ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Ο Ρένος γράφει για τον Ηράκλειτο

Γιάννης Παπαδόπουλος
Στοιχεία για την ερμηνεία των ιδεολογιών

Τάκης Τζαμαλίκος
Η προβληματική της αποτίμησεως τεχνολογίας

Ιορδάνης Παπαδόπουλος
Ο βιωμένος κόσμος

Σπύρος Κουτρούλης
Το Ιερό, η Κοινότητα, ο Στοχασμός

Νικόλας Χρηστάκης
Για μια ανθρωπολογία της νεότητας

Μελέτης Μελετόπουλος
«Η Αυτοκρατορία» του Κωνσταντίνου Σοκόλη

Νέες διδακτορικές διατριβές

ΧΕΙΜΩΝΑΣ 1993-4 • 7ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 750

18

ΛΕΣΧΗ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ

Η ΣΥΝΘΗΚΗ ΤΗΣ ΛΩΖΑΝΝΗΣ

Τὸ πλῆρες κείμενο
Προσθῆκες-Ἑρμηνευτικοὶ νόμοι
Οἱ Τουρκικὲς παραβιάσεις ἀπὸ τὸ 1923 μέχρι σήμερα



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 18

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

7ος ΧΡΟΝΟΣ ΧΕΙΜΩΝΑΣ 1993-1994 ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΔΡΧ. 750

Διεύθυνση
Δρ. **Μελέτης Η. Μελετόπουλος**

Αρχισυντάκτης
Γιώργος Τριάντης,
Αγίας Λαύρας 34, Περισσός, 14233, Αθήνα
Τηλ.: 2794361

Βοηθοί Αρχισυντάκτες
Δημήτρης Κουτσονίκας
Γιάννης Μαθιουδάκης

Σύνταξη
Χρήστος Βρούστης, νομικός
Γρηγόρης Κάτσας, δρ. κοινωνιολογίας
Σπύρος Κουτρούλης, οικονομολόγος
Δημήτρης Λαμπρέλλης, δρ. φιλοσοφίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο
Νίκος Μαραντζίδης, κοινωνιολόγος
Ζαχαρίας Παλής, δρ. εκπαιδευτικής κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης
Γιάννης Παπαδόπουλος, τακτικός καθηγητής πολιτικής επιστήμης Πανεπιστημίου Λωζάννης
Αλέξανδρος Σιαπκαράς, δρ. αεροναυπηγικής
Ηλίας Τεμπέλης, δρ. φιλοσοφίας
Δημήτρης Τσατσούλης, κοινωνιολόγος, σημειολόγος
Βασίλης Φιοραβάντες, δρ. φιλοσοφίας της τέχνης, Πανεπιστήμιο Αιγαίου
Νικόλας Χρηστάκης, δρ. κοινωνικής ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Υπεύθυνος Βιβλιοκριτικής-Βιβλιοπαρουσίασης
Δημήτρης Τσατσούλης

Διορθώσεις - Επιμέλεια
Μάνος Αναγνώστου

Διαφημίσεις
Δημήτρης Κουτσονίκας

Συνδρομές-Παλαιά Τεύχη
Νίκος Κοψιδάς Τηλ.: 8613890

Γραφεία
Καλλιγά 5, Φιλοθέη, 15237, Αθήνα
Τηλ.: 6812723

Ηλεκτρονική σελιδοποίηση:
Ν. ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗΣ ΚΑΙ ΣΙΑ ΕΠΕ
Μάγερ 11, 10438, Αθήνα
Τηλ: 5244555 - 5221792 - 5225479

Περιεχόμενα

Από τη Διεύθυνση 3

Ρένος: Ηράκλειτος 4

Γιάννης Παπαδόπουλος: Στοιχεία για την ερμηνεία των ιδεολογιών 14

Νικόλας Χρηστάκης: Για μια ανθρωπολογία της νεότητας 22

Τάκης Τζαμαλίκος: Η προβληματική της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας 31

Μελέτης Μελετόπουλος: «Η Αυτοκρατορία» του Κωνσταντίνου Σοκόλη 45

Γρηγόρης Κάτσας: Θύλακες Μεταναστών ως εναλλακτικός τρόπος κοινωνικο-οικονομικής προσαρμογής σε μια νέα κοινωνία 54

Ιορδάνης Παπαδόπουλος: Ο βιωμένος κόσμος: προσέγγιση στα ελάχιστα του κοινού βίου και της επικοινωνίας με αφορμή το έργο του Βασίλη Καραποστόλη 57

Σπύρος Κουτρούλης: Το ιερό, η κοινότητα, ο στοχασμός 63

Νέες διδακτορικές διατριβές

Μελέτης Μελετόπουλος: Les origines et le rôle social de la dictature des colonels en Grèce 70

Νικόλαος Γ. Νικολούδης: Laonikos Chalkokondyles: A Translation and Commentary of the «Demonstrations of Histories» 79

Ξενοφών Ιω. Παπαρρηγόπουλος: Family, Law and Society: Philosophical and Interdisciplinary Perspectives – With a Case Study of Modern Greece 81

Δημήτρης Α. Σωτηρόπουλος: State and Party: The Greek state bureaucracy and the Panhellenic Socialist Movement (PASOK) 1981-1989 82

Βιβλιοφορίες 86

Αλληλογραφία 104

Η Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεί κάθε τρεις μήνες στα βιβλιοπωλεία και στα περίπτερα. Αποστέλλεται κατ' οίκον στους συνδρομητές. Τιμή τεύχους: 750 δρχ. Τιμή ετήσιας συνδρομής (4 τεύχη): 3.500 δρχ. Τιμή ετήσιας φοιτητικής συνδρομής: 2.500 δρχ. Ιδρύματα, Οργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 6.000 δρχ. Παλαιά τεύχη διατίθενται στα γραφεία του περιοδικού και στον εκδοτικό οίκο. Η Νέα Κοινωνιολογία δέχεται άρθρα, εργασίες κλπ. Οι δημοσιευόμενες απόψεις εκφράζουν αποκλειστικά τους συγγραφείς τους, οι οποίοι είναι υπεύθυνοι γι' αυτές. Δημοσιεύεται κάθε ευπρεπής επιστολή που λαμβάνει το περιοδικό. Χειρόγραφα δεν επιστρέφονται. Απαγορεύεται η αναδημοσίευση της ύλης ή μέρους της, καθώς και κάθε γραπτή, ραδιοφωνική, τηλεοπτική ή άλλη αναπαραγωγή της, χωρίς τη γραπτή άδεια της Διευθύνσεως.

Τα αποστελλόμενα στην Νέα Κοινωνιολογία άρθρα οφείλουν να είναι αδημοσίευτα, πρωτότυπα, επιστημονικά, ευπρεπή και συντεταγμένα σε ορθά ελληνικά. Αποκλείονται κείμενα που πολιτικολογούν άμεσα ή έμμεσα και προσπαθούν να προωθήσουν με οιονδήποτε τρόπο συγκεκριμένα προσωπικά ή ομαδικά συμφέροντα. Οι στήλες του περιοδικού είναι ανοικτές σε όλα τα ρεύματα των ιδεών. Ο πλουραλισμός είναι η μόνη «γραμμή» του. Το περιοδικό αυτό αποτελεί ελεύθερο βήμα διαλόγου και δεν έχει επιστημονικές, επιστημολογικές ή άλλες προκαταλήψεις. Οι εργασίες απαραιτήτως πρέπει να υποβάλλονται δακτυλογραφημένες σε διπλό διάστημα μέχρι 25 σελίδες χωρίς την περίληψη, τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία, σε τρία αντίτυπα. Τα άρθρα αποστέλλονται στη διεύθυνση: Γρηγόρης Κάτσας, Νεόφρονος 3, 16121, Αθήνα, τηλ: 7253638.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Η εργασία πρέπει να έχει:

1. **Σελίδα τίτλου,** με τον τίτλο της εργασίας (μέχρι 15 λέξεις) και τα ονόματα των συγγραφέων. Να σημειώνεται ο υπεύθυνος αλληλογραφίας και η διεύθυνση και τηλέφωνό του. Να δίνεται ένα πολύ σύντομο βιογραφικό σημείωμα του (των) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). Η περίληψη δεν πρέπει να υπερβαίνει τις 200 λέξεις. Ανακεφαλαιώνει τον (τούς) στόχο (-ους) της εργασίας, τη μέθοδο, τα αποτελέσματα και τα συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στα αγγλικά.** Μετάφραση της ελληνικής περίληψης στα αγγλικά.
4. Το **κείμενο** της εργασίας με κατάλληλο χωρισμό σε διάφορα «κεφάλαια» και υποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικές παραπομπές** και **βιβλιογραφία** με ένα αποδεκτό σύστημα, για παράδειγμα το σύστημα ASA.

Υπόδειγμα παραπομπών (μέσα στο 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** σε αριθμητική σειρά, με διπλά διαστήματα, σε ξεχωριστό τμήμα (με τίτλο «Υποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες και σχήματα** σε ξεχωριστή σελίδα το καθένα, με διαδοχική αρίθμηση και σύντομη επεξήγηση. Σχήματα με σινική μελάνη.

Η Νέα Κοινωνιολογία συνεργάζεται με τις εξής ξένες έγκυρες επιστημονικές επιθεωρήσεις (σε αλφαβητική σειρά):

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

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Γρηγόρης Κάτσας - Ζαχαρίας Παληός - Αλέξανδρος Σιαπκαράς - Ηλίας Τεμπέλης - Βασίλης Φιοραβάντες
Γραμματεία Επιστημονικής Επιτροπής: Γρηγόρης Κάτσας

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Ακόμη μια χρονιά πέρασε από τις ελάχιστες που έχουν απομείνει ως τον μαγικό αριθμό της επιστημονικής φαντασίας. Όμως η τελευταία έκανε ένα θεμελιώδες σφάλμα αναφορικά με το είδος του ολοκληρωτισμού που επρόκειτο να κυριαρχήσει. Δεν κατάλαβε ότι είναι μέσα από την παραληρηματική καλλιέργεια της ίδιας της έννοιας της ατομικής καταξίωσης και διαφοράς που θα στελνόταν στα τάρταρα η ανθρώπινη ατομικότητα.

Άνθρωπος ή άτομο;

Ο πρώτος είναι εγγεγραμμένος σε μία κοινωνία, σε ένα πολιτισμό –ακόμα και σε ένα κράτος, γιατί όχι– με τα οποία συνδέεται διαλεκτικά. Δυνάμεις βέβαια τον κρατούν από αυτές τις έννοιες, τον ορίζουν και τον μορφοποιούν. Κι αυτός συμμορφώνεται από λίγο ως πολύ ή νεωτερίζει, ανάλογα.

Το δεύτερο έχει, στο επίπεδο των θεμελιωδών προτύπων, σπάσει τα δεσμά του, είναι «απελευθερωμένο», όχι με την έννοια των διανοουμένων και προοδευτικών μικροαστών που μας ταλαιπωρούν, αλλά με την έννοια μιας άρνησης των κοινωνικών παραμέτρων της ύπαρξης, μέσα από τον υπερπολλαπλασιασμό των σημείων υπαγωγής, των τεχνικών «επικοινωνίας», των τεχνολογιών του σώματος, μέσα από την επιτάχυνση των οικονομικών, πολιτικών και σεξουαλικών ανταλλαγών. Έτσι, «... κάθε γεγονός, πολιτικό, ιστορικό, πολιτισμικό, αποκτά μια τέτοια κινητική ενέργεια που αποσπάται από τον δικό του χώρο και προωθείται σε ένα υπερδιάστημα όπου χάνει κάθε νόημα, εφόσον δεν πρόκειται ποτέ να επιστρέψει» (Baudrillard).

Κάποιο νόημα όμως απομένει στα μάτια τα δικά μας, που από την όχι και τόσο γρήγορη (ακόμα) κοινωνία μας και κουλτούρα μας (για να μην πούμε τίποτα για το κράτος) κοιτάμε, άλλοι με έκπληξη, άλλοι με ζήλεια:

– την ισότητα μπροστά στην ατομικιστική δημοκρατία – ισότητα στην πρόσβαση των σημείων του πολιτισμού (ανθρώπινα δικαιώματα), της κουλτούρας (μουσεία), της ένταξης (καταναλωτικά αγαθά), της υπαγωγής (στυλ), απ' όπου απουσιάζουν πλέον οριστικά οι αξίες και οι εμβληματικές τους μορφές σε ό,τι έχουν το ουσιαστικό και το αμείωτο (διαφορές ανάμεσα στις φυλές, τους λαούς και τις κουλτούρες που συνεπάγονται οι ανταλλαγές και συναλλαγές και όχι θεαματική ψευδο-εξίσωση ή εξάλειψη – που ισοδυναμεί με το ίδιο), –την ισότητα μπροστά στην τεχνολογία του σώματος– που από τα φύλα και τη συμβολική τους κρατά μόνο την τεχνική τους υποδομή και κατασκευάζει τα άτομα στο εργαστήριο, καταργώντας (καιρός ήταν!) την «κοινωνική ανισότητα των φύλων» (και ας επωφελούνται δευτερογενώς οι άντρες για να πάρουν την εκδίκησή τους έναντι του φεμινισμού),

– την ισότητα μπροστά στο θάνατο, που μέσα από την εξασθένιση των κοινωνικών δεσμών, την «αραίωση» της συμβολικότητας σε επίπεδο καθημερινό και τον τρόμο μπροστά στην επιστροφή της πραγματικότητας του σώματος (φθαρτό) καθιστά την ευθανασία τη μόνη σύγχρονη ιδεολογία που συνεπάγεται την επιστροφή του υποκειμένου.

Ας σκεφτούμε λοιπόν, όχι τόσο ποια θα μπορούσε να είναι η απάντηση σε όλα αυτά, αλλά από ποια θέση θα μπορούσε κανείς να αρχίσει να φαντάζεται μιαν απάντηση σε όλα αυτά. Γιατί σκοπός δεν είναι να αντιτάξουμε ένα σύστημα συμβόλων, αλλά να μιλήσουμε σε μιαν ανθρωπότητα που υπνοβατεί.

Λόγω αναχώρησης του Ξενοφώντος Κοντιάδη στο εξωτερικό για την ολοκλήρωση της διδακτορικής του διατριβής, από το Σεπτέμβριο καθήκοντα αρχισυντάκτη έχει αναλάβει ο Γιώργος Τριάντης.

ΡΕΝΟΣ

Ἡράκλειτος

ΠΡΟΣΩΠΙΚΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΑΠΟ ΜΕΛΕΤΗ ΜΙΣΟΥ ΑΙΩΝΑ

[Ὁ ἀναγνώστης δὲ συγχωρήσει τὶς ἐκτενολόγιες ποὺ τυχὸν θὰ διαπιστώσῃ. Πράκειται γιὰ σημειώσεις, ὄχι γιὰ τελειωμένη φιλολογικὴ δουλειά. Μέλημα μοῦ, ὡς ὑποθέσει. Τὰ ἐρμ-ξιφρά καὶ σύντομα. Τίποτ' ἄλλο. Χωρὶς ἀξιώσεις.]

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

SIGLA

A Ρ.-Η.-Σ. Ἀποστολίδης, *Ἀνθολογία τῆς Νεοελληνικῆς Γραμματείας*, 10η - 11η ἔκδ. Ἀθῆναι, 1970-83.
Aπ$_1$ *Aπ*$_2$ *Aπ*$_3$ - οἱ α΄, β΄, γ΄ τόμοι τῆς ποιητικῆς, καὶ
Aδ$_1$ *Aδ*$_2$ *Aδ*$_3$ *Aδ*$_4$ - οἱ δ΄, ε΄, στ΄, ζ΄ τόμοι τοῦ *Διηγήματος*.
Adler A. Adler, *Suidae Lexicon*, 1-5. Stuttgart, 1971.
Cobet C. Gabr. Cobet, *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* κ.λ. Parisiis, 1850.
D H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*[10], I-III. Berlin, 1960-1.
D$_1$ *D*$_2$ *D*$_3$ - οἱ α΄, β΄, γ΄ τόμοι, καὶ
A τὰ A τοῦ *D* (:δοξογραφικὰ)
B » B » » (:αὐθεντικὰ)
C » C » » (:μιμήσεις)
FGrH F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-III [σὲ 15 τόμους]. Berlin-Leiden, 1923-.
FHG Car. et Theod. Mulleri, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, I-V. Parisiis, 1848-85. (Didot).
Long *Diogenis Laertii vitae philosophorum.* Ἔκδ. H.S. Long. I-II. Oxonii, 1964.
M *Eraclito Frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura di Miroslav Marcovich.* Firenze, 1978.
MEE *Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* [τοῦ *Πυρσοῦ*], Α΄-ΚΔ΄. Ἀθῆναι, 1926-34.
MEE$_\alpha$ *MEE*$_\beta$ *MEE*$_\gamma$ κ.ο.κ. οἱ διάφοροι τόμοι της.
Mo *Eraclito Testimonianze e imitazioni. Introduzione, traduzione e commento a cura di Rodolfo Mondolfo e Leonardo Tarán.* Firenze, 1972.

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΜΕΣΩ ΘΟΥΚΥΔΙΔΗ ΣΤΗ ΔΟΞΟΓΡΑΦΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ

τὰ πολλὰ ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα

οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπὶ τὰ ἑτοῖμα μᾶλλον τρέπονται...

οὔτε ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μεῖζον κοσμοῦντες [], οὔτε ὡς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα.

(ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ, 1, 20, 3 καὶ 21, 1.)

...*Ἔτσι, λοιπόν, χωρὶς βάσανο γυρεύουν οἱ περσότεροι τὴν ἀλήθεια, καὶ στά ἕτοιμα ρέπουν μᾶλλον*, διαπιστώνει — σὰν πικρά! — ὁ αὐστηρός ἱδρυτὴς τῆς Ἱστορίας, ὁρίζοντας, ἀμέσως παρακάτω, πὼς τὰ *παραδιδόμενα* δέν πρέπει νὰ γίνωνται δεκτὰ σὰν πραγματικά, *οὔτε καθὼς ποιητές τὰ ὕμνησαν παραστολίζοντάς τα, οὔτε καθὼς λογογράφοι τὰ σύνθεσαν πρὸς τὸ συναρπαστικώτερο παρά πρὸς τὸ ἀληθινώτερο, γιατ' εἶν' ἀνεξέλεγκτα, καὶ τὰ πιὸ πολλά τους, ἀπ' τὸν καιρὸ ποὺ διάβηκε πάνω τους χωρὶς ἐπαλήθευση, ἔχουνε πιὰ περάσει στὸ παραμύθι.*

Γιὰ τὴν τόσο θουκυδίδεια, στὸ βάθος καὶ στὸ ὕφος καὶ τὴν κρυσταλλικότητα, τὴ μεστή νοημάτων, τελικὴ φράση τοῦ ἀπὸ τὰ πιὸ δυσερμήνευτα θεωρούμενου χωρίου τούτου: *τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα* — φράση καθαυτό ἡρακλείτεια, θάλεγα, στὴ δομὴ καὶ τὴν πολλαπλή συντακτικὴ ἀνάζευξη τῶν λέξεων: σχεδὸν ὅλων πρὸς ὅλες, καὶ σὲ πολυσήμαντες συναρτήσεις ἀνακύπτουσες διαρκῶς πρὸς πυκνά ὑποβλητικῶς συνειρόμενα κι ὅλο ἀπὸ βαθύτερα πεδία ἀναδυόμενα, στὴν παραμικρότερη ἐπίσταση πρὸς τοῦτο ἢ πρὸς ἐκεῖνο! [π ῶ ς λειτουργεῖ τὸ *ὑπὸ χρόνου*; καὶ π ο ῦ δέν ἀνάγεται τὸ *αὐτῶν*; (ποὺ καὶ «διαιρετική», τυπικά, στὸ *πολλά*, μὰ καί «ὑποκειμενική» στὸ *χρόνου*! καί «ἀντικειμενική» μαζί στὸ *ἀπίστως*;)· καὶ τοῦτο πάλι τὸ *ἀπίστως*, ὄχι καί στὸ *χρόνου* καί στὸ *μυθῶδες* καί στὰ ἴδια τὰ *ἐκνενικηκότα* «τροπικό»; καὶ τὰ τόσο *ἡρωικά* καὶ *μεγάλα* λανθάνοντα κάτω ἀπ' τὰ θριαμβευτικά (καὶ περίπου *χαρίεντα*) *ἐκνενικηκότα* αὐτὰ *ἐπὶ τὸ μυθῶδες*; σὰ ν α τ ό θ ε λ α ν τάχα νὰ γίνουν *μυθώδη*; ν ί κ η λοιπόν *τὸ μυθῶδες*; καὶ μήπως μόνο γιὰ τὰ *ἡρωικά* καὶ τὰ *μεγάλα*; ἢ γιὰ ὅ,τι, γιὰ ὅλα; (μύρια ὅσα προβλήματα καὶ ριζικοί ὑπαινιγμοί τοῦ ὅλου ἀρχαιοελληνικοῦ κόσμου καὶ ψυχισμοῦ, μὲς ἀπὸ μ ι ά μόνο φράση τοῦ τρομεροῦ Θουκυδίδη!)] —, λοιπὸν ναί, φυσικά, ποτάμια μελάνι ἔχουν ρεύσει, καὶ σχόλια ἐπὶ σχολίων κι ἀναλύσεων κι ἀναπτύξεων ἔχουν σωρευτῆ γιὰ τὴ πρόταση αὐτή, ἀπὸ σχολιαστὲς κ' ἑρμηνευτὲς παλιοὺς καὶ παμπάλαιους, θηρία αἰώνων.

Κι ἀπ' τοὺς τελευταίους, στὰ μέσα τοῦ δικοῦ μας, ὁ πολὺς Jaeger, τῆς *Θεολογίας* (ὅπως συντηρητικά ἐπιμένει νὰ τὴ θεωρῇ) τῶν πρώιμων ἑλλήνων φιλοσόφων (*The Theology of the early greek philosophers*, μτφρ ἀπὸ τὸ γερμανικὸ χειρόγραφο: E.S. Robinson, Ὀξφόρδη '47), παραθέτοντας, σὲ μιὰ σημείωσή του, τὴ θουκυδίδεια ρήση — ἀλλὰ κι ἀνεξήγητα παραλείποντάς της (!) τὸ τόσο πολυπλόκαμο καὶ κεντρικώτατης σημασίας *ἀπίστως* ἐκεῖνο, τὸ καὶ πιό κρίσιμο ἴσως γιὰ τὸ τελικὸ *πέρασμα στὸ μῦθο* — δηλώνει (198, 1-2): "The words are really untraslatables"![1]

1. *Τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθῶθες ἐκνενικηκότα.* Καμμιά, βέβαια, ἀνάλυση, ὡς γνωστόν, δέν πορίζει ἐν τέλει ὅ,τι συμπαγής καὶ μονόλιθος ἐξακτινώνει, πρὸς ευαίσθητο κ' ἱκανό

Ἀλλὰ παρακινδυνεύοντας νὰ θεωρηθῶ πὼς ξεπέφτω κ' ἐγὼ στὸ διόλου σεμνό βέβαια «ρωμαίικο» ἦθος, ποὺ συχνά παραθαρρύνει διάφορους πρὸς τὸ νὰ βλέπουν, στὰ σοβαρά, κράτιστους ξένους ἑλληνιστές, σὰν περίπου «ἀφ' ὑψηλοῦ», ἐν ὀνόματι δικιᾶς τους «ἀκραιφνοῦς» *ἑλληνικότητας* — «ἀπὸ τριῶν χιλιάδων χρόνων»! —, μὰ καὶ δέν ξέρω ποιῶν ἀλήθεια ἔργων, δικῶν τους ἢ ἄλλων, πόσο τάχα πάνω σ' ἀρχαιοελληνικὰ θέματα καὶ κείμενα «ἐπιδοθέντων» μας — καὶ μὲ ποιές ἀποδόσεις; ποιῶν ποιοτήτων πράγματι (ἐκτὸς προσωπικώτατων κάποιων ἐξαιρέσεων, σὰν τὸν Κοραῆ

δέκτη ἄμεσα προσλαμβάνοντα, ὁ βραχύτατος καὶ λιτός θουκυδίδειος λόγος· πλὴν ἀσφαλῶς ἡ ἀναλυτικὴ προσπάθεια — κι ὅσο συνθετώτερη καὶ προσφυέστερη στὴν *οὐσία* — φωτίζει λειτουργικά τὰ ἐπιμέρους βασικά στοιχεῖα του, στὶς κυριώτερες ὀργανικὲς συνδέσεις καὶ τὶς κρισιμώτερες παρασημαντικὲς ἀναζεύξεις τους. Καὶ τὸ καταστάλαγμα, στὴ συνείδηση ὅποιου τὴν ἀποπειρᾶται, εἶναι πάντα — ἔστω κι ἀπὸ περίπου «ἀνεπίγνωστους» ἢ διαισθητικούς δρόμους — ἡ πληρέστερη πρόσληψη, ποὺ καλλιεργεῖ ἀπώτερα κι ἀναπτύσσει τὴν ἱκανότητα, ὅλο καὶ παραπάνω, πρὸς «ἀμεσώτερη *αἴσθηση*» τοῦ ἀρχαίου λόγου ἐν γένει. Ἂς δοῦμε λοιπόν: Προτάσσονται, στὴ φράση, *τὰ πολλά*. Περὶ αὐτῶν πρόκειται. Ὅτι δηλαδή: *τά περισσότερα ἀπὸ τὰ παραδιδόμενα ὡς ἀληθινά*... Ἔπεται ἀμέσως ὅμως τὸ *ὑπὸ χρόνου* - ἀκριβῶς γιατὶ πρωτίστως τὸν ἐνδιαφέρει, παρευθύς μετὰ τὴ βασική θέση τοῦ θέματος (*τὰ πολλὰ τῶν παραδιδόμενων*), νὰ πῇ τὸ λόγο, τὴν αἰτία τοῦ συμβαίνοντος (*ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα*), ποὺ πάει νὰ ἐκφράσῃ μὲ τὴν ὅλη του πρόταση. Κ' ἐπειδὴ κυριώτατα τοῦτο ἀποσκοπεῖ νὰ θέσῃ σὰν πρῶτο αἴτιο τῆς παραγωγῆς μύθων — τὸ *χρόνο* ποὺ παρεμπίπτει — γι' αὐτὸ καὶ σπάει, καθὼς φαίνεται ἀρχικά, τὴν «ἔκφραση-κλισέ»: *τὰ πολλὰ αὐτῶν* [σταθερή, τυπική συντακτικὴ μορφή, καὶ ἰσχυρότατη στὸν ἀρχαῖο λόγο, ἡ ἄμεση καὶ στενή σύνδεση τοῦ προσδιοριζόμενου (*πολλὰ*) μὲ τὴ γενικὴ διαιρετική του (*αὐτῶν*)], καὶ παρεμβάλλει τὸ *ὑπὸ χρόνου*. Ἀλλ' ὡς ἐκ τῆς παρεμβολῆς του, τὸ *ὑπὸ χρόνου* τοῦτο συνδέεται ἄμεσα τώρα ἐπίσης μὲ τὸ *αὐτῶν* — ἐνῶ ἀνεβαίνῃ κιόλας στὴ συνείδηση τοῦ δέκτη: ὅτι καὶ λάθε λοιπόν, *προαισθητικῶς* τροποντινά, κατὰ τὴν ὀργανική παραγωγὴ τοῦ λόγου, ἀναδύονταν οὐσιαστικά τὸ *ὑπὸ χρόνου* πρὸς σύνδεση μὲ τὸ *αὐτῶν*, ἐν εἴδει γενικῆς ὑποκειμενικῆς του: *«χρόνισαν» αὐτὰ πολύ, τράβηξαν πολύ μέσα στὸ χρόνο, καὶ γι' αὐτό*... (*ἐπειδὴ πολὺς χρόνος πέρασε ἀπάνω τους*) — καὶ ἤδη συγκροτεῖ μιά ἔννοια: *ὑπὸ χρόνου αὐτῶν*, ποὺ καὶ παρίσταται πιὰ ἰσχυρότερη, σὰν ἑνότητα, ἀπ' *τὰ πολλὰ αὐτῶν*, ἔχοντας ὑπέρ της τ' ὅτι δέν εἶναι, ἁπλῶς, τυπικὴ συντακτικὴ μορφὴ (προσδιοριζόμενο + γενικὴ διαιρετική του), ὅπως *τὰ πολλὰ αὐτῶν*, παρὰ νέα καὶ οὐσιαστική σύνδεση, πρὸς θέση κεντρικοῦ νοήματος: *ὅσα μένουν πολύ μέσα στὸ χρόνο ἀπίστως*... Ἔτσι φτάνουμε στὸ *ἀπίστως*, ποὺ ὁ Jaeger, ἀνεξήγητα, παραλείπει. Νέα παρατήρηση ἐδῶ: Τὸ *χρόνου αὐτῶν* λέγει περὶ «ἀντικειμενικοῦ» τινος *ἐν τῷ κόσμῳ*: ὅτι πολύς χρόνος πέρασε ἀπὸ κάποια φερόμενα ὡς *γεγονότα*, ἕως σήμερα, ποὺ τὰ διερευνᾷ, ἂν πράγματι συνέβησαν, καὶ ἔτσι ὅπως παραδίδονται. Ἐνῶ τὸ *ἀπίστως* ἀναφέρεται πιὰ στὸ χῶρο τῆς συνείδησης, ἤτοι τοῦ «ὑποκειμένου» - πῶς τὸ «ὑποκείμενον» εἶχε πρὸς αὐτά, ὡς «ἀντικείμενα» πρόσληψής του· καὶ εἶχε, σ' ὅλον αὐτὸ τὸν διαρκῶς παρεμπίπτοντα καὶ συσσωρευόμενο πάνω τους *χρόνο* (ἀλλὰ κ' ἐξαιτίας του ἔχει καὶ τώρα) *ἀπίστως*· δηλαδή: *μὴ πιστοῦν ταῦτα*, μὴ μπορῶντας νὰ τὰ θεωρήσῃ *πιστά* (ἤτοι: ὄντως συμβάντα, καὶ οὕτω συμβάντα), μή μπορῶντας δηλαδὴ νὰ τὰ ἐπιβεβαιώσῃ, νὰ τὰ ἐξακριβώσῃ, νὰ τὰ ἐπαληθεύσῃ, κι ὡς ἐκ τούτου *ἀπιστῶντας* (κι ὁ Θουκυδίδης ἐν προκειμένῳ, ποὺ ἱστορικά τὰ διερευνᾷ), *μὴ πιστεύοντάς τα*! Ζήτημα λοιπόν, πάντως, ἐπ' οὐδενί τίθεται νὰ παραλείπεται τὸ *ἀπίστως* - καιριώτατης σημασίας στὴν πρόταση: καθαυτὸ ἄξων αἰτιολογικός τοῦ κυριώτατα ἐκφραζόμενου!.. Ἔχουμ' ἐξ ἄλλου δυὸ παράλληλες διαδικασίες: μιὰ «ἀντικειμενική» — ὅπου *χρόνος περνάει πολύς*, ἀπὸ τότε ποὺ ὑποτίθεται πὼς ἔγιναν κάποια *παραδιδόμενα* (κι ὁ *χρόνος*, μὲς στὴν «ἀντικειμενικὴ» αὐτὴ διαδικασία, παράγει ἀμφισβήτησή τους, μυθοποίησή τους, *παραμύθιασμά τους*) — καὶ συνάμα μιὰ «ὑποκειμενική» διαδικασία, τῆς *συνείδησης «παρελθόντος»* — ὄχι *ἱστορίας* (γιατὶ *πρὸς ἱστορία* τείνουμε, δέν κατέχουμε *ἱστορία* ἐξυπαρχῆς, χωρὶς αὐστηρή ἐπιστημονικὴ ἔρευνα) — μέσα στὴν ὁποίαν *ἀπίστως* — κι ὁλοένα πιό *ἀπίστως*, μὲ τὸν ὅλο κ' ἐπιπίπτοντα ράγδην κ' ἐπιβαρύνοντα *χρόνο* — *τὰ πολλὰ αὐτῶν* μένουν — δηλαδὴ *μὴ πιστούμενα*, μὴ ἐξακριβωνόμενα, ξεκαθαριζόμενα κ' ἐπιβεβαιωνόμενα — χωρὶς κῦρος «πράγματι συμβάντων», καὶ «ἔτσι συμβάντων, ὅπως παραδίδονται». Τὸ ἕνα δηλαδή, τὸ *ὑπὸ χρόνου αὐτῶν*, συνιστᾷ συνθήκη, προϋπόθεσή τους «ἀντικειμενική» — ***sub specie mundi*** —, καὶ τὸ ἄλλο, τὸ *ἀπίστως*, συνθήκη τους διαρκῆ *ἐν τῷ ὑποκειμένῳ* ποὺ ζητεῖ *ἱστορίαν*, καὶ δηλοῖ *τρόπον ὑφ' ὃν ἔχουν ἐν τῇ συνειδήσει* τοῦ *ἱστοροῦντος* ὑποκει-

καὶ τὸν Δημήτριο Βερναρδάκη[2], μετρούμενων ὅλων πάντως στοῦ ἑνός χεριοῦ μόνο τὰ δάχτυλα, ἐπὶ δυό τώρα νεοελληνικοὺς αἰῶνες «κλασσικῆς» δῆθεν «παιδείας» καὶ «καλλιέργειάς μας», *ἑλληνικῆς* τάχα «εἰδικώτερα»!); —, πρέπει ὡστόσο νὰ πῶ — κι ἄ-

μένου: ἔχουν *ἀπίστως*, δέν ἐπιβεβαιώνονται, δέν τεκμηριώνονται ἱστορικά, δέν μποροῦν νὰ ἐξακριβωθοῦν — καὶ φταίει «ἀντικειμενικά» ὁ παρεμπεσὼν *χρόνος* —, δὲν μποροῦν ν' ἀποκτήσουν ἰσχὺ καὶ *ἱστορική* ποιότητα γενικώτερα, νὰ γίνουν δηλαδὴ *πιστευτά*, πειστικά, δεκτὰ σὰν «ὄντως κ' ἐξηκριβωμένως συμβάντα *ἔτσι* ὅπως παραδίδονται»... *Ἀπίστως*, λοιπόν, *ἐπὶ τὸ μυθῶδες*!.. Ἂν ἡ ἔκφραση νοηθῇ σὰν καθαυτή, ἐν προκειμένῳ, σημαίνει: *Τὸ μυθῶδες δέν εἶναι πιστευτό* - αὐτό, ἐν ἐσχάτῃ ἀναλύσει. Τοῦτο δὲ βεβαιότατα καὶ τὸ θέλει ἔτσι ν' ἀκούγεται — σὰν καθαυτό ἀνεξάρτητο ἐπίσης — ὁ Θουκυδίδης, γιατὶ ἐκφράζει τὴ βασική ροπή του ἄλλωστε, πλειστάκις — καὶ μὲ κάθε συναφῆ εὐκαιρία — ἐπαναλαμβανόμενη: «Δυσπιστία, κατ' ἀρχήν, πρὸς τὰ *μυθώδη* παραδιδόμενα.» Πλήν, τὸ *ἀπίστως* συνδέεται ἀπώτερα καὶ μὲ τὰ *ἐκνενικηκότα*, καὶ δηλοῖ πάλι τὸν *τρόπο* μὲ τὸν ὁποῖον αὐτὰ *τὰ πλεῖστα τῶν παραδιδόμενων ἐξενίκησαν* τὸ (σχεδὸν καὶ σὰν ζητούμενο, σὰν *ἐπιποθούμενό* τους) *μυθῶδες*: μὲ τ' ὅτι δέν εἶχαν ἀκριβῶς *πιστότητα*, ἐπαλήθευση, ἐπιβεβαίωση πὼς πράγματι ἔγιναν ὅπως παραδίδονται - μ' αὐτὸ κατεξοχήν «κατάφεραν» νὰ περάσουν καὶ νὰ μποῦν (σὰν «θριαμβεύοντα» κιόλας) στὴ σφαῖρα τοῦ ὁλότελα θολοῦ πιά, τοῦ *μυθώδους*! Ἐδῶ ἔχουμε, λοιπόν, τὴ σφαῖρα τοῦ *μυθώδους* αὐτοῦ σὰν «ἐχθρική», σὰν «ἀντίπαλη» χώρα, σὰν «ἀντιστεκόμενο» κόσμον *ἄλλον* - ὅπου τὰ κατὰ βάση μή ἐξακριβώσιμα, μή ἐπαληθεύσιμα, λόγῳ *χρόνου*, σά νὰ δίνουν κιόλας μ ά χ η γιὰ νὰ ἐκβιάσουν, νὰ περάσουν στὴ χώρα τῶν παραμυθιῶν, νὰ γίνουν κι αὐτὰ καθαυτό παραμύθια!.. Κ' εἶναι δύο, βασικά, οἱ φάσεις τῆς διαδικασίας αὐτῆς (ποὺ ἐμφανίζεται στὸ τέλος σὰ «μάχη»): ἡ πρώτη, ὅπου κατ' ἀρχὰς πάντως δέν ἔχουμε, λόγῳ χρονικῆς ἀπόστασης, δυνατότητα ἐλέγχου κ' ἐπιβεβαίωσης, ἐξακρίβωσης· καὶ ἡ δεύτερη, ὅταν ὁ χρόνος ἔχῃ πιὰ πολλήνει καὶ συσσωρευτῇ ἐντελῶς θολωτικός, συσκοτιστικός, κι ὅπου δίνεται καὶ ἡ σὰ «μάχη» αὐτὴ τῶν ἀνεπιβεβαίωτων κι ἀνεξακρίβωτων, πρὸς τὴ σὰν «ἀντιστεκόμενη» *κοιτίδα* ἰδιότητας τοῦ καθαυτό *μυθώδους*, μέχρις ὅτου κάμπτεται (*τρόπαιον* νίκης) καὶ κατακτᾶται, γιὰ νὰ περάσουν μέσα της ὁριστικά, καὶ νὰ γίνουν ἡρωικὰ παραμύθια!.. Μιὰ ἐπιμέρους παρατήρηση: Στὴν ἔκφραση: *ὑπὸ χρόνου αὐτῶν*, σά νὰ λανθάνῃ ἀκόμα κ' ἕνας *ἄνεμος στοργῆς*, περίπου, πρὸς αὐτά! Σά νάναι εἶδος γερόντων, συμπαθῶν, βαθύλευκων - ἄλλο ποὺ ἀποκλειστέων πάντως ἀπ' τὴν ἐπίμονα ζητούμενη *ἱστορία* πιά!.. Τέλος, τὸ *ἐκνενικηκότα*, περιέχοντας στὴ σύνθεσή του τὸ *ἐκ*, ἔχει σαφῶς τὴ σημασία τῆς *ἐκ μόχλευσης*, τῆς *ὑφ αίρεσης* ἔμμεσα - ἔννοια Τακτικῆς, τῶν πολιορκιῶν. Σὰν τὸ *μυθῶδες* δηλαδὴ νάναι φρούριο ποὺ πολιορκοῦν τ' ἀνεξακρίβωτα..- ποὺ κάπως τὸ *ὑπονομεύουν*, ὑφαιροῦν χῶμα κάτω ἀπ' τὰ τείχη, *ἐκ μοχλεύουν* ἐντέλει κρίσιμα καὶ πετυχαίνουν ἕνα ρῆγμα, μέσῳ τοῦ ὁποίου περνοῦν στὰ *ἔνδον* πιά τοῦ καθαυτό *μυθώδους*, ἐκ νενικηκότα (ὄχι ἁπλῶς «νενικηκότα»· ἤ: ὄχι «εὐθέως»). Ἐπιρρωνύονται αὐτὰ — δηλαδὴ καί μιὰ τέτοια ἐκδοχή — ἀκόμα κι ἀπ' τὴν κατὰ βάση «ἐπιθετική» σημασία τῆς ἐπὶ + αἰτιατική: *ἐπὶ τὸ μυθῶδες* (ἂν καθαυτή νοηθῇ ἡ ἔκφραση). Ἀκριβῶς σὰν τὸ *μυθῶδες* — τὸ πλήρως *μυθῶδες* — νάναι ὁ ἀντικειμενικὸς σκοπὸς μάχης (ἢ πολιορκίας) τῶν *πολλῶν αὐτῶν* ἀπ' τὰ *παραδιδόμενα*, ποὺ καὶ καταφέρνουν ἐντέλει νὰ *ἐκνικήσουν* τὴν ἀντίσταση καὶ νὰ μποῦν ἀπόλυτα στὴν ὀνειρικὴ σφαῖρα τῆς μὲ τέτοια, κυριώτατα, τρεφόμενης κ' ἐκστασιαζόμενης *κοινῆς μνήμης*, ξένοιαστης ἀπὸ τὸ νὰ ἐλέγχῃ καὶ νὰ ἐξακριβώνῃ «ὑπεύθυνα *ἱστορικά*» ὅσα *ἐνθυμεῖται*...] Ὁ Θουκυδίδης, μ' αὐτά, σά νάχῃ στὸ νοῦ του δυὸ ἀντιθετικὲς ροπές: Ἡ μιά, *τῶν πολλῶν*, βασικὰ *ρομαντική* (ὅσο κι ἂν μοιάζῃ τύποις ἀπαράδεκτος ἀναχρονισμός τέτοια ἔννοια, γι' ἀρχαϊκά), θαυμαστική τῶν *ὑψηλῶν* πάντα καὶ τῶν *μέγεθος ἐχόντων*, τῶν μὲ ποιότητες ἀκριβῶς *μύθων* δηλαδή, κ' ὑπὸ τὴν ὁποία κάθετι ποὺ συνέβη κάποτε, μὲ τὸ *χρόνο* ποὺ περνάει, καὶ τὴν ἀπουσία *ἱστορικῆς* ἐπενέργειας πάνω τους — ἤτοι ἐξακρίβωσης, ἐπιβεβαίωσης κ.λ. — τ ε ί ν ε ι ν ὰ δ ι α β ῇ σ τ ὴ σ φ α ῖ ρ α τ ο ῦ *μ υ θ ώ δ ο υ ς*. (Κι ὅτι μάλιστα: τ ὸ θ έ λ ε ι κιόλας, ἡ συνείδηση *τῶν πολλῶν*, νὰ περνᾶν *ἐκεῖ* ὅλα τὰ παλιά! Γι' αὐτὸ καὶ σὰ μ ά χ η τὸ ἐκφράζει ὁ ἱστορικὸς αὐτό, καὶ μὲ τὸ *ἐπί* καί μὲ τὸ *ἐκνενικηκότα* - λέξεις κ' ἐκφράσεις τῆς Πολεμικῆς.) Καὶ ἡ ἄλλη: ἡ ἐνεπίγνωστη *ἱστορική* ροπή, ἡ δικιά του, ἡ ἐπιστημονική, ποὺ ἀντίπαλο ἔχει τὸ *χρόνο* — ἐνῶ ἡ ἀντίθετη ἔχει σ ύ μ μ α χ ο τὸ *χρόνο* — καὶ σκοπὸ τὴν ἐξακρίβωση, τὴ διαπίστωση, ἤτοι: τ ὴ ν ἁ ρ π α γ ή ἀ π ' τ ὸ χ ῶ ρ ο τ ο ῦ μ ύ θ ο υ (ἂν ὑπάρξουν τεκμήρια), ὅσων διὰ τοῦ ἀνεξακρίβωτου κι ἀνεπιβεβαίωτού τους (*ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως*) περνᾶν ἀλλιῶς στὸ *μυθῶδες*, *ἐκνικῶντας* τὴ σφαῖρα του μὲ τὴν ἄλλη τάση, καὶ σύμμαχο τὸν δίχως *ἱστορικὴ* ἐπενέργεια *χρόνο*.

2. Μ' ὅλο ποὺ κι αὐτός ὁ κράτιστος ἑρμηνευτικός μας τοῦ Εὐριπίδη, στοὺς τρεῖς ἐκείνους μνημειώ-

σχετα μὲ τὸ τί μπορεῖ νὰ ἐννοῇ ὁ γερμανὸς σοφός —, πὼς ἡ θεωρηματικὴ αὐτὴ θουκυδίδεια ρήση μᾶλλον συνιστᾷ τυπική καὶ κατεξοχήν χαρακτηριστική περίπτωση ὅπου ἡ «φυσική» τροποντινά κι ἀβίαστη *αἴσθηση* τῆς Ἑλληνικῆς — τῆς μιᾶς (ὅ,τι κι ἄν λέν! ὅποιοι!) ἐπὶ τρεῖς χιλιετίες Ἑλληνικῆς αὐτῆς — ποὺ *ἀπὸ περιουσίας* διαθέτει (ὅταν ὄντως συμβαίνῃ νὰ διαθέτῃ) ὁ τὴν ἴδια πάντως ὁμιλῶν, στὴ συνεχῆ της ἱστορικὴ ἐξέλιξη, νεοέλληνας, μ' ὅποιες καὶ παρ' ὅποιες προσμίξεις, ἀλλοιώσεις, ἐκπτώσεις κι ἀλλότροπες (ἀλλὰ πάντα δικές της, *οἰκειωμένες της*) ἀναδομήσεις, παίζει πρώτιστο ρόλο ἐν προκειμένῳ, καὶ καλύπτει — ἐφόσον βέβαια κ' ἐξέχοντα προσωπικά-δημιουργικά προσόντα συντρέξουν πρὸς *οὐσιαστική* καὶ ἀποτελεσματική δραστικοποίησή της στὴν ἑρμηνεία κι *ἄμεση* ἀπόδοση ἀρχαιοελληνικοῦ κειμένου, καὶ δὴ ριζικά *ποιητικοῦ* (εἶναι δὲ τέτοιο μάλιστα τὸ θουκυδίδειο στὶς *ὑψηλές* του *καύσεις*) — ὅσα ἡ «ἀπὸ τὸ *γνωστικό* μονάχα» φιλολογικὴ κατάρτιση καὶ ὁπλισμὸς ξένου, ἀκόμα καὶ τοῦ βάρους τοῦ εἰδικοῦ τῆς *Παιδείας* ἐκείνης, προφανῶς δέν ἀντισταθμίζει.

Γι' αὐτὸ καὶ τέτοια δήλωση γεννάει σ' ἐμᾶς ἀπορία τοὐλάχιστον, ἀφοῦ ἀμεσώτερα συλλαμβάνουμε, ἀπὸ ἐνδότερη, *ἐντελεχειακή* γλωσσικὴ συνάφεια, *ὀργανική* τοῦ ἴδιου λόγου μας, μὲς ἀπ' τὴν ἐνορμητικά γοργή καὶ ἀδρή αὐτὴ ἔκφραση τοῦ ἀποφασιστικοῦ θεμελιωτῆ καὶ τοὺς ἄξονες τῆς Ἱστορίας ἐσαεὶ ὁρίσαντος, τὴ μάχη ποὺ ἀκατάπαυτα δίνεται μεταξύ *παράδοσης* κι ἀνεξακρίβωτου *πραγματικοῦ*, μέσα σ' αὐτὸ τ' ὅλο κ' ἐπιβαρυνόμενο *πεδίο ἄντλησης* ἀπὸ διαρκῶς συσσωρευόμενο καὶ συσκοτίζοντα ἢ ἀλλιῶς φωτίζοντα κι ἀλλοιώνοντα, μεταμορφώνοντα συνεχῶς τὰ πάντα χρόνο, ὅπου πολλά σάν μαχόμενα *γέρνουν* — καθὼς ἀπέδιδα τὸ *ἐκνενικηκότα* σὲ πρώιμες προσπάθειές μου [ἀπ' τὸ *τρόπαιον*, ποὺ ἔστηναν ὅπου *ἐτρέποντο* οἱ ἀντίπαλοί τους, εἴτε ὅπου ἡ νίκη *ἔγερνε* πρὸς τὸ μέρος τους (ἀφοῦ τὸ ἴδιο λέγεται κ' ἐξ ἀντιστρόφου)] —ἢ ποὺ σὰν ὑπερνικῶντα (τ' ἀνεξακρίβωτα, ὅποια κι ἄν ἦταν) *περνᾶν* πιὰ στὸ χῶρο τοῦ *μύθου* (καθὼς προτίμησα σὲ ὕστερες ἀποδόσεις μου, κ' ἐδῶ ἐντέλει).

δεις τόμους του τῆς *Ζωγραφείου Βιβλιοθήκης* (Ἀθῆναι, 1888, 1894, 1903) — ποὺ συμβαίνει νὰ κατέχω τοὺς δικούς του, τοὺς προσωπικούς, ἀπ' τὴ βιβλιοθήκη του, πολυτελέστατα ὁλοδερματόδετους, ἀποκτημένους μου τὸ '68 (κ' ἐγώ πρωτόσπασα τ' ἄθιχτα ὡς τότε χρυσώματα τῶν 2300 σελίδων τους) —, μὲ τί πολύτιμο (κι ἀνεκτίμητο ἀκόμη ἀπ' τὴ «φιλολογική» μας θεωρία καὶ πράξη) σχολιαστικὸ ἔργο μέσα κεῖ! —, διόλου δὲν ἀπόφευγε εἰρωνεῖες ἐπίσης, σαρκασμούς, καὶ βρισιές ἀκόμη, μαζὶ μ' ἀδίσταχτα στραπατσαρίσματα καὶ κορυφαίων τῆς μεγάλης εὐρωπαϊκῆς φιλολογικῆς ἐπιστήμης τῆς ἀκμῆς (κατὰ τῆς ὁποίας εὐκαιρία ποτέ δὲν ἀπέλειπε σφοδρώτατα νὰ ἐπιτίθεται!) — ὅπως, ἐπὶ παραδείγματι, σὲ σχόλιό του γιὰ τὸν 1031 τῆς *Ἠλέκτρας* (III, 559α, 10 κ.ἑ.), καταγγέλλει ὄχι ἄλλον, τὸ Νάουκ, μὰ καὶ συλλήβδην ὅλους τοὺς ξένους φιλολόγους, ὅτι οὔτε λίγο οὔτε πολύ: «δὲν αἰσθάνονται τὰς διαφορὰς τῶν χρονικῶν κατηγοριῶν» (τῶν ρηματικῶν χρόνων δηλαδὴ) «τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης»! —, ἀλλὰ καὶ «λίαν ἀσμένως», καταδιασκεδάζων *ἑλληνικώτατα*, φιλοξενεῖ καὶ κάθε ἄλλου — κ' εὐρωπαίων κατ' εὐρωπαίων συναδέλφων τους — τὶς λοιδορίες, ὅπως σὲ σχόλιό του μακρό γιὰ τοὺς 22-24 τῆς *Ἠλέκτρας* πάλι, ὅπου γράφοντας πρῶτα ὁ ἴδιος ὡμά: «ἡ ματαιόδοξος φαγούρα τῆς διορθώσεως ἀπετύφλωσε μεγάλους καὶ μικροὺς εὐρωπαίους» (425α, 8-10) — καὶ μή δέν ἔχει βουνό δίκιο, γιὰ πλεῖστες περιπτώσεις; — δέν παραλείπει, παρά ποὺ δέχεται τὴν προσθήκη τοῦ μορίου *γε* (μ' ἀπόστροφο: γ', στὸν 23), νὰ παραθέσῃ, πρὸς ἀπόλαυση, τὸ πικάντικο «σόκιν» κατὰ τοὺ διορθώσαντος Heath: «Ὁ Σεΐδλερ<ος> λέγει, [] ὅτι ὁ Ἐάθ<ιος> *εἰσήγαγε τὸ μόριόν του*»! (Δική μου ἡ ἀραίωση στὸ *μόριον* τοῦ «Ἐαθίου»!..) Ἀλλὰ τέτοια, γενικώτερα, τὰ συνήθιζαν, εἶν' ἀλήθεια, ὅλ' οἱ πιό «χυμώδεις» ἀπὸ μᾶς παλιοὶ φιλόλογοι, ἕλληνες κ' εὐρωπαῖοι - ποὺ εἶχαν ὅμως γερά καί *μόρια* καί τοὺς σχετικοὺς *ἀδένες*, μὲ τὶς ἀνάλογες φυσικὲς ὁρμὲς καὶ ὀργές, ὄχι τόσο «ἐκπολιτισμένοι» ἀκόμα σὰν τόσους καὶ τόσους τοῦ σ' ὅλα πιὰ *πεσμένου* καιροῦ μας.

Εἶναι, λοιπόν, πράγματι, κατεξοχήν μεστοῦ καὶ *ταυτοτικοῦ* θουκυδίδειου βάθους καὶ δομῆς ἐξυπονοούμενων καιριώτατων τοῦ ἱστορικοῦ προβλήματος στὴ ρίζα του, ἡ μονόλιθη αὐτὴ φράση τῶν *ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότων*. Καὶ μόνο ἂν τοῦτο βέβαια ἐννοῇ μὲ τὸ ἀποθαρρυντικό του "really untranslatables", γιὰ τὰ τόσο λίγα μὰ καὶ τόσα σύροντα πίσω τους ὑποβλητικά ἐκφραστικὰ στοιχεῖα της, ἔχει δίκιο, ἀσφαλῶς: ὅτι δηλαδή, σ' ἄλλη γλῶσσα, ὅπου λέξεις καὶ σύμβολα δέν συνείρουν ὅμοια στὴ συνείδηση τοῦ *δέκτη* (ἑρμηνευτῆ ἢ ἀναγνώστη) ὅσα βιώματα κ' ἐμπειρίες κι ἄξονες κοινοί δομοῦν *ὀργανικά* κ' ἐμπνέουν *ἄμεσα* τὴν ἑλληνική συνείδηση, ψυχισμὸ καὶ γλῶσσα, εἶναι καθαυτό *ἐξ ἀντικειμένου* ἀδύνατο νὰ ἐκφραστοῦν ἔτσι λιτά, πυκνά καὶ ὑποβλητικά συνημμένα, τὰ ἴδια - παναπῇ: ἀδύνατο νὰ μεταφραστοῦν κατὰ λέξη καὶ νὰ λὲν ὅ,τι πράγματι μ' αὐτά μονάχα καταφέρνει μιά κ' ἐξω νὰ πῇ κρυσταλλικά στὸν Ἕλληνα ὁ Θουκυδίδης του!.. [Ἀλλὰ τὸ πρόβλημα βέβαια τοῦτο γεννᾶται ἀνάλογο σὲ κάθε γλῶσσα, ὅταν ἰσχυρός ὁ δημιουργός καὶ σπουδαίας ποιότητας ὁ λόγος του - δηλαδὴ σὲ κείμενα ὅπου ἡ *ποίηση* δρᾷ στὸ βάθος καὶ τὰ *ἐντελέχει*[3] (ἄν εἶναι σαφές τί ἐννοῶ μὲ τὸ νεόπλαστο αὐτό), στὶς *ὑψηλές της καύσεις*. Κανένας Βύρων, ἀλλ' οὔτε Σαίξπηρ, οὔτε Νίτσε μεταφράζεται πράγματι ποτέ· μισομεταφράζονται μόνο, «νοηματικά» - κι ὄχι κἄν τὰ νοήματα ποὺ ποιητικά δομοῦνται ἢ πολώνονται ἀξονικά σὲ *ὑψηλές στροφὲς* τοῦ *ποιοῦντος* λόγου. (Κι ἄν δέν ἔχω παράδειγμα ἱστορικοῦ κειμένου νὰ φέρω, εἶναι γιατὶ καὶ δέν ἔχουν Θουκυδίδη ἄλλον οἱ ἐνώπιον τοῦ δικοῦ μας ἔντιμα ἔτσι σηκώνοντες τὰ χέρια...)]

Τὸ βασικό νόημα τοῦ ριζικοῦ τούτου θεωρήματος τοῦ Θουκυδίδη, γιὰ τὴν πάλη τῆς Ἱστορίας στὸ πεδίο τῆς Παράδοσης, εἶναι πὼς

ὁ χρόνος

— ποὺ ὅλο συσσωρεύεται πάνω στὰ παραδιδόμενα καὶ δυσκολεύει τὴν ἔρευνα: τὴ διαπίστωση, τὴν ἐξακρίβωση, τὴ σύλληψη τοῦ τί πράγματι συνέβη —,

ἡ πρὸς τὰ ἕτοιμα ροπὴ τῶν περισσοτέρων

— ποὺ δέ βασανίζουν ὅσα τοὺς προσφέρονται σὰν «ἀληθινά» —,

ἡ ἐπιθυμία, γενικά, τῶν ἀνθρώπων γιὰ «μεγάλα» καὶ «ἡρωικά»

— ποὺ ἐξάπτουν τὴ φαντασία καὶ ξεδιψᾶν τὸν ἔρωτα ὁμορφιᾶς καὶ τὴ ζήτηση τοῦ «ἐξαιρετικοῦ» σὲ «χαμένους» πίσω «παραδείσους» (βασικὸς ρομαντισμός) —,

οἱ ἀποκρινόμενοι σ' αὐτά, μὲ τὴ δημιουργία τους, ποιητὲς καὶ λογογράφοι

— ποὺ ψάλλουν δυναμώνοντας καὶ παραστολίζοντας τὰ θρυλούμενα, ποὺ τὰ διηγοῦνται ὁμορφαίνοντάς τα, ἰδανικοποιῶντας τα, γιὰ νὰ τὰ κάνουν συναρπαστικώτερα καὶ πιό ἱκανοποιητικὰ τῆς πείνας γιὰ «σπουδαῖα» καὶ τῆς δίψας γιὰ ὑψηλές μορφὲς ζωῆς —,

ὅλ' αὐτά, καὶ ὅσα ἄλλα συντρέχουν διαρκῶς, καταφέρνουν ἐντέλει ὥστε ὅσα ἔγιναν κ' εἶν' ἀπομακρυσμένα, θαμμένα στὸ χρόνο κι ἀμυδρά κι ἀσαφῆ κι ἀνεξέλεγκτα κι ἀνεπιβεβαίωτα, ἀδιευκρίνιστα (σὰν ὄνειρο) ἀπ' τὴν προσφορὰ τῆς παράδοσης, νὰ νικᾶν στὴ μάχη μὲ τὴν ἀμφισβήτηση, τὴν ἄρνηση, τὴν ὅλη ἔρευνα καὶ πάλη *πρὸς Ἱστορία*, καὶ νὰ περνᾶν στὸ Μῦθο (θριαμβευτικά *ἐκνενικηκότα ἐπὶ τὸ μυθῶδες*).

Κι ὁ Θουκυδίδης, ὁ ἱδρυτής καὶ ὁρίζων ἐσαεί τοὺς ἄξονες τῆς Ἱστορίας, μὲ πάθος ποὺ δέν κρύβεται — ὅσο κι ἄν εἶναι ριζικά ἐπιστημονικό — τ' ἀπορρίπτει, κατ' ἀρχάς,

---

3. Ἀπ' τὴν *ἐντελέχεια*. Χρειαζόμουν τὸ δηλωτικὸ τῆς ἐνέργειας ποὺ τὴ συνιστᾷ ἢ καὶ τὴ δημιουργεῖ, ἔνδοθεν παράγουσα ὅλο διεπόμενο ἀπ' αὐτήν. Ἡ ἔννοια εἶναι ἀπ' τὶς πιό δύσκολες καὶ πιό ὑψηλές, καθὸ συστατικὴ *ὀργανικῶν ὄντων*.

ὅλ' αὐτὰ τὰ *ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα*, καὶ θάθελε νὰ πῇ: «δὲν ξέρω τίποτε! κι ἀμφισβητῶ τὰ πάντα!» — σὰ γνήσιο τέκνο, καί σ' αὐτό, τοῦ τραγικοῦ-κριτικοῦ καιροῦ του —, ἀλλ' ἔστω, περιορίζεται, ὁ ἔμμονα *κλασσικός* ἐντέλει, στὸ νὰ ἐξαιρῇ, ἐπιμελῶς, περιγραφές τους διὰ μακρῶν ἀπ' τὴν αὐστηρή *ξυγγραφή* του — τὴν *sub specie aeternitatis* —, ἐκθέτοντας πιστά μόν' ὅσα ἐξακρίβωσε καὶ πῶς πράγματι ἔγιναν (: *γεγονότα, γεγονότα μόνο, καταλεπτῶς!* - (αὐτό, κατὰ βάση). Μὰ ὅσο πλησιάζει κ' εἰσδύει στὸν καιρό του, τὸν βιωμένο, τὸν *οἰκεῖο* του, σιγά-σιγά προσφέρει κι ὅσες συνέλαβε *οὐσίες* βέβαια, καὶ *ποιότητες* ἀψευδεῖς, *ποιῶντας* ὅμως τώρα κι αὐτός — ἂν ὄχι *ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασι κι ὡς λογογράφοι ξύνεθεσαν* παλιοί, ἀσφαλῶς ὅμως *ποιῶντας* ἐπίσης (κ' ὑψηλά *ποιῶντας*!) — γιὰ νὰ σώσῃ, νὰ μεταδώσῃ τὶς *οὐσίες* καὶ *ποιότητες* αὐτές πρωτίστως, ὑποβλητικώτερα καὶ δραστικά περαιτέρω στὸν ἱστορικό χῶρο, *θεώρημα ἐσαεί* — τὶς συναρπαστικώτατες ἐκεῖνες δημηγορίες του (ποὺ δέν συντέθηκαν κι αὐτές *ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον* καὶ *τῇ ἀκροάσει* ἐπίσης; καὶ μάλιστα *τῇ ἀκροάσει* ὅλων τῶν αἰώνων;), ἀλλὰ καὶ τὶς λαμπρότατες τῶν ἀπαστραπτόντων κόσμων ὅποιου ἀπὸ μέσα τους ἀναβιοῦντος (ἀλλὰ κι ὅποιου μελλοντικοῦ) *ἔπους* μεγαλειώδεις πρωινὲς ἀπάρσεις τοῦ καθ' ὅλα πανεξάρτυτου ἐκείνου τρομεροῦ ὑπερστόλου τῶν Ἀθηναίων κινοῦντος μὲ τὸν παιᾶνα! — ὅπου ὅλα ἔσταζαν ἐντέλεια (σχεδὸν *ὕμνου*), κι ἄκρα ἑτοιμότητα (σχεδὸν *προσευχῆς*), καὶ πνεῦμα λέοντος, ἢ μᾶλλον τίγριος ἀλκιβιαδικοῦ, κρατημένο στὰ νύχια καὶ στὰ δόντια, μὲ τὶς ἀνάσες ὅλες ἀπόλυτα ἐλεγχόμενες, κ' ἕτοιμο νὰ ὁρμήσῃ λές, τώρα πάλι, μπρὸς στὰ μάτια μας τὰ ἔκθαμβ' ἀκόμα κ' ὕστερ' ἀπὸ εἰκοστέσσερεις αἰῶνες, γιὰ τὴν ὅλως *ἄλλης* διάστασης, τὴν ὑψηλόφρονη, τὴν ὑπερπόντια, τὴ μοιραία ἐκείνη ἐκστρατεία![4] — κ' ὕστερα (τί θλίψη!) τὰ φριχτά *Σικελικά*, τὰ συγκλονιστικώτατα, τὰ ραγδαῖα, τὰ σπαραχτικά —, κι ὁ Ἀλκιβιάδης μαινόμενος στὴ Σπάρτη! κι ὅλα νὰ πηγαίνουν στραβά! —, ποὺ φέρνουν δάκρυα στοὺς αἰῶνες (καὶ τοὺς λάτρεις, λένε, τοῦ Εὐριπίδη, νὰ μέλπουνε, γιὰ νερό λίγο καὶ σιτηρέσιο θανάτου, τὰ χορικά του, στοὺς ἀνάλγητους νικητές, μὲς στὰ πυραχτωμένα ἐκεῖνα λατομεῖα τῆς αἰχμαλωσίας, κ' ὕστερα νὰ τὸν καταφιλᾶν τὸ «σωτῆρα τους» τραγικὸ Εὐριπίδη στὴν πατρίδα θρηνῶντας κ' εὐγνωμονῶντας τον..- στὴ νικημένη, τὴ γονατισμένη πιὰ πατρίδα πού ηὗραν, ὅσοι γύρισαν, ἐξαγορασμένοι...)

Λοιπόν;.. Τ' εἶναι *Ἱστορία*;.. Μόνο τ' αὐστηρά ἐξακριβωμένα *συμβάντα*; — καὶ τ' εἶν' ἀλήθεια *συμβάντα*; Ὅλα ὅσα ἔχουνε ψυχή ἀνθρώπινη μέσα, δέν εἶναι *συμβάντα*; Μόνο τὰ στεγνά *γεγονότα*, ποὺ διασταυρώνουν οἱ ψυχροί φακοὶ καὶ τὰ κρυσταλλικὰ πρίσματα τῶν *τεκμηρίων*, εἶναι *συμβάντα*; Κι ὄχι κ' οἱ ἀναπλασμένες ἀπὸ *ποιητή* ἔνθεο *οὐσίες* αὐτὲς καὶ *ποιότητες*; — προσώπων, παθῶν, φρονημάτων, ἰδεῶν, ἠθῶν, ροπῶν, ψυχισμῶν ὅλων, κόσμων ὅλων ποὺ ὑπόκεινται τῶν *πολιτειῶν* καὶ τῶν *ἐπιτηδεύσεων*; Ἐξ *οἵας ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ' αὐτά*, φωνάζει ὁ ἴδιος ὁ Θουκυδίδης, μὲ τὸ στόμα τοῦ *Πρώτου* ἐκείνου τῆς τὰ πρώτιστα *ἐφιεμένης* Πόλεως, στὸν *Ἐπιτάφιο*

---

4. Θουκυδίδης, Ζ', 30-32, 2, καὶ εἰδικώτερα γιὰ τὴν ἄπαρση τοῦ στόλου, 32, 1-2: *καὶ ὁ στόλος οὐχ ἧσσον τόλμης τε θάμβει καὶ ὄψεως λαμπρότητι περιβόητος ἐγένετο ἢ στρατιᾶς πρὸς οὓς ἐπῆσαν ὑπερβολῇ, καὶ ὅτι μέγιστος ἤδη διάπλους ἀπὸ τῆς οἰκείας καὶ ἐπὶ μεγίστῃ ἐλπίδι τῶν μελλόντων πρὸς τὰ ὑπάρχοντα ἐπεχειρήθη. Ἐπειδὴ δὲ αἱ νῆες πλήρεις ἦσαν καὶ ἐσέκειτο πάντα ἤδη ὅσα ἔχοντες ἔμελλον ἀνάξεσθαι, τῇ μὲν σάλπιγγι σιωπὴ ὑπεσημάνθη, εὐχὰς δὲ τὰς νομιζομένας πρὸ τῆς ἀναγωγῆς οὐ κατὰ ναῦν ἑκάστην, ξύμπαντες δὲ ὑπὸ κήρυκος ἐποιοῦντο, κρατῆράς τε κεράσαντες παρ' ἅπαν τὸ στράτευμα καὶ ἐκπώμασι χρυσοῖς τε καὶ ἀργυροῖς οἵ τε ἐπιβάται καὶ οἱ ἄρχοντες σπένδοντες. ξυνεπηύχοντο δὲ καὶ ὁ ἄλλος ὅμιλος ὁ ἐκ τῆς γῆς τῶν τε πολιτῶν καὶ εἴ τις ἄλλος εὔνους παρῆν σφίσιν. παιανίσαντες δὲ καὶ τελεώσαντες τὰς σπονδὰς ἀνήγοντο, καὶ ἐπὶ κέρως τὸ πρῶτον ἐκπλεύσαντες ἅμιλλαν ἤδη μέχρι Αἰγίνης ἐποιοῦντο. καὶ οἱ μὲν ἐς τὴν Κέρκυραν, ἔνθαπερ καὶ τὸ ἄλλο στράτευμα τῶν ξυμμάχων ξυνελέγετο, ἠπείγοντο ἀφικέσθαι.*

(Β 36 4), *καὶ μεθ'οἵας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἵων μεγάλα ἐγένετο*[5]!..] Κ'εἶναι μήπως *μυθώδη* κι αὐτά; Καὶ τὰ δικά σου, γιὲ τοῦ Ὄλορου, *μυθώδη*;.. Καὶ μήπως, τάχα, γενικά τὸ *μυθῶδες*, καὶ μὲς στὴν πιό πιστή κι αὐστηρήν Ἱστορία, νικηφόρο πάντα; - καθό, πιθανῶς, κι ὁ πιό ριζικά κινητήριος πυρήνας της, πρὸς ὅ,τι καιριώτερο καὶ προσδιοριστικώτερο τῶν καιρῶν παραπέρα;..

Δέν τὰ ἐλέγχω ἐγὼ πολύ αὐστηρά, ὅλ' αὐτὰ ποὺ παραθέτω ἐδῶ, κατ'ἀρχάς, σὰν ἐνορμητικές *ὑποψίες* ἢ *νύξεις*... Νὰ ἐλέγχωνται - ἀσφαλῶς καὶ πρέπει. Κ'οἱ ἀντιθέσεις, οἱ ἀντινομίες, νὰ διυλίζωνται, νὰ συζευγνύωνται - καθὼς ἐδίδαξε κ'ἐπιτάσσει τὸ δωρικὸ θουκυδίδειο πνεῦμα... Ἀλλ' οἱ *ὑποψίες* προσανατολίζουν κατὰ βάση τὸ πνεῦμα - ὅταν ἀπὸ βάθος ὑπαγορεύωνται, ποὺ *ποιητικά* μαντεύει, καὶ ἄνευ τυπικῶν τεκμηρίων· ὅταν *οὐσίες* κρούουν τὴ θύρα καὶ *ποιότητες* σπινθηρίζουν στὸ σκοτάδι, πίσω ἀπὸ *μυθώδη* παραδιδόμενα...

Δέν εἰν'ἄλλη μέθοδος. Ἡ θουκυδίδεια εἶναι, κατεξοχήν, ὅπως ὁ Θουκυδίδης ἀσφαλῶς τὴν *ἐποίησε* (καὶ μὲ *τί μέγεθος*!) χωρὶς καὶ νὰ τὴ διαδηλώνῃ — πῶς; ἀφοῦ ἐξ ἀνάγκης κατάγγελλε τὶς ἀδυναμίες της ἀκριβῶς, ὅπου τοῦ χρειαζόταν γιὰ ν'ἀσκήσῃ ριζική κριτική τῶν ψευτοϊστορικῶν παραδιδόμενων —, στὴν πολυσύνθετη ὡστόσο καὶ πολυπρισματικώτατη, χάρη σ'αὐτήν ἴσα-ἴσα, *Ἱστορία*, καὶ μαζί καταπληκτική *Μυθιστορία-Τραγῳδία* του.

Τὴν ἴδια ὁδὸ παλεύω ν'ἀκολουθήσω, πρὸς τὴ σύλληψη τῶν ἡρακλείτειων οὐσιῶν καὶ ποιοτήτων — πρὸς ἐκπολιόρκηση καὶ τῶν ρήσεων καὶ τοῦ προσώπου τοῦ *Σκοτεινοῦ* — μὲς ἀπ'τὰ πενιχρά πολλὲς φορὲς — καί ἀπ'τὰ πενιχρώτερα — *δοξογραφικὰ* ὑστέρων ξεπεσμένων κι ἄφτερων αἰώνων. Καὶ τὸ πρόβλημα, τὸ συχνότερο, δέν ἔγκειται κυρίως στὸ ἂν *μυθώδη*, ἀλλά στὸ πόσο ἄφτερα καὶ μή ἱκανά ν'ἀρθοῦν σὲ ἡρακλείτειες πτήσεις, ἢ καὶ θεωρήσεις κἄν τέτοιων ἁλμάτων σκέψης ἐνορατικῆς-μαντικῆς-*ποιητικῆς* τοῦ κόσμου σὰν «*γινόμενου* ἐξυπαρχῆς, κ'ἐν ἐκρήξει διαρκῶς σὲ κάθε του (ἢ κάθε μας) στιγμή».

Ἐπὶ τὸ μυθῶδες, λοιπόν, *τὰ πιό πολλά*, πάντοτε, ἀπ'τὰ παραδιδόμενα - καὶ τόσο περσότερο ὅσο σημαντικώτερα φάνηκαν κι ἄστραψαν στοὺς οὐρανοὺς τῶν καιρῶν τους, κι ὅσος περσότερος χρόνος διάβηκε, κι ὅσο αἰνιγματικώτερα εἶχαν πρωτοτεθῆ. Τὰ τοῦ *Σκοτεινοῦ* δέ: κατεξοχήν ἀστραπηβόλα, καὶ μαζὶ τόσο σιβυλλικά, στὸν καιρὸ τῆς πρώτης ἐκείνης αὐγῆς. Διό καὶ οἱ αἰῶνες ὥρμησαν κατόπιν *ἐρωτικώτεροι*, θάλεγα, πρὸς αὐτά, πρὸς τὴν ἑρμηνεία τους, πρὸς τὴν κατάκτηση τέτοιας σφίγγας ἐρωμένης, τόσα ὑποσχόμενης καὶ μαζὶ *κρυπτόμενης*, σὰν τὴν ἴδια τὴ φύση - σὰν τοῦ ἴδιου τοῦ ἔρωτα τὴ φύση. Κοιτάξτε πῶς ἄλλοι αἰῶνες προσηλώθηκαν στὸ χαμόγελο τῆς Τζοκόντας, τὸ «ἀνεξήγητο» χαμόγελο (ἤ μή χαμόγελο;), ποὺ ἀπευθύνεται στὸν καθένα τόσο προσωπικά, *ἐμπιστευτικώτατα* κ'ὑπαινικτικά..- τίνος ὑπαινικτικά; ποιοῦ μυστικοῦ σπουδαίου «ἐντελῶς ἔτσι μεταξύ μας»;.. Ἀνεξήγητα ὅλα!.. Μὰ τοῦτο εἶν'ἀκριβῶς ἡ μέγιστη πρόκληση. Κ'οἱ αἰῶνες δέν ἀντέχουν σὲ τέτοιες προκλήσεις. Ἂν δέν *ἐξηγήσουν*, δέν καταστήσουν μέσα τους σαφές τί τοὺς ψιθυρίστηκε μὲ μέταλλο *καιριώτατου* κάποια διαφεύγουσα στιγμή, δέν ἡρεμοῦν, δέν ἡσυχάζουν! Ἐπαναλαμβάνουν αἰ-

5. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, σὲ μιὰ κάποιαν «ἀπόδοση» - ἀνεπαρκέστατη βέβαια κι ἀσύγκριτη μὲ τὸ μοναδικό θουκυδίδειο κείμενο, ποὺ ἀπαιτεῖ νὰ τὸ συλλαμβάνῃ κανεὶς *καθαυτό*, ἀλλιῶς δέ δίνεται, δέν ὑποκαθίσταται ἀπὸ κανέν'ἄλλο, στὶς τέτοιες στιγμές του: ...*ἀπὸ ποιό εἶδος ζωῆς φτάσαμε δῶ, καὶ ποιά πολιτεία μας, καὶ ἤθη ποιά, τὰ μεγάλα τοῦτα ὑψώθηκαν*... (Θάδειχνε, τάχα, τὴν Ἀκρόπολη ἐκείνη τὴν ὥρα;.. Ἤ τὴν ἔβλεπαν μέσα τους ἀκούγοντάς τον;..)

νια τ' ἀμφίβολα λόγια, ξαναστήνουν ἀφτὶ στοὺς ἀνέμους ποὺ τὰ ξαναφέρνουν, παίζουν μὲ τὰ βότσαλα τῆς ἄγνωστης αὐτῆς ἀκρογιαλιᾶς ποὺ τοὺς βρέθηκαν μυστηριακὰ στὰ χέρια, «καὶ προφανῶς *κάτι* τοὺς λένε, *κάτι* σπουδαῖο τοὺς μηνᾶν ὁλοφάνερα - μὰ *τί* ἀκριβῶς;..»

Αὐτό εἶν' ἡ μαγεία τοῦ ἡρακλείτειου λόγου - κι αὐτό μοιάζει εἰδικά ν' ἀποκρύφτηκε ἀπ' τοὺς αἰῶνες ποὺ παρενέπεσαν, καὶ γι' αὐτό τοὺς αἰῶνες ὅλους τόσο ἐρεθίζει.

Πῶς τώρα, μὲς ἀπ' ὅλες τὶς ἐφορμήσεις γιὰ τὶς λύσεις τῶν συναρπαστικῶν αὐτῶν *αἰνιγμάτων* τοῦ *Σκοτεινοῦ*, νὰ ξεκαθαριστῇ καὶ νὰ διαλάμψῃ ὅ,τι δέν εἶναι πράγματι *μυθῶδες* - ὅ,τι ναί! εἶναι αὐτό! τὸ συγκεκριμένο τοῦτο, ποὺ ξεστομίστηκ' ἔτσι, αὐτούσιο, ἀπ' τὸν *Αἰνικτή*!.. Καὶ πῶς, ἀκόμα πιό δύσκολα, νὰ ξεκαθαριστῇ: ὁ ἴδιος ὁ *μάγος* αὐτός, ὁ πάνω ἀπ' τοὺς αἰῶνες, *ποιός* ἦταν;..

Οἱ αἰῶνες εἶναι παιδιά - ἐρωτικά παιδιά! Δέν μπορεῖ νὰ τοὺς ρίχνῃς προκλήσεις τόσο *φιλόκρυφες*, καὶ νὰ μένουν ἀπαθεῖς! Ὁρμᾶν νὰ βροῦν τὸν ἔρωτα ποὺ φεύγει - φλογερός, φλογερώτατος, ἀστραπηβόλος ὁ ἔρωτας τῆς *αἰνιγματικῆς* ἐρωμένης, κι ὅλο διαφεύγει!..

Ὁρμᾶν μὲ τὸ νοῦ - καὶ δέν καταφέρνουν! Ὁρμᾶν μὲ τὰ «κλειδιὰ» τῶν ἑρμηνειῶν βαριά στὰ χέρια - καὶ δέν προλαβαίνουν οὔτ' ἕνα τους νὰ θηλυκώσουν βέβαιο στὶς πυρακτωμένες *οἰχουμένες ἀποιχούμενες* «κλειδαριὲς» ποὺ δέν ταιριάζουν!..

Καὶ τότε, *ἐπὶ τὸ μυθῶδες* βέβαια - τί ἄλλο;.. Ὅταν ὁ νοῦς, ὅταν ὅλη ἡ διανοητική συλλογιστική δέν προλαβαίνει; Κ' οἱ ἐρωμένες αὐτὲς διαφεύγουν ὅλο μακρύτερα στὰ χάη μὲ φτερά στὰ πόδια - μὲ τί ἄλλο τότε παρὰ μὲ τὸ ταχύτερο, τὸ ἁλματικώτατο *μυθῶδες*; Τὸ *μυθῶδες*, ποὺ μπορεῖ νὰ βρεθῇ μὲς στὶς καρδιὲς τῶν πιό ἄπαρτων κάστρων μὲ μιά ἐκτίναξη, σὰν *ἐξ οὐρανοῦ*, σὰν *ἀπὸ μηχανῆς* εὐριπίδειος *θεός* νὰ καρφωθῇ στὴν καρδιά τοῦ *αἰνίγματος* παλλόμενο ἀκόμα κοντάρι!..

Μὲ τὸ *μυθῶδες* λοιπόν!.. Σὲ θέλω μὲ τὸ *μυθῶδες*!.. Πῶς ἀπὸ τὸ *μυθῶδες* θὰ βγάλῃς, θ' ἀποσπάσῃς τὴν ἀκόμα παλλόμενη καρδιά τοῦ διάπυρου *διόλου μυθώδους*, ποὺ ἡφαιστειακά ἔτσι τὸ ἐξετίναξε στοὺς ὁρίζοντες τῶν αἰώνων καὶ λάμπει ἄστρο ἀκόμα *αἰνιγματικό*, καὶ μᾶς *διαμηνάει*!..

Αὐτό εἶναι τὸ πρόβλημα - καὶ τῆς ὅλης Ἱστορίας τὸ πρόβλημα, ἐν ἐσχάτῃ ἀναλύσει.

Σ' αὐτό ἐπιδίδομαι τώρα, μὲς ἀπ' τὸ τόσο συγκομισμένο *μυθῶδες* τῶν *δοξογράφων* αἰώνων γιὰ τὸν Ἡράκλειτο.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΛΛΙΓΑΣ
1928-1993

Οι τίτλοι του Κωνσταντίνου Καλλιγά (συγγραφέας και ρήτωρ λαμπρός με μοναδική ελληνομάθεια, δημοσιογράφος διαπρεπής μακράν κάθε κιτρινισμού και εμπάθειας, αντιστασιακός έναντι των φασιστοειδών της δικτατορίας, ουσιαστικός και συνεπής στην προσωπική του στάση) έπονται των ιδιοτήτων του ως όντος που ετίμησε πραγματικά το ανθρώπινο είδος, και δη στην ημέτερη παρακμιακή φάση της εθνικής μας ιστορίας. Ο Κωνσταντίνος Καλλιγάς υπήρξε ευγενής όχι μόνον στους τρόπους, αλλά και στις προθέσεις· ευπατρίδης, όχι μόνον στις διακηρύξεις, αλλά και στην ψυχή· ονειροπόλος, όχι μόνον στις ιδιωτικές στιγμές του, αλλά και στις δημόσιες· ποιητής, όχι μόνον στην γραφή και στον λόγο, αλλά και στην πράξη· πατριώτης, με την ουσιαστικότερη του όρου έννοια· αλτρουιστής, στην καθημερινή απόδειξη της έμπρακτης εφαρμογής της έννοιας· ευπατρίδης, με την ελληνικότερη δυνατή σύλληψη του όρου. Το τίμημα των μεταφυσικών διαστάσεων της προσωπικότητάς του ήταν φυσικά η δημόσια μοναξιά του, μιας και σήμερα στην χώρα μας ανθούν διαφορετικές «αξίες». Όμως η σιωπηρή και γνήσια εκτίμηση, η αγάπη και αφοσίωση των λίγων, της οποίας έχαιρε στη ζωή του ο Κωνσταντίνος Καλλιγάς, υπήρξε επαρκές αντιστάθμισμα για τον υποκριτικό θαυμασμό των πολλών, των πολλών που εκφωνούν διθυράμβους, άκυρους από την δική τους συμβολή στην εθνική κατάπτωση.

Μ.Η.Μ.

Στοιχεία για την ερμηνεία των ιδεολογιών (*)

του Γιάννη Παπαδόπουλου

Η θεωρία των ιδεολογιών θάπρεπε ν' αποτελεί «το κύριο εργοτάξιο των κοινωνικών επιστημών»[1] τουλάχιστον από την οπτική της κατανοητικής κοινωνιολογίας της οποίας το αντικείμενο είναι η ερμηνεία του νοήματος της κοινωνικής δράσης («sinnhaft orientiertes Verhalten») κατά την Βεμπεριανή έκφραση. Στο κείμενο αυτό, πρόθεσή μας είναι ν' αναπτύξουμε ορισμένες αρχές μιας τέτοιας προσέγγισης και να προσδιορίσουμε επακριβώς τα μέσα της, εμπνεόμενοι πλατιά από μερικές μελέτες του J. Habermas αλλά εμμένοντας συνάμα στο γεγονός ότι η προσέγγιση αυτή εντάσσεται σε πολύ απώτερη παράδοση. Ο G.B. Vico εξάγγελε ήδη τότε μια «φιλολογία» για την κατανοήση της ανθρώπινης δραστηριότητας, και η ερμηνεία θρησκευτικών κειμένων καθώς και η νομολογία των δικαστηρίων υπήρξαν ή εξακολουθούν να είναι ρουτινιέρικες δραστηριότητες.

ΚΕΙΜΕΝΑ ΚΑΙ ΣΥΜΦΡΑΖΟΜΕΝΑ

Εκείνο που ενοποιεί τις κοινωνικές φαντασιώσεις και τις πολιτικές ιδεολογίες σαν αντικείμενα ανάλυσης, είναι ότι, ανεξάρτητα από τα υλικά τους ερείσματα που μπορούν να διαφέρουν αισθητά (προφορικές αφηγήσεις, διαδομένες τελετουργίες και παραστάσεις για τους μεν, επεξεργασμένα τεκμήρια, ρητά υιοθετημένα και επισημοποιημένα από οργανώσεις για τους άλλους)[2], αποβαίνει επωφελής η μεταχείρισή τους σαν «κείμενα» ή «ανάλογα προς κείμενα» («text-analogues»)[3] που προσφέρονται ταυτόχρονα για «αναγνώσεις» αυθόρμητες, στρατευμένες ή και αμεροληπτούσες. Η ευρύτερη αυτή προοπτική μάς φαίνεται γονιμότερη για την ανάλυση της κοινωνικής συμβολικής παρά η περισσότερο επιλεκτική του P. Ricoeur[4]. Κατά την άποψή του, που ακολουθεί τη γενεαλογική παράδοση της «Auslegung» του Dilthey, οι κανόνες της ερμηνευτικής βρίσκουν εφαρμογή μονάχα στην ερμηνεία των σημείων που κατά κάποιο τρόπο έχουν «ορισθεί» με τη γραφή ή με άλλα υλικά ερείσματα (σημαίνοντα), όπως τα μνημεία. Η ερμηνευτική διαφέρει λοιπόν κατά τον συγγραφέα από την κατανόηση («Verstehen») που σχετίζεται περισσότερο με την αναγνώριση των προθέσεων ενός δράστη ή του νοήματος που αυτός αποδίδει στην ενέργειά του, ξεκινώντας από κάθε λογής σημεία, «στα οποία εκφράζεται ο ψυχικός βίος». Η διάκριση αυτή μας υπενθυμίζει και τη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στη σημασιολογία (του κειμένου) και την (ευρύτερη) σημειολογία. Εν πάση περιπτώσει, προτιμούμε να συμμεριστούμε την άποψη των Rabinow και Sullivan, για τους οποίους «η κατανόηση κάθε ενέργειας είναι ανάλογη με την ερμηνεία ενός κειμένου»[5]. Οι συγγραφείς φέρνουν σαν παράδειγμα της αναλογικής αυτής προοπτικής στις κοινωνικές επιστήμες τη γνωστότατη μελέτη του C. Geertz για την κοκορομαχία των πετεινών του Μπαλί[6], και επιμένουν σε μια σημαντική συνέπεια της ερμηνευτικής προοπτικής, πιο συγκεκριμένα στην ανάγκη ανοίγματος της ανάλυσης στα συμφραζόμενα του κειμένου (ή της ενέργειας ειδομένης ως κείμενο), σαν κλειδί για την κατανόηση και μεθοδολογική επιταγή.

Πρέπει πρώτ' απ' όλα να τεθεί το ερώτημα «πώς να ερμηνεύουμε;», σε τι συνίσταται η δραστηριότητα αυτή στον τομέα των κοινωνικών επιστημών, ποιους στόχους επιδιώκει, ποιες μεθόδους θέτει σε εφαρμογή; Μπορούμε εξαρχής, όπως ο Gibbons[7], να διακρίνουμε δυο τύπους ερμηνευτικής, την ερμηνευτική της υποψίας που στοχεύει στο ξεσκέπασμα των ανομολόγητων προθέσεων μέσα σ' ένα έργο, και την ερμηνευτική της ανάκτησης («recovery»), που στοχεύει στην αποκατάσταση του πραγματικού νοήματος του έργου. Η μαρξιστική κριτική της αστικής ιδεολογίας αποτελεί τέλειο υπόδειγμα της πρώτης παράδοσης, διότι συνοπτικά το επιχείρημα είναι το εξής: οι οικουμενιστικές αξιώσεις αυτής της ιδεολογίας οδηγούν στο θόλωμα των κοινωνικών σχέσεων αποκρύπτοντας την ταξική σύγκρουση, και κατά συνέπεια πίσω από τα σημεία κρύβονται τα ιδιαίτερα συμφέροντα μιας κοινωνικής ομάδας και η βούλησή της να κυριαρχήσει. Γενικότερα, η κριτική ανάλυση κειμένων που παράχθηκαν από φορείς οι οποίοι ήταν ιδεολογικά αποστασιομένοι από τον ερμηνευτή συχνά αποδείχθηκε εύκολη άσκηση, που γειτονεύει με την πολεμική, ενώ είναι πολύ πιο δύσκολο να αντικειμενικοποιήσει κανείς ένα ιδεολογικό υλικό που το νοιώθει συγγενικό του. Πέρα από αυτό, η ανάκτηση του πραγματικού νοήματος ενός έργου αποτελεί ευσεβή πόθο, στο μέτρο που αυτό το όνομα δεν είναι δυνατό να κατανοηθεί. Θα δούμε ότι θα πρέπει να αρκεστούμε στην ανάκτηση του πλέον αληθοφανούς νοήματος.

Για να το πετύχει κανείς αυτό, σε μια πρώτη φάση οφείλει να ανασυγκροτήσει το γνωστικό σύστημα του δράστη του οποίου ερμηνεύεται η παραγωγή. Σαν παράδειγμα αυτού του τύπου πρόσβασης, ο G. McLennan αναφέρει το κλασικό έργο του E. P. Thompson περί **Διαμόρφωσης της αγγλικής εργατικής τάξης**, στο οποίο διατυπώνεται «η ιδέα ότι με τη φανταστική ανασυγκρότηση του συστή-

*) Το κείμενο αυτό είναι προσαρμογή από το κεφάλαιο του συγγραφέα στο συλλογικό έργο Variations sociologiques, Παρίσι, εκδ. L' Harmattan, 1992.

ματος σκέψης των κατωτέρων τάξεων, όπως αυτό εκφράζεται **στις δικές τους** (η υπογράμμιση του συγγραφέα) πεποιθήσεις και ενέργειες, μπορούμε να συλλάβουμε την αληθινή ιστορία»[8]. Αν αρκεστεί, όμως, κανείς σε μια τέτοια προσέγγιση, ο κίνδυνος είναι κάθε ενέργεια να χαρακτηριστεί ορθολογική. Πάντως, η ενέργεια **αρχίζει** να αποκτά κάποια έννοια από τη στιγμή που μπορούμε να τη συσχετίσουμε με την αιτιολογία που παρέχει ο δράστης. Η ερμηνευτική υποβιβάστηκε συχνά στην ανεπαρκή αυτή προσέγγιση, η οποία συγγενεύει στην πραγματικότητα μονάχα με την «εμπαθητική» διάσταση της κατανόησης στον Βέμπερ, παραμελώντας την ορθολογική της διάσταση, η οποία προϋποθέτει μιαν αποστασιοποίηση, καθώς στοχεύει στην κατασκευή μιας κοινωνιολογικής αφαίρεσης, το «κατά μέσον όρο στοχευμένο νόημα»[9]. Ενδείκνυται εδώ μια αναλογική σύγκριση με την ψυχαναλυτική προσέγγιση: βεβαίως, αυτό το βεμπεριανό ιδεότυπο δεν έχει καμμιά σχέση με μιαν έννοια όπως η έννοια του συλλογικού ασυνείδητου. Αλλά οι δύο προσεγγίσεις έχουν ως κοινό στοιχείο τους να μην περιορίζεται ο ερμηνευτής στην εσωτερίκευση του νοήματος που διεκδικεί ο δράστης ή το κείμενο. Αυτό στο μέτρο που βασίζονται εν μέρει στις ασάφειες που παρουσιάζει η επιχειρηματολογία του δράστη στην «πρωτοερμηνεία» που παρέχει. Ο homo loquens είναι ερμηνεύον και αυτοερμηνευόμενο όν.

Έτσι, ο ορισμός του «συλλογικού μή-συνειδητού» που δίνει ο Ph. Ariès τονίζει περισσότερο εκείνο που οι σύγχρονοι μιας εποχής ορθά δεν αντιλαμβάνονται, καθόσον τους φαίνεται αυτονόητο[10]. Ο J. Habermas προτείνει την εισαγωγή στην κατανοητική κοινωνιολογία της Φροϋδικής έννοιας του ασυνείδητου κινήτρου, φανερώνοντας μιαν επαυξημένη ευαισθησία έναντι της ψυχανάλυσης ως ερμηνευτικής: «η ανάλυση του ονείρου και η ερμηνεία των υστερικών συμπτωμάτων ή των παθολογικών καταπιεστικών πράξεων πραγματοποιούνται με ερμηνευτικό τρόπο»[11]. Ο Habermas διατυπώνει με σαφήνεια την αναλογία που υπάρχει στο μεθοδολογικό πεδίο μεταξύ ψυχανάλυσης και «κριτικής ερηνείας του κειμένου»[12] ή ακόμα και «κριτικής της ιδεολογίας»[13]. Μεταξύ των σύγχρονων κοινωνιολόγων, ο Pierre Ansart[14] κατανόησε με αξιομνημόνευτο τρόπο το συμβολικό και ταυτόχρονα συγκινησιακό χαρακτήρα των κοινωνικών φαινομένων και τον αξιολόγησε στα γραπτά του, ακολουθώντας έτσι μια συχνά παραγνωρισμένη κοινωνιολογική παράδοση[15].

Μέσα από μια κάπως διαφορετική προοπτική, η αποκρυπτογράφηση του νοήματος περνά πρώτ' απ' όλα από την ενσωμάτωση στην ερμηνεία των γνώσεων που έχουμε πάνω στα συμφραζόμενα, πράγμα που επιτρέπει με τη σειρά του να συμπληρωθεί η ανάλυση παίρνοντας υπόψη προοπτικές τις οποίες αγνοούν οι δράστες που τους αφορούν. Ο Habermas αναφέρει σχετικά με τα παραπάνω τον Gadamer: «Το πρόβλημα της Ιστορίας δεν είναι να μάθει κανείς, το πώς, γενικά, μια σχέση μπορεί να βιώνεται και καθίσταται γνωστή, αλλά το πώς μπορούμε να γνωρίσουμε σχέσεις που κανείς δεν τις έζησε σαν τέτοιες»[16]. Συνεπώς, πρέπει να αντιλαμβανόμαστε την ερμηνευτική σαν ποιητική δραστηριότητα που δημιουργεί νόημα, και όχι σαν δραστηριότητα προς ανάκτηση ενός αποκρυμμένου νοήματος. Ένα αρκετά διαφορετικό συμπέρασμα που απορρέει από το ίδιο γεγονός – το ότι δηλαδή η κατανόηση ενός κειμένου δεν ισοδυναμεί με το να ταυτιστεί κανείς με τον δημιουργό του, διότι το αντικειμενικό νόημα του κειμένου διαφέρει από την υποκειμενική πρόθεσή του – διατυπώνεται από τον P. Ricoeur: υπάρχει μια διαλεκτική συμπληρωματικότητα μεταξύ κατανοητικής προσέγγισης και επεξηγηματικής προσέγγισης, ενώ για μεγάλο διάστημα αντιπαρατίθεντο η μια στην άλλη[17]. Αξίζει να υπογραμμιστεί αυτό, στο μέτρο κατά το οποίο ο θετικισμός που επικρατεί στις κοινωνικές επιστήμες τείνει να αποβάλει την κατανόηση έξω από το πεδίο της επιστήμης, ενώ οι υπέρμαχοι αυτής της προσέγγισης δεν δίστασαν να κατηγορήσουν με τη σειρά τους για επιστημονισμό τις αιτιολογικές αναλύσεις.

Αντιθέτως, μπορούμε ν' αμφιβάλουμε για την καταλληλότητα μιας έννοιας όπως αυτή του «αντικειμενικού νοήματος», της έννοιας που χρησιμοποιείται από τον P. Ricoeur για να χαρακτηρίσει μιαν ευρεία προσέγγιση της «εκφοράς» (enonciation), που θα εμπεριείχε, για παράδειγμα, τα αποτελέσματα της επικοινωνίας που δεν είχε προβλέψει ο συγγραφέας, τα στρεβλά δηλαδή αποτελέσματα ή ακόμη και την ανατροφοδότηση (feedback). Η χρήση αυτής της έννοιας μας εκπλήσσει διότι ο Ricoeur επιμένει αλλού στην πολυσημία των κειμένων[18], συνδεόμενος έτσι με τις εργασίες των σημειολόγων πάνω στο κείμενο που «ανοίγεται»[19] στις ερμηνείες, πάνω στο μήνυμα που αποτελεί «πηγή δυνατών μηνυμάτων-νοημάτων»[20]. Και είναι ακριβώς μέσα από τα συμφραζόμενα που καθίσταται εφικτή η διαλογή μέσα στην πολυσημία ενός λόγου, ώστε να εμφανίζεται λιγότερο διφορούμενος[21]. Η απαίτηση αυτή για άνοιγμα της ερμηνείας στα εξωγλωσσολογικά στοιχεία διατυπώνεται από τον Habermas με έννοιες δανεισμένες από τον ώριμο Wittgenstein: «ο δεσμός μεταξύ παιγνίου λόγου και μορφής ζωής είναι κεντρικής σημασίας για την εδραίωση μιας κατανοητικής κοινωνιολογίας με αντικείμενο την ανάλυση της γλώσσας»[22].

Μεταξύ των εργασιών ανάλυσης της γλώσσας, οι έρευνες στον τομέα της πραγματολογίας είναι εκείνες που ανταποκρίνονται καλύτερα σε μια τέτοια απαίτηση, γιατί συσσωματώνουν ταυτόχρονα το «θέλει να πει» ενός μηνύματος με το «θέλει να κάνει» του ομιλητή όταν το διατυπώνει, την «εκπληρωτική» (performative) διάσταση των γλωσσικών πράξεων. Με λίγα λόγια, ο όρος πραγματολογία προσδιορίζει τις έρευνες «που αφορούν την ανθρώπινη πράξη η οποία πραγματοποιείται με τη βοήθεια της γλώσσας υποδεικνύοντας τους όρους της και την έκτασή της. Το βασικό πρόβλημα στο πλαίσιο αυτών των μελετών, είναι να γνωρίσουμε γιατί είναι δυνατό να χρησιμοποιούμε λέξεις για να ασκήσουμε μιαν επιρροή, γιατί ορισμένες λέξεις, κάτω από ορισμένες περιστάσεις, είναι αποτελεσματικές»[23].

Ήδη από τον C. W. Morris, η διάκριση μεταξύ πραγματολογίας, συντακτικού και σημασιολογίας κατέστη θεμελιώδης στην έρευνα των σημείων. Ωστόσο δεν υπάρχει λόγος να ανησυχούμε πολύ γι' αυτή την διάκριση στην ανάλυση της λειτουργίας των λόγων στις κοινωνικές επιστήμες γιατί αυτή οφείλει κατά τη γνώμη μας να παίζει και στα τρία κλειδιά, διατηρώντας την προτεραιότητα της πραγματολογίας, όπου η γλώσσα μελετάται σε ό,τι αφορά τις επιπτώσεις της πάνω στο περιβάλλον της[24]. Η πραγματολογία συνεπάγεται μια μεγαλύτερη ελαστικότητα στην επιλογή των αναλυτικών μονάδων, δεδομένου ότι οι δομές της εκφοράς δεν περιορίζονται στις δομές της γλωσσικής πρότασης και το κύριο ζήτημα που τίθεται είναι ιδιόμορφο, κοινωνιολογικό θα λέγαμε, είναι το ζήτημα της κοινωνικής αποδεκτικότητας των εκφερομένων από τους αποδέκτες τους[25]. Θα επανέλθουμε σ' αυτό, αλλά ας συγκρατήσουμε προπαντός για την ώρα ότι το γεγονός πως μιλάμε για «εκφορά» αποδείχνει το ενδιαφέρον του ερμηνευτή να εγγράψει το εκφερόμενο στα πλαίσια μιας κοινωνικής ιστορίας της οποίας αποτελεί ένα γεγονός, για πολλούς λόγους. Στην εκφορά έχουμε συγχρόνως την παρουσία ενός υποκειμένου, ενός χρονικού προσδορισμού, μιας φερόμενης κατάστασης, και ενός ή περισσοτέρων δεκτών[26]. Αυτό επιβάλλει τον ορισμό ιδιαίτερων κανόνων ερμηνείας πάνω στις οποίες θα σταθούμε τώρα.

Η ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΚΑΙ Η ΕΠΙΚΥΡΩΣΗ ΤΗΣ

Ποιο είναι λοιπόν το αντικείμενο της ερμηνείας; Σύμφωνα με τον C. Taylor, πρέπει να ερμηνεύεται ένα κείμενο ή «ανάλογο προς κείμενο» (text-analogue) όταν μέσα σ' αυτό υφίστανται σκοτεινά σημεία. «Μια επιτυχημένη ερμηνεία είναι εκείνη που αποσαφηνίζει το νόημα που υπήρχε αρχικά με συγκεχυμένη μορφή, αποσπασματική, ασαφή. Αλλά πώς γνωρίζουμε αν αυτή η ερμηνεία είναι ορθή; Πιθανώς διότι αποσαφηνίζει («makes sense of») το αρχικό κείμενο: ό,τι ήταν περίεργο, παραποιητικό, αινιγματικό, αντιφατικό, παύει πια να είναι τέτοιο[27]. Παραμένει ωστόσο ένα μεγάλο περιθώριο αναποφασιστικότητας ως προς την ακρίβεια των αποτελεσμάτων μιας τέτοιας επιχείρησης, πράγμα που μπορεί ν' αφήσει σαν κατάλοιπο σε πολλούς μια σοβαρή δυσφορία. Πώς μπορούμε να το διορθώσουμε αυτό; Δεν θα μπορέσουμε ποτέ να το κατορθώσουμε στην εντέλεια, κι ίσως να μην είναι και τόσο σοβαρό, έστω κι αν αυτό μπορεί να δυσαρεστήσει τους επιστήμονες που κατέχονται από θετικιστικό πνεύμα. Πρέπει ωστόσο να εγκαθιδρύσουμε μιαν ορθολογική συζήτηση με το ενδιαφερόμενο κοινό, ώστε να δημιουργηθεί προοδευτικά μια διυποκειμενική συναίνεση γύρω από μιαν ερμηνεία. Εδώ απαιτείται η πραγματοποίηση δουλειάς πειθούς με τους συνομιλητές του ερμηνευτή, οι οποίοι παρέχουν με τη σειρά τους, τις δικές τους ερμηνείες. Και όσο αυτοί δεν έχουν πεισθεί, καθώς δεν υφίσταται κυριολεκτικά η δυνατότητα να επαληθευτεί αν μια ερμηνεία είναι ορθή ή όχι, οι ερμηνευτές δεν μπορούν παρά να εξακολουθήσουν να αλληλοεφοδιάζονται με ερμηνείες, εωσότου συμφωνήσουν σε μια απ' αυτές. Πρόκειται συνεπώς για μια κατ' εξοχήν διαλογική δραστηριότητα, η οποία ιδεατά θα έπρεπε να είναι απαλλαγμένη από στοιχεία κυριαρχίας[28]. Είναι βέβαια γνωστό ότι ο ορισμός μιας νόμιμης ερμηνείας μπορεί κάλλιστα ν' αποτελέσει αντικείμενο πάλης κι' αυτό όχι μόνο στο πολιτικό πεδίο[29].

Όπως και νάχει το πράγμα, τα «τέστ» των ερμηνειών παραμένουν πλησιέστερα προς μια πιθανολογική λογική, παρά προς την πιο σκληρή λογική της εμπειρικής επαλήθευσης: η πιο αποδεκτή ερμηνεία είναι εκείνη που φαίνεται πλέον αληθοφανής στα μάτια του ενδιαφερόμενου κοινού. Ο P. Ricoeur ορθά επισημαίνει λοιπόν τη γειτνίαση με τις αρχές της Ποππεριανής Επιστημολογίας[30]. Αυτό επιτρέπει να αποφύγει κανείς την συχνά στείρα συζήτηση για τα κριτήρια επικύρωσης, που απορρέει από την άγνοια της διαλογικής διάστασης στην επιστημολογία του Popper.

Είναι εντυπωσιακή η ομοιότητα που υπάρχει μεταξύ της λειτουργίας των λόγων-αντικειμένων και εκείνης του ερμηνευτικού λόγου πάνω σ' αυτούς τους λόγους, διότι και οι δυο αφήνουν χώρο για την χρησιμοποίηση πόρων πάνω στους οποίους βασίζεται η αποδεκτικότητα του λόγου (π.χ. στοιχεία ρητορικής): «Το να πείθεις και να φωτίζεις δίχως να είσαι σε θέση να φέρεις κάποια απόδειξη, συνιστούν προφανώς το σκοπό και το όριο τόσο της κατανόησης και της ερμηνείας όσο και της τέχνης του λόγου και της πειθούς»[31]. Δεν υπάρχει λοιπόν, κυριολεκτικά μια μέθοδος με την κλασική της έννοια η οποία να αποτελεί τη βασιλική οδό για την κατανόηση. Ο Habermas γράφει σχετικά μ' αυτό το θέμα ότι η κατανοητική προσέγγιση «είναι πάντοτε υποχρεωμένη να ενεργεί ad hoc και δεν μπορεί να οργανωθεί σε επιστημονική μέθοδο (το πολύ να προσλάβει τη μορφή μιας τέχνης, μιας πειθαρχημένης επιτηδειότητας)»[32]. Η πρόνοια που πρέπει να ληφθεί ώστε να καταστεί πειθαρχημένα ή κάπως καλλιτεχνικά και, όπως είδαμε, «ποιητικά» αυτή η προσέγγιση, είναι το συνεχές πήγαιν'-έλα μεταξύ προσέγγισης και απομάκρυνσης από το αντικείμενο, που αποτελεί προϋπόθεση κατά τον Habermas για «να αναβιβασθεί η κατανόηση από το επίπεδο της προ-επιστημονικής άσκησης στο επίπεδο της ερευνητικής εργασίας»[33]. Είναι άξιο προσοχής το ότι αυτή η μετριοπαθής επιστημολογία διαδίδεται όλο και πιο πολύ μέσα στις κοινωνικές επιστήμες Έτσι, η ανάλυση των κρατικών πολιτικών, κλάδος που θέλει a priori να είναι τεχνικός και θετικός, θεωρείται πλέον σαν μάλλον χειροτεχνικός «art and craft» από έναν από τους ιδρυτές του στις Ηνωμένες Πολιτείες[34]. Στην κατανοητική κοινωνιολογία, ο επιστημολογικός αυτός φιλελευθερισμός εκφράζεται με μια προσέγγιση που θέλει να είναι ανοικτή, με την έννοια ότι η επιλογή της οπτικής από την οποία προσεγγίζουμε το κείμενο (τονισμός των μεταφορών, των δομών κ.λπ.) θα εξαρτηθεί από μιαν ορισμένη εκ των προτέρων γνώση του corpus που έχουμε, καθώς και την ευρετική δυναμικότητα που διακρίνουμε σε κάθε προσέγγιση[35]. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι έχουμε να κάνουμε εδώ με ένα παράδειγμα «ερμη-



νευτικού κύκλου»: για να διαλέξουμε μια προσέγγιση, πρέπει να «καταλαβαίνουμε» το corpus, αλλά για να γίνει αυτό απαιτείται να διαθέτουμε ήδη κλειδιά ανάγνωσης.

Ο φιλελευθερισμός αυτός –που δεν αποτελεί συνεπώς επιστημολογική επιεικειοκρατία– καθόλου δεν σημαίνει ότι μπορεί κανείς να αρνείται την καταλληλότητα της κατανοητικής προσέγγισης, ούτε ότι πρέπει να της παραχωρείται ένας αποκλειστικά υποτελής και βοηθητικός ρόλος, μια χρησιμότητα που θα περιορίζεται στη φάση επεξεργασίας των υποθέσεων στην κοινωνιολογική έρευνα, φάση που χαρακτηρίζεται ακόμα από την παρουσία των διαισθήσεων[36]. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε άγνοια του ότι «στα ίδια τα γεγονότα παρεμβάλλονται συμβολικές διαδικασίες ερμηνείας»[37] και προβολή ενός ψευδούς ιδανικού ενώ η άποψη του παρατηρητή, κι αν ακόμα είναι εμπειρικά τεκμηριωμένη, διατηρεί ένα χαρακτήρα «επαρχιωτισμού». Ο παρατηρητής δεν μπορεί ν' αποφύγει να οργανώσει τα υπό παρατήρηση γεγονότα λαβαίνοντας υπόψη του μόνο ό,τι του φαίνεται αξιοσημείωτο, με όλη την υποκειμενική πλευρά που έχει αυτή η απονομή νοήματος η οποία βασίζεται στην αληθοφάνεια. Η χρησιμοποίηση συμβόλων για τον καθορισμό της σχέσης υποκείμενο-αντικείμενο απαιτεί από τον ερμηνευτή να ενεργεί οικοδομώντας φαντασματικά τις διυποκειμενικές σχέσεις των φορέων που μελετά, κι αυτό έστω κι αν ένα υλικό αποτελείται «μόνο» από ντοκουμέντα. Είναι προφανές ότι η προσέγγιση της πραγματικότητας με τον πλάγιο τρόπο της κατανόησης των εκφορών που την αφορούν είναι πολύ λιγότερο άμεση από ό,τι η προσέγγιση μέσω της παρατήρησης[38]. Αλλά στις κοινωνικές επιστήμες ο περίπλοκος αυτός δρόμος δύσκολα μπορεί να παρακαμφθεί. Αποτελεί μάλιστα υποχρεωτική διάβαση για την ανάλυση των κοινωνικών παραστάσεων[39].

Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΗΣ ΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗΣ ΣΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

Όπως είδαμε, η κατανόηση των αξιών δεν είναι καθόλου συνώνυμη με προσέγγιση υπερφορτισμένη με αξίες από την πλευρά του ερμηνευτή. Για να βρεθεί ένα νόημα στην υπό μελέτη κοινωνική δράση, απαιτείται ασφαλώς η κατά κάποιο τρόπο «διαίσθησή» της, αλλά και ο έλεγχος των συναισθημάτων του ερευνητή, μια επιφυλακτική στάση που επιτρέπει να μην αντιπαρατίθεται πλέον η «κατανόηση» στην «επεξήγηση». Υιοθετούμε σχετικά μ' αυτό τη διάσημη Βεμπεριανή διάκριση μεταξύ επαγγελματία διανοούμενου και προφήτη που δεν ξέρει να τηρεί την «ψυχραιμία» του[40]. Οι σημειωτικές έρευνες προσφέρουν ένα καλό παράδειγμα αυστηρής ερμηνευτικής εργασίας και «ψυχρής» θεώρησης του κειμένου. Βεβαίως οι έρευνες αυτές δέχτηκαν επικρίσεις για την «ακαταληψία» τους και για το γεγονός ότι, παρά τη χρησιμοποίηση ενός γλωσσολογικού βαρέως πυροβολικού στο πεδίο των εννοιών και της μεθόδου, δεν ανακαλύπτουν, ας πούμε, τίποτα, ή τουλάχιστο τίποτα το θεμελιώδες για την κοινωνιολογική γνώση. Παρ' όλο που συμμεριζόμαστε αυτή την αντίληψη για ορισμένες εργασίες, ωστόσο δεν θα περάσουμε εδώ σε λεπτομέρειες. Αντίθετα, θα συνηγορήσουμε για την υπεράσπιση της σημειωτικής, της χρησιμότητάς της στην ερμηνευτική προσέγγιση. Βλέπουμε πράγματι μια διπλή συνεισφορά αυτού του κλάδου σε σχέση με τα ερωτήματά μας:

– Η γλωσσολογική στροφή που προσδίδει στις κοινωνιολογικές προοπτικές επιτρέπει τη διάνοιξη νέων οδών για την ανάλυση ορισμένων corpus. Έτσι, δεν είναι ανώφελο να μάθουμε ότι το δίκαιο[41] που, ας μην το λησμονούμε, αποτελείται από νομικές **πράξεις**– πράγμα που υπογραμμίζει την κατ' εξοχήν εκπληρωτική του διάσταση–, ή ακόμα η κομματική ιστοριογραφία[42], είναι δομημένο κατά

τον τρόπο της αφήγησης, ακριβώς όπως τα παραμύθια ή οι μυθικές αφηγήσεις.

– Η σημειωτική εδράζεται άλλωστε σε μιαν **αγνωστική** ενόραση των σημείων, ιδίως όσον αφορά τους παράγοντες της αποδεκτικότητάς τους. Έτσι δεν θα την απασχολήσει καθόλου η αλήθεια των λόγων, αλλά θα προσπαθήσει να συλλάβει τους έσω– και έξω– συλλογιστικούς μηχανισμούς της αποτελεσματικότητάς τους ή της αποτυχίας τους. Για τον U. Eco, «η σημειωτική δεν ενδιαφέρεται για τα σημεία παρά μόνο ως κοινωνικές δυνάμεις. Το πρόβλημα του ψεύδους (ή της πλαστότητας), σημαντικό για όσους ασχολούνται με τη λογική, είναι προ- ή μετα-σημειωτικό»[43]. Ο συγγραφέας παραθέτει σχετικά μ' αυτό το παράδειγμα των σημείων «Έσπερος» και «Εωσφόρος»: στο μέτρο που το ίδιο πράγμα είναι ειδωμένο σαν δυο διαφορετικά πράγματα, έχει σημασία ο τονισμός των δύο σημαινομένων, δύο ξεχωριστών «πολιτισμικών μονάδων». Η σημειωτική ασχολείται με την **πραγματολογική** σημασία, έτσι όπως δομείται και τροποποιείται στα πλαίσια των επικοινωνιακών συναλλαγών[44]. Ο U. Eco μας δίνει ένα άλλο εύγλωττο παράδειγμα, δανεισμένο από το μάρκετινγκ, όταν παρουσιάζει τις αρνητικές και θετικές παραδηλώσεις της ζάχαρης και των χημικών γλυκαντικών παρασκευασμάτων (Cyclamates), προτού ανακαλυφθεί ότι τα χημικά αυτά υποκατάστατα της ζάχαρης είναι καρκινογόνα, πράγμα που θα έχει σαν συνέπεια την πλήρη ανατροπή των παραδηλώσεών τους. Έτσι, όσο στην αρχή η ζάχαρη φαίνεται να συνδέεται με τα λίπη και τους κινδύνους εμφράγματος, ενώ τα χημικά υποκατάστατα (Cyclamates) εμφανίζονται συνώνυμα υγείας και ζωής, τόσο κατόπιν τα Cyclamates συσχετίζονται με τον καρκίνο και τον βέβαιο θάνατο, ενώ οι κίνδυνοι εμφράγματος που συνδέονται με την κατανάλωση ζαχαρωδών τροφίμων φαίνονται πλέον μάλλον ασήμαντοι. Από κει και πέρα, τα προϊόντα στην αγορά θα αναγράφουν εμφανώς «περιέχει ζάχαρη»[45].

Οι σημασιολογικές ανατροπές, τόσο οι ένδο-όσο και διασυλλογιστικές, απαντώνται πάρα πολύ συχνά στον ιδεολογικό ανταγωνισμό και αξίζει τον κόπο να μελετηθούν. Συχνά συμβαίνει οι αρετές του «in-group» να μετατρέπονται σε ελαττώματα του «out-group» και αντίστροφα. Π.χ. ό,τι αποτελεί σταθερότητα στους μεν, θα θεωρηθεί ακαμψία στους άλλους. Και ό,τι είναι ευελιξία, θα ειδωθεί σαν νωθρότητα...[46]. Μπορέσαμε κι εμείς να εξετάσουμε πώς το ΠΑΣΟΚ κατόρθωσε να καταστήσει αποδεκτό έναν «προοδευτικό» εθνικισμό, ενώ από παράδοση ο εθνικισμός διακρίνεται για την συντηρητική του χροιά. Το κόμμα αυτό, για να το κατορθώσει, χρειάστηκε να καταστήσει περιπλοκότερο το λόγο του και να εμπλουτίσει τον εννοιολογικό του χώρο από τον οποίο ξεκινούσε για να μιλήσει για εθνικισμό. Στους δύο υπερτεθειμένους άξονες αντιπαράθεσης «διεθνισμός-εθνικισμός» και «αριστερά-δεξιά» ήρθε να προστεθεί ένας τρίτος άξονας «κέντρο-περιφέρεια», που εισήγαγε την ιδιαιτερότητα και επέτρεπε έτσι τις ανασημάνσεις. Το επιχείρημα είναι το εξής: στις χώρες του κέντρου η δεξιά είναι εθνικιστική και η αριστερά διεθνιστική. Αλλά στις χώρες της περιφέρειας όπως η Ελλάδα, η αστική τάξη είναι ξενόδουλη και η εθνική διεκδίκηση μπορεί νόμιμα να περιβληθεί με προοδευτικό περιεχόμενο[47].

Βέβαια, η συνάφεια μεταξύ σημειωτικής και κοινωνικών επιστημών είναι ελάχιστα αναπτυγμένη, και το ίδιο συμβαίνει με τους δεσμούς ανάμεσα στις σημειωτικές και ερμηνευτικές θεωρήσεις παρά τη συγγένεια των ενδιαφερόντων και των αντικειμένων. Αλλά στην καρδιά τόσο των περισσότερο τεχνικής φύσης ερωτημάτων των σημειωτιστών, όσο και των πιο φιλοσοφικών της ερμηνευτικής βρίσκεται το ζήτημα της αποδεκτικότητας των εκφορών, που αξίζει τον κόπο να εμβαθύνουμε κάπως τώρα υπό το πρίσμα της κατακτητικής κοινωνιολογίας.

Η ΑΠΟΔΕΚΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟ ΕΠΙΚΕΝΤΡΟ ΤΗΣ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗΣ

Η ερμηνεία των λόγων είναι συχνά η ερμηνεία της αποδοχής τους: «θα κατανοήσουμε ένα ομιλιακό ενέργημα αν γνωρίζουμε εκείνο που το καθιστά αποδεκτό»[48]. Μένει να συμφωνήσουμε για το τι εννοούμε με την αποδεκτικότητα όταν πρόκειται για ιδεολογικά ενεργήματα. Ο ορισμός του Habermas έχει το πλεονέκτημα να προβάλλει ελάχιστες απαιτήσεις και να μπορεί συνεπώς να εφαρμοστεί σε πλήθος λόγων, από την απλή δήλωση («Σήμερα βρέχει») ως την προτρεπτική πρόταση υπερφορτωμένη με αξίες («Πρέπει να εξοντώσουμε τους εχθρούς του λαού»): «παραδέχεται κανείς ότι ένα ομιλιακό ενέργημα μπορεί να θεωρηθεί «αποδεκτό» εφόσον εκπληρώνει τους απαραίτητους όρους ώστε ένας ακροατής να μπορέσει ν' απαντήσει «ναι» στην απαίτηση που εξέφερε ο ομιλητής»[49].

Η προβληματική της αποδεκτικότητας απορρέει από την γλωσσολογία του Chomsky. Η μεταφορά της στην κοινωνιολογική ανάλυση επιβάλλει μιαν ιδιαίτερη μεταχείριση. Υπάρχει πράγματι μια σημαντική διαφορά μεταξύ μιας καθαρά γραμματικής «ικανότητας», που εκδηλώνεται με τις ικανότητες του ομιλητή να παράγει φράσεις απλώς κατανοητές, και την ικανότητά του να επικοινωνεί **κοινωνικά** με τρόπο αποδεκτό από το κοινό. Ένας λόγος είναι κοινωνικά αποδεκτός όταν φαίνεται «κατάλληλος». Η αποδεκτικότητα μιας εκφοράς καθίσταται από δω και πέρα συνώνυμη της «ευτυχίας» της, σύμφωνα με τη διατύπωση του Austin ή απλούστερα, συνώνυμη αποτελεσματικότητας, «δυνατότητας να προκαλεί την προσχώρηση ενός συνόλου υποκειμένων»[50]. Αν το αντικείμενο της κλασικής γλωσσολογίας είναι η **φράση**, το αντικείμενο της ανάλυσης του λόγου είναι μάλλον η εκφορά και το ομιλιακό ενέργημα: «Αν μια γραμματική **φράση** πληρεί την απαίτηση της ευκρίνειας (υπογραμμίσεις του συγγραφέα), μια επιτυχημένη εκφορά πρέπει να ικανοποιεί άλλες τρεις απαιτήσεις εγκυρότητας: πρέπει να αναγνωρίζεται ως αληθινή από τους δέκτες, στο βαθμό που παρουσιάζει μιαν υπάρχουσα στον κόσμο πραγματικότητα. Πρέπει να αναγνωρίζεται ως ειλικρινής, στο βαθμό που εκφράζει μια πρόθεση του ομιλητή. Και πρέπει να αναγνωρίζεται σαν δίκαιη, στο βαθμό που ανταποκρίνεται σε κοινωνικά ανα-



γνωρισμένες προσδοκίες»[51]. Αληθοφάνεια των εκφορών όταν παρουσιάζονται με δηλωτική μορφή, αξιοπιστία του εκφωνητή και αναγνώριση της ικανότητάς του να εκφράζεται, νομμότητα των κρίσεών του και των παροτρυντικών του προτάσεων αποτελούν λοιπόν τους όρους της κοινωνικής αποδεκτικότητας των ιδεολογικών λόγων. Για να συμπληρωθεί ο πραγματολογικός πίνακας, αξίζει να προστεθεί η ευπιστία του αποδέκτη, ο οποίος δεν είναι προφανώς ένας καθαρά ορθολογικός δράστης[52].

Ο εκφωνητής διαθέτει πολλά ρητορικά μέσα για να επενεργήσει πάνω σ' αυτές τις παραμέτρους: εκτός από τη χρήση της λιγότερο ή περισσότερο ορθολογικής επιχειρηματολογίας, μπορεί να προσφύγει στην παράθεση μιας αναγνωρισμένης προσωπικότητας – οπότε στην περίπτωση αυτή «ο λόγος του χ, απλό γεγονός μεταξύ άλλων γεγονότων, λαμβάνεται ως ο δείκτης της αληθοφάνειας»[53], ή ακόμα στην επιχειρηματολογία ad nauseam, όπου η νομμότητα της εκφοράς δομείται χάρη στην επανάληψη. Ας σημειωθεί ότι οι στρατηγικές αυτές μπορούν να συγκριθούν χονδρικά με τους τρεις βεμπεριανούς τύπους κυριαρχίας, τον ορθολογικό-νόμιμο, τον χαρισματικό και τον παραδοσιακό. Εννοείται ότι ο εκφωνητής μπορεί να αποκτήσει υποστήριξη και με άλλα μέσα εκτός της ιδεολογίας, π.χ. την παροχή «ιδιωτικών αγαθών» όπως η παροχή προστασίας: στις πελατειακές σχέσεις, «εξαγοράζοντας» με κάποιο τρόπο τις συνειδήσεις, δημουργεί κανείς τις υλικές βάσεις της ιδεολογικής στράτευσης. Ο M. Offerlé υπογράμμισε έτσι την ύπαρξη διαφόρων τύπων ψήφου που διαφέρουν πολύ από εκείνον τον τύπο ο οποίος εδράζεται στο αξίωμα της ιδεολογικής συγγένειας[54]: από αυτούς σημειώνουμε την καθ' έξη ψήφο (που η εκλογική κοινωνιολογία αποκαλεί «ομαλή» ψήφο!), την ψήφο υποτέλειας, διάκρισης, ή ακόμα και τη χρήσιμη ψήφο.

Συμπερασματικά και για να διατυπώσουμε ορισμένες κατευθυντήριες γραμμές σ' ό,τι αφορά την ερμηνεία των ιδεολογιών, θα υπογραμμίσουμε τα εξής σημεία: την ανάγκη ανοίγματος της κατανοητικής προσέγγισης στα ψυχολογικά δεδομένα και σ' αυτά του κοινωνικο-πολιτικού πλαισίου. Την ανάγκη της δυσχερούς διαλεκτικής προσπάθειας μεταξύ εγγύτητας με το αντικείμενο και ελεγχόμενης αποστασιοποίησης. Μιας σοβαρής εσωτερικής ανάλυσης του πολιτικού κειμένου, που πραγματοποιείται ωστόσο μ' έναν πραγματολογικό προσανατολισμό, ευνοώντας ιδιαίτερα τη μελέτη των όρων της κοινωνικής του αποτελεσματικότητας. Η σε βάθος ανάλυση της λειτουργίας των συλλογικών υποκειμένων (ομάδες, θεσμοί, μηχανισμοί κ.λπ.) παραμένει ανεπιφύλακτα η βασιλική οδός για την κατανόηση του αντίκτυπου των ιδεολογιών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κατά τον R. Fossaert στον 6ο τόμο της Επιτομής του περί **Της Κοινωνίας**, που τιτλοφορείται **Les structures idéologiques**, Παρίσι, Seuil, 1982, σ. 33.
2. Συμμεριζόμαστε τη διάκριση του R. Lane που διαφοροποιεί «τις συστηματικές ιδεολογίες που επεξεργάζονται ενσυνείδητοι ιδεολόγοι, από τις λανθάνουσες ιδεολογίες στις οποίες ο καθένας προσχωρεί» (**Political Ideology**, Glencoe, Free Press, 1962, σ. 16)

3. Η έκφραση ανήκει στον C. Taylor, «Intepretation and the Sciences of Man», στο P. Rabinow και W.M. Sullivan (επιμέλεια), **Interpretive Social Science. A Second Look**, Berkeley, University of California Press, 1987, σ. 33.
4. P. Ricoeur, «The Model of the Text; meaningful Action Considered as a Text», στο F. R. Dallmayr και T.A. Mc Carthy (επιμέλεια), **Understanding and Social Inquiry**, Notre Dame, Λονδίνο, University of Notre Dame Press, 1977, σ. 316.
5. P. Rabinow και W.M. Sullivan, «The Interpretive Turn. a Second Look», P. Rabinow και W.M. Sullivan (επιμ.) ό.π. σ. 14. Με το ίδιο πνεύμα ο Jean Starobinsky γράφει στον πρόλογό του στη γαλλική έκδοση της **Herméneutique** του F. Schleiermacher, (Γενεύη, Labor et Fides, 1988): «Η κατανόηση καθίσταται τότε η κατ' εξοχή ερμηνευτική πράξη, που δεν περιορίζεται μόνο στον τομέα του γραπτού λόγου, αλλά βρίσκει εφαρμογή και σε όλες τις ανθρώπινες καταστάσεις που απαιτούν την ακριβή ακρόαση των προθέσεων οι οποίες εκδηλώνονται από μιαν άλλη συνείδηση». Ο συγγραφέας συνδυάζει συνεπώς την κατανόηση και την ερμηνευτική μέσα στην κοινή αναζήτηση των αιτιολογήσεων των δραστών. Πιο κάτω, υπογραμμίζει τον κάπως παράδοξο χαρακτήρα μιας προσέγγισης που συχνά συνίσταται στην αποκρυπτογράφηση του υποδηλούμενου –προσέγγιση που υπερβαίνει σε μεγάλο βαθμό τις περισσότερο τεχνικές και πιο επιφανειακές μεθοδολογίες, όπως η ανάλυση του περιεχομένου–, αλλά μόνο ξεκινώντας από ό,τι έχει **ανακοινωθεί**, με προφορικό ή άλλο τρόπο: «Επιχειρείται έτσι η προσέγγιση του ατόμου ένθεν εκείνου το οποίο εκφράζει. Αλλά δεν είναι δυνατή η προσέγγιση αυτή παρά μονάχα χάρη στον τρόπο με τον οποίο εκφράζεται και εξατομικεύεται, χάρη στο λόγο του και στο ύφος του».
6. Μελέτη παρμένη από την εργασία που διεύθυναν ό.π. σσ. 195-240 («Deep Play - Notes on the Balinese Cockfight»).
7. Βλ. εισαγωγή του στο M.T. Gibbons (επιμ.), **Interpreting Politics**, Λονδίνο, Blackwell, 1987.
8. G.M. McLennan, **«Ideology» and «Consciousness»: Some Problems in Marxist Historiography**, Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, Πολυγραφημένο Κείμενο, αρ. 45, 1976, σ. 8.
9. Βλ. M. Weber, **Economie et Société**, τ. 1, Παρίσι, Plon, 1971, σ. 25.
10. P. Ariès, «L' historie des mentalités», στο J. Le Goff (επιμ.), **La nouvelle histoire**, Βρυξέλλες, Complexe, 1988, σ. 188.
11. J. Habermas, «La sociologie comme théorie du temps présent», στη συλλογή των κειμένων του στα γαλλικά: **Logique des sciences sociales et autres essais**, Παρίσι, PUF, 1987, σ. 227.
12. **Στο ίδιο**, σ. 229.
13. J. Habermas «La prétention à l' universalité de l' herméneutique», στο **Logique des sciences sociales et autres essais**, ό.π. σ. 250.
14. Βλ. μεταξύ άλλων **La gestion des passions politiques**, Λωζάννη, L' Age d' Homme, 1983, καθώς και το πιο πρόσφατο «Psychanalyse et science politique: la querelle des frontières», στο G. Duprat (επιμ.) **Connaissance du politique**, Παρίσι, PUF, 1990, σσ. 9-43.
15. Ας μη λησμονείται ότι για τον Weber, λόγου χάρη, ο πολιτικός ηγέτης συνενώνει την ηθική της ευθύνης με την ηθική της πεποίθησης, που συνεπάγεται μιαν αναγκαία δόση «πάθους». Στον Pareto συναντούμε τη θεωρία των υπολειμμάτων και των παράγωγων, κ.λπ. Για τη συμβολική διάσταση στο έργο των κλασικών, βλ. S. Moscovici, **La machine à faire des dieux**, Παρίσι, Fayard, 1988. Πρβλ. επίσης για το ψυχολογικό αγκυροβόλημα των υπερδομών, που εμποδίζει τις μαρξιστικές απόπειρες απομυθοποίησης, την αξιόλογη φιλοσοφική αυτοβιογραφία του A. Gorz, **Le traître**, Παρίσι, Seuil, Συλλογή «Points», 1978, ιδιαίτερα τις σσ. 159-160 για τις ψυχολογικές βάσεις του αντισημιτισμού.
16. H. G. Gadamer, **Wahrheit und Methode**, Tübingen, 1965 (2η έκδοση) σ. 211 (λείπει στη γαλλική μετάφραση). Παρατίθεται από τον J. Habermas «A propos de la problématique de la compréhension du sens dans les sciences praxéologiques empirico-analytiques» στο **Logique**..., ό.π., σ. 200.
17. P. Ricoeur, ό.π., σ. 328-329.
18. **Στο ίδιο**, σ. 330.
19. U. Eco, **Lector in Fabula**, Παρίσι, Grasset, 1975, σσ. 73-76.
20. U. Eco, **La structure absente: introduction à la recherche sémiotique**, Παρίσι, Mercure de France, 1984, σ. 115.
21. R. Robin, **Histoire et linguistique**, Παρίσι, A. Colin, 1973, σ. 42.
22. J. Habermas «A propos de la problématique de la compréhension du sens...» **ό.π.** σσ. 168-169.
23. O. Ducrot, **Le dire et le dit**, Παρίσι, Ed. de Minuit, 1984, σ. 173.
24. Βλ. E. Veron, «Matiére linguistique et analyse du discours», **Langage et société**, 28:11, Ιούνιος 1984, σ. 95.
25. Βλ. J. Habermas, «Signification de la pragmatique universelle», στο **Logique**... ό.π. σ. 365.
26. Βλ. P. Ricoeur, ό.π., σσ. 318-322, όπου συμμερίζεται σαφώς τη θεωρία των γλωσσικών πράξεων («speech acts»: κυρίως τις εργασίες των Austin και Searle).
27. C. Taylor, ό.π., σσ. 35-36.
28. Βλ. τις επεξεργασίες του J. Habermas για την ιδανική συνθήκη ομιλίας και τη δόμηση μιας ορθολογικής συναίνεσης σε αντιπαράθεση προς μιαν απατηλή συναίνεση. «Théories relatives à la vérité», στο **Logique**, ό.π. σσ. 320-321.
29 Είναι γνωστές οι εργασίες του T. Kuhn για τους αγώνες για την επιβολή ενός παραδείγματος στους κόλπους της επιστημονικής κοινότητας.
30. P. Ricoeur, ό.π., σ. 330.
31. H.G. Gadamer, «Rhétorique, herméneutique et critique de l' idéologie», στο βιβλίο του **L' art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique**, Παρίσι, Dubier-Montaigne, 1982.
32. J. Habermas, «Le prétention à l' universalité de l' herméneutique» στο **Logique**..., ό.π., σ. 249.
33. J. Habermas, «A propos de la problématique de la compréhension du sens...», ό.π., σ. 211.
34. A. Wildavsky, **Speaking truth to Power: The Art and Craft of Policy Analysis**, Βοστώνη, (Μασσ.), Little Brown, 1979. Μια άλλη ενδιαφέρουσα παράλληλη εξέ-

λιξη του κλάδου είναι το αυξανόμενο ενδιαφέρον του για την προβληματική του νοήματος, το ρόλο των τελετουργιών και των τελετών κ.λπ., ιδίως στους κόλπους του ρεύματος του «νεο-θεσμισμού» (neo-institutionalism). Βλ. J. G. March και J. P. Olsen, **Rediscovering Institutions**, Νέα Υόρκη, Free Press, 1989.

35. Βλ. D. Maingueneau, **Nouvelles tendances en analyse du discours**, Παρίσι, Hachette, 1987, σ. 13.
36. Όπως το υποδείχνει, για παράδειγμα, ο Th. Abel, «The Operation called Verstehen», **The American Journal of Sociology**, 54, 1948, σσ. 211-218.
37. J. Habermas «A propos de la problématique de la compréhension du sens...», ό.π., σ. 124. Ο Habermas επισημαίνει εξάλλου τις κοινωνιολογικές εργασίες της σχολής της συμβολικής αλληλεπίδρασης (symbolic interactionism) που ευρύτατα τόνισα ότι οι εκφορές των δραστών προς καταγραφή της κατάστασής τους αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της δράσης.
38. Βλ. J. Habermas «Signification de la pragmatique universelle», ό.π., σσ. 339-341.
39. «Κάθε θεωρία της ιδεολογίας οφείλει να αφιερώνει ουσιαστικό χώρο στη γλώσσα»: J.F. Bohman, «Formal Pragmatics and Social Criticism», **Philosophy and Social Criticism**, 11:1, θέρος 1985, σ. 332.
40. M. Weber, «Le sens de la neutralité axiologique», στο έργο του **Essais sur la théorie de la science**, Παρίσι, Plon, 1965, σ. 477.
41. Βλ. ιδίως τις εργασίες του E. Landowski, ενός πολιτειολόγου οπαδού της στρουκτουραλιστικής σχολής του Greimas. Μεταξύ άλλων «Une approche sémiotique du droit», στο έργο του **La société réfléchie**, Παρίσι, Seuil, 1989, σσ. 84-109.
42. Βλ. G. Lavau, «L' historiographie communiste: une pratique politique», στο P. Birnbaum και άλλοι, **Critique des pratiques politiques**, Παρίσι, Galilée, 1978, σσ. 121-163.
43. U. Eco, **La structure absente**, ό.π., σ. 62.
44. Ας σημειωθεί η αναλογία με το γεγονός ότι η ανάλυση του Κράτους «συγκεκριμένα», δηλαδή μέσα από τις πολιτικές που πραγματοποιεί, έχει οριστεί σαν «μια πραγματολογία της καθημερινής πολιτικής πράξης». Βλ. J. Padioleau, **L' Etat au concret**, Παρίσι, PUF, 1982, σ. 47.
45. U. Eco, **La structure absente,** ό.π., σσ. 81-82.
46. Ο R. Barthes έδειξε ότι στα σταλινικά γραφτά «διεθνισμός» και «κοσμοπολιτισμός» ήταν δυό ταυτόσημες έννοιες που τις χώριζε η διαφορετική τους αξία. Βλ. **Le degré zéro de l' écriture**, Παρίσι, Seuil, Συλλογή «Points», 1972, σ. 21.
47. Βλ. I. Παπαδόπουλος, **Dynamique du discours politique et conquête du pouvoir**, Βέρνη-Φρανκφούρτη, P. Lang, 1989, σσ. 239-240.
48. J. Habermas **Théorie de l' agir communicationnel**, Παρίσι, Fayard, 1987, τ. 1, σ. 307.
49. J. Habermas, «Explications du concept d' activité communicationnelle», στο **Logique**..., ό.π., σ. 445.
50. D. Maingueneau, ό.π., σ. 86.
51. J. Habermas, «Signification de la pragmatique universelle», ό.π., σ. 363. Στο ίδιο πνεύμα, ο P. Ricoeur, (ό.π., σ. 317) αναφέρεται στη διάκριση του Benveniste μεταξύ γλωσσολογίας της γλώσσας της οποίας η μονάδα ανάλυσης είναι το σημείο, και γλωσσολογίας του λόγου που εργάζεται με τις προτάσεις. Η ιδιαιτερότητα αυτής της τελευταίας εκδηλώνεται στον τύπο συντακτικής ανάλυσης (εσωτερικής του κειμένου) που επιβάλλει: για να κατανοηθεί η εκπληρωτική αποτελεσματικότητα ορισμένων λόγων δεν πρέπει να επιμένει κανείς στις σχέσεις των σημείων μεταξύ τους μέσα στη φράση (συνταγματικές σχέσεις), αλλά στις παραδειγματικές σχέσεις των σημείων μέσα στο κείμενο (όπως κάνει η δομική ανάλυση που υπογραμμίζει για παράδειγμα τις σχέσεις αντιθετικότητας). Βλ. E. Landowski, «Mise en scène publicitaire de quelques rapports sociaux», στο **La société réfléchie**, ό.π., σσ. 138-139.
52. E. Landowski, «Sincérité, confiance et intersubjectivité», στο ίδιο, σ. 205.
53. O. Ducrot, «L' argumentation par autorité», στο συλλογικό έργο **L' argumentation**, Presses Universitaires de Lyon, 1981, σ. 25. Ας σημειωθεί ότι το επιχείρημα αυθεντίας στοχεύει στην αύξηση της αξιοπιστίας εκείνου που το εκπέμπει στηριζόμενο ταυτόχρονα στην ευπιστία του αποδέκτη όσο και στην ιδιότητα (status) της επικαλούμενης αυθεντίας.
54. M. Offerlé, **Les partis politiques**, Παρίσι, PUF, Συλλογή «Que Sais-je», 1987, σ. 100.

Για μια ανθρωπολογία της νεότητας

του Νικόλα Χρηστάκη

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η νεότητα είναι έννοια όπου δεσπόζουν το προφανές και το ασταθές, περιλαμβάνοντας σε άτακτη μορφή ό,τι αφήνει απ' έξω η ψυχολογία του παιδιού και η παν-επιστήμη του ενήλικου κόσμου.

Λέξη καθημερινής χρήσεως, αλλά και περιοχή γνώσης, εμπεριέχει τόσο την αναφορά σε μαν ιδανική περίοδο φυσικής και πνευματικής άνθησης όσο και τη μελέτη των προβλημάτων της εφηβείας που σχεδόν ιατρικοποιούν τις νεανικές αναζητήσεις, ανάγοντας δηλαδή στα χαρακτηριστικά της ιδιάζουσας εφηβικής προσωπικότητας τις κοινωνικές τους διαστάσεις. Στη νεότητα τέλος εγγράφεται και κατ-αναλώνεται το δομικό χάσμα μεταξύ υποσχέσεων και προετοιμασίας για πραγμάτωση από τη μία, και μια απογοητευμένη ύπαρξη από την άλλη.

Η νεότητα είναι εδώ για να χωρίσει την παιδική ηλικία απ' αυτήν των ενηλίκων, για να μας θυμίζει ό,τι τις χωρίζει, αφαιρώντας και από τις δύο την αιωνιότητα και τη ζωτικότητά τους και κατασκευάζοντας ένα μετέωρο άτομο που περιμένει, δέχεται και προετοιμάζεται.

Πουθενά δεν συναντάμε σαφή όρια και χαρακτηριστικά της περιόδου αυτής, ή μάλλον τούτα ποικίλλουν ανάλογα με οπτικές γωνίες, στόχους έρευνας και, βέβαια, σχέδια ομάδων ή κοινωνιών.

Στις αρχαϊκές κοινωνίες, που σήμερα με ολοένα και περισσότερη νοσταλγία αναφέρουμε, οι διαβατήριες τελετουργίες οριοθετούν περιόδους ζωής και ορίζουν επακριβώς θέσεις και ευθύνες. Η δική μας κοινωνία, με τόσους ρόλους, υποδείγματα και ανάγκες και άσχετα από τη βιολογική διάσταση του θέματος της εφηβείας, μπορεί να μιλά για κρίση και δυσφορία της νεότητας χωρίς όμως, απ' ό,τι φαίνεται, να μπορεί (να θέλει;) να βρει ικανοποιητικές απαντήσεις.

Το τελευταίο αυτό πρόβλημα αποτελεί άξονα γύρω από τον οποίο περιστρέφονται αντιλήψεις, διαμάχες, πρακτικές και θεσμικές τοποθετήσεις. Ο πανταχού παρών και καθολικά αποδεκτός ηλικιακός δείκτης, όπως νομιμοποιείται από τις ψυχολογικές των σταδίων και την κλασική περιγραφική κοινωνιολογία δεν εμπνέει πια και τόση εμπιστοσύνη. Στο νομικό επίπεδο η αβεβαιότητα βασιλεύει και κυβερνά: νομική, ποινική, πολιτική ενηλικίωση, δικαιώματα, μέριμνα και προστασίες σχετικά με τους νέους, παντού τα όρια είναι διαφορετικά. Αλλά και οι γιατροί, απόλυτοι άρχοντες του ανθρωπιστικού ορθολογισμού, προσθέτουν σ' αυτή τη σύγχυση: άλλη ηλικία για την απόκτηση των σεξουαλικών χαρακτήρων (η οποία μάλιστα εξαρτάται και από το φύλο), άλλη ηλικία για την οστεοποίηση του σκελετού. Ψυχολόγοι τέλος και κοινωνιολόγοι βρίσκουν ότι αυτή η σωματική ωρίμανση λίγο μόνον επηρεάζει τη νοητική και την ψυχολογική, ενώ παράλληλα φαίνεται ότι εξαρτάται περισσότερο από κοινωνικο-πολιτισμικούς παράγοντες

Σκοπός μας είναι λοιπόν να ξύσουμε το βερνίκι της λέξης, να αποφλοιώσουμε την έννοια, να παρατηρήσουμε τις ιστορικές της προσχώσεις και να αποπειραθούμε να εγκαθηλώσουμε στη φυγή της μια εικόνα του ασταθούς και προσωρινού παρόντος της μέσα κι έξω από τις επιστήμες, τα ρεύματα και τους στοχαστές που την πραγματεύονται και την καταχρώνται.

Ευχής έργον θα ήταν βέβαια να αρχίσουμε προτείνοντας στον αναγνώστη έναν ξεκάθαρο και θετικό ορισμό της νεότητας, είναι όμως μάλλον αδύνατο να υπακούσουμε ταυτόχρονα και στις δύο αυτές προϋποθέσεις.

Το καθημερινό μας τοπίο είναι κορεσμένο από απαστράπτουσες εικόνες και θετικά στερεότυπα που συνοδεύουν κάθε αναφορά στους νέους και τη νεότητα. Η τελευταία βρίσκεται στο επίκεντρο ενός ολόκληρου τομέα φαντασιώσεων και πρακτικών, όπου το είναι και το φαίνεσθαι του σώματος παραπέμπουν στις ιλιγγιώδεις δυνατότητες αλλοτρίωσης, αλλά και απελευθέρωσης, που χαρακτηρίζουν τον περίφημο αυτό «σύγχρονο τρόπο ζωής». Και μόνο αν ρίξουμε μια σύντομη ματιά στην τεράστια βιομηχανία (και στη ζήτηση που της αντιστοιχεί) προϊόντων και υπηρεσιών που αφορούν στην ομορφιά, την υγεία, τη δύναμη, τη «φόρμα», θα τυφλωθούμε από τη λάμψη του αρχέγονου μύθου του αθάνατου νερού (που δεν κατορθώνει πάντα να εξαφανίσει από το οπτικό μας πεδίο την απομόνωση της τρίτης ηλικίας). Τι το θετικό παραμένει όμως αναφορικά με τη νεότητα για την κοινωνική επιστήμη όταν κλείσουν τα ρολά των ινστιτούτων καλλονής και σιγήσουν τα μεγάφωνα που μεταδίδουν ψυχαγωγικές εκπομπές και προεκλογικές υποσχέσεις; Σίγουρα όχι πολλά πράγματα.

Στην απλούστερη αποδοχή της η νεότητα παραπέμπει στην κατάσταση του νέου, του καινούργιου: περίοδος όπου η εφηβική αγαρμποσύνη δεν μονοπωλεί την προσοχή μας, παραχωρώντας τη θέση της στην ακμαιότητα, στην αποθέωση της ζωτικότητας, όπως εκφράζεται μέσω της (παθητικής συνήθως) συμμετοχής των νέων στη βιομηχανία της ψυχαγωγίας και της μαζικής κουλτούρας Η κάποια σχετική ανωριμότητα που πολλές φορές αποδίδεται στους έφηβους, τους πάρηβους ή τους νέους, στο κοινωνικό τώρα μέρος της ύπαρξής τους, έχει ως αντιστάθμισμα την ανακαινιστική δύναμη που τους αναγνωρίζεται. Πράγματι όλα αυτά δημιουργούν γύρω από την έννοια της νεότητας έναν αστερισμό θετικών εικόνων, με αποτέλεσμα οι νέοι

να ταυτίζονται με τη σημαντικότερη δύναμη κοινωνικής ανανέωσης και αλλαγής. Κάτι τέτοιο προκαλεί βέβαια αμφίθυμες αντιδράσεις στο «κατεστημένο», το οποίο μπορεί να αμφιταλαντεύεται μεταξύ ελπίδας (ανανέωση) και ανησυχίας (νεωτερισμός). Πού βρισκόμαστε όμως σήμερα σε σχέση με όλα αυτά; Ενώ μικρότεροι και μεγαλύτεροι έχουν ενσωματώσει τη σύμμεικτη ρομαντική εικόνα του χίπι - διανοούμενου του Μάη, παρακολουθούμε τους νέους να χάνουν το επαναστατικό τους δυναμικό και τις νεανικές συμπεριφορές, κατά κάποιο τρόπο να οπισθοχωρούν, είτε μέσω της υιοθέτησης παραδοσιακότερων αξιών και τρόπων ζωής, είτε μέσω της παράδοσης στην απάθεια, που πολλές φορές προσπαθεί να κρυφτεί κάτω από την επίφαση μιας «cool» αντιμετώπισης των πραγμάτων.

Επιθεωρώντας τροχάδην το πεδίο των παραπλησίων εννοιών, θεωρούμε ενδιαφέρον να σταθούμε, έστω και ελάχιστα, στη γενιά. Πρόκειται για τη μόνη εναπομείνασα αντιπρόσωπο μιας στρατευμένης και ιστορικά ευαίσθητης άποψης περί νέων όπου οι τελευταίοι, ή τουλάχιστον μια διαφοροποιημένη μερίδα τους, συναντώνται με έναν κοινωνικο-ιστορικό περίγυρο που τους διαπλάθει και τον διαπλάθουν. Στην πρωτοτυπική του μορφή ο περίγυρος αυτός εξομοιώνεται με την οικογένεια (πράγμα που ορίζει ηθικά και ψυχολογικά την διαφοροποίηση σε σχέση με την προηγούμενη γενιά), αλλά συχνά παραπέμπει σε κοινωνικά κινήματα και στη ταυτόχρονη ανάγκη για την καλύτερη κατανόησή τους. Έτσι, ο Manheim[1] περιγράφει τη γενιά από την άποψη της αναφοράς σε κινήματα που επιδρούν επί της ροής των πραγμάτων, καθώς και σε ένα κοινό πεπρωμένο.

Τι γίνεται με το συνεχές παιδί-έφηβος-ενήλιξ; Πέρα από το ότι «μπορεί κάποιος σε οποιαδήποτε ηλικία να αισθάνεται νέος», ο επίσημος λόγος της ψυχολογίας θέλει να δείξει ότι δεν νομμοποιεί την ηθική στάση απέναντι στο γίγνεσθαι της νεότητας προβάλλοντας αντ' αυτής την αναλυτική (στάδια και χαρακτηριστικά). Έτσι η ήβη και τα συνακόλουθά της φαινόμενα αποτελούν κατ' αποκλειστικότητα αντικείμενό της, ενώ οι προσμονές των επιβεβαιωμένων ενηλίκων μπορούν να ορίσουν το πεδίο μέσα στο οποίο θα αντιμετωπιστούν και θα επιλυθούν τα προβλήματα πλήρους κοινωνικοποίησης και αναλαβής ευθυνών του ατόμου, επιτρέποντας την ολίσθηση προς μια περιγραφή της κοινωνικής εμπειρίας της εφηβείας και συνεπώς προς μια κοινωνιολογία της νεότητας Στην τελευταία βέβαια έχουμε καθήκον να προσθέσουμε την πίστη μας σε μια ανθρωπολογία της νεότητας, μιαν ανάγνωση δηλαδή της κοινωνίας μας υπό το πρίσμα του γενικότερου φαντασιακού που η νεότητα τροφοδοτεί και από την οποία τροφοδοτείται.

2. ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ

Σχετική ανυπαρξία της (έννοιας της) νεότητας ως τον 18ο αιώνα.

Για τις διάφορες κοινωνίες που πέρασαν (και περνούν) από τον πλανήτη μας, η λέξη νεότητα δεν σήμαινε πάντα το ίδιο πράγμα – και δεν μιλάμε βέβαια εδώ παρά για τις περιπτώσεις που όντως σήμαινε κάτι. Οι νέοι, με τον τρόπο που σήμερα τουλάχιστον καταλαβαίνουμε αυτή τη λέξη, πιθανότατα να μην υπάρχουν στην Δύση παρά μόνο από τον 18ο αιώνα.

Οφείλουμε στον Γάλλο ιστορικό Philippe Aries[2] μια από τις σημαντικότερες ιστορικές και κοινωνιολογικές αναγνωρίσεις της ανάδυσης του αισθήματος και της έννοιας της παιδικής ηλικίας στις κοινωνίες μας. Σύμφωνα με αυτόν, η παραδοσιακή ευρωπαϊκή κοινωνία του Μεσαίωνα είχε μια υπεραπλουστευμένη, συγκεχυμένη και χονδροειδή αντίληψη για την παιδική ηλικία (και καθόλου βέβαια αντίληψη για την εφηβεία): από την ηλικία των επτά ετών περίπου, το παιδί έπαυε να είναι παιδί και συμμετείχε ενεργά στην ενήλικη ζωή.

Η ηλικιακή οριοθέτηση του παιδιού και του νέου είναι καταρχήν απολύτως εξαρτώμενες από τη χρονική στιγμή κατά την οποία ο «νέος» θα πάρει τη θέση του πατέρα του (τα πρωτεία της οικογενειακής εξουσίας, τη διαχείριση της περιουσίας...), πράγμα που γίνεται σχετικά αργά και σε μη καθωρισμένη εκ των προτέρων στιγμή. Ο γιος του χωρικού πρέπει για παράδειγμα να περιμένει το θάνατο του πατέρα του για να γίνει αφεντικό του αγροκτήματος.

Σχετικά με την αναπαράσταση των ηλικιακών κατηγοριών, φαίνεται ότι ο 16ος αιώνας μπορούσε να οργανώσει την ύπαρξη περισσότερο σύμφωνα με την υπακοή σε μιαν ειμαρμένη που οδηγεί τον άνθρωπο από τη γέννηση στο θάνατο και μια «φυσική» αντίληψη του ζωικού κύκλου σύμφωνα με το υπόδειγμα των εποχών του έτους: παιδική ηλικία, νεότητα, γεράματα. Σαφέστερος και ακριβέστερος λόγος περί των ηλικιών θα επέλθει μόνο με την άρση αυτής της «φυσικοκρατίας» και την έναρξη της ψυχολογικής διερεύνησης που θεωρεί τον καθένα υπεύθυνο για τη μοίρα του στα πλαίσια «αναπτυξιακών φάσεων».

Η έλλειψη ενδιαφέροντος για τα παιδιά στο Μεσαίωνα οφείλεται στα μεγάλα ποσοστά της γεννητικότητας (αντισυλληπτικές μέθοδοι λιγότερο από στοιχειώδεις) και της παιδικής θνησιμότητας πράγμα το οποίο καθιστά απολύτως σχετική την πρόσκαιρη ύπαρξή τους, απομακρύνοντας τόσο τη λύπη για το χαμό τους όσο και τη φροντίδα και την τρυφερότητα που σήμερα θεωρούνται τόσο φυσικές.

Για το μεγαλύτερο ποσοστό του πληθυσμού, η νεότητα δεν έχει λοιπόν σε γενικές γραμμές πρακτική ύπαρξη, καθώς τα παιδιά αρχίζουν και δουλεύουν κάπου ανάμεσα στα 8 και τα 13, ανάλογα με τα επαγγέλματα. Η πλήρης οικονομική αυτή εξάρτηση από την «προηγούμενη γενιά» σταματά εδώ, και δεν επεκτείνεται στην ηθική πλαισίωση. Ο Norbert Elias[3], αναλύοντας το βιβλίο του Έρασμου **De civilate morum pueriliam**, που γράφτηκε το 1530 και είχε την αποστολή να διδάξει καλούς τρόπους στους νέους, δείχνει πόσο ωμά γινόταν η εκπαίδευσή τους, χωρίς την απόκρυψη των όσων σήμερα θεωρούμε ότι ανήκουν στην κρυφή και ιδιωτική ζωή των ενηλίκων. Τα πρότυπα συναισθημάτων και συμπεριφοράς παιδιών δεν ήταν τόσο απο-

μακρυσμένα μεταξύ τους, και η ανάδυση της έννοιας της νεότητας θα συνακολουθήσει την αύξηση της απόστασης μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου, κρυφού και φανερού.

Αξίζει εδώ να αναφερθούμε σε ένα άλλο σύγγραμμα του Norbert Elias (**La société de cour**) και να σημειώσουμε ότι η αυξανόμενη σημασία της έννοιας της εκπαίδευσης στα τέλη του 17ου αιώνα δεν αποσκοπεί παρά στον έλεγχο και το μετριασμό των νεανικών παθών και κυρίως στην υπακοή στην «ιδεολογία του φαίνεσθαι», η οποία, με αφετηρία την καθαυτό αριστοκρατία, διαχέεται βαθμιαία στα ευρύτερα πλούσια στρώματα της γαλλικής κοινωνίας[4].

Εάν η πλειονότητα των παιδιών δεν δέχεται καμία σχολικού τύπου παιδεία, υπάρχει στο Μεσαίωνα μια κατηγορία που μπορεί να θεωρηθεί ως κοινωνική ομάδα με χαρακτηριστικά, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον παραπλήσια με αυτά της νεότητας, οι φοιτητές. Όσο κι αν αυτοί παραμένουν λίγοι σε σχέση με το σύνολο των νέων, οι εκδηλώσες τους είναι θεαματικές και η κοινωνική τους ορατότητα μεγάλη. Πράγματι οι σπουδές αποτελούσαν αφορμή για μύηση στην ακολασία και τη βία. Οι σχολικές κοινότητες που εκπαιδεύουν τις διάφορες συντεχνιακές ομάδες εκδηλώνουν, με τρόπο που μπορεί να είναι αρκετά βίαιος, την ιδιαιτερότητά τους, στις πόλεις που διασχίζουν στα ταξίδια τους. Αυτοί οι μαθητευόμενοι, που επωφελούνται της ελευθερίας τους με τον τρόπο του Francois Villon, πλησιάζουν μάλλον σ' αυτό που σήμερα κατανοούμε ως «αλήτες» ή «τυχοδιώκτες».

Η προαγωγή της παιδικής ηλικίας κατά τον 18ο αιώνα.

Η οικονομία των ευγενών, που βασίζεται στον «οίκο», καθώς και αυτή των αγροτών, που βασίζεται στη γη, θέτει το παιδί σε απόλυτη εξάρτηση από την οικογενειακή κληρονομιά. Με την επέκταση όμως της οικονομίας του εμπορίου, το παιδί σταματά να είναι ο κρίκος μιας οικογενειακής αλυσίδας προσκολλημένης εξ ολοκλήρου στην παράδοση. Ο καθένας είναι πλέον ελεύθερος να μετακινηθεί, να πάει όπου θέλει και να πουλήσει την εργασία του σύμφωνα με τις δυνατότητές του. Το παιδί μετατρέπεται συνεπώς σε ένα ον που μπορεί να εκ-παιδευθεί, να μορφωθεί, έτσι ώστε να ριχτεί στη ζωή και να διεκδικήσει το ατομικό του πεπρωμένο, να επιτύχει ή να αποτύχει σύμφωνα με τις ικανότητές του και όχι πλέον σύμφωνα με την περουσία, τα προνόμια ή τη θέση με τα οποία έχει γεννηθεί και τα οποία συνοδεύουν το όνομά του.

Είναι ευνόητο ότι οι αλλαγές αυτές συνδέονται άρρηκτα με την προαγωγή των επαναστατικών ιδεών που συνοδεύει την οικονομική και κοινωνική άνοδο της αστικής τάξης, με την ιδέα σύμφωνα με την οποία όλοι οι άνθρωποι πρέπει να γεννιώνται ίσοι. Με τον τρόπο αυτόν, υποστηρίζοντας την κατάργηση των διακρίσεων που στηρίζονται στη γέννηση, οι καινούριες ιδέες διεγείρουν την επιθυμία για ατομική άνοδο, πράγμα που περνά από την προβολή επί του παιδιού, μέσω της παιδείας, ενός σχεδίου κοινωνικής προαγωγής.



Τα παιδιά δεν είναι πλέον απλά δοχεία του πατρικού κεφαλαίου, αλλά δυνητικοί φορείς περαιτέρω ανόδου και πλουτισμού, καθώς τα ίδια μετατρέπονται σε αξία, σε κεφάλαιο που πρέπει να καρποφορήσει. Το τελευταίο δεν πρέπει να σπαταληθεί σε μάταιες και πολυάριθμες τεκνογονίες: καλύτερα ένα ή δύο παιδιά στα οποία θα μπορέσουμε να συγκεντρώσουμε όλες μας τις εκπαιδευτικές προσπάθειες

Οι βάσεις της σύγκρουσης των γενεών κατά τον 19ο αιώνα.

Η έννοια της νεότητας, όπως τουλάχιστον την καταλαβαίνουμε ακόμα και σήμερα, κάνει το ντεμπούτο της κατά τον 19ο αιώνα.

Είναι πράγματι η περίοδος κατά την οποία η νεότητα καθιερώνεται λόγω της εξάπλωσης του προαναφερθέντος υποδείγματος της ατομικής πρωτοβουλίας φιλοδοξίας και επιτυχίας. Ταυτόχρονα όμως μπαίνει σε εφαρμογή το συστηματικότερο σχέδιο ηθικής και θεσμικής πλαισίωσής τους, και τούτο τόσο στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια σφαίρα ύπαρξης.

Το επαναστατικό ιδεώδες της ισότητας θέτει πράγματι τις βάσεις του περίφημου αυτού νεανικού ρομαντισμού κάτω από το πρίσμα του οποίου αναγνωρίζονται οι νέοι μέχρι και σήμερα. Οι μέτριες ωστόσο καριέρες της μέσης αστικής τάξης και η άνοδος ενός ξέφρενου ατομικισμού απογοητεύουν και αποκαρδιώνουν το τρυφερό νεανικό αίσθημα και, ως ένα βαθμό, την επιθυμία ένταξης μεγάλου μέρους των βλασταριών της νεοφώτιστης μπουρζουαζίας.

Με την επανάσταση του 1830, και παράλληλα με τη νε-

ότητα, βλέπει το φως μια άλλη κοινωνική κατηγορία που θα αποτελέσει αναπόσπαστο τμήμα του κοινωνικο-πολιτιστικού μας τοπίου, αυτή των φοιτητών. Οι ολοένα και πιο μακρόχρονες σπουδές καθυστερούν την είσοδο στην ενήλικη ζωή, ενώ συγχρόνως καλλιεργούν το ελεύθερο, κριτικό, απαιτητικό και ιδεαλιστικό και ανένταχτο πνεύμα που αποδίδουμε ως την εποχή μας στους σπουδαστές, ανεξαρτήτως εθνικής ή κοινωνικής προέλευσης.

Για τον Olivier Galland, η παρισινή χαμηλή και μέση αστική τάξη του 1830, τοποθετώντας την οικογένεια στην καρδιά της ηθικής της ύπαρξης, εγκαινιάζει την ιδιάζουσα αυτή κοινωνική σύγκρουση που είναι η σύγκρουση των γενεών: «Ο Μάιος του 68 υπήρξε ίσως μια από τις τελευταίες εκδηλώσεις αυτής της μορφής αντιπαράθεσης των γενεών, στο εσωτερικό της αστικής τάξης, μεταξύ του ρομαντικού ιδεώδους και ενός υλισμού που στην Γαλλία ανέκαθεν δυσκολευόταν να υποστηρίξει και να επιβάλλει την ηθική του δικαίωση, ακόμα και στα πλαίσια της τάξης που τον προήγαγε και που είχε τα περισσότερα να ωφεληθεί από αυτόν η σύγχρονη νεότητα υπήρξε το εν μέρει φανταστικό, εν μέρει πραγματικό υποκείμενο αυτής της αντιπαράθεσης»[5].

Εικοστός αιώνας

Με την έλευση της ψυχολογίας, η ύπαρξη του παιδιού και του νέου υπακούει στη ζωή των φάσεων, των σταδίων της ανάπτυξης.

Ψυχοσυναισθηματική λιμπιντική ανάπτυξη (Freud), γνωστική ανάπτυξη (Piaget), οργανωτές του ψυχισμού (Spitz), όλα αυτά παρουσιάζουν ένα πολύπλοκο, διαφοροποιημένο και δομημένο ανθρώπινο ον, με ετοιμοπαράδοτους κεντρικούς άξονες της πραγμάτωσής του και άφθονο κενό χώρο να εγγραφεί το περιεχόμενο και το ειδικό βάρος της κοινωνικοποίησής του.

Η θετικιστική προσέγγιση των κοινωνικών επιστημών δεν πρόκειται βέβαια να μην συμπεριλάβει τη νεότητα στο σχέδιο επιστημονικής γνώσης με το οποίο προτίθεται να περιβάλει όλη την ανθρώπινη ύπαρξη. Από την άποψη αυτή, ο νέος αρχίζει να γίνεται αντιληπτός υπό το πρίσμα της εφηβείας που τον παρουσιάζει ως ένα υποκείμενο χαρακτηριζόμενο από την προσωρινή και κάπως «δραματική» αδυναμία προσαρμογής του εσωτερικού του κόσμου στον εξωτερικό.

Το ψυχολογικό αυτό υποκείμενο που υφίσταται την περίφημη «δεύτερη γέννηση» του Stanley Hall, δεν είναι πλέον απλώς μια ειδική περίπτωση του μονοπατιού της ατομικής κοινωνικο-οικονομικής εξέλιξης. Η εφηβική του προσωπικότητα έχει τη δική της εσωτερική σημασία, καθώς αποτελείται από ιδιότυπα ψυχολογικά χαρακτηριστικά που της προσδίδουν τη μοναδικότητά της ως φάσης, σταδίου, της ατομικής **ψυχολογικής** εξέλιξης.

Στο σύγγραμμα που αφιέρωσε στην παιδεία, ο Durkheim ορίζει την τελευταία ως τη μεθοδική κοινωνικοποίηση της καινούριας γενιάς. Παρουσιάζει το παιδί ως tabula rasa που δεν έχει ακόμα εσωτερικεύσει την υπακοή στους κοινωνικούς νόμους και κανόνες, ενώ αφήνει εξολοκλήρου το παιδαγωγικό έργο στην ψυχολογία, η οποία πρέπει να διδάξει στον παιδαγωγό τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της παιδικής προσωπικότητας[6]. Κατά παράδοξο λοιπόν τρόπο, ακόμα και ο πατέρας της κοινωνιολογίας παραγνωρίζει το ειδικό βάρος του κοινωνικού περίγυρου και την περίπλοκη και αντιφατική διεργασία της κοινωνικοποίησης για να εμπιστευτεί σε ψυχολόγους και παιδαγωγούς τη γνώση αναφορικά με το πώς η (αφηρημένη και διογκωμένη) κοινωνία θα αλληλεπιδράσει με τις σταθερές της υπό διάπλασιν παιδικής προσωπικότητας

Η παρεξήγηση αυτή συνεχίζεται για πολλές δεκαετίες στην Γαλλία, τουλάχιστον ως τον μεγάλο ειδικό Maurice Debesse, ο οποίος ορίζει τη νεότητα ως την «... κοινωνική όψη της εφηβείας που προσδιορίζεται σε αντίθεση προς τη γενιά που έχει φτάσει στην πλέρια της ωρίμανση»[7].

Παρακολουθούμε παράλληλα την αυτονόμηση του δεύτερου, αναφορικά με τη νεότητα, πεδίου ενασχόλησης των κοινωνικών επιστημών, σε σχέση με το οποίο εκδηλώνεται η εφηβική δυσπροσαρμοστία: πρόκειται βέβαια για τον κοινωνικό περίγυρο, την πραγματικότητα. Οι πρώτες έρευνες, με προέλευση τις Ηνωμένες Πολιτείες αυτή τη φορά, έχουν σαφέστερο κοινωνιολογικό προσανατολισμό και ασχολούνται με τις αντιφάσεις της κοινωνικοποίησης: σε τι ελπίζει ο νέος και τι του υπόσχονται, από τη μια, τι αντιμετωπίζει στη ζωή, από την άλλη; Ποιες είναι οι μορφές που μπορεί να πάρει η κοινωνικοποίηση στις διάφορες κοινωνικές ομάδες, ποιες είναι οι αντιθέσεις που οφείλονται στις διάφορες αντιφατικές διαδικασίες κοινωνικοποίησης που συνυπάρχουν στις κοινωνίες μας; Γνωρίζουμε τις κλασικές μελέτες της σχολής του Σικάγου, με απαρχή αυτήν του Whyte[8], που μας μαθαίνουν, ούτε λίγο ούτε πολύ, ότι οι παραπτωματικές υποκουλτούρες (subcultures) είναι συλλογικά φαινόμενα που προσφέρουν τη δυνατότητα μιας επιτυχίας πέραν της οδού που έχει χαράξει το σύστημα αξιών της μέσης τάξης. Έτσι εγκαθιδρύουν την ιδέα σύμφωνα με την οποία η φάση αυτή της ζωής πρέπει να γίνει κατανοητή λαμβάνοντας υπ' όψιν πολιτιστικά χαρακτηριστικά και ιδιαιτερότητες Ταυτόχρονα, οι νέοι κάνουν την είσοδό τους στη σκηνή της κοινωνικής επιστήμης ως θύματα μιας περισσότερο μερτονικής ανομίας[9]. Ζούμε δηλαδή στα πλαίσια ενός συστήματος όπου η νίκη επί των ανταγωνιστών αποτελεί το υπέρτατο κριτήριο επιτυχίας Όταν όμως η ίδια η ικανοποίηση του ανταγωνισμού έρχεται σε δεύτερη μοίρα και μετρά μόνο το αποτέλεσμα, η επιτυχία, ο θεσμικός έλεγχος κλονίζεται και έχουμε μια κατάσταση όπου οι μόνες κανονιστικές αρχές είναι το προσωπικό συμφέρον και ο φόβος της ποινής. Η «απάντηση» των νέων έχει συνεπώς πρακτικό χαρακτήρα: πώς θα αποκτήσουν περισσότερα χρήματα με μη νόμιμα μέσα (τα νόμιμα τους είναι απαγορευμένα).

3. ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

Για τον Parsons[10], η καθολική εξάπλωση ενός συστήματος οργάνωσης των ενήλικων ρόλων, τείνει να δημιουργή-

σει μια διαφοροποιημένη και σχεδόν θεσμοθετημένη νεανική κουλτούρα, δηλαδή ένα σύστημα νεανικών κοινωνικών σχέσεων και συμπεριφορών. Εμφανίζεται έτσι η ιδέα της ευθραυστότητας της κοινωνικής θέσης της νεότητας που ισοδυναμεί με την αναγνώριση της ολοένα και αυξανόμενης κοινωνικής πίεσης που εξασκείται επί των νέων, του άναρχου και ασφυκτικού συστήματος προσδοκιών σε ό,τι τους αφορά. Ως υπεύθυνα θεωρεί τα ακόλουθα στοιχεία:

- την επιμήκυνση της μέσης διάρκειας των σπουδών,
- την αυξανόμενη απομόνωση της πυρηνικής οικογένειας,
- την ολοένα και μεγαλύτερη ελευθερία στο πεδίο των σεξουαλικών πρακτικών και αναπαραστάσεων, χωρίς την κατάλληλη κωδικοποίηση που τις δομεί και τις ελέγχει,
- την αστάθεια του υπό αναδιοργάνωση αμερικανικού συστήματος κανόνων.

Με τον Eisenstadt[11], φτάνουμε στην πλήρη αποδοχή της ιδεάς σύμφωνα με την οποία η ηλικία είναι έννοια που κατασκευάζεται ιστορικά, αναπτύσσεται κοινωνικά και εσωτερικεύεται ψυχολογικά. Κεντρικές έννοιες στη σκέψη του είναι η μετάβαση (η νεότητα ορίζεται ως νεκρό σημείο στο επίπεδο της διανομής των ρόλων) και η ταυτότητα (συναρθρώνει τα πεδία των ψυχολογικών, των ιστορικο-πολιτισμικών και των κοινωνικών διεργασιών). Έτσι, καταλαβαίνουμε ότι σε μια κοινωνία πολύπλοκη στο επίπεδο της διαίρεσης της εργασίας, δεν είναι δυνατόν να εφαρμόζεται με τρόπο απλό και απόλυτο το ηλικιακό ως κριτήριο απόδοσης ρόλου, παράλληλα, τα αξιολογικά συστήματα που τονίζουν ιδιότητες συμβολιζόμενες από διάφορες ηλικίες στοχεύουν στην κοινωνική αναπαραγωγή και λίγο ενδιαφέρονται για την αρμονική ανάπτυξη σχέσεων μεταξύ προσωπικής ανάπτυξης και υποδειγμάτων ρόλου.

Φαίνεται ότι τέτοιες ιδέες αποτελούν το σπόρο ανάπτυξης της γαλλικής κοινωνιολογικής προσέγγισης της νεότητας που παρέμεινε για σχετικά μεγάλο χρονικά διάστημα δέσμα της εφηβολογίας αλλά και του μαρξισμού, που δεν μπορεί βέβαια να συμπεριλάβει την εξέταση των νέων στην ανάλυσή του περί ταξικών σχέσεων εργασίας.

Οι νέοι ως ανεξάρτητη πολιτισμική ομάδα και το πρόβλημα της «νεανικής κουλτούρας» θα απασχολήσει καταρχήν τον Morin, σύμφωνα με τον οποίο οι έφηβοι, έχοντας χάσει το ηθικό τους λόγω της ανίας που αποπέμπει η γραφειοκρατική κοινωνία και της υποκρισίας των αξιών, βρίσκουν στη μαζική κουλτούρα «...ένα αισθητικό-παιγνιώδες στυλ που προσαρμόζεται στο μηδενισμό τους, μια κατάφαση των ιδιωτικών αξιών που αντιστοιχεί στον ατομικισμό τους και τη φαντασιακή περιπέτεια που διατηρεί την ανάγκη τους για περιπέτεια χωρίς να την χορταίνει»[12]. Η μαζική κουλτούρα διακινεί λοιπόν τα περιεχόμενα μιας μεταφυσικής διαμαρτυρίας ενάντια στην ίδια την ιδέα του γήρατος, ενώ κοινωνιολογικά επιτρέπει την αναζωογόνηση της κοινωνίας, υπεισερχόμενη στα ήθη, εξυδαρώνοντας τις γεροντοκρατικές αξίες και ανα-νεώνοντας τα κυρίαρχα υποδείγματα.

Δεν το θεωρούμε σκόπιμο να μπούμε εδώ στις λεπτομέρειες της διαμάχης αναφορικά με την ύπαρξη ή μη μιας «νεανικής κουλτούρας»[13]. Θα αρκεστούμε να αναφέρουμε ενδεικτικά το (γαλλικό) δίπολο Chamborderon-Yonnet. Ο πρώτος[14] απορρίπτει κάθε ιδέα πολιτισμικής ομοιογένειας των εφήβων, οι οποίοι υπάρχουν ως ηλικιακή κατηγορία μόνο λόγω της επιμήκυνσης του χρόνου σπουδών και χρησιμοποιούν τα επίπλαστα προϊόντα της νεανικής κουλτούρας μόνο για να γεμίσουν το κενό που η επιμήκυνση αυτή δημιουργεί. Ο δεύτερος[15], μια εικοσαετία αργότερα, μιλά για τη δημιουργία του «παγκόσμιου εφηβικού λαού», την πρώτη μεγάλη οριζόντια συνάθροιση της εποχής μας (σε αντίθεση με τις κάθετες διαχρονικές συναθροίσεις –οικογένεια, κοινωνικές τάξεις– που σήμερα χάνουν έδαφος). Αξίζει να σταθούμε στη δεύτερη άποψη, όχι γιατί μας φαίνεται πιο «σωστή», αλλά διότι είναι πιο πρόσφατη και δείχνει μια σημαίνουσα τάση της σύγχρονης κοινωνιολογίας που παρουσιάζει την μοντέρνα κοινωνία ως διασχιζόμενη από συνεκτικές δυνάμεις εκπορευόμενες της μαζικής κουλτούρας και που συγχρόνως εξατομικεύονται στη λήψη. Μπορεί μια τέτοια άποψη να θεμελιώνει μια βαθιά πίστη στη δημοκρατική δύναμη της μαζοποίησης, σε ό,τι μας αφορά όμως, ο συγγραφέας δεν κρύβει την άποψή του πως ο εφηβικός αυτός λαός βρίσκει μια κάποια ενότητα μόνο στο γενικό πλαίσιο της ροκ κουλτούρας ενώ κατά τ' άλλα είναι αρκετά ανομοιογενής.

Με τα γεγονότα του Μάη του '68 ο εικοστός αιώνας δεν μπορεί πλέον να κλείνει τα μάτια του μπροστά στο πρόβλημα των νέων. Ας αναφέρουμε ενδεικτικά, για να μην ξεχνάμε την ιστορία του αντικειμένου προς χάριν της ιστορίας της έννοιας, ότι με τη δεκαετία του 60, μια **γενιά** (αυτο-απο)καλείται να παίξει ρόλο κοινωνικό και πολιτικό, διαφωνώντας με τις προηγούμενες σε θεμελιώδη ιδεολογικά θέματα, όπως αυτά της παιδείας, της δομής της οικογένειας και των αξιολογικών συστημάτων των «γραφειοκρατικών κατευθυνόμενης κατανάλωσης»[16] δυτικών κοινωνιών. Αμφισβήτηση, αντικουλτούρα, περιθωριοποίηση, λέξεις-κλειδιά για την κατανόηση της ανάδυσης της νεανικής κουλτούρας που θεωρεί δεδομένο τον απεριορίστων οικονομικών και ενεργειακών δυνατοτήτων κόσμο μας διαφωνώντας μόνο ως προς τον τρόπο διαχείρισης αυτού του πλούτου.

Από την εποχή εκείνη οι νέοι δεν σταμάτησαν να ανηφορίζουν αγκομαχώντας το δρόμο για την καταξίωση, ή μέσω της πολιτικής ένταξης, ή μέσω της εν δυνάμει επαναστατικότητας της περιθωριοποίησης μιας αντικουλτούρας[17].

Όποιο κι αν είναι το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν τα θέματα που άπτονται των (νεανικών η μη) πολιτιστικών υπο-ομάδων [subcultures] η γιγάντωση των οικονομικών προβλημάτων και δη αυτού της ανεργίας θα προσανατολίσει την γαλλική περί νέων κοινωνιολογία καθώς μπαίνουμε στη δεκαετία του 80. Από την κρίση αξιών περνάμε στην οικονομική – κάτι τέτοιο όμως δεν αντανακλά, έστω και ειρωνικά, μιαν ωρίμανση;

Έχουμε έτσι την έκφανση της συνειδητοποίησης αυτών



των προβλημάτων, μέσω της κάπως ρομαντικής, αλλά επιτυχημένης, θεματικής συνάρθρωσης των οντοτήτων των «περιθωριακών» και των «επαγγελματικά υποβιβασμένων» που πραγματοποιεί στην ιστορική πλέον **Αλλεργία στην εργασία** ο Γάλλος πανεπιστήμων Jean Rousselet[18]. Ο τελευταίος δεν διστάζει να επισημάνει το γηρασμό της έννοιας της εργασίας ως πρωταρχικό στοιχείο καταξίωσης του ανθρώπου. Δεν είναι πλέον παρά μόνο η καθημερινή εμπειρία που εμπνέει την ανθρώπινη δραστηριότητα, πράγμα που αναιρεί την ιστορική και ψυχοκοινωνική βαρύτητα της έννοιας του επαγγέλματος και σκοτώνει κάθε όραμα και ενθουσιασμό στη νεανική ψυχή προσδίδοντας μια αυστηρά οικονομική-βιοποριστική και «εργαλειακή» διάσταση στην εργασία.

Το πρόβλημα που τίθεται μέσω ενός τέτοιου πολιτισμικού προσδορισμού της νεανικής κατάστασης αφορά στη διερεύνηση της βαθύτερης σχέσης μεταξύ υποκειμένων (δηλαδή ψυχοκοινωνικών οντοτήτων με τις στάσεις και τις αναπαραστάσεις τους), μηχανισμών ένταξής τους (στη συγκεκριμένη περίπτωση: ζήτηση και προσφορά εργασίας), καθώς διαμεσολαβούνται από συλλογικούς μηχανισμούς εναρμόνισης και προσαρμογής (παραγωγή στερεοτύπων του «περιθωριακού», κ.λπ.).

Όλα τούτα μας οδηγούν με μεγάλα βήματα στο γενικότερο ερώτημα της ύπαρξης της νεότητας ως κοινωνιολογική κατηγορία, δηλαδή ως κοινωνική ομάδα που καθορίζεται κυρίως από την ηλικία και τις σύστοιχες αναπαραστάσεις και στάσεις.

Ο Bourdieu[19] δεν το σκέφτεται καν: η λογική **διάκριση** μεταξύ νέων και γέρων (και αντίστοιχων τομέων δραστηριοτήτων και αρμοδιοτήτων) παραπέμπει αυτόματα σε καταμερισμό εξουσίας. Οι ηλικιακές ταξινομίες, όπως και οι φυλικές ή βέβαια οι ταξικές, ισοδυναμούν με την οριοθέτηση και την παραγωγή τάξης, όπου ο καθένας πρέπει να κατέχει μια συγκεκριμένη θέση. Συνεπώς νέοι και γέροι είναι κοινωνικά κατασκευάσματα της πάλης για την εξουσία, πάλη που μπορεί να γίνει οξύτερη όταν κλονίζεται η συμμόρφωση στα υπάρχοντα όρια και η νεότερη γενιά προσπαθεί να «διώξει από τα πράγματα» την παλιότερη μια ώρα αρχύτερα[20].

Για τον Baudrillard[21] τέλος, όχι μόνο οι νέοι, αλλά και οι γυναίκες, τα παιδιά, οι γέροι, οι μαύροι και πλήθος άλλων τοπικών, εθνικών, γλωσσικών μειονοτήτων, όταν ρίχνονται από την ίδια τη διαδικασία τεχνητής πυραμιδοποίησης και συγκέντρωσης του συστήματος στο περιθώριο, στη ζώνη της περιφέρειας και της ανευθυνότητας, στοχεύουν με την (όποια) εξέγερσή τους όχι πλέον την εκμετάλλευσή τους από το σύστημα, αλλά την ίδια την αρχή της πραγματικότητας της καπιταλιστικής κοινωνίας που τους φέρνει σε θέσεις μη χαρακτηρισμένων όρων [termes non marqués], αφαιρώντας τους το δικαίωμα στο λόγο και τη συμμετοχή. Μια τέτοια ανάλυση, όχι μόνο θεωρεί το σύστημα της πολιτικής οικονομίας υπεύθυνο για την εκμετάλλευση της εργασίας ως παραγωγικής δύναμης (πράγμα στο οποίο σταματά ο παραδοσιακός μαρξισμός), αλλά το ανάγει στην καθαυτό διαδικασία επιβολής μιας μορφής, ενός γενικού κώδικα ορθολογικής αφαίρεσης (τιθάσευση της γλώσσας μέσα στον κώδικα της σημασιοδότησης, τιθάσευση όλων των κοινωνικών και συμβολικών σχέσεων μέσα στο σχήμα της αναπαράστασης). Αυτή την πολιτική οικονομία που ο Baudrillard επεκτείνει από την υλική παραγωγή στη γλώσσα, το σημείο, το σώμα, την αναπαράσταση, είναι δυνατόν να αμφισβητήσουν οι περιθωριακές γενιές, όχι από την άνομη και αποτυχημένη περιθωριακή θέση στην οποία έχουν τοποθετηθεί από το σύστημα, αλλά επωμιζόμενες ριζοσπαστικά την εξωτερικότητα που μπορεί να φωτίσει το σύνολο του συστήματος ως θεμελιώδη και αμείωτη κοινωνική δομή, κώδικα και κουλτούρα. Η αντίθεση αυτή είναι και πρέπει να παραμείνει μαζική και λανθάνουσα – με κανένα τρόπο δεν πρέπει να πέσει στην παγίδα της αναζήτησης αριθμητικής και πολιτικής καταξίωσης[22].

4. ΜΙΑ ΚΑΙΝΟΥΡΙΑ ΝΕΟΤΗΤΑ – ΜΙΑ ΚΑΙΝΟΥΡΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΑ;

Προσπαθήσαμε να υποβάλουμε στοιχεία για την κατανόηση της έννοιας της νεότητας περιγράφοντας (αρκετά σχηματικά και αποσπασματικά) την ιστορία της διαπλοκής έννοια – επιστήμες που την προάγουν. Θα έπρεπε επίσης να περιγράψουμε τη χρήση και την κατάχρηση της έννοιας στον πολιτικό, το δημοσιογραφικό και το διαφημιστικό λόγο, που προσθέτουν μια σημαντική διάσταση στην κοινωνική της ύπαρξη. Βέβαια μια τέτοια μελέτη έχει νόημα μόνο στα πλαίσια του εκάστοτε κοινωνικο-ιστορικού περίγυρου.

Είχαμε επίσης τη φιλοδοξία να περιγράψουμε την έννοια από την άποψη του κοινωνικού της ορισμού και του ιστορικού της καθορισμού, σχέδιο φιλόδοξο του οποίου εν

μέρει μόνο θέσαμε τις βάσεις. Θεωρούμε παράλληλα σημαντικό να δίδεται ο λόγος στους ενδιαφερόμενους, σε μια κλινικού τύπου προσπάθεια κατανόησης του βιώματός τους, προσπάθεια που να μην παραμελεί τον περίγυρο στον οποίο τα υποκείμενα εγγράφονται. Εάν λοιπόν η νεότητα σήμερα υπάρχει, με ποιους τρόπους συμμετέχει στη διαμόρφωση του κοινωνικού τοπίου και «με τι μοιάζει» η ταυτότητα που προσδίδει στο υποκείμενο η αναφορά σ' αυτή την κατηγορία; Ποιο είναι το νόημα των διαφορών που χωρίζουν τις εκάστοτε γενιές, διαφορών που μπορεί να παραμένουν κρυφές ή να ξεσπούν ως κοινωνική σύγκρουση; Κατά πόσον τέλος δεν είναι ανεπαρκής μια μελέτη της νεότητας που δεν υπακούει σ' ένα ρητά εκπεφρασμένο σχέδιο αποκάλυψης των μηχανισμών ψυχολογιοποίησης μέσω των οποίων επιχειρείται η απόκρυψη της συγκρουσιακής φύσης του κοινωνικού ιστού και των προβλημάτων ορισμού και τοποθέτησης των δρώντων υποκειμένων στο πλαίσιό του;

Ας πάρουμε τα προβλήματα με τη σειρά τους. Οι σχέσεις καταρχήν μεταξύ των γενεών, όποιο κι αν είναι το αναλλοίωτο ψυχικό τους υπόστρωμα, αλλάζουν σήμερα ταχύτατα. Η απόσυρση του πατέρα (τη στιγμή μάλιστα που κι ο ίδιος δεν είναι πια η μορφή που ήταν κάποτε) δεν αποτελεί πλέον τη συνθήκη προαγωγής του γιου. Παράλληλα, σε πολλούς τομείς, ο ανταγωνισμός ανάμεσα στις γενιές είναι ακόμα ισχυρός. Πώς διαπλέκονται για το νέο αυτά τα δύο ιστορικά συνεχή – οικογενειακό και επαγγελματικό – με ποια βιώματα και αναπαραστάσεις συνδέονται ανάλογα με την προέλευση, τους στόχους και την ιστορία οικογένειας, ατόμου, περίγυρου και ευρύτερης κοινωνίας;[23]

Πώς μεταδίδονται πεποιθήσεις και αξίες από τη μια γενιά στην άλλη, μέσα στην οικογένεια για παράδειγμα; Να μια ερώτηση που μπορεί να παρεξηγηθεί, κι αυτό διότι η μετάδοση [transmission] δεν πρέπει να νοηθεί ως αναπαραγωγή, αλλά ως διαδικασία που έχει μεν ένα στόχο κοινωνικά ορισμένο (ταύτιση με την ομάδα υπαγωγής), αλλά που εμπλέκει υποκείμενα και διυποκειμενικές σχέσεις με ισχυρό συγκρουσιακό χαρακτήρα και εντός ενός εξελίξιμου μικρο- και μακρο-κοινωνικού πλαισίου.

Το πρόβλημα των εφηβικών ομάδων [gang, bande], σχετικά παραμελημένο από τη σύγχρονη βιβλιογραφία (συχνά θύμα αξιολογικών εκτιμήσεων ερευνητών και κοινού), αποτελεί κατά τη γνώμη μας κλειδί για την κατανόηση του βιώματος μιας «λανθάνουσας» κοινωνικής θέσης, που υφίσταται τη διελκυστίνδα πολλαπλών ασυγχρόνιστων ορίων εισόδου στην ενήλικη ζωή.

Από την άποψη αυτή η ομάδα καθορίζεται αρνητικά, από την σύγχυση και την ασάφεια στο επίπεδο των διαχωριστικών ορίων. Καθώς όμως προσφέρει την ευκαιρία μιας ένταξης και μιας κοινωνικότητας, σε ένα περιβάλλον που δεν φαίνεται έτοιμο να την εκλάβει ως τέτοια και την αντιμετωπίζει αδέξια ή/και την απορρίπτει, θα βασίσει την ύπαρξή της στα ηθικά της θεμέλια και τη συμβολική της παραγωγή[24].

Φτάνουμε εδώ σ' ένα άλλο – αλλά άρρηκτα συνδεδεμένο με το προηγούμενο – θέμα, που επίσης χρήζει περισσότερης προσοχής: αυτό των τελετουργιών. Όσοι πείστηκαν για τη σημασία του (πολλές φορές υπό διαπραγμάτευσιν) ορισμού της θέσης των νέων, καθώς και για τη σημασία των ορίων μεταξύ θέσεων, καταλαβαίνουν το ρόλο που διαδραματίζουν οι τελετουργίες ως σύνολο πρακτικών με μια ισχυρή συμβολική και βιωματική διάσταση, οι οποίες παραπέμπουν σε πεποιθήσεις, αξίες και κανόνες.

Οι αιτίες παρακμής των τελετουργιών δεν μπορούν βέβαια να αναλυθούν εδώ. Σχετίζονται τόσο με τη μαζικοποίηση (ομοιομορφία, επιμήκυνση των περιόδων προετοιμασίας και αναμονής), όσο και με την εξασθένηση της ηλικίας ως ιεραρχικής κατηγορίας διαχωρισμού και ταξινόμησης. Είναι λοιπόν κατά τη γνώμη μας πρωτεύουας σημασίας να μελετηθούν οι σημερινά αστικές (και μη) διαβατήριες τελετές σε ό,τι έχουν χάσει και σε ό,τι έχουν διατηρήσει σε σχέση με τις παραδοσιακές (σ' αυτό η πείρα κοινωνικών ανθρωπολόγων και λαογράφων είναι αναντικατάστατη): αρραβώνας, γάμος, σχολικές, θρησκευτικές και στρατιωτικές δραστηριότητες...

Ενδιαφέρον τέλος παρουσιάζουν οι καινούριες «λαϊκές» τελετουργίες [rituels seculiers], όπου «...το ιερό τείνει να επενδυθεί σε ένα ορισμένο αριθμό αντικειμένων, στάσεων, όντων ή θεσμών, σε βαθμό που δεν είναι πάντα εύκολη η αναγνώρισή του»[25]. Ιδιαίτερα σε σχέση με τους νέους μπορούμε να παρατηρήσουμε την εμπλοκή τους στις «πολιτικές θρησκείες» (που όμως σήμερα εξαφανίζονται), στις παραθρησκείες-σέχτες, στις αθλητικές δραστηριότητες, στις μουσικές δραστηριότητες και τη μουσική παραγωγή[26].

Δύσκολα πια μπορούμε να αποφύγουμε ένα από τα ουσιωδέστερα προβλήματα στα οποία μας οδήγησε αυτός ο περίπλους: «Πού (και πώς) εγγράφονται οι νέοι;» Αν όμως δεν εγγράφονται πουθενά;

Ποια είναι η σταθερά στις προσεγγίσεις που παρουσιάσαμε; Είναι ακριβώς η πίστη σ' αυτή την εγγραφή των νέων σ' ένα κοινωνικό περιβάλλον, δηλαδή ορισμένο κοινωνιολογικά. Συνοπτικά, είδαμε:

– την «πρακτική» διάσταση αυτής της εγγραφής και των δυσλειτουργιών που απορρέουν, από άποψη ψυχοκοινωνιολογική (π.χ. Σχολή του Σικάγου) και κοινωνιολογική (π.χ. Eisenstadt),

– την επικέντρωση στη **διάκριση** (Bourdieu) και την **αφαίρεση** (Baudrillard). (Υπάρχουν βέβαια και άλλες κοινωνιολογικές διαστάσεις που θεωρούμε περισσότερο περιγραφικές και στις οποίες δεν αναφερθήκαμε: φυλική, με ό,τι προϋποθέτει στο επίπεδο της κοινωνικοποίησης, της εκμάθησης ρόλων και της οριοθέτησης του αρσενικού και του θηλυκού «χώρου»...).

Μπορούμε όμως να πάρουμε περισσότερο στα σοβαρά ό,τι εν δυνάμει υπάρχει σε θεωρήσεις όπως αυτές του Morin και του Yonnet, αποδεχόμενοι ότι αυτό που χαρακτηρίζει τη σημερινή νεότητα είναι η διάλυση και η ρευστοποίηση των παραδοσιακών αυτών χαρακτηριστικών και η επικράτηση ενός αδιάκριτου υποδείγματος, αυτού ακριβώς



που μόνο από τη νεότητα μπορεί να ορισθεί. Μόνο κριτήριο υπαγωγής η ηλικία, μόνο κριτήριο αντι-θέσης η υπαγωγή σε ηλικιακές τάξεις, όχι όμως πλέον οριζόμενες από τη δομική και δυναμική τοποθέτησή τους σε μια κοινωνία (το περίφημο «σύστημα»), αλλά από τη χαλαρή ακολουθία και αναπαραγωγή εφήμερων σημείων υπαγωγής, η ανανέωση των οποίων αποτελεί τη μόνη χρονική αναφορά. Απελευθέρωση από ηθικές υποχρεώσεις και φυλικές[27] αιτιοκρατίες, κατάργηση των αναφορών σε μια κοινωνική προέλευση και ένα περιβάλλον, ελάφρυνση και από αυτό ακόμα το βάρος μιας προσωπικής ιστορίας – παρελθόντος και μέλλοντος – και ολοκληρωτική υπαγωγή στις παιγνιώδεις απαιτήσεις του παροδικού (έννοια που θα έπρεπε να αντικαταστήσει αυτήν του παρόντος), όπου η νεότητα βιώνεται ως η απόλυτα φυσική κατάσταση... όλα αυτά δεν μας υπαγορεύουν την ιδέα μιας ενδόρρηξης του κοινωνικού και συνεπώς την αναγκαιότητα εκπόνησης νέων θεωρητικών και μεθοδολογικών εργαλείων για την προσέγγιση αυτού του μαγικού, χωρίς αρχή, προορισμό και τέλος, νεανικού ταξιδιού; Τέτοια ερωτήματα παραμένουν ανοιχτά.

Αυτο-οριζόμενη ή μη, η νεότητα βιώνεται σήμερα ως μια περίοδος που μπορεί μεν να είναι μεταβατική, εμπεριέχει όμως στοιχεία πειραματισμού που της δίνουν τον σιβυλλικό χαρακτήρα της, χαρακτήρα που υπερβαίνει τόσο τους κλασικούς φορείς κοινωνικοποίησης (οικογένεια και σχολείο), όσο και τις παραδοσιακές κοινωνιολογικές οντότητες στις οποίες αναφερόμαστε όταν θέλουμε να κατανοήσουμε εντάξεις και υπαγωγές. Παράλληλα, μπορεί μεν οι ηλικιακές οριοθετήσεις να είναι ασαφείς, η νεότητα όμως ως υπερ-κοινωνική οντότητα υπάρχει: τρόπος ζωής που επιτρέπει τη συνδυαστική στοιχείων που ανήκουν στους (αντιμαχόμενους, αλλά και συμπληρωματικούς) κόσμους της εφηβείας και της ενήλικης ύπαρξης, ιδεώδες ζωής και σημειολογικό σύστημα που τείνει να αποτελέσει αναφορά μιας ολόκληρης κοινωνίας, κλονίζοντας όμως έτσι ένα από τα θεμέλια της ιστορικότητάς της.

Διότι θεμελιώδης υπόθεση μιας ανθρωπολογίας της νεότητας θα μπορούσε να είναι η αναφορά σε κάποια (δυσδιάκριτη ακόμα) **διαρροή χρόνου**, αποτέλεσμα μιας σύγχρονης ιδεολογίας που με το ίδιο χτύπημα του μαγικού ραβδιού δοξάζει το αιώνιο και το στιγμαίο της εφηβείας και της νεότητας. Το νεανικό φαντασιακό θολώνει τα σημεία αναφοράς βάσει των οποίων οι ομάδες αναγνωρίζονται και αξιολογούνται, καταργεί κοινωνικά ιδεώδη όπως αυτά της πείρας και της ωριμότητας και κλονίζει ολόκληρο τον εξωτερικό συμβολικό χωρόχρονο της παράδοσης και της εξέλιξης. Κάπου-κάπου, ξεσπάσματα ασυνεννοησίας, περιθωριακότητας και κάθε είδους κοινωνικής παθολογίας μας βγάζουν από το λήθαργο της ναρκισιστικής ανομίας. Τέτοιες στιγμές καλούμεθα να ξεπερνάμε τη νοσταλγία των οριοθετήσεων και των καταστολών και να ανιχνεύουμε τα μεγάλα ερωτηματικά που πλανώνται πάνω από την κοινωνία, πριν κι αυτά ακόμα μας εγκαταλείψουν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Manheim, K. The Problem of Generations. In **Essays on the Sociology of Knowledge**, London, Routledge and Kegan Paul, 1972. (1η έκδ. 1928).
2. Aries, Ph. **L' enfant et la vie familiale sous l' Ancient Régime**. Paris, Seuil, 1973. (1η έκδοση 1960). Ιστορική προσέγγιση του θέματος της νεότητας επιχειρείται επίσης στο: Gillis, J.R. **Youth and History. Tradition and change in European Age Relation. 1770 - Present**. London, Academic Press, 1980.
3. Elias, N. **La civilisation des moeurs**. Paris, Calmann-Levy, 1973.
4. Elias, N. **La société de cour**. Paris, Calmann-Levy, 1974.
5. Galland, O. **Sociologie de la jeunesse**. Paris, Armand Colin, 1991, σ. 25.
6. Durkheim, E. **Education et sociologie**. Paris, Alkan, 1922.
7. Debesse, M. **Η Εφηβεία**, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1967, σ. 8.
8. Whyte, W.F. **Street Corner Society**, Chicago, Chicago University Press, 1955.
9. Merton, R. Structure sociale et anomie. In A. Levy (Ed.) **Psychologie Sociale, Textes Fondamentaux**. Paris, Bordas, 1978. Πρόκειται για το δεύτερο **τύπο ατομικής προσαρμογής**, το νεοτερισμό [innovation], που αντιστοιχεί στην αποδοχή των πολιτισμικών σκοπών και την απόρριψη των θεσμοθετημένων μέσων.
10. Parsons, T. «Age and Sex in the Social Structure of the United States». **American Sociological Review**, VII, **5,** 1942.
11. Eisenstadt, S.N. Archetypal Patterns of Youth. In E. Erikson (Ed.) **The Challenge of Youth**. New York, Basic Books, 1963.
12. Morin, E. **L' esprit du temps**. Paris, Grasset, 1962, σ. 183. Βλ. κυρίως σσ. 173-185.
13. Ειδικά για το θέμα της νεανικής κουλτούρας, που τελικά παραπέμπει στην ευρύτερη διαμάχη περί μαζικής κουλτούρας, αποπειραθήκαμε μια προσέγγιση στο: Χρηστάκης, Ν. Νεανική κουλτούρα: τάσεις και εντάσεις στην έρευνα. **Ψυχολογικά Θέματα**, 3, **1,** 1990.
14. Chamborderon, J.-C. La société française et sa jeunesse, In Daras (Ed.) **Le partage des bénéfices**. Paris, Minuit, 1966.
15. Yonnet, P. **Jeux, modes et masses**. Paris, Gallimard, 1985. Βλ. κυρίως σσ. 176-189.

16. Έτσι απαντά στο ερώτημα «Πώς να ονομάσουμε την τωρινή κοινωνία;» ο Lefèbvre. (**La vie quotidienne dans le monde moderne**, Paris, Gallimard, 1968, σσ. 90-117).
17. Βλ. π.χ. Touraine, A. **Le communisme utopique. Le mouvement de mai 1968**. Paris, Seuil, 1968. Εδώ το επαναστατικό κίνημα του Μάη παρουσιάζεται ως ρήξη τόσο με την κριτική των διανοουμένων όσο και με το σχέδιο πολιτικής αλλαγής. Γι' αυτό και διαφορο-ποιούμε την αντικουλτούρα των συνδικαλιστών ή των διανοουμένων από την περιθωριακή αντικουλτούρα ολικής αμφισβήτησης που φαίνεται ότι απετέλεσε το έναυσμα των γεγονότων.
18. Rousselet, J. **L' allergie au travail**. Paris, Seuil, 1974.
19. Bourdieu, P. La jeunesse n'est qu' un mot, In **Questions de sociologie**. Paris, Minuit, 1980.
20. Λογική (;) συνέχεια απόψεων που οι Bourdieu και Passeron είχαν διατυπώσει σχεδόν μια εικοσαετία νωρίτερα (**Les Héritiers. Les étudiants et la culture**. Paris, Minuit, 1964), σύμφωνα με τις οποίες οι φοιτητές δεν αποτελούν ομοιογενή, ανεξάρτητη και ενσωματωμένη κοινωνική ομάδα, κι αυτό διότι το μείζον καθοριστικό στοιχείο των κοινών τους στάσεων εκπορεύεται της (αστικής) κοινωνικής τους καταγωγής. Φαίνεται όμως ότι από τότε, η μαζική είσοδος στο πανεπιστήμιο φοιτητών από τα μέσα κοινωνικά στρώματα, καθώς και η δημιουργία πλήθους καινούριων «ασταθών» επαγγελμάτων, αλλάζει το ρόλο του πανεπιστημίου (πιο συμβολικός παρά επαγγελματικός) και το προφίλ του φοιτητικού κόσμου (που τείνει περισσότερο προς κάποια περιθωριοποίηση). (Βλ. Boudon R. La crise universitaire française: essai de diagnostic sociologique. **Annales ESC**, **3,** 1969).
21. Baudrillard, J. **Ο καθρέφτης της παραγωγής**. Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1990. (1η έκδοση 1973).
22. Παράδειγμα: το διαβρωτικό χιούμορ ενός Jerry Rubin σε αντίθεση με τον ακαδημαϊσμό ενός Theodor Roszak.
23. Ο Dominique Boullier βρίσκει π.χ. δια της βιογραφικής μεθόδου ότι οι γονείς τείνουν να παραγνωρίζουν τις αλλαγές στις σχέσεις τους με τα παιδιά τους, ενώ απ' τη μεριά τους τα παιδιά υπερβάλλουν τη ρήξη με τους γονείς τους. (Recits d' adolescence: le traitement du changement selon les générations, **Cahiers interna-tionaux de Sociologie**, **80,** 1986).
24. Πασίγνωστο είναι το δοκίμιο του Dick Hebdige σχετικά με την επικοινωνιακή διάσταση του στυλ (**Υπο-κουλτούρα, Το νόημα του στυλ**, Αθήνα, Γνώση, 1981, 1η έκδοση 1979).



25. Maisonneuve, J. **Les rituels**, Paris, P.U.F., 1988, σ. 64.
26. Τα συγκροτήματα ροκ αποτελούν, για τον Jean-Marie Seca, εντασσόμενο στο θεωρητικό υπόδειγμα των ενεργών μειονοτήτων, προσπάθεια δημιουργίας εναλλακτικών πολιτισμικών κωδίκων με σκοπό την επίτευξη της κοινωνικής ορατότητας. Τόσο για τους μουσικούς όσο και για το κοινό, ο συγγραφέας διαπιστώνει μια λανθάνουσα, αλλά έντονη, αναζήτηση τελετουργικότητας. (**Vocations rock**. Paris, Meridiens Klincksieck, 1988).
27. Δεν είναι ανάγκη να ανατρέξουμε ως τον ασπρόμαυρο και ερμαφρόδιτο Michael Jackson. Ο καθ' ημάς Λευτέρης Πανταζής (επίσης απροσδιορίστων φυλετικών, ταξικών και σεξουαλικών στοιχείων) τραγουδά: «Κάνω έρωτα μαζί σου / Με τηλεπάθεια / Σ' ένα κόσμο μπερδεμένο / Όλο αστάθεια».

Η Προβληματική της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας

του Τάκη Τζαμαλίκου

Ο σκοπός αυτής της εργασίας είναι να εξετάσει ένα προσφάτως επινοηθέν όργανο, που ονομάζεται Αποτίμηση Τεχνολογίας, για την διαμόρφωση της κοινωνικής πολιτικής. Η ύπαρξη καθεαυτήν και η διαδεδομένη χρησιμοποίηση της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας[1] αποδεικνύει την αύξουσα ανησυχία ότι οι τεχνολογικές πρακτικές, οι οποίες ανέκυψαν κατά την σύγχρονη βιομηχανική εποχή, είναι δυνατόν να προκαλέσουν ακούσια αποτελέσματα, ή να έχουν ανεπιθύμητες επιπτώσεις. Από την στιγμή που η Αποτίμηση Τεχνολογίας ισχυρίζεται ότι παρέχει έναν έλλογο τρόπο προκειμένου να αντιμετωπίσει αυτές τις επιπτώσεις, είναι καθήκον των φιλοσόφων της τεχνολογίας να ασχοληθούν με αυτή. Είναι επαρκώς ευρύς και όντως περιεκτικός ο τρόπος με τον οποίον η Αποτίμηση Τεχνολογίας συλλαμβάνει την σύγχρονη τεχνολογία; Είναι όντως έλλογος αυτός ο τρόπος;

Εν πάση περιπτώσει, ο φιλοσοφικός στοχασμός δεν είναι δυνατόν να είναι ικανοποιημένος με το να περιγράφει απλώς εκείνο που συμβαίνει στην πραγματικότητα. Το καθήκον του συνίσταται στην θεωρητική ανάλυση των εννοιών, η οποία οδηγεί σε θεωρητική κατανόηση και εν συνεχεία καθοδήγηση της δραστηριότητας.

Κατά την πρώτη περίοδο της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας είχαν δημιουργηθεί υπερβολικές ελπίδες σχετικά με αυτό το νέο όργανο λήψεως αποφάσεων. Για πολλούς, η σχετική μελέτη σχεδόν εταυτίζετο με την μελλοντολογία, αφού εκείνο που ανέμεναν ήταν μια συνολική πρόγνωση του τι μέλλει γενέσθαι με την εφαρμογή συγκεκριμένων τεχνολογιών. Γι' αυτό άλλωστε και ήταν ιδιαίτερα έντονη η συζήτηση σχετικά με την τεχνολογική πρόγνωση[2].

Αλλά μία δυσκολία ανακύπτει από το γεγονός ότι όλες οι προβλέψεις στηρίζονται σε μια θεώρηση της **μέχρι τώρα** ροής των γεγονότων –της οποίας γίνεται προβολή στο μέλλον με κατάλληλες μεθόδους. Είναι προφανές ότι τούτο αποκλείει την πρόβλεψη απροσδοκήτων γεγονότων, όπως οικονομικές μεταβολές, κρίσεις, ή αλλαγή στην συμπεριφορά των ανθρώπων, ως χρηστών ή καταναλωτών.

Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει κανένας λόγος ώστε ο φιλόσοφος της τεχνολογίας περιορίσει την δική του θεώρηση και ανάλυση των τεχνολογικών φαινομένων μέσα στα όρια, και στα ερμηνευτικά πρότυπα, που παρέχει η Αποτίμηση Τεχνολογίας. Η μέθοδος όμως αξίζει την φιλοσοφική ανάλυση και κριτική, τουλάχιστον λόγω της φιλοδοξίας που αυτή η ίδια η μέθοδος θέτει στον εαυτό της: Να παράσχει μία συνολική εικόνα των παραγόντων που καθορίζουν (και καθορίζονται από) τις τεχνολογικές αλλαγές. Επίσης δε, να λάβει υπόψη το **ευρύτερο** δυνατόν κοινωνικό πλαίσιο που επηρεάζεται από αυτές. Άλλωστε, το γεγονός ότι η μέθοδος επιδιώκει να προσδώσει τόσο **θεσμική** οργάνωση όσο και **επιστημονική** έκφραση στην αμφιβολία περί του ότι η πανάκεια (για την λύση κοινωνικών, περιβαλλοντικών και παντοειδών άλλων προβλημάτων) συνίσταται απλώς στην εισαγωγή **περισσότερης** τεχνολογίας του ιδίου τύπου, καθιστά την μέθοδο αυτή άξια ερεύνης και μελέτης.

Εν τούτοις είναι ανάγκη να διερευνηθούν και να εξηγηθούν τα όρια αυτής της μεθόδου. Ιδίως μάλιστα, όταν καθίσταται προφανής ο περιορισμός της οπτικής της, της ευρύτητος θεωρήσεως των προβλημάτων – ακόμη και όταν η μέθοδος αυτή επικρίνεται σκληρά από την κίνηση για την Εναλλακτική Τεχνολογία. Και η διερεύνηση αυτή είναι ακόμη περισσότερο αναγκαία, όταν η τρέχουσα τεχνολογική πρακτική καταδικάζεται έντονα από την κίνηση για Εναλλακτική Τεχνολογία[3], ενώ η Αποτίμηση Τεχνολογίας δεν υιοθετεί παρόμοια στάση.

Αποτελεί συνηθισμένο φαινόμενο, κατά το οποίο οι συντελεστές τεχνολογικών εξελίξεων (πρόσωπα, οργανισμοί, κυβερνήσεις) δείχνουν πολύ λίγη διάθεση να ασχοληθούν σε βάθος με (και ίσως να αναθεωρήσουν) τις παραδοσιακές απόψεις σχετικά με το τι είναι και τι δεν είναι δυνατόν να γίνει, τι είναι και τι δεν είναι πραγματοποιήσιμο.

Αλλά υπάρχει κάτι αρκετά σοβαρότερο από αυτό. Αυτοί που ασχολούνται με την επισήμανση των αρνητικών αποτελεσμάτων της βιομηχανικής τεχνολογίας του Εικοστού αιώνα, και με την διαμόρφωση εναλλακτικών λύσεων, αυτοεγκλωβίζονται, χωρίς πολλή αντίσταση, στους περιορισμούς που δημιουργούν οι παραδοσιακές απόψεις περί «αναπτύξεως». Σε μια τέτοια περίπτωση, η όλη μεθοδολογία της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας εκπίπτει με μια άκριτη υιοθέτηση και δικαίωση όλων των προϋποθέσεων, των αρχών, των παραδοχών, οι οποίες οδήγησαν στην συγκεκριμένη μορφή αναπτύξεως. Οπότε τα δύο θεμελιώδη στοιχεία της μεθόδου –η ανάλυση των συνεπειών της τεχνολογίας και ο καθορισμός του επιβαλλομένου τρόπου ενεργείας– προκαταλαμβάνονται a priori και τροχιοδρομούνται σε ατελέσφορες (καθό εκ των προτέρων γνωστές και ανεπιτυχώς δοκιμασμένες) προτάσεις.

Μια κριτική θεώρηση της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας αποτελεί την καλύτερη αφετηρία, έτσι ώστε να δημιουργηθεί μια στέρεη βάση, επί της οποίας θα στηριχθεί η κριτική όλων των σύγχρονων τεχνολογικών πρακτικών. Το ερώτημα, συνεπώς, είναι: Μπορεί να διαμορφωθεί μια φιλο-

σοφία της τεχνολογίας χωρίς να αμφισβητηθούν καθόλου οι κανόνες, με βάση τους οποίους ανεπτύχθη η μέχρι σήμερα τεχνολογική πρακτική;

Εκείνο που καταλογίζεται στην σύγχρονη Αποτίμηση Τεχνολογίας, ως μέθοδο, είναι ότι παρουσιάζει αυτό το μειονέκτημα – ότι, δηλαδή, δεν τολμά να προχωρήσει σε αυτή την αμφισβήτηση. Είναι ανάγκη λοιπόν να διερευνήσουμε εάν αυτό αληθεύει.

Ο προσδιορισμός των διαφόρων δυνατών ενεργειών ή δραστηριοτήτων είναι πολύ περισσότερο χρωματισμένος a priori από συγκεκριμένες αξίες από ό,τι είναι η ανάλυση των επιπτώσεων.Θεωρείται ότι θα αποτελούσε σπατάλη χρόνου να εκτεθούν οι προοπτικές που θεωρούνται ως μη ρεαλιστικές, ως μη οικονομικές, ή εκείνες που έχουν μικρή πιθανότητα να πραγματοποιηθούν. Αλλά, αν και αυτή η προσέγγιση έχει μία λογική, εν τούτοις αυτή ακριβώς καταλήγει στην αποδοχή των θεμελιωδών κανόνων τους οποίους έχει εγκαθιδρύσει αυτή η ίδια βιομηχανική τεχνολογία. Συνεπώς η Αποτίμηση Τεχνολογίας στερείται της δυνατότητας να έχει μια αξιολογική στάση, η οποία να θέτει υπό διερώτηση (ακόμη και αμφισβήτηση) τις θεμελιώδεις μεθόδους, την θεμελιώδη νοοτροπία της όλης πρακτικής που κυριαρχεί σήμερα. Στην χειρότερη περίπτωση, αντί η Αποτίμηση Τεχνολογίας να λειτουργεί ως μια γνήσια και καρποφόρος κριτική επί της σύγχρονης τεχνολογίας, αυτή καθίσταται η διαδικασία, υπό την επιρροή της οποίας νομιμοποιούνται ηθικώς οι τρόποι ενεργείας, και γενικότερα η όλη δραστηριότητα που αναπτύσσει η σύγχρονη τεχνολογία στις διάφορες μορφές της. Οπότε, εκείνο στο οποίο τελικώς χρησιμεύει η Αποτίμηση Τεχνολογίας είναι να καθίσταται η ίδια ένα εμπόδιο στην όλη προσπάθεια να εξετασθούν εναλλακτικές προσεγγίσεις στην τεχνολογική δραστηριότητα.

Επιπλέον, τα πράγματα καθίστανται ακόμη πιο ασαφή (και συνεπώς πιο επικίνδυνα) όταν οι τεχνολόγοι και οι αποτιμητές δεν έχουν συνείδηση των κανόνων, με βάση τους οποίους εκτυλίσσονται οι ενέργειές των. Μη γνωρίζοντας τους κανόνες αυτούς (δηλαδή, ενεργώντας μη συνειδητά) είναι πιθανόν να θεωρήσουν ότι ορισμένες εναλλακτικές προσεγγίσεις είναι ανεφάρμοστες, μη πρακτικές, ουτοπικές κ.τ.τ. Και μάλιστα να θεωρούν ότι αυτός ο αποκλεισμός εναλλακτικών προοπτικών της τεχνολογίας αποτελεί αντικειμενικό συμπέρασμα, το οποίο έχει χαρακτήρα επιστημονικής αποφάνσεως.

Σήμερα είναι γεγονός ότι λείπει μια ξεκάθαρη και συνειδητή γνώση των κανόνων, με βάση τους οποίους διαμορφώνεται η τεχνολογική δραστηριότητα. Οι σύγχρονοι αποτιμητές τείνουν να θεωρούν την τεχνολογία **per se** ως ουδέτερη σε ό,τι αφορά την ουσιαστική ηθική της αποτίμηση. Τα ζητήματα ηθικής εν προκειμένω περιορίζονται μόνο στις ανθρώπινες προθέσεις. Έτσι, για τους αποτιμητές της τεχνολογίας υπάρχει ένας διαχωρισμός ανάμεσα στο **γεγονός** αφ' ενός, και στην **ηθική αξία** αφ' ετέρου. Και ο διαχωρισμός αυτός θεμελιώνεται στην άποψη ότι η αποτίμηση τεχνολογίας πρέπει να εκτελείται κατά τρόπο αντικειμενικό και ουδέτερο. Και θεωρούν ότι στοιχείο της «ουδετερότητος» του αποτιμητή αποτελεί η στεγανοποίηση του χώρου των (δηλαδή της αποτιμήσεως της τεχνολογικής δραστηριότητος) από κάθε αξιολογική κρίση ηθικού χαρακτήρος που να αναφέρεται στην τεχνολογία καθ' εαυτήν.

Επιπλέον, η αξιολόγηση εκφράζεται με έντονο προσανατολισμό προς το τι είναι «οικονομικό», τι είναι «πραγματοποιήσιμο», τι είναι «αποτελεσματικό» – και βεβαίως μέσα σε ένα αξιολογικό κλίμα στο οποίο κυριαρχούν κατηγορίες **ποσότητος.** Όταν η ανάλυση κυριαρχείται από τέτοιους όρους, τότε δεν είναι δύσκολο να καθούν από τον ορίζοντα οι θεμελιώδεις αξίες, η μοίρα των οποίων υποτίθεται ότι πρέπει να ανιχνευθεί μέσω της σχετικής μελέτης. Πέραν όμως αυτού, επειδή οι ανωτέρω όροι περιέχουν μια χροιά επιστημονικού τύπου ακριβείας, είναι εύκολο να χρησιμοποιηθούν για την απόρριψη τεχνολογικών πρακτικών, οι οποίες διαφέρουν σημαντικά από τις συμβατικές. Και τούτο επιτυγχάνεται μέσω γνωματεύσεων (συνήθως οικονομικής χροιάς), οι οποίες ηχούν αντικειμενικές, ρεαλιστικές, πρακτικές και εφαρμόσιμες.

Ο χαρακτήρας της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας, όπως αυτή έχει εφαρμοσθεί μέχρι σήμερα, φέρει στην επιφάνεια το βασικό πρόβλημα – τουτέστιν, ότι η (επιθυμητή) θέση της μέσα στην όλη διαδικασία λήψεως αποφάσεων δεν είναι σαφής. Οι τεχνολογικές καινοτομίες δεν ανακύπτουν από μόνες των, αλλά επιτυγχάνονται μετά από συνειδητή και επί τούτο προσπάθεια του ανθρώπου. Γι' αυτό και η γένεσή των πρέπει κατ' αρχήν να υπόκειται και σε μια θεωρητική ανάλυση, η οποία να αναφέρεται ακριβώς στην σκοπιμότητα της αποφάσεως για την δημιουργία των. Στην πραγματικότητα όμως, η σύνθετη διαδικασία των κοινωνικών επιλογών, η οποία καταλήγει στις συγκεκριμένες αποφάσεις για τις τεχνολογικές καινοτομίες, περιλαμβάνει πολλά στάδια (έρευνα, ανάπτυξη του σχεδίου, κατασκευή του πρώτου πρωτοτύπου, ευρεία κυκλοφορία του προϊόντος), διαφορετικά επίπεδα (αποφάσεις της εκτελεστικής διευθύνσεως, αποφάσεις σχεδιασμού, κυκλοφορία στην αγορά, διαφήμιση, συμπεριφορά του καταναλωτή), καθώς και πολλά θεσμικά πλαίσια (το οικονομικό, το κυβερνητικό, την κοινή γνώμη). Ορισμένες πλευρές αυτής της διαδικασίας μελετώνται στα πλαίσια επιστημονικών κλάδων, όπως η θεωρία των αποφάσεων, η οικονομία, κοινωνιολογία, η πολιτική επιστήμη. Αλλά δεν αποτελεί σύμπτωση το ότι, σε όλες αυτές τις επιστήμες, λαμβάνεται υπόψη και μελετάται μόνο ένα (διανοητικώς απομονωμένο) τμήμα της όλης διαδικασίας παραγωγής και εφαρμογής της τεχνολογικής καινοτομίας.

Δεν υπάρχει καμμία συνολικώς δομημένη μελέτη, στα πλαίσια της οποίας θα ήταν δυνατόν να εύρουν όλες αυτές οι επιστημονικές προσεγγίσεις μια σύμμορφη και συστηματική θέση – ενώ δεν μπορεί να γίνει καν λόγος για την ύπαρξη κάποιας επεξεργασμένης θεωρίας που να περιλαμβάνει όλες αυτές τις διαφορετικές επιστημονικές προσεγγίσεις.

Συνεπώς δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι, στα προ-



γράμματα Αποτιμήσεως Τεχνολογίας τα οποία εκτελέσθηκαν μέχρι τώρα, η (επιθυμητή πάντως) διεπιστημονική συνεργασία των διαφόρων επιστημόνων δεν κατέληξε στην περιεκτική και συνεκτική σύνθεση, η οποία θα επιδιώκετο κατ' αρχήν, έστω και σε θεωρητικό επίπεδο. Και όντως θα ήταν άδικο να απαιτεί κανείς να επιτευχθεί σε ειδικά και επί τούτο προγράμματα Αποτιμήσεως Τεχνολογίας αυτό, για το οποίο δεν έχει επιτευχθεί τίποτε το ανάλογο στα ευρύτερα πλαίσια των κοινωνικών επιστημών. Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να προχωρήσει μακρύτερα και να υποστηρίξει ότι, εξαιτίας των πολλαπλών και αμοιβαίως επικαλυπτομένων σκοπών και αποφάσεων, και εξαιτίας του περίπλοκου δικτύου αμοιβαίως επηρεαζομένων διαδικασιών δια των οποίων επινοείται, αναπτύσσεται, και παράγεται μια τεχνολογική καινοτομία – εξαιτίας όλων αυτών, είναι αναπόφευκτο ότι θα εμφανισθούν διαφορετικές εξηγήσεις, όπως ακριβώς η φωτογραφία ενός σπιτιού είναι διαφορετική από διαφορετικές οπτικές γωνίες.

Αφού έτσι έχουν τα πράγματα, τίθεται το ερώτημα μήπως θα έπρεπε να παραιτηθούμε από την ιδέα μιας Αποτιμήσεως Τεχνολογίας, η οποία θα καταλήγει σε συμπεράσματα και προτάσεις με τον γνωστό ντετερμινιστικό τρόπο των θετικών επιστημών, και δεν θα επιδέχεται παρερμηνείες ή αμφισβητήσεις. Τόσο η επιστημονική όσο και η μεθοδολογική θέση της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας έχουν ένα χαρακτήρα ασαφή και αόριστο – και αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά ακολουθούν αυτή την μέθοδο και στον ρόλο που αυτή καλείται (ή φιλοδοξεί) να διαδραματίσει στις τεχνολογικές καινοτομίες.

Προφανώς, η απόδοση και η αποτελεσματικότητα της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας θα παραμείνουν κατ' ανάγκην μέσα στα όρια που επιτρέπουν αφ' ενός μεν οι θεωρητικές

προϋποθέσεις και δυνατότητες, αφ' ετέρου δε το θεσμικό πλαίσιο, εντός του οποίου αυτή η μέθοδος αναπτύσσεται. Έτσι, για παράδειγμα, δεν είναι σαφές αν η Αποτίμηση Τεχνολογίας πρέπει να εφαρμοσθεί κατά την διάρκεια του πρώτου σταδίου ενός νέου τεχνολογικού σχεδίου (τουτέστιν, στο στάδιο της έρευνας και πρώτης αναπτύξεως αυτού του σχεδίου), ή πριν από την τελική εφαρμογή του. Παρόμοιες σκέψεις είναι δυνατόν να αναφέρονται και στα μέσα, δια των οποίων θα εφαρμοσθεί τελικώς στην πράξη η αποτίμηση η οποία έχει εξαχθεί. Τα μέτρα τα οποία θα ήταν δυνατόν να υιοθετηθούν κατ' αρχήν αναφέρονται σε μια ευρύτερη εκπαίδευση του κοινού, σε νομικούς περιορισμούς, οικονομικούς περιορισμούς ή κίνητρα, καθώς και απροκάλυπτη και άμεση επέμβαση του κράτους.

Αν πρόκειται η Αποτίμηση Τεχνολογίας να αποτελέσει στο μέλλον μίαν όντως κριτική διαδικασία και προοπτική, είναι απαραίτητο όπως αυτή διαστοχασθεί επί των ιδίων των κανόνων και των προϋποθέσεων επί των οποίων στηρίζεται σήμερα, και τα οποία υποτίθεται ότι δικαιώνουν την ύπαρξή της ως πρακτικής. Για παράδειγμα, θα είναι ανάγκη να συνειδητοποιήσει ότι η διαίρεση ανάμεσα σε **οικονομικές** και **κοινωνικές** κατηγορίες συνιστά μια άκριτη αποδοχή μιας πολιτικής φιλοσοφίας και μιας ηθικής θεωρήσεως (τον παραδοσιακό φιλελευθερισμό και τον ωφελιμισμό) που είναι ιδιαίτερα εχθρικές προς τα τεχνολογικά συστήματα που πλέον αποκαλούμε «διατηρήσιμα». Αλλά μια τέτοια συνειδητοποίηση γενικώς απουσιάζει από τους εκπαιδευμένους τεχνοκράτες, οικονομολόγους, μηχανικούς, θετικούς επιστήμονες. Οπότε οι αναλύσεις των διατυπώνονται με όρους, επιστημονικούς μεν, αλλά κατ' εξοχήν ποσοτικούς – γεγονός το οποίο οδηγεί σε μια αντικειμενικότητα εσφαλμένη κατά τις προϋποθέσεις από τις οποίες αυτή ανακύπτει και επί των οποίων αυτή στηρίζεται.

Για να αναλύσουμε αυτή την άποψη, είναι απαραίτητη μια σύντομη αναδρομή στην φιλοσοφική παράδοση, και στις εν γένει θεωρητικές προϋποθέσεις, υπό τις οποίες λαμβάνει χώραν η τεχνολογική πρακτική. Το φιλοσοφικό πλαίσιο το οποίο ουσιαστικώς διαποτίζει την βιομηχανική πρακτική των τελευταίων τριών αιώνων έχει γενικώς εκτεθεί από μια σειρά στοχαστών, από τον John Locke έως τον Jeremy Bentham[4]. Χαρακτηριστικό αυτής της σειράς των στοχαστών ήταν ότι, διασκεπτόμενοι σχετικά με την **κοινωνία των ανθρώπων,** επιθυμούσαν να θεμελιώσουν τις απόψεις των σε μια βάση εξ ίσου στέρεη με εκείνη επί της οποίας ο Νεύτων και οι διάδοχοί του είχαν θεμελιώσει τις απόψεις των περί του **φυσικού κόσμου.** Υπήρχαν οραματισμοί για νέες δυνατότητες ελεύθερης δραστηριότητας του ανθρώπου στηριγμένης στην ατομική ιδιοκτησία. Βάση αυτών των δραστηριοτήτων θα ήταν οι ατομικές ικανότητες του καθενός, οι φιλοδοξίες του και οι φυσικές πηγές πρώτων υλών – συνδυασμένα με πρότυπα κοινώς αποδεκτών κανόνων κοινωνικής συμβιώσεως. Όλα αυτά εθεωρούντο ότι συνέτειναν σε μια διαδικασία η οποία απέδιδε το μέγιστο της αποδόσεως από άποψη παραγωγής, μια διαδικασία αυτορυθμιζόμενη. Προκειμένου αυτό το σύστημα να λειτουργήσει, το κίνητρο για τους ανθρώπους ήταν η προστασία του δικαιώματος για απεριόριστη συσσώρευση αγαθών. Ο John Locke μάλιστα θεωρούσε ότι το δικαίωμα αυτό είναι αναπαλλοτρίωτο – δεν είναι απλώς ένα δικαίωμα που παρεχώρησε η κοινωνία[5].

Το δικαίωμα για απεριόριστη συσσώρευση αγαθών απέκτησε ηθική θεμελίωση με την θεωρία του Ωφελιμισμού. Σύμφωνα με αυτήν, ο άνθρωπος εσκιαγραφείτο κυρίως ως ένα ον που έχει απεριόριστο αριθμό επιθυμιών, οι οποίες είναι και έμφυτες και επίκτητες, ο δε χαρακτήρας των αναφέρεται είτε στις στο σώμα του ανθρώπου είτε στην λογική του. Σχετικά ο C. Macpherson παρατηρεί:

«Αλλά αν ο δογματικός ορισμός του ανθρώπου ως ατελεύτητα συσσωρευτού αγαθών ήταν απωθητικός, υπήρχε ένας άλλος που φαινόταν πιο ηθικός και ήταν εξίσου χρήσιμος. Ήταν το αξίωμα ότι ο άνθρωπος κατά την ουσία του ήταν ένα ον που είχε απεριόριστη ανάγκη για αγαθά... Ο άνθρωπος είναι ουσιαστικά ένας επ' άπειρον καταναλωτής»[6].

Εν τούτοις, αν και ο ορισμός του ανθρώπου ως επ' άπειρον συσσωρευτού αγαθών δεν τον κάνει κατ' ανάγκην ένα επ' άπειρον καταναλωτή, αρκεί μόνο μια μικρή πρόσθετη προϋπόθεση για να τον μετατρέψει σε τέτοιον. Η προϋπόθεση που χρειάζεται είναι απλώς ότι η γη και το κεφάλαιο, προκειμένου να είναι παραγωγικά, πρέπει να ευρίσκονται υπό ατομική ιδιοκτησία (μία προϋπόθεση την οποίαν, για παράδειγμα, διετύπωσε απερίφραστα ο Locke). Εν συνεχεία, προκειμένου ο άνθρωπος να πραγματώσει την ουσία του ως καταναλωτού, πρέπει να συσσωρεύσει γη και κεφάλαιο. Ο άνθρωπος ο χωρίς όρια καταναλωτής γίνεται ο άνθρωπος ο χωρίς όρια συσσωρευτής αγαθών[7].

Η θεωρία από τον Locke μέχρι τον Bentham αμφισβητήθηκε κατά τον Δέκατο Ένατο αιώνα, υπό την μορφή δημοκρατικής αμφισβητήσεως των αρχών του Ωφελιμισμού. Οι σοσιαλιστές, οι αναρχικοί, ακόμη και νεο-ωφελιμιστές όπως ο John Stuart Mill, επεδίωξαν να καταδείξουν ότι, στην καλύτερη περίπτωση, ο συνδυασμός της οικονομίας της αγοράς και της ωφελιμιστικής ηθικής δημιουργούσαν ένα σύστημα που ήταν τα μέγιστα αποτελεσματικό στην παραγωγή. Αλλά από αυτό με κανένα τρόπο δεν προέκυπτε (ούτε άλλωστε η πράξη απέδειξε κάτι τέτοιο) ότι ένα τέτοιο σύστημα κατέληγε σε δίκαιη διανομή των αγαθών. Από τις αγωνιώδεις επανεκτιμήσεις του J.S. Mill έως τους οικονομολόγους της Οικονομικής της Ευημερίας[8], του Εικοστού αιώνα, οι προσπάθειες να εμπλουτίσουν τις αυστηρές εκείνες θεωρίες της οικονομίας της αγοράς με μεγαλύτερη μέριμνα για δικαιοσύνη για εκείνους που δεν ενεργούσαν άμεσα μέσα στο πλαίσιο της οικονομίας αυτής, έχουν αφήσει ουσιαστικά άθικτο το δικαίωμα της απεριόριστης ιδιωτικής ιδιοκτησίας.

Με λίγες εξαιρέσεις, τα αξιώματα για χωρίς όρια ανθρώπινες επιθυμίες, και η υποκρυπτόμενη ανάγκη για ένα διαρκώς επεκτεινόμενο σύστημα παραγωγής το οποίο θα ικανοποιεί τις επιθυμίες αυτές, τυγχάνουν συνεχούς μελέτης μέσω του αξιώματος της αναπτύξεως[9]. Σύμφωνα με αυ-

τή την αρχή, και ακόμη και εάν υποτεθεί σταθερός ο πληθυσμός της γης, ένα επιτυχημένο οικονομικό σύστημα το οποίο θα μπορεί αφ' ενός μεν να ικανοποιεί ένα συνεχώς αυξανόμενο σύνολο ανθρωπίνων επιθυμιών, αφ' ετέρου δε, να προσφέρει την ελπίδα ότι θα βελτιωθεί η θέση των πτωχοτέρων μελών της κοινωνίας, θα πρέπει όλο και περισσότερο να καταναλίσκει όλο και περισσότερες πρώτες ύλες και να παράγει όλο και μεγαλύτερες ποσότητες προϊόντων. **Συνεπώς, ο στόχος της δυνατότητας διατηρήσεως των τεχνολογικών συστημάτων φαίνεται να ευρίσκεται σε ριζική σύγκρουση με την σύγχρονη βιομηχανική θεωρία και πρακτική.** Αυτό ακριβώς το συμπέρασμα, αν όντως ανταποκρίνεται στα πράγματα, βοηθεί να εξηγήσουμε την όλη ατμόσφαιρα και διάθεση η οποία περιβάλλει τις προτάσεις της Εναλλακτικής Τεχνολογίας, δηλαδή το γεγονός ότι οι προτάσεις αυτές θεωρούνται ως κινούμενες στην σφαίρα του απραγματοποίητου.

Η Αποτίμηση Τεχνολογίας θα πρέπει να θεωρηθεί ως κινούμενη μέσα στο πλαίσιο της μόλις προαναφερθείσης οικονομικής θεωρίας. Διότι, όντως, η κεντρική σημασία της αναλύσεως κόστους/αποδόσεως, στα πλαίσια της μεθοδολογίας της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας, την εμφανίζει να κινείται στα πλαίσια της παραδόσεως από τον J.S. Mill έως τους σύγχρονους οικονομολόγους της Οικονομικής της Ευημερίας – ειδικά σε ό,τι αφορά τον καθορισμό των αρνητικών κοινωνικών συνεπειών και την πεποίθησή της ότι αντισταθμιστική πολιτική υπό την μορφή φόρων, κανονισμών, και άλλων μορφών κυβερνητικής παρεμβάσεως, μπορεί να αποτελέσει επαρκή διορθωτικό τρόπο ενεργείας στην καταστροφική χρήση της τεχνολογικής προόδου.

Άλλωστε, πέρα από τις ανωτέρω αντιτιθέμενες απόψεις περί του τι συνιστά το αντικείμενο της Οικονομικής της Ευημερίας, υπάρχουν και άλλες στις οποίες ευθέως υπεισέρχονται μεγέθη αξιών – ακόμη και ηθικών αξιών. Εν προκειμένω, έγινε προσπάθεια να προσδοθεί στην οικονομική ευημερία ένα ακριβές νόημα, χωρίς να υπονοούν ότι αυτή αποτελεί μέγεθος υποκείμενο σε μέτρηση και σύγκριση. Υποστηρίχθηκε σχετικά ότι, ακόμη και αν η οικονομική ευημερία δεν μπορεί να μετρηθεί, και πάλι είναι δυνατόν να συγκρίνονται οι διαφορές στην ευημερία των ατόμων – και έτσι να εκφέρεται γνώμη ως προς την κοινωνική ευημερία. Όταν μία οικονομική αλλαγή ευνοεί τον Α και βλάπτει τον Β, μπορούμε να διερωτηθούμε μήπως ο Α μπορεί να αποζημιώσει τον Β για ό,τι έχασε (και έτσι να αντισταθμίσει την ζημιά του) και να εξακολουθεί να είναι ωφελημένος. Η αρχή αυτή καλείται «αρχή της αντισταθμίσεως»[10], και μερικοί έκριναν ότι μπορεί να υπάρξει μία θεωρία της οικονομικής της ευημερίας στηριζόμενη σε αυτή την αρχή.

Άλλοι πάλι, επιμένουν ότι το πολύ που μπορεί να προσφέρει η κατασκευή μιας θεωρίας για την οικονομική της ευημερίας είναι να αναφέρεται στην ισχύ της **ατομικής κλίμακας προτιμήσεων** (individual preference scales). Εν τούτοις υποστήριξαν ότι είναι εφικτή η επιστημονική μελέτη της κοινωνικής ευημερίας, αν χρησιμοποιηθεί φανερά μια **κλίμακα κοινωνικής προτιμήσεως,** η οποία να περιλαμβάνει, ανάμεσα σε άλλες αξιολογικές κρίσεις, και ηθικές αποτιμήσεις της κατανομής (ethical judgements on distribution). Όπως υποστηρίζουν, είναι αρκετό για μία –όπως την αποκαλούν– «συνάρτηση της κοινωνικής ευημερίας» (social welfare function), να παρατάξουμε σε μια σειρά όλες τις δυνατότητες που μας ενδιαφέρουν. Έτσι θα μπορούμε να θεωρούμε ως «καλύτερη» την δυνατότητα που ευρίσκεται πέρα από οποιοδήποτε σημείο, σε σχέση με κάθε άλλη δυνατότητα που ευρίσκεται στην αντίθετη πλευρά. Η οικονομική επιστήμη δεν μπορεί να μας πει ποια από αυτές τις συναρτήσεις της ευημερίας είναι άριστη. Μπορεί όμως να αναλύει τις τυπικές ιδιότητες και τα γενικά χαρακτηριστικά των συναρτήσεων της ευημερίας, χρησιμοποιώντας τις οικονομικές μεταβλητές (economic variables)[11].

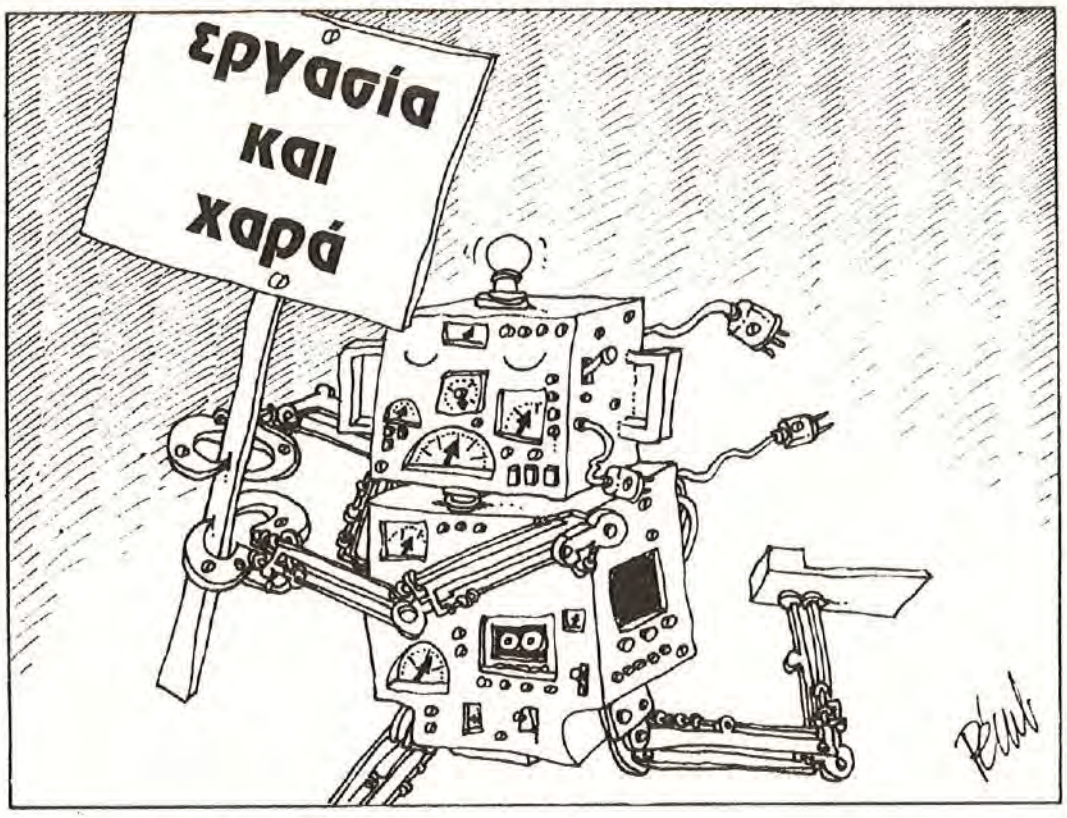
Η ανωτέρω ανάλυση καθιστά αμέσως φανερή την συνάφεια οικονομικών και κοινωνικών στοιχείων στα πλαίσια της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας. Και εισάγει την κλίμακα αξιών μιας κοινωνίας κατά τρόπο που καθιστά ευέλικτη την όλη αποτίμηση οικονομικών και κοινωνικών μεγεθών.

Η οικονομική επιστήμη που θεωρεί ως στόχο την **ευημερία,** αποτελεί μία κατάφαση προς ένα οικονομικό σύστημα το οποίο καθορίζει το ποιοι είναι, και ποιοι δεν είναι, οι νόμιμοι και παραδεκτοί παράγοντες που θα συμπεριληφθούν στο κόστος παραγωγής.

Κατά τον ίδιο τρόπο, η Αποτίμηση Τεχνολογίας λαμβάνει ως σημείο εκκινήσεως μία ορισμένη αντίληψη περί τεχνολογίας και της μορφής που πρέπει αυτή να έχει. Το πραγματοποιήσιμο αυτής της τεχνολογίας όμως, έχει ήδη καθορισθεί από ιδιώτες, αναπτυξιακούς επενδυτές. Αυτοί χρησιμοποιούν μεθόδους ποσοτικών προσδιορισμών, οι οποίες λαμβάνουν υπόψη ορισμένους οικονομικούς παράγοντες, όπως το κόστος, η δυνατότητα αποδοτικής παρουσίας μέσα στην αγορά, η υπάρχουσα κρατική νομοθεσία. Όλα τα άλλα, εν τούτοις, θεωρούνται ως συλλήβδην ανήκοντα σε μία και μόνη κατηγορία, υπό τον τίτλο «εξωτερικοί παράγοντες».

Η έννοια του κοινωνικού κόστους ως **εξωτερικού** παράγοντος έχει δια μακρών γίνει αντικείμενο μελέτης από οικονομολόγους της Οικονομικής της Ευημερίας. Η αρχή, κατά την οποίαν στον υπολογισμό του κόστους παραγωγής περιλαμβάνονται μόνο εκείνα τα στοιχεία για τα οποία ο επιχειρηματίας πρέπει να πληρώσει μία **τιμή,** είναι σύμφυτη με την αρχή της χωρίς όρια συσσωρεύσεως πλούτου, και την αρχή της ατομικής ιδιοκτησίας. Είναι όμως προφανές ότι η ίδια η παραγωγική διαδικασία θα προκαλέσει συνέπειες οι οποίες ευρίσκονται πέραν της περιοχής ευθύνης και κόστους του ιδίου του επιχειρηματία.

Μία από τις πιο πλήρεις μελέτες πάνω σε αυτό το θέμα έχει γίνει από τον K. Kapp[12]. Έχοντας διαλέξει προσεκτικά τα δεδομένα που θα στηρίξουν τις απόψεις του, αποδεικνύει ποια θα είναι τα αντίτιμα τα οποία θα πρέπει να πληρώσει η κοινωνία, εξαιτίας της προσηλώσεώς της στην ιδιωτική πρωτοβουλία. Τα αντίτιμα αυτά προσδιορίζονται, και όπου είναι δυνατόν αποτιμώνται ποσοτικώς, σε τομείς όπου βλάπτεται η ανθρώπινη υγεία, στην ανεργία, στην



μόλυνση της ατμοσφαίρας και των υδάτων, στην καταστροφή των φυσικών πηγών ενεργείας, στην καταστροφή του εδάφους των καλλιεργειών, στην διάβρωση των εδαφών και στην αποψίλωση της γης από τα δάση. Εντοπίζονται περαιτέρω κοινωνικά αντίτιμα τα οποία σχετίζονται με την διανομή αγαθών και τις μεταφορές. Η ύπαρξη και σημαντική ανάπτυξη του μονοπωλιακού καπιταλισμού αποδεικνύεται ότι επιδεινώνει το κοινωνικό κόστος και μειώνει την αποτελεσματικότητα της παραγωγής. Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι ο Kapp δεν δείχνει επίσης καμμία συμπάθεια ούτε για την κεντρικώς σχεδιασμένη οικονομία. Αντίθετα, επισημαίνει το κοινωνικό κόστος το οποίο προκαλούν οι υπηρεσίες κοινής ωφελείας, οι δημόσιες επιχειρήσεις και οι κυβερνητικές υπηρεσίες. Σε εισαγωγή σε μια επανέκδοση του βιβλίου του που είχε εκδοθεί είκοσι χρόνια νωρίτερα, ο Kapp διατείνεται ότι τώρα υπάρχει ακόμη λιγότερη βάση για να εγκριθούν οι μέθοδοι αποτιμήσεως του κόστους που υιοθετούνται στις βιομηχανικές κοινωνίες. Προς τούτο, επισημαίνει νέου είδους κοινωνικές επιπτώσεις. Η μόλυνση του περιβάλλοντος από την ραδιενέργεια, η αύξηση της θερμοκρασίας της γης, η όξινη βροχή, αποτελούν πλέον γεγονότα που τα γνωρίζει ο καθένας. Οι ορισμοί της μολύνσεως του περιβάλλοντος θα έπρεπε να είναι ευρύτεροι, έτσι ώστε να περιλαμβάνουν τον θόρυβο και την προστασία της αισθητικής του τοπίου. Τα χημικά απόβλητα εμφανίζονται ήδη ως η κυριώτερη απειλή για την ανθρώπινη ζωή, μετά την απειλή του πυρηνικού ολέθρου. Και ήδη ευρίσκονται υπό απειλήν οι δυνατότητες των ωκεανών να αναπαράγουν τις διάφορες μορφές ζωής[13].

Από τις προηγηθείσες αναλύσεις, καθίσταται συνεπώς σαφές ότι η Αποτίμηση Τεχνολογίας, ως τεχνολογική πρόγνωση, όχι μόνο δεν λύει, αλλά ούτε καν συνιστά την ολοκληρωμένη προσέγγιση στο όλο πρόβλημα.

Μπορούμε να προβλέψουμε τις συνέπειες ή τα παρεπόμενα αποτελέσματα μιας νέας (ή μιας ήδη εφαρμοσμένης) τεχνολογίας για όσο μελλοντικό χρόνο θέλει κάποιος. Αλλά αυτή η πρόβλεψη δεν θα μπορεί να περιέχει ενδείξεις περί του πόσο επιθυμητές είναι αυτές οι επιπτώσεις. Αλλά ακόμη και εάν τούτο καθίστατο σαφές, δεν θα σήμαινε ότι αυτό το οποίο αντικειμενικά προκύπτει ως επιθυμητό θα ήταν επίσης υποκειμενικά επιθυμητό, ή αποδεκτό, από τους άμεσα ενδιαφερόμενους. Άλλωστε, και τα δύο αυτά στοιχεία αποτελούν αντικείμενο έρευνας: Η αποσαφήνιση του τι είναι αντικειμενικά επιθυμητό εκτίθεται υπό τον τίτλο «Πίνακες Δυνατοτήτων Κοινωνικής Αποδοχής» (Indices of Social Acceptability)[14], ενώ ο καθορισμός της σχέσεως ανάμεσα στο αντικειμενικώς επιθυμητό και το υποκειμενικώς αποδεκτό εκτίθεται υπό τον τίτλο «Έρευνα Αποδοχής» (Acceptance Research).

Στην πραγματικότητα, όμως, κανένας δεν μπορεί να είναι σίγουρος για το πόσο οι επιστημονικές ανακαλύψεις και οι τεχνολογικές καινοτομίες του μέλλοντος θα μεταβάλουν τις τάσεις οι οποίες έχουν επικρατήσει μέχρι σήμερα. Και μάλιστα να τις μεταβάλουν τόσο, ώστε οι νέες καταστάσεις να είναι εντελώς καινούργιες. Το ίδιο επιχείρημα ισχύει και για την συμπεριφορά των μελλοντικών γενεών. Κανείς δεν μπορεί να είναι σίγουρος ότι οι απόγονοί μας θα θητεύουν στις ίδιες ακριβώς αξίες, και στην ίδια μεταξύ των ιεράρχηση, όπως η σημερινή κοινωνία.

Καθίσταται λοιπόν φανερό ότι υπάρχουν βασικά προ-

βλήματα τα οποία αναφέρονται τόσο στο μεθοδολογικό, όσο και στο επιστημολογικό μέρος της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας.

Αλλά ακόμη και αν αυτά τα προβλήματα λυθούν κατά τρόπο ικανοποιητικό, ακόμη και αν καταστεί δυνατόν (με κάποιες μεθόδους) να προβλεφθεί η πραγματική κατάσταση της κοινωνίας στο μέλλον, παραμένει το βασικό πρόβλημα – το οποίο άλλωστε είναι και το θεμελιώδες πρόβλημα της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας:

Πώς θα γίνει η **αποτίμηση** αυτών των καταστάσεων;

Για να συμβεί αυτό χρειάζονται **κριτήρια,** δια των οποίων είναι δυνατόν να διακριθούν οι καταστάσεις που είναι επιθυμητές από τις μη επιθυμητές. Βεβαίως μια γενική και κατά προσέγγιση αποτίμηση θα εστηρίζετο σε μία διαίσθηση, βασιζόμενη και στην υποτιθέμενη αντίληψη του μέσου ανθρώπου, περί του τι είναι επιθυμητό. Αλλά η Αποτίμηση Τεχνολογίας υποτίθεται ότι αναπτύσσεται με μέθοδο επιστημονική και τεκμηριωμένη, και παρέχει μία σαφή και λεπτομερή αποτίμηση, πηγαίνοντας πέρα από μία γενική και εκ διαισθήσεως αντίληψη.

Μία τέτοιου είδους εργασία δεν μπορεί να αγνοήσει τις διαφορετικές προτιμήσεις ατόμων και διαφόρων επί μέρους ομάδων της κοινωνίας. Αλλά πώς εκφράζονται αυτές οι προτιμήσεις; Έχουν συνειδητοποιηθεί με σαφήνεια; Και έχουν συστηματοποιηθεί σε έναν αναδιαμορφωμένο κώδικα ηθικής; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι σαφώς αρνητική. Ο σύγχρονος άνθρωπος, αντιμετωπίζοντας μία κατακλυσμιαία μεταβολή των δεδομένων της ζωής του, γενικώς τείνει να διαμορφώνει άποψη για το τι **δεν** θέλει – αλλά έχει μια μάλλον ασαφή γνώμη περί του τι θέλει μέσα στις νέες συνθήκες που έχουν δημιουργηθεί (διότι η καθολική άρνηση των νέων συνθηκών πολύ δύσκολα θα μπορούσε να θεωρηθεί ως **θέση**).

Η σύγχρονη τεχνολογία αναπτύχθηκε με βάση ορισμένες φιλοσοφικές εμπνεύσεις, συστήματα αξιών και κανόνες, οι οποίοι – εμφανώς ή αφανώς – διακαθόρισαν την όλη πορεία της. Σήμερα ο άνθρωπος ανακαλύπτει τον εαυτό του σε ένα περιβάλλον που περιλαμβάνει πολλές καταστάσεις/επιπτώσεις οι οποίες είναι ανεπιθύμητες. Συνεπώς κάποιες αξίες και κάποιοι κανόνες τελούν (**πρέπει** να τελούν) υπό αμφισβήτηση. Και ο τρόπος της έλλογης και καρποφόρας εκβάσεως αυτής της αμφισβητήσεως είναι ένας, όπως ήδη έχουμε αναπτύξει: Να καταδειχθεί ότι οι αμφισβητούμενες αξίες και οι συνακόλουθοι κανόνες **ipso facto** αντιφάσκουν και αντιστρατεύονται άλλες αξίες, οι οποίες θεωρούνται ισχυρότερες, θεμελιωδέστερες και εξακολουθούν να παραμένουν σεβαστές.

Εν τούτοις η μέχρι σήμερα πορεία των πραγμάτων δεν ήταν αυτή. Δεν έγινε συνειδητό ότι οι νέες καταστάσεις είναι ιστορικώς καινοφανείς και, συνεπώς, απαιτείται μία εμπνευσμένη και έλλογη προσέγγιση στην λύση των προβλημάτων που δημιουργούν. Αντ' αυτού, εκείνο που συνέβη ήταν η απομείωση της έλλογης διασκεπτικής διαδικασίας σε ένα ναι ή ένα όχι. Οι πιο περίπλοκες καταστάσεις κρίνονται με σκοπό απλώς να γίνουν αποδεκτές ή να απορριφθούν. Σε μία καινοφανώς εξελιγμένη πραγματικότητα, ο άνθρωπος αντιδρά με τα αντανακλαστικά της δεκαετίας του 1950. Αντανακλαστικά, τα οποία έχουν βεβαίως μια υπαρξιακή αμεσότητα και έναν αυθορμητισμό. Αλλά έχουν ως βάση το πρότυπο του ανθρώπου, ο οποίος ως **άτομο** πρέπει να λάβει αποφάσεις σε οριακές καταστάσεις. Αυτή η προσέγγιση όμως είναι άκρως ανεπαρκής ενώπιον της σημερινής πραγματικότητος, η οποία απαιτεί προσεκτική και έλλογη εκτίμηση των αντικειμενικών σχέσεων ανάμεσα στα μέσα και τους σκοπούς.

Τι συμβαίνει λοιπόν κατά βάση; Την πρώτη οδυνηρή έκπληξη του ανθρώπου απέναντι στην νέα κατάσταση πραγμάτων που έχει δημιουργηθεί, ακολούθησε ο εντοπισμός μερικών εξοφθάλμων προβλημάτων – εν συνεχεία δε παρατηρήθηκε το φαινόμενο της συλλήβδην **απορρίψεως** ολοκλήρων τεχνολογικών εκφάνσεων – όπως, λόγου χάρη, τα ενεργειακά συστήματα. Μερικοί υποστήριξαν ότι η στάση αυτή συνιστά μια νέα επιστροφή στην αρχέγονη εγωκεντρική θεμελίωση και θεώρηση της επιστήμης και της τεχνολογίας. Πρόκειται, δηλαδή, για μια ενστικτώδη επιστροφή, η οποία προέρχεται από κάποια απογοήτευση, ανάμικτη με φόβο, από την σημερινή κατάσταση. Η στάση αυτή καθοδηγείται μάλλον από την διαίσθηση ότι η πολυπλοκότητα των σημερινών πραγμάτων (πολυπλοκότητα, η οποία έχει μεν εν μέρει μειωθεί από την επιστήμη και την τεχνολογία, αλλά και εν μέρει έχει δημιουργηθεί από αυτές) έχει κατά βάση αποτύχει – διότι έχει αποτύχει να είναι ουσιαστικώς επωφελής για τον ίδιο τον άνθρωπο.

Αυτή η αίσθηση έχει άμεσες επιπτώσεις στην όλη διαδικασία αναθεωρήσεως αξιών και κανόνων. Όπως ήδη σημειώσαμε, ο άνθρωπος γνωρίζει περισσότερο το τι δεν θέλει. Δηλαδή, ο υπό διαμόρφωση βασικός κώδικας ηθικής σε σχέση με την τεχνολογία (και **a fortiori** σε σχέση με την Αποτίμηση Τεχνολογίας) έχει ένα χαρακτήρα αποφατικό. Όπως στην Αποφατική Θεολογία, όπου προσπαθούμε να ορίσουμε το Θεό αναφέρονται τι ο Θεός δεν είναι, έτσι ώστε να δημιουργηθεί **a contrario** και αποφατικώς μια διαίσθηση περί του τι είναι ο Θεός. Το ίδιο συμβαίνει και με την κατ' αρχήν προσέγγιση στην σύγχρονη κατάσταση πραγμάτων. Η ηθική, μέχρι στιγμής, έχει ένα χαρακτήρα αρνητικό. Ο άνθρωπος δέχεται οδηγίες για το τι πρέπει να μη κάνει, όχι τόσο για το τι πρέπει να κάνει. Λόγου χάρη, οι προστακτικές προτάσεις έχουν την εξής μορφή του εξής τύπου:

– Να αποφεύγεις ενέργειες, των οποίων (με βάση την προσωπική σου εκτίμηση για τις συνέπειες) δεν είσαι βέβαιος αν επιθυμείς τις αναμενόμενες επιπτώσεις. Ή,

– Να αποφεύγεις κάθε ενέργεια, η οποία (με βάση την προσωπική σου εκτίμηση για τις συνέπειες) θεωρείς ότι θα οδηγήσει σε εντονότερη ποσοτική μάλλον, παρά ποιοτική, ανάπτυξη. Ή,

– Να αποφεύγεις κάθε ενέργεια η οποία δεν συνάδει με την αρχή της ευθύνης απέναντι στις επερχόμενες γενεές. Ή,

– Να αποφεύγεις κάθε ενέργεια η οποία δεν συνάδει με

την αρχή της ευθύνης απέναντι στην φύση.

Τέτοιου είδους απαγορευτικές προτάσεις δεν απορρέουν στην πραγματικότητα από κάποιο ηθικό κώδικα ο οποίος είναι ήδη διαμορφωμένος. Άλλωστε, η αμφισβήτηση, ή και η άρνηση, της σύγχρονης τεχνολογίας καταλαμβάνει το μέγιστο μέρος αυτής της στάσεως. Το μέρος που καταλαμβάνουν οι εναλλακτικές προοπτικές είναι πολύ μικρό, και μάλλον αρκετά γενικόλογο. Ένα πάντως στοιχείο φαίνεται να είναι βέβαιο: Αυτές οι απαγορευτικές προτάσεις διαπνέονται σαφώς από την πεποίθηση ότι οι επιταγές των είναι ηθικώς αυταπόδεικτες – τουλάχιστον για εκείνους που αμφισβητούν την σύγχρονη τεχνολογία. Αλλά ένα είναι επίσης σίγουρο: Ακόμη και η αίσθηση του ηθικώς αυταπόδεικτου προέρχεται από την **διαίσθηση** (αν όχι την συνειδητή επίγνωση) ενός άλλου συστήματος αξιών. Αυτό το σύστημα, έστω κατά λανθάνοντα τρόπο, διακαθορίζει τους συνακόλουθους κανόνες και τις επιταγές. Η κίνηση για την Εναλλακτική Τεχνολογία, για παράδειγμα, πρέπει να θεωρηθεί ότι ανήκει σε αυτή την περίπτωση. Κάποιες αρχές και γενικές ηθικές κατευθύνσεις σαφώς καθορίζουν τις επιταγές της – και αυτές τις ιδέες έχουμε ήδη εν συντομία ήδη αναφέρει.

Εν πάση περιπτώσει, είναι φυσικό να υπάρχουν διαφορετικές προτιμήσεις, αφού οι άνθρωποι έχουν διαφορετικούς χαρακτήρες, είχαν στην ζωή τους διαφορετικές εμπειρίες, ανήκουν σε διαφορετικές επί μέρους κοινωνικές ομάδες, διαμορφώνονται από την επί μέρους επαγγελματική των ζωή, έχουν διαφορετικές πολιτικές πεποιθήσεις κ.ο.κ. Σε όλες τις περιπτώσεις που οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να εκφράσουν την γνώμη τους, οι ανωτέρω διαφορές ανακύπτουν σαφώς. Αυτές οι διαφορές υπήρχαν στο παρελθόν, υπάρχουν σήμερα, και ασφαλώς θα συνεχίσουν να υπάρχουν και στο μέλλον. Συνεπώς, ακόμη και αν είχαμε πλήρη γνώση των προτιμήσεων των μελλουσών γενεών, το πρόβλημα δεν θα ελύετο. Η Αποτίμηση Τεχνολογίας εξ ορισμού τείνει να καταλήξει σε μια αξιολόγηση των διαθεσίμων εναλλακτικών προοπτικών. Έτσι, σε τελική ανάλυση, η μέθοδος ένα πράγμα είναι σε θέση να κάνει: Να προσφέρει μια υποθετική εκτίμηση για το πώς θα εξελιχθεί η σημερινή διαφορά ανάμεσα στους υποκειμενικούς κανόνες που γίνονται επί μέρους αποδεκτοί από άτομα και κοινωνικές ομάδες.

Αυτός ακριβώς ο πλουραλισμός των συστημάτων αξιών οδηγεί στην μη αποδοχή μιας προστακτικού τύπου Αποτιμήσεως Τεχνολογίας – δηλαδή εκείνης που υποδεικνύει μονοσημάντως μία και μόνη προοπτική, και μάλιστα κατά τρόπο προστακτικό. Από λογική άποψη, η λύση της μιας και μόνης προτάσεως, αντί για πολλές, είναι δυνατή μόνον αν η ποικιλία των σημερινών προτιμήσεων θα εξελιχθεί, κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο, προς μία και μόνη διέξοδο. Αλλά αν ληφθούν υπόψη και τα διαφορετικά επίπεδα στα οποία εκδηλώνεται η ποικιλία των προτιμήσεων, τότε δεν είναι δυνατόν να υπάρχει μόνο μία διέξοδος. Είναι συνεπώς κανείς υποχρεωμένος να υποδεικνύει διαφορετικές εναλλακτικές λύσεις και να αφήνει την απόφαση σε εκείνους (άτομα ή συλλογικά όργανα) που θα λάβουν τις τελικές αποφάσεις.

Το ανωτέρω επιχείρημα είναι γενικό. Δεν εξαρτάται ούτε από το περιεχόμενο των επί μέρους συστημάτων αξιών ή προτιμήσεων, ούτε από την φύση των κατηγοριών των κανόνων που εξετάζονται. Το επιχείρημα ισχύει για κάθε περίπτωση όπου λαμβάνονται υπόψη στοιχεία που έχουν τον χαρακτήρα κατευθυντηρίων γραμμών – είτε αυτά είναι διαφορετικές αξίες (εξεταζόμενες από την Ηθική Φιλοσοφία), είτε είναι διαφορετικές **ανάγκες** (εξεταζόμενες από την Κοινωνική Ανθρωπολογία), είτε είναι διαφορετικά **συμφέροντα** (εξεταζόμενα από την Πολιτική Θεωρία).

Το να εκτίθενται απλώς διάφορες εναλλακτικές λύσεις (χωρίς καμμία από αυτές να υποστηρίζεται ως η «σωστή», ή χωρίς καμμία να προβάλλεται ως το τελικό αποτέλεσμα της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας) ίσως να φαίνεται απλώς ως ζήτημα μεθοδολογίας. Αλλά αν δει κανείς τα πράγματα από πιο κοντά, το είδος της εκθέσεως αυτών των αποτελεσμάτων είναι άκρως ενδεικτικό των φιλοσοφικών προϋποθέσεων, οι οποίες (αφανώς, πλην αποφασιστικώς) διακαθορίζουν την όλη αποτίμηση.

Εν προκειμένω υπάρχουν δύο φιλοσοφικές στάσεις – τις οποίες εδώ αναφέρουμε κατά τρόπο αρκετά απλοποιημένο, αλλά αρκετά διαφωτιστικό για την όλη ανάλυσή μας. Είναι η Πραγματιστική στάση, σε αντιδιαστολή με την Ιδεαλιστική προσέγγιση στην ρύθμιση των πολιτικών πραγμάτων. Είναι γνωστή άλλωστε η συνεχιζόμενη διαμάχη ανάμεσα στους οπαδούς των πραγματιστικών λύσεων, και της πραγματοποιήσεώς των βήμα προς βήμα, και στους οπαδούς των απολύτων ιδεών-στόχων, οι οποίοι στηρίζονται σε μια θεωρητική ανάλυση[15].

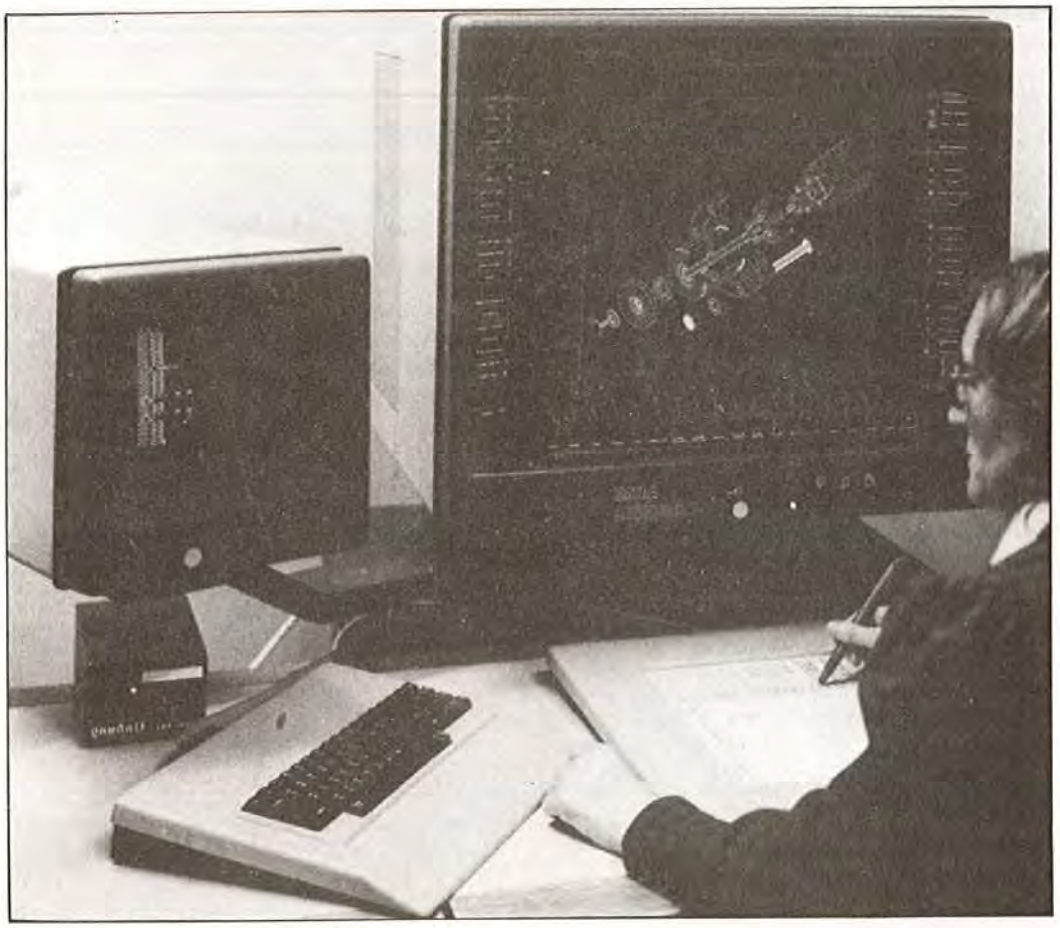
Προφανώς, καμμία από αυτές τις δύο λύσεις δεν μπορεί να δώσει εξαντλητική απάντηση στα σχετικά ζητήματα, και τούτο διότι:

1. Ακόμη και σε **πραγματιστικές** λύσεις που έχουν σχεδιασθεί καλά, είναι απαραίτητη η λογική διάσκεψη σχετικά με τα υπέρ και τα κατά αυτών των λύσεων.

2. Λόγω του πεπερασμένου των ανθρωπίνων πραγμάτων και των περιορισμών μιας δεδομένης συγκεκριμένης καταστάσεως, ακόμη και η πιο λεπτή φιλοσοφική ανάλυση περί των εσχάτων στόχων μπορεί να είναι αποτελεσματική μόνο αν τελικώς φθάνει σε κάποιο τέρμα – ανεξάρτητα από το αν το θεωρητικό ζήτημα θα έχει λυθεί οριστικά ή όχι.

Αν κανείς εκτεθεί σε θεωρητικές αναλύσεις, τότε τα ζητήματα που θα αντιμετωπίσει θα είναι αρκετά δύσκολα. Για παράδειγμα, ποιες είναι οι **πραγματικές** ανάγκες των ανθρώπων; Ποιες είναι οι χειραγωγημένες και **αλλοτριωμένες** ανάγκες, και ποιες είναι «αληθινές» και **μη αλλοτριωμένες** ανάγκες; Και εν τελευταία αναλύσει, ποιο είναι το κριτήριο – το οποίο βεβαίως θα αποτελεί και το κριτήριο περί του αγαθού γενικώς, και ασφαλώς περί της αγαθής ζωής;

Και, αν παραιτηθεί κανείς από τα απόλυτα κριτήρια και την όποια καθολική περί αγαθού αντίληψη (όπως οι Πραγ-



ματιστές), τότε τι συνιστά την ελεύθερη και αυθόρμητη απόφαση της ατομικής βουλήσεως;

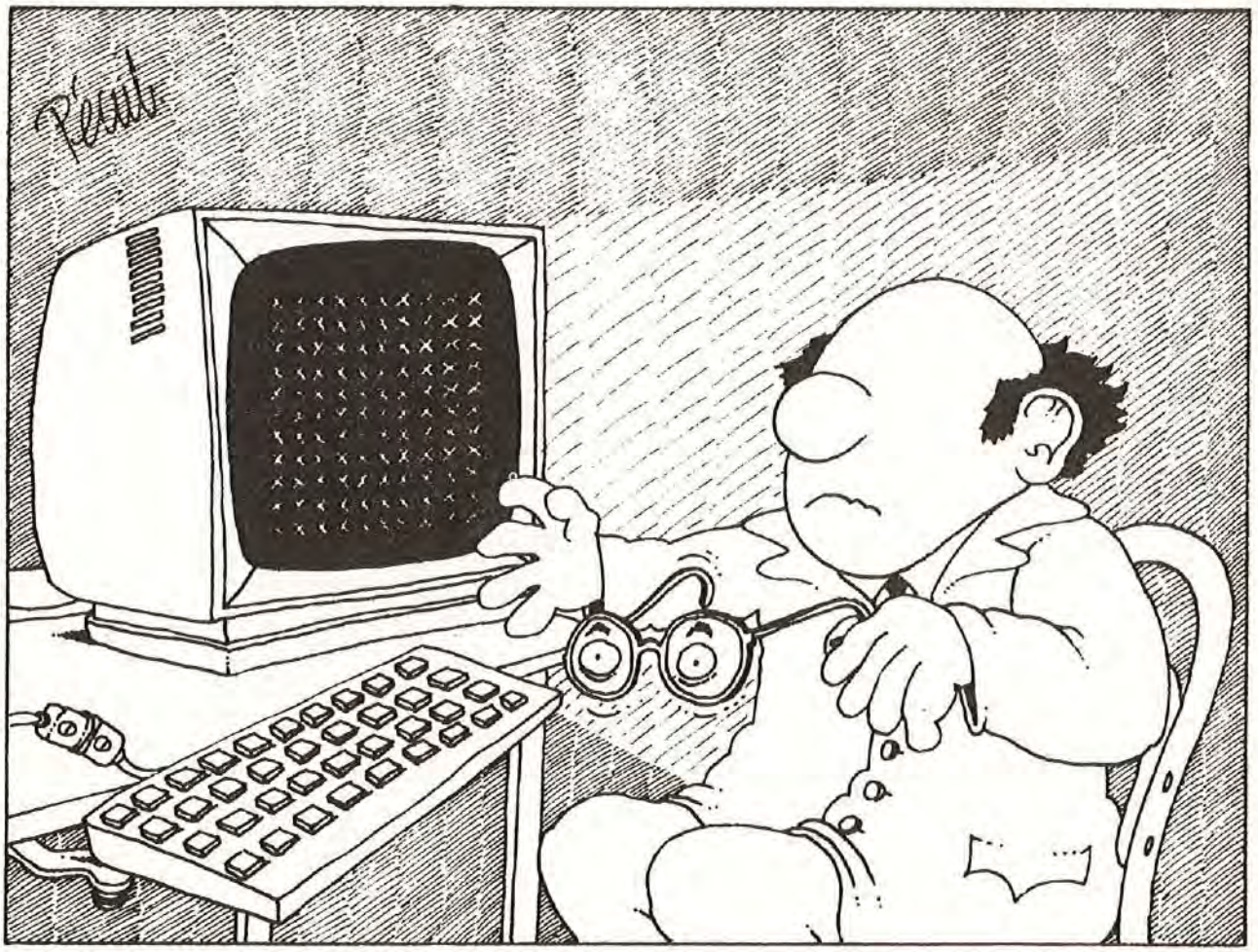
Η Αποτίμηση Τεχνολογίας δεν μπορεί να λύσει αυτά τα ζητήματα από μόνη της. Είναι υποχρεωμένη να αναγάγει το θέμα στην γενικότερη φιλοσοφική επιχειρηματολογία, που μόλις προαναφέραμε.

Δεν είναι αντικείμενό μας εδώ να παράσχουμε εμείς την τελεσίδικη απάντηση στα ερωτήματα αυτά. Άλλωστε ο σκοπός μας εδώ είναι να εκθέσουμε κυρίως την προβληματική της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας. Θα σημειώσουμε, πάντως, τούτο. Έχουν υποστηριχθεί επιχειρήματα και υπέρ της υιοθετήσεως καθολικώς ισχυουσών αρχών, και υπέρ της υιοθετήσεως πλουραλιστικών και σχετικών κριτηρίων.

Οι οπαδοί της δευτέρας λύσεως, για παράδειγμα επικαλούνται δύο επιχειρήματα:

Το πρώτο εξ αυτών είναι θεωρητικό. Μέχρι τώρα στην φιλοσοφική σκέψη δεν έχει καταστεί δυνατόν να καταλήξουμε σε μια θεωρητική (έγκυρη και μη αμφισβητούμενη) αντίληψη των πραγματικών αναγκών και των εσχάτων σκοπών της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Υπάρχει το δεδομένο των μεταβαλλομένων (πολιτιστικά και ιστορικά) συνθηκών της ανθρώπινης ζωής – ατομικής και συλλογικής. Οπότε οδηγείται κανείς στην αμφιβολία περί του αν είναι δυνατόν να αναμένεται σε αυτόν τον τομέα χώρος για αναμφισβήτητες και καθολικές ιδέες. Ως εκ τούτου δεν υπάρχει ασφαλές και καθορισμένο σημείο αναφοράς σε ό,τι αφορά το περιεχόμενο των ηθικών κανόνων. Τούτο βεβαίως δεν αποκλείει την προσήλωση στο ιδεώδες μιας απόλυτης αλήθειας – αυτή η αλήθεια άλλωστε διαμορφώνει σιωπηρώς όλες τις προϋποθέσεις των εκάστοτε φιλοσοφικών συζητήσεων. Αλλά αυτή η αναζήτηση της αλήθειας έχει σχέση με τις προθέσεις (και συνεπώς συνιστά μια καθοδηγητική έννοια, μια «κατηγορική προσταγή», με την Καντιανή σημασία) – δεν αναφέρεται σε μία πραγματική και δεδομένη κατάσταση.

Αλλά εδώ η αντίφαση είναι προφανής. Διότι υποστηρίζεται πως ό,τι αναφέρεται στο γενικό (η «καθοδηγητική έννοια»), δεν ισχύει στο ειδικό (την «πραγματική και δεδομένη κατάσταση»). Άλλωστε, και σήμερα εξακολουθούν να υπάρχουν καθολικού κύρους γενικές αρχές, οι οποίες και αποτελούν το ασφαλές υπόβαθρο για μία καθολικώς αποδεκτή ηθική: Τέτοιες αρχές είναι η ανάγκη αποφυγής του πυρηνικού ολέθρου, η ανάγκη για δικαιότερες σχέσεις μεταξύ ανεπτυγμένων και μη ανεπτυγμένων χωρών, η ανάγκη αντιμετωπίσεως του προβλήματος του υπερπληθυσμού, αλλά και των ασθενειών και της πείνας. Έτσι, λόγου χάρη, η έννοια της «φύσεως» ανακύπτει ως πηγή αξιών, ως έννοια η οποία υπαγορεύει ορισμένα καθήκοντα, όπως εκείνο για το οποίο μίλησε ο Hans Jonas, την «ευθύνη για φροντίδα» (responsibility of stewardship)[16]. Αυτές οι αξίες ευλόγως πρέπει να γίνουν δεκτές ως καθολικές. Το ίδιο ι-



σχύει για την στοιχειώδη ανθρωπιά, την λογική, το περί δικαίου αίσθημα στην κατανομή των αγαθών κ.λπ. Αν υπάρχουν (και όντως υπάρχουν) ακραίες απόψεις που αντιστρατεύονται την κοινή λογική (όπως, λόγου χάρη, οι οπαδοί ενός «νικηφόρου» πυρηνικού πολέμου), τούτο δεν είναι δυνατόν να αποτελεί αιτία για την εισαγωγή «πλουραλιστικών» συστημάτων ηθικών κανόνων.

Το δεύτερο επιχείρημα που επικαλούνται, βασίζεται στις πρακτικές συνέπειες. Από την στιγμή που η πολλαπλότητα του συστήματος αξιών **υφίσταται,** μία κωδικοποίηση κάποιας ορθοδοξίας περί του τι είναι καλό και υποχρεωτικό για όλους, θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο δια της επιβολής του σε κάποια κοινωνική ομάδα, ή σε κάποιο έθνος. Αλλά αυτό θα στερούσε τον άνθρωπο από την ελευθερία του και θα υπονόμευε τον βασικό σκοπό της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας, ο οποίος συνίσταται στην εξασφάλιση «καλής ζωής» για όλα τα μέλη της κοινωνίας. Έτσι θα είχαμε το ενδεχόμενο να επιτύχουμε μεν έλεγχο επί της τεχνολογίας, με κόστος όμως τον πλήρη έλεγχο επί της κοινωνίας – γεγονός που αναιρεί αυτομάτως την όποια αξία της μεθόδου και των σκοπών της.

Αλλά η πολλαπλότητα του συστήματος αξιών υφίσταται με την μορφή υποσυνόλου στις ανεπτυγμένες κοινωνίες. Δεν φαίνεται να αμφισβητούνται θεμελιώδεις καθοδηγητικές αρχές αυτού του πολιτισμού – έστω και αν υπάρχουν τάσεις αλλαγής στην σχετική ιεράρχηση αξιών, τάσεις που ακόμη δεν έχουν αποκρυσταλλωθεί. Ακόμη και η Εναλλακτική Τεχνολογία δεν αμφισβητεί τις κεφαλαιώδεις αρχές του Δυτικού Πολιτισμού – οι οποίες έχουν προέλθει ως σύνθεση του Ελληνικού Λόγου, της Χριστιανικής Αγάπης και του Ρωμαϊκού Νόμου. Αμφισβητεί την τρέχουσα τεχνολογική δραστηριότητα, με το επιχείρημα ότι αντιστρατεύεται θεμελιώδεις αξίες, τις οποίες ο παρών πολιτισμός υποτίθεται ότι υποστηρίζει.

Βεβαίως οι ανωτέρω αντιδιαστολές σε Ιδεαλιστική και Πραγματιστική στάση αποτελούν ένα άκρως απλοποιημένο σχήμα. Η σχηματοποίηση απλώς βοηθεί να προβληθούν ανάγλυφες οι διαφορετικές προσεγγίσεις, σε ό,τι αφορά την αποτίμηση της τεχνολογικής εξελίξεως. Στην πραγματικότητα υπάρχουν πάντοτε οι τρόποι για να ευρεθούν μεσαίες λύσεις ανάμεσα στην υπερβολή του laissez faire και τον απόλυτο έλεγχο. Υπάρχουν τα πορίσματα σχετικών επιτροπών, υπάρχουν τα λεγόμενα «δικαστήρια» της επιστήμης και της τεχνολογίας, υπάρχει το σύστημα των ελέγχων και των ισορροπιών, κ.λπ. Όλες αυτές οι προσπάθειες τείνουν να μορφοποιήσουν τα διαφορετικά πρότυπα αξιών σε ένα ενιαίο τρόπο δραστηριότητος. Αυτό ακριβώς είναι το πεδίο στο οποίο η Αποτίμηση Τεχνολογίας μπορεί να έχει μια δραστηριότητα χρήσιμη και μεθοδολογικά αναντικατάστατη.

Σε αυτό το σημείο καθίσταται προφανής μια αναπόφευκτη ένταση, εσωτερική της ίδιας της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας. Η μέθοδος αυτή έχει ως βασικό σκοπό να απαλύνει – και ει δυνατόν να εξαλείψει – εκείνα τα αρνητικά αποτελέσματα της σύγχρονης τεχνολογίας, τα οποία υπονομεύουν την αυτονομία, τον αυτοκαθορισμό και την αυθεντικότητα του ανθρώπου. Προκειμένου να επιτύχει αυτό τον σκοπό της, η Αποτίμηση Τεχνολογίας κατ' ανάγκην περιλαμβάνει και τεχνοκρατικά και ουτοπικά στοιχεία: Τις έννοιες των επιστημονικώς θεμελιωμένων, λογικά αποδεδειγμένων, και αποτελεσματικά εφαρμοσμένων στην πράξη, λύσεων, καθώς και το ουτοπικό όραμα της τέλειας κοινωνίας, της απαλλαγμένης από το άγχος της αβεβαιότητος, του κακού, των δεινών.

Εάν χαρακτηρίζαμε την κατηγορική Αποτίμηση Τεχνολογίας (εκείνη δηλαδή που υποδεικνύει προστακτικά και μονοσήμαντα μία και μόνη προοπτική), θα λέγαμε ότι αυτή συνδυάζει το ιδεώδες του έλλογου ελέγχου με το ιδανικό του επίγειου παραδείσου, πραγματοποιώντας μια ουτοπία δια τεχνολογικών μέσων. Είναι σαφές ότι τα επιχειρήματα που προσάγονται υπέρ αυτής της απόψεως είναι εξίσου σεβαστά με τα επιχειρήματα κατά αυτής. Αλλά από τη στιγμή που το συγκεκριμένο φυσικό περιβάλλον και η κοινωνική και θεσμική δομή της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας διαμορφώνονται σε όλη την έκταση δια της τεχνολογίας και δια επιστημονικών μεθόδων, κάθε μέτρο, το οποίο έχει ως σκοπό να ελέγξει την τεχνολογία, θα παραμείνει κατ' ανάγκην μέσα στο δεδομένο πλαίσιο – οπότε αυτό καθ' εαυτό θα είναι ένα μέτρο τεχνικής φύσεως. (Τούτο καθίσταται ιδιαιτέρως προφανές από την ιδέα του **ελέγχου,** η οποία κατ' εξοχήν αποτελεί έννοια της σύγχρονης τεχνολογικής σκέψης). Από την άποψη αυτή, το μόνο το οποίο φαίνεται να αποτελεί ένα συνεπή – από μεθοδολογική άποψη – αντίλογο, είναι μια γενική απόρριψη της σύγχρονης τεχνολογίας (πράγμα που κάνουν ορισμένες μορφές της Εναλλακτικής Τεχνολογίας). Αλλά ακόμη και στην περίπτωση αυτή, δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ή να ξεφύγει από την δεδομένη και συγκεκριμένη κατάσταση πραγμάτων – η οποία είναι τεχνοκρατικώς δομημένη. Δεν μπορεί κανείς να αποκηρύξει μέσα και μεθόδους που είναι προσεκτικώς επεξεργασμένα (άρα, επιστημονικά) και αποτελεσματικά (άρα, τεχνολογικά), προκειμένου να αλλάξει τα πράγματα προς την κατεύθυνση των επιδιωκομένων ανθρωπιστικών στόχων.

Τούτο δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να αντιδράσουμε σε μια φαινομενικώς παντοδύναμη και πανταχού παρούσα «τεχνολογική πρόοδο». Δεν σημαίνει ότι πρέπει να ακολουθούμε αποκλειστικά την δική της εσωτερική λογική, χωρίς να υπάρχει καθόλου παρέμβαση του ανθρώπου. Επιτέλους η τεχνολογία υφίσταται ακριβώς ως προϊόν της συνειδητής και μελετημένης ανθρώπινης δραστηριότητος. Συνεπώς, ο άνθρωπος είναι κατ' αρχήν ελεύθερος να μεταβάλει την μελλοντική πορεία της τεχνολογίας. Αλλά πρέπει πάντα να λαμβάνουμε υπόψη ότι η τεχνολογία αποτελεί ουσιαστικό τμήμα του υλικού πολιτισμού μας – και, κατ' ακολουθίαν, τμήμα της προσωπικής και κοινωνικής παιδείας μας. Οπότε μία πλήρης και ανεπιφύλακτη αποκήρυξη της τεχνολογίας θα ισοδυναμούσε με αποκήρυξη ολόκληρου του τρόπου ζωής, ο οποίος έχει ήδη εμφανισθεί στην Ιστορία και αποτελεί τμήμα της κληρονομιάς μας. Άλλωστε δεν είναι τυχαίο ότι εκείνο το φανταστικό νησί, όπου υπήρχαν ιδεώδεις συνθήκες ζωής, ο Thomas Mann το ονόμασε **Ουτοπία.**

Συνεπώς, το ζήτημα που ανακύπτει εδώ είναι ένα κρίσιμο πρόβλημα της κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας: Είναι το ζήτημα του πώς θα μορφοποιηθούν πρακτικά οι διαφορετικοί – και συχνά αντικρουόμενοι – στόχοι των διαφόρων μελών της κοινωνίας, έτσι ώστε να συναποτελέσουν έναν καλώς καθορισμένο πολιτικό στόχο.

Είναι επίσης το ζήτημα του πώς θα περιγραφούν και υποστηριχθούν θεωρητικά οι πραγματικές ανάγκες αυτού που ονομάζεται γενικό συμφέρον. Και αυτές οι ανάγκες μπορεί στην πραγματικότητα να είναι διαφορετικές από εκείνες που παρουσιάζονται εκ πρώτης όψεως.

Αν η Αποτίμηση Τεχνολογίας προήλθε κατ' αρχήν από την διαίσθηση, συνειδητοποίηση και προσπάθεια αποτροπής κάποιων κινδύνων, τότε είναι εύλογο ότι η λύση στα ανωτέρω προβλήματα θα προέλθει ακριβώς από την σχετική **ανάλυση κινδύνων**[17]. Εν τούτοις, παρά την πρόοδό της στην αναλυτική διερεύνηση και παρουσίαση, η ανάλυση κινδύνων συνιστά μία απομείωση του όλου προβλήματος. Κατ' αρχήν, θα είναι πάντα μία μέθοδος που δεν καταλήγει σε συγκεκριμένη απόφαση. Επίσης αποτελεί μέθοδο, η οποία κυρίως λαμβάνει υπόψη ποσοτικά δεδομένα. Το κυριώτερο όμως είναι ότι εκείνο στο οποίο επικεντρώνει την προσοχή είναι ο δείκτης που είναι γνωστός ως «λόγος κινδύνου/οφέλους» (risk/benefit ratio)[18]. Αλλά οι περισσότεροι από αυτούς που ενδιαφέρονται να επιτύχουν την αποδοχή (ή την απόρριψη), λόγου χάρη, νέων ενεργειακών συστημάτων δεν γνωρίζουν ποιος είναι πραγματικά αυτός ο δείκτης. Έτσι η ανάλυση κινδύνων οδηγεί απλώς στον καθορισμό μιας θεωρητικής/ιδεατής δυνατότητος αποδοχής – δεν οδηγεί στον καθορισμό του πόσο είναι εν τοις πράγμασι αποδεκτό το συγκεκριμένο τεχνολογικό σχέδιο. Τούτο σημαίνει ότι η χρήση αυτής της μεθόδου μπορεί να οδηγήσει στον προσδιορισμό μόνο εκείνων των στοιχείων τα οποία προσδοκώνται ή είναι επιθυμητά από την οπτική του **homo economicus**[19].

Εν τούτοις, και παρά την καθολική παρουσία της τεχνολογίας, υπάρχει μια ευρύτατη περιοχή στην οποίαν η κίνηση αμφισβητήσεως, ή και μη αποδοχής, τεχνολογικών προοπτικών δεν καθορίζεται από μαθηματικούς υπολογισμούς και αναλογισμούς επιχειρηματικών κινδύνων. Αυτή η περιοχή είναι περιοχή της ηθικής. Μιλούμε για μια ακαθόριστη αγωνία σχετικά με μελλοντικούς κινδύνους, αγωνία η οποία δεν αποδίδεται με συγκεκριμένες ονομασίες. Μιλούμε για το πρόβλημα της ευθύνης απέναντι στις επερχόμενες γενεές – δηλαδή την αποδοχή ενός κώδικα δικαιοσύνης, όχι μόνο απέναντι στους συγχρόνους ανθρώπους, αλλά και απέναντι στις μέλλουσες γενεές. Μιλούμε

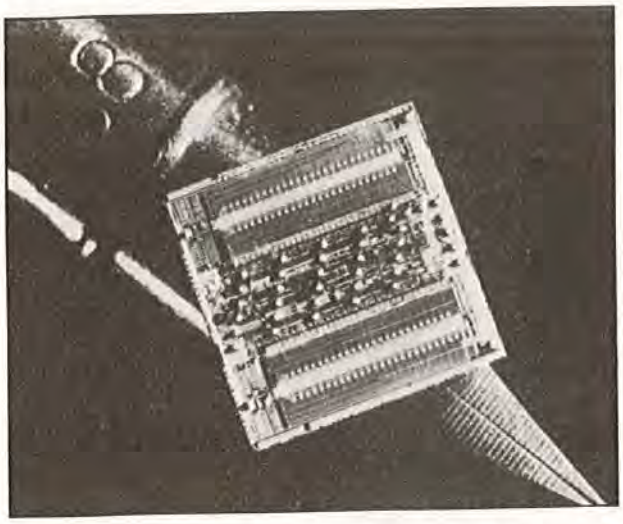
για την αντίσταση απέναντι σε αφανώς δρώσες γραφειοκρατικές κάστες. Για εκδηλώσεις ανησυχίας σχετικά με τον τρόπο που άγνωστες και απρόσωπες δυνάμεις καταλαμβάνουν τον χώρο και τον χρόνο του ανθρώπου. Για ανησυχίες από την επικράτηση ολιγοπωλίων στον εφοδιασμό με ενέργεια, στην πληροφόρηση, την ψυχαγωγία (και μάλιστα δια της Τέχνης), στην διακίνηση και την έντεχνη συγκέντρωση του χρήματος μέσω κερδοσκοπικών μεθόδων ή με την αυξομείωση των επιτοκίων.

Είναι μακρά η σειρά τέτοιας μορφής κινδύνων και ανησυχιών. Και η μαθηματική, ή τεχνολογικής υφής, ανάλυση είναι τελείως αναποτελεσματική σε ό,τι αφορά την προσπάθεια να αμβλυνθούν τέτοιου είδους ανησυχίες. Διότι θα έπρεπε να μπουν σε τύπους, και μαθηματικούς υπολογισμούς, συναισθήματα με βαθειές ρίζες στην ψυχή του ανθρώπου, συναισθήματα ανησυχίας, πόνου, αγωνίας, ανθρωπιάς, δικαιοσύνης, ή η αίσθηση ευθύνης – συναισθήματα, τα οποία ευρίσκονται ουσιαστικώς στην βάση των σημερινών κοινωνικών προβλημάτων. Τέτοια συναισθήματα διακαθορίζουν κρίσιμα προβλήματα (όπως, λόγου χάρη, η απόφαση για το τι είδους ενεργειακά συστήματα θα χρησιμοποιούνται) ήδη εξ αρχής – και πριν από κάθε ποσοτική μέτρηση ή μαθηματικό υπολογισμό.

Σε κάθε περίπτωση όμως, τα πράγματα είναι ανάγκη να προχωρήσουν – και προχωρούν με την λήψη κάποιας αποφάσεως. Άλλωστε, το κάθε τι που συμβαίνει αποτελεί το αποτέλεσμα κάποιας «αποφάσεως». Η απόφαση αυτή προκύπτει από ένα πλέγμα αλληλοεξαρτήσεων, από αμοιβαίως επηρεαζόμενες προθέσεις, συμφέροντα, ενέργειες – είτε των σχετιζομένων ατόμων, είτε των σχετικών πολιτικών και οικονομικών θεσμών. Η εκ των προτέρων θεωρητική περιγραφή έχει τις δυσκολίες της, μερικές από τις οποίες περιγράψαμε. Προφανώς όμως η ροή των πραγμάτων δεν σταματά – η Ιστορία τραβά τον δρόμο της, ούτως ή άλλως – είτε υπάρχουν είτε δεν υπάρχουν θεωρητικές αναλύσεις. Έτσι, είτε κανείς δέχεται την κατάσταση πραγμάτων, είτε όχι, είτε δέχεται την «εναλλακτική κίνηση», είτε όχι, – ένα είναι βέβαιο: Καμμία στάση δεν μπορεί να αγνοήσει τους **όρους αποδοχής,** όταν η έλλογη διάσκεψη έχει την μορφή της αποτιμήσεως της τεχνολογίας.

Όλα όσα αναπτύξαμε σχετίζονται με το γενικό και θεωρητικό πρόβλημα της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας. Είδαμε ότι οι μεσοπρόθεσμες προβλέψεις σχετικά με την ανάπτυξη πρέπει να γίνονται λαμβάνοντας υπόψη το σύστημα και την ιεράρχηση των αξιών – δηλαδή να λαμβάνεται υπόψη ο κώδικας αξιών και κανόνων, οι οποίοι καθορίζουν το τι είναι αποδεκτό και τι είναι μη αποδεκτό.

Εν πάση όμως περιπτώσει, οι παραπάνω αναλύσεις καταδεικνύουν τους λόγους, ένεκα των οποίων η Αποτίμηση Τεχνολογίας, ως μέθοδος, απέχει από του να είναι τέλεια, αυτάρκης και καθολικώς τελεσφόρος. Υπάρχουν προβλήματα, υπάρχουν και αδυναμίες, οι οποίες στερούν την μέθοδο από πολλές δυνατότητες, τις οποίες ίσως θα της απέδιδε κανείς θεωρητικά: Οι αιτίες αυτής της αδυναμίας είναι πολλαπλές. Σχετίζονται με τις περίπλοκες διαδικα-



σίες για λήψη αποφάσεων που σχετίζονται με ειδικότερους θεσμούς, ή και το σύνολο της κοινωνίας. Σχετίζονται με το περιορισμένο των δυνατοτήτων για αξιόπιστες προβλέψεις, ειδικά όταν αυτές αναφέρονται σε φαινόμενα εκτός του χώρου των ειδικών επιστημών. Και βεβαίως οφείλονται στις ανακατατάξεις στα συστήματα αξιών – ανακατατάξεις οι οποίες παρατηρούνται στην εποχή μας, και εν πολλοίς προκαλούνται από αυτό τούτο το φαινόμενο της τεχνολογίας.

Η σύγχρονη άσκηση της μεθόδου δείχνει ότι η ευρύτητα του ορίζοντά της περιορίζεται μέσα στο πλαίσιο που καθορίζουν η οικονομία της αγοράς και η ωφελιμιστική ηθική. Πολύ λίγο ασχολείται με την κριτική που ασκείται κατά της τρέχουσας πρακτικής – κριτική που προέρχεται από άλλες θεμελιώδεις φιλοσοφικές παραδοχές, οι οποίες οδηγούν σε άλλα αξιώματα ως βάση της αποτιμήσεως. Με την παράλειψη αυτή, η Αποτίμηση Τεχνολογίας περιορίζει το εύρος των συνεπειών που μελετά και αποκλείει μία περιοχή που η ίδια η πραγματικότητα δείχνει ότι **επιβάλλεται** να αποτιμηθεί. Με τον τρόπο αυτό αποκλείονται εκ των προτέρων ορισμένες ενέργειες και πολιτικές, οι οποίες θα άξιζε να μελετηθούν. Αυτή ακριβώς η συγκεκριμένη οπτική είναι η αιτία, ώστε ριζικώς διαφορετικές προσεγγίσεις – όπως η Εναλλακτική Τεχνολογία – να θωρούνται τόσο αιθεροβάμονες και μη ρεαλιστικές, ώστε να μην αξίζει καν τον κόπο να μελετηθούν. Αλλά είναι προφανές ότι η φιλοσοφία της τεχνολογίας δεν είναι δυνατόν να περιορισθεί απλώς στην ανάλυση των τρεχουσών πρακτικών της βιομηχανικής κοινωνίας. Δεν είναι, δηλαδή, δυνατόν τα κριτήριά της να καθορίζονται αποφασιστικώς από έννοιες όπως «αποδοτικός», «πραγματοποιήσιμος», «οικονομικός» κ.τ.τ.

Όλα αυτά βεβαίως δεν σημαίνουν ότι πρέπει να εγκαταλείψουμε την μέθοδο αυτή. Ούτε σκοπός μας εδώ ήταν να αποδείξουμε ότι η Αποτίμηση Τεχνολογίας, ως μέθοδος, είναι λανθασμένη ή περιττή. Αντίθετα, υποστηρίζουμε ότι μπορεί η Αποτίμηση Τεχνολογίας να μην είναι τέλεια, είναι όμως απαραίτητη. Διότι αυτή κατ' ουσίαν αποτελεί το μόνο όργανο για μία εκ βάθρων θεώρηση του φαι-

νομένου της σύγχρονης τεχνολογίας. Και αποτελεί το μέσον προκειμένου να προσεγγίσουμε και να εξετάσουμε τις δυνατότητες μιας νέας προοπτικής, να επισημάνουμε και να εξειδικεύσουμε τα προβλήματα που ανακύπτουν, και να διαμορφώσουμε τις πιθανές λύσεις σε αυτά. Όλα αυτά σημαίνουν ότι η μέθοδος αυτή είναι απαραίτητη, υπάρχει έδαφος όπου αυτή μπορεί να αναπτύξει γόνιμη δραστηριότητα – συνεπώς δε είναι βάσιμη η προσδοκία ότι εξ αυτής είναι δυνατόν να αναμένονται βάσιμα αποτελέσματα.

Μεγάλο μέρος της αξίας της έγκειται στο ότι δεν θεωρεί ως ανέκκλητα **δεδομένη** την υπάρχουσα κατάσταση (ούτε καν την τάση) των πραγμάτων. Σε αντιδιαστολή, λόγου χάρη, η Αναλυτική Φιλοσοφία της Τεχνολογίας θεωρεί ως **δεδομένη** τόσο την σύγχρονη τεχνολογία, όσο και την, σύστοιχη προς αυτήν, κοινωνική φιλοσοφία που την διαποτίζει. Εκείνο που επιζητεί, είναι απλώς να αναζητήσει, να εντοπίσει και να εκθέσει τις έννοιες και τους κανόνες που υφίστανται στην πράξη.

Η προβληματική της μεθόδου, όπως εξετέθη εδώ, δείχνει αναμφισβήτητα ότι υπάρχουν όρια, εντός των οποίων αυτή μπορεί να αποδώσει αποτελέσματα. Αλλά, εντός των ορίων αυτών, η Αποτίμηση Τεχνολογίας, είναι στην πραγματικότητα το **μόνο** μέσον προκειμένου να επισημανθούν και να εκτεθούν κάποια προβλήματα, εν συνεχεία δε να διερευνηθούν σε διεπιστημονικό επίπεδο.

Αλλά ο φιλόσοφος της τεχνολογίας (τμήμα της ερεύνης του οποίου αποτελεί η Αποτίμηση Τεχνολογίας) πηγαίνει πολύ πέρα από τα θεωρούμενα ως **δεδομένα.** Και, κατά τούτο, προσπαθεί να ωθήσει την Αποτίμηση Τεχνολογίας σε μία διεύρυνση των οριζόντων της, σε μία ευρύνοια σε ό,τι αφορά τα θεωρούμενα **a priori** της, σε μια ριζοσπαστική επανατοποθέτηση των αρχεγόνων εμπνεύσεων, οι οποίες διακαθόρισαν την πορεία της σύγχρονης τεχνολογίας.

Σε σχέση λοιπόν με τα προβλήματα που έχουμε θέσει, μπορούμε τώρα να πούμε τούτο: Το σύστημα αξιών ασφαλώς θα μεταβληθεί με την πάροδο του χρόνου και την εμφάνιση νέων ιστορικών καταστάσεων. Είναι όμως δυνατόν να αγνοήσουμε τις αλλαγές αυτές, αν έρχονται σε έντονη αντίθεση με τον υπάρχοντα κώδικα ηθικής. Δεν είναι δυνατόν να γίνει αλλιώς. Όταν ο άνθρωπος επιχειρεί να κάνει αποτίμηση (καταστάσεων είτε του παρελθόντος, είτε του μέλλοντος) με βάση κάποιες αξίες, είναι αναπόφευκτο ότι θα συσχετίσει τις αποτιμήσεις του με την προσωπική του κλίμακα αξιών. Έτσι, οι μεσοπρόθεσμες αποτιμήσεις μπορούν να προχωρήσουν με την υπόθεση ότι οι θεμελιώδεις ηθικές επιταγές δεν θα μεταβληθούν. Βεβαίως αυτό δεν σημαίνει ότι αυτές δεν θα αλλάξουν από γενεά σε γενεά. Σημαίνει απλώς ότι αυτές οι αλλαγές είναι δυνατόν να αποτιμηθούν μόνο με βάση τον ιδικό μας κώδικα ηθικής. Ακόμη και την «εναλλακτική» θέση αν λάβει κανείς υπόψη, αυτό τούτο το γεγονός ότι η εναλλακτική πρόταση είναι **μόνο μία,** καταδεικνύει ότι κατά κάποιο τρόπο – αλλά ασφαλώς αναπόφευκτα – υποβάλλουμε και επιβάλλουμε στις μελλοντικές γενεές τον κώδικα της ιδικής μας ηθικής. Αλλά τούτο δεν σημαίνει ότι πρέπει να εκπέσουμε σε μία άκριτη σχετικότητα κάθε ηθικής. Αντίθετα, μία αντίληψη φιλοσοφίας της Ιστορίας, μία αποδοχή για τους έσχατους σκοπούς της Ιστορίας (και αυτή είναι η Χριστιανική εσχατολογία – που ανέκαθεν είχε ο Δυτικός Πολιτισμός) θα λειτουργεί πάντα ως πολικός αστέρας, που θα δείχνει μια γενική πορεία υπέρ του ανθρώπου.

Τούτο μπορεί να συμβεί αν επωφεληθούμε από όλες τις διατιθέμενες γνώσεις, περιλαμβανομένων της επιστημονικής γνώσεως και της φιλοσοφικής διερευνήσεως. Συνεπώς, απαιτείται μία ευρύτερη εξέταση, προκειμένου να επιτευχθεί μία καλώς θεμελιωμένη άποψη περί των πραγματικών και ηθικών προβλημάτων της συνεχούς – και προϊόντως εντυπωσιακής – τεχνολογικής εξελίξεως. Στον βαθμό που μπορούμε να προβλέψουμε τους κινδύνους του μέλλοντος, θα έπρεπε να τους αντιμετωπίσουμε με νηφαλιότητα, διορατικότητα, και ευρύτατη συναίνεση αντιλήψεων, βασισμένη σε μια σαφή και συνεκτικώς δομημένη Αποτίμηση Τεχνολογίας. Και την συνοχή της μεθόδου θα διασφαλίσουν δύο αποφασιστικοί παράγοντες. Αφ' ενός μεν, η επιστημονική τεκμηρίωση των προτάσεων. Αφ' ετέρου δε, η βαθύτατη έμπνευση των επί μέρους αρχών της μεθόδου από τις θεμελιώδεις αρχές, οι οποίες διαπνέουν τον Δυτικό Πολιτισμό για τον άνθρωπο και την σχέση του με τον κόσμο.

Έτσι, η Αποτίμηση Τεχνολογίας μπορεί να παρουσιάζει εναλλακτικές λύσεις, κάθε μία εξ αυτών με μια πιθανότητα που προκύπτει από αντίστοιχες προβλέψεις. Η πραγματική κατάσταση του μέλλοντος θα ανακύψει ως συνδυασμός ποικίλων παραγόντων. Η κατάσταση αυτή θα είναι τόσο περισσότερο στην επιθυμητή, όσο πιο αποφασιστική θα είναι η επιρροή των θεμελιωδών εμπνεύσεων της συνολικής Φιλοσοφίας της Ιστορίας του πολιτισμού μας στις επί μέρους αρχές και αποφάνσεις των εκάστοτε αποτιμήσεων τεχνολογίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Τάκη Τζαμαλίκου, «Αποτίμηση Τεχνολογίας (Κοινωνικές, Ηθικές, Πολιτικές Παράμετροι στον Τεχνολογικό Σχεδιασμό)». Άρθρο στο περιοδικό **Νέα Κοινωνιολογία,** τ. 15, Καλοκαίρι 1992, σσ. 64-76.
2. Πρβλ. J.I. Mitroff και M. Turroff, «Technological Forecasting and Assessment: Science and/or Mythology?», **Technological Forecasting and Social Change 5,** σσ. 113-134.
3. Η Εναλλακτική Τεχνολογία αποκαλείται επίσης αρμόζουσα (appropriate), ήπια (soft), προσεκτική (careful), λιτή (frugal), συμμετοχική τεχνολογία (participatory technology). Για μία εκτεταμένη έκθεση των χαρακτηριστικών της εναλλακτικής τεχνολογίας, βλ. D. Dickson, **The Politics of Alternative Technology,** New York: Universe Books, 1975, σσ. 103-4.
4. Βλ. C. Macpherson «Democratic Theory: Ontology and Technology», στον τόμο **Political Theory and Social Change,** του D. Spitz (ed.), New York: Atherton Press, ειδικά σσ. 203-20. Επίσης πρβλ. V. Ferkiss, **The Future of Technological Civilization,** New York: Braziller, 1974, ει-

δικά σσ. 3-61.

5. Έτσι, το κοινωνικό συμβόλαιο του Locke διέφερε από εκείνο του Hobbes κατά το ότι δημιουργούσε όχι δικαιώματα, αλλά ένα μηχανισμό προστασίας των δικαιωμάτων εκείνων που υπήρχαν ήδη στην φύση. V. Ferkiss, **The Future of Technological Civilization,** New York: Braziller, 1974, σ. 25. Ειδικότερα στις ΗΠΑ αυτή η άποψη ανήχθη σε θεμελιώδη αρχή της ίδιας της ιδρύσεως των Ηνωμένων Πολιτειών ως κράτους, αφού η άποψη αυτή έχει συμπεριληφθεί στον Πρόλογο της Διακηρύξεως της Ανεξαρτησίας.
6. C. Macpherson «Democratic Theory: Ontology and Technology», στον τόμο **Political Theory and Social Change,** του D. Spitz (ed.), New York: Atherton Press, σσ. 209, 216.
7. Πρέπει να σημειωθεί ότι το σύστημα της κλασσικής οικονομικής σκέψης που δημιουργήθηκε με βάση αυτές τις αρχές δεν ήταν τόσο απροκάλυπτα κυνικό, όσο έχει γίνει, σε ό,τι αφορά τις αρχικές του συλλήψεις. Ο Adam Smith, για παράδειγμα, θεωρούσε ότι η βάση της οικονομίας της αγοράς, παράλληλα με την αρχή του ελεύθερου ανταγωνισμού, πρέπει να συμπεριλαμβάνει την εκ μέρους της κυβερνήσεως ίδρυση δημοσίων οργανισμών και θεσμοθέτηση δημοσίων υπηρεσιών, οι οποίες ποτέ δεν θα είναι «κερδοφόρες» με την τρέχουσα έννοια της αγοράς. Επίσης διετύπωνε την ηθική επιταγή ότι οι δραστηριότητες των ανταγωνιστών πρέπει να συγκρατούνται από «ηθικά συναισθήματα» και «συμπαθή κατανόηση της θέσεως του άλλου». Adam Smith, **The Wealth of Nations,** New York: Modern Library, έκδοση του 1937, σ. 681.
8. Η Οικονομική της Ευημερίας (Welfare Economics) είναι κλάδος της οικονομικής επιστήμης. Ασχολείται με τις αντιφάσεις που εμφανίζει η οργάνωση των οικονομικών υποθέσεων στην πράξη, απέναντι σε μία ιδεατή οργάνωση (η οποία λαμβάνει υπόψη της ορισμένα κριτήρια οικονομικότητος, ή μη άσκοπης δαπανηρότητος). Κατά τον κλάδο αυτόν, η οικονομική ευημερία είναι αυτό που μεγιστοποιείται μέσα στην ιδανική οργάνωση του οικονομικού συστήματος, ή αυτό που αυξάνει κάθε φορά που η οργάνωση του συστήματος βελτιώνεται. Η οικονομική της ευημερίας επιχειρεί να παράσχει μία μέθοδο για την εκτίμηση του κοινωνικού κέρδους, ή της κοινωνικής ζημίας, που προκύπτει από τις οικονομικές αλλαγές. Κατά την άποψη των Ωφελιμιστών (Utilitarians), η ατομική ευημερία υπόκειται κατ' αρχήν σε μέτρηση. Η δε κοινωνική ευημερία είναι απλώς το άθροισμα της ευημερίας όλων των ατόμων. Αντίθετα, κατ' άλλους, όπως ο L. Robbin, η ευημερία δεν μπορεί να μετρηθεί και να συγκριθεί επιστημονικά. Υπεστήριξαν μάλιστα ότι η ανάλυση της ευημερίας δεν έχει θέση στην οικονομική επιστήμη. P. Streeten, στο **Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών,** μετ. Π. Λαμπρίας, εκδ. Ελληνική Παιδεία, Αθήνα, 1972, σσ. 298-299.
9. Έχουν υπάρξει απόπειρες να οικοδομηθούν οικονομικές θεωρίες εναλλακτικές της οικονομικής θεωρίας που βασίζεται στην ανάπτυξη, πρβλ. N. Georgescu-Roegen, **The Entropy Law and the Economic Process,** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. H. Daly (ed.), **Toward a Steady-State Economy,** San Francisco: Freeman, 1972. Για επιχειρηματολογία εναντίον του αξιώματος της αναπτύξεως, βλ. E.J. Mishan «On Making the Future Safe for Mankind», στο **The Public Interest** (Καλοκαίρι 1971), σσ. 33-61 και **Technology and Growth,** New York: Praeger, 1969. Επιπλέον, πρβλ. E. Goldsmith et. al. «A Blueprint for Survival», στο **The Ecologist,** 2, 1972; D. Meadows et. al., **The Limits to Growth,** New York: Universe Books, 1972 (μελέτη μεταξύ εκείνων που χρηματοδοτήθηκαν από την Λέσχη της Ρώμης), M. Mesarovic και E. Pestel, **Mankind at the Turning Point** (New York: Dutton, 1974).
10. Βλ. Gunnar Myrdal, **The Political Element in the Development of Economic Theory,** ελλην. έκδ. με τίτλο **Το Πολιτικό Στοιχείο στην Οικονομική Θεωρία,** μεταφρ. Κ.Μ. Σοφούλη, Αθήνα: Εκδ. Παπαζήση, σσ. 253 κ.ε. αρ. P. Streeten, loc. cit.
11. P. Streeten, loc. cit.
12. K. Kapp, **The Social Costs of Private Enterprise,** αναθεωρημένη έκδοση, New York: Schochen, 1971. Πρβλ. και A. Pigou, **The Economics of Welfare,** London: Macmillan, 1932, 4η έκδ., σσ. 134-135.
13. K. Kapp, **The Social Costs of Private Enterprise,** αναθεωρημένη έκδοση, New York: Schochen, 1971, σ. xxv.
14. Πρβλ. K.M. Meyer-Abich, «Soziale Verträglichkeit – ein Kriterium zur Beurteilung alternativer Energieversorgungssysteme», **Evangelische Theologie,** 39, 1979, σσ. 38-51. Επίσης, K.M. Meyer-Abich, «Zum Problem der Sozialverträglichkeit verschiedener Energieversorgungssysteme», στον τόμο των J. v. Kruedener και K. v. Schubert (eds.), **Technikfolgen und sozialer Wandel: Zur politischen Steuerbarkeit der Technik,** Cologne, 1981, σσ. 41-56.
15. Σχετικώς βλ. K.R. Popper, **The Poverty of Historicism,** (London, 1957), και J. Habermas, **Toward a Rational Society,** (Boston, 1971).
16. Hans Jonas, **Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation,** Frankfurt, 1979.
17. Αναφερόμεθα στην μέθοδο που αποκαλείται risk analysis. Το θεωρητικό όργανο το οποίο είχε αυτό το όνομα ήδη προϋπήρχε, και είχε τις ρίζες του στα μαθηματικά των ασφαλιστικών εταιριών. Η μέθοδος βασίζεται σε μεγάλο βαθμό σε θεωρήματα παιγνίων και λήψεως αποφάσεων. Πρβλ. C. Starr, «Social Benefit versus Technological Risk», **Science,** 165, 1969, σσ. 1232-1238. Επίσης, W.D. Rowe, **An Anatomy of Risk,** London, 1975. Επίσης, W. Lowrance, **Of Acceptable Risk,** Los Altos, California, 1976. H. Otway, «Risk Assessment», **Futures,** 12, 1976, σσ. 122-134. Επίσης, Council of Science and Society, **Superstar Technologies,** London, 1977. Επίσης, J. Conrad, «Zum Stand der Risikoforschung – Kritische Analyse der theretischen Ansätze des Risk Assessment», Bericht für das Bundesministerium des Inneren, BF-R-100/3. Frankfurt: Battelle Institute, 1978. Εν συνεχεία η μέθοδος χρησιμοποιήθηκε στην έρευνα τεχνολογιών σχετικά με την ενέργεια. Ίσως, λόγω ακριβώς της προϊστορίας της, η μέθοδος κατέληξε να περιορίσει την σχέση ανάμεσα αφ' ενός το επιθυμητό από κάποια τεχνολογία, και αφ' ετέρου την υποκειμενική αποδοχή της, στο πρόβλημα των κινδύνων.
18. Πρβλ. C. Starr, R. Rudman, C. Whipple, «Philosophical Basis for Risk Analysis», **Annual Review of Energy,** 1, 1976.
19. G. Gäfgen, **Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung,** Tübingen, 1968.

Κωνσταντίνος Σοκόλης: «Η Αυτοκρατορία»

του Μελέτη Η. Μελετόπουλου

Η ΜΕΓΑΛΗ ΙΔΕΑ

Η Μεγάλη Ιδέα, υπέρ της οποίας πραγματοποιήθηκε σύμφωνα με τον Ιωάννη Κωλέττη η Εθνεγερσία,[1] αποτέλεσε την επίσημη πολιτική του νεότευκτου ελληνικού κράτους, μετά το 1830. Παρά ταύτα, η ιστορική βούληση του Ελληνισμού για την αποκατάσταση της αυτοκρατορικής βυζαντινής οντότητάς του με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη εκφράσθηκε με πολλές διαφορετικές ιδεολογικο-πολιτικές συλλήψεις, με διαφορετικές ιδεολογικές εθνικές στρατηγικές. Την πιο ριζοσπαστική και φιλελεύθερη έδωσε αναμφισβήτητα ο Ρήγας, στην Χάρτα του και στα ποιήματά του: «Βούλγαροι και Αρβανίτες...» κ.λπ. θα έπρεπε, κατά τον Ρήγα, να συνθέσουν μια πολυφυλετική, δημοκρατική πολιτεία ανεξίθρησκη και υπερεθνική.

Η φαναριώτικη σύλληψη της Μεγάλης Ιδέας είχε ως περιεχόμενο την σταδιακή μεταμόρφωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε ελληνική, με την ίδια λογική που η Ρώμη έγινε Βυζάντιο, με τη σταδιακή εκτόπιση του λατινικού στοιχείου από το ελληνικό. Η πολιτική αυτή, φορείς της οποίας ήταν οι πανίσχυροι (πλην απόλυτα υποκείμενοι στην αυθαιρεσία του Σουλτάνου) Φαναριώτες, που κατείχαν υψηλά αξιώματα όπως του μονίμου Υφυπουργού Εξωτερικών και των παραδουναβίων ηγεμόνων, φάνηκε να δικαιώνεται μετά τη συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή (1774). Αλλά παραμένει αμφίβολο αν η χριστιανική πίστη των Φαναριωτών δεν θα αποτελούσε πάντα ένα σοβαρό εμπόδιο στην προσπάθειά τους να οικειοποιηθούν την πολιτική εξουσία της ισλαμικής Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Άλλωστε τα χρονικά περιθώρια που απαιτούσε μια τέτοια στρατηγική παραμένουν απροσδιόριστα.

Το γεγονός ότι μεγαλοϊδεατική ήταν η υφή της Εθνεγερσίας του 1821 φαίνεται από το γεγονός ότι αυτή εξερράγη πρώτα στον Προύθο, υπό τον Αλέξανδρο Υψηλάντη, στις πεδιάδες που οδηγούσαν στην Πόλη. Η αποτυχία της πρώτης αυτής επανάστασης δείχνει όμως και το ουτοπικό τού να επιτευχθεί με άμεση στρατιωτική επέμβαση η ανασύσταση του Βυζαντίου στην έδρα του.

Εν πάσει περιπτώσει, η τελική έκρηξη της Επανάστασης στη Νότια Ελλάδα από τοπικά στοιχεία χωρίς τη φαναριώτικη παράδοση και τον φαναριώτικο σχεδιασμό της ανασύστασης μιας πολυεθνικής αυτοκρατορίας με ελληνική ιθύνουσα τάξη, δρομολόγησε εντελώς διαφορετικές εξελίξεις. Ιδρύθηκε ένα μικρό κρατίδιο που υπέταξε την εσωτερική του «Βαβυλωνία»[2] σε έναν αμιγή ελληνικό χαρακτήρα βάσει των προδιαγραφών του Αδ. Κοραή. Το κρατίδιο αυτό, αυτοπροσδιοριζόμενο ως «εθνικό κέντρο» και αφετηρία της απελευθέρωσης των υπολοίπων υποδούλων, ξεκίνησε την κάπως δονκιχωτική προσπάθεια να πραγματώσει μόνο του, με τα πενιχρά του μέσα, την στρατιωτική προσπάθεια.

Παρά όμως το γεγονός ότι μόνον μικρά τμήματα του αλύτρωτου ελληνικού εδάφους προσετέθησαν στην ελεύθερη Ελλάδα μετά το 1830 (τα Επτάνησα το 1864 και η Θεσσαλία το 1882), το όνειρο-πρόγραμμα «Και στην Πόλη» παρέμεινε ανέφικτο, τόσο λόγω του ισχύοντος δόγματος της ακεραιότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας –του «Μεγάλου Ασθενούς» που οι Μεγάλες Δυνάμεις της εποχής δεν απεφάσιζαν να διαλύσουν λόγω της ασυμφωνίας τους σχετικά με την διανομή– όσο και λόγω της εσωτερικής ανικανότητος του κακοδιοικούμενου από μια φαύλη πολιτική ηγεσία ελλαδικού κρατιδίου να αναλάβει μια παρόμοια προσπάθεια.

Όμως, με την έναρξη της δεύτερης δεκαετίας του Εικοστού Αιώνα, και οι δύο παράγοντες φάνηκαν ν' αλλά-

ζουν: η μεν διεθνής κατάσταση εξελίχθηκε προς την κατεύθυνση της καταργήσεως του δόγματος της οθωμανικής ακεραιότητος, λόγω της τελικής διαμορφώσεως των διεθνών συμμαχιών και συσχετισμών δυνάμεων. Ο Παγκόσμιος Πόλεμος πλησίαζε και η Entente και ο αντίπαλός της κεντροευρωπαϊκός συνασπισμός γύρευαν στρατηγικά ερείσματα στην Ανατολική Μεσόγειο. Την επικείμενη κατάργηση του δόγματος της οθωμανικής ακεραιότητος αντελήφθη ο Ελευθέριος Βενιζέλος, που είδε σ' αυτήν την μεταστροφή της διεθνούς διπλωματίας την χρυσή ευκαιρία για την πραγματοποίηση της Μεγάλης Ιδέας. Αλλά έμενε ο δεύτερος όρος: η εσωτερική ανασυγκρότηση, ώστε η «Μελούνα» να καταστεί κράτος ικανό να επωφεληθή από την ευκαιρία αυτή.

Η έλευση του Ελευθερίου Βενιζέλου στην Αθήνα και η ανάληψη απ' αυτόν της διακυβέρνησης της χώρας, η θεαματική και ραγδαία ανασυγκρότηση των κρατικών μηχανισμών και των ενόπλων δυνάμεων που πραγματοποίησε, το κλίμα εθνικής ενότητος που επέβαλε, τοποθετώντας τον διάδοχο Κωνσταντίνο Αρχιστράτηγο (παρά την προηγούμενη παταγώδη αποτυχία του στον Πόλεμο του 1897 και παρά την κατακραυγή ενωπίον του των κινηματιών του Γουδί) και χρησιμοποιώντας τον παλαιοκομματισμό και τα Ανάκτορα ως συνεργάτες του στην τιτάνια προσπάθεια οδήγησαν στον διπλασιασμό της Ελλάδος το 1912-13. Όμως, οι δύο όροι που έπρεπε να υπάρχουν για την ολοκλήρωση της Μεγάλης Ιδέας έπαυσαν να υφίστανται πριν το αίσιο τέλος της μεγάλης εθνικής εξόρμησης: ο μεν Βενιζέλος έπεσε πρώτα το 1915 και δεύτερη φορά το 1920, ακριβώς την στιγμή –και στις δύο περιπτώσεις– που σκόπευε να φθάσει στο πέρας του σκοπού του. Και η διεθνής συγκυρία μεταστράφηκε, από την άλλη, εις βάρος της Ελλάδος: οι ξένοι, και ιδίως η Ιταλία, δεν ήταν διατεθειμένοι να ανεχθούν επί μακρόν την ελληνική παρουσία στην Μικρά Ασία, την οποία χρησιμοποίησαν μάλλον ως αντιπερισπασμό στον Κεμάλ, ώστε να αποσπάσουν οριστικά από την Τουρκία τις πετρελαιοφόρες περιοχές της Μοσούλης, ιδρύοντας τό υπό αγγλική εντολή Ιράκ.

Η εκλογή της παλαιοκομματικής «Ηνωμένης Αντιπολιτεύσεως» και η επιστροφή του γερμανοτραφούς Κωνσταντίνου τούς έδωσε το πρόσχημα που χρειάζονταν για να μετατρέψουν άρδην την πολιτική τους, να άρουν την υποστήριξή τους από τα ελληνικά σχέδια και να «τραβήξουν το χαλί κάτω από τα πόδια» της ελληνικής εκστρατείας στην Μικρασία.

Οι λόγοι πάντως της Καταστροφής είναι ποικίλοι: εκτός από τους καθαρά διπλωματικούς,[3] μπορούμε να θεωρήσουμε ως γενεσιουργούς παράγοντες της Καταστροφής του 1992 τα τραγικά πολιτικά και στρατιωτικά σφάλματα της πολιτικής ηγεσίας της περιόδου 1920-1922, αλλά και την κόπωση του Στρατού και την απώλεια της αρχικής ορμής του, την έλλειψη οικονομικής ισχύος του ελληνικού κράτους ικανής να υποστηρίζει την μικρασιατική προσπάθεια και άλλους.

Οι εξωτερικοί λόγοι –ο δυναμισμός του Κεμάλ και ο φανατισμός των τσετών, η συμφωνία της Τουρκίας με την Σοβιετική Ρωσία, ο εξοπλισμός της νέας Τουρκίας με γαλλικά όπλα κ.λπ.– συμπλήρωναν την εσωτερική ελληνική αποδιοργάνωση, που ακολούθησε την εκλογική αποτυχία και την συνεπακόλουθη φυγή του Ελευθερίου Βενιζέλου στο εξωτερικό.

Η ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ Κ. ΣΟΚΟΛΗ

Συνολική κριτική στην επική προσπάθεια του Ελευθερίου Βενιζέλου να αναστήσει τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, αλλά και ολοκληρωτική απόρριψη της εξωτερικής πολιτικής του Ελληνικού κράτους από τον Κωλέττη και ύστερα, άσκησε ο Κωνσταντίνος Σοκόλης στο βιβλίο του «Αυτοκρατορία», που εκδόθηκε το 1916 από την Λογοτεχνική Βιβλιοθήκη της Αγκύρας και έφερε στο εξώφυλλο έναν βυζαντινό Δικέφαλο Αετό. Το βιβλίο αυτό, αφιερωμένο στις αδελφές του συγγραφέα, είχε άγνωστη σε μας απήχηση σ' έναν λαό που είχε αποδυθεί σε μια τιτάνια προσπάθεια και ήταν φυσικό να μην προσέξει μια μοναχική φωνή, που αμφισβητούσε την ουσία της βενιζελικής μεγαλοϊδεατικής προσπάθειας στην ίδια την βάση της.

Ο Κ. Σοκόλης, που θεώρησε την στρατιωτική πορεία του ελληνικού κρατιδίου προς την Κωνσταντινούπολη ως εθνικιστικό ιμπεριαλισμό που δεν είχε καμμία σχέση με το πολυεθνικό πνεύμα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, αποτελεί μια ιδιότυπη περίπτωση, μια ιδιάζουσα προσωπικότητα.[4]

Γεννήθηκε το 1873 στην Κέρκυρα, όπου και πέθανε το 1920.

Η οικογένειά του είχε βορειοηπειρωτική καταγωγή.[5] Σπούδασε νομικά, διακρίθηκε επιστημονικά και έγραψε τον εμπορικό κώδικα, που ισχύει και σήμερα. Διετέλεσε κατ' επανάληψη βουλευτής Κερκύρας του Λαϊκού Κόμματος, αλλά το 1920, λίγες μέρες πριν τις εκλογές, προσεχώρησε στον Βενιζέλο επειδή το Λαϊκό Κόμμα έδωσε το χρίσμα του υποψηφίου βουλευτού Κερκύρας στον Νικόλαο Θεοτόκη, τον γνωστό αυλικό και γερμανόφιλο διπλωμάτη.

Όπως ήταν αναμενόμενο, δεν εξελέγη βουλευτής. Η αποτυχία του τον οδήγησε να κλειστεί στην έπαυλή του, όπου και πέθανε σε σαράντα μέρες κυριολεκτικά από μαρασμό.

Ο Κ. Σοκόλης, σε τέλεια αντίφαση με την πνευματική του κατάρτιση, όπως αυτή φαίνεται στο έξοχο βιβλίο του, ήταν μια κλασσική παλαιοκομματική φιγούρα: ήταν μεγάλος ρουσφετολόγος και κρατούσε μια μαγκούρα την οποία χρησιμοποιούσε δυναμικά· πάντως ήταν δραστήριος ως βουλευτής, κατέθεσε πολλές επερωτήσεις και γενικά είχε μια δραστήρια παρουσία.

Το βιβλίο του (μάλλον το μοναδικό που έγραψε), ασχέτως των ιδεών του, που θα εξετάσουμε στη συνέχεια, προδίδει ευρύτητα πνεύματος και σπάνια εγκυκλοπαιδική μόρφωση, πολυγλωσσία, βαθιά κλασσική και ιστορική παιδεία, παρακολούθηση των σύγχρονων επιστημονικών και φιλολογικών ρευμάτων. Χειρίζεται την ελληνική γλώσσα

με μοναδική άνεση, χρησιμοποιεί περίτεχνες εκφράσεις και δύσκολες λέξεις και γράφει σε μια ρευστή και καλλιεπέστατη αρχαΐζουσα. Ο τρόπος που προβάλλει τις ιδέες του είναι συγκροτημένος, μεθοδικός, ακριβής. Χρησιμοποιεί ισχυρά επιχειρήματα και μπορεί να μεταδίδει στον αναγνώστη του τις σκέψεις του με αμεσότητα. Οι γραμμές του δεν εμφορούνται από εμπάθεια. Η «Αυτοκρατορία» είναι το έργο ενός ανθρώπου με βαθύ, σοβαρό και προπαντός πρωτότυπο προβληματισμό στην Φιλοσοφία της Ιστορίας, με διασταυρούμενες ανησυχίες, με υπερβατική και αδέσμευτη σκέψη. Και ο πολιτικός στοχασμός του, που καταλήγει σε κάποιες προτάσεις, είναι δείγμα της ποιότητας ενός λαού που γνωρίζει από την αρχαιότητα να επανατοποθετεί διαρκώς, εκτός από την φύση των πραγμάτων, και τον ίδιο του τον εαυτό.

«Η ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ»

Αναλύοντας, στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του (με τίτλο «Ενωτικός Αυτοκρατορίας δεσμός») την ιστορική φυσιογνωμία του Βυζαντίου, ο Κ. Σοκόλης θεωρεί ότι το «ιδανικό» αυτό κράτος είχε ως ενοποιητικό πνεύμα τη χριστιανική πίστη, η οποία ένωσε με δεσμούς αδελφότητας το μωσαϊκό των εθνών της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο, αυτό το πνεύμα εκδηλωνόταν με έναν σοσιαλιστικό τρόπο οργάνωσης και διοίκησης. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Σοκόλης θεωρεί τον σοσιαλισμό (στον οποίον αναφέρεται διαρκώς σ' όλο το βιβλίο του και τον οποίον εξυμνεί ως ανώτερο τρόπο ζωής), απευθείας παράγωγο της χριστιανικής ηθικής, τις δε νεώτερες σοσιαλιστικές ιδέες αντιγραφή και καθυστερημένη ανακάλυψη από τη Δύση των βυζαντινών ιδεών.

Όπως ο Μέγας Αλέξανδρος ένωσε ακατάλυτα τους λαούς που κατέκτησε υπό την σκέπη ενός υψηλού πολιτισμού, έτσι και η Βυζαντινή Αυτοκρατορία δεν βάσιζε την ισχύ της στα όπλα, αλλά στο πνεύμα χριστιανικής αδελφότητας και κοινότητας μεταξύ των λαών-μελών της. Το Ισλάμ απλώς αντέγραψε κατόπιν αυτόν τον τρόπο συνένωσης των διαφορετικών λαών και δημιούργησε την δικιά του αχανή αυτοκρατορία.

Ο Κ. Σοκόλης θεωρεί πρότυπο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας την Αυτοκρατορία του Μ. Αλεξάνδρου. «... *Κύριος της Αυτοκρατορίας σκοπός αποβαίνει ο εκχριστιανισμός, δηλαδή ο εκπολιτισμός της ανθρωπότητας, ίνα επιτευχθή μια πολιτεία, ένα κράτος, προς το καλόν των ατόμων και των λαών*».[6] Η διαφορά όμως του Βυζαντίου φαίνεται από την παρατήρηση που έκανε ο Σοκόλης δύο περίπου δεκαετίες πριν την εγκαθίδρυση του ναζιστικού καθεστώτος στην Γερμανία: το Βυζάντιο «ελάχιστα επρόσεξεν εις φυλήν ή γλώσσαν. **Δεν επεζήτησε την κυριαρχίαν φυλής**· μόνον προς την επικράτησιν της μιας θρησκείας κατέβαλεν υπεράνθρωπον προσπάθειαν».[7] Και μέμφεται τον Ιουλιανό τον Παραβάτη όχι από θρησκευτικής αλλά από καθαρά πολιτικής σκοπιάς, διότι δεν κατενόησε ότι με την προσπάθειά του να αναβιώσει το κλασσικό πνεύμα διασπούσε τον ενωτικό δεσμό της Αυτοκρατορίας.

Έτσι, στο Βυζάντιο «*πρώτη φορά ακούεται το αγαπάτε αλλήλους ως βάσις Κράτους*»: η Αυτοκρατορία έχει σοσιαλιστική υφή. Οι σημερινοί ευρωπαϊκοί λαοί επιδιώκουν ένα ευτυχές απώτερο μέλλον, βασισμένο στις σοσιαλιστικές ιδέες. Εν τούτοις, αυτές οι ιδέες σε μας αποτελούν το βυζαντινό παρελθόν μας.

Η πολυεθνική υφή του Βυζαντίου (την οποία παραδέχθηκε και ο Δημοσθένης Δανιηλίδης,[8] για να στηλιτεύσει όμως και να αποδείξει τον μη ελληνικό του χαρακτήρα) αποτελεί για τον Κ. Σοκόλη το μεγαλύτερό του πλεονέκτημα και εξ αυτού είναι φυσικό να μην υφίσταται στο Βυζάντιο η μεταγενέστερη αρχή των εθνικοτήτων.

Όλα τα πυρά του Σοκόλη στρέφονται στο βιβλίο αυτό κατά της «οθνείας», όπως την αποκαλεί, αρχής των εθνικοτήτων, που κατέστρεψε τη δυνατότητα του Ελληνισμού να δημιουργήσει την Αυτοκρατορία του, στην οποία κυριαρχούσε πνευματικά και ηθικά, αφού τον περιόρισε στα πολύ στενότερα εθνικά του σύνορα. Την ιδέα αυτή συναντάμε και στον Ίωνα Δραγούμη, αν και ο ρομαντικός εθνικισμός του τελευταίου αφορούσε περισσότερο μια συνένωση των απανταχού Ελλήνων και όχι μια πολυ-φυλετική θρησκευτική συνύπαρξη, στα πλαίσια μιας ανατολικής Αυτοκρατορίας, όπως υποστήριζε ο Σοκόλης. Η διαφορά, άλλωστε, του Σοκόλη με τον Ρήγα Φερραίο είναι ότι ο τελευταίος, στον πολυεθνικό χαρακτήρα μιας ανατολικής πολιτείας προσέθετε και την ανεξιθρησκεία, ενώ ο Σοκόλης θεωρεί ακριβώς την Χριστιανική πίστη ως τον κύριο συνεκτικό ιστό ενός τέτοιου οικοδομήματος.

Συνεχίζοντας την ανάλυση του χαρακτήρα του Βυζαντινού Κράτους ο Σοκόλης προβαίνει σε οξύτατες παρατηρήσεις, που δεν πιστεύουμε ότι οι μεγάλοι Βυζαντινολόγοι αποτύπωσαν με τέτοια σαφήνεια και διαύγεια: «*Διό δεν πρέπει να εκπλήσσει πλέον, ότι πάσα κατά της πίστεως προσβολή, εθεωρείτο κατ' αυτής της υποστάσεως του Κράτους επίθεσις και επομένως συνεκίνει τα πλήθη, εις σημείον, ώστε ολόκληρος σχεδόν ο δημόσιος βίος της Αυτοκρατορίας, να εξελίσσηται εις συζητήσεις θρησκευτικάς. Πάσα αίρεσις ήτο προσβολή κατ' αυτού τούτου του ενωτικού της Αυτοκρατορίας δεσμού, δικαίως επομένως ο λαός εξανίστατο, όπως είς τας νυν κοινωνίας, πάσα έστω και πόρρωθεν κατά της πολιτείας προσβολή, επιφέρει τας τόσω συνήθεις εξεγέρσεις. Αι θρησκευτικαί έριδες, περί ας τόσος χρόνος κατετρίβη, απετέλουν την έκφανσιν του δημοσίου βίου της εποχής, δημοσίου βίου, όστις υπήρξεν καθ' όλην της Αυτοκρατορίας την ζωήν, ο κύριος μοχλός αυτής ταύτης της υπάρξεώς της. Ο αιρετικός ήτο κυρίως επαναστάτης κατά του καθεστώτος. Δεν πρέπει να φαίνεται παράδοξον ότι η καταδίωξις αυτού, ο εξαφανισμός του, ήτο μια απλή, απλουστάτη άμυνα, χάριν αυτής της Αυτοκρατορίας, αυτής της Πατρίδος ως θα ελέγομεν σήμερον, υπό το κράτος των νυν ιδεών*».[9] Εξάλλου, «*Η Αυτοκρατορία όθεν έχουσα ευρυτάτας βλέψεις και ευρύτερον ενωτικόν δεσμόν, υπήρξεν ασφαλώς η διάδοχος της κοσμοκρατορίας του Μεγάλου Αλεξάνδρου, δεδομένου ότι το εκπολιτιστικόν σχέδιον του μεγάλου εκείνου ηγεμόνος η αυτοκρατο-*

ρία είχεν ως σκοπό, διό και επί τόσους αιώνας έζησεν. Αντιθέτως της εφημέρου μεν, πλην τόσον επιτυχούσης τον σκοπόν της, Αυτοκρατορίας του Μεγάλου Αλεξάνδρου, ήτις μετά τον θάνατον αυτού διελύθη, καθό μη έχουσα άλλην συνοχήν ή του ηγεμόνος και μόνον το υπέροχον πρόσωπον, μη προφθάσαντος να περατώση το έργον, όπερ ανέλαβε, την διατήρησιν τουτέστι της κοσμοκρατορίας και δια το μέλλον. Εν τούτοις και η δύναμις αύτη διελύθη μεν, πλην δια ν' αναγεννηθεί, υπό του χριστιανισμού, εις ον ο Αλέξανδρος έδωκε δια του έργου του το κυριώτερον όργανον την ελληνικήν γλώσσαν, το ελληνικόν πνεύμα».[10]

Ο Ελληνικός άλλωστε χαρακτήρας της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας κατά τον Σοκόλη δεν οφείλεται στην φυλετική κυριαρχία του ελληνικού στοιχείου, αλλά στην ταύτιση της έννοιας του πολίτη, του πολίτη του Βυζαντινού κράτους με τον ελληνικό πολιτισμό και την χριστιανική θρησκεία. Η ονομασία «Έλλην», κατά τον Σοκόλη, *«ην ημείς εθελήσαμεν να οικειοποιηθώμεν προς βλάβην μας, διότι την συνδυάσαμεν με τας δυτικάς περί πατρίδος ιδέας, δεν ανήκει μόνον εις ημάς, αλλά πάσι τοις αδελφοίς λαοίς της Ανατολής, οίτινες ούτω διεδήλουν την πίστην αυτών, την υπηκοότητα αυτών ουχί όμως και την φυλήν των».*[11] Και η Μεγάλη Ιδέα δεν είναι παρά η έκφραση των λαών της Βυζαντινής Ανατολής να επανασυστήσουν ξανά την αυτόνομη πολιτειακή έκφραση της αδελφότητάς τους, που είναι η Αυτοκρατορία. Και αυτή η αδελφότητα είναι ακριβώς το στοιχείο που προσδίδει ένα γνήσιο σοσιαλιστικό χαρακτήρα στη Βυζαντινή Πολιτεία.

Η πρωτοτυπία της ιστορικής ανάλυσης του Κ. Σοκόλη τον τοποθετεί οπωσδήποτε στους βαθείς γνώστες αλλά και στους φιλοσοφικούς αναλυτές της ελληνικής ιστορίας. Στο κείμενό του εντοπίζουμε την ιστορική προέλευση του Χριστιανοσοσιαλισμού, που απδτέλεσε και αποτελεί κομβικό σημείο της επίσημης ελληνικής κρατικής ιδεολογίας.

Σ' όλο το έργο του Σοκόλη κυριαρχεί η συγκριτική αντίθεση ανάμεσα στην «Καθ' ημάς Ανατολή» και στην Δύση, σύγκριση που αποβαίνει υπέρ ημών. Έτσι, τόσο η εικόνα αυτή του «Ανατολικού χώρου» όσο και ο ελληνοκεντρισμός (με την ευρεία πνευματική έννοιά του) κυριαρχούν στο έργο του Κ. Σοκόλη.

Ως ιστορική προσφορά της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας ο Σοκόλης θεωρεί την αναχαίτιση της ασιατικής προέλασης προς Δυσμάς και την συγκράτηση του Ισλάμ στα μεσανατολικά του όρια. Η διπλωματία και η θεολογία υπήρξαν όμως τα κύρια όπλα του βυζαντινού κράτους στην αντιμετώπιση των εξωτερικών επιβουλιών και αυτό αποτελεί μοναδικό παράδειγμα στην Ιστορία, όπου κυριαρχεί κυρίως η πολεμική βία.

Η αφοσίωση δε των λαών της Αυτοκρατορίας στο κράτος τους οφειλόταν στην διάχυτη θρησκευτική ενότητα, που καθιστούσε έτσι την θρησκεία **λαϊκή ιδεολογία.** Τα «Ευαγγελικά» του 1901, η εξέγερση δηλαδή του λαού εναντίον της προσπάθειας της Βασίλισσας Όλγας να μεταφρασθούν τα Ευαγγέλια στα νέα ελληνικά, αποτελούν απόρροια της βαθειάς θρησκευτικής πεποίθησης του ελληνικού λαού, που ταυτίζεται με την εθνική του υπόσταση. Αλλά και οι αντιδράσεις στη μεταρρύθμιση των Ισαύρων αρκετούς αιώνες νωρίτερα, οφείλονταν στο γεγονός ότι *«δεν κατείδον δε, οι εμπρός πάντοτε βλέποντες Ίσαυροι, ότι εν τη προόδω των λαών, βάσις του μέλλοντος είνε το άκρον παρελθόν, και όχι το νέον. Λαοί έχοντες χιλιάδων ετών παραδόσεις, δεν αποδέχονται το νέον, εμή εφόσον το διαπλάττουσι του παρελθόντος αι παραδόσεις, η δε άλυσσος αυτών αποτελείται εκ κρίκων κατ' ελάχιστον διαφερόντων αλλήλοις, πλήν μεταξύ του πρώτου και του τελευταίου υπάρχει κολοσσαία διαφορά, ην όμως μόνον το εξησκημμένον όμμα δύναται να διακρίνη. Η άλυσσος του πολυελαίου του Άαχεν, άνωθι του τάφου Καρόλου του Μεγάλου, κατά τοιούτον τρόπον κατασκευασμένη, διαλανθάνει το όμμα του μη προσεκτικού παρατηρητού, όστις δεν δύναται ευκόλως να διακρίνη το ότι ουδεμία ισότης υπάρχει μεταξύ των διαφόρων αποτελούντων αυτήν κρίκων».*[12]

Είναι μια ανάλυση από καθαρή συντηρητική σκοπιά, που εμφορείται όμως από την αίσθηση του ιστορικού βάρους που έχουν οι κληρονόμοι ενός μεγάλου παρελθόντος.

Είναι αξιοσημείωτο ότι το έργο του Σοκόλη προβάλλει σε μια εποχή κατά την οποία το Βυζάντιο εθεωρείτο περιφρονητέο από την παγκόσμια ιστορική έρευνα και οι μεγάλοι βυζαντινολόγοι (Grumbacher, Diehl) ήταν μοναχικοί πρωτοπόροι. Ο Σοκόλης, με δυναμισμό και επιθετικότητα, ανατοποθετεί την ιστορική αξία του Βυζαντίου, συγκρίνοντάς το με την Δυτική Ευρώπη, όπου το Βατικανό είχε παραβιάσει τους βασικούς χριστιανικούς κανόνες, με το Αλάθητο του Πάπα και τις θηριωδίες των Σταυροφοριών που προκάλεσε. Αλλά και το επίπεδο του πολιτισμού ή της σοσιαλιστικής πολιτικής του Βυζαντίου υπερτερούσε επίσης σε σχέση με την Δυτική Ευρώπη.

Η «έννοια επαναστάσεως 1821» (κεφάλαιο Γ') κατά τον Κ. Σοκόλη συνοψίζεται όχι στην επιθυμία των επαναστατημένων Μωραϊτών, Ρουμελιωτών και Νησιωτών να δημιουργήσουν ένα εθνικό κρατίδιο, αλλά στην προαιώνια βούληση ενός μεγάλου λαού με αυτοκρατορικό παρελθόν να αποκατασταθεί στα ιστορικά του κρατικά όρια. Αποκύημα αυτής της βουλήσεως αποτελεί η συγκεκριμένη έκφραση της Μεγάλης Ιδέας από τον Ρήγα, ο οποίος κήρυττε τη δημιουργία ενός πολυεθνικού κράτους. Η αντίφαση όμως μεταξύ των θεωριών του Σοκόλη και του θαυμασμού του προς τον Ρήγα είναι η εξής: ο Ρήγας Φερραίος υποστηρίζει την ανεξιθρησκεία και βλέπει την ενότητα στο επίπεδο του καταπιεσμένου λαού, ενώ ο Σοκόλης θεωρεί την ίδια την Ορθοδοξία απαραίτητο συνεκτικό της οιασδήποτε αυτοκρατορικής αναγεννήσεως.

Για τον Σοκόλη, η έννοια «Έλληνας» έχει διαφορετική σημασία, κυρίως πολιτιστική και θρησκευτική. Στους «Έλληνες» ανήκουν όλοι οι «της ημετέρας παιδείας μετέχοντες», Σέρβοι, Βούλγαροι, Αλβανοί, Λαζοί, ακόμη και οι ορθόδοξοι Άραβες.

Η υπερεθνική έννοια της ελληνικής επανάστασης βρίσκεται μακριά από την επίσημη εκδοχή της Εθνεγερσίας, που πρόβαλλε μετεπαναστατικά το ελληνικό κράτος, όσο

και η μαρξιστική ερμηνεία του Γ. Κορδάτου περί κοινωνικής επανάστασης. Πάντως, ο Σοκόλης εντοπίζει αυτήν την υπερεθνική έννοια όχι μόνον στις προκηρύξεις του Υψηλάντη και στην έκρηξη του επαναστατικού κινήματος στην Ρουμανία, αλλά και στα πρώτα επαναστατικά πολιτεύματα, που δεν αποκαλούν τους επαναστατημένους «Έλληνες» αλλά «Χριστιανούς» και θεσπίζουν ως προσωρινό μεταβατικό δίκαιο του εξεγερμένου λαού «τους νόμους των αειμνήστων Χριστιανών ημών Αυτοκρατόρων».[13]

«Αυτή ήτο η έννοια της επαναστάσεως· εξέγερσις του χριστιανισμού κατά του κατακτητού, προς αναστήλωσιν της Ανατολικής Αυτοκρατορίας. Αυτό εσήμαινε και σημαίνει του λαού η ευχή και στην πόλη, ή στην Αγία Σοφιά. Ουδείς εσκέφθη ποτέ Ελλάδα, ως εξήλθε της επαναστάσεως, ως ουδείς είνε ευχαριστημένος από την κατόπιν των νικηφόρων πολέμων Ελλάδα· πάντες απέβλεπον εις την Αυτοκρατορίαν με βάσιν την αδελφότητα των διαφόρων αυτής λαών, οίτινες μόνοι των απεκάλουν εαυτούς Έλληνας και επομένως δεν είνε παράδοξον, ότι άπαντες Έλληνες εθεωρούντο. Δεν εδόθη η δέουσα προσοχή εις την σημασίαν της λέξεως, ουδείς επρόσεξεν ότι Έλλην εσήμαινε τον χριστιανόν, ουδαμώς δε τον την πατρίδα και την φυλήν Έλληνα. Αποτέλεσμα ο κλονισμός της Αυτοκρατορικής ιδέας και ο αλληλοσπαραγμός των μέχρι χθές αδελφών λαών».[14]

Έτσι, τα αίτια των Βαλκανικών Πολέμων, τους οποίους ο Σοκόλης θεωρεί αδελφοκτονία και αλληλοσπαραγμό μεταξύ αδελφών με κοινό παρελθόν, εντοπίζονται στην σύγχυση αυτή και στην συρρίκνωση της αρχικά αυτοκρατορικής υφής της Ελληνικής Επαναστάσεως σε μια περιορισμένη εθνική υπόθεση. Η Οθωμανική Αυτοκρατορία διείδε τον αρχικό κίνδυνο να ελληνοποιηθεί δια των όπλων και γι' αυτό δολοφόνησε τον Πατριάρχη Γρηγόριο Ε', ώστε να σπάσει την εξέγερση στην ίδια της την κεφαλή.

Τελικά, για όλα φταίει η «οθνεία» αρχή των εθνικοτήτων. «Αρχή Εθνικοτήτων»[16] είναι ακριβώς εκείνη που υπέσκαψε το αυτοκρατορικό πεπρωμένο του Ελληνισμού. Ο νεωτερισμός γενικά, η εισβολή και ο μιμητισμός των δυτικών ιδεών καταγγέλονται από τον Σοκόλη ως υπεύθυνοι για την κατάπτωση των μεγαλοπρεπών σχεδίων για την αυτοκρατορική αποκατάσταση του Ελληνισμού, διότι ανάμεσα στις ιδέες του δυτικού διαφωτισμού εισέβαλε στην Ελλάδα και ο εθνικισμός. *«Αι ημέτεραι παραδόσεις ετέθησαν εν μοίρα Καρός, επήλθεν ανάμιξις αρχών και ιδεών, το δε όνειρο της Αυτοκρατορίας εξέπεσεν εις την παρά της αρχής των εθνικοτήτων διατυπουμένην ιδεάν της πατρίδος, ως την εννοούμεν σήμερον.*

»Η Ιδέα της Αυτοκρατορίας εθάπτετο. Η Μεγάλη ιδέα της ελευθέρας Ελλάδος, δεν ήτο πλέον η αυτή με την της επαναστάσεως. Οι γεραροί πολεμισταί κορεσθέντες των πατριωτικών ιδεών, εφαντάσθησαν τους υποδούλους έτι αδελφούς, Έλληνας το γένος, πλανηθέντες από την επίφανσιν και Ελληνικήν εφαντάζοντο την επικράτησιν, λησμονούντες ότι ούτω η Μεγάλη Ιδέα μετεβάλλετο εις απλούν κατακτητικόν σκοπόν, πόρρω απέχοντα, όχι μόνον της ιδέας της Αυτοκρατορίας δι' ην έδραξαν τα όπλα, αλλά και αυτού ακόμη του σκοπού και προορισμού του Ελληνικού πνεύματος, όπερ ουδέποτε κατέκτησεν ή εξελλήνισεν ουδένα, απλώς μόνον εξεπολίτιζεν, ήδη δε επρόκειτο να ελευθερώση».[17] Εφόσον αυτοπεριορισθήκαμε στα στενά όρια του επαρχιακού εθνικισμού μας, χάνοντας την υπερεθνική αυτοκρατορική μας υπόσταση, διασπασθήκαμε από τους συγκατοίκους μας Βουλγάρους, Σέρβους, Μαυροβουνίους, Άραβες κ.λπ., οι οποίοι *«ήταν περισσότερο από Έλληνες, ήταν αδελφοί μας».*[18] Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να επεκταθεί η «οθνεία» αρχή των εθνικοτήτων σ' όλους αυτούς τους λαούς, οι οποίοι, χάνοντας το κοινό αυτοκρατορικό τους υπόβαθρο, αναδύθηκαν στη συνέχεια σε ατομικές προσπάθειες εθνικής επικρατήσεως εις βάρος των άλλων γειτονικών τους εθνών.

«Η Ελληνική Πατρίς», συμπλέει με τον Ίωνα Δραγούμη ο Κ. Σοκόλης, *«έθαπτε την Αυτοκρατορία»*. Και συνεχίζει, αμφισβητώντας εκ βάθρων την βενιζελική προσπάθεια στρατιωτικής υλοποίησης του οράματος της Πόλης και της Αγίας-Σοφιάς, διότι με τα πενιχρά υλικά όπλα δεν θα μπορούσαμε ποτέ να πραγματοποιήσουμε μια Αυτοκρατορία που στηρίζεται κατ' εξοχήν στον κοινό πολιτισμό και στην ορθοδοξία.

Ο Σοκόλης καταγγέλει τον πατριωτισμό, την έννοια του Εθνικού Κράτους, το αυτοκέφαλο της ελληνικής Εκκλησίας που την απέσπασε από το οικουμενικό Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης, φορέα της αυτοκρατορικής παράδοσης, καταγγέλει τις υλιστικές ιδέες της Δύσης και θεωρεί ότι το τεράστιο κύμα των εθνικισμών που κατέκλυσε τον 17ο-19ο αιώνα τα Βαλκάνια (και που επακολουθούν άλλωστε έως σήμερα να τα αποσταθεροποιούν) οφείλεται στην απεμπόληση της αυτοκρατορικής ιδέας από την ίδια την Ελλάδα, που υπήρξε ο βασικότερος φορέας της.

Η «ιδέα πατρίδος παρ' Έλλησιν», όπως τιτλοφορεί το πέμπτο κεφάλαιο του βιβλίου του ο Σοκόλης, είναι περιοριστική των μεγάλων εθνικών πεπρωμένων. Η ελληνική πατρίδα δεν μπορεί να είναι η Ελλάδα της Μελούνας και του Μενιδίου, αλλά η Αγία Σοφία και η «καθ' ημάς Ανατολή». Και προσθέτει: *«Ανέκαθεν δε διεκρίθη η Ελληνική φυλή εις την διάπυρον αυτής δράσιν, όταν επρόκειτο περί διαδόσεως νέων ιδεών. Τον Χριστιανισμόν ημείς διεδώκαμεν, την ιδέαν της Αυτοκρατορίας ημείς ενεσπείραμεν εις τας καρδίας των λαών της Ανατολής, επί αιώνας την συνετηρήσαμεν και πρώτοι διεδώσαμεν τας ιδέας της πατρίδος και την διεδώσαμεν νομίζοντες ότι την υπηρετούμεν. Δεν ήτο παράδοξον ότι διεκρίθημεν και εις το έργον αυτό της υπονομεύσεως και καταστροφής ενός κολοσσιαίου οικοδομήματος, ούτινος ακόμη δεν κατενοήθη, ότι τόση εργασία συντελουμένη υπέρ, απέβη κατά. Ο Λαός όμως ο καταβάλλων και το αίμα του και το χρήμα του υπέρ αυτής, παρ' ολίγον ν' απελπισθή, διότι και μετά τους νικηφόρους πολέμους, επήλθε μεν του κράτους επέκτασις, πλην δεν ιδρύθη η Αυτοκρατορία».* Όμως η λογική του οδηγεί στα άκρα και θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι, από μια εντελώς διαφορετική φυσικά σκοπιά, δικαιολογεί τους αρνησιπά-

τριδες και αντιρρησίες συνειδήσεως: «*Βλέπομεν δε το λυπηρόν φαινόμενον αρνησιπατρίδων, όπως τους αποκαλούν οι άριστοι πατριώται, εκμεταλλευομένων τα ιερά, δήλα δή την ιδέαν της πατρίδος! Τόσον οι λαοί της Ανατολής την αισθάνονται την ωραίαν αυτήν ιδέαν, ώστε ενώ ολόκληρος η αρχαία ιστορία από εν και μόνον όνομα προδότου αντήχησε, σήμερον οι Εφιάλται αναφαίνονται σωρηδόν, δια να τους δολοφονώσιν, όχι μόνον οι ανίδεοι, οι κρατούντες τα όπλα της πατρίδος και τας διαταγάς αυτής ακολουθούντες πολεμισταί, αλλά και αυτοί ακόμη οι υπάλληλοι του Κράτους. Τόσον λοιπόν ήλλαξαν τα πράγματα, τόσον εδηλητηριάσθη το φρόνημα των πολιτών, ώστε δια το προσωπικόν συμφέρον ν' αποβαίνωσι προδόται; Ή μήπως δεν είνε τοιούτοι οι άνθρωποι αυτοί, μη δυνάμενοι να φαντασθώσιν ως ιερόν, εκείνο το οποίον είνε άγνωστον και επομένως δεν εισήλθεν εις την καρδίαν των ατόμων, κατά τρόπον ριζικόν, ώστε με ολίγα χρήματα να κλονίζηται τόσον ευκόλως».*[21] Και στηλιτεύει την πατριδοκαπηλεία: «*Κατ' ανάλογον λόγον των προδοτών, όπως τους θεωρούσι σήμερον οι πατριώται, εμφανίζονται και οι έτεροι εκμεταλλευταί, της πατριωτικής ιδέας, οι συμφωνούντες και διακηρύσσοντες διαπρησίως αυτήν, διότι εύρον εν αυτή το ευκολώτερον, αλλά και το επικερδέστερον των επαγγελμάτων. Εκ τεσσάρων αδελφών, εν τω αυτώ μενόντων τόπω ο εις ήτο Έλλην, ο άλλος Βούλγαρος, ο τρίτος Ρουμάνος, ο τέταρτος Σέρβος. Πώς κατορθούτο το θαύμα τούτο, μόνη η ιστορία των τελευταίων ετών θα δυνηθή να εξηγήση αν είνε δύσκολον να εξηγηθή, υπό πρακτικήν έποψιν, μία απλουστάτη εμπορική ή βιομηχανική επιχείρησις».*[22] Και μια ενδιαφέρουσα άποψη του Σοκόλη για την εθνική ταυτότητα των βαλκανικών πληθυσμών: «*Συνέπεια τούτου άμεσος υπήρξεν, η απώλεια παντός οιουδήποτε χαρακτήρος, εις τους δυσμοίρους εκείνους ανθρώπους, οίτινες έσπευδον να λέγονται Έλληνες μεν προ των Ελληνικών σωμάτων, Βούλγαροι προ των Βουλγαρικών, Σέρβοι προ των Σερβικών, ενέμοντο τας Ρουμανικάς παροχάς και κατήντησαν εις το τέλος να είνε ό,τι αυτοί ήθελον ή το συμφέρον τους επέβαλεν».*[23] Θεωρεί δε ότι το Βαλκανικό πρόβλημα είναι άλυτο, εκτός εάν αναβιώσει η Αυτοκρατορική ιδέα: «*Επεζητήθη καθορισμός τις ορίων, όστις δεν ήτο δυνατόν να επέλθη άνευ συνεννοήσεως μετά των πάλαι αδελφών λαών και ακριβώς η συνεννόησις αύτη παρίστατο προβληματική, διότι έκαστος ήθελε δι' εαυτόν του λέοντος την μερίδα. Εννοείται ότι τοιούτος καθορισμός επί τη βάσει της αρχής των εθνικοτήτων ήτο τελείως αδύνατος. Ενώ εν τη βορείω και κεντρώα Μακεδονία ο αγροτικός πληθυσμός δεν είνε καθ' ολοκληρίαν Ελληνικός, πλην ορθόδοξος και επομένως πιστός της Αυτοκρατορικής ιδέας εκ παραδόσεως τηρητής, εν ταις πόλεσι πλειοψηφεί το Ελληνικόν στοιχείον. Τουναντίον ολόκληρος η Θράκη κατοικείται παρ' Ελλήνων και Τούρκων, προς βορράν δε μόνον εμφανίζονται Βούλγαροι».*

«*Πώς είναι δυνατόν να γείνη διανομή, όταν οι Βούλγαροι αναγκαστικώς ζητούντες την προς το Αιγαίον κάθοδον, δεν είνε δυνατόν ή να διέλθωσιν, όπως και διήλθον δι' Ελληνικών πληθυσμών, ενώ ημείς ζητούντες την εις την κεντρώαν Μακεδονίαν είσοδον αναγκαστικώς ευρίσκομεν βουλγαροφώνους μεν, πλην κατά βάθος ομόφρονας. Το πράγμα είνε φύσει δύσκολον και απήτει βεβαίως μεγίστην σκέψιν, δεδομένου ότι με τας περί πατρίδος ιδέας, ας κατορθώσαμεν, ν' αποκτήσωσι πάντες της Ανατολής οι Λαοί, υπάρχει ή μάλλον πρόκειται βέβαιος ο κίνδυνος της αφομοιώσεως. Τούτο δε κυρίως, διότι οι λαοί εκείνοι στερούμενοι ακριβούς και σαφούς πατριωτικής ιδέας, ως άλλως τε όλοι οι λαοί, δεν προσέχουν και δεν εμπνέονται ή μόνον παρά της πίστεως και εφ' όσον ταύτης πρόκειται σύμπτωσις, ταχύτατα αφομοιούνται προς την κυρίαρχον φυλήν, ως και ανωτέρω ερρέθη. Αμοιβαίαι απώλειαι δια τας αδελφάς φυλάς, ενώ τίποτε δεν ημπόδιζε σύμφωνα με τας περί Αυτοκρατορίας ιδέας, την κοινή συμβίωσιν με απόλυτον προς την γλώσσαν, τον εθνισμόν και τα ήθη εκάστου σεβασμόν».*[24]

Έχει σημασία ότι αυτά γράφονται προ του 1922. Παρατηρεί ή και προβλέπει: «*Από της μιας περιπίπτομεν εις την άλλην απογοήτευσιν, έκπληκτοι ότι τα εθνικά μας ιδεώδη δεν πραγματοποιούνται, χωρίς να δυνηθώμεν ποτέ να κατανοήσωμεν, ότι εφ' ης εισήλθομεν οδού, της δια κατακτήσεων πραγματοποιήσεως της Μεγάλης Ιδέας, έπρεπε να είχωμεν και την προς τούτο απαιτουμένην υλικήν δύναμιν και βάρος ξίφους, όμοιον εκείνου, όπερ μόνον μεγάλα κράτη ή μέγισται ιστορικαί μορφαί, δυνάμεναι να εμπνεύσωσι, την προς αυτάς πίστιν και τυφλήν αφοσίωσιν, θα ηδύναντο να κρατήσωσιν».*[25]

Με τις παρατηρήσεις του για την ιδέα της Πατρίδας μεταξύ των Ελλήνων θα συμφωνούσαν σίγουρα διάφορα σημερινά έντυπα άναρχο-αριστερής αποκρίσεως. Είναι φανερό όμως ότι βλέπει τα πράγματα μόνον από την μία τους όψη, πράγμα που τον οδηγεί σε παραμορφώσεις και διαστρεβλώσεις: «*Η κλασική αρχαιότης παρ' όλην την δια της θρησκείας, των μαντείων, του Αμφικτυονικού συνεδρίου και των Ολυμπιακών αγώνων άϋλον ενότητα, ουδέποτε παρουσίασεν ιδέαν πατριωτικού Ελληνισμού. Μη λησμονώμεν ότι και εις τους εσχάτους ακόμη της Ελλάδος κινδύνους η ιδέα αύτη της Ελληνικής ενότητος και πατρίδος, δεν εύρισκε πολλούς τους οπαδούς. Κατά τους Περσικούς πολέμους, πολλαί πόλεις εμήδισαν, η Σπάρτη ισχυρίσθη, ότε επέκειτο της Ελλάδος η υποδούλωσις εν Μαραθώνι, ότι δεν ηδύνατο να εκστρατεύση προ της πανσελήνου, η αυτή Σπάρτη και η Ελλάς εγκατέλειπον μόνον τον Λεωνίδαν εν Θερμοπύλαις, διότι ήγον Ολυμπιακούς αγώνας. Ο Γέλων ηρνήθη να πολεμήση, ζητών αρχηγίαν, άνευ δε των υπηρεσιών του Θεμιστοκλέους, υπηρεσιών, αίτινες εν αποτυχία θα ηδύνατο να κριθώσι και ως υστερόβουλοι, ζήτημα κατά πόσον θα επετύγχανεν η άμυνα, εις αγώνα εθνικόν, χαρακτηρισθέντα ως πόλεμον του πνεύματος κατά της ύλης.*

«*Ελησμονήσαμεν ότι δια της βίας, παρ' όλην την πράξιν της κοινής συνόδου των Ελλήνων εν Κορίνθω, ως δήθεν σύμμαχοι, ηκολουθήσαμεν τον Αλέξανδρον, πλην Λακεδαιμονίων, εις τον εκπολιτισμόν της Ανατολής και ότι ε-*

νώ έχομεν δεσμόν ενωτικόν ευρύτατον τον της αδελφότητος, ενστερνίσθημεν τας πατριωτικάς ιδέας αίτινες τόσον είνε γνωσταί εν τη ιστορία μας, ώστε κατά την κλασικήν αρχαιότητα ο Αλέξανδρος αποκαλείται Μακεδών, παρά του εκπροσωπούντος το άνθος του Ελληνισμού, Αθηναϊκού δήμου, διαρκούσης δε της Αυτοκρατορικής εποχής κράτος Ελληνικόν ονομάζεται Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία».[26]

Στο έκτο κεφάλαιο, που έχει ως τίτλο «Ιδέα πατρίδος παρ' άλλοις λαοίς», ο Σοκόλης επιτίθεται κατά των «αστικών κατασκευών» της Πατρίδας και της Δημοκρατίας. Είναι φανερό από τα γραφόμενά του ότι έχει διαβάσει την «18η Μπρυμαίρ» του Μάρξ ή έχει εν πάσει περιπτώσει υπ' όψη του τον τόπο της μαρξικής ανάλυσης. Προσπαθεί πάντως ν' αποδείξει ότι στην πραγματικότητα οι λαοί δεν πιστεύουν στην ιδέα της πατρίδας, αλλά στην θρησκεία τους ή στον Βασιλιά τους. Υμνεί την Αγγλία, για την πνευματική και πολιτιστική της ανωτερότητα, με την οποία έγινε κοσμοκράτειρα και την παραλληλίζει με την Αρχαία Ελλάδα.[27] Αλλά κολακεύει και τους Γερμανούς. Προσπαθεί να αποδείξει ότι και στις άλλες ευρωπαϊκές χώρες δεν υφίσταται στην πραγματικότητα πατριωτισμός, τον οποίον θεωρεί κρατικό κατασκεύασμα.

Τελικά, για τον Σοκόλη, *«Ιδέα πατρίδος επομένως, ως σήμερον εννοείται, από τας ιθυνούσας τάξεις και διδάσκεται προς τον λαόν, ουδαμού ούτε υπάρχει ούτε υφίσταται. Πανταχού, όπου υπεισήλθεν, δεν απετέλεσεν ή περίεργον συνονθύλευμα εννοιών, άντικρυς αντικειμένων αλλήλαις, εννοιών ακατανοήτων δια τους πολλούς, εν ονόματι των οποίων άγονται οι λαοί εις την σφαγήν κατά τον διεξαγόμενον νυν αδελφοκτόνον πόλεμον».*[29]

Εβδομήντα περίπου χρόνια πριν τις παρατηρήσεις των σύγχρονων κοινωνιολόγων[30] θεωρεί την μεταναστευτική ληστεία ένα πρωτόγονο είδος σοσιαλισμού, τρόπο αναδιανομής του εισοδήματος. Στο κεφάλαιο Ζ' («Εξέλιξις Ελληνικού Λαού») κάνει εξάλλου κάποιες οξύτατες κοινωνιολογικές παρατηρήσεις: *«Εξιδανίκευσις και του εγκλήματος ακόμη, διότι οι άνθρωποι αυτοί δεν είναι κοινοί κακούργοι, ως οι νυν των πόλεων, οποίους διεμόρφωσεν ο ραγδαίως, όσον αφορά τούτο τουλάχιστον, εισρεύσας δυτικός πολιτισμός. Εν βλέμμα εις την εγκληματικήν στατιστικήν του Βασιλείου και βλέπομεν ότι εκλείπουσι τα εν βρασμώ ψυχικής ορμής αδικήματα, τα ένεκα προσβολής της τιμής τείνουν να καταντήσουν βιομηχανική επιχείρησις, αυξάνουν δε τερατίως αι πλαστογραφίαι και εκβιάσεις».*[31] Επίσης: *«Εργαζόμενος νυχθημερόν και ακαμάτως, κατορθοί δια της καταπληκτικής εργασίας του να διέλθει απάσας τας κοινωνικάς βαθμίδας αρχίζων από εργάτης ταπεινός και αποσυρόμενος πλούσιος επιχειρηματίας. Δια τον λόγον αυτόν κυρίως ο εργάτης εν Ελλάδι δεν αποτελεί κάστιν, όπως παρ' άλλοις λαοίς, κάστιν εις ην φαίνεται καταδικασμένος να μένη καθ' όλον τον βίον του. Ο εργάτης είνε μια βαθμίς, την διέρχεται ο προς την πρόοδον διαρκώς βαίνων Έλλην. Τούτο δε ουδαμώς κατενοήθη και δια των ιδεών της Δύσεως, πάλιν υπενομεύθη η πρόοδος του πολυτίμου αυτού της Ελληνικής γης στοιχείου».*[32] Αλλά τελικά υποστηρίζει συντηρητικές απόψεις, που εξυπηρετούν το κεφάλαιο, το οποίο τόσο χτυπά κατά τα άλλα: *«Άπαντες εν Ελλάδι είμεθα εργάται. Ο μικρός υπηρέτης ονειρεύεται πότε θα γίνη ιδιοκτήτης επιχειρήσεως, ο μικρός ναύτης πότε θα γίνη καπετάνιος. Και γίνεται. Τοιούτον προοδευτικόν υλικόν μη ζητείτε να περιορίσητε, εις την εξέλιξιν της εργασίας του, εις την προς την πρόοδον έντασίν του. Η ανάπαυλα, ής έχει ανάγκην ο της Δύσεως πρωλετάριος, ο καταδικασμένος λόγω του περιβάλλοντος, να μένη διαρκώς εργάτης, είνε εμπόδιον δια τον Έλληνα, ίσως δε και αφορμή διαφθοράς, δια τον διερχόμενον απλώς το εργατικόν στάδιον».*[33] Και εντοπίζει το πρόβλημα του νεοελληνικού κράτους ως εξής: *«Η αγάπη προς την πρόοδον, χαρακτηριστικόν τυγχάνουσα των μη γεωργικών λαών, οίτινες ως εκ του είδους της απασχολήσεώς των, είνε μάλλον πιστοί προς τας πατρώας παραδόσεις, δεν έλειψε ποτέ από ημάς. Πρόοδος δε εν τη πράξει παρ' Έλλησιν εκτυλίσσεται και εκδηλούται υπό την μορφήν πρώτον της αποχωρήσεως εκ της πατρώας γης, διότι ούτω κυρίως ο γεωργός, ο αγρότης, ο μικροϊδιοκτήτης θα μετεβάλλετο εις έμπορον, όπως τον προώρισεν η φύσις. Αλλαγή είνε η πρώτη βαθμίς της προόδου. Ούτω ο καλλιεργητής ο ονειρευόμενος ποτέ θα δυνηθή να φύγη, δεν είνε καλός γεωργός και δεν αποτελεί κατά συνέπειαν την βάσιν του ειρηνικού πληθυσμού, του κατοικούντος την ύπαιθρον χώραν, όστις πιστός εις τα πάτρια, πειθαρχικός εις τους νόμους, αποτελεί την βάσιν του συντηρητικού στοιχείου των Κρατών».*[34]

Οι «Λαοί Ανατολής» (Κεφάλαιο Η') κατά τον Σοκόλη διαφέρουν εκεί που νομίζουμε ότι μοιάζουν και μοιάζουν εκεί που νομίζουμε ότι διαφέρουν. Αίφνης οι Αλβανοί θεωρούνται από τον συγγραφέα ομόσημοι των Ελλήνων· αυτή την άποψη την έχουν υποστηρίξει και πολλοί νεώτεροι ερευνητές. Πάντως, ο τρόπος που τεκμηριώνει τις απόψεις του δείχνει σπουδαία ανθρωπολογική και εθνολογική παιδεία και, πάντως, μέθοδο. Είναι ενδιαφέρον ποιους εννοεί με την λέξη «Έλληνες»: *«η λέξις αύτη δεν ηννοήσαμεν, ότι δεν σημαίνει τον ελληνικόν λαόν, ούτε το Ελληνικόν έθνος, αλλ' εν γένει τους πάλαι υπηκόους της Αυτοκρατορίας, το Γένος των Ρωμαίων, τους ορθοδόξους της Ανατολής».*[35]

Στο κεφάλαιο Θ' («Αντίθεσις ιδεών Ανατολής και Δύσης») ο Σοκόλης αποδεικνύεται όντως απόγονος του βυζαντινού Ανθρωπισμού: *«Την Ανατολήν διακρίνει ο αλτρουϊσμός, η αγαθότης, την Δύσιν ο εγωϊσμός, η σκληρότης».*[36] Στηλιτεύει την Δύση ως κοινωνική πραγματικότητα: *«Του δε Μακιαβέλη, αι οδηγίαι, αίτινες ουδέν έτερον αποκρυσταλλούσιν ή το ψυχρόν υπολογιστικόν πνεύμα του Δυτικού εγωϊσμού, δεν είνε τίποτε άλλο ή αλήθειαι δια την Δύσιν, αίτινες όμως προκαλούσι τον αποτροπιασμόν μεν ημών, τον οίκτον δε των παρά του Ελληνικού πνεύματος εμπνευομένων».*[37] Δίνει, αντίθετα, μια δημοκρατική ερμηνεία του βυζαντινού δημόσιου βίου: *«Εν τούτω δε ακριβώς έγκειται και η διαφορά Ανατολής και Δύσεως. Δημόσιος βίος εν Ανατολή με πλήρη ελευθερίαν ενεργείας, υπό την αιγίδα και την σκέπην της διοικήσεως, συμμετέχοντος*

του λαού, ου μόνον δια των εκκλησιαστικών αντιπροσώπων, οίτινες ουδέποτε απετέλεσαν κάστιν, αλλά παρέμενον μέλη του λαού, συνδεόμενοι μετ' αυτού δια της οικογενείας, ην είχον το δικαίωμα να σχηματίζωσι, αλλά και δι' αυτού του λαού, εξεγειρομένου εκάστοτε και συμμετέχοντος εις τας θεολογικάς συζητήσεις. Ακριβώς όπως σήμερον εις τα φιλελεύθερα κράτη, άγρυπνος φρουρός των εθνικών αντιπροσωπειών, παρίσταται αυτός ο Λαός, ενισχύων τας Βουλάς, όταν ανάγκη υπάρχει, ανατρέπων δε αυτάς, όταν παύωσι πλέον να εκπροσωπώσι τα ίδια αυτού φρονήματα»[38] Και παρακάτω[39] γίνεται πρόγονος «ελληνοτουρκικών ιδεών»: *«Η Ιταλία, ούτε τα προσχήματα τηρούσα, μόλις ελευθερωθείσα ζητεί κατακτήσεις, αυτή η διαμαρτυρηθείσα εις τον κόσμον ολόκληρον δια την Μεντάναν και δια σοφιστειών ζητεί να δικαιολογήση κατάστασιν, ην οι Τούρκοι ουδέποτε παρουσίασαν, διό και πάντοτε δι' ημάς υπήρξαν προτιμητέοι των λαών της Δύσεως, εμφανιζομένων εν όλη τη αγριότητι του κατακτητού, χωρίς καν να πολεμώσιν.*

»Ταύτα δε ακριβώς αποτελούν τον κίνδυνον της Ανατολής απέναντι της Δύσεως και την συγχώνευσιν και αφομοίωσιν, εις ην το δυτικόν πνεύμα έτεινε και τείνει, εφοβείτο ο Νοταράς, αποφαινόμενος, ότι προτιμά εν Κωνσταινουπόλει σαρίκιον τουρκικόν μάλλον ή τιάραν δυτικήν. Διότι ο Τούρκος γνωρίζει να κατακτά, αλλά και να σέβηται ως ημείς άλλως τε, ενώ η Δύσις, πλην των Άγγλων και της Αυστρίας, κατακτά, αλλά δια να διεγείρη αγώνας με το πνεύμα της συγχωνεύσεως και αφομοιώσεως, ο την διακρίνει».[40] Θεωρεί άλλωστε ότι «το σχίσμα έσωσε την Ελλάδα».[41]

Στο Κεφάλαιο Ι («Ιδέα Πίστεως»), ο Σοκόλης χαρακτηρίζει σοσιαλιστικό κοινωνικά και κοινοβουλευτικό πολιτικά τον δημόσιο βίο των Βυζαντινών, διότι στηριζόταν στο θρησκευτικό συναίσθημα της αδελφότητας και λειτουργούσε συλλογικά με βάση το καθεστώς των Συνόδων.

Αρνείται την καρτεσιανή λογική και δέχεται το μυστήριο, ως βάση της κοινής ανθρώπινης ζωής και παρατηρεί: *«Πίστις, παρά της λογικής την εισχώρησιν, δεν είναι παρά ο σοσιαλισμός παρ' ημίν, διό και παραμένει ακλόνητος, διότι συμβαδίζει με τας νεωτέρας σοσιαλιστικάς ιδέας, ή μάλλον ορθόδοξοι είνε αυταί αύται αι νεώτεραι δήθεν ιδέαι, αίτινες δι' ημάς είνε τόσον αρχαίαι, όσον η πίστις».*[42] Έτσι, στην διαλεκτική αντιπαράθεση μεταξύ Ανατολικής Ορθοδοξίας και Δυτικού Διαφωτισμού ο Σοκόλης όχι μόνον υπερασπίζεται την πρώτη, αλλά θεμελιώνει φιλοσοφικά και ιδεολογικά την Θεοκρατία.

Γι' αυτό και για τον Σοκόλη η μόνη δυνατή πολιτική για την Ελλάδα είναι αυτή που ανταποκρίνεται στο βαθύ εθνικό αίσθημα, η Αυτοκρατορία δηλαδή. *«Και όταν η καρδία πάλλει, το ποθούμενον δεν είνε αδύνατον, τουναντίον, μόνον αυτό δυνατόν, διότι επιθυμητόν».*[43] Ο «Ανατολικός σοσιαλισμός»[44] θα είναι το πολιτικοκοινωνικό της καθεστώς. Και: *«Πίστις είνε η Αυτοκρατορία από των Καρπαθίων μέχρι και πέραν του Ευφράτου και Τίγρεως, απέραντος ως το Ελληνικόν πνεύμα, το αυτήν διέπον, ενώ πατρίς είνε τι το πεπερασμένον, το ακατανόητον, το αμφίβολον, ακριβώς διότι χρειάζεται όρια και δεν είνε εύκολον ταύτα να ευρεθούν»*[45].

Και τελειώνει μ' ένα σύνθημα που θα μπορούσε να θυμίζει τα αντιαμερικανικά συνθήματα της δεκαετίας του '70: *«Η Αμερική δια τους Αμερικανούς. Η Ανατολή δια τους Ανατολίτας».*[46]

Απόψεις φαναριωτικές, σε κάποιο βαθμό έξω-πραγματικές, που περιέχουν οπωσδήποτε σοβαρές αντιφάσεις και που δεν καταλήγουν άλλωστε σε κάποιο ολοκληρωμένο πολιτικό πρόγραμμα, αλλά θα μπορούσαν να θεωρηθούν πρόγονες της φενάκης της ελληνοτουρκικής συνεργασίας και φιλίας, που εκφυλίζονται εύκολα σε ενδοτισμό και μειοδοσίες τύπου Κιτσίκη. Ιστορικά, οι απόψεις αυτές στηρίζονται σε μια εξιδανικευμένη εποπτεία της Βυζαντινής Ιστορίας που παρά την αναμφισβήτητα τεράστια συμβολή της στην διατήρηση του ελληνικού πνεύματος και στην αντιμετώπιση του βαρβαρισμού στις πύλες της Ευρώπης –βρίθει ωμοτήτων και αδελφοκτονιών. Ο Σοκόλης παραβλέπει το γεγονός ότι τελικά καμία συγκεκριμένη πρωτοβουλία δεν ελήφθη από τους Φαναριώτες και τους υποστηρικτές της υπερεθνικής αυτοκρατορικής ιδέας προς την κατεύθυνση μιας βυζαντινής παλινορθώσεως· ότι η μοναδική παρόμοια πρωτοβουλία, αυτή του Α. Υψηλάντη, πνίγηκε στο αίμα και αναδείχθηκε έτσι ανέφικτη, λόγω της στρατιωτικής υπεροχής των Τούρκων στις βορεινές πεδιάδες των Βαλκανίων· ότι ο μόνος χώρος στον οποίον έδρασαν επαναστατικά στοιχεία ήταν η Νότια και Κεντρική Ελλάδα, όπου η ιδέα της Ελευθερίας θεωρήθηκε απόλυτη έννοια, σε διαζευκτική αντιπαράθεση με τον θάνατο· ότι τελικά το μοναδικό ένοπλο κίνημα που συγκρούσθηκε νικηφόρα με μια υπερμεγέθη αυτοκρατορία έλαβε χώρα στο Μωρηά και στη Ρούμελη· ότι οι «Αλβανοί Φύλαρχοι» του Μωρηά και της Ρούμελης, στους οποίους οι Φαναριώτες ευγενείς δεν αναγνώριζαν ούτε καν φυλετική καθαρότητα, ήταν οι μόνοι που επέλεξαν την θανατηφόρα οδό της Επανάστασης· ότι η άλλη οδός, της υπομονετικής διαβρώσεως εκ των έσω των κρατικών μηχανισμών και δομών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, είχε αβέβαιες προοπτικές, αρνητικές μάλλον υπό το πρίσμα της ριζικής θρησκευτικής διαφοράς μεταξύ των αλλοφύλων κατακτητών και των ραγιάδων, σ' ένα κράτος χωρίς καμία άλλη δομή πλήν της απόλυτης και ανεξέλεγκτης αυθαιρεσίας του Σουλτάνου και Χαλίφη· ότι οι ελάχιστοι αυτοί Έλληνες κλέφτες και κοτσαμπάσηδες, που τέθηκαν επί κεφαλής της περίπου αυτοπικής περιπέτειας της Επανάστασης δημιούργησαν ελεύθερο ελληνικό κράτος, πράγμα που αποτελεί σπάνιο, πρωτοφανές και απίθανο επίτευγμα την εποχή της Συνθήκης της Βιέννης και της παντοδυναμίας της Ιερής Συμμαχίας: ότι τελικά, η μόνη συγκεκριμένη προσπάθεια για την υλοποίηση της Μεγάλης Ιδέας πραγματοποιήθηκε από τον Ελευθέριο Βενιζέλο, ο οποίος ένωσε τα Σφακιά με το Διδυμότειχο σ' ένα κράτος, αποβιβάσθηκε στην Σμύρνη, πάτησε το κεφάλι της Τουρκίας στη Συνθήκη των Σεβρών και υποσχέθηκε στον βασιλιά Αλέξανδρο ότι θα τον στέψει

Αυτοκράτορα του Βυζαντίου στην Αγία Σοφία και ότι πίστεψε σ' αυτή του την υπόσχεση. Πίστεψε τόσο, ώστε έδωσε εντολή να εντοπισθεί το σημείο της λειτουργίας κατά το οποίο εισέβαλαν οι Τούρκοι στο Ναό στις 29 Μαΐου του 1453 και ζήτησε να φέρουν από το Άγιο Όρος τη Δαλματική του Ιωάννη Τσιμισκή και από το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων το Στέμμα του Ιουστινιανού, γιατί ήθελε να τηρηθή ακέραιο το τυπικό της στέψης των βυζαντινών Αυτοκρατόρων. Και όλα αυτά, δείχνουν το αληθινό περιεχόμενο του οράματος, **ότι ο ελληνικός εθνικισμός είναι η ίδια η Μεγάλη Ιδέα – και ότι η Μεγάλη Ιδέα είναι ο ίδιος ο ελληνικός εθνικισμός.**

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κατά τον επίσημο εναρκτήριο λόγο του στην Εθνοσυνέλευση του 1844, που προήλθε από την Επανάσταση της Τρίτης Σεπτεμβρίου 1843.
2. Επικοινωνιακό και σημειολογικό χάος επικρατούσε στο νεοσύστατο ελληνικό κράτος, όπως δείχνει το περίφημο ποίημα «Βαβυλωνία» του Περικλή Βυζαντίου.
3. Οι Μεγάλες Δυνάμεις προειδοποίησαν ρητά με σαφέστατη διακοίνωσή τους τον Αντιβενιζελισμό, αμέσως μετά τη νίκη του στις εκλογές του 1920, ότι τυχόν επαναφορά του εκπτώτου Γερμανοφίλου Βασιλέως Κωνσταντίνου θα σημάνει διπλωματική και πολιτική ρήξη μεταξύ της Ελλάδος και της Δύσεως.
4. Τις πληροφορίες αντλήσαμε από το οικογενειακό του περιβάλλον και κυρίως από τον ανηψιό του, ιδιοκτήτη των εκδόσεων Σοκόλη.
5. Ο πατέρας του ήταν γιατρός με σπουδές στην Πίζα της Ιταλίας και αρκετά εύπορος. Ο ίδιος ο Σοκόλης ήταν άγαμος.
6. Κ. Σοκόλη, Η Αυτοκρατορία, Αθήνα, Άγκυρα, 1916, σ.σ.
7. ibid.
8. Στο μνημειώδες έργο του «Νεοελληνική Κοινωνία και Οικονομία», Αθήνα, 1930 (επανέκδοση από τις εκδόσεις Λιβάνη, 1986).
9. Κ. Σοκόλη, ε.α., σ. 8,9.
10. ibid, σ. 10,11.
11. ibid, σ. 13,14.
12. ibid, σ. 20,21.
13. ibid, σ. 26.
14. ibid, σ. 26.
15. ibid, σ. 27.
16. ibid, σ. 29.
17. ibid, σ. 31.
18. ibid, σ. 32.
19. ibid, σ. 35.
20. ibid, σ. 47, 48.
21. ibid, σ. 49.
22. ibid, σ. 50.
23. ibid, σ. 51.
24. ibid, σ. 55-56.
25. ibid, σ. 67.
26. ibid, σ. 68, 69.
27. ibid, σ. 74 κ.ε.
28. ibid, σ. 84.
29. ibid, σ. 87.
30. βλ. Στάθη Δαμανάκου, Παράδοση Ανταρσίας και Λαϊκός Πολιτισμός, Αθήνα, Πλέθρον, 1987.
31. Κ. Σοκόλη, ε.α., 6.
32. ibid, σ. 90, 91.
33. ibid, σ. 91.
34. ibid, σ. 92, 93.
35. ibid, σ. 106.
36. ibid, σ. 109.
37. ibid, σ. 109,110.
38. ibid, σ. 112.
39. ibid, σ. 115.
40. ibid, σ. 115, 116.
41. ibid, σ. 117.
42. ibid, σ. 128.
43. ibid, σ. 133.
44. ibid, σ. 134.
45. ibid, σ. 135.
46. ibid, σ. 136.

Θύλακες Μεταναστών ως εναλλακτικός τρόπος κοινωνικο-οικονομικής προσαρμογής σε μια νέα κοινωνία

του Γρηγόρη Κάτσα

Το άρθρο αυτό επιχειρεί μια ανασκόπηση της βιβλιογραφίας σε ένα θέμα που έχει απασχολήσει πολύ την έρευνα που σχετίζεται με το θέμα της προσαρμογής μειονοτήτων σε μια χώρα. Οι μελέτες στο ζήτημα αυτό προέρχονται κατά μεγάλο μέρος από τις Η.Π.Α., ίσως έτσι δικαιολογώντας τον χαρακτηρισμό της χώρας ως μωσαϊκό εθνοτήτων. Η κατανόηση και εξήγηση της κοινωνικο-οικονομικής θέσης μεταναστών σε μια νέα χώρα περιοριζόταν για αρκετά χρόνια στην θεωρία της διπλής αγοράς εργασίας. Σχετικά πρόσφατα, όμως, εμφανίστηκε μια εναλλακτική προσέγγιση που λαμβάνει σοβαρά υπ' όψη την αλληλεγγύη που υπάρχει ανάμεσα στα μέλη μιας μειονοτικής ομάδας.

Κατ' αρχάς το άρθρο παρουσιάζει την θεωρία της διπλής αγοράς εργασίας. Ακολουθεί μια πιο εκτεταμένη αναφορά στην εναλλακτική προσέγγιση της θεωρίας των «θυλάκων μεταναστών» (ethnic enclave)[1].

Η ΔΙΠΛΗ ΑΓΟΡΑ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Μέχρι σχετικά πρόσφατα, η θεωρητική άποψη που εξηγούσε την κοινωνικο-οικονομική προσαρμογή των μεταναστών στις Ηνωμένες Πολιτείες ήταν, κατά κύριο λόγο η προσέγγιση της διπλής αγοράς εργασίας. Η κεντρική θεώρηση αυτής της προσέγγισης είναι ότι υπάρχει μια διχοτόμηση της αγοράς εργασίας των Η.Π.Α. σε πρωταρχική και δευτερεύουσα αγορά. Η πρώτη, πρωταρχική αγορά, χαρακτηρίζεται από σταθερή απασχόληση, υψηλότερες αποδοχές και εργασιακά επιδόματα, ενώ η δεύτερη περιλαμβάνει επαγγέλματα με μικρότερους μισθούς, χωρίς δυνατότητα ανέλιξης ή επιδόματα (Sanders and Nee, 1987). Σε αυτήν την αγορά περιλαμβάνονται οι πιο ανεπιθύμητες εργασίες που συνήθως βρίσκονται στον πιο βαρύ και «βρώμικο» τομέα εργασιακής απασχόλησης. Ως εκ τούτου, η θεωρία αναφέρει, υπάρχουν ελάχιστες πιθανότητες μετακίνησης εργαζομένων από τη μία στην άλλη αγορά.

Συνεπώς, ο μελετητής αυτού του ζητήματος πρέπει να αναλύσει την κάθε αγορά ξεχωριστά. Η θεωρία αυτή υποστηρίζει επίσης ότι πολλές από τις εργασίες της δευτερεύουσας αγοράς μένουν κενές από το εγχώριο εργατικό δυναμικό λόγω του χαμηλού κύρους και των υψηλών κινδύνων. Συνεπώς, οι μετανάστες εγκλωβίζονται σε αυτά τα ασταθή επαγγέλματα της δευτερεύουσας αγοράς εργασίας.

Η θεωρία της διπλής αγοράς εργασίας κυρίως επικεντρώνεται στα οικονομικά χαρακτηριστικά της μετανάστευσης και κατά συνέπεια, μπορεί να εξηγήσει αρκετά καλά τις διαφορές μεταξύ σταθερής και ασταθούς εργασίας. Όμως, δεν λαμβάνει υπ' όψη την κοινωνικο-οικονομική επιτυχία ορισμένων μειονοτήτων.

ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΩΝ ΘΥΛΑΚΩΝ ΜΕΤΑΝΑΣΤΩΝ

Η θεωρία του «θύλακα μεταναστών»[2] έρχεται σαν απάντηση σε αυτό. Ξεκίνησε σαν μια αντίδραση στην ανάγκη να καταλάβουμε και να εξηγήσουμε την κοινωνικο-οικονομική επιτυχία ενός αριθμού μειονοτήτων, κάτι το οποίο μένει αναπάντητο από την θεωρία της διπλής αγοράς εργασίας (Portes, 1981. Portes and Bach, 1985). Η θεωρία του «θύλακα μεταναστών» καλύπτει αυτό το κενό, «επικεντρωνόμενη στους θεσμούς και στο κοινωνικό δυναμικό που βοηθούν την χρησιμοποίηση των εθνικών πόρων για οικονομική ανέλιξη» (Sanders and Nee, 1987:746).

Το βασικό δεδομένο της θεωρίας του «θύλακα μεταναστών» είναι η οργάνωση και ύπαρξη «εθνικών»[3] επιχειρήσεων ως μιας εναλλακτικής λύσης από τις δύο επιλογές της διπλής αγοράς εργασίας. Η ίδια η καταγωγή γίνεται μια σημαντική μεταβλητή στην κοινωνικο-οικονομική ανέλιξη. Ένα άμεσο αποτέλεσμα αυτών των υποθέσεων είναι ότι ένα σημαντικό ποσοστό του μεταναστευτικού εργατικού δυναμικού εργάζεται σε επιχειρήσεις ιδιοκτησίας άλλων μεταναστών. Αυτές οι επιχειρήσεις, που λειτουργούν σε ένα συγκεκριμένο χώρο, εξυπηρετούν είτε τις δικές τους «εθνικές» αγορές, είτε επιπρόσθετα τον γενικό πληθυσμό (Portes, 1981:290-1, Light, 1984). Μια τελευταία υπόθεση που έπεται ότι έχει ήδη ειπωθεί είναι ότι η παρουσία μιας εθνικής κοινότητας είναι πολύ σημαντική στην δημιουργία ενός «θύλακα μεταναστών», καθώς η οικονομική επιτυχία της ουσιαστικά βασίζεται στην χρησιμοποίηση των πόρων της ομάδας. Η θεωρία των θυλάκων μεταναστών προτείνει ότι οι μετανάστες σταδιακά εισχωρούν σε συγκεκριμέ-

1. Η αγγλική λέξη «ethnic» παρ' ότι στα ελληνικά μεταφράζεται ως «εθνικός» ή «μειονοτικός», στην σχετική βιλιογραφία χρησιμοποιείται ως συνώνυμη της λέξης «μεταναστευτικός». Αυτό ίσως γιατί στην περίπτωση των Η.Π.Α. οι όροι «μειονότητα» και «μετανάστης» είναι περίπου συνώνυμες.

2. Ο όρος «θύλακας μεταναστών» δεν εμφανίζεται συχνά στην ελληνική βιβλιογραφία, αλλά είναι η πιο αποδοτική ερμηνεία του αγγλικού όρου «ethnic enclave» που καθιερώθηκε από τον Portes (1981).

3. Ο όρος «εθνικός» και τα παράγωγά του χρησιμοποιούνται με την έννοια της όμοιας καταγωγής μεταναστών, κάτι ανάλογο αλλά όχι ακριβώς ίδιο με την έννοια της μειονότητας.

νους περιφερειακούς χώρους εργασιακής απασχόλησης και, συνεπώς, δημιουργούν ένα συγκεκριμένο χώρο (φωλιά-niche), εκπληρώνοντας μια προηγουμένως ανικανοποίητη ανάγκη. Η οργάνωση των μεταναστευτικών επιχειρήσεων συνδυάζει κοινωνικούς και οικονομικούς ρόλους. Έτσι παρατηρείται η χρησιμοποίηση μελών της οικογένειας σε μια πατερναλιστική σχέση όπου διαμοιράζονται πολλές από τις αρμοδιότητες. Συνεπώς η στρατολόγηση για πρόσθετους εργάτες συνήθως περιορίζεται σε οικογενειακά και μειονοτικά δίκτυα, επιτρέποντας σημαντικό έλεγχο από τους ιδιοκτήτες της επιχείρησης (Waldinger, 1984: 65-69). Εδώ, πάλι η καταγωγή είναι το κρίσιμο χαρακτηριστικό, όπως εξηγεί ο Portes:

Η καταγωγή αντιπροσωπεύει ένα πολύ σημαντικό χαρακτηριστικό της οικονομικής ανταλλαγής μέσα στους θύλακες μεταναστών. Παρ' όλα αυτά κοινή καταγωγή δεν συμβολίζει μια ευάλωτη θέση στην αγορά. Αντίθετα, λειτουργεί για να παρέχει στους ιδιοκτήτες προνομιακή πρόσβαση σε μετανάστες εργαζόμενους και για να νομιμοποιεί τις πατερναλιστικές σχέσεις εργασίας (Portes, 1981:291).

ΠΡΟΤΕΡΗΜΑΤΑ ΤΩΝ ΘΥΛΑΚΩΝ ΜΕΤΑΝΑΣΤΩΝ

Στην σχετική βιβλιογραφία, η συζήτηση των χαρακτηριστικών των επιχειρήσεων που ελέγχονται από μετανάστες παρουσιάζεται σε δύο μέρη (Bailey, 1987). Το πρώτο μέρος παρουσιάζει τα προσόντα για τους εργαζόμενους που δουλεύουν σε αυτόν τον τομέα, ενώ το δεύτερο μέρος επικεντρώνεται στα προτερήματα για τους ιδιοκτήτες. Με βάση στοιχεία από συνεντεύξεις, ο Bailey αναφέρει ότι ένα από τα βασικά προτερήματα για τους εργαζόμενους είναι το οικείο περιβάλλον. Αυτοί είναι άνθρωποι που μιλούν την ίδια γλώσσα και έχουν τα ίδια ήθη και έθιμα. Αυτό το δίκτυο πολιτισμικής υποστήριξης (cultural support network) θεωρείται πολύ σημαντικό στην μετέπειτα προσαρμογή των μεταναστών. Ο Bailey βρήκε ότι σε πολλά από τα εστιατόρια μειονοτικής ιδιοκτησίας οι ώρες εργασίας είναι πολύ μακρύτερες. Αυτό, όμως, θεωρείται σαν προτέρημα εφ' όσον στους μετανάστες δίνεται η δυνατότητα να μαζέψουν περισσότερα χρήματα και να στέλνουν εμβάσματα πίσω στην πατρίδα,ή ακόμα και να κάνουν οικονομίες για να ανοίξουν αργότερα μια δική τους επιχείρηση.

Σχετικό με αυτό το θέμα είναι το προτέρημα που έχουν οι μετανάστες, εργαζόμενοι στο περιβάλλον του «θύλακα», να μαθαίνουν μαγειρική και διάφορα χρήσιμα στοιχεία διοίκησης μιας επιχείρησης. Ένα άλλο προσόν που αναφέρει ο Bailey είναι ότι «οι μετανάστες επιχειρηματίες είναι λιγότερο πιθανό να μεροληπτούν εναντίον άλλων ομοεθνών μεταναστών στην πρόσληψη για συγκεκριμένη εργασία» σε σύγκριση με τα εστιατόρια που ελέγχονται από Αμερικανούς (Bailey, 1987:45). Τελικά ένα από τα πιο σημαντικά προσόντα για τους μετανάστες εργαζόμενους στο περιβάλλον του «θύλακα» είναι η δυνατότητα για την δημιουργία επιχείρησης, κάτι το οποίο είναι στενά συνδεδεμένο με τα προσόντα που έχουν αναφερθεί προηγουμένως. Αυτή η δυνατότητα θεωρείται από τον Bailey «ως ένα από τα κεντρικά χαρακτηριστικά που διαιωνίζουν και δυναμώνουν την θέση αυτού του τομέα της αγοράς» (Bailey, 1987:46).

Τα προσόντα δεν περιορίζονται στους μετανάστες εργαζόμενους στο περιβάλλον του «θύλακα». Οι ιδιοκτήτες των επιχειρήσεων, κατά τον Bailey, έχουν αρκετά προσόντα, επίσης. Κατ' αρχάς, κάνουν μια μορφή φοροδιαφυγής, εφόσον πληρώνουν τους υπαλλήλους τους με μετρητά και, πολλές φορές κάτω από το νόμιμο ελάχιστο ημερομίσθιο. Επιπρόσθετα, οι ιδιοκτήτες επωφελούνται από την ελαστικότητα του ωραρίου των εργαζομένων, γεγονός που έχει σαν αποτέλεσμα επιπλέον ώρες εργασίας, οι οποίες δεν καταγράφονται στα βιβλία. Επίσης, οι σχέσεις εργασίας στο περιβάλλον του «θύλακα» τείνουν να αποθαρρύνουν την δημιουργία συνδικάτων. Κατά συνέπεια, ο Bailey πιστεύει ότι ένα βασικό προσόν για τους ιδιοκτήτες επιχειρήσεων στο περιβάλλον του «θύλακα» είναι ότι έχουν μια «ασυνήθιστα καλή αρχική πρόσβαση σε φθηνή εργασία και είναι ικανοί να την χρησιμοποιήσουν με τρόπους που κρατούν το κόστος εργασίας χαμηλό» (Bailey, 1987:52).

Παρ' όλα αυτά, τα σχετικά προτερήματα για εργοδότες και εργαζόμενους είναι ακόμα υπό συζήτηση. Ορισμένοι ερευνητές υποδεικνύουν ότι οι ιδιοκτήτες πολλές φορές βρίσκονται σε καλύτερη θέση από τους υπαλλήλους τους όσον αφορά την απόδοση σε χρήμα στο ανθρώπινο κεφάλαιο (Bonacich and Modell, 1980). Για αυτό το λόγο, πρόσφατες έρευνες έχουν αρχίσει να μεταχειρίζονται τις δυο ομάδες ξεχωριστά.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΚΑΙ ΘΥΛΑΚΑΣ

Οι Portes και Bach (1985) υποστηρίζουν ότι ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό του «θύλακα μεταναστών» είναι η παρουσία μεταναστών με αρκετό κεφάλαιο για να δημιουργηθεί νέα οικονομική ανάπτυξη. Με το θέμα της συσσώρευσης κεφαλαίου ασχολείται αρκετή από την βιβλιογραφία. Ο Bailey (1987) θεωρεί την παρουσία αρχικού κεφαλαίου σαν μια από τις αναγκαίες προϋποθέσεις για την επιτυχή λειτουργία μικρών επιχειρήσεων. Επιπρόσθετα, αναφέρει ότι το κεφάλαιο για να αρχίσει μια καινούρια επιχείρηση με ιδιοκτήτες μετανάστες έχει, κατά το μεγαλύτερο μέρος, αποκτηθεί στις Ηνωμένες Πολιτείες (Bailey, 1987:49).

Ένας τρόπος απόκτησης κεφαλαίου στις Η.Π.Α. που αναφέρεται από τους Bonacich και Modell (1980) με εφαρμογή στους Ιάπωνες μετανάστες στην Καλιφόρνια, είναι μέσα από ανεπίσημες δανειστικές οργανώσεις της μειονότητας. Οι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι οι Ιάπωνες μετανάστες στην Καλιφόρνια έχουν εδραιώσει και κάνουν μεγάλη χρήση αυτών των πιστωτικών οργανισμών για βοήθεια στο ξεκίνημα μιας νέας επιχείρησης. Ο Bailey βρήκε ότι οι μετανάστες που εργάζονται σε εστιατόρια στο περιβάλλον του «θύλακα», δεν χρησιμοποιούν τραπεζικά δάνεια ή άλλα επίσημα πιστωτικά ιδρύματα. Επιπλέον, ο ίδιος συγγραφέας θεωρεί ότι η συγχώνευση πόρων μέσα από συνεταιρισμούς είναι ο πιο συνήθης τρόπος για μετανάστες για να ξεκινήσει μια καινούρια επιχείρηση. Τα ευρήματά του δείχνουν ότι «από τους 31 μετανάστες ιδιοκτήτες επι-

χειρήσεων... μόνον οι 10 είχαν αρχίσει την επιχείρησή τους ως μοναδικοί ιδιοκτήτες» (Bailey, 1987:49).

Αντίθετα, σε μια μελέτη επιχειρήσεων Κορεατών μεταναστών στις Η.Π.Α., ο Kim αναφέρει ότι ένας από τους πόρους που οι Κορεάτες έφεραν μαζί τους από την πατρίδα τους είναι τα χρήματα (Kim, 1986). Συνεπώς διαφωνεί με τον Bailey ο οποίος προτείνει ότι η συσσώρευση κεφαλαίου λαμβάνει χώρα μετά την άφιξη των μεταναστών στις Η.Π.Α.

Καθώς οι περισσότεροι από τους πρώτους Έλληνες μετανάστες στις Η.Π.Α. προέρχονταν από φτωχές περιοχές της Ελλάδας και είχαν χαμηλό εκπαιδευτικό επίπεδο, είναι μάλλον απίθανο πολλοί από αυτούς να πήραν μαζί τους το αναγκαίο κεφάλαιο για να αρχίσουν μια επιχείρηση. Άρα, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι Έλληνες μετανάστες στις Η.Π.Α. δεν μοιάζουν σε αυτό το σημείο με τους Κορεάτες, καθ' ότι απέκτησαν το κεφάλαιό τους στις Ηνωμένες Πολιτείες.

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Παρ' ότι η θεωρία του «θύλακα μεταναστών» είναι σχετικά πρόσφατη, ή ίσως λόγω αυτού, έχουν εκφραστεί διαφορούμενες απόψεις για την σημασία της στην μεταναστευτική/μειονοτική ομάδα. Η μελέτη του φαινομένου του «θύλακα μεταναστών» έχει προκαλέσει διαφορετικές και συχνά αντίθετες γνώμες σχετικά με το αποτέλεσμα στην κοινωνικο-οικονομική θέση των μεταναστών. Οι επιχειρήσεις στο περιβάλλον του «θύλακα» έχουν περιγραφεί από ορισμένους μελετητές σαν ένας αποτελεσματικός, αν και ανορθόδοξος, δρόμος προς την κοινωνική και οικονομική ανέλιξη των μεταναστών (Wilson and Martin, 1982, Portes and Bach, 1985). Άλλοι συγγραφείς περιγράφουν αυτές τις επιχειρήσεις σαν μια αποτελεσματική προστασία εναντίον της διάκρισης στη γενική αγορά εργασίας, αν και αναγνωρίζουν την δυνατότητα για οικονομική ανέλιξη (Light, 1984, Waldinger, 1986). Μια τρίτη προσέγγιση επικεντρώνει στην καπιταλιστική μεταχείριση μέσα στις επιχειρήσεις μεταναστών. Αυτοί οι ερευνητές περιγράφουν μεροληπτικές προσλήψεις και τον έλεγχο των εργαζομένων, συνήθως με βάση τα οικογενειακά δίκτυα μέσα στην μειονοτική ομάδα (Bonacich, 1987, Sanders and Nee, 1987).

Σε αυτές τις διαφορετικές γνώμες για την σημασία του «θύλακα μεταναστών», έρχεται να προστεθεί και η ανυπαρξία συμφωνίας σχετικά με τον εννοιολογικό ορισμό του τι ακριβώς συνιστά μια παροικία. Μία προσέγγιση ορίζει την έννοια σχετικά με την περιοχή διαμονής των μελών της μειονότητας (Portes and Bach, 1985). Μια άλλη προσέγγιση επικεντρώνεται στον τόπο εργασίας των μελών της μειονότητας (Sanders and Nee, 1987). Μια τρίτη θέση προτείνει ότι πρέπει κανείς να κοιτάξει και τον τόπο εργασίας και τον τόπο διαμονής, «υποθέτοντας ότι αυτοί που συμμετέχουν σε επιχειρηματικές δραστηριότητες ζουν και εργάζονται στην ίδια περιοχή» (Portes and Jensen, 1989:930).

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Παρ' όλα τα προβλήματα που αναφέρθηκαν πάρα πάνω, η θεωρία του «θύλακα μεταναστών» προσφέρει πολλά χρήσιμα στοιχεία για την κατανόηση της κοινωνικο-οικονομικής επιτυχίας μεταναστών. Ο Waldinger υποστηρίζει ότι ο λόγος που επιχειρήσεις μεταναστών έχουν παρουσιαστεί και επιτύχει είναι«επειδή το οικονομικό περιβάλλον υποστηρίζει νεόφυτους καπιταλιστές που έχουν μικρό κεφάλαιο ή περιορισμένους τεχνολογικούς πόρους, αλλά είναι πλούσιοι σε ανθρώπινους πόρους» (Waldinger, 1984:70). Επιπλέον, είναι θετικό το γεγονός ότι για πρώτη φορά στη μελέτη της κοινωνικο-οικονομικής επιτυχίας μεταναστών επεισέρχονται σημαντικά στοιχεία, όπως η αλληλεγγύη και η σημασία του μειονοτικού δικτύου, χαρακτηριστικά που απουσίαζαν μέχρι τώρα από την κατανόηση του ζητήματος.

Το ερώτημα σε αυτό το σημείο είναι: Πόσο βοηθά η θεωρία του «θύλακα μεταναστών» στην κατανόηση της κοινωνικο-οικονομικής προσαρμογής διαφόρων ομάδων σε μια νέα κοινωνία; Τα ευρήματα μέχρι τώρα περιορίζονται στην μελέτη ορισμένων ομάδων στις Η.Π.Α. με ενθαρρυντικά αποτελέσματα. Θα ήταν, όμως, σκόπιμο να δούμε εάν μπορούμε να κατανοήσουμε την κοινωνικο-οικονομική προσαρμογή διαφόρων μειονοτικών και μεταναστευτικών ομάδων στον Ευρωπαϊκό χώρο σύμφωνα με τις αρχές της θεωρίας του «θύλακα μεταναστών».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Bonacich, Edna. 1987. «Making it in America: A Social Evaluation of the Ethics of Immigrant Enterpreneurship». **Sociological Perspectives** 30:446-466.

Bonacich, Edna and John Modell. 1980. **The Economic Basis of Ethnic Solidarity**. Los Angeles: University of California Press.

Bailey, Thomas. 1987. **Immigrant and Native Workers.** Boulder, CO: Westview Press.

Kim, Illsoo. 1986. **«Korean Immigrants' Enterprises in the New York Metropolitan Area»**. Paper presented at the Annual Meeting of the American Sociological Association. New York City, August.

Light, Ivan. 1984. «Immigrant and Ethnic Enterprise in North America». **Ethnic and Racial Studies** 7(2):195-215.

Portes, Alejandro. 1981. «Modes of Structural Incorporation and Present Theories of Immigration». In Mary Kritz, Charles Keely and Sylvano Tomasi, eds., **Global Trends in Migration**. Staten Island, N.Y.: Center for Migration Studies.

Portes, Alejandro and Robert L. Bach. 1985. **Latin Journey: Cuban and Mexican Immigrants in the United States**. Los Angeles: University of California Press.

Portes, Alejandro and Leif Jensen. 1989. «The Enclave and the Entrants: Patterns of Ethnic Enterprise in Miami Before and After Mariel». **American Sociological Review** 54(6): 929-949.

Sanders, Jimy M. and Victor Nee. 1987. «Limits of Ethnic Solidarity in the Enclave Economy». **American Sociological Review** 52:745-767.

Waldinger, Roger. 1984. «Immigrant Enterprise in the New York Garment Industry». **Social Problems** 32(1):60-71.

Waldinger, Roger. 1986. «Changing Ladders and Musical Chairs: Ethnicity and Opportunity in Post-Industrial New York». **Politics and Society** 15:369-401.

Wilson, Kenneth L. and W. Allen Martin. 1982. «Ethnic Enclaves: A Comparison of Cuban and Black Economies in Miami». **American Journal of Sociology** 88:135-160.

Ο βιωμένος κόσμος: προσέγγιση στα ελάχιστα του κοινού βίου και της επικοινωνίας με αφορμή το έργο του Βασίλη Καραποστόλη.

του Ιορδάνη Κ. Παπαδόπουλου*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

«Υποκείμενα ομιλίας δίχως επαρκείς αναφορές είναι, συνεπώς, ανίκανα να συστήσουν διυποκειμενικότητα ομιλίας. Εκεί οφείλεται, σ' ένα μεγάλο βαθμό, το πρόβλημα της επικοινωνίας στο σύγχρονο κόσμο. Η δι-υποκειμενικότητα μοιάζει με συναπάντημα στη γωνία του δρόμου που δεν το καθιστά αναγκαίο η ανθρώπινη πραγματικότητα. Τυχαίνει, όπως τόσα σε μια ζωή ανάμεσα σε πράγματα και σε αγνώστους»[1].

Στην πορεία του κειμένου θα επιχειρήσω να δείξω τους λόγους που έχουμε στο να δεχθούμε την εγκυρότητα αυτής της περιγραφής, αλλά και τους όρους υπέρβασης της κατάστασης πραγμάτων που απεικονίζει. Έλαβα ως υπόθεση εργασίας ότι ο ανθρώπινος βίος και επικοινωνία – όχι στη γλωσσική, μόνο, έκφρασή της, αλλά ως κάθε μορφή αλληλόδρασης των ανθρώπων – συγκροτείται στη βάση παραδομένων γνώσεων, αξιών και αδιαμεσολάβητων εννοήσεων, οι οποίες εξασφαλίζονται με την βίωση της κοινότητας αναμεταξύ μας. Οι ελάχιστες αυτές προϋποθέσεις του ανθρώπινου βίου και επικοινωνίας τείνουν να εκλείψουν. Σβήνει, μαζί, η αίσθηση ενός κοινού βιωμένου παρελθόντος. Η διάρρηξη, όμως, των δεσμών με το παρελθόν, η αδυνατισμένη μνήμη μάς υποχρεώνει να στερούμαστε κοινές παραστάσεις-προτάσεις για το μέλλον. Δεν πρέπει, βέβαια, να εκληφθεί ότι θεωρώ πως αυτές οι παραστάσεις-προτάσεις διατυπώθηκαν με σαφήνεια και συμφωνήθηκαν ορθολογικά σ' ένα απομακρυσμένο παρελθόν και απομένει η πραγμάτωσή τους στον μέλλοντα χρόνο. Αυτό που διακυβεύεται στο παρόν είναι τα ελάχιστα· η εξασφάλιση ή διατήρηση των αναγκαίων συνθηκών του κοινού βίου, αιτούμενο που αφορά στο τώρα, αλλά και στο μέλλον.

Στο πρώτο μέρος, λοιπόν, του κειμένου μου θα επιχειρήσω να καταγράψω με συντομία, και κυρίως από ηθική σκοπιά, τις αναγκαίες συνθήκες του κοινού μας βίου· η εξασφάλιση των οποίων έχει ως κύριο όρο την κοινότητα αναμεταξύ μας. Στο δεύτερο μέρος θα προσεγγίσω τη σύγχρονη επικοινωνιακή πραγματικότητα λαμβάνοντας ως αφετηρία μου το έργο του Βασίλη Καραποστόλη. Αυτή η πραγματικότητα μάς δείχνει την κατάλυση ακριβώς αυτού του κύριου όρου του ανθρώπινου βίου. Είναι, όμως, ο ίδιος ο Καραποστόλης που προβαίνει στο εγχείρημα μιας ηθικής πρότασης διατήρησης ή επανίδρυσης αυτής της κοινότητας. Μ' αυτήν την πρόταση θα ασχοληθώ στο τρίτο, και τελευταίο, μέρος.

ΤΑ ΕΛΑΧΙΣΤΑ – ΟΙ ΑΝΑΓΚΑΙΕΣ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΟΥ ΒΙΟΥ

Ο κοινός βίος και επικοινωνία των ανθρώπων προϋποθέτει τη γνώση, παραδοχή, και συμφωνία των βάσεων που τον συγκροτούν. Στο χώρο της φιλοσοφίας κύρια ερωτήματα για τις βάσεις του ανθρώπινου βίου είναι: πώς δομείται η ανθρώπινη γνώση, ποιες είναι οι αναγκαίες συνθήκες συγκρότησης κάθε κοινωνίας, ποια είναι η φύση του ατόμου ή πώς συγκροτείται η έννοια του προσώπου, τι είδους είναι οι σχέσεις των ατόμων, πώς νομιμοποιείται μια κοινωνική θέσμιση; Στα όρια αυτού του κειμένου δεν πρόκειται, ασφαλώς, να παρουσιασθεί ένα ολοκληρωμένο θε-

* *Ο Ιορδάνης Κ. Παπαδόπουλος γεννήθηκε το 1965. Σπούδασε στη Φιλοσοφική Σχολή Θεσσαλονίκης από την οποία πήρε και το μεταπτυχιακό του δίπλωμα στη Φιλοσοφία και Κοινωνική Ψυχολογία. Την περίοδο αυτή ως υπότροφος του Ι.Κ.Υ. βρίσκεται στο Πανεπιστήμιο του Kent της Αγγλίας και περατώνει τη διδακτορική του διατριβή στη Σύγχρονη Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία (Σύγχρονες Θεωρίες Κοινωνικής Δικαιοσύνης).*

ωρητικό πλαίσιο απάντησης αυτών των ερωτημάτων. Έχω ως στόχο μου να καταγράψω τα ελάχιστα· τις αναγκαίες συνθήκες, προϋποθέσεις του κοινού βίου.

Θα λάβω ως οδηγό μου στο πώς δομείται η ανθρώπινη γνώση τη θεωρητική προοπτική του ύστερου Wittgenstein. Ο Wittgenstein στο: Περί της Βεβαιότητας[2] θεμελιώνει τη διαδικασία της ανθρώπινης γνώσης στην έννοια της πρακτικής, των γλωσσικών παιγνίων. Μια λέξη ή μια πρόταση λαμβάνουν το νόημά τους σ' ένα συγκεκριμένο περιβάλλον, παραδειγματικό της χρήσης τους· κατά τούτο συνδέονται με μια πρακτική[3]. Οι προτάσεις δε γίνονται μεμονωμένα κατανοητές, αλλά μέσα σ' ένα ολοκληρωμένο σύστημα προτάσεων και αντίστοιχων πρακτικών· τα συμπεράσματά μας σ' ένα οποιοδήποτε υπό εξέτασιν θέμα στηρίζονται στις προκείμενές μας και την αμοιβαία συνεκτικότητα αυτών. Ο Wittgenstein μας δίνει μια χαρακτηριστική εικόνα για τη δόμηση της ανθρώπινης γνώσης:

«144. Το παιδί μαθαίνει να πιστεύει σ' ένα πλήθος πραγμάτων. Μ' άλλα λόγια μαθαίνει να ενεργεί σύμφωνα με τις πίστεις αυτές. Σιγά-σιγά δημιουργεί ένα σύστημα πίστεων· κι εκεί υπάρχουν κάποια αμετακίνητα πράγματα και κάποια άλλα περισσότερο ή λιγότερο ευκίνητα»[4].

Θα ήταν περιοριστικό να θεωρήσουμε ότι αυτό το σύστημα πίστεων, κατά τον Wittgenstein, αφορά μόνο το φυσικό κόσμο. Η οπτική του, χωρίς να γίνεται αναλυτική, αγκαλιάζει και εκείνη τη γνώση –πεποιθήσεις, αξίες κ.ο.κ.– που αφορά στους ίδιους τους ανθρώπους και στις σχέσεις τους[5]. Άλλωστε το σύνολο αυτών των γλωσσικών παιγνίων τα οποία συγκροτούν την ανθρώπινη γνώση είναι από τη φύση τους πρακτικές κοινωνικές· διεξάγονται λίγο ως πολύ σε μορφή διαλόγου. Στη βάση και μιας τέτοιας προβληματικής για την ανθρώπινη γνώση θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε το εγχείρημα του επικοινωνιακού λόγου στο Habermas. Παραθέτω ενδεικτικά:

«Ο βιωμένος κόσμος συνιστά έναν ορίζοντα, και παράλληλα παρέχει ένα απόθεμα πολιτιστικών αυτονόητων, από το οποίο αντλούν τα κοινά αποδεκτά ερμηνευτικά πρότυπα όσοι συνδιαλέγονται προσπαθώντας να αρθρώσουν τις δικές τους ερμηνείες»[6].

Στην προοπτική του Habermas υφίσταται η δυνατότητα κατάδειξης των γενικών δομών του βιωμένου κόσμου – δομές που μπορούν να εξορθολογισθούν – και των αναγκαίων συνθηκών του ευ ζην[7].

Μπορούμε, πράγματι, να καταδείξουμε τις γενικές δομές, αναγκαίες συνθήκες συγκρότησης κάθε κοινωνίας· συγκεκριμένα: την υλική παραγωγή η οποία συνιστά την οικονομική βάση της κοινωνίας, την αναπαραγωγή στην οποία συμπεριλαμβάνεται η βιολογική αναπαραγωγή και κοινωνικοποίηση, τη μεταβίβαση κουλτούρας και πολιτισμού σ' όλα τα μέλη της κοινωνίας και τις επόμενες γενεές – όπως εκείνες οι πίστεις και πρακτικές που απέβησαν επιτυχείς, στο παρελθόν, στην αντιμετώπιση των προβλημάτων του ανθρώπινου βίου – και τέλος την ύπαρξη μιας θεσμοθετημένης εξουσίας η οποία εξασφαλίζει την ισχύ ενός συνόλου κανόνων που αφορούν τις προηγούμενες συνθήκες[8,9]. Στη φιλελεύθερη παράδοση, όχι βέβαια αποκλειστικά σ' αυτήν, η αναγκαιότητα της εξουσίας συναρθρώνεται με το ιδανικό της αυτονομίας των ατόμων και της δυνατότητάς τους να συναποφασίσουν την αλλαγή των υφιστάμενων κανόνων. Από την άποψη αυτή, είναι κρίσιμη η εξέταση της έννοιας της αυτονομίας για να κατανοήσουμε, στα πλαίσια της συγκεκριμένης θεωρητικής παράδοσης, τη φύση του ατόμου, το πώς συγκροτείται η έννοια του προσώπου.

Ως αυτόνομο πρόσωπο θα οριζόταν εκείνο το άτομο που είναι ικανό όχι μόνο να επιλέξει ορθολογικά ανάμεσα σε διαφορετικές προτεινόμενες επιλογές, αλλά και να συγκροτήσει αυτοβούλως ένα σχέδιο ζωής. Σ' αυτό το σχέδιο θα περικλειόταν η ικανοποίηση των αναγκών του, και η υιοθέτηση συγκεκριμένων στόχων και ηθικών στάσεων. Αλλιώς διατυπωμένο, θα χαρακτηρίζαμε ως αυτόνομα πρόσωπα, δράστες εκείνους που δημιουργούν το δικό τους ηθικό κόσμο[10], και είναι σε θέση να ελέγξουν αποφασιστικά την πορεία της ζωής τους. Η αυτονομία, βέβαια, δεν εξαρτάται μόνο από μια αφηρημένη λογική επεξεργασία και διαδικασία συμπερασμού. Στον πυρήνα της πραγμάτωσης της αυτονομίας των ατόμων βρίσκεται το αιτούμενο της ικανοποίησης των αναγκών τους και εκείνο της ύπαρξης του κατάλληλου κοινωνικού περιβάλλοντος, πολιτισμού στον οποίο ζουν· κάτι που ισχύει και για τη συγγενική έννοια της ελευθερίας[11]. Αυτό το περιβάλλον κρίνεται από την σκοπιά του αν παρέχει τη δυνατότητα στα άτομα να συνειδητοποιήσουν την ανάγκη να έρθουν σε διάλογο μεταξύ τους, για να κατανοήσουν εκείνα τα στοιχεία από την προσωπικότητά τους, τα οποία δομούνται, αναγκαστικά, στη βάση κοινών πίστεων και πρακτικών. Περαιτέρω, είναι δυνατό να αναπτύξουν το ενδιαφέρον, συμφέρον για συναπόφαση στην προώθηση εκείνων των θεσμών που βοηθούν την πραγμάτωση της ίδιας της αυτονομίας τους. Σ' αυτήν την προοπτική η αυτονομία συνδέεται με την προώθηση των δημοκρατικών θεσμών συμμετοχής των ατόμων στη λήψη αποφάσεων καθοριστικών για τη ζωή τους· στην ανάπτυξη των θεσμών της κοινωνίας των πολιτών[12].

Έχουμε, ήδη, εξασφαλίσει τα στοιχεία που μας χρειάζονται για να απαντήσουμε, σ' ένα πρώτο επίπεδο, και στις ερωτήσεις που αφορούν: πρώτον, τις σχέσεις των ατόμων, και δεύτερον, τη βάση νομιμοποίησης μιας κοινωνικής θέσμισης. Οι αναγκαίες συνθήκες συγκρότησης της κοινωνίας, ο κοινωνικός χαρακτήρας της διαδικασίας πραγμάτωσης της αυτονομίας των ατόμων καθιστούν αναγκαία την από κοινού δράση τους, τον κοινό βίο και επικοινωνία τους. Αυτή η προοπτική κοινότητας, συν-εργασίας, μπορεί να εφαρμοσθεί και στη δεύτερη ερώτηση. Το κάθε άτομο, και όλα μαζί, θα πρέπει να κατανοούν και να συμφωνούν στα ελάχιστα· στο πώς συγκροτείται ο κόσμος γύρω τους στις γενικές του δομές, πώς αλληλοκαθορίζεται η ταυτότητά του στον κοινό βίο, ποιοι είναι οι τρόποι και οι κανόνες εξασφάλισης των αναγκαίων συνθηκών και αν αυτοί στηρίζονται σε αρχές δικαιοσύνης ορθολογικά συμφωνημένες[13,14]. Σε τελική ανάλυση, η δυνατότητα συναντίλη-



ψης αυτών των αναγκαίων συνθηκών του ανθρώπινου βίου διανοίγει μια περαιτέρω προοπτική: πρώτον, τη συμφωνία στην οριοθέτηση σε ένα minimum της έννοιας του κοινωνικού αγαθού[15], και δεύτερον, στη σύγκλιση των συμπερασμάτων μας προς μια κοινωνική φυσιοκρατική ηθική θεωρία η οποία θα εξάγει τις προτάσεις της στη βάση των συνθηκών του κοινού μας βίου, των ανθρώπινων αναγκών και των αναμεταξύ μας σχέσεων[16].

Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Η αναζήτηση των ελάχιστων προϋποθέσεων του ανθρώπινου βίου και επικοινωνίας μπορεί να εξασφαλίζει τη συμφωνία στο χώρο της θεωρίας, με κύρια αιχμή την κατάδειξη της κεντρικότητας της κοινότητας των ατόμων για γνώση και εξασφάλιση των αναγκαίων συνθηκών για την ατομική και κοινωνική ζωή. Η σύγχρονη επικοινωνιακή πραγματικότητα, όμως, αποκαλύπτει την αναίρεση του κύριου όρου αυτής της ενδεχόμενης συμφωνίας, την κοινότητα των ατόμων. Διαπιστώνουμε την καταλυτική ισχύ της principium individuationis[17]. Στην προσέγγιση αυτής της πραγματικότητας θα λάβω ως οδηγό μου το στοχασμό του Βασίλη Καραποστόλη στα τέσσερα έργα του: Συμβίωση και Επικοινωνία στην Ελλάδα, Στις Ρίζες της Κοινωνικής Εμπειρίας: Κείμενα Κοινωνικής Φιλοσοφίας, Ήπιος Λόγος και Προς το Παρόν: Κείμενα για τα Σύγχρονα Ήθη[18].

Λαμβάνω σ' αυτό το μέρος του κειμένου μου ως υπόθεση εργασίας ότι η προσέγγιση της σύγχρονης συμβίωσης με τους όρους της επικοινωνίας, ως κάθε μορφής αλληλόδρασης των ανθρώπων, είναι έγκυρος δείκτης για την κατάλυση της κοινότητας αναμεταξύ μας και διακύβευσης, συνεπώς, των αναγκαίων συνθηκών του κοινού βίου. Στα όρια αυτού του κειμένου μπορούν να δειχθούν, μόνο, κάποιοι από τους λόγους για τη συγκεκριμένη πραγματικότητα. Προϋποθέτω μ' αυτήν την έννοια ότι η περιγραφή του Καραποστόλη στο ακόλουθο απόσπασμα μπορεί να στηριχθεί από την επίκληση της ίδιας της εμπειρίας μας:

«Στο μέτρο δε που αληθεύει ότι το μόνο κοινό στα πλαίσια της σύγχρονης κοινωνίας είναι το αρνητικό κοινό της απομόνωσης, της ιδιωτικοποίησης, του σχηματισμού κλειστών μικρόκοσμων, κόσμων υπο-κουλτούρας κ.τ.λ., είναι φανερό ότι τα προβλήματα της επαφής, του διαλόγου, της επικοινωνίας αρχίζουν ακριβώς με την αίσθηση πως δεν υπάρχει τίποτα κοινό για να ξεθαφτεί.» (Σ.κ.Ε., σ. 19).

Η σύγχρονη επικοινωνία μάς υποχρεώνει να εμπεδώσουμε ως κοινό τόπο την εικόνα ενός ατόμου το οποίο στον αγώνα επιβίωσής του, καθημερινά, αγωνιά για την έκβαση της προσπάθειάς του εξαιτίας της έλλειψης έγκυρων κοινών σημάτων, κανόνων και αρχών στο κοινωνικό παιχνίδι. Το άτομο εμφανίζεται σαν από τύχη ριγμένο σε κάποιο τόπο της κοινής ζωής, κυρίαρχο στοιχείο της οποίας είναι η επικράτηση της ιδιωφέλειας, ακόμη και στις πιο προσωπικές του σχέσεις. Οι τελευταίες τείνουν να συνάπτονται υπό δύο προϋποθέσεις που λειτουργούν συμπληρωματικά: πρώτον, ότι θα εξασφαλίσουν στο άτομο ένα καταφύγιο ιδιώτευσης και επικοινωνίας, στο οποίο η συναστροφή ολοένα και λιγότερο αποσκοπεί και στην κριτική σκέψη πάνω σ' ό,τι ισχύει στη δημόσια, κοινή ζωή. Η συναστροφή επικεντρώνεται, κυρίως στη διασκέδαση-εκτόνωση με κάθε τρόπο της καθημερινής φόρτισης. Ο προσωπικός χώρος, ρυθμισμένος μ' αυτόν τον τρόπο, διευκολύνει το άτομο να μη θέτει τον εαυτό του στη δοκιμασία της ενδοσκόπησης και του διαλόγου ούτε για τα ελάχιστα αναγκαία του κοινού βίου· του επιτρέπει να διατηρεί την επισφαλή ψυχολογική του ισορροπία στην καθημερινή του πορεία μέσα σ' έναν άγνωστο κόσμο. Η κυριαρχία της ιδιωφέλειας στην κοινωνική πραγματικότητα καθορίζει και τη δεύτερη – συμπληρωματική – προϋπόθεση σύναψης των προσωπικών-κοινωνικών σχέσεων των ατόμων. Αυτά συνωθούνται σε συναστροφές που μοιάζουν με δημόσιες σχέσεις επιχειρηματιών. Οι συναστροφές αυτού του είδους γίνονται υποχρεωτικές σε ένα κοινωνικό περιβάλλον ανομίας στο οποίο ο στόχος και ο τρόπος της ζωής ταυτίσθηκαν στην ιδιωφέλεια.

Οι αρνητικές συνέπειες του παραπάνω εγκλωβισμού επιτείνονται από το ότι το άτομο στη σύγχρονη εποχή βιώνει μια θεμελιώδη αντίφαση. Παρόλο ότι αυτό απέκτησε υλικά αντικείμενα – αντικείμενα σημεία, μέσα καταξίωσης στην καταναλωτική κοινωνία – και ταύτισε τον εαυτό του μ' αυτά, νιώθει: «...το ελλιπές μέσα σε μια εκπλήρωση που

το άτομο διαισθάνεται πως δεν σημαίνει τίποτα και για κανένα.» (Π.τ.Π., σ. 111). Διανύει ένα βίο αφανή όπως τον ονομάζει ο Καραποστόλης (Π.τ.Π., σ. 109-124). Οι προσδοκίες που του καλλιεργήθηκαν από την εκπαίδευση, την αύξηση του εισοδήματος, την ποσότητα πληροφοριών, ενημέρωσης διαψεύδονται, όταν θελήσει να δρασκελίσει πέρα από την άδηλη βιο-ιστορία του (Π.τ.Π., σ. 111)· να επιχειρήσει ένα βήμα ξανά μέσα στον κοινό βίο. Εκεί έξω δεν υπάρχουν έγκυρα σήματα οριοθέτησης των προθέσεων των άλλων ατόμων· επιπλέον, τα διλήμματα και οι αποφάσεις που καθορίζουν τα κύρια γνωρίσματα του ανθρώπινου βίου είναι πέραν του ελέγχου του. Η διάψευση αυτή – συνθήκη ενάντια στην πραγμάτωση της αυτονομίας, όπως αυτή η τελευταία οριοθετήθηκε στο πρώτο μέρος του κειμένου – του δημιουργούν ένα αίσθημα ανημπόριας ή αδιαφορίας για οποιαδήποτε συμμετοχή στα δρώμενα, για πράξεις που θα το καταξίωναν εκτός του φαύλου κύκλου της κατανάλωσης, για ηθικές χειρονομίες προς τους συνανθρώπους του. Απομένει μόνο η ατομική οριοθέτηση της ταυτότητάς του.

Στην κοινωνική θεωρία, αντιθέτως, οι προοπτικές της συμβολικής αλληλόδρασης, της φαινομενολογικής τάσης και της εθνομεθοδολογίας έχουν ως κοινό γνώρισμά τους την:

«...παραδοχή ότι η αλληλόδραση αναπτύσσεται σ' ένα έδαφος βεβαιοτήτων που αφορούν στους μετέχοντες σ' αυτήν. Ένα minimum αμοιβαίων βεβαιοτήτων σχετικά με τις προθέσεις του άλλου απαιτείται για να τεθεί σε κίνηση η αλληλόδραση και αυτή την απαραίτητη ελάχιστη προϋπόθεση την εξασφαλίζουν οι κανόνες και οι τύποι.» (Ρ.Κ.Ε., σ. 54).

Στη θεωρία η αλληλόδραση των υποκειμένων απαιτεί μια ορισμένη σύμπτωση, συμφωνία στους ορισμούς των εαυτών, των ταυτοτήτων των μετεχόντων· η συμφωνία αυτή δεν είναι υποχρεωτικά ο τελικός στόχος της αλληλόδρασής τους· είναι, όμως, αναγκαία συνθήκη της επικοινωνίας τους, του αναγκαίου διαλόγου μεταξύ τους (Ρ.Κ.Ε., σ. 55). Στη σύγχρονη εποχή, όμως, ο εγκλωβισμός στην ιδιωφέλεια, η βίωση ενός βίου αφανή προλειαίνουν το έδαφος απάλειψης των όρων συγκρότησης αυτών των βεβαιοτήτων με τη μορφή κανόνων και τύπων. Ο Καραποστόλης στο έργο του δείχνει ότι η θεωρητική προϋπόθεση ισχύος των κανόνων και των τύπων στην αλληλόδραση των υποκειμένων δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως δεδομένη στην πράξη.Η κοινωνική αλληλόδραση ενέχει αντιθέσεις και απέχει πολύ από το να αποτελεί μια εναρμονιστική διαδικασία (Ρ.Κ.Ε., σ. 54). Μ' αυτήν την έννοια, διακυβεύεται η απρόσκοπτη επικοινωνία των ατόμων. Οι κανόνες στους οποίους θεμελιώνονται οι βεβαιότητες των υποκειμένων και η αλληλόδρασή τους καταστρατηγούνται πολλές φορές. Η κοινή εμπειρία της διευθέτησης ενός προβλήματός μας σε μια δημόσια υπηρεσία είναι ενδεικτικό παράδειγμα. Την καταστρατήγηση των κανόνων ακολουθεί μια αυθαίρετη επανερμηνεία τους, εκ μέρους του δράστη, σ' ένα πλαίσιο νέων, δήθεν, εντολών. Σ' αυτήν του την ενέργεια έλλοχεύει, όμως, ο κίνδυνος να βιώσει μια ένταση:

«...που πηγάζει από το ότι ούτε στην εφαρμογή των συμβατικών κανόνων ούτε στην εγκατάλειψή τους μπορεί να θεμελιώσει ικανοποιητικά τη δράση του· εισέρχεται στην αλληλόδραση φέροντας εντός του την αντίφαση ανάμεσα στην πειθάρχηση και στην αυτονόμησή του.» (Ρ.Κ.Ε., σ. 66).

Η ένταση αυτή αυξάνεται μέσα στη δι-ατομικότητα· στη συνάντηση αλληλοαποκλειόμενων ερμηνειών και δράσεων των υποκειμένων. Η τυπικότητα, πάλι, η δεύτερη προϋπόθεση της αλληλόδρασης, δεν πρέπει να θεωρείται δεδομένη με τη σειρά της. Μπορούμε να στρέψουμε την προσοχή μας, εδώ, στη γλωσσική επικοινωνία, και πιο συγκεκριμένα σε τυπικές επιφωνηματικές εκφράσεις, όπως: «καλωσόρισες», «καλό ταξίδι» κ.ο.κ. Η ίδια η γλώσσα, οι τυπικότητες, εν προκειμένω, δε μας βοηθούν από μόνες τους να ερμηνεύσουμε το λόγο του άλλου ατόμου. Στην περίπτωση του «καλωσόρισες» οι δυνατές ερμηνείες είναι είτε ότι το άλλο άτομο μας καλωσορίζει από τυπική ευγένεια είτε ότι το καλωσόρισμά του αντιστοιχεί σε μια ψυχολογική κατάσταση, επί παραδείγματι: χαρά (Ρ.Κ.Ε., σ. 71). Για να διαπιστωθεί ποια από τις δύο ερμηνείες είναι έγκυρη, θα πρέπει, περαιτέρω, και τα δύο μέρη να έχουν την κοινή πρόθεση να συνδιαλαγούν. Η κοινότητα, όμως, αυτή στο σύγχρονο επικοινωνιακό περιβάλλον κάθε άλλο παρά εξασφαλισμένη είναι.

Στην καθημερινή πραγματικότητα η σύμπλεξη των ατόμων δείχνει την έλλειψη έγκυρων, κοινών, σημάτων, κανόνων και αξιών. Τα άτομα αυτοπεριορισμένα κατευθύνονται στην αλληλόδρασή τους από αμοιβαίες αμφισβητήσεις της ταυτότητας του άλλου (Ρ.Κ.Ε., σ. 81)· οδηγούνται μ' αυτόν τον τρόπο σε ακατεύναστες προστριβές. Θα πρέπει, παρενθετικά εδώ, να διακρίνουμε τις προστριβές από τις συγκρούσεις, καθώς οι τελευταίες απαιτούν σαφείς προθέσεις και αντιθέσεις (Σ.κ.Ε., σ. 34). Τα άτομα έχοντας συγκροτήσει μια επισφαλή εικόνα του εαυτού τους και των άλλων, ζώντας σε ένα άτυπο περιβάλλον, δε διαθέτουν καμμιά ανοχή. Ο Καραποστόλης επισημαίνει:

«Αργά ή γρήγορα όμως αυτοί οι συμπτωματικοί μάρτυρες θα ηλεκτρισθούν από τις πράξεις που τους περιβάλλουν, που τους αγγίζουν με τους ελιγμούς τους. Να πώς προκύπτει η προστριβή: με τη στενή γειτνίαση σ' ένα χώρο πλημμυρισμένο από κινούμενες μονάδες, με στόχους που θέλουν να ανήκουν μόνο σ' αυτές και που τρίβονται ο ένας πάνω στον άλλο.» (Σ.κ.Ε., σ. 39).

Στην ελληνική επικοινωνιακή πραγματικότητα, η συγκρότηση ταυτότητας – ή αλλιώς η εύρεση του σημείου έδρασης στον κοινωνικό κόσμο (Σ.κ.Ε., σ. 21) – εκ μέρους των ατόμων για τους εαυτούς τους γίνεται ακόμη πιο προβληματική λόγω της έλλειψης συμβάσεων στις διαστρωματικές και διαταξικές μετατοπίσεις των ατόμων (Σ.κ.Ε., σ. 37), στην απουσία των διαμεσολαβήσεων της κοινωνίας των πολιτών, αλλά και στην καθυστέρηση από κάθε άποψη της θεσμικής συγκρότησης της ελληνικής κοινωνίας (Σ.κ.Ε., σ. 73) για την εξασφάλιση των αναγκαίων συνθη-

κών του κοινού βίου. Στην ατυπία της ελληνικής πραγματικότητας γίνεται κοινό βίωμα ότι δεν μπορούν να σχηματισθούν και οι πιο στοιχειώδεις βεβαιότητες· αντιθέτως, θεωρείται, πια, ως δεδομένο ότι: «...οι πιθανότητες να υπαχθούν όλοι στο καθολικό εμφανίζονται λιγοστές καθώς λιγοστές είναι και οι πιθανότητες να υποστούν κυρώσεις οι μη συμμορφώμενοι.» (Σ.κ.Ε., σ. 29). Η αντίληψη, όμως, αυτή οδηγεί τα άτομα στην αίσθηση ότι το «καταφέρνω» αντί το «αντιμετωπίζω» ταιριάζει καλύτερα στην ελληνική πραγματικότητα (Σ.κ.Ε., σ. 116), και τα κινητοποιεί στο να γίνουν είτε πιο ευέλικτα – να εκμεταλλευθούν την ατυπία προς όφελός τους – (Σ.κ.Ε., σ. 38) είτε στο να αμυνθούν τυφλά (Σ.κ.Ε., σ. 91) – όταν δέχονται επιθέσεις από ισχυρότερους ή από τη θεσμοθετημένη εξουσία.

Στη σύγχρονη πραγματικότητα της έλλειψης έγκυρων σημάτων,της απουσίας ή καταστρατήγησης κανόνων, τύπων και αξιών, η κοινωνική αλληλόδραση, επικοινωνία φορτίζεται αρνητικά· καταλύεται η κοινότητα αναμεταξύ μας. Η θεωρητική προσέγγιση, στο πρώτο μέρος του κειμένου, των ελάχιστων, των αναγκαίων συνθηκών του κοινού βίου και των ηθικών και πολιτικών εξαγομένων τους φαντάζει μετέωρη μπροστά στα δεδομένα του σύγχρονου επικοινωνιακού περιβάλλοντος. Προτού, λοιπόν, η θεωρία να νοηματοδοτηθεί αρνητικά με την τρέχουσα σημασία της ουτοπίας εξαιτίας της διάστασής της με τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα απομένει ως διέξοδος η ανίχνευση των όρων εκείνης της ηθικής στάσης, η οποία μπορεί να συμβάλλει με τον τρόπο της στη διατήρηση ή επανίδρυση της κοινότητας αναμεταξύ μας· κύριου όρου του ανθρώπινου βίου.

ΗΘΙΚΗ ΣΤΑΣΗ – ΑΝΙΧΝΕΥΣΗ, ΔΙΕΥΡΥΝΣΗ ΠΕΡΙΘΩΡΙΩΝ

Η προσέγγιση της καθημερινής επικοινωνιακής πραγματικότητας δείχνει την κατάλυση ενός κύριου όγκου του ανθρώπινου βίου, της κοινότητας αναμεταξύ μας. Οι προνοήσεις στην αλληλόδραση, οι αναφορές στο παρελθόν της κοινής δράσης για την εξασφάλιση των αναγκαίων συνθηκών του ανθρώπινου βίου και οι ανάλογες παραστάσεις για το μέλλον εκλείπουν. Τα άτομα παραμένουν απομονωμένα στο παρόν, έγκλειστα στην άδηλη βιο-ιστορία και την επισφαλή εικόνα του εαυτού τους (Η.Λ., σ. 44 και 48). Το παρόν, μ' αυτήν την έννοια, φορτώνεται με τεράστιο βάρος, καθώς πρέπει να αντισταθεί στην ανεξέλεγκτα αρνητική τροπή των πραγμάτων (Η.Λ., σ. 47).

Ο θεωρητικός λόγος, όπως αυτός του πρώτου μέρους, δεν μπορεί να αναλάβει το έργο αυτής της αντίστασης, άμυνας από μόνος του με αξιώσεις επιτυχίας (Η.Λ., σ. 102). Στο μέτρο που έχει διαρραγεί η επικοινωνία, αμοιβαιότητα των ανθρώπων στον κοινό τους βίο, ένας τέτοιος λόγος δεν μπορεί να πείσει μόνο με την επίκληση της ορθολογικότητας (Π.τ.Π., σ. 145) για την ικανοποίηση των ηθικών και πολιτικών αιτουμένων του πρώτου μέρους του κειμένου: εξορθολογισμός των γενικών κοινωνικών δομών, αμοιβαία εξασφάλιση των αναγκαίων συνθηκών, πραγμάτωση της αυτονομίας των ατόμων στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών, νομμοποίηση της κοινωνικής θέσμισης στο βαθμό που εξασφαλίζονται οι αναγκαίες συνθήκες του κοινού βίου στη βάση ορθολογικά συμφωνημένων αρχών δικαιοσύνης. Στο σύγχρονο κοινωνικό περιβάλλον ο λόγος πρέπει να αποβεί παρακινητικός για τη δράση των ανθρώπων· να ανιχνεύσει τον τρόπο και τα περιθώρια ηθικής στάσης εκ μέρους τους. Ο λόγος καλείται να ικανοποιήσει ένα πραγματιστικό αιτούμενο με διπλή έννοια. Πώς μπορεί τα άτομα να διατεθούν προς γνώση και δράση για τη διατήρηση των στοιχειωδών προϋποθέσεων του πολιτισμού (Π.τ.Π., σ. 144), πώς μπορούν να εξασφαλίσουν τον κύριο όρο γι' αυτήν τη διατήρηση, την κοινότητα μεταξύ τους;

Ο Καραποστόλης θα προτείνει δοκιμαστικά (Π.τ.Π., σ. 135) την προοπτική της μη διεκδικητικής ομιλίας ως ηθική στάση (Π.τ.Π., σ. 126). Αυτό που φαίνεται ακόμη ρεαλιστικό είναι να θεωρήσουμε πως: «...κάποια μέλη της εκάστοτε επικοινωνιακής κοινότητας είναι κατ' αρχήν σε θέση, πριν επέλθει πλήρης διάλυση, να αναλογισθούν το κόστος της σε σύγκριση με τα οφέλη της αλληλοανοχής.» (Η.Λ., σ. 77). Να αναλάβουν απ' αυτήν τη σκοπιά την ευθύνη του ρίσκου να προϋποθέσουν, κατ' αρχήν μονομερώς, την κοινότητα ακόμη αναμεταξύ μας και να επιχειρήσουν μ' ένα διάλογο απαλλαγμένο από στάσεις ιδιωφέλειας και εξισορρόπησης δυνάμεων των συνομιλητών να εκμαιεύσουν την απόκριση των άλλων υποκειμένων (Π.τ.Π., σ. 145)· να διευρύνουν, μ' αυτήν την έννοια, τα περιθώρια συνέχισης του διαλόγου και διατήρησης των στοιχειωδών προϋποθέσεων του ανθρώπινου βίου.

Η πρόταση του Καραποστόλη θα πρέπει να εκληφθεί ως εγχείρημα ανίχνευσης των περιθωρίων που υφίστανται ακόμη στην πράξη. Η πρόταση της μη διεκδικητικής ομιλίας, διαλόγου δεν αφορά μια ειρηνοποιό διαδικασία συγκάλυψης υπαρκτών αντιθέσεων ανάμεσα στα μέλη της ανθρώπινης κοινωνίας· λαμβάνει, άλλωστε, σοβαρά υπόψη της το δεδομένο ότι ο ανταγωνισμός έχει εισδύσει σε κάθε τύπο συζήτησης (Η.Λ., σ. 72). Τα περιθώρια, όμως, μπορούν να ειδωθούν σ' εκείνες τις περιπτώσεις στις οποίες η ομιλιακή συνάντηση βασίσθηκε, και βασίζεται, στην αλληλοανοχή, στον περιορισμό των διαξιφισμών, στη χαλιναγώγηση εγωισμών, στη χρήση προσηγορικών τεχνικών· μ' ένα λόγο, στην προσηνή στάση. Η προσηνής στάση αλλάζει τη διάθεση του ατόμου, άγει την ψυχή του στην άνεση (Η.Λ., σ. 103), ύστερα από την καθημερινή βίωση του ανταγωνισμού. Ο προσηνής λόγος, διάλογος διαθέτει το άτομο ευνοϊκά στη γνώση και αναθεώρηση των πεποιθήσεών του για τον εαυτό του και τον κόσμο. Το άτομο γίνεται πρόθυμο, παρακινείται, να προσέλθει σε μια τέτοια ομιλιακή συνάντηση (Η.Λ., σ. 69), καθώς εξασφαλίζεται η τέρψη του, η οποία δεν πρέπει να εννοηθεί με ηδονιστικούς όρους. Η τέρψη, εδώ, αφορά το γλωσσικό παιχνίδι, την ψυχική άνεση και αγωγή, τη γνώση.

Σ' αυτήν την προοπτική, η προσηνής στάση στον Ήπιο

Λόγο του Καραποστόλη απαντά στο πραγματιστικό αιτούμενο: πώς μπορεί τα άτομα να διατεθούν προς γνώση και δράση για τη διατήρηση των στοιχειωδών προϋποθέσεων του πολιτισμού, πώς μπορούν να εξασφαλίσουν τον κύριο όρο γι' αυτή τη διατήρηση, την κοινότητα μεταξύ τους. Η προσήνεια ανιχνεύει και διευρύνει τα περιθώρια και τον τρόπο διατήρησης ή επανίδρυσης αυτής της κοινότητας αναμεταξύ μας. Εξασφαλίζει, δηλαδή, με τον τρόπο της την ελάχιστη, αναγκαία, προϋπόθεση για την ικανοποίηση των ηθικών και πολιτικών αιτουμένων στα οποία αναφερθήκαμε στην πορεία του κειμένου μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Β. Καραποστόλης, **Ήπιος Λόγος,** Πλέθρον, Αθήνα, 1989, σ. 55.
2. L. Wittgenstein, **Περί της Βεβαιότητας**· εισαγωγή και μετάφραση Κ. Βουδούρης, Αθηναϊκή Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, Αθήνα,1989.
3. L. Wittgenstein, ό.π., παράγραφοι: 139-142, σσ. 71-72, και εισαγωγή Κ. Βουδούρη, σ. 28.
4. L. Wittgenstein, ό.π., σ. 72.
5. P.F. Strawson, **Skepticism and Naturalism: Some Varieties,** Methuen, London, 1987, σ. 27.
6. J. Habermas, Ο Επικοινωνιακός Λόγος: Μια άλλη δυνατότητα εξόδου από τη φιλοσοφία του υποκειμένου, στο Γ. Βέλτσος, **Η Διαμάχη: Κείμενα για την νεοτερικότητα,** Πλέθρον, 1990, σσ. 73-82.
7. J. Habermas, Ερωτήματα και Αντερωτήματα, στο Γ. Βέλτσος, ό.π., σσ. 119-150.
8. L. Doyal and I. Goygh, **A theory of Human Need,** Macmillan, Hampshire, 1991, σσ. 80-90.
9. Οι L. Doyal και I. Gough παραθέτουν –σσ. 80-81– την άποψη του A. Giddens στο A. Giddens, **Profiles and Critiques in Social Theory,** Macmillan, 1982, σσ. 36-37. Εκεί ο Giddens θεωρεί ότι τα δομικά γνωρίσματα των κοινωνικών συστημάτων είναι μαζί το μέσο και το αποτέλεσμα των πρακτικών που συνιστούν αυτά τα συστήματα.
10. J. Raz, **The Morality of Freedom,** Clarendon Press, Oxford, 1986, σ. 154.
11. J. Raz, ό.π., σ. 391, και C. Taylor, Atomism – κεφάλαιο: 7 – στο **Human Agency and Language,** Philosophical Papers II, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, σσ. 187-210· βλ. συγκεκριμένα, σσ. 207 και 208.
12. R. Norman, Citizenship, Politics and Autonomy, στο **Liberalism, Citizenship and Autonomy,** ed. D. Milligan, W.W. Miller, Avebury, Albershot, 1992, σσ. 35-52· βλ. συγκεκριμένα σσ. 48-49.
13. Βλ. και J. Waldron, Theoretical Foundations of Liberalism, **The Philosophical Quarterly** vol. 37, No. 146, January 1987, σσ. 127-150.
14. Χαρακτηριστική σύγχρονη θεωρία δικαιοσύνης η οποία επιχειρεί να θεμελιώσει ορθολογικά συμφωνημένες αρχές δικαιοσύνης είναι αυτή του J. Rawls. J. Rawls, **A Theory of Justice,** Oxford University Press, Oxford, 1972.
15. Για πρόσφατες απόπειρες οριοθέτησης του αγαθού στο επίπεδο, κυρίως, των ατόμων βλ. W.A. Galston, **Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State,** Cambridge University Press, Cambridge, 1991, σσ. 174-176, καθώς και J. Finnis, **Natural Law and Natural Rights,** Clarendon Press, Oxford, 1980, σσ. 81-99.
16. Βλ. και R. Norman, **The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics,** Clarendon Press, Oxford, 1983, σσ. 225-253.
17. Βλ. T.W. Adorno, **Minima Moralia: Στοχασμοί μέσα από τη φθαρμένη ζωή,** Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1990· συγκεκριμένα, αφορισμοί 97 και 99, σσ. 239 και 244.
18. Β. Καραποστόλης, **Συμβίωση και Επικοινωνία στην Ελλάδα,** Γνώση, Αθήνα, 1987· Β. Καραποστόλης, **Στις Ρίζες της Κοινωνικής Εμπειρίας: Κείμενα Κοινωνικής Φιλοσοφίας,** Γνώση, Αθήνα, 1987· Β. Καραποστόλης, **Ήπιος Λόγος,** Πλέθρον, Αθήνα, 1989· Β. Καραποστόλης, **Προς το Παρόν: Κείμενα για τα Σύγχρονα Ήθη,** Πλέθρον, Αθήνα, 1990. Οι αναφορές στο εξής στα έργα του θα γίνονται με τα ακόλουθα συγκοπτόμενα κατά σειρά: Σ.κ.Ε., Ρ.Κ.Ε., Η.Λ., Π.τ.Π.

Το ιερό, η κοινότητα, ο στοχασμός

του Σπύρου Κουτρούλη

«Από τη Δύση δε γυρίσαμε στην Ελλάδα χορτάτοι, γυρίσαμε πεινασμένοι»
Γ. ΣΕΦΕΡΗΣ

Οι πρώτοι Έλληνες φτιάχνουν τους θεσμούς τους σε άμεση αντιστοιχία με τον τρόπο που βλέπουν τον κόσμο. Η πολιτεία τους, η πόλη-κράτος υλοποιεί και συνοψίζει τις περίτεχνα βιωμένες αντιλήψεις τους. Δεν είναι απλά τα «αιώνια παιδιά», όπως τους ονόμασαν οι αιγύπτιοι ιερείς, αλλά οι «αφελείς» όπως τους θέλει ο Νίτσε. Απλοί και βαθείς συγχρόνως, διαφεύγουν του λόγου και περισυλλέγουν απλόχερα τους διαλεχτούς καρπούς της ανατολής. Τρομεροί και σκληροί βλέπουν την οδύνη και την χαρά της ζωής σαν μια πρόκληση για να συμμετάσχουν σ' αυτή απόλυτα και απροϋπόθετα.

Ο αρχαίος ελληνικός άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον κόσμο να είναι «πλήρης θεών». Η φύση περικλείει και αντανακλά το ιερό, βρίσκεται σε άμεση αναφορά με μια πραγματικότητα ανθρωποθεοκεντρική. Οι πρώτοι Έλληνες μεθούν μέσα στη φύση. Συμμετέχουν ολοκληρωτικά στο μυστήριο της ζωής και στο μυστήριο της φύσης. Δεν υψώνουν όμως αγίους, αλλά σοφούς μυστικούς σαν τον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη.

Η κοινότητα δεν είναι νεοελληνική εφεύρεση. Κατοίκησε μέσα στις πρωτεϊκές γηγενείς νοοτροπίες, φώλιασε μέσα στο χώρο της τραγωδίας και του ναού. Δίχως την ανάγνωση του Νίτσε και του Χαϊντέγκερ είναι αδύνατη η ανάδυση της αλήθειας του ελληνικού κόσμου και της άμεσης συσχέτισης της δημιουργίας του πολιτικού ως κοινότητας με την αισθητική και το ιερό.

Ο Χαϊντέγκερ αποκάλυψε την σημασία του κόσμου ως κόσμου μη εξαντικειμενίσιμου. Ο ναός περισυλλέγει γύρω του τα στοιχεία εκείνα που ορίζουν τον άνθρωπο. Το ιερό, εντός του χώρου του, εγκαθίσταται μέσα στην γη και μετατρέπει την γη σε κατοικία του ανθρώπου. Η πρόσκληση κοντά στον ναό δίνει σύμφωνα με τον Χαϊντέγκερ την δυνατότητα στον λαό να «επανέρθει στον εαυτό του, να πραγματώσει τον προορισμό του». Η τοπική συγκέντρωση της ιερότητας εγκαθιδρύει το ξάνοιγμα του κόσμου. Η τραγωδία ως χώρος της τέχνης προσφέρει την δυνατότητα για την αισθητή δήλωση του ιερού. Ο Χαϊντέγκερ κατά αυτόν τον τρόπο θεμελιώνει την κατοικία του ανθρώπου πάνω στο φωτισμό του κόσμου από την παρουσία του ναού. Δηλώνει δε: «Ο αρχαίος ναός ανυψώνοντας ένα κόσμο δεν αφήνει την ύλη να εξαφανιστεί, αλλά της επιτρέπει να προκύψει ολόπρωτα και μάλιστα μέσα στην ανοιχτότητα του κόσμου του έργου τέχνης»[1]. Υπό αυτή την οπτική έρχεται αβίαστα η θέση της τέχνης ως της στιγμής που αποκαλύπτεται ο κόσμος. Η φράση του Χαϊντέγκερ «το έργο τέχνης επιτρέπει στην γη να είναι γη» σημειώνει τον ουσιαστικό φωτισμό του πραγματικού. Η αλήθεια είναι μη-κρυπτότητα, απομάκρυνση από τον χώρο του σπηλαίου και των σκιών, στάση προς την φωτεινότητα. Το ιερό στηρίζει τον κόσμο, η τέχνη θεμελιώνει την ύπαρξη της ζωής μέσα στον κόσμο. Η αρχαϊκή κοινότητα γεννιέται από την συμμετοχή των πρώτων Ελλήνων στην τραγωδία και στα μυστήρια. Η προσέλευση τους πυροδοτεί την πιο επίπονη αναζήτηση του εαυτού τους και του πεπρωμένου τους. Ο άνθρωπος διασώζει την ύπαρξή του, αφού την προσφέρει στην κοινότητα. Γνωρίζει πολύ καλά ότι η παρουσία του στο θέατρο και στο ναό τον θέτει σε αναφορά με την ολότητα.

Η τραγωδία συνοψίζει τις πρωτογενείς ψηλαφίσεις του ιερού. Εμπνέεται από τις διονυσιακές νυχτωδίες. Αποκαλύπτει την ετερότητα ως την μοίρα του κόσμου, την διαμάχη και τον πόλεμο ως τα στοιχεία που κομίζουν την ιδρυτική σύσταση της ανθρώπινης ύπαρξης. Η έδρα του τραγικού είναι η θεατρική κοιλότητα. Η προσχώρηση σ' αυτή σημαίνει την απομάκρυνση από τον «κόσμο» και την ενσωμάτωση του αρχαϊκού πολίτη σε μια ολότητα που υπάρχει με την θέαση των ιερών δρώμενων.

Ο Tainis με την παρουσίαση της ετερογένειας της κοινότητας και της κοινωνίας υπέδειξε την διαφορά ανάμεσα στην κοινότητα και τον αστικό πολιτισμό. Οι παρατηρήσεις του παρότι αναφέρονται στον δυτικό χώρο, δεν στερούνται νοήματος για την ελληνική πραγματικότητα. Η εγκατάσταση της κοινωνίας αντικαθιστά την συντροφικότητα με την ανταλλαγή και τον λογικό υπολογισμό. Ο Tainis θεωρεί την κοινότητα ως έναν ζωντανό οργανισμό και την κοινωνία μια μηχανική δημιουργία. Η ζωή της κοινότητας θεμελιώνεται στην αμοιβαιότητα των σχέσεων στην ζεστασιά που προσφέρει η άδολη και απρογραμμάτιστη συνάντηση των ανθρώπων. Η οικογένεια είναι το μικρότερο κύτταρο όπου αντανακλούνται διάφανα τα ήθη του κοινοτισμού. Ο Tainis προσθέτει την βαθιά και άμεση σχέση του ανθρώπου με το έδαφος, με την γη. Ο μετέχων στην κοινότητα γήινος όπως ο αρχαϊκός πολίτης υπάρχει σε αναφορά με την φύση.

Ο Tainis όμως δεν παραλείπει να αναφερθεί στην κυριαρχική σημασία της τέχνης και της θρησκείας στην συγκρότηση της κοινότητας. Βεβαίως δεν διαθέτει την φιλοσοφική λεπτότητα άλλων στοχαστών. Αλλά σημειώνει ότι

η διάχυση της κοινοτικής νοοτροπίας στις συντεχνίες οφείλεται στην καταλυτική επιρροή τελετών όπου το ιερό συναντάται με την αισθητική.

Η απονέκρωση των κοινοτικών μορφών ζωής και πολιτειακής οργάνωσης εγκαθιστά τον έμπορο, τον κεφαλαιοκράτη, την νοοτροπία της «συναλλαγής», ως την νέα κυρίαρχη δύναμη. Η κοινωνία ως η διάρρηξη των σχέσεων ανάμεσα στην τέχνη, το ιερό και την πολιτική, ως η ανάδυση ξεκομμένων ατομικοτήτων και τοποθέτησης της οικονομίας ως της αξίας που αφομοιώνει ή πολτοποιεί κάθε άλλη, συνιστά την ολοκληρωτική εγκατάσταση του αστικού πολιτισμού. Ο κεφαλαιοκράτης επιβάλλει το ύφος του σε όλη την κοινωνία. Δεν υπάρχουν πια κοινοί αξιακοί κώδικες, ήθη και έθιμα, δεν είναι πια αποδεκτή καμμιά αναφορά στην γη, στους προγόνους. Κάθε τι είναι αναγώγιμο σε μια εγχρήματη αξιολόγηση, κάθε τι υπόκειται σε έναν λογικό ωφελιμισμό. Ο Tainis σε ένα από τα πιο ενδιαφέροντα σημεία του έργου του, συνδέει την εργασία στην κοινότητα με την αισθητική. «Η κοινότητα στην έκταση που μπορεί να το πράξει, μετασχηματίζει κάθε αποκρουστική εργασία σ' ένα είδος τέχνης που της δίνει στυλ, αξιοπρέπεια και χάρη κι ένα βαθμό στην τάξη της που χαρακτηρίζεται σαν κλήση και στην τιμή. Με την ανταμοιβή όμως σε χρήμα όπως και με την κατοχή τελειωμένων προϊόντων για πώληση, τείνει ν' αποτελεί την αντιστροφή της διεργασίας αυτής που μεταβάλλεται το άτομο μαζί με τη διανοητική κατασκευή του σε προσωπικότητα»[2]. Κοινότητες υπάρχουν στις αστικές κοινωνίες. Αλλά δεν είναι οι κοινότητες που συνιστούν μια διαφορετική πρόταση ζωής. Αποκομμένες από τις σημασίες που έδιναν σ' αυτές την δυνατότητα να λειτουργούν ως οργανικές ολότητες σε άμεση αναφορά με την οικογένεια, το προγονικό ήθος, την γη, την άδολη συντροφικότητα αποτελούν την χυδαιότερη και εκπεσμένη εκδοχή της πόλης. Ο Tainis αναγνωρίζει βαθύτερες επιρροές στην διαμάχη κοινότητας και κοινωνίας. Στην κοινοτική ζωή αντανακλά η φυσική θέληση, ενώ στην αστική διαχέεται η λογική θέληση. Η τοπική αυτοδιοίκηση στην αστική κοινωνία αντί να στηρίζει στον λόγο της φύσης, μετακενώνει την πραγματικότητα της λογικής στην ενδοχώρα. Η κοινότητα του Tainis είναι μια κολλεκτίβα που δεν είναι κατάληξη κάποιων αδήριτων οικονομικών νομοτελειών αλλά το άμεσο αποτέλεσμα της συμμετοχής στην νοοτροπία της ολότητας, της συνάντησης του ιερού και της αισθητικής, της θεμελίωσης της ύπαρξης σε αναφορά προς την γη.

Η προβολή της σημασίας της κοινότητας από στοχαστές σαν τον Περικλή Γιαννόπουλο, τον Ίωνα Δραγούμη, τον Δημοσθένη Δανιηλίδη, τον Κων/νο Καραβίδα θέτει τον στοχασμό σε άμεση αντίθεση με την αστική κοινωνία, και με τα δέοντα που προβάλλει ο δυτικός κόσμος. Η επανακάλυψη της κοινότητας σ' αυτή την διανόηση θέτει τον ελληνισμό στην διαδικασία, που ο Χαϊντέγκερ ονόμασε ως «επανεύρεση του εαυτού».

Ο Περικλής Γιαννόπουλος εμφανίζει τον άνθρωπο ως εκβολή των δυνάμεων της γης. Η διαφάνεια και η φωτεινότητα του ελληνικού χώρου υποβάλλει άμεσα και συνειρμικά τον χαρακτήρα και την διάσταση του ελληνικού τρόπου. Η άμεση, ειλικρινής και απροϋπόθετη εμπειρία της υλικότητας, της κτίσης χαρίζει στον άνθρωπο την μετοχή της αλήθειας. Οι κοινότητες ξεπροβάλλουν από την διαφάνεια και την καθαρότητα της ελληνικής γραμμής. Ο Γιαννόπουλος αξιολογεί αρνητικά την απομάκρυνση του ανθρώπου από την γη και την εξορία του στα πνιγηρά όρια της πόλης γράφοντας: «Τώρα με αυτήν την εικόνα βαθύτατα εντυπωμένην, την αίσθησιν της τάξεως ευρυθμίας, αρμονίας, αγαθότητας, τερπνότητος στρέψατε τα μάτια σας προς την πόλιν· θα εννοήσετε, θα ιδήτε αμέσως ότι ο κόσμος αυτός αισθητικώς δεν έχει καμμίαν σχέσιν με την φύσιν, δεν είναι φυσικός, δεν είναι λογικός, είναι ξένος, βαρύς, ογκώδης, τερατώδης, εφιαλτικός, τυμπανοκρουστικός, κόσμος ταραγμένος από σεισμόν»[3]. Η πόλη αποτυπώνει το βαρύ φορτίο του πολιτισμού της δύσης.Ο άνθρωπος που ξεπηδά από την ερωτική εμπειρία της γης είναι αδύνατον να το μεταφέρει. Επαναστατεί λέγοντας ότι η «μοναδική δικαιοσύνη είναι η δικαιοσύνη του σπαθιού» ή επιστρέφει πάνω σε ένα λευκό άλογο στην πρωτογενή μήτρα του, στα έγκατα του ελληνικού τόπου. Ο Γιαννόπουλος ποιητής και αισθητικός, απόλυτα εναντιωμένος σε συστηματικότητες ανακαλύπτει την κοινότητα, στο τέρμα του φωτεινού μονοπατιού που βάδισε ανάμεσα στις οριακές εσχατιές της κοινωνίας του πραγματικού, και σημειώνει: «Διότι καταντά αφάνταστον ότι εν μέσω τόσης αξιωματικής και Δογματικής παγκοσμίου φλυαρίας περί ελληνισμού, αγνοούνται αυτά τα θεμελιώδη πράγματα, όπως λόγου χάριν η προμυθολογική ΚΟΙΝΟΤΗΣ, το Εθνικόν αυτό ΚΥΤΤΑΡΟΝ – άνευ του οποίου Οδυσσισμοί, Αποικισμοί, Μακεδονισμοί, Ρωμαϊσμοί, Χριστιανισμοί, Φραγκισμοί, Τουρκισμοί, είναι ακατανόητοι και εντελώς ανεξήγητος η ύπαρξις και διάσωσις της φυλής έως τώρα αφάνταστον ότι αυτό το σημερινόν Πανελλήνιον γεγονός, ότι το ένστικτον και φυσιολογικόν αυτό κύτταρον ο ΘΕΜΕΛΙΩΔΗΣ ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΥΛΗΣ, καθ' όλους ανεξαιρέτως τους αιώνας έως αυτήν την στιγμήν, ακόμη και μέσα εις ολόκληρον αυτήν την ελευθέραν Συνταγματομουρλήν Ελλάδα... ΑΓΝΟΕΙΤΑΙ»[4].

Ο Π. Γιαννόπουλος τονίζει την υπαρξιακή για τον ελληνισμό σημασία της κοινότητας εκκινώντας από αφετηρίες αισθητικές. Η κοινότητα σώζει την μυστική, διαρκή και διάπυρη σχέση του ανθρώπου προς την γη. Η μετοχή στην κοινότητα συνιστά την διαυγή ενατένιση της αλήθειας του κόσμου. Ο άνθρωπος που βρίσκεται μέσα στην αγκαλιά της γης αφουγκράζεται την ηχώ του Θεού. Η αντίθεση ανάμεσα στην πόλη και στην κοινότητα, αντανακλά την θεμελιακή αντίφαση ανάμεσα στην Δύση και την Ετερότητα, ανάμεσα στην ομορφιά και την ασχήμια. Η ανάδυση της κοινότητας συνοψίζει αυτό που ο Π. Γιαννόπουλος ονόμασε «ως ηδονική επανάσταση του ωραίου κατά του άσχημου».

Ο λόγος του Γιαννόπουλου είναι κατανοητός μόνο από οραματιστές σαν τον Δραγούμη ή ποιητές σαν τον Ελύτη. Όσοι συγχρωτίζονται με τις διάφορες εκδοχές της δυτικής ιδεολογίας και κατατείνουν τις προσπάθειές τους στο μόλεμα της ελληνικής γης και στο μαγάρισμα του αισθητικού βίου αναγνωρίζουν σ' αυτόν την εγκατάσταση του παράλογου. Διότι θεωρούν ως λογικό την δίχως όρια καταστροφή του τόπου και της ύλης, την πολτοποίηση της μο-



Ο Ηράκλειτος

ναδικότητας του ανθρώπινου προσώπου, τον ολοκληρωτικό εκχρηματισμό όλων των αξιών.

Η υπόδειξη της σημασίας της κοινότητας από τον Ίωνα Δραγούμη ως γηγενούς και ζωοδότου τρόπου βίου παρότι διατηρεί τις αισθητικές ψηλαφίσεις του Π. Γιαννόπουλου ενθυλακώνει ευρύτερες και συχνά δυνατότερες εμπειρίες. Ο Δραγούμης είναι ένας ποιητής, ένας μυστικός, Ρωμηός, ανατολίτης, απογειώνεται από το αθηναϊκό τοπίο για να ανακαλύψει την αισθαντικότητα της ορθοδοξίας των σλαβικών και ρώσικων λαών. Σαν τον Ντοστογιέφσκι ανακαλύπτει στον μυστικό κόσμο της ορθοδοξίας όπως αποτυπώνεται στις καθημερινές λαϊκές συμπεριφορές έναν κόσμο συνάμα γοητευτικό και αυτάρκη. Στις σελίδες του ημερολογίου του γράφει: «Όταν ανακατώνεται αίμα ελληνικό με αίμα ρούσικο, γεννιούνται άνθρωποι ενεργητικοί και ζουμεροί. Είδα πολλά παραδείγματα και ένα απ' αυτά και εγώ... Πηγαίνοντας στην ελληνική εκκλησία σήμερα συλλογίστηκα την αποστολή μου· Ελληνορώσος Ανατολίτης να διδάξω στους Ρώσους και στους Έλληνες την ανατολίτικη ψυχή τους την τόσο διαφορετική από τη Δύση και τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Άμα οι Ρώσοι και Έλληνες νοιώσουν αυτό, θα κάμουν μεγάλα έργα. Μα οι Ρώσοι είναι πιο κατάλληλοι να εκπληρώσουν την ανατολική αποστολή τους γιατί είναι πιο θρησκευτικοί, πιο νέοι, πιο ακατέργαστοι, πιο μελλοντικοί. Δεν τους βαραίνουν τόσο παλιοί πολιτισμοί μες την ψυχή τους... Έχω νοσταλγία για τη Ρωσία»· δεν μπορεί πια να την ξεχάσει και να, δυνάμωσε μάλιστα και πήρε πιο πολύ συνείδηση του εαυτού του. «Δεν είμαι ένας άνθρωπος, είμαι πολλοί». Η εύρεση του Θεού στον Δραγούμη είναι μια αισθητή εμπειρία. Αποτυπώνεται στο φως των κεριών και στις ωχρές εικόνες των αγίων. Η κοινότητα των Ρώσων και των Ελλήνων είναι ένας χώρος ευλογημένης ομορφιάς. Η κατανυκτική μετοχή στο ιερό, η διάπυρος μυστική λατρεία, η συγκλονιστική πορεία ένωσης με τον Θεό θεμελιώνει την κοινότητα ως τον τρόπο βίου της καθ' ημάς Ανατολής. Η αισθητή ψηλάφιση του ιερού συναντάται σ' έναν άλλο φίλο του Δραγούμη, τον ηδονικό σωματολάτρη Καβάφη. Ο ποιητής φορέας της αμαρτίας και του πόνου του κόσμου αποκαλύπτει στην ύλη, και στην μυστική ατμόσφαιρα της εκκλησιαστικής κοινότητας την ατραπό του Θεού. Δια της μέθεξης στα ιερά δρώμενα, η ελληνική κοινότητα οδηγεί τον κόσμο στον αγιασμό και στην ειλικρινή κατάφασή του.

«Την εκκλησίαν αγαπώ – τα εξαπτέρυγά της,
τ' ασήμια των σκευών, τα κηροπήγιά της,
τα φώτα, τες εικόνες της, τον άμβωνά της.
Εκεί σαν μπω, μες σ' εκκλησία των Γραικών
με των θυμιαμάτων της ευωδίες,
με τες λειτουργικές φωνές και συμφωνίες,
τες μεγαλοπρεπείς των ιερέων παρουσίες
και κάθε των κινήσεως τον σοβαρό ρυθμό,
λαμπρότητα μες στων αμφίων τον στολισμό
ο νους μου πηγαίνει σε τιμές μεγάλες της φυλής μας,
στον ένδοξό μας Βυζαντινισμό».

Ο δαιμονικός αισθησιασμός του Καβάφη, η ντοστογιεφσκική λατρεία του Ρώσου εγκληματία, η κοπιώδης αλλά ατελέσφορη αναζήτηση του Θεού στον Νίτσε, η εσχατολογική επίθεση στον Θεό από μυστικές φύσεις σαν τον Μπακούνιν, ο πυροβολισμός του Χριστού από τους Ισπανούς αναρχικούς αποκαλύπτει, ενάντια στην αστική αδιαφορία και το πουριτανικό ήθος, τον άνθρωπο να ίσταται συντετριμμένος εμπρός στον Θεό, να αναζητεί την γεύση του, να λαμβάνει την ηδονή της συναντήσεως. Γι' αυτό το κείμενο του Δραγούμη που μνημονεύουμε από το ημερολόγιό του, αποκαλύπτει περισσότερο από κάθε άλλο τον γενέθλιο χώρο του κοινοτισμού. Ο κόσμος είναι, όπως πρώτοι οι προσωκρατικοί ανήγγειλαν γεμάτος από Θεούς. Η μετοχή στην κοινότητα, η επιστροφή στην αφελή και αθώα σύλληψη του πραγματικού κομίζει στον άνθρωπο, το ιερό.

Ο Δραγούμης στην μελαγχολία της λογικής αντιτείνει την αισθητή αιτιολόγηση της ύπαρξης πολλών αληθειών, το ορφανεμένο και πεταγμένο στον κόσμο άτομο της δύσης, υποκαθίσταται στα κείμενά του από την εθνική και κοινοτική συλλογικότητα. Ομολογεί ότι δεν είναι ένας αλλά συνοψίζει μέσα του, χυμούς ζωής από τους νεκρούς και τους μελλοντικούς. Η αγάπη του εαυτού είναι πρόφαση για την αγάπη της κοινότητας. Όπως και η αγάπη της κοινότητας είναι αφορμή για την αγάπη του κόσμου.

Ο αισθητικός ειδωλολατρισμός του Γιαννόπουλου, τον περιόρισε στην αποκάλυψη του κοινοτικού ήθους. Η μυστική και κατανυχτική δραγουμική εμπειρία αναδύει όλο το εύρος του λαϊκού πολιτισμού, την δύναμη της λαλιάς του και το νεύρο του βίου του. Η ανάδειξη της κοινότητας ως του τρόπου ύπαρξης που αντιστοιχεί στο ελληνικό τρόπο δίνει την ευκαιρία στον Δραγούμη να παρουσιάσει το ακαταμάχητο θέλγος του ελληνικού σπιτιού, της λαϊκής φορεσιάς, της βυζαντινής εκκλησίας, της λαϊκής μουσικής και ποίησης, των παραμυθιών. Ο καθημερινός άνθρωπος άγριος, κοινωνός του μυστικού κόσμου και της ύλης, τραχύς αποδέκτης του ιερού, αμόλευτος από την δυτική κατήφεια ξεπροβάλλει δικαιωμένος στην δραγουμική σκέψη. Απέναντί του ίσταται ο άνθρωπος της ρουτίνας και της εγκατάστασης του μηδενός, το είδωλο της τεχνικής και της λογικής σύλληψης του πραγματικού.

Ο Δραγούμης σε αντίθεση με τον ευρωπαϊκό εθνικισμό βλέπει το έθνος σε έναν διαρκή και ασυμφιλίωτο ανταγωνισμό με το κράτος. Ο πατριωτισμός του καρπίζει πάνω στο έδαφος που όργωσε το όραμα της κοινότητας. Με τόλμη διαβλέπει την εξέλιξη της νεοελληνικής ιστορίας ως ένα ασυγχώρητο λάθος. Η βαυαρική επέλαση πάνω στον ελληνικό κορμό και η στείρα αρχαιολατρεία, αφαίρεσαν από αυτόν κάθε ίχνος νεανικού σφρίγους και ζωτικότητας. Ειρωνικώς αναφέρει την ιδεολογική συνισταμένη του καιρού του: «όποιος δεν πήγε στο Παρίσι, δεν είναι άνθρωπος». Αν αντικαταστήσουμε την λέξη Παρίσι με την λέξη Ουάσιγκτον θα δούμε ότι ο επιθανάτιος κατήφορος του νεοελληνισμού συνεχίζεται ομοιότροπα. Ο Δραγούμης ομιλεί για την αναγκαιότητα μιας αριστοκρατίας που δεν θα κοπροσκυλιάζει στα καφενεία όπως αναφέρει στο βιβλίο του «Όσοι ζωντανοί» αλλά θα λούζεται στα φεγγαρά και διάφανα νερά της λαϊκής ψυχής. Για την ανάγκη ύπαρξης μιας τέτοιας ποιότητας αριστοκρατίας θα ομιλήσει όπως θα δούμε και ένας άλλος κοινοτιστής ο Κ. Καραβίδας.

Ο Δραγούμης στο βιβλίο του «Ο ελληνισμός μου και οι έλληνες» κάνει τις πρώτες σαφείς αναφορές του στην κοινότητα. Γράφει: «Όταν έγινε κράτος η Ελλάς, δεν ήταν ανάγκη, δεν έπρεπε να καταστρέψουν τις κοινότητες και να κάμουν δήμους. Οι άνθρωποι των κοινοτήτων ήταν καλύτεροι από τους ανθρώπους των δήμων. Οι κοινότητες ήταν αποτέλεσμα ζωής ελληνικής πολλών ετών, ήταν τύπος ελληνικής υπάρξεως, όπως στον αρχαίο καιρό ήταν οι μικρές πολιτείες δημοκρατίες, κρατίδια. Της κοινότητος ο άνθρωπος είναι δεμένος με την κοινότητά του, και την αγαπά περισσότερο παρ' όσο αγαπά ο δημότης το δήμο του»[5].

Ο άνθρωπος της κοινότητας άμεσα δεμένος με την καθημερινή του πραγματικότητα, νοιώθει πιο οικεία τα προβλήματα και δίνει τις πιο ταιριαστές απαντήσεις. Οι άρχοντές του υλοποιούν την προσωπική σχέση εξουσιαστών και εξουσιαζόμενων. Σε ένα άλλο σημείο του έργου του ο «ελληνισμός μου και οι έλληνες», ο Δραγούμης βλέπει μια τάση, για το ξαναζωντάνεμα της κοινοτικής ζωής. Αντικρύζει την επιθυμία των ανθρώπων να διαχειρίζονται άμεσα και συλλογικά τις υποθέσεις, περιορίζοντας συγχρόνως την κρατική επιρροή και χαρμόσυνα αναγγέλει: «Η κοινότης ξεφυτρώνει παντού μέσα στο ελληνικό κράτος, που την είχε καταργήσει. Η φυσιολογική μορφή, ο φυσιολογικός σχηματισμός της ελληνικής φυλής είναι κοινοτικός». Οι αντιλήψεις αυτές, κονταροχτυπιούνται με τις σκέψεις του για την στρατιωτική διοίκηση της χώρας για την αντικατάσταση του κάθε νομάρχη από ένα ταγματάρχη. Οι θεωρήσεις αυτές γράφονται μέσα στην ατμόσφαιρα που δημιούργησε το κίνημα στο Γουδί. Σύντομα η δραγουμική σκέψη ωριμάζει. Οι κοινότητες των ελλήνων συνδυάζονται με άλλες συλλογικότητες γράφοντας ότι «πάνω από τις εθνικότητες είναι μια αλληλεγγύη άλλη, η αλληλεγγύη των εργατικών όλων των κρατών της Ευρώπης».

Το κοινοτικό ήθος των γραπτών του Δραγούμη επρόσφερε την άπειρη αγάπη του προς τους άλλους πολιτισμούς. Βυθιζόταν στον ελληνικό πολιτισμό για να αισθανθεί καθαρότερα τον κόσμο. Η ελληνική κοινότητα είναι το σκαλοπάτι για να φτάσουμε την θέαση της ανθρωπότητας. Στην «Σαμοθράκη», ο Δραγούμης διηγείται την μεστότητα των κοινοτήτων. «Ο άνθρωπος δεν αφήνει την μοίρα του στην ομχλώδη αγενική βούληση». Αυτόβουλα διαχειρίζεται τον κόσμο του: «Τις εκκλησίες τις φροντίζουν οι επίτροποι και τα σχολεία οι έφοροι. Οι δημογέροντες μαζί με το δεσπότη δικάζουν οικογενειακές και κληρονομικές διαφορές, συμβιβάζουν και άλλες ιδιωτικές διαφορές και αποφασίζουν για τα κοινοτικά συμφέροντα. Επιτρόπους, εφόρους και δημογέροντες τους εκλέγει ο λαός κάθε δύο τρία χρόνια σε γενική συνάθροιση, γιατί αυτός ξέρει καλύτερα τους καλούς και τους άξιους για να κοιτάζουν τα συμφέροντα του τόπου και ο δεσπότης επικυρώνει μονάχα την εκλογή. Δημογέροντες είναι είτε οι ίδιοι οι έφοροι και επίτροποι μαζί είτε και άλλοι. Αυτοί αντιπροσωπεύουν την κοινότητα σε κάθε περίσταση, συμφωνούν το δάσκαλο και τη δασκάλα, και ο δεσπότης μονάχα επικυρώνει το διορισμό, συνάζουν τα κοινοτικά χρήματα, πληρώνουν μισθούς σε καντηλαναύτες, ψάλτες και δασκάλους, βάζουν δραγάτες και δασοφύλακες, σαν είναι ανάγκη, φροντίζουν τους δρόμους τους κοινοτικούς, τα υδραγωγεία, τα νεκροταφεία, τις βρύσες, κοιτάζουν τα κοινοτικά χτήματα, οικόπεδα και σπίτια, που τα εισοδήματά τους χρησιμεύουν πάλι για τις κοινοτικές ανάγκες»[6]. Η κοινοτική οργάνωση του πολιτικού, διαλύει την αυθεντία της εξουσίας, απομειώνει τις απαλλοτριωτικές του ανθρώπου διαδικασίες της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, αντικαθιστά τον ατομικισμό της ελεύθερης οικονομίας με την αμέριστη και απροϋπόθετη προσφορά αλληλεγγύης. Οι κοινότητες σώσαν την ιδιοσυστασία του ελληνισμού, πρόσφεραν ένα σωτήριο κέλυφος για να ζήσει εκτός και εναντίον του κράτους. Τις ίδιες αντιλήψεις επαναλαμβάνει ο Δραγούμης σε άλλα έργα του όπως «Όσοι ζωντανοί» ή σε άρθρα του στο «Νουμά». Σε ένα από αυτά ομολογεί ότι ο ελληνισμός είναι μια οικογένεια από κοινότητες. Άμα δυναμώσουν αυτές θα ζωντανέψει και το έθνος. Στην προκήρυξή του «Στρατός και άλλα» που δημοσιεύθηκε στον «Νουμά» διακρίνεται η ευρύτητα των αρμοδιοτήτων που αποδίδεται στην κοινότητα. Αναλαμβάνει την παιδεία, την υγεία, την δικαιοσύνη, συγκροτεί κοινοτική αστυνομία, δημιουργεί μεγάλα δημόσια έργα, διαθέτει τοπική αυτάρκη χρηματοδότηση, συγκροτεί κοινοτική βουλή η οποία εκλέγει το εθνικό βουλευτικό σώμα. Συνεπώς ο Δραγούμης δεν περιορίζεται σε ποιητικά οράματα. Αντιθέτως ορμώμενος από αυτά δημιουργεί την εναλλακτική πολιτική διοργάνωση του ελληνισμού.

Η έννοια της κοινότητας στο Δραγούμη είναι δεμένη με την ιδέα του ανατολικού κράτους. Ο χώρος του θα περιλάβει τους λαούς της Βαλκανικής, της παλαιάς Βυζαντινής αυτοκρατορίας και της Ρωσίας. Θα είναι μια χαλαρή ενότητα όπου τα εθνικά κράτη θα έχουν αφομοιωθεί σε μια ωριμότερη πολιτική και πολιτιστική συγκρότηση. Η καθ' ημάς Ανατολή θα ξεπεράσει τις αδελφικές αντιμαχίες για να δημιουργήσει βιώματα διαφορετικά από 'κείνα που κάρπισαν στον δυτικό κόσμο. Στο «ημερολόγιο» του Ι. Δραγούμη ως φυσική εξέλιξη ο κοινοτισμός και το ανατολικό κράτος συνδέεται με τον σοσιαλισμό. Όπως και ο Καραβίδας, διαπιστώνει τα αρνητικά στοιχεία του βενιζελισμού, την γοργή αστικοποίηση του ελληνισμού, την καταστροφή της ενδοχώρας των κοινοτήτων. Επιτίθεται στην κεφαλαι-



Ο Φρειδερίκος Νίτσε

οκρατία και αποκαλύπτει την συμπάθειά του προς τον μπολσεβικισμό και τον αναρχισμό. Δεν επιζητεί όμως την εκδίκηση αλλά την επιείκεια προς τους πολιτικούς του αντιπάλους. Η παθολογία του νεοελληνισμού είναι η οχληρή αδυναμία να δημιουργήσει αυτοφυείς πολιτικές μορφές και το ξεστράτισμά του σε οικονομικές παρασιτικές δραστηριότητες. Στη εγγραφή του ημερολογίου 14 Αυγούστου 1919 αποτυπώνεται το κοινωνικό όραμα του Δραγούμη σε άμεση διασύνδεση με την ύλη του ελληνικού τόπου και τρόπου. «Εγώ βλέπω στους Έλληνες την κρυμμένη δύναμη, γυρεύοντας καινούργια καλούπια, να φτιάσουν στην Ανατολή, ανατολικό κράτος ή ανατολική ομοσπονδία από κράτη όπου, στο καθένα, μέσα να μπορεί να ζει αυτόνομα η αλλόφυλη ανατολική κοινότητα. Έγινε εν μέρει και γίνεται ολοένα η αποκατάσταση των ανατολικών εθνών σε κράτη ανεξάρτητα, πρώτο στάδιο σύμφωνο με το σύγχρονο δόγμα των εθνικοτήτων. Έπειτα θα 'ρθουν καταποδιαστά η αυτονόμηση, των περιφερειών σε καθένα από τα εθνικά κράτη και η αυτονόμηση των κοινοτήτων σε κάθε περιφέρεια. Θα κολλήσει απάνω σ' αυτή την οργάνωση της Ανατολής η οργάνωση των εργατών προς κάποια καθολικότερη κατανομή του πλούτου (νέα οικονομική οργάνωση της κοινωνίας χωρίς συγκέντρωση του κεφαλαίου στα χέρια μερικών), συνεργατικοί συνεταιρισμοί, πίστης, παραγωγής και κατανάλωσης και θα βγει απ' αυτά όλη η μεταμόρφωση του κράτους, με δύο βάσεις α) την κοινότητα αυτόνομη και β) τους συνεργατικούς συνεταιρισμούς. (Κράτος: ομοσπονδία αυτόνομων κοινοτήτων, περιφερειών εθνολογικών των τωρινών κρατών, εθνικών μικτών με σύνδεσμο οικονομικών συμφερόντων συνεργατικών)». Σε αυτό το σημείο ο ηρωικός μηδενισμός του Δραγούμη μεταμορφώνεται διάφανα σε πολιτικό οραματισμό. Η κοινότητα μετασχηματίζει την ολότητα και συγκροτεί την ετερότητα στον συμμορφωτισμό του Δυτικού χώρου.

Ο Δραγούμης όπως και ο Καραβίδας άνθρωποι ποιότητας, ξεφεύγουν από την μιζέρια και την μικρόνοια της πολιτικής του καιρού τους. Αντιβενιζελικός ο πρώτος και βενιζελικός ο δεύτερος θα αποδράσουν από την αρρώστια της πολιτικής για να ανακαλύψουν τον κόσμο του αυθεντικού. Στα χρόνια που ο διχασμός μάτωνε το σώμα της Ελλάδος ο Δραγούμης και ο Καραβίδας θα συνεργαστούν στο περιοδικό «Πολιτική Επιθεώρηση», θα συνθέσουν την πιο ρωμαλέα κριτική στα πολιτικά δρώμενα και θα εναποθέσουν στην κοινότητα την ελπίδα για το βλάστεμα ενός γηγενούς τρόπου βίου. Κοντά σ' αυτούς ο Δημ. Δανιηλίδης περισσότερο ορθολογικός και συστηματικός, θα αποκαλύψει την γενεαλογία του νεοελληνισμού, τον ετερικό και αντιφατικό τρόπο υπάρξεως επιμένοντας όμως κι αυτός στο κοινοτικό οραματισμό. Ο Δανιηλίδης είναι πλατωνικός, αρχαιοπρεπής, ακολουθεί την παράδοση περισσότερο του Πλήθωνα Γεμιστού και του Βορλαάμ παρά του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά. Διαφορετικά από τις μυστικές διαθέσεις του Δραγούμη αντιμετωπίζει τον ησυχασμό και την θέωση ως άρνηση της ζωής, ως «ομφαλοσκοπισμό, ληθαργία, κατάσταση παραφροσύνης θρησκευτικής, ένα είδος τεχνητού παραδείσου». Η αποκάλυψη της κοινότητας γίνεται ανανεώνοντας την θεμελιακή σύγκρουση ανάμεσα στον αρχαϊσμό και την ορθοδοξία. Ο Δανιηλίδης διαπιστώνει τον μοναδικό χαρακτήρα των ελληνικών κοινοτήτων και τις διαφορές τους από τις δυτικές μεσαιωνικές πόλεις. Η κοινότητα του δυτικού χώρου περιέχει περισσότερο τα στοιχεία μιας υπό εξέλιξη εμπορικής αστικής οικονομίας παρά το αυθεντικό κοινοτικό πνεύμα της καθ' ημάς ανατολής, το θεμελιωμένο στην αδελφοποίηση του ιερού, του πολιτικού και του αισθητικού. Σε αυτό το σημείο αναδεικνύονται όχι μόνο οι διαφορετικές μορφές πολιτισμού, αλλά και η εναντιότητα των ερμηνειών ανάμεσα στον Tainis και στον Δανιηλίδη. Η μεσαιωνική πόλη είναι το ιστορικό παράδειγμα για τον Tainis με σημασία διττή: την ρεαλιστική απεικόνιση μέσα στα χρονικά όρια της κοινότητας και την διάφανη υπόδειξη του πολιτισμικού χάσματος ανάμεσα στην κοινότητα και στην κοινωνία.

Ο Δανιηλίδης θεωρεί ότι το πολιτικό και όχι το οικονομικό στοιχείο δεσπόζει στο κοινοτικό σύνδεσμο. Οι πολιτικοί ανταγωνισμοί ανέδειξαν ευέλικτες ιεραρχίες, που διέσωζαν την αυταξία του ανθρώπινου προσώπου. Η κοινή συνείδηση του εχθρού δυνάμωνε τα στοιχεία ενότητας και αδελφότητας των συμμετεχόντων στις ελληνικές κοινότητες. Η οργανική ένωση του πολιτικού και του ιερού χαρίζει στην κοινότητα διάρκεια και ισορροπία. Ο Δανιηλίδης παρά την αντίθεση του στον ορθόδοξο μυστικισμό και την πρόσδεσή του σε έναν αρχαιοπρεπή αθώο από δυτικές προσμίξεις ορθολογισμό, διαπιστώνει την κεντρική σημασία του ιερέα στην διαμόρφωση της ατμόσφαιρας της κοινότητας και γράφει: «Ενδεικτική και η φυσιογνωμία του κοινοτικού Παπά. Ριζωμένος μέσα στο κοινοτικό έδαφος ο Παπάς, αχώριστος από τα μέλη της αδελφότητας, ζούσε

μαζί τους τη χαρά και τη λύπη, ήταν παρών στο χορό και στο γλέντι, στις απόκριες και στη μασκαράτα. Δεν έλειπε ούτε από τον πόλεμο και την ληστεία. Βαθύτατα λαϊκός αν και ιερωμένος, ήταν η ζωντανή διάψευση του πνεύματος και των τύπων κάθε ανατολικής ορθοδοξίας»[7].

Ο αρχαιοκεντρισμός του Δανιηλίδη εμπόδισε την αποκάλυψη των όψεων του πραγματικού. Ο ιερέας ως πρόσωπο συνοψίζει τον ετερικό χαρακτήρα υπάρξεως του ελληνισμού. Ο ορθόδοξος μυστικισμός θεμελιώνει την αγαπητική υφή της κοινότητας και την υπάγει στην ένωση με το ιερό. Ο άνθρωπος της ιεράς ελληνικής κοινότητας δεν ίσταται απλά έναντι του Θεού, υπάρχει εντός αυτού.

Ο Δανιηλίδης, φανερώνει την κοινότητα ως εργαστήρι πολιτισμού. Λαμβάνει την αρχαία συνείδηση ενότητας για να την μεταμορφώσει σε ποίηση δημοτική, σε αρχιτεκτονική άμεσα ζυμωμένη με το φυσικό περιβάλλον, σε υφαντά και σε πανηγύρι -δοξολόγημα της χαράς της ζωής. Η ορθόδοξη εκκλησία έδωσε το κοινό τόνο και συγκροτούσε πολιτικά τον εξαιρετικά χαλαρό σύνδεσμο των κοινοτήτων. Ο Δανιηλίδης ακολουθώντας σ' αυτό το σημείο τον δυτικό εθνικισμό συνέλαβε το αεθνικό βυζαντινό πνεύμα της ορθοδοξίας ως εμπόδιο για την διαμόρφωση της νεοελληνικής ταυτότητας. Δεν διέθετε την ωριμότητα του Δραγούμη για να καταφέρει να δει στην ορθόδοξη λατρεία το έδαφος όπου θα φύτρωνε το ανατολίτικο κράτος, η ομοσπονδία των κοινοτήτων της καθ' ημάς ανατολής.

Ο Καραβίδας, ο περισσότερο συστηματικά κοινοτιστής αντανακλά το πάθος για την μεταμόρφωση της παράδοσης πολιτισμού σε άμεσο πολιτικό πρόγραμμα. Αυθεντικά ελληνοκεντρικός υφαίνει ένα ποιοτικά, επαναστατικό οραματισμό. Αντιμάχεται την αδυναμία των πολιτικών και την αστική μετάπλαση της ελληνικής κοινωνίας. Το άτομο υπάρχει εντασσόμενο σε συλλογικότητες όπως η οικογένεια και η κοινότητα. Η κοινότητα διακρίνεται της τοπικής αυτοδιοίκησης από την απόθεση ουσιαστικών και αποφασιστικών εξουσιών σ' αυτή. Για κάθε τοπικό ζήτημα η κοινότητα είναι ο μοναδικός αρμόδιος. Ο Καραβίδας προσβλέπει στον σχηματισμό «μιας γνησίας λαϊκής τοπικής αριστοκρατίας, που θα αποτελεί πίσω μεν για τον λαό μιαν έμπειρη αυτοχαλιναγώγηση, και ένα όργανο που θα σφυροκοπά και θα προσωποποιεί την παράδοση, εμπρός δε στήριγμα της Δημοκρατίας και συνειδητό γάγγλιο στον οργανισμό της».[8]

Ο Καραβίδας θεωρεί το έδαφος, την συλλογική οργάνωση της εργασίας και την τοπική αντιμετώπιση των προβλημάτων ως τα δεσπόζοντα στοιχεία της κοινότητας. Προτείνει μια εναλλακτική οργάνωση του πολιτικού. Ο πρόεδρος της δημοκρατίας εκλέγεται άμεσα από τον λαό και διαθέτει αυξημένη ισχύ. Συνυπάρχουν δύο βουλές υλοποιώντας τις δύο μορφές κοινωνικής συμμετοχής, την συμμετοχή στην κοινότητα και την συμμετοχή στην οικονομική τάξη. Η μία βουλή συνεπώς εκλέγεται έμμεσα από τους κοινοτικούς άρχοντες ενώ η άλλη εκπροσωπεί οικονομικές ομάδες. Με αυτόν τον τρόπο στον κοινοτισμό το πολιτικό στοιχείο κυριαρχεί επί του οικονομικού. Η κεντρική εξουσία εξισορροπεί τις κοινωνικές αντιθέσεις, δίχως να περιορίζει την κοινότητα στην περαίωση των λειτουργιών της. Ο Καραβίδας όπως και ο Δραγούμης υποστηρίζει ότι η κοινότητα προϋπήρξε του κράτους. Αναγάγει κατ' αρχήν την γενεαλογία της σε εδαφικά και οικονομικά στοιχεία. Επικριτής της κυρίαρχης τάξης αναγνωρίζει, στο βενιζελισμό και στον φιλελευθερισμό το οριστικό απονέκρωμα κάθε κοινοτικής ζωής, το άδικο και άστοχο ξόδεμα των γηγενών δυνάμεων. Γράφει: «Αυτή λοιπόν θα'νε η κρίσις της ιστορίας για το φιλελεύθερο κόμμα, το οποίον, άπαξ απέτυχε στο βασικό πρόβλημα που ήταν η γονιμοποίηση και η ανάπτυξη των πραγματικών δυναμικών του έθνους, δεν είναι δυνατόν να εξιλεωθεί με τις πιθανές επιτυχίες που κέρδισε σε δευτερεύοντες τομείς της αναπλαστικής προσπάθειας· η ιστορία θα'νε αμείλικτη και θα πη καθαρά και ξάστερα ότι το κόμμα αυτό, με ελαφράν καρδία και αφώτιστον νου, έφερε στην Ελλάδα ξενικές ιδέες (όλη την μετά το 1910 κοινωνική και οικονομική πολιτική του κράτους) πολύ πιο ξενικές από τον εξ ίσου παρείσακτον κοινοβουλευτισμό και θα πη ότι ακόμη σήμερα, χωρίς τίποτα να διδαχθή, είνε έτοιμο να νομοθετήση περί πάντων και εις όλα να μας δώση την εύκολη κι επιπόλαια λύση των λιμπεραλιστών, που δεν είναι παρά καθαρός βερμπαλισμός»[9]. Ο φιλελευθερισμός με την προβολή του ατομικισμού, διέρρηξε τους συνεκτικούς ιστούς του κοινοτισμού, έλαβε έναν καθοριστικά αρνητικό χαρακτήρα για την δημιουργία του νεοελληνισμού.

Ο στοχασμός του Καραβίδα αντιτίθεται ομοιοτρόπως στον κοινοβουλευτισμό και στην δικτατορία. Σε ένα άλλο άρθρο του αναφέρει: «Ότι η βενιζελική ακριβώς περίοδος και ειδικώς η ως πρακτικά ιδανική παριστανομένη πρώτη περίοδος της εσωτερικής ανορθώσεως κάθε άλλο είναι παρά δημουργική· είναι μια άλλη εντατική, μέσα σε πολυδάπανες και ασύστατες φόρμες, εκδαπάνηση της δυνάμεως που αθόρυβα κι ανεπαίσθητα είχε συσσωρευθεί από 100 χρόνια μέσα στον τόπο από την επίμονη, και την αναρχική δράση του λαού στο εσωτερικό, από την μετανάστευση από την ναυτιλία και από τις παροικίες... ούτω όλες οι μεταρρυθμίσες που εψήφισε το φιλελεύθερο κόμμα (εργατικές, αγροτικές, δημοσιονομικές, εκπαιδευτικές) προϋπήρχαν αυτού μέσα στον τόπο, ως ένα ρηχό θησαύρισμα της εποχής»[10].

Η επίθεση του Καραβίδα στον φιλελευθερισμό εξηγείται διότι σ' αυτόν ενοράται τον διαχρονικό πολιτικό οργανισμό εξαστικοποίησης της ελληνικής κοινωνίας Ο μετέχων της κοινότητας είναι θεοειδής και ανθρωποειδής. Ο κόσμος μας δεν είναι μηχανιστικό κατασκεύασμα αλλά απόσταγμα συλλογικού πόνου και ασκήσεως. Ο Καραβίδας αποδίδει στην κοινότητα τον ρόλο της παραγωγής. Αλλά δεν αρκείται σ' αυτόν. Ο άνθρωπος στην κοινότητα γεύεται την ζωή πολύτροπα, βρίσκεται σε εγγύτητα με την ολότητα. Σε απάντηση του στον Γιαννιό, ο Καραβίδας γίνεται περισσότερο σαφής στις κοινοτικές θέσεις του. Η μεθοδολογία του ορίζεται από τον ίδιο ως «σύνθετη βιολογική οντολογική μέθοδος σκέψεως με την ειδική γεωοικονομική εμπειρία της χώρας μας». Διακριτικό στοιχείο της κοινότητας είναι η οργανική ενότητα. Ως παραγωγική μονάδα επιτελεί πλήρως την οικονομική ζωή. Ο Καραβίδας ουσιαστικά θέτει την κοινότητα ως τον δρόμο εξόδου από την ελεύθερη οικονομία, που υπερβαίνει τις ρήξεις ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία. Οι κοινοτιστές στέκονται

με αμφιβολία απέναντι σε κάθε τεχνολογία. Επιλέγουν την άμεση ανθρώπινη δημιουργία. Θεωρούν ότι η κοινοτική οργάνωση της οικονομίας όχι μόνο είναι αρμονικότερη προς την γεωφυσική κατάσταση του τόπου και το ύψος της παράδοσης αλλά δίνει την δυνατότητα για την επιτυχέστερη συμμετοχή στην διεθνή αγορά.

Η βιολογική σημασία της κοινότητας στον Καραβίδα αποτείνεται στο ολιστικό χαρακτήρα της, στην δυνατότητα να υπερβαίνει τους ξεχωριστούς επιστημονικούς κλάδους και να βλέπει τον βίο πολύτροπα. Η αυτάρκεια των τοπικών κοινοτήτων δεν αποκλείει την ύπαρξη ενός ισχυρού κράτους. Με την διαφορά ότι το κράτος θα έχει ρόλο διαιτητικό και ρυθμιστικό ως προς την κοινωνία, αποφεύγοντας να χρησιμοποιεί τις αρμοδιότητές του για την υπεράσπιση της απληστίας της αστικής ιδιοκτησίας.

Ο Καραβίδας θεωρεί ότι ο οικονομισμός είναι πολύ φτωχός για να ερμηνεύσει τον άνθρωπο και πολύ φτωχότερος για να δημιουργήσει πολιτισμό. Η κοινότητα είναι απαύγασμα της συνάντησης του ανθρώπου που οικεί εδώ με την γη του, απόσταγμα εμπειριών που άρχονται στην αρχαία πόλη. Συνεπώς το αστικό δίκαιο είναι αδύνατον να συλλάβει το ύφος της κοινοτικής νοοτροπίας. Όμως η συστηματικότητα της σκέψης του Καραβίδα, οι κοινωνιολογικές καταβολές της θεωρούν ως εξ ίσου ανεπαρκείς την ποιοτική λεπτότητα και τις φιλοσοφικές ενοράσεις της σκέψης του Δραγούμη, για την ανάδυση των σημασιών της κοινότητας.

Ο ατομικισμός της φιλελεύθερης σκέψης και το νομοθετικό έργο των φιλελευθέρων σχημάτων διέλυσαν τις κοινότητες επιτείνοντας την συγκέντρωση των ανθρώπων και των οικονομικών δυνάμεων. Η αστική δημοκρατία είναι ένας από τους τρόπους που υλοποιήθηκε ο κρατικός συγκεντρωτισμός. Η κοινότητα δεν έχει χαρακτήρα ισοπεδωτικό. Λειτουργεί με μια ιεραρχία που δοκιμάζεται έμμεσα και καθημερινά. Ο αγώνας για την εξουσία είναι γύμνασμα, κατόρθωμα που απολήγει σε μια ευλύγιστη αριστοκρατία των συνθετικωτέρων πνευμάτων. Η κοινοτική ομάδα είναι σύναξη αδελφών και συντρόφων. Ο Καραβίδας θεωρεί ότι «ο κοινοτισμός, ο εταιρισμός, ο συντροφισμός είναι, εν εσχάτη αναλύσει και η απωτέρα μετακαταστροφική, μετακαπιταλιστική αταξική σύλληψις και η μόνη τέλος πάντων ηθική δικαίωση του κομμουνισμού». Στην θέση των ατομικών δικαιωμάτων, της εμπορευματοποίησης του ανθρώπου το κοινοτικό πνεύμα θέτει την άοκνη συλλογική προσπάθεια και συλλογική απόλαυση των αγαθών. Η κοινοτική αλληλεγγύη προσφέρει στην κοινότητα δυναμισμό, αυτάρκεια και αυτοτέλεια. Ο Καραβίδας οραματιζόταν την κοινοτική συγκρότηση του νεοελληνικού κράτους, όχι απλά και μόνο μια ανώδυνη και ανίσχυρη τοπική αυτοδιοίκηση γι' αυτό και σημειώνει: «Ο κοινοτισμός, μήτρα ουχί της διεκδικητικής αλλά της εμπράκτου βιωτικής ελευθερίας, δεν ταυτίζεται ποσώς με την αυτοδιοίκησιν, την εκ του φυσικού ατομιστικού δικαίου πηγάζουσα, είναι μάλλον μια ζωική εκδήλωσις και μια αυτογέννητη σειρά διαφορικών κατά γεωοικονομικά τοπεία δεσμεύσεων»[11].

Η ποιητική ευαισθησία του Γιαννόπουλου, η φιλοσοφική ενατένιση του Δραγούμη, οι κοινωνιολογικές αφετηρίες του Δανιηλίδη, του Καραβίδα και του Μαλούχου κατατείνουν στην ανάδυση ενός γηγενούς και αυτοφυούς τρόπου ύπαρξης υλοποιούμενου μέσα στα όρια της κοινότητας. Ο κόσμος με τρόμο θα ανακαλύπτει ότι ο δρόμος που επέλεξε να βαδίσει ο δυτικός πολιτισμός οδηγεί στην αναίρεσή του. Θα ζούμε τραγικώς το τέλος του Θεού και τον τελευταίο άνθρωπο. Θα υπάρξει η δυνατότητα να πραγματοποιηθεί η χαϊντεγκεριανή σκέψη, «να επιθυμήσουμε τον εαυτό μας, να επιτρέψουμε στην γη να είναι γη»; Οι πιο ευαίσθητοι κάτοικοι της Δύσης σαν τον Ρεμπώ τον Αρτώ, τον Βαν-Γκογκ θα επιλέξουν την φυγή. Άλλοι σαν τον Λόρεντζ και τον Γκορντς θα υποδείξουν με συστηματικότερο τρόπο το τέλος. Όμως καμμιά προσπάθεια που δεν κοινωνεί εσωτερικά και μυστικά σε μια παράδοση σαν την ελληνική δεν έχει προοπτική. Ας είμαστε ταπεινοί. Οι Έλληνες δεν θα σώσουν τον κόσμο. Ο Ντοστογιέφσκι είχε δίκιο. «Η ομορφιά θα σώσει τον κόσμο». Η κοινότητα θα γεφυρώσει το ιερό με το πολιτικό και το αισθητικό. Κάθε πράξη θα είναι ένα έργο τέχνης. Η επιλογή της κοινότητας θα κομίσει, στην ερημιά της Δύσης, τον κόσμο της προσωκρατικής σκέψης, τον κόσμο πλήρη θεών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μ. Χάιντεγκερ, «Η προέλευση του έργου τέχνης», Δωδώνη, σ. 17.
2. Φ. Tainis, «Κοινότητα και κοινωνία», Εκδ. Αναγνωστίδη.
3. Π. Γιαννόπουλου, Άπαντα, σ. 102.
4. Π. Γιαννόπουλου, Άπαντα, σ. 236.
5. Δραγούμης, «Ο ελληνισμός μου και οι Έλληνες», σ. 30.
6. Ι. Δραγούμης, «Σαμοθράκη», σ. 46, σ. 47.
7. Δ. Δανιηλίδη, «Η νεοελληνική κοινωνία και οικονομία», Νέα σύνορα, σ. 136.
8. Κ. Καραβίδα, «Το πρόβλημα της αυτονομίας», Παπαζήσης, σ. 139.
9. Κ. Καραβίδα, «Το πρόβλημα της αυτονομίας», Παπαζήσης, σ. 159.
10. Κ. Καραβίδα, «Το πρόβλημα της αυτονομίας, σοσιαλισμός και κοινοτισμός», σ. 36.
11. Κ. Καραβίδα, «Η τοπική αυτοδιοίκησης και ο επιχώριος εν Ελλάδι οικονομικός ρεζιοναλισμός», σ. 34.

Παρουσίαση Διδακτορικής Διατριβής

Les origines et le rôle social de la dictature des colonels en Grèce.

(Προέλευση και κοινωνική λειτουργία της Δικτατορίας των Συνταγματαρχών στην Ελλάδα).

Διδακτορική Διατριβή που υποβλήθηκε στο Πανεπιστήμιο της Γενεύης, υποστηρίχθηκε δημόσια στις 3 Δεκεμβρίου 1993 και έγινε δεκτή με άριστα και εντολή εκτυπώσεως (Imprimatur). Εποπτεύων καθηγητής ήταν ο Ελβετός κοινωνιολόγος, συγγραφέας και πολιτικός Jean Ziegler και υποψήφιος διδάκτωρ ο Μελέτης Η. Μελετόπουλος.

Σκοπός της έρευνας ήταν ο προσδιορισμός της σχέσης του αυταρχισμού με τις κοινωνικές δομές, στην ελληνική περίπτωση. Βασική υπόθεση εργασίας ήταν η ιδιοτυπία της σχέσεως αυτής, λόγω των ιδιαιτεροτήτων του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού.

Η εξέλιξη της ευρωπαϊκής φεουδαρχίας (και του αγροτικού-φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής που την στήριζε κοινωνικά) προς την κατεύθυνση της αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας και του φιλελεύθερου συστήματος αξιών που αυτή αντανακλά, έγινε δυνατόν να πραγματοποιηθεί μέσω της μετάβασης στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και την κυριαρχία του στα πλαίσια της βιομηχανικής κοινωνίας. Η γέννηση του φασισμού συνδέθηκε με την κρίση του κοινοβουλευτισμού, οφειλόμενη στην αποσταθεροποίηση του παγκόσμιου καπιταλιστικού συστήματος κατά τον Μεσοπόλεμο. Στην Ελλάδα, η εξέλιξη υπήρξε τελείως διαφορετική: ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής κυριάρχησε αργά, μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό. Μέχρι τότε, η ελληνική κοινωνία είχε αγροτική δομή και η μόνη τάξη που θα μπορούσε να χαρακτηρισθεί αστική είχε χαρακτήρα comprador.

Έτσι, το αυταρχικό φαινόμενο στην ελληνική πολιτική ζωή δεν μπορεί να συνδυασθεί αποκλειστικά με μια κρίση του αστικού κοινοβουλευτισμού στην Ελλάδα· αυτός ήταν κοινωνικά μετέωρος, αφού δεν ανταποκρινόταν σε μια βιομηχανική κοινωνία· προβληματικός, διότι δυσλειτουργούσε και απορρυθμιζόταν διαρκώς· ασυνεχής, αφού διακοπτόταν διαρκώς από στρατιωτικές επεμβάσεις, άμεσες ή έμμεσες, από το 1909 έως το 1975 τουλάχιστον.

Μέσα στα πλαίσια αυτά, η περίπτωση της Δικτατορίας της 21ης Απριλίου, γνωστικό αντικείμενο αυτής της εργασίας, πρέπει να αντιμετωπισθεί με προσοχή και επιφυλάξεις: οι Συνταγματάρχες αποτελούσαν κλασσικό προϊόν φασιστικοποίησης της ελληνικής κοινωνίας ή στρατιωτική Δικτατορία εντασσόμενη στα πλαίσια ενός υπό βιομηχανική ανάπτυξη αγροτικού κοινωνικού σχηματισμού, εξαρτημένου από την καπιταλιστική μητρόπολη και ενταγμένου υποχρεωτικά στον διεθνή καταμερισμό εργασίας;

Μεθοδολογικά, η σύνδεση των δομών του κοινωνικού σχηματισμού με την πολιτική ζωή ανάγεται στον Μάρξ. Τα πιο συγκεκριμένα μεθοδολογικά εργαλεία, τις εννοιολογικές διακρίσεις και τους ορισμούς των όρων, πραγματοποίησε ο Νίκος Πουλαντζάς, στον οποίον εννοιολογικά αναφερόμαστε. Η γενική μεθοδολογική προβληματική αυτής της εργασίας είναι η τοποθέτηση ενός πολιτικού φαινομένου, όπως ο αυταρχισμός, σε σχέση με τον κοινωνικό σχηματισμό στα πλαίσια του οποίου αναπτύσσεται και ο συσχετισμός του με την διαδικασία της μετάβασης από την αγροτική στην βιομηχανική κοινωνία, δηλαδή ο ρόλος του στην διαδικασία αυτή, ρόλος που μπορεί να είναι επιταχυντικός, επιβραδυντικός ή ανασχετικός. Η χρήση των κρατικών μηχανισμών (γραφειοκρατία, κατασταλτικοί μηχανισμοί, στρατός, μηχανισμοί κοινωνικοποίησης, προπαγάνδα, κλπ) από μια ιθύνουσα τάξη αποκαλύπτει τις πραγματικές της προθέσεις, όσον αφορά στην μεταβατική διαδικασία.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας εξετάσθηκαν οι κυριώτερες θεωρίες σχετικά με τον αυταρχισμό: από τις κλασσικές μαρξικές και μαρξιστικές θέσεις έως τις αστικοφιλελεύθερες. Η ανάλυση του Μαρξ στην «18η Μπρυμαίρ» είναι η κλασσική και αποτελεί πάντα το υπόδειγμα για την προσέγγιση της σχέσης μεταξύ των πολιτικών φαινομένων και των κοινωνικών δομών. Από μεθοδολογικής απόψεως, ο Μάρξ προσφέρει –και στην «18η Μπρυμαίρ» και σε άλλα του έργα– πολύτιμα εργαλεία για την ανάλυση του θεμελιώδους προβλήματος της αλληλοεξάρτησης μεταξύ των κοινωνικών δομών και των μορφών διακυ-

βέρνησης.

Από τις άλλες θεωρίες υιοθετήθηκαν οι έννοιες του Πουλαντζά σχετικά με τον βοναπαρτισμό, τον φασισμό, την στρατιωτική δικτατορία και τον καταστροφικό ή μη συσχετισμό δυνάμεων που αυτά συνεπάγονται. Ο Πουλαντζάς αποτελεί κύριο μεθοδολογικό οδηγό, γιατί πραγματοποίησε τις απαραίτητες διακρίσεις μεταξύ των διαφορετικών μορφών του αυταρχισμού, χωρίς τις οποίες θα επικρατούσε μια απέραντη εννοιολογική σύγχυση.

Όλες οι θεωρίες που εξετάσθηκαν με την σειρά που εκτίθενται στο πρώτο κεφάλαιο (Duverger, Moore, Marx, Gramsci, Internationale, Toliati, Faye, Arendt, Ecole de Frankfurt, Poulantzas) συνδέουν τον αυταρχισμό με τις κοινωνικές, οικονομικές, ψυχολογικές και ιδεολογικές επιπλοκές της βιομηχανικής κοινωνίας. Ακόμη και ο Duverger, που προσπαθεί να δει το φαινόμενο πιο διιστορικά, το συνδέει με περιπτώσεις αύξησης του ποσοστού συμμετοχής του αστικού στον συνολικό πληθυσμό και εμπορευματοποίησης της οικονομίας.[2]

Επομένως το πρόβλημα ήταν να επιτευχθεί ένας στοιχειώδης χαρακτηρισμός της ελληνικής κοινωνίας, μέσα από μια παρουσίαση του χαρακτήρα του κοινωνικού της σχηματισμού, ώστε να προσδιορισθεί η σχέση του αυταρχισμού με την ελληνική κοινωνία κατά τρόπο ανάλογο και να αποφευχθεί έτσι ένα κλασσικό σφάλμα της κοινωνιολογικής ανάλυσης: η εφαρμογή θεωριών χωρίς την τήρηση των απαραίτητων αναλογιών.

Το δεύτερο, επομένως, τμήμα της διατριβής αφορά στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό, του οποίου γίνεται προσπάθεια να εντοπισθούν οι ιστορικές και σύγχρονες ιδιαιτερότητες.

Αφού προσδιορίσθηκαν θεωρητικά οι κατηγορίες των κοινωνικών σχηματισμών σε σχέση με την βιομηχανική μητρόπολη, επιμένοντας στον σχηματισμό αστικών τάξεων τύπου comprador που λειτουργούν ως μεσάζοντες μεταξύ περιφερείας και μητρόπολης, αναλύθηκαν ειδικότερα ο ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός, η γέννηση και η άνοδος της ελληνικής εφοπλιστικής τάξης, ως κυρίαρχης μερίδας της ελληνικής αστικής τάξης από τον 18ο αιώνα έως σήμερα· το πρόβλημα των ξένων επενδύσεων στην Ελλάδα, των δανείων και των ξένων συμφερόντων γενικότερα, που συνιστούν το σημαντικό θέμα της εξάρτησης της χώρας από το εξωτερικό· το ζήτημα της ελληνικής εκβιομηχάνισης, που πραγματοποιήθηκε καθυστερημένα (μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, στρεβλά, χωρίς σχεδιασμό και προοπτική) και εξαρτημένα (σύμφωνα με τις επιταγές του διεθνούς καταμερισμού εργασίας και χωρίς αντιστοιχία με τα συγκριτικά πλεονεκτήματα και τις εγχώριες παραγωγικές δυνατότητες της Ελλάδας)· μιας εκβιομηχάνισης που οδήγησε στην δημιουργία μιας ομάδας κατόχων των μέσων παραγωγής, χωρίς τα ιδεολογικά, πολιτικά και πολιτιστικά χαρακτηριστικά μιας αληθινής αστικής τάξης· και εξετάσαμε την εξέλιξη των διαφόρων μεγεθών της ελληνικής οικονομίας (όπως του ΑΕΠ, του πληθυσμού, της απασχόλησης, κλπ).

Στην συνέχεια εξετάστηκαν οι διαφορετικές κοινωνικές τάξεις σύμφωνα με το κριτήριο της θέσης των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων στην παραγωγική διαδικασία –αλλά προσδίδοντας σημασία ταυτόχρονα και στα υπόλοιπα πολιτικά, ιδεολογικά και πολιτιστικά χαρακτηριστικά, που ολοκληρώνουν ή αφήνουν ανολοκλήρωτη την σχέση του ατόμου με τα μέσα παραγωγής.

Η ελληνική αστική τάξη comprador παρουσιάζει, από την άποψη αυτή, έναν χαρακτήρα εξαρτημένο, λούμπεν, μιμητικό, προσωρινό, πολιτικά ανασφαλή και πολιτιστικά υπανάπτυκτο και αποτελείται κυρίως από το εφοπλιστικό, χρηματιστηριακό και διαμετακομιστικό κεφάλαιο, ενώ υστερεί στην βιομηχανική παραγωγή.

Το προλεταριάτο σχηματίσθηκε κυρίως από τους προσφυγοποιημένους πληθυσμούς που κατέφυγαν στην ευρωπαϊκή Ελλάδα μετά την Μικρασιατική Καταστροφή του 1922 και την ανταλλαγή των πληθυσμών μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας που ακολούθησε, καθώς και από τους αγρότες που συνέρευσαν στις πόλεις κυρίως μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Όμως, οι Μικρασιάτες πρόσφυγες ήταν εκείνοι που έδωσαν πρώτοι το πολιτιστικό, ψυχολογικό, πολιτικό και ιδεολογικό στίγμα στην ελληνική εργατική τάξη.

Η πολιτική δραστηριοποίηση της ελληνικής εργατικής τάξης άρχισε κατά την διάρκεια του Μεσοπολέμου (ίδρυση ΚΚΕ: 1923). Το Κομμουνιστικό Κόμμα απέκτησε, αργά αλλά σταθερά, πρόσβαση στο εκλογικό σώμα και στο Κοινοβούλιο. Η αντίδραση των μεσοπολεμικών δημοκρατικών ή δικτατορικών κυβερνήσεων ήταν άμεση και τα μέτρα καταστολής βίαια. Το τελευταίο καθεστώς του Μεσοπολέμου, η Δικτατορία του Στρατηγού Μεταξά (1936-1941) προκηρύχθηκε, μάλιστα, με πρόσχημα μια εργατική διαδήλωση που επρόκειτο να λάβει χώρα στην Θεσσαλονίκη.

Αλλά η μαζική, δυναμική, επαναστατική και ανοιχτή ταξική σύγκρουση έγινε κατά την δεκαετία του 1940-1950, όταν η αντιστασιακή οργάνωση της αριστεράς, το Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο (ΕΑΜ), στο οποίο συμμετείχε ηγετικά το ΚΚΕ, συγκρούσθηκε ένοπλα στην αρχή με τις αντιστασιακές οργανώσεις της κεντροδεξιάς και στην συνέχεια με ολόκληρη την κεντροδεξιά και τον στρατό της, καθώς και τους Αγγλο-Αμερικανούς που την στήριζαν, κατά τον Εμφύλιο Πόλεμο (1946-1949). Η νίκη της κεντροδεξιάς ήταν αυτή που προσδιόρισε την φυσιογνωμία του μεταπολεμικού ελληνικού κράτους, κράτους αντικομμουνιστικού, με αυταρχικά και ολοκληρωτικά χαρακτηριστικά, όπου ο στρατός και οι παραστρατιωτικές οργανώσεις δρούσαν απροκάλυπτα κάτω από το προσωπείο μιας κοινοβουλευτικής δημοκρατίας.

Η μικροαστική τάξη υπήρξε πολυπληθής και σημαντική για τον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό. Τροφοδοτείται διαρκώς από τους εσωτερικούς μετανάστες και η έκτασή της είναι ανάλογη με το μέγεθος του τριτογενούς τομέα. Τα πολιτικά και ιδεολογικά χαρακτηριστικά της ενισχύουν, μολαταύτα, την παρουσία του αυταρχισμού στην πολιτική ζωή: συντηρητισμός, αντίδραση, κομφορμισμός, μοραλισμός, κρατολαγνεία, ανασφάλεια, κλπ. Η

σημασία του μικροαστισμού στην ανάπτυξη αυταρχικών και ολοκληρωτικών ρευμάτων έχει άλλωστε επισημανθεί και αναλυθεί από πολλούς συγγραφείς.

Η αγροτική τάξη, κυρίαρχη στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό, προσδιόρισε σε μείζονα βαθμό την πολιτιστική και ιδεολογική φυσιογνωμία του νεώτερου ελληνικού κράτους. Ο κρατικός υπερσυγκεντρωτισμός και η γραφειοκρατία όμως επέφεραν ισχυρά πλήγματα στην αγροτική κοινωνική οργάνωση, πολύ πριν ο κοινωνικός μετασχηματισμός αρχίσει να επιδρά στον ποσοτικό και ποιοτικό συσχετισμό δυνάμεως πόλεων-υπαίθρου. Πολιτικά, η ύπαιθρος βραχυκυκλώθηκε στα πελατειακά δίκτυα των πατερναλιστών πολιτικών αρχηγών και των ισχυρών τοπικών παραγόντων, έτσι ώστε η πολιτική ζωή έλαβε τον χαρακτήρα συναλλαγής μεταξύ ψηφοφόρων-εξουσίας, χαρακτήρα τον οποίο δεν απέβαλε ποτέ, εκτός από ορισμένες έκτακτες περιστάσεις.

Η διασπορά της ιδιοκτησίας, οι ανάγκες του διεθνούς καταμερισμού εργασίας, η ουσιαστική αδιαφορία της πολιτικής εξουσίας για μια αυτοδύναμη ανάπτυξη της αγροτικής τάξης, συνετέλεσαν στην παρακμή της και στην φυγή της στις πόλεις ή στο εξωτερικό (ΗΠΑ, Γερμανία, Καναδά, Αυστραλία, κλπ). Οι προϋπάρχουσες ερμηνείες της Δικτατορίας των Συνταγματαρχών εξετάζονται κριτικά στο τέλος αυτού του κεφαλαίου, διότι θεωρήθηκε σκόπιμο να προηγηθεί η εξέταση του γενικότερου θεωρητικού πλαισίου καθώς και η ανάλυση του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού.

Παρουσιάζεται κατ' αρχήν μια κλασσική μαρξιστική ανάλυση, αυτή του τροτσκιστή ιστορικού Νίκου Ψυρρούκη. Το κύριο πρόβλημα της ερμηνείας αυτής είναι η χρήση των μαρξιστικών εννοιών χωρίς καμμία προσαρμογή στον εντελώς διαφορετικό ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό.

Η ανάλυση του Νίκου Πουλαντζά είναι κλασσική, αν και δεν πρόκειται για μια «συγκεκριμένη ανάλυση της συγκεκριμένης κατάστασης», αλλά για μια συγκριτική παρουσίαση, στην οποία δίδεται έμφαση περισσότερο στα κοινά σημεία των τριών εξεταζομένων χωρών (Πορτογαλία, Ισπανία, Ελλάδα), παρά στην ιδιοτυπία της ελληνικής περίπτωσης. Η βασική διαφωνία της εργασίας αυτής με τον Πουλαντζά έγκειται στην σημασία που ο τελευταίος αποδίδει στις διαμάχες μεταξύ των διαφορετικών μερίδων του ενδογενούς και του πολυεθνικού κεφαλαίου που, κατά τον Πουλαντζά, αντανακλώνται σε διαφορετικές φατρίες του ελληνικού στρατού. Την βασιμότητα αυτού του ισχυρισμού εξετάζουμε στο κεφάλαιο για την οικονομική πολιτική της Δικτατορίας.

Ο Δ. Χαραλάμπης εξετάζει την 21η Απριλίου ως αποτέλεσμα της μετεμφυλιακής δομής της εξουσίας. Η Δικτατορία απετέλεσε, υπό το πρίσμα αυτό, προϊόν της αποτυχίας της αστικής τάξης να υλοποιήσει ομαλά τον εκσυγχρονισμό της ελληνικής κοινωνίας και οικονομίας.

Τέλος, ο Νίκος Μουζέλης, στο έργο του για τον κοινοβουλευτισμό στις χώρες της περιφέρειας, θεωρεί την Δικτατορία αποτέλεσμα της πολιτικοποίησης και ριζοσπαστικοποίησης των μαζών, κατά την διαδικασία του κοινωνικού μετασχηματισμού.

Όλες αυτές οι αναλύσεις έχουν ως αντικείμενο τις διαδικασίες που οδήγησαν στο στρατιωτικό πραξικόπημα της 21ης Απριλίου 1967 (τοποθετώντας κυρίως τις ρίζες του στην περίοδο 1950-1967). Λείπουν δύο διαστάσεις του προβλήματος: μια πιο μακροπρόθεσμη ερμηνεία του πραξικοπήματος, βασισμένη σε ιστορικά χαρακτηριστικά του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού, ενσωματωμένα στην πολιτική κουλτούρα του ελληνικού λαού· και κυρίως μια κοινωνιολογική ανάλυση της ίδιας της Δικτατορίας.

Με την επισήμανση αυτής της ανάγκης, η ύλη του τρίτου μέρους της διατριβής η οποία αποτελεί και την κύρια συνεισφορά στην μελέτη του συγκεκριμένου προβλήματος χωρίσθηκε σε τρία μέρη: στο πρώτο, εξετάσθηκαν οι ιστορικές και πολιτιστικές προϋποθέσεις της Δικτατορίας. Στο δεύτερο, η σύνθεση της πολιτικής εξουσίας, η κοινωνική της φιλοσοφία και η οικονομική και κοινωνική πολιτική της Χούντας των Συνταγματαρχών. Στο τρίτο, η αντίδραση των κοινωνικών ομάδων έναντι της αυταρχικής στρατιωτικής εξουσίας.

Στο κεφάλαιο σχετικά με τις ιστορικές και πολιτιστικές προϋποθέσεις της Δικτατορίας στην Ελλάδα, εξετάσθηκε το μείζον ζήτημα της σχέσης μεταξύ της εξέλιξης του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού και της παρουσίας του αυταρχισμού στην ελληνική πολιτική ζωή. Η Ελλάδα παρέμεινε εγκλωβισμένη έως τις αρχές του 19ου αιώνα (και ένα μεγάλο τμήμα της έως τις αρχές του 20ού αιώνα) στα πλαίσια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπου επικρατούσε το ισλαμικό δίκαιο, το σουλτανικό πολιτικό σύστημα και ο ασιατικός τρόπος παραγωγής. Έτσι, ο ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός δεν εξελίχθηκε αντίστοιχα με τις χώρες της Δυτικής και Κεντρικής Ευρώπης. Το φεουδαρχικό στάδιο απουσιάζει παντελώς και η διαδικασία του βιομηχανικού μετασχηματισμού συντελέσθηκε αργά, με τεράστια καθυστέρηση, ουσιαστικά μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, και κατά τρόπο στρεβλό.

Έτσι, οι διαδικασίες εκείνες που οδήγησαν στην συγκρότηση –στην βιομηχανικά ανεπτυγμένη Δύση– ισχυρής κοινωνίας των πολιτών και στην επιβολή και κυριαρχία, στον δημόσιο βίο, της αρχής του διαχωρισμού των εξουσιών, της περιοδικής εναλλαγής και ανανέωσης της ιθύνουσας τάξης, της ισότιμης καθολικής ψηφοφορίας, του ελέγχου της πολιτικής εξουσίας από την κοινή γνώμη κλπ, δεν απέκτησαν ποτέ στην Ελλάδα μια αντίστοιχη ισχύ, εμβέλεια και βάθος.

Τα πολιτικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά του οθωμανικού βίου, αντίθετα, επέδρασαν αποφασιστικά στις πολιτικές δομές του ελεύθερου ελληνικού κράτους, μετά την Απελευθέρωση. Η ευνοιοκρατία, ο νεποτισμός, η σχέση δοσοληψίας μεταξύ λαού και ηγεσίας, η αυθαιρεσία των ηγετών, η εκτεταμένη διαφθορά, η ιδιοτελής άσκηση της πολιτικής εξουσίας, συνέβαλαν στην διαμόρφωση ενός δημόσιου βίου που –και όταν ακόμη είχε κοινοβουλευτικό χαρακτήρα– μακράν απείχε από μία γνήσια α-

στικοκοινοβουλευτική δημοκρατία.

Η καταστροφή, άλλωστε, των παραδοσιακών μορφών Τοπικής Αυτοδιοίκησης, δηλαδή των Κοινοτήτων –που είχαν δημοκρατικότερο και λαϊκότερο χαρακτήρα– από τον απολυταρχισμό των γερμανικών δυναστειών που βασίλευσαν στην Ελλάδα, επέφερε και την απώλεια κάθε εγχώριας πολιτικής φυσιογνωμίας, αντίστοιχης προς τις υπάρχουσες κοινωνικές δομές.

Από την άλλη, ο αγροτικός χαρακτήρας της υπαίθριας κοινωνικής ζωής, που διατηρήθηκε ουσιαστικά κυρίαρχος μέχρι τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, διευκόλυνε την συντήρηση –στις πολιτικές σχέσεις– ενός χαρακτήρα αυταρχικού και πατερναλιστικού. Τελικά, η ελληνική πολιτική ζωή κυριαρχήθηκε πάντα από τα εκτεταμένα και προσωποπαγή πελατειακά δίκτυα, που προσέδιδαν πάντα σε αυτήν έναν χαρακτήρα δοσοληψίας και εφήμερων ατομικών ωφελημάτων, εις βάρος μιας πραγματικά δημόσιας και μακροπρόθεσμης άσκησης της εξουσίας.

Η οθωμανική κυριαρχία στην Ελλάδα δημούργησε μια τραυματική σχέση μεταξύ της υπόδουλης ελληνικής κοινωνίας και του οθωμανικού κράτους, το οποίο την απομυζούσε οικονομικά, την εκμηδένιζε ηθικά, της έπαιρνε τους γόνους της με την διαδικασία του παιδομαζώματος, προκειμένου να τους μεταβάλει σε γενίτσαρους, και την κατέστρεφε βίαια κάθε φορά που εκδηλώνονταν τάσεις ανεξαρτησίας. Έτσι, τα ηθικά πρότυπα που διαμορφώθηκαν κατά την μακρά περίοδο της δουλείας ήσαν επαναστατικά, ηρωικά, πολεμοχαρή, αντικρατικά και τελικά αναρχικά. Η διαμόρφωση ενός παρόμοιου συστήματος αξιών διατηρήθηκε, όπως ήταν φυσικό, και μετά την Απελευθέρωση. Το εκλογικό υποσυνείδητο, έτσι, και η κυρίαρχη κοινωνική ιδεολογία δεν διευκόλυναν την εγκαθίδρυση μιας πραγματικής δημοκρατίας, τόσο στο διαπροσωπικό επίπεδο της καθημερινής συμβίωσης όσο και στο πολιτικό επίπεδο. Η κοινωνική ληστεία, η ύπαρξη δηλαδή παρακρατικών εξοπλισμένων ομάδων με κοινωνική αποδοχή και αναδιανεμητική υπέρ των απορότερων στρωμάτων οικονομική λειτουργία, διατηρήθηκε στην ελληνική ύπαιθρο έως τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο.

Από το στρατιωτικο-λαϊκό κίνημα του 1909 και μετά, ο παραδοσιακός πελατειακός κοινοβουλευτισμός έδωσε την θέση του σε μια ταραχώδη περίοδο εδαφικών ανακατατάξεων και ρευστότητας, συνεχών στρατιωτικών παρεμβάσεων και πολιτικής αστάθειας. Η διεθνής συγκυρία στο εξωτερικό, η πολιτική παρουσία της τεράστιας προσωπικότητας του Ελευθερίου Βενιζέλου που εκσυγχρόνισε κοινωνικά και διοικητικά και διπλασίασε εδαφικά την Ελλάδα, ο Εθνικός Διχασμός στο ζήτημα του εξωτερικού προσανατολισμού της χώρας, η Μικρασιατική Καταστροφή, δημούργησαν τις προϋποθέσεις για μια μόνιμη αστάθεια της ελληνικής πολιτικής ζωής. Παρά ταύτα, οι φασιστικές ιδέες δεν μπόρεσαν να βρούν πρόσφορο έδαφος, γιατί έλειπαν στην Ελλάδα οι αναγκαίες οργανωτικές δομές και οι κοινωνικές προϋποθέσεις.

Αλλά η Κατοχή, η Αντίσταση, ο Εμφύλιος Πόλεμος και η νίκη των κοινωνικά συντηρητικών δυνάμεων, είχαν ως αποτέλεσμα την εγκαθίδρυση ενός αυταρχικού καθεστώτος, τυπικά κοινοβουλευτικού, ουσιαστικά ημι-ολοκληρωτικού, το οποίο χρησιμοποίησε ως πρόσχημα τον αντικομμουνισμό για να εξυπηρετήσει τις ψυχροπολεμικές ανάγκες του δυτικού πολιτικο-στρατιωτικού συνασπισμού, την πρωταρχική συσσώρευση του κεφαλαίου και την πολιτική κυριαρχία της παραδοσιακής δεξιάς.

Η εξέχουσα θέση των Ενόπλων Δυνάμεων σε αυτήν την κοινωνικοπολιτική δομή και οι περιορισμοί των ατομικών ελευθεριών με κριτήριο τη σχέση με το κομμουνισμό και την μαρξιστική θεωρία, εξηγούν την πλήρη αποσταθεροποίηση και την καταστροφή του συστήματος με την πρώτη εναλλαγή των αστικών κομμάτων στην εξουσία, το 1963-64. Οι αποτυχημένες και έκνομες ενέργειες του Βασιλιά σε συνδυασμό με την όξυνση των πολιτικών παθών, οδήγησαν ομάδες αξιωματικών στην εκτροπή του 1967.

Παρά ταύτα, οι κινητοποιήσεις της νεολαίας και των διανοουμένων την δεκαετία του '60 για την υπεράσπιση της Δημοκρατίας και την Ελευθερία, εναντίον ενός αυταρχικού καθεστώτος και η δημιουργία της αντίστασης εναντίον της Δικτατορίας, με κορυφαία έκφραση την εξέγερση του Πολυτεχνείου, τον Νοέμβριο του 1973, συνετέλεσαν αποφασιστικά στην εγκαθίδρυση, το 1974, για πρώτη φορά στην Ελλάδα, μιας δυτικού τύπου κοινοβουλευτικής δημοκρατίας.

Η μορφή της παρέμβασης της Δικτατορίας στην ελληνική κοινωνία και οικονομία και οι επιπτώσεις της πολιτικής της στον κοινωνικό σχηματισμό, συναρτώνται άμεσα με το είδος του πολιτικού προσωπικού που επέλεξε η Δικτατορία, καθώς και με την ποιότητα των ίδιων των κινηματιών αξιωματικών, και συσχετίζεται με την κοινωνική φιλοσοφία και ιδεολογία που διείπε τους φορείς που άσκησαν την πολιτική της.

Κατ' αρχήν πρέπει να επισημανθεί ότι στην ανάλυση της οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής ενός δικτατορικού καθεστώτος, πρέπει πάντα να συνυπολογίζεται η κατάργηση και η καταπάτηση των ατομικών ελευθεριών και δικαιωμάτων, που αποτελούν ύψιστο –αν και μη καταμετρήσιμο ποσοτικά– κοινωνικό αγαθό.

Η κριτική εξέταση της προϋπάρχουσας βιβλιογραφίας μας υποδεικνύει ότι (α) υπάρχει ουσιαστικό κενό αναφορικά με την περίοδο της Δικτατορίας των Συνταγματαρχών και ότι (β) η υπάρχουσα βιβλιογραφία είναι περιορισμένη, ελάχιστα συστηματική και μη επιστημονική, κυρίως δημοσιογραφικού ή δημοσιολογικού χαρακτήρα και προκατειλημμένη υπέρ ή κατά της Δικτατορίας με ευεξήγητο πάθος. Οι μοναδικές πηγές στις οποίες μπορούμε να βασισθούμε απολύτως είναι, λοιπόν, τα πρωτογενή στατιστικά στοιχεία, όπως δίδονται από τις εκθέσεις του ΟΟΣΑ, ή από αξιόπιστες και έγκυρες και ανεπηρέαστες εσωτερικές πηγές.

Η εξέταση της οικονομικής πολιτικής των ελληνικών κυβερνήσεων πριν από την Δικτατορία κρίνεται αναγκαία, γιατί ενδιαφέρει πρώτιστα το αν η Δικτατορία μετέβαλε ριζικά το πλαίσιο άσκησης της οικονομικής αυτής

πολιτικής. Ολόκληρη η μεταπολεμική οικονομική πολιτική της Ελλάδας βασίσθηκε στην ξένη βοήθεια (σχέδιο Μάρσαλ, Επανορθώσεις), στην εισαγωγή ξένων κεφαλαιουχικών αγαθών και σε ξένες επενδύσεις, και χαρακτηρίσθηκε από την ευνοιοκρατική, βραχυπρόθεσμη και πρόχειρη παραγωγική αντίληψη των Ελλήνων ιδιοκτητών των μέσων παραγωγής. Παρά ταύτα, ορισμένες επιτυχείς πράξεις των μετεμφυλιακών κυβερνήσεων (όπως το 1953 με την υποτίμηση της δραχμής κατά 50% από τον Μαρκεζίνη), σε συνδυασμό με την ευνοϊκή παγκόσμια συγκυρία, δημιούργησαν συνθήκες σταθερότητας, ανάπτυξης και ανόδου του βιοτικού επιπέδου. Παρά ταύτα, οι σημαντικές κοινωνικές ανισότητες και η εξάρτηση της εθνικής οικονομίας από τις ανάγκες του διεθνούς καταμερισμού εργασίας αποτελούν χαρακτηριστικά του οικονομικού συστήματος.

Εξετάζοντας κανείς τα διάφορα μεγέθη παρατηρεί ότι ο δευτερογενής τομέας αρχίζει να αποκτά σημαντικότερο βάρος από τον πρωτογενή, μόλις την δεκαετία του '60. Την ίδια εποχή ωριμάζουν οι κοινωνικές εκείνες ανακατατάξεις (απόρροια του κοινωνικού μετασχηματισμού), που θα δημιουργήσουν τις προϋποθέσεις για την πολιτική αποσταθεροποίησης του συστήματος.

Παρά την πρόσκαιρη άνθηση, η ελληνική οικονομία δεν μπόρεσε παρά ταύτα να ξεπεράσει κατά την πρώτη μεταπολεμική περίοδο τα κύρια δομικά της προβλήματα: η δομή της αγροτικής παραγωγής δεν εξελίχθηκε ώστε να προσαρμοσθεί στην παγκόσμια ζήτηση, η βιομηχανική παραγωγή δεν οργανώθηκε συστηματικά, η τεχνογνωσία και η τεχνική εκπαίδευση παρέμειναν στοιχειώδεις.

Ο ρόλος του κράτους παρέμεινε καίριος, διότι με δάνεια συντηρούνταν οι προβληματικές επιχειρήσεις και γιατί οι περισσότερες εγχώριες επενδύσεις γίνονταν με δραστική συμμετοχή του κράτους.

Η κεντρώα αναδιανεμητική πολιτική (1963-1965) οδήγησε σε προσωρινή αποσταθεροποίηση της νομισματικής σταθερότητας, εκτός των άλλων και λόγω του πανικού που ενέσπειρε η δεξιά αντιπολίτευση στους οπαδούς της. Οι κυβερνήσεις που διαδέχθηκαν το κεντρώο διάλειμμα έως την Δικτατορία, άσκησαν αυστηρή εισοδηματική και φορολογική πολιτική, προκειμένου να επιτευχθεί εκ νέου εξισορρόπηση.

Γενικά, η Δικτατορία κληρονόμησε μια οικονομία χωρίς ισχυρές παραγωγικές δομές, αλλά με κάποια σταθερότητα και βρισκόμενη σε ανοδική, αναπτυξιακή πορεία.

Οι προθέσεις των Συνταγματαρχών την επαύριο του πραξικοπήματος ήταν συγκεχυμένες και διαφορετικά συστήματα αξιών αντιπάλευαν στο εσωτερικό της στρατιωτικής χούντας, αλλά και στους κόλπους του πολιτικού προσωπικού που αυτή επέλεξε για να διεκπεραιώσει την πολιτική της. Ομάδες στελεχών με νασερικές, κανταφικές, κοινοβιακές, παρεμβατικές, χριστιανοσοσιαλιστικές και άλλες τάσεις, προσπαθούσαν να επιβάλουν το στίγμα τους στην οικονομική και κοινωνική πολιτική της Δικτατορίας. Τελικά το βάρος της πλάστιγγας έγειρε προς τις νεοφιλελεύθερες επιλογές, που ευνοούσαν μια καπιταλιστικού τύπου ανάπτυξη, βασισμένη στην εσωτερική καταστολή και στην άνευ περιοριστικών όρων προσέλκυση αλλοδαπών ή εγχωρίων κεφαλαίων.

Ο ίδιος ο στρατός –τουλάχιστον η ηγεσία της Χούντας– δεν αποσκοπούσε στην αλλαγή του κοινωνικού καθεστώτος, αλλά στην αλλαγή της ιθύνουσας τάξης, με στόχο την προσπέλαση νέων κοινωνικών ομάδων στην πολιτική εξουσία και στα υλικά ή ψυχολογικά προνόμιά της. Στην διακήρυξη όμως που εξέδωσε η Χούντα μόλις κατέλαβε την εξουσία, υπήρχαν έννοιες που έδειχναν ότι η Δικτατορία δεν ήταν εκπρόσωπος της άρχουσας πολιτικής και οικονομικής ομάδας και αυτό τρομοκράτησε τους κεφαλαιούχους και όλα τα συντηρητικά και αντιδραστικά στοιχεία και πάγωσε κάθε επενδυτική δραστηριότητα και άνοιγμα, τους πρώτους μήνες μετά το πραξικόπημα, μέχρι να ξεκαθαρίσει η κατάσταση και να φανεί το πραγματικό κοινωνικό πρόσωπο του νέου καθεστώτος, πράγμα που έγινε προς το τέλος του 1967.

Η ανάλυση της κοινωνικής προέλευσης και του κοινωνικού και ιδεολογικού στίγματος του στελεχιακού δυναμικού της Δικτατορίας, αποφέρει ορισμένα χρήσιμα συμπεράσματα για την καλύτερη, εις βάθος κατανόηση αυτών των διαδικασιών: οι ίδιοι οι Συνταγματάρχες καθώς και τα μέλη της «επαναστατικής ομάδας» είχαν στην πλειοψηφία τους αγροτική ή μικροαστική προέλευση. Ηλικιακά ανήκαν στις γενιές που έλαβαν μέρος στις πολεμικές δραστηριότητες της δεκαετίας του '40 και είχαν κοινωνικοποιηθεί με βάση τον αντικομμουνισμό, σε μια εποχή σκληρών κοινωνικών αναμετρήσεων. Γεωγραφικά, κυριαρχεί στην ομάδα τους η πελοποννησιακή και νοτιοελλαδική καταγωγή, που φανερώνει την ανάγκη διεξόδου του πληθυσμού αυτών των σχετικά φτωχών σε πλουτοπαραγωγικές πηγές περιοχών, στους κρατικούς μηχανισμούς. Ο τύπος του πραξικοπηματία του 1967 ήταν τελικά ένα γνήσιο προϊόν των κρατικών μηχανισμών, ιδιαίτερα των μηχανισμών κοινωνικοποίησης και καταστολής, που κοινωνικά περιθωριοποιημένος και οικονομικά υποβαθμισμένος –αλλά συναισθανόμενος την τεράστια σημασία του για την διαιώνιση της υπάρχουσας κοινωνικής τάξης– τείνει και τελικά κατορθώνει να καταλάβει δια της βίας την πολιτική εξουσία εντός των πλαισίων ενός συστήματος το οποίο θεωρεί δεδομένο.

Έτσι, η στρουκτουραλιστική θεωρία επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι οι ίδιες οι δομές παρήγαγαν μια βιαιότερη πολιτική έκφρασή τους, με διαφορετική κοινωνική σύνθεση, η οποία όμως αναπαρήγαγε τις δομές αυτές (κράτος-κοινωνική διάταξη), αποκλείοντας εναλλακτικές λύσεις που θα οδηγούσαν σε αναδιατάξεις ή και μια διαφορετική εξέλιξη του κοινωνικού σχηματισμού.

Η έρευνα του πολιτικού προσωπικού επιφυλάσσει ενδιαφέρουσες αποκαλύψεις: το ήμισυ περίπου αποτελείται από στελέχη του προηγούμενου καθεστώτος (υπουργούς, ανώτατους δικαστικούς, ανώτατους στρατιωτικούς, καθηγητές πανεπιστημίου, ανώτερους δημοσίους υπαλλήλους, κλπ). Οι υπόλοιποι έχουν αστική ή μικροαστική κοινωνική θέση. Απουσιάζουν παντελώς αγρότες ή ερ-

γάτες. Παρατηρούνται επίσης κάποιες εσωτερικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις διαδοχικές στρατιωτικές κυβερνήσεις, δευτερευούσης σημασίας, αν και ενδιαφέρουσες για τον προσεκτικό ερευνητή. Τελικά, δεν παρατηρείται επ' ουδενί λόγω κάποιο ρήγμα στην συνέχεια της λειτουργίας του Κράτους, μεταξύ του προ-απριλιανού και του απριλιανού καθεστώτος. Μάλλον η Δικτατορία επέφερε δια των όπλων κάποιο σχετικό άνοιγμα προς ομάδες ατόμων που στο προηγούμενο καθεστώς είχαν παραμείνει εκτός των κυκλωμάτων της εξουσίας, καθώς και προς ηλικιακές ομάδες που είχαν αρχίσει να υπερπηδώνται λόγω της γεροντοκρατίας.

Η επαγγελματική κατανομή των στελεχών (υπουργών, διοικητών δημοσίων οργανισμών, νομαρχών, διορισμένων δημάρχων, γενικών γραμματέων υπουργείων) επιβεβαιώνει αυτές τις απόψεις: πχ, η συντριπτική κυριαρχία των δικηγόρων σε όλες σχεδόν τις κατηγορίες στελεχών δείχνει την συντηρητική, αστική, κοινωνική φύση της Δικτατορίας, μιας και οι δικηγόροι αποτελούν κλειδί για την αναπαραγωγή της αστικής ιδεολογίας στην νεώτερη Ελλάδα.

Οι υπεύθυνοι για την χάραξη και την εφαρμογή της οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής της Δικτατορίας επελέγησαν από την ηγετική ομάδα της Χούντας βάσει μικτών κριτηρίων (τεχνοκρατική αρμοδιότητα, προσωπικές γνωριμίες και συμπάθειες, κλπ). Ειδικοί τεχνοκράτες, οικονομολόγοι και κοινωνιολόγοι, καθηγητές του Πανεπιστημίου, επιχειρηματίες αλλά και τυχαία πρόσωπα συνέθεσαν ένα σκηνικό που οπωσδήποτε ευνοούσε τις καθαρά αστικές τελικά επιλογές στον οικονομικό τομέα. Αστοί οι περισσότεροι, εκπρόσωποι μεγάλων εγχωρίων ή αλλογενών συμφερόντων ορισμένοι, διδάκτορες ξένων πανεπιστημίων με παράδοση σε συγκεκριμένες κατευθύνσεις της οικονομικής φιλοσοφίας άλλοι. Όλα αυτά οδήγησαν στην επικράτηση ενός αναπτυξιακού σχεδιασμού που ευνοούσε τον ταχύρρυθμο καπιταλιστικό μετασχηματισμό, με κεντρικό σύνθημα «πρώτα να αυξηθεί το εθνικό εισόδημα και έπειτα να ασχοληθούμε με την δικαιότερη διανομή του».

Μια ομάδα, πάντως, από τα στελέχη αυτά προερχόταν από μια κοινή συσσωμάτωση της δεκαετίας του '50 και του '60, την Εταιρία Ελληνικών Σπουδών, που είχε συσταθεί για να προαγάγει την έννοια της Ανάπτυξης. Την έννοια αυτή η Εταιρία είχε αναγάγει σε σύγχρονο εθνικό ιδεώδες, αντάξιο ίσως της Μεγάλης Ιδέας. Τα αρχεία της Εταιρίας δείχνουν ότι δύο τάσεις είχαν δημιουργηθεί σταδιακά μέσα στους κόλπους της Εταιρίας: η μία ευνοούσε την λεγόμενη «σύμμετρον ανάπτυξιν», δηλαδή μία ανάπτυξη που θα βασιζόταν στην δημιουργική σχέση μεταξύ του πρωτογενούς και του δευτερογενούς τομέα της παραγωγής. Η τάση αυτή υποστηριζόταν κυρίως από τα νεώτερα, πιο προοδευτικά στελέχη. Η δεύτερη τάση ευνοούσε την «ισόρροπον ανάπτυξιν», δηλαδή την μη συσχετισμένη με τις εγχώριες παραγωγικές δυνατότητες βιομηχανική ανάπτυξη, δηλαδή μια ανάπτυξη που θα εξυπηρετούσε τα συμφέροντα του διεθνούς καταμερισμού εργασίας. Επικεφαλής της δεύτερης αυτής τάσης ήταν ο βιομήχανος Χριστόφορος Στράτος, στενός φίλος της Δυναστείας αλλά και του αρχηγού της Δεξιάς, Κωνσταντίνου Καραμανλή. Πρόεδρος της Εταιρίας ο Στράτος, μπλόκαρε τον μετασχηματισμό της σε προοδευτικό πολιτικό κόμμα της Δεξιάς. Πολλά μέρη της Εταιρίας, κατόπιν μεταξύ τους συνεννοήσεως, προσχώρησαν στην Δικτατορία (ενώ άλλα συμμετείχαν στην αντίσταση εναντίον της). Το γεγονός ότι τελικά η Δικτατορία, παρόλο που χρησιμοποίησε πολλά στελέχη, δεν υιοθέτησε την αναπτυξιακή της φιλοσοφία, δείχνει και τον τύπο της πορείας προς τον καπιταλιστικό μετασχηματισμό που επέλεξε.

Η ανάλυση του Πενταετούς Σχεδίου Οικονομικής Ανάπτυξης της Ελλάδας (1968-1972) έχει σημασία, διότι το Σχέδιο αυτό εφαρμόσθηκε αρκετά «πιστά», εφ' όσον η Δικτατορία είχε την ισχύ να παραμείνει σταθερή σε αυτό, εφ' όσον δεν ασκούνταν επάνω της κομματικές, εκλογικές ή συνδικαλιστικές πιέσεις. Η ομάδα που εξεπόνησε το Σχέδιο αποτελούνταν από τεχνοκράτες οικονομολόγους της νεοφιλελεύθερης σχολής. Ο πυρήνας της φιλοσοφίας του Σχεδίου είναι η προσήλωση στην ιδιωτική πρωτοβουλία και στην ελεύθερη λειτουργία της αγοράς. Το κράτος θα διαδραματίζει έναν ρόλο καθαρά επιβοηθητικό, ρόλο «νυχτοφύλακα» της οικονομίας. Βασικά, το Σχέδιο έχει εκσυγχρονιστικούς σκοπούς, στοχεύει στην καλύτερη υποδοχή των επενδύσεων και στην δημιουργία της απαραίτητης υποδομής για τον ταχύτερο βιομηχανικό μετασχηματισμό. Η δημιουργία θεσμικού και κοινωνικού πλαισίου, ευνοϊκού για την επενδυτική δραστηριότητα, η συγκράτηση των μισθών και γενικά των κοινωνικών διεκδικήσεων σε χαμηλό επίπεδο, αποτελούν βασικές προϋποθέσεις. Κάποιες θεωρητικές αναφορές στην ευημερία του συνόλου του πληθυσμού και στην ανάπτυξη της υπαίθρου, κλπ, δεν αλλοιώνουν την γενική εικόνα. Η δικαιότερη αναδιανομή του εισοδήματος θεωρείται μάλλον εμπόδιο παρά κεϋνσιανού τύπου προϋπόθεση για την οικονομική ανάπτυξη.

Η εξέταση της πορείας της οικονομίας και της εξέλιξης του κοινωνικού σχηματισμού κατά την διάρκεια της Δικτατορίας δείχνει ότι το Πενταετές Σχέδιο εφαρμόσθηκε αρκετά «πιστά», ενώ οι προβλέψεις του επαληθεύθηκαν μόνον εν μέρει. Το διάστημα 1968-1970 αποτελεί περίοδο απρόσκοπτης ανάπτυξης: η ζήτηση ανεβαίνει, το ίδιο και η παραγωγή. Η Δικτατορία δεν κατορθώνει όμως να επιλύσει τα χρόνια δομικά προβλήματα της ελληνικής οικονομίας, με κυριώτερο την εγκαθίδρυση επαρκών παραγωγικών δομών και αποτυγχάνει στον τομέα της μαζικής προσέλκυσης ξένων επενδύσεων. Έτσι, μετά το 1970, η παρακολούθηση της ζήτησης από την παραγωγή θα καταστεί προβληματική και οι έμποροι θα προσφύγουν σε μαζικές εισαγωγές, προκειμένου να ικανοποιήσουν την ολοένα αυξανόμενη ζήτηση, με αποτέλεσμα την αποσταθεροποίηση του ισοζυγίου.

Η αρχή της οικονομικής κατάρρευσης τοποθετείται, λοιπόν, όχι στην πετρελαϊκή κρίση του 1973 (όπως ισχυρίζεται η φιλοδικτατορική αλλά, συχνά παραδόξως, και

η αντιδικτατορική βιβλιογραφία) αλλά, σύμφωνα με τις πηγές, στο 1972. Η κατάρρευση έχει κατ' αρχήν ενδογενή αίτια, αν και η διεθνής κρίση της προσέδωσε ακόμη μεγαλύτερες διαστάσεις.

Η ανεύρεση της κοινωνικής φιλοσοφίας της Δικτατορίας και των συστημάτων αξιών που κρύβονταν πίσω από τις συγκεκριμένες πράξεις, επιλογές ή και παραλείψεις, βασίσθηκε σε συνεντεύξεις, απομνημονεύματα, αρχειακό υλικό. Ο πρώτος πρωθυπουργός της Δικτατορίας, Κ. Κόλλιας (που καλύπτει το διάστημα της «συγκατοικήσεως» μεταξύ Χούντας και Βασιλιά, από το πραξικόπημα του Απριλίου 1967 έως το αποτυχημένο βασιλικό αντιπραξικόπημα του Δεκεμβρίου του ιδίου έτους) ισχυρίζεται ότι αρχικά η Δικτατορία ήταν καθεστώς εκτάκτου ανάγκης, προορισμένο να σώσει το αστικό κοινωνικό καθεστώς από την κατάρρευση. Εκφράζει όμως την οργή και την θλίψη του γιατί στην συνέχεια οι Συνταγματάρχες, τους οποίους θεωρεί εκφραστές ενός μικροαστικού τυχοδιωκτισμού, ανέτρεψαν την νόμιμη ηγεσία τους και ανέλαβαν οι ίδιοι τα ηνία της εξουσίας.

Ο Η. Μπαλόπουλος, διδάκτωρ Οικονομικών του Πανεπιστημίου του Μάντσεστερ, μέλος της Επιτροπής Οικονομικού Σχεδιασμού και υπουργός της Δικτατορίας, σημειώνει ότι η οικονομική πολιτική της Χούντας αποσκοπούσε στην, με αυταρχικό τρόπο, οικονομική ανάπτυξη, που θα προηγείτο της δικαιότερης κατανομής του εθνικού προϊόντος. Ξεκάθαρα υπογραμμίζει ότι ο αιρετός χαρακτήρας των πριν από την Δικτατορία κυβερνήσεων ήταν η αιτία του «λαϊκισμού» της οικονομικής πολιτικής (παραχωρήσεις σε συνδικάτα, παροχές για προεκλογικούς λόγους, κλπ) που «παρενοχλούσε την απρόσκοπτη οικονομική ανάπτυξη».

Ο καθηγητής της κοινωνικής πολιτικής Λ. Πάτρας, που ανήκε στους παρεμβατικούς υπουργούς της Δικτατορίας, προσπάθησε ανεπιτυχώς να προωθήσει μέτρα κοινωνικής δικαιοσύνης, σημειώνει δε ότι το κοινωνικό και οικονομικό σύστημα χρειαζόταν να εκσυγχρονιστεί προς την κατεύθυνση της μείωσης των ανισοτήτων, «προκειμένου να λειτουργεί ομαλά το αστικό καθεστώς».

Ο επίσης κοινωνιολόγος καθηγητής Η. Δημητράς, υφυπουργός του Πάτρα στο ίδιο υπουργείο, τονίζει ότι ο Παπαδόπουλος πείσθηκε από τους νεοφιλελεύθερους να επιλέξει μια αναπτυξιακή πολιτική καπιταλιστικής ανάπτυξης. Κατά τον Δημητρά, όποια κοινωνικά μέτρα ελήφθησαν, είναι όσα «διέφυγαν» ανάμεσα στην πληθώρα των καθαρά νεοφιλελεύθερων επιλογών.

Ο Συνταγματάρχης Μακαρέζος, ο ένας από τους τρείς της χουντικής «τριανδρίας», είναι αυτός που συντόνιζε την οικονομική πολιτική της Δικτατορίας και προσδιόρισε το στίγμα της. Ο ίδιος δηλώνει ότι οι προθέσεις των Συνταγματαρχών δεν είχαν περιεχόμενο κοινωνικής ανατροπής, αλλά ανανέωσης και εκσυγχρονισμού.

Παρόλο που η Δικτατορία χάρισε τα αγροτικά δάνεια και έκανε ποικίλες παροχές στους αγρότες, δεν ανέκοψε τον μαρασμό και την αυξανόμενη υποβάθμιση της υπαίθρου και την συνεχή ροή μετανάστευσης προς τα μεγάλα αστικά κέντρα και το εξωτερικό. Οι παροχές της Χούντας προς την αγροτική τάξη αποτελούν ένα είδος δώρου μιας στρατοκρατικής εξουσίας με αγροτική προέλευση προς τους εναπομείναντες κατοίκους των αγροτικών κοινοτήτων. Θεσμικά, διοικητικά και οικονομικά ή πολιτικά μέτρα που θα δημιουργούσαν ισχυρή πολιτική και κυρίως οικονομική αυτοδύναμη τοπική αυτοδιοίκηση, με δευτεροβάθμια όργανα άμεσης εκπροσώπησης, όπως είχε προτείνει ο καθηγητής της κοινωνιολογίας και υπουργός των κυβερνήσεων της Δικτατορίας Δ. Τσάκωνας, δεν ελήφθησαν.

Σε σχέση με τους εργάτες, η Δικτατορία άσκησε μια πολιτική καταστολής των συνδικαλιστικών ελευθεριών και καθήλωσης των μισθών, συνδυασμένης με ορισμένες εξισορροπητικές παροχές. Πρόκειται για μια πολιτική που εξυπηρέτησε με αρκετή επιτυχία τα αστικά συμφέροντα. Η μείωση της ανεργίας οφειλόταν άλλωστε σε ισάριθμη αύξηση της εξωτερικής μετανάστευσης. Μετά το 1972 η κρίση είχε τις πρώτες επιπτώσεις της στο βιοτικό επίπεδο των εργαζομένων και προκάλεσε γενική δυσαρέσκεια εναντίον της Δικτατορίας.

Στο σημαντικότατο ζήτημα της σχέσης της Δικτατορίας με τους ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής, η έρευνα αυτή προτείνει μια διαφορετική οπτική από αυτήν του Πουλαντζά. Ο Νίκος Πουλαντζάς θεωρεί ότι οι αντιμαχίες στο εσωτερικό της στρατιωτικής χούντας ανάμεσα στις διαφορετικές φατρίες της, αντανακλούν τους ενδοαστικούς ανταγωνισμούς για τον έλεγχο της επενδυτικής διαδικασίας στην ελληνική οικονομία. Τα συμπεράσματα της έρευνας είναι όμως διαφορετικά: κατ' αρχήν, ούτε το Πενταετές Πρόγραμμα ούτε οι ιθύνοντες της εποχής έδιναν καμμία ιδιαίτερη προτίμηση προς το ιθαγενές ή το πολυεθνικό κεφάλαιο. Προσπάθειες για προσέλκυση επενδυτών έγιναν προς κάθε κατεύθυνση. Αυτό που έχει περισσότερη σημασία είναι ότι οι προσπάθειες αυτές στην πλειοψηφία τους ναυάγησαν. Η Ελλάδα, που αποτελούσε και αποτελεί χώρα μειωμένου επενδυτικού ενδιαφέροντος για τα ξένα κεφάλαια, ούτε κατά τη διάρκεια μιας Δικτατορίας (πιθανώς πλεονεκτικού πολιτεύματος για την φάση της πρωταρχικής συσσώρευσης κεφαλαίου) με καθαρά νεοφιλελεύθερη λογική δεν θεωρήθηκε ελκυστική από τους ξένους κεφαλαιούχους. Οι μεγάλες συμβάσεις με πολυεθνικούς γίγαντες, όπως η Litton ή ο Ωνάσης, οι οποίες υπογράφηκαν πανηγυρικά, δεν υλοποιήθηκαν άλλωστε ποτέ. Τα οικονομικά μεγέθη δείχνουν ελάχιστες και δευτερεύουσας σημασίας ξένες επενδύσεις. Το πιο σωστό θα ήταν λοιπόν να υποστηρίξει κανείς ότι η Δικτατορία προσπάθησε μεν, απέτυχε δε να προσελκύσει επενδυτές οιασδήποτε μερίδας του κεφαλαίου (ενδογενούς, comprador ή πολυεθνικού), χωρίς να το κατορθώσει.

Όσον αφορά στη διερεύνηση του συντεχνιακού χαρακτήρα της Δικτατορίας, παρατηρούμε ότι φυσικά η επιβολή μιας Δικτατορίας έχει πάντα την έννοια της δια των όπλων πρόσβασης του σώματος των αξιωματικών σε προνόμια από τα οποία αυτοί είναι αποκλεισμένοι. Η τάση

αυτή ενισχύεται όταν υπάρχει αναντιστοιχία μεταξύ του κοινωνικού και ιδεολογικού ρόλου των Ενόπλων Δυνάμεων και της πραγματικής υλικής τους καταστάσεως. Οπωσδήποτε, σειρά προνομίων και ωφελημάτων, ηθικών και υλικών, προέκυψαν για τους αξιωματικούς κατά την διάρκεια του απριλιανού καθεστώτος. Μεγάλο μέρος των αξιωματικών αποτάχθηκε από την χούντα το 1967-68, με σκοπό να προαχθούν σε ανώτερα και ανώτατα αξιώματα χαμηλόβαθμοι αξιωματικοί, που είχαν καθηλωθεί σε μικρούς βαθμούς λόγω υπερφόρτωσης της επετηρίδας. Άλλωστε, πολλοί απότακτοι στελέχωσαν στη συνέχεια τις αντιστασιακές οργανώσεις. Παρά ταύτα, μία «πραιτωριανή» ερμηνεία της Δικτατορίας δεν επαρκεί για την κατανόηση της πολύπλοκης και πολυδιάστατης φύσης του φαινομένου, διότι εμπλέκονται πολλοί άλλοι σημαντικοί παράγοντες, που έχουν σχέση με την διεθνή πολιτική κατάσταση και τις εσωτερικές κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την κοινωνικο-οικονομική παρέμβαση της Δικτατορίας των Συνταγματαρχών ως συντηρητική, μια και διατήρησε τις δομές και το προϋπάρχον κοινωνικο-οικονομικό πλαίσιο· ως αντιδραστική, μια και κατέστειλε κάθε αντίδραση προς αυτό με βίαιο τρόπο· συσσωματική, αφού ενέταξε στην κυβερνώσα ομάδα του κράτους στοιχεία που το προηγούμενο καθεστώς κρατούσε στο περιθώριο· λαϊκιστική, επειδή έδωσε την ευκαιρία να ανέλθουν αιφνίδια στην κοινωνική και πολιτική ιεραρχία ομάδες με αγροτική και μικροαστική προέλευση.

Στο τρίτο και τελευταίο μέρος της εργασίας εξετάζεται η αντίστροφη διάσταση της διάδρασης μεταξύ της αυταρχικής πολιτικής εξουσίας και της κοινωνίας: οι κοινωνικές αντιδράσεις έναντι της απριλιανής Δικτατορίας τοποθετούνται πάνω σ' ένα continuum: οι διάφορες μορφές συνεργασίας και συμβιβασμού, η ανοχή, η αντίσταση (πολιτική ή βίαιη). Τονίζεται κατ' αρχάς ότι οι μηχανισμοί που –στο κοινωνικό επίπεδο– διευκόλυναν την εγκαθίδρυση ενός δικτατορικού καθεστώτος, κρύβονται και πίσω από την ενεργό συμμετοχή ή την ανοχή απέναντι στο καθεστώς αυτό. Η φύση του κοινωνικού σχηματισμού, η εξέλιξή του στον χρόνο και οι συγκεκριμένες δομές του κατά την χρονική περίοδο που εξετάζουμε, επιδρούν στην σχέση κοινωνίας – στρατιωτικής εξουσίας.

Η διερεύνηση της κοινωνικής φυσιογνωμίας των ομάδων που συμβιβάσθηκαν ή συνεργάσθηκαν με την Δικτατορία βασίζεται στην συστηματική έρευνα της κοινωνικής τους προέλευσης και θέσης. Σε κυβερνητικό επίπεδο, η Δικτατορία επανδρώθηκε κυρίως από μέλη της ιθύνουσας τάξης. Σ' αυτήν προσετέθησαν νέα αστικά και μικροαστικά στοιχεία, όπως είδαμε παραπάνω, τα οποία είχαν αποκλεισθεί από τις προσβάσεις προς την εξουσία λόγω της ηλικιακής σκλήρυνσης και του ευνοιοκρατικού τρόπου αναπαραγωγής του προηγούμενου καθεστώτος. Το παραδοσιακό κατεστημένο αναγκαζόταν έτσι, προκειμένου να διατηρήσει την κυρίαρχη θέση του, να δεχθεί την ανάμιξή του, στα πλαίσια της Δικτατορίας, με άλλα στοιχεία που η στρατοκρατία έφερε στην επιφάνεια.

Αλλά και τα περισσότερα από τα στελέχη της Δικτατορίας που προηγουμένως δεν ανήκαν στην πολιτική ελίτ, είχαν σημαντική πανεπιστημιακή, επαγγελματική ή κοινωνική θέση. Δικηγόροι, πανεπιστημιακοί, αξιωματικοί, κατέχουν τις πρώτες θέσεις σε αυτήν την κατηγορία. Η πλήρης απουσία αγροτών και εργατών δείχνει, τέλος, τον μη επαναστατικό (κοινωνικά) χαρακτήρα της Δικτατορίας: επρόκειτο περί αναδιατάξεων στο εσωτερικό του δεδομένου κράτους. Αξιοσημείωτη παρά ταύτα είναι η άνοδος πολλών μικροαστικών στοιχείων, που δεν είχαν καμμία τύχη στο προηγούμενο καθεστώς της Βασιλευομένης Δημοκρατίας. Ανάλογη εικόνα προσφέρουν και οι γενικοί γραμματείς υπουργείων, οι νομάρχες και οι διοικητές Δημοσίων Οργανισμών. Οι διορισμένοι δήμαρχοι παρουσιάζουν κάποια μεγαλύτερη ποικιλία, που δεν αλλοιώνει όμως τη γενικότερη εικόνα.

Η σύνθεση των υποψηφίων των δύο συμβουλευτικών σωμάτων της Δικτατορίας (ένα είδος διορισμένης «Βουλής», εφεύρεση του Παπαδόπουλου), επιβεβαιώνει τον συντηρητικό χαρακτήρα της Δικτατορίας. Αστοί και μικροαστοί, που ήδη κατείχαν μία σημαίνουσα θέση στο κοινωνικό σύστημα ή στο κράτος, συμμετέχουν στις «εκλογικές διαδικασίες» της χούντας, δικηγόροι, δημόσιοι υπάλληλοι, γιατροί, κλπ. με πολύ μικρότερη συμμετοχή μικροεπαγγελματιών και αγροτών.

Στο Ελληνικό Πολιτιστικό Κίνημα (ΕΠΟΚ) που φιλοδοξούσε να αποτελέσει το «κόμμα της Δικτατορίας» χωρίς όμως να το επιτύχει, συμμετείχαν επίσης αστικά-μικροαστικά στοιχεία. Η εικόνα αυτή δείχνει ότι η Δικτατορία δεν μπόρεσε ή δεν θέλησε να εμφυσήσει προς τα έξω ένα πρότυπο κοινωνικής αλλαγής, απαραίτητο για να συνάψει συμμαχία με άλλες κοινωνικές τάξεις (τους αγρότες ή τους εργάτες για παράδειγμα), όπως π.χ. ο Περόν και να εδραιωθεί πιο μακροπρόθεσμα στην εξουσία.

Αντίθετα, πραγματικά διαφοροποιημένη εμφανίζεται η Δικτατορία στο θέμα των ηλικιακών κατανομών. Η ηλικία της μεγάλης πλειοψηφίας των μελών της πρώτης Συμβουλευτικής κυμαίνεται ανάμεσα στα 30-45 χρόνια (το 1970). Αυτή η διαπίστωση, μαζί με αντίστοιχες (αν και μικρότερης σημασίας) παρατηρήσεις σε όλο το σώμα των συνεργατών-υποστηρικτών, μας υποδεικνύουν την περίπτωση μιας Δικτατορίας που έπαιξε τον ρόλο του «ηλικιακού αποσυμφορητή», έναντι ενός γεροντοκρατούμενου, ευνοιοκρατικού, νεποτικού κατεστημένου.

Η ανοχή, που αποτελεί κλειδί για την στάση της ελληνικής κοινωνίας έναντι της Δικτατορίας, δεν είναι ούτε προσδιορίσιμη, ούτε καν προσεγγίσιμη ποσοτικά. Αποτελεί μάλλον ψυχική κατάσταση ρευστή και αθέατη. Στο ποιοτικό επίπεδο μονάχα κάποιες ενδείξεις υπάρχουν για τον ερευνητή. Οπωσδήποτε, η απουσία αντίθετης δράσης λειτουργεί ευμενώς για ένα στρατιωτικό καθεστώς. Από την άλλη, μία Δικτατορία που λειτουργεί με εσωτερική κατασκοπεία, βασανισμούς, εκτοπίσεις κλπ., προκαλεί φυσικά την τρομοκρατημένη αδράνεια του απλού λαού. Πάντως, στην ελληνική περίπτωση, κόμματα, συνδικάτα,

Ακαδημία και οργανωμένοι πνευματικοί ή κοινωνικοί φορείς, που θα μπορούσαν να είχαν αντισταθεί ή έστω μπούκοτάρει την Δικτατορία, αδράνησαν, συχνά αδικαιολόγητα. Όταν σύσσωμη η πολιτική και ακαδημαϊκή ηγεσία της χώρας παρακολούθησε το 1966, λίγους μόλις μήνες πριν την Δικτατορία, τις ομιλίες ενός γνωστού δημοσιογράφου της εποχής, ο οποίος υποστήριζε την ανάγκη επιβολής στρατιωτικής δικτατορίας στην Ελλάδα, πρέπει να δώσουμε ειδικότερη προσοχή στο ζήτημα των αντανακλαστικών της άρχουσας τάξης στο ενδεχόμενο μιας εκτροπής.

Οι συνθήκες πολιτικής αποσύνθεσης, η απώλεια της έξωθεν καλής μαρτυρίας της πολιτικής ηγεσίας, η ανασφάλεια των συντηρητικών μικροαστών, συνέβαλε επίσης αποφασιστικά στην καλλιέργεια κλίματος ανατροπής των κοινοβουλευτικών θεσμών. Τον φόβο μιας υποτροπής του Εμφυλίου Πολέμου τον χρησιμοποίησε η μετεμφυλιακή Δεξιά ως ψυχολογικό μέσο για εκλογικούς και γενικότερα για πολιτικούς λόγους. Και στο τέλος έπεσε η ίδια θύμα του.

Γενικά, θα λέγαμε ότι η δημοκρατική κουλτούρα στην Ελλάδα της δεκαετίας του '60, παρόλο που είχε αρχίσει να αναπτύσσεται σε ορισμένους ευαίσθητους κοινωνικούς χώρους (νεολαία, διανοούμενοι, κλπ.) δεν είχε ωριμάσει τόσο ώστε να προκαλέσει μία γενική κατακραυγή και μία μαζική αντίσταση (βίαιη ή παθητική) εναντίον της Δικτατορίας.

Όσον αφορά στην αντίσταση, η έρευνα του κοινωνικού στίγματος των αντιστασιακών δραστηριοτήτων της περιόδου 1967-74 καταλήγει σε πολύ ενδιαφέροντα αποτελέσματα: διανοούμενοι, φοιτητές, απότακτοι αξιωματικοί, συνιστούν τον κύριο κορμό της. Αστικής και μικροαστικής κυρίως προελεύσεως στοιχεία στελέχωναν τις αντιστασιακές ομάδες, ενώ αντίθετα απουσιάζει μια μαζική παρουσία αγροτών ή εργατών. Ενδιαφέρουσα είναι ως εκ τούτου η διερεύνηση του κατά πόσον η κοινωνική προέλευση, ή αντίθετα η ιδεολογική τοποθέτηση είναι εκείνη που επηρεάζει παρόμοιες αντιδράσεις.

Οι αντιστασιακές οργανώσεις του εσωτερικού και του εξωτερικού, το βασιλικό αντι-κίνημα του 1967, το κίνημα του Ναυτικού του 1973, οι φοιτητικές εξεγέρσεις με κορυφαία αυτήν της Νομικής Σχολής και του Πολυτεχνείου (1973), αποτελούν τους σημαντικότερους σταθμούς της αντιστασιακής δραστηριότητας.

Το βασιλικό αντι-κίνημα (Δεκέμβριος 1967) αποτελεί μία απόπειρα του παραδοσιακού κατεστημένου της βασιλικής καμαρίλλας, της ανώτατης στρατιωτικής ηγεσίας, κάποιων σημαντικών εκπροσώπων του κεφαλαίου (Στράτος), πολιτικών και εκδοτικών κύκλων κλπ., να εκδιώξουν τους ενοχλητικούς ταραξίες πρώην υφιστάμενούς τους, και να ξαναπάρουν την κατάσταση από εκεί που την άφησαν.

Το Κίνημα του Ναυτικού (Μάιος 1973) εκφράζει κοινωνιολογικά τη συντηρητική προ-απριλιανή άρχουσα τάξη, που επεχείρησε μέσω του Πολεμικού Ναυτικού – που στελεχωνόταν κυρίως από γόνους της άρχουσας τάξης εν αντιθέσει με τον στρατό ξηράς – να ανακτήσει τον πολιτικό έλεγχο της χώρας.

Και τα δύο αυτά κινήματα μας παραπέμπουν στις αναλύσεις του μεσοπολεμικού μαρξιστή ιστορικού Σεραφείμ Μάξιμου («Κοινοβούλιο ή Δικτατορία», 1930) σύμφωνα με τις οποίες η αστική τάξη βάζει πάντα έναν στρατηγό για να ανατρέψει έναν άλλο στρατηγό, ώστε να μην χάσει τον έλεγχο από τα χέρια της κατά την διαδικασία μεταβίβασης της εξουσίας, όπως θα συνέβαινε αν ο ίδιος ο λαός ανέτρεπε την Δικτατορία.

Διαταξικές, διακομματικές, διηλικιακές, υπήρξαν οι συνθέσεις των διαδηλώσεων που συνόδευσαν τις φοιτητικές εξεγέρσεις, αλλά οπωσδήποτε είναι αδύνατον να προσδιορισθούν με ακρίβεια. Μόνον τα διασταυρούμενα κοινά σημεία των συνεντεύξεων μας προσφέρουν κάποιες ισχυρές ενδείξεις.

Οι αντιστασιακές οργανώσεις, εξάλλου, αποτελούνταν από διανοούμενους, από πρώην πολιτικούς, νέους, φοιτητές, εργαζόμενους, στελέχη της Αριστεράς, απόστρατους ή απότακτους αξιωματικούς. Εντυπωσιακή είναι η απουσία εργατών ή αγροτών.

Η προ-απριλιανή πολιτική ηγεσία αντέδρασε κατά τρόπο επίσης ποικίλο: άλλοι –λίγοι– πολέμησαν σκληρά την Δικτατορία μέσα και έξω από την Ελλάδα (Παν. Κανελλόπουλος, Γ. Παπανδρέου, Α. Παπανδρέου, Γ. Μυλωνάς, Γ. Ράλλης, Κ. Καλλίας), άλλοι απείχαν από οποιαδήποτε αντιστασιακή δραστηριότητα (Κ. Καραμανλής) και άλλοι την ανέχθηκαν, συνομίλησαν ή και συνεργάσθηκαν φανερά μαζί της (Μαρκεζίνης), με κακές ή καλές προθέσεις. Το Κέντρο αντέδρασε κατά τρόπο πλέον συμπαγή από την Δεξιά. Η Αριστερά διώχθηκε περισσότερο από όλους, όπως ήταν φυσικό, αφού η Δικτατορία ήταν προϊόν των ίδιων των μηχανισμών που εγκαθιδρύθηκαν μετά τον Εμφύλιο Πόλεμο για τον αποκλεισμό της από την κοινωνική και πολιτική ζωή του τόπου. Η επίσημη πνευματική ηγεσία (Ακαδημία, Σύγκλητος Πανεπιστημίου, κλπ.) μάλλον εσιώπησε, ενώ αντιστάθηκαν οι συγγραφείς, διανοούμενοι, δημοσιογράφοι, εκδότες και γενικά οι εξω-θεσμικοί πνευματικοί ταγοί.

Ως γενικό συμπέρασμα, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε βάσιμα ότι η Δικτατορία των Ελλήνων Συνταγματαρχών δικαιώνει μέχρις ενός σημείου την εργαλειακή θέση: την δικαιώνει γιατί υπήρξε αναμφισβήτητα προϊόν των κρατικών μηχανισμών και εξυπηρέτησε χωρίς αμφιβολία τα συμφέροντα της αστικής τάξης. Μέχρις ενός σημείου, γιατί η κοινωνική της προέλευση και σύνθεση, το ύφος και το ήθος στην άσκηση της εξουσίας και η επίδραση της πολιτικής της στον κοινωνικό σχηματισμό, διεύρυναν τα κοινωνικά όρια της άρχουσας – στο πολιτικό και οικονομικό επίπεδο – τάξης, αλλοίωσαν την φυσιογνωμία της, στέρησαν την κλασσική κοινοβουλευτική –έστω και χωλή– πολιτική της έκφραση και τελικά δημιούργησαν τέτοια μακροπρόθεσμα κοινωνική αποσταθεροποίηση εις βάρος της, ώστε μετά το 1974, η ρευστότητα να αρχίσει να μεταμορφώνεται, σταδιακά στην αρχή και ύστερα ραγδαία, σε αποσύνθεση.

Παρουσίαση Διδακτορικής Διατριβής

Laonikos Chalkokondyles: A Translation and Commentary of the «Demonstrations of Histories»

(Λαόνικος Χαλκοκονδύλης: μετάφραση και σχολιασμός του έργου του «Αποδείξεις Ιστοριών»).

Διδακτορική Διατριβή που υποβλήθηκε και έγινε δεκτή στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου (King 's College). Ημερομηνία εξέτασης: 18 Μαρτίου 1992. Υποψήφιος Διδάκτωρ: Νικόλαος Γ. Νικολούδης.

Η διατριβή χωρίζεται σε δύο μέρη. Στο πρώτο εξετάζονται η ζωή, η προσωπικότητα και το έργο του Λαόνικου Χαλκοκονδύλη. Το δεύτερο μέρος αποτελείται από αγγλική μετάφραση και ιστορικό σχολιασμό των τριών πρώτων βιβλίων του έργου του Χαλκοκονδύλη που καλύπτουν την περίοδο 1298-1402 και εξετάζουν κυρίως την επέκταση των Οθωμανών Τούρκων υπό τους Σουλτάνους Οσμάν, Ορχάν, Μουράτ Α' και Βαγιαζήτ Α'.

Ο Λαόνικος Χαλκοκονδύλης, γνωστός ως ένας από τους τέσσερις Βυζαντινούς ιστορικούς της Άλωσης, ήταν γόνος της παλαιάς οικογένειας των Χαλκοκονδυλών οι σημαντικότεροι εκπρόσωποι της οποίας είναι, εκτός από τον ιστορικό, ο εξάδελφός του, λόγιος Δημήτριος Χαλκοκονδύλης (γνωστός για την ακαδημαϊκή δραστηριότητά του στην Ιταλία την περίοδο 1449-1511), και ο πατέρας του ιστορικού, Γεώργιος Χαλκοκονδύλης που έδρασε ως διπλωμάτης την περίοδο 1435-46.

Για το Λαόνικο Χαλκοκονδύλη, συγγραφέα του εκτενούς ιστορικού έργου «Αποδείξεις Ιστοριών» σε δέκα βιβλία στα οποία εξιστορούνται τα γεγονότα της περιόδου 1298-1463 υπάρχουν ελάχιστα στοιχεία. Οι μόνες σίγουρες πληροφορίες γι' αυτόν είναι ότι ήταν γιος του Γ. Χαλκοκονδύλη, ότι το πραγματικό του όνομα ήταν Νικόλαος και ότι ήταν νεαρός μαθητής του φιλοσόφου Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνα στο Μυστρά το 1447. Από το έργο του Χαλκοκονδύλη προκύπτει ότι ο ίδιος πρέπει να ζούσε το 1487 αφού αναφέρεται σ' αυτό στις κεντροευρωπαϊκές υποθέσεις των αμέσως προηγουμένων ετών.

Αντίθετα από τα έργα των αμέσως προηγουμένων Βυζαντινών ιστορικών, του Γ. Παχυμέρη και του Ν. Γρηγορά που εξιστορούν αναλυτικά τα γεγονότα της Βυζαντινής αυτοκρατορίας κάνοντας συμπληρωματικές μόνο αναφορές στην εξάπλωση των Τούρκων στα βυζαντινά εδάφη, οι «Αποδείξεις Ιστοριών» έχουν ως αντικείμενο την προέλευση και εξάπλωση των Οθωμανών Τούρκων. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια η Βυζαντινή αυτοκρατορία εξετάζεται μόνο σε σχέση με γεγονότα που συνδέονται με τους Τούρκους. Παράλληλα ο Χαλκοκονδύλης κάνει συχνές παρεκβάσεις για την ιστορία και τα ήθη άλλων λαών με αποτέλεσμα το έργο του να εμφανίζει το χαρακτήρα μιας παγκόσμιας ιστορίας του καιρού του, γεγονός μοναδικό στη βυζαντινή ιστοριογραφία.

Είναι άγνωστο πότε ακριβώς γράφτηκε το έργο. Θεωρείται πιθανό ότι το ερέθισμα για τη συγγραφή του δόθηκε στο συγγραφέα από την άλωση της Κωνσταντινούπολης, ενώ το έργο βρισκόταν σε εξέλιξη πιθανόν ακόμα και το 1490. Παρά τη μεγάλη διάρκεια συγγραφής του όμως έμεινε ημιτελές. Συχνή είναι σ' αυτό η χρήση ξένων όρων (κυρίως τουρκικών) τους οποίους ο Χαλκοκονδύλης προσπαθεί να αποδώσει στα ελληνικά, όχι πάντα με επιτυχία. Το γεγονός αποτελεί μια ένδειξη ότι ο Χαλκοκονδύλης είχε κάποια γνώση τουρκικών και με τη σειρά του οδήγησε ορισμένους μελετητές στην υπόθεση ότι πιθανόν ο ιστορικός να είχε σχέσεις με Τούρκους αξιωματούχους.

Ενδέχεται λοιπόν ο Χαλκοκονδύλης να συνέλεξε πληροφορίες για γεγονότα που περιγράφει μέσω προσωπικών γνωριμιών και επαφών. Είναι όμως πιθανό να είχε ταξιδέψει και ο ίδιος στην Ιταλία και τα Βαλκάνια, ενώ πληροφορίες για γεγονότα του παρελθόντος είχε αντλήσει και από τα κείμενα του Ηροδότου και του Γρηγορά. Από τον δεύτερο ο Χαλκοκονδύλης έχει αντλήσει πληροφορίες για τους Οθωμανούς. Ειδικότερα όμως γι' αυτούς οι πληροφορίες του φαίνεται ότι στηρίζονται σε προφορικές κυρίως πηγές που δεν ήταν πάντα ακριβείς, ενώ η ελλιπής γνώση τουρκικών καθιστά αμφίβολη την πιθανότητα να είχε συμβουλευθεί πρώιμα τουρκικά ιστορικά κείμενα.

Οι επηρεασμοί που δέχθηκε ο Χαλκοκονδύλης από τον αρχαιολάτρη Πλήθωνα εξηγούν ίσως τις έντονες κλασσικιστικές απηχήσεις που υπάρχουν στο έργο του. Οι αρχαιοελληνικές επιδράσεις του Χαλκοκονδύλη προέρχονται από τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη.

Από το έργο του Χαλκοκονδύλη προκύπτει ότι ο ιστορικός θα πρέπει να γεννήθηκε στην περίοδο 1427-30. Φαίνεται ότι ακολούθησε τον πατέρα του στο Μυστρά (1435) όπου έγινε μαθητής του Πλήθωνα. Η διάρκεια της παραμονής του στο Μυστρά είναι άγνωστη. Ο Χαλκοκονδύλης δε φαίνεται να κατέλαβε κάποιο δημόσιο αξίωμα στη Βυζαντινή ή αργότερα στην Οθωμανική αυτοκρατορία ενώ η περιγραφή της άλωσης της Κωνσταντινούπολης στο έργο του δείχνει ότι ο ιστορικός δε βρισκόταν εκεί το 1453.

Σχετικά με την τοποθεσία συγγραφής του έργου που κατά τους σύγχρονους ιστορικούς ταυτίζεται με το χώρο όπου πέθανε ο Χαλκοκονδύλης υπάρχουν τρεις θεωρίες, δηλαδή ότι μετά την κατάλυση της Βυζ. αυτοκρατορίας πήγε είτε στην Ιταλία είτε στην Αθήνα είτε στην Κρήτη. Πιθανότερη φαίνεται η θεωρία που στηρίζεται στην ταύτιση του Χαλκοκονδύλη με τον πρωτοπαπά των Χανίων Λαόνικο. Η θεωρία αυτή στηρίζεται σε στοιχεία που προκύπτουν για τον ιερέα Λαόνικο από την αλληλογραφία του λογίου Μ. Αποστόλη. Η ίδια θεωρία ερμηνεύει και ορισμένα στοιχεία του έργου και της προσωπικότητας του Χαλκοκονδύλη.

Τα λίγα στοιχεία τα οποία προκύπτουν από το έργο του Χαλκοκονδύλη σχετικά με την προσωπικότητα του ιστορικού οδηγούν στην ένταξή του στο μικρό αλλά σημαντικό κύκλο διανοουμένων που κατόρθωσαν να υπερβούν την ταύτιση των εννοιών «Βυζαντινός» και «Χριστιανός Ορθόδοξος», ταυτίζοντας αντίθετα τις έννοιες «Βυζαντινός» και «Έλλην». Οι αντιλήψεις αυτού του κύκλου βρήκαν τον 15ο αιώνα την έκφρασή τους κυρίως στο πρόσωπο του Πλήθωνα και του Βησσαρίωνα με τις απόψεις των οποίων φαίνεται γενικά να ταυτίζεται και ο Χαλκοκονδύλης. Ο τελευταίος θεωρεί τους Βυζαντινούς της εποχής τους Έλληνες που προέκυψαν από την ένωση των αρχαίων Ελλήνων και των Ρωμαίων της Ανατολής που ακολούθησαν το Ορθόδοξο χριστιανικό δόγμα. Κριτήριο της συνέχειας του Ελληνισμού από την αρχαιότητα κ.ε. αποτελεί για τον Χαλκοκονδύλη η επιβίωση της ελληνικής γλώσσας η διατήρηση της οποίας πιστεύει ότι θα οδηγούσε στην ανασύσταση ενός ελληνικού βασιλείου. Έτσι ο Χαλκοκονδύλης παρουσιάζεται ως ένας πρώιμος εκφραστής της Μεγάλης Ιδέας. Τους Τούρκους τους έχει μελετήσει εις βάθος, τους περιγράφει όμως αμερόληπτα με αποτέλεσμα το έργο του να αποτελεί μοναδική πηγή για την προσωπικότητα των κυριότερων Τούρκων ηγετών και τη στρατιωτική και διοικητική δομή του οθωμανικού κράτους.

Ο Χαλκοκονδύλης παρουσιάζεται αδιάφορος σε θέματα που σχετίζονται με χριστιανικά δόγματα συμπεριλαμβανομένης της ένωσης των Εκκλησιών για την οποία αν και εκφράζεται λακωνικά μάλλον την έβλεπε θετικά. Εξάλλου εμφανίζεται να έχει μια ασαφή αντίληψη για τη θεότητα ενώ δείχνει μεγάλο ενδιαφέρον για το Ισλάμ.

Το έργο του Χαλκοκονδύλη υπήρξε πρωτοποριακό στη σύλληψη για την εποχή του γι' αυτό και έγινε πολύ δημοφιλές μόλις κυκλοφόρησε. Ως πρωτογενής πηγή για την ιστορία των Τούρκων χρησιμοποιήθηκε στη συγγραφή αντίστοιχων έργων από Ευρωπαίους ιστορικούς και από Έλληνες χρονογράφους της Τουρκοκρατίας. Από τα έργα αυτά λείπει η έμπνευση και πρωτοτυπία που χαρακτηρίζει τις «Αποδείξεις Ιστοριών», ενώ από τους συγγραφείς τους απουσιάζει η ευρύτητα αντιλήψεων που διακρίνει τον Χαλκοκονδύλη και τον καθιστά έναν ιδιαίτερα αξιόλογο διανοούμενο.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΡΟΧΑΛΙΑ

Henry Morgenthau

Η Αποστολή μου στην Αθήνα

ΤΟ ΕΠΟΣ ΤΗΣ ΕΓΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ

Σχήμα 14.5x21,5 Σελ. 427 Τιμή Δρχ. 3.800

Στο βιβλίο αυτό ο Henry Morgenthau αφηγήται τη φοβερή καταστροφή της Σμύρνης το 1922, όπου οι Τούρκοι σκότωσαν αμέτρητες χιλιάδες Έλληνες και ανάγκασαν τους υπόλοιπους επιζώντες να καταφύγουν στην Ελλάδα. Σαν πρόεδρος της Επιτροπής Αποκατάστασης Προσφύγων, που είχε συσταθεί από την Κοινωνία των Εθνών σχεδιάζει και επιβλέπει το έργο του επαναπατρισμού των πάνω από ένα εκατομμύριο αστέγων προσφύγων από τη Μικρά Ασία, όταν το πρώτο χάος της μεγάλης συμφοράς φαινόταν να έχει αποδιοργανώσει ανεπανόρθωτα τη ζωή του έθνους.

Κεντρική διάθεση: Εκδόσεις ΤΡΟΧΑΛΙΑ, Βιβλιοπωλείο Γριβαίων 5 (πάροδος Σκουφά 64), 106 80 Αθήνα Τηλ.: 3646426 - Fax: 3621932

Παρουσίαση Διδακτορικής Διατριβής

Family, Law and Society: Philosophical and Interdisciplinary Perspectives - With a Case Study of Modern Greece

(Οικογένεια, δίκαιο και κοινωνία: Φιλοσοφικές και διεπιστημονικές προσεγγίσεις - Με μια μελέτη της περίπτωσης της σύγχρονης Ελλάδας)

Εκδοθείσα διδακτορική διατριβή. Συγγραφέας: Ξενοφών Ιω. Παπαρρηγόπουλος. Εκδόσεις Αντ. Σάκκουλα, 1993, 265 σελίδες.

Όπως εξηγεί ο συγγραφέας στο προλογικό σημείωμα του βιβλίου, πρόκειται για τη διδακτορική διατριβή του που υποβλήθηκε και εγκρίθηκε από τη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου του Harvard το 1984, γίνεται όμως για πρώτη φορά προσιτή στο ευρύ κοινό με την εκτύπωσή της από τις εκδόσεις Αντ. Σάκκουλα.

Στον πρόλογο του βιβλίου, ο συγγραφέας εντοπίζει ως απώτερο στόχο του τη διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους το δίκαιο επιδρά και διαμορφώνει την «λεπτή υφή» των ανθρωπίνων σχέσεων. Διαπιστώνει όμως ότι για την προσφορότερη προσέγγιση του θέματός του απαιτείται τόσο η ανασκευή ορισμένων παραδεδεγμένων φιλοσοφικών αντιλήψεων για το δίκαιο όσο και η εγγύτερη και συγκεκριμένη μελέτη ορισμένου κοινωνικού μορφώματος. Για το σκοπό αυτό ο συγγραφέας επιλέγει τη σύγχρονη Ελλάδα και τη διαμόρφωση του ελληνικού οικογενειακού δικαίου μετά το 1821.

Το βιβλίο διαιρείται σε πέντε κεφάλαια που αποσκοπούν να οδηγήσουν σταδιακά τον αναγνώστη από έναν ευρύτερο φιλοσοφικό προβληματισμό για τη φύση και τη λειτουργία του δικαίου εν γένει, στη διερεύνηση και κανονιστική ανάπλαση ενός ειδικότερου τομέα του δικαίου (οικογενειακό δίκαιο) και, τέλος, στην αναζήτηση της ερμηνευτικής αλλά και κανονιστικής αξίας της θεωρητικής κατασκευής όταν αυτή έρχεται να εφαρμοστεί στη μελέτη ενός συγκεκριμένου δικαιοκοινωνικού μορφώματος (νεότερη Ελλάδα).

Ιδιαίτερη βαρύτητα έχει το δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου που φέρει τον τίτλο «Το δίκαιο ως παιδεία» (σελ. 33-69), στο οποίο ο συγγραφέας παρουσιάζει τον πυρήνα του φιλοσοφικού προβληματισμού του και υποστηρίζει ότι το δίκαιο πρέπει να συλληφθεί ως μορφή «παιδείας». Πιο συγκεκριμένα, κατά τον συγγραφέα, το δίκαιο ασκεί μιαν επενέργεια (Wirkung), η οποία εκδηλώνεται τόσο στην οργάνωση των θεσμών, όσο και στη διαμόρφωση των κατηγοριών του σκέπτεσθαι και την παραδειγματική πρόταξη ορισμένων μορφωμάτων του ατομικώς και συλλογικώς υπάρχειν, τα οποία εμβολιάζουν το κοινωνικό σώμα με πυκνές προαντιλήψεις σχετικές με το τι μπορεί και το τι πρέπει να πράττει κάθε άτομο εντός του κοινωνικού χώρου.

Στο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου (σελ. 71-130) που έχει τον τίτλο «Η οικογένεια και η νομική της ρύθμιση: Γενική θεώρηση» ο συγγραφέας παρουσιάζει και αναλύει την οικογένεια ως χειραφεσιακή σύζευξη αυτονόμων ατόμων.

Ενδιαφέρον για τον Έλληνα αναγνώστη που δεν ενδιαφέρεται για τους στενότερους δικαιοφιλοσοφικούς προβληματισμούς του βιβλίου, παρουσιάζουν τα δύο τελευταία κεφάλαια του βιβλίου, τα οποία έχουν εξ άλλου και μια νοηματική αυτοτέλεια, παρά την εσωτερική σύνδεσή τους με το πρώτο (θεωρητικότερο) μέρος του όλου βιβλίου.

Στα κεφάλαια αυτά, ο συγγραφέας καταδεικνύει με ποιο τρόπο επέδρασε στην μετεπαναστατική Ελλάδα η νομική ρύθμιση της οικογένειας, διαμορφώνοντας και ενισχύοντας στο χώρο του ιδιωτικού βίου πρότυπα σκέψης και συμπεριφοράς τα οποία επέδρασαν διαβρωτικά στην προσπάθεια δημιουργίας ενός σύγχρονου κράτους δικαίου, προσπάθεια την οποία εν τούτοις υποτίθεται ότι επεδίωκαν να προωθήσουν άλλοι δικαιικοί θεσμοί του νεοσύστατου κράτους.

Στο τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου, ο συγγραφέας προτείνει ως αναλυτικά εργαλεία για την συστηματική κατανόηση των προβλημάτων του νεοελληνικού μορφώματος τις κατηγορίες του «συγκεκριμένου ατομισμού» και της «αφηρημένης καθολικότητας» (σελ. 135 επ.). Οι κατηγορίες αυτές, υποστηρίζει, ευρίσκονται «εγγεγραμμένες», τρόπον τινά, στην δομή, στην λειτουργία και στο νόημα των σχέσεων που αναπτύσσονται εντός της ελληνικής οικογένειας. Όμως, κατά τον συγγραφέα, η κατάσταση αυτή δεν υπήρξε ούτε αναγκαία ούτε αναπόφευκτη. Έτσι, στο πέμπτο κεφάλαιο της εργασίας του, ο συγγραφέας δείχνει πώς το δίκαιο έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της ελληνικής οικογένειας και κατ' επέκταση καθόρισε εν πολλοίς με έναν παράδοξο τρόπο το είδος των προβλημάτων και αδιεξόδων τα οποία διήκουν την ελληνική κοινωνία μέχρι σήμερα.

Παρουσίαση Διδακτορικής Διατριβής

State and Party: The Greek state bureaucracy and the Panhellenic Socialist Movement (PASOK), 1981-1989

(Κράτος και Κόμμα: Η Ελληνική Γραφειοκρατία και το Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα (ΠΑΣΟΚ), 1981-1989)

Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, New Haven, Conn.: Yale University, 1991, σσ. XVI+491, του Δημήτρη Α. Σωτηρόπουλου

Α) ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ

Το αντικείμενο της διατριβής είναι οι σχέσεις κράτους και κόμματος ως πολιτικών οργανώσεων ή μηχανισμών και οι σχέσεις του διοικητικού με το πολιτικό προσωπικό ως συγκροτούμενων κοινωνικών ομάδων στα πλαίσια της σύγχρονης δημοκρατίας. Η διατριβή εξετάζει ειδικά τη διαπλοκή του Πανελλήνιου Σοσιαλιστικού Κινήματος (ΠΑΣΟΚ) με την κεντρική δημόσια διοίκηση στην Ελλάδα την περίοδο που το κόμμα αυτό ήταν στην εξουσία (1981-1989). Η κεντρική δημόσια διοίκηση γίνεται κατεξοχήν αντιληπτή ως μια γραφειοκρατία με την κοινωνιολογική έννοια του όρου, ενώ το ΠΑΣΟΚ εξετάζεται κυρίως ως λαϊκιστικό κόμμα ως προς την οργάνωση και δράση του στην εξουσία.

Β) ΔΟΜΗ

Α' Μέρος (Κεφάλαια Ι έως IV)

Γενικά

Στο πρώτο μέρος της διατριβής οι σχέσεις κράτους και κυβερνητικού κόμματος αναλύονται με βάση διάφορες πηγές όπως i) τη νομοθεσία του ΠΑΣΟΚ για τη δημόσια διοίκηση και την οργάνωση της κυβέρνησης, ii) τα πρακτικά όλων των σχετικών συζητήσεων της Βουλής της περιόδου 1981-1989, iii) επώνυμα άρθρα στον τύπο και συνεντεύξεις υπουργών και κομματικών στελεχών του ΠΑΣΟΚ, iv) εκδόσεις του ΠΑΣΟΚ και κείμενα του Προέδρου του, και v) τη βιβλιογραφία για παλαιότερες περιόδους της ιστορίας της Ελληνικής δημόσιας διοίκησης μέχρι το 1981 (αδημοσίευτες τεχνικές μελέτες, ξενόγλωσσα άρθρα σε επιστημονικά περιοδικά και βιβλία). Αντικείμενο της ανάλυσης, που είναι αμφίδρομη, δεν είναι μόνο οι συνέπειες του εναγκαλισμού κράτους και κόμματος για το κράτος, αλλά και οι επιπτώσεις του εναγκαλισμού αυτού πάνω στο ίδιο το κυβερνητικό κόμμα.

Το κύριο φαινόμενο που περιγράφεται στο πρώτο μέρος είναι η ταχύτατη διείσδυση του ΠΑΣΟΚ στη διοίκηση μετά το 1981 και η μεταρρύθμιση του νομικού πλαισίου μιας γραφειοκρατίας που μέχρι τότε είχε συνηθίσει να λειτουργεί υπό συντηρητικές ή αυταρχικές κυβερνήσεις. Το βασικό συμπέρασμα του πρώτου μέρους της διατριβής είναι ότι η γρήγορη υποταγή του κράτους στο νεαρό κυβερνητικό κόμμα διαφέρει από τη συνήθη ιστορική εμπειρία της ταχείας απορρόφησης νέων κυβερνητικών κομμάτων από τις γραφειοκρατίες άλλων Ευρωπαϊκών χωρών. Η ευχέρεια με την οποία το ΠΑΣΟΚ επιβλήθηκε στην Ελληνική γραφειοκρατία οφείλεται στην οργανωτική ισχύ του ως κομματικού μηχανισμού και την παραδοσιακή αδυναμία της γραφειοκρατίας ως ξεχωριστής οργάνωσης στο Ελληνικό πολιτικό σύστημα. Η ασθενής θέση της Ελληνικής γραφειοκρατίας στο σύστημα αυτό, το εύπλαστο της οργάνωσής της και η ουσιαστική ανυπαρξία διοικητικής ελίτ ανάγονται στον αλληλένδετο τρόπο ανάπτυξης της δημόσιας διοίκησης και των πολιτικών κομμάτων στην Νεότερη Ελλάδα και την διαρκή εξάρτηση της πρώτης από τα δεύτερα.

Περίληψη επιμέρους κεφαλαίων

Στο πρώτο κεφάλαιο γίνεται επισκόπηση της βιβλιογραφίας για το θέμα «διοίκηση και πολιτική». Δίνεται έμφαση στο συγκριτικό ρεύμα της πολιτικής επιστήμης που χαρτογραφεί τις σχέσεις μεταξύ των γραφειοκρατών και των πολιτικών στα σύγχρονα πολιτικά συστήματα. Το συγκριτικό σχήμα του Gerard Timsit (**Administrations et Etats**, Paris, 1987), που περιγράφει διάφορους τύπους εξισορρόπησης ανάμεσα στη διοικητική μηχανή και την κυβέρνηση προκρίνεται ως το πιο ικανοποιητικό από όσα έχουν προταθεί στη συγκριτική πολιτική ανάλυση. Η διατριβή για τη γραφειοκρατία και το ΠΑΣΟΚ αποτελεί ακριβώς μονογραφία που εξετάζει το αν και το πώς εξισορροπούνται διοίκηση και πολιτική στη σύγχρονη Ελλάδα. Στο Ελληνικό πολιτικό σύστημα διοίκηση και πολιτική είναι θεσμικά διακριτές, αλλά η ισορροπία μεταξύ των δύο είναι σε βάρος της διοίκησης για μια σειρά από ιστορικούς και δομικούς λόγους. Όπως θα φανεί στα επόμενα κεφά-

λαια, η ανώτερη δημοσιοϋπαλληλία στην Ελλάδα δεν έχει πολιτική δύναμη και δεν είναι τελικά μια «ελίτ».

Στο δεύτερο κεφάλαιο γίνεται ιστορική επισκόπηση των σχέσεων ανάμεσα στην Ελληνική κεντρική γραφειοκρατία και τις εκάστοτε κυβερνήσεις την περίοδο από το τέλος του 19ου αιώνα μέχρι το 1981. Η επισκόπηση εστιάζεται στις διοικητικές μεταρρυθμίσεις και μάλιστα στους μαιάνδρους της πορείας που ακολούθησαν το εργασιακό καθεστώς των δημοσίων υπαλλήλων και η οργάνωση της κεντρικής διοίκησης στη Νεότερη Ελλάδα.

Ιδιαίτερα μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο διαδοχικές κυβερνήσεις αποστέρησαν την Ελληνική γραφειοκρατία από την αυτονομία και την ισχύ που χαρακτηρίζουν τις γραφειοκρατίες άλλων σύγχρονων δημοκρατιών. Το κυριότερο συμπέρασμα είναι ότι στη διελκυστίνδα των σχέσεων ανάμεσα στη διοίκηση και την πολιτική στη Νεότερη Ελλάδα την υπεροχή είχαν οι εκάστοτε κυβερνήσεις που έλεγχαν τη σύνθεση και την οργάνωση του δημοσιοϋπαλληλικού σώματος, χωρίς να αντιμετωπίζουν σοβαρή αντίσταση από αυτό.

Το τρίτο κεφάλαιο ασχολείται με το χαρακτήρα του ΠΑΣΟΚ ως κόμματος, το είδος των πελατειακών σχέσεων που εγκαθιδρύθηκαν μετά την άνοδό του στην εξουσία το 1981 και κυρίως τις συνέπειες της διείσδυσής του στο κράτος για τον ίδιο τον κομματικό μηχανισμό του ΠΑΣΟΚ την περίοδο 1981-1989. Το ΠΑΣΟΚ είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα λαϊκιστικού κόμματος που, όντας στην εξουσία, εισήγαγε τη συστηματική, «γραφειοκρατική», πατρωνεία στο κράτος («bureaucratic clientelism»). Εξαιτίας του σφιχτού εναγκαλισμού του με το κράτος ο κομματικός μηχανισμός του ΠΑΣΟΚ παράκμασε σταδιακά στη διάρκεια της οκταετίας 1981-1989. Στην οργανωτική παρακμή του ΠΑΣΟΚ συνέτειναν η διαρκής αναστολή της θεσμοποίησης του χαρίσματος του Α. Παπανδρέου και η παρακώλυση της μεταβίβασης της μονοπρόσωπης εξουσίας του σε συλλογικά όργανα του κόμματός του.

Το τέταρτο κεφάλαιο εξετάζει τη σύγχρονη δομή της Ελληνικής κεντρικής γραφειοκρατίας όπως αυτή διαμορφώθηκε από τη διοικητική νομοθεσία του ΠΑΣΟΚ στο διάστημα 1981-1989.

Γίνεται εκτενής αναφορά στον τρόπο με τον οποίο το ΠΑΣΟΚ κατήργησε παλιές θέσεις στη διοικητική ιεραρχία και πρόσθεσε νέες στην πολιτική ιεραρχία των υπουργείων, άλλαξε το σύστημα προσλήψεων και προαγωγών των δημοσίων υπαλλήλων, μεταρρύθμισε το βαθμολόγιο και το μισθολόγιό τους, δημιούργησε νέα διοικητικά μορφώματα έξω και πάνω από την οργάνωση κατά υπουργεία, και κυρίως ισχυροποίησε την ενδοδιοικητική θέση της κυβέρνησης και ιδιαίτερα του Πρωθυπουργού. Από τη μελέτη των διοικητικών νόμων του ΠΑΣΟΚ προκύπτει ότι μέτρα που συχνά αποσκοπούσαν στο να προσδώσουν επαγγελματισμό στο δημοσιοϋπαλληλικό σώμα (π.χ. ίδρυση Εθνικής Σχολής Δημόσιας Διοίκησης το 1983) αντέβαιναν προς άλλα μέτρα πρόνοιας για αδικημένες κοινωνικές κατηγορίες (π.χ. νόμος του 1983 για τις προσλήψεις με το σύστημα των «μορίων», νόμος του 1984 για τη μονιμοποίηση των εκτάκτων). Το κύριο συμπέρασμα είναι ότι η διοικητική μεταρρύθμιση του ΠΑΣΟΚ έπασχε από μια εσωτερική αντίφαση ανάμεσα στην εκσυγχρονιστική και τη λαϊκιστική κατεύθυνσή της.

Β' Μέρος (Κεφάλαια V έως VIII)

Γενικά

Μετά την περιγραφή και ερμηνεία των δομών της κεντρικής διοίκησης που επιχειρήθηκαν στο πρώτο μέρος της διατριβής, ακολουθεί το δεύτερο μέρος, το οποίο αναλύει τα χαρακτηριστικά του διοικητικού και του πολιτικού προσωπικού και τις μεταξύ τους σχέσεις στις υψηλές βαθμίδες της διοίκησης. Η κύρια πηγή της ανάλυσης είναι ένα στατιστικό δείγμα 152 ανώτερων δημοσίων υπαλλήλων και μεσαίων κυβερνητικών στελεχών του ΠΑΣΟΚ που υπηρετούσαν σε τέσσερα υπουργεία στην Αθήνα την περίοδο 1981-1989. Το δείγμα αποτελούν 76 προϊστάμενοι διευθύνσεων των Υπουργείων Προεδρίας της Κυβέρνησης, Εθνικής Οικονομίας, Εσωτερικών και Υγείας-Πρόνοιας και Κοινωνικών Ασφαλίσεων και 76 σύμβουλοι υπουργών και ειδικοί και γενικοί γραμματείς (κυβερνητικά στελέχη) των ίδιων υπουργείων. Παρότι το δείγμα είναι στατιστικά ατελές, είναι χρήσιμο διότι επιτρέπει πρώτες γενικεύσεις για το ανώτερο διοικητικό προσωπικό της κεντρικής διοίκησης και διότι μέχρι τώρα δεν υπήρχε άλλη εμπειρική έρευνα αυτής της μορφής για τη διοικητική «ελίτ» στην Ελλάδα.

Εκτενείς, προσωπικές (αλλά ανώνυμες) συνεντεύξεις με τα 152 αυτά στελέχη την άνοιξη του 1989 προσέφεραν υλικό για τα δημογραφικά χαρακτηριστικά τους, τις κοινωνικοπολιτικές στάσεις και αξίες τους, και το ρόλο τους μέσα στις διοικητικές δομές όπου συγκρούονταν και συνεργάζονταν. Δίνεται έμφαση στις αντιλήψεις των μελών του δείγματος για τις ενδοδιοικητικές συγκρούσεις, την πολιτική πατρωνεία, τη γραφειοκρατική δύναμη και τη λήψη των αποφάσεων. Τέλος, γίνεται στατιστική συσχέτιση των αντιλήψεων αυτών με το διοικητικό ρόλο των ερωτωμένων (προϊστάμενοι διευθύνσεων, γενικοί και ειδικοί γραμματείς, σύμβουλοι υπουργών), καθώς και την τυχόν ένταξή τους σε πολιτικό κόμμα (με βάση τις απαντήσεις τους) και την ταξική καταγωγή τους (με κριτήριο το επάγγελμα του πατέρα).

Οι απαντήσεις για την κοινωνική καταγωγή, τις στάσεις και αξίες των ανώτερων δημοσίων υπαλλήλων δεν συγκρίνονται μόνο με αυτές των κυβερνητικών στελεχών, αλλά και, όπου υπάρχουν διαθέσιμα στοιχεία, με ανάλογες απαντήσεις ανώτερων δημοσίων υπαλλήλων άλλων ευρωπαϊκών χωρών. Για το σκοπό αυτό χρησιμοποιούνται αυτούσιες ερωτήσεις από τα ερωτηματολόγια των εμπειρικών ερευνών των Ezra Suleiman για το Γαλλικό διοικητικό προσωπικό (**Power, Politics and Bureaucracy in France**. Princeton, 1973) και των Joel Aberbach, Robert Putnam και Bert Rockman για τους πολιτικούς και τους γραφειοκράτες επτά Δυτικών κρατών (**Bureaucrats and Politicians in Western Democracies**. Cambridge, Mass., 1981). Έτσι η μελέτη για την Ελληνική διοικητική «ελίτ» τοποθετείται σε συγκριτικό πλαίσιο.

Περίληψη Επιμέρους Κεφαλαίων

Στο πέμπτο κεφάλαιο της διατριβής περιγράφονται με στατιστικούς πίνακες τα δημογραφικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά του δείγματος με βάση τις συνεντεύξεις (φύλο, ηλικία, τόπος καταγωγής, μόρφωση, επάγγελμα πατέρα, πρώτη απασχόληση του ερωτώμενου, κομματική ένταξη και πολιτική ιδεολογία). Γίνεται αντιπαραβολή των χαρακτηριστικών των δημοσίων υπαλλήλων με εκείνα των κυβερνητικών στελεχών καθώς και με δημογραφικά στοιχεία για το σύνολο του Ελληνικού πληθυσμού. Προκύπτει ότι ο τυπικός ανώτερος δημόσιος υπάλληλος είναι ένας μεσήλικας άντρας, με σπουδές νομικών ή πολιτικών επιστημών σε κάποιο Ελληνικό πανεπιστήμιο, που προέρχεται από τη μεσαία ή κατώτερη αστική τάξη ή από τα στρώματα της υπαίθρου. Η πρώτη του απασχόληση ήταν επίσης υπαλληλική στο δημόσιο ή τον ιδιωτικό τομέα, και ο ίδιος εντάσσει τον εαυτό του στη μεσαία προς κατώτερη κοινωνική τάξη.

Αντίθετα, το τυπικό μεσαίο κυβερνητικό στέλεχος του ΠΑΣΟΚ (ιδίως ο σύμβουλος υπουργού) είναι άντρας νεαρότερης ηλικίας με μεταπτυχιακές σπουδές στα οικονομικά, τις φυσικές επιστήμες ή τη μηχανολογία, και ο πατέρας του ήταν ελεύθερος επαγγελματίας ή ανώτερος υπάλληλος. Η πρώτη δική του απασχόληση ήταν επίσης υπαλληλική, και ο ίδιος πιστεύει ότι ανήκει στη μεσαία προς ανώτερη κοινωνική τάξη. Σε ό,τι αφορά την πολιτική ιδεολογία των υπαλλήλων και των στελεχών παρατηρείται ότι τοποθετούν τον εαυτό τους στο μέσον περίπου της δεκάβαθμης κλίμακας από αριστερά προς τα δεξιά, με τους υπαλλήλους να βρίσκονται πολιτικά δεξιότερα των κυβερνητικών στελεχών. Στο παρελθόν οι υπάλληλοι δεν είχαν έντονη πολιτική δραστηριότητα, σε αντίθεση με τα στελέχη που είτε στην οικογένειά τους είτε οι ίδιοι προσωπικά γνώρισαν την πολιτική δράση. Μετά την περιγραφή της κοινωνικοπολιτικής προέλευσης των δύο ομάδων του δείγματος, ακολουθούν, στα επόμενα κεφάλαια, η αντιπαράθεση των στάσεων και αντιλήψεών τους τόσο για γενικά ιδεολογικά ζητήματα όσο και για ειδικότερα ενδοδιοικητικά θέματα.

Στο έκτο κεφάλαιο καταγράφονται γενικές αντιλήψεις των υπαλλήλων και των στελεχών με σκοπό να σχηματισθεί μια εικόνα για την ιδεολογία και τη νοοτροπία τους. Με βάση τις απαντήσεις τους σε ερωτήσεις ίδιες με αυτές που χρησιμοποιήθηκαν παλαιότερα στις μονογραφίες των Suleiman και Aberbach et al. κατασκευάζονται συγκριτικοί πίνακες με τις αντιλήψεις των ερωτωμένων για τη δημοκρατία και τον καπιταλισμό, καθώς και τα πολιτικά κόμματα και την πολιτική συμμετοχή.

Από σειρά ερωτήσεων σχετικά με τα κύρια γνωρίσματα του καπιταλισμού, την ιδιοκτησία στα μέσα παραγωγής, τη λειτουργία της καπιταλιστικής οικονομίας στην Ελλάδα, και τους μοχλούς της οικονομικής ανάπτυξης της χώρας διαφαίνεται δυσπιστία τόσο των υπαλλήλων όσο και των στελεχών απέναντι στο καπιταλιστικό σύστημα. Η δυσπιστία αυτή δεν περιορίζεται μόνο στα μέλη του ΠΑΣΟΚ, αλλά υπάρχει σε όλο το δείγμα, αν και σε μικρότερη ένταση μεταξύ των δημοσίων υπαλλήλων που δεν είναι μέλη του κυβερνητικού κόμματος. Πάντως το φαινόμενο αυτό είναι ένδειξη της ηγεμονίας του πολιτικού λόγου του ΠΑΣΟΚ στη δεκαετία του 1980.

Οι Έλληνες υπάλληλοι και τα στελέχη έχουν μεγαλύτερη αντιπάθεια στις συγκρούσεις των οργανωμένων συμφερόντων (π.χ. εργοδοσίας και συνδικάτων) και τις διαμάχες των πολιτικών κομμάτων από ό,τι οι Ευρωπαίοι συνάδελφοί τους. Οι δημόσιοι υπάλληλοι ειδικά δείχνουν έντονο «κρατισμό» με την έννοια ότι πιστεύουν στη δυνατότητα του κράτους γενικά να επιλύσει τα περισσότερα, αν όχι όλα, τα προβλήματα της κοινωνίας και να αποτελέσει μοχλό οικονομικής ανάπτυξης της χώρας. Ταυτόχρονα, οι δημόσιοι υπάλληλοι σε μεγαλύτερο βαθμό και τα κυβερνητικά στελέχη σε μικρότερο εκφράζουν τη δυσαρέσκειά τους για τον τρόπο που δρουν τα πολιτικά κόμματα και οι ηγεσίες τους. Η «ανοχή» τους απέναντι στα κόμματα και τους πολιτικούς είναι περιορισμένη συγκριτικά με αυτήν των Βρετανών, Γερμανών και Ιταλών συναδέλφων τους για τους οποίους υπάρχουν συγκριτικά στατιστικά στοιχεία πάνω στα ίδια ακριβώς ζητήματα. Επιπλέον, οι Έλληνες δημόσιοι υπάλληλοι, συγκρινόμενοι με τους Ευρωπαίους συναδέλφους τους, διακρίνονται από ιδιαίτερον «ελιτισμό» και τονίζουν την ανάγκη των πολιτών να καθοδηγούνται από ισχυρούς ηγέτες, την αδυναμία των πολιτών να γνωρίζουν τα πραγματικά συμφέροντά τους, όπως και την άγνοιά τους σχετικά με τις κυβερνητικές υποθέσεις.

Επίσης, στο κεφάλαιο αυτό εξετάζεται η νοοτροπία των Ελλήνων δημοσίων υπαλλήλων, όπως διαφαίνεται από σειρά ερωτήσεων που αφορούν την εφαρμογή παρωχημένων νόμων σε νέες καταστάσεις, τις διαφωνίες επί της ουσίας μεταξύ υπαλλήλων καριέρας και πολιτικών προϊσταμένων, και την αντιμετώπιση των υπαλλήλων από τους υπουργούς. Οι δημόσιοι υπάλληλοι έχουν τη «γραφειοκρατική νοοτροπία» που απέδωσε σε αυτούς ο Karl Mannheim, δηλαδή εμμένουν στην εφαρμογή του γράμματος του νόμου σε μια διαρκώς μεταλλασσόμενη κοινωνική πραγματικότητα. Τέτοια νοοτροπία παρατηρείται περισσότερο έντονα στους υπαλλήλους που δεν συνδέονται με το κυβερνητικό κόμμα (ΠΑΣΟΚ). Παράλληλα, οι υπάλληλοι του δείγματος επιζητούν τη δυνατότητα άφοβης διαφωνίας με την εκάστοτε πολιτική ηγεσία, από την οποία αισθάνονται παραγκωνισμένοι στο ίδιο το υπουργείο τους. Η γραφειοκρατική νοοτροπία είναι απόρροια του ρόλου των δημοσίων υπαλλήλων στη διοικητική οργάνωση του υπουργείου, όπως έχουν δείξει παλαιότερες μελέτες. Στην περίπτωση της Ελληνικής γραφειοκρατίας η «υπερπολιτικοποίηση» που διακρίνει την υπαλληλία επιδρά και στη νοοτροπία αυτή, καθώς οι υπάλληλοι που ανήκουν στο κυβερνητικό κόμμα φαίνονται πιο ευέλικτοι από τους υπόλοιπους στην εφαρμογή του νόμου.

Στο έβδομο κεφάλαιο αναλύονται οι οργανωσιακοί ρόλοι των γραφειοκρατών και των πολιτικών στα κεντρικά υπουργεία. Η ανάλυση γίνεται με βάση ερωτήσεις προς τους 152 ερωτώμενους σχετικά με τα καθήκοντα που τους επι-

βάλλει η θέση τους στη διοικητική ιεραρχία. Οι δημόσιοι υπάλληλοι του δείγματος καλούνται να περιγράψουν όχι μόνο το δικό τους ρόλο αλλά και αυτόν των κυβερνητικών στελεχών με τα οποία έρχονται σε επαφή, ενώ τα στελέχη καλούνται να κάνουν το αντίστροφο. Οι σύμβουλοι υπουργών αντιλαμβάνονται το ρόλο τους περισσότερο ως τεχνοκρατικό παρά ως αμιγώς πολιτικό, με έμφαση στο συντονισμό του έργου των δημοσίων υπαλλήλων του υπουργείου τους. Αντίθετα, οι δημόσιοι υπάλληλοι θεωρούν ότι οι σύμβουλοι αποτελούν δίαυλο επικοινωνίας με τον υπουργό και με τα άλλα υπουργεία. Τόσο οι υπάλληλοι όσο και οι σύμβουλοι πιστεύουν ότι ο ρόλος τους είναι επιτελικός, που περιλαμβάνει το μακροπρόθεσμο σχεδιασμό. Το κύριο συμπέρασμα του κεφαλαίου αυτού είναι ότι υπάρχει έδαφος για σύγχυση ρόλων και ενδοδιοικητικές συγκρούσεις σχετικά με τα καθήκοντα και τα όρια αρμοδιοτήτων των υπαλλήλων και των στελεχών, επειδή οι ρόλοι των μεν και των δε δεν είναι σαφώς διακριτοί.

Στο όγδοο κεφάλαιο περιγράφονται και ερμηνεύονται οι αντιλήψεις των ερωτωμένων για τις πολιτικές και οργανωσιακές διαστάσεις των σχέσεων διοικητικού και πολιτικού προσωπικού. Οι δημόσιοι υπάλληλοι βλέπουν μεγαλύτερη δυσαρμονία στις σχέσεις τους με το πολιτικό προσωπικό από ό,τι τα κυβερνητικά στελέχη στις σχέσεις τους με το διοικητικό προσωπικό. Τα κριτήρια προαγωγών στις ανώτερες βαθμίδες της υπαλληλικής ιεραρχίας είναι κυρίως η επαγγελματική κατάρτιση και οι πολιτικές πεποιθήσεις, σύμφωνα με τους ίδιους υπαλλήλους. Αντίθετα, τα κυβερνητικά στελέχη πιστεύουν ότι η αρχαιότητα και οι πολιτικές πεποιθήσεις έχουν μεγαλύτερη σημασία για τις προαγωγές των υπαλλήλων. Οι υπάλληλοι κρίνουν ότι όσοι συνάδελφοί τους ήσαν με το μέρος του εκάστοτε κυβερνητικού κόμματος ευνοήθηκαν στην καριέρα τους τόσο επί ΠΑΣΟΚ όσο και επί ΝΕΑΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ κατά τη μεταπολιτευτική περίοδο. Αντίθετα, τα κυβερνητικά στελέχη του ΠΑΣΟΚ πιστεύουν ότι επί ΝΕΑΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ οι κομματικοί οπαδοί της ευνοήθηκαν περισσότερο από ό,τι οι οπαδοί του ΠΑΣΟΚ στη δεκαετία του 1980. Πάντως, ελάχιστοι υπάλληλοι και στελέχη θεωρούν ότι η κομματική ένταξη ήταν χωρίς σημασία για την καριέρα των υπαλλήλων, πράγμα που επιβεβαιώνει την εκτεταμένη επιρροή των κομμάτων στη διοίκηση.

Οι απαντήσεις των ερωτωμένων σε τρία θέματα, δηλαδή στο θέμα του κλίματος σύγκρουσης ή συνεργασίας του διοικητικού με το πολιτικό προσωπικό, το θέμα των πολιτικών κριτηρίων στις προαγωγές και το γενικότερο θέμα της έκτασης της πολιτικής πατρωνείας την περίοδο της ΝΕΑΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ (1974-1981) σε σύγκριση με την περίοδο του ΠΑΣΟΚ (1981-1989) συσχετίζονται στατιστικά με το γραφειοκρατικό ρόλο, την κομματική ένταξη και την ταξική προέλευση των μελών του δείγματος. Με χρήση τριών μοντέλων λογαριθμικής παλινδρόμησης γίνεται δυνατό να εντοπιστούν στατιστικά οι μεταβλητές που επηρεάζουν τις πιθανές στάσεις των γραφειοκρατών καριέρας και των πολιτικών στελεχών στα τρία παραπάνω θέματα. Έτσι, παρά την έντονη πολιτικοποίηση διοικητικού και πολιτικού προσωπικού στην Ελληνική διοίκηση, προκύπτει ότι οι στάσεις των ερωτωμένων σε θέματα ενδοδιοικητικά συνδέονται περισσότερο με τον ειδικό οργανωσιακό ρόλο παρά με την κομματική ένταξή τους στη διοίκηση. Σε θέματα καθαρά πολιτικά πρυτανεύει φυσικά η πολιτική ένταξη του ερωτωμένου. Και στο θέμα των προαγωγών η στάση του ερωτωμένου τείνει να καθορίζεται και από τον οργανωτικό του ρόλο και από την κομματική του ένταξη. Ώστε κομματική ένταξη και οργανωσιακός ρόλος είναι οι κύριοι παράγοντες που επηρεάζουν τις αντιλήψεις γραφειοκρατών και πολιτικών σχετικά με τις οργανωσιακές και πολιτικές πλευρές των σχέσεων διοικητικού και πολιτικού προσωπικού. Η φύση των σπουδών των ερωτωμένων έχει μικρή μόνο στατιστική σημασία, ενώ η χώρα των σπουδών τους, η ταξική προέλευσή τους και το είδος του υπουργείου όπου υπηρετούν δεν φαίνονται να επηρεάζουν τις αντιλήψεις τους.

Στο ένατο και τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής συνοψίζονται τα συμπεράσματα των επιμέρους κεφαλαίων με έμφαση στην ασθενή θέση της Ελληνικής γραφειοκρατίας στο πολιτικό σύστημα και τη σχετική αδυναμία της ανώτερης δημοσιοϋπαλληλίας. Τονίζεται η διαχρονική διόγκωση του Ελληνικού κράτους, που όμως δεν το καθιστά και ισχυρό κράτος, τουλάχιστον απέναντι στα πολιτικά κόμματα. Τα κόμματα, ιδιαίτερα από τη μεταπολίτευση και μετέπειτα, κατέχουν πλεονεκτική θέση έναντι όχι μόνον της δημόσιας διοίκησης, αλλά και των υπόλοιπων πολιτικών θεσμών. Με αφορμή τη μελέτη της Ελληνικής περίπτωσης εξετάζεται ο ρόλος των κομμάτων στις χώρες που επιχειρείται η μετάβαση από τον αυταρχισμό στη δημοκρατία. Τέλος, παρατίθενται σκέψεις για περαιτέρω συγκριτική έρευνα σε γραφειοκρατίες χωρών της ημι-περιφέρειας (π.χ. Νότιας Ευρώπης, Λατινικής Αμερικής) που παρουσιάζουν ιδιαιτερότητες σε σχέση με το τυπικό μοντέλο διοίκησης των Δυτικοευρωπαϊκών χωρών. Είναι πιθανή η ανίχνευση ενός ιδεατού τύπου γραφειοκρατίας κρατών της ημι-περιφέρειας που διαφέρει ουσιαστικά τόσο από τον παραδοσιακό τύπο γραφειοκρατίας των Δυτικών κρατών όσο και από εκείνον των νέων μετα-αποικιακών κρατών του Τρίτου Κόσμου. Η διατριβή κλείνει με νύξεις χρήσιμες για τη γενική θεωρία του κράτους που μπορούν να αντληθούν από τη μελέτη του σύγχρονου Ελληνικού κράτους.

Στις τελευταίες σελίδες της διατριβής υπάρχουν δύο παραρτήματα. Το πρώτο περιγράφει πώς έγινε η επιλογή του δείγματος των 152 υπαλλήλων και στελεχών υπουργείων επί της εποχής του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία. Το δεύτερο αναλύει λεπτομερώς τα τρία λογαριθμικά μοντέλα που χρησιμοποιήθηκαν στο όγδοο κεφάλαιο της διατριβής.

Γενικά, η διατριβή επιχειρεί να συμβάλει στη καλύτερη κατανόηση ενός βασικού θεσμού του Νεοελληνικού πολιτικού συστήματος, της γραφειοκρατίας, από κοινωνιολογική και συγκριτική σκοπιά. Ως επιστημονική μονογραφία βρίσκεται στα όρια μεταξύ της κοινωνιολογίας και συγκριτικής πολιτικής επιστήμης.

βιβλιο-φορίες

βιβλιοκριτική

ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΥ ΚΟΥΖΕΛΗ: Από τον βιωματικό στον επιστημονικό κόσμο – ζητήματα κοινωνικής αναπαραγωγής της γνώσης. Εκδόσεις κριτική, Επιστημονική Βιβλιοθήκη 1991, σελ. 267.

Η μελέτη του Γ. Κουζέλη «Από τον βιωματικό στον επιστημονικό κόσμο» αποτελεί μια καταγραφή της πορείας του μελετητή όπως αυτή διαμορφώθηκε μέσα στα πλαίσια της έρευνας αλλά και της διδακτικής του εμπειρίας με κέντρο το «ενδιαφέρον για την επιστημολογία» και με αφορμή την διαπίστωση ότι η επιστημολογία και η θεωρία της εκπαίδευσης σε μεγάλο βαθμό αλληλοαγνοούνται. Η συγκεκριμένη μελέτη έρχεται σαν μια προσπάθεια γεφύρωσης της επικοινωνίας μεταξύ των δύο επιστημονικών κλάδων και σαν μια συνέχεια του ανοίγματος της σύγχρονης επιστημολογίας σε προβλήματα διδακτικής, εν αντιθέσει με την εκπαιδευτική προβληματική η οποία παραμένει αποσπασματική και ανολοκλήρωτη ως προς την επιστημονική της συγκρότηση. Η κρατούσα εκπαιδευτική αντίληψη η οποία αντιμετωπίζει την επιστημονική γνώση, σαν ένα δεδομένο σύνολο γνώσεων «προς μετάδοσιν», αποτελεί την αφετηρία της συγκεκριμένης μελέτης για την λεπτομερειακή διερεύνηση της σχέσεως μεταξύ της αποκαλούμενης «βιωματικής» ή «πρότερης» γνώσης των εκπαιδευομένων και της επιστημονικής, καθώς και του ρόλου που καλείται να παίξει η εκπαιδευτική παρέμβαση για την μετάβαση από την μία στην άλλη.

Η μελέτη του Γ. Κουζέλη, είναι ένα πυκνό θεωρητικό πόνημα, του οποίου η όποια παρουσίαση θα είναι αναπόφευκτα απλοποιητική. Η απαρχή της αναγκαιότητας επικοινωνίας μεταξύ επιστημολογίας και εκπαίδευσης, έγκειται στο ότι τα προβλήματα που θέτει η διδακτική, ως προς το περιεχόμενο της γνώσης «προς μετάδοσιν», τους ρυθμούς μετάβασης ή τη διαδοχή ενοτήτων, τις μεθόδους αξιολόγησης και τις διαδικασίες μάθησης, εμπεριέχουν αναπόφευκτα επιλογές επιστημολογικού χαρακτήρα οι οποίες – και αυτό αποτελεί μέρος του προβλήματος – είναι κατά κανόνα άρρητες. Το κεντρικό επιστημολογικό ερώτημα στο οποίο καλούνται να πάρουν θέση οι θεωρητικοί της εκπαίδευσης αφορά στη σχέση μεταξύ των γνωστικών πλαισίων που σχηματικά ονομάζονται «επιστημονική γνώση», «σχολική επιστήμη» και «πρότερη γνώση».

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο εξετάζονται κριτικά τρία μοντέλα της **ενίσχυσης** της πρότερης γνώσης του μαθητή, που προτάσσει ένα αντιαυταρχικό διδακτικό μοντέλο προσαρμοσμένο στις ανάγκες του μαθητή. Αυτό το μοντέλο αρνείται οποιαδήποτε αναφορά στην αντικειμενικότητα της γνώ-

σης, εξάρει το υποκειμενικό εννοιολογικό πλαίσιο που έχει ήδη συγκροτήσει το παιδί όταν έρχεται στο σχολείο, αρνείται την ύπαρξη κριτηρίου «επιστημονικότητας» μιας θεωρίας μέσα στα πλαίσια της επιστημολογίας και οδηγεί σε ένα γνωσιοθεωρητικό αδιέξοδο. Κέντρο αυτού του μοντέλου αποτελεί η επίκληση ενός συγκεχυμένου γνωσιοπαραγωγικού αυθορμήτου. Η φαινομενολογική αυτή προσέγγιση αναιρεί κάθε δυνατότητα κριτικής εξέτασης των κοινωνικών επιλογών και διακρίσεων που βρίσκονται στα θεμέλια της ατομικότητας την οποίαν ενισχύει. Η παιδαγωγική πρακτική που εξασφαλίζει την αναπαραγωγή και εμβάθυνση των διαφορών που έχουν μεταβιβασθεί στο παιδί από τον κοινωνικό περίγυρο, επειδή εκλαμβάνονται ως ατομικές διαφορές, έχει εκφραστεί στην κοινωνιολογία της εκπαίδευσης με τη θεωρία της «Self-Fulfilling Prophecy» (αυτο-εκπληρούμενης προφητείας).

Το δεύτερο μοντέλο είναι από της **βελτίωσης** της πρότερης γνώσης με την βοήθεια της επιστημονικής. Παρ' όλη τη ρευστότητα και την ευρύτητα του φάσματος των επιλογών που εμπεριέχει αυτό το μοντέλο, μπορούν να εντοπιστούν κάποιες παραδοχές που το στηρίζουν. Αυτές είναι η παραδοχή ύπαρξης ενός πεδίου κοινής αναφοράς των «εναλλακτικών πλαισίων» της πρότερης γνώσης, η παραδοχή της γνωσιοπαραγωγικής συνεισφοράς του επιστημονικού πλαισίου, η παραδοχή της δυνατότητας επικοινωνίας και αμοιβαίας σύγκρισης των δύο επιπέδων Λόγου. Σύμφωνα με μια ερμηνεία αυτού του μοντέλου ο βασικός λόγος συγκρότησης της «σχολικής επιστήμης» είναι η απλοποίηση. Ο επιστημολογικός πυρήνας αυτού του μοντέλου είναι η παραδοχή μιας εννοιολογικής αντιστοιχίας μεταξύ «πρότερης» και «επιστημονικής» γνώσης. Αυτή η παραδοχή όμως συνδέεται με το προ του '60 επιστημολογικό παράδειγμα του παραδοσιακού εμπειρισμού και θετικισμού το οποίο έχει γίνει αντικείμενο εξαντλητικών συζητήσεων και κριτικής. Όπως καταλήγει ο Κουζέλης, το παιδαγωγικό επιχείρημα του θετικισμού υπέρ της δυνατότητας παρουσίασης της επιστημονικής θεωρίας σε καθημερινή γλώσσα, μοιάζει προφανές μόνο εάν **δεν** ελεγχθεί από μη εμπειριστική σκοπιά.

Το τρίτο μοντέλο τιτλοφορείται ως μοντέλο **αντικατάστασης** των λαθεμένων αντιλήψεων των παιδιών. Εδώ, ο μελετητής επισημαίνει ότι ενώ η σχολική διδακτική πρακτική με μοντέλο τη διδασκαλία των φυσικών επιστημών συντάσσεται φραστικά μ' αυτή την επιλογή, αυτό που εφαρμόζεται στη πράξη είναι το μοντέλο της βελτίωσης. Το μόνο κοινό σημείο μεταξύ θεωρίας και πρακτικής είναι η υποτίμηση της συμβολής της «πρότερης» γνώσης στην εκμάθηση της επιστημονικής. Το επιστημολογικό υπόβαθρο αυτού του μοντέλου, συγκροτούν σε αντίθεση με το προηγούμενο, μη θετικιστικές παραδοχές που είναι οι μόνες συμβατές με τις επιστημολογικές απόψεις των Popper, Lakatos, Kuhn και Bachelard. Και οι τέσσερις αυτοί θεωρητικοί αρνούνται τόσο τον ακραίο σκεπτικισμό του μοντέλου της ενίσχυσης, όσο και το θετικισμό του μοντέλου της «βελτίωσης». Τα δύο βασικά στοιχεία των μη-θετικιστικών επιστημολογικών παραδοχών αυτού του μοντέλου είναι η διάκριση μεταξύ «πρότερης» και «επιστημονικής» γνώσης, ως δύο διαφορετικών εννοιολογικών πλαισίων και ο συνεχής χαρακτήρας της μετάβασης από το ένα στο άλλο. Ο μελετητής διατηρώντας τον επιστημολογικό πυρήνα αυτού του μοντέλου, προτείνει προς διερεύνηση μια ηπιότερη εκδοχή του, στην οποία διατηρώντας την διάκριση μεταξύ «επιστημονικής» και «πρότερης» γνώσης, η τελευταία θεωρείται ως αναντικατάστατη. Σ' αυτή την εκδοχή είναι σαφές ότι η απαιτούμενη από τους μαθητές επιστημονική γνώση, καλείται να συμπληρώσει το ερμηνευτικό τους πλαίσιο γνωστικής ιδιοποίησης του κόσμου με μια νέα διάσταση, η οποία δεν θεωρείται μεν αποκλειστική, κατέχει όμως πλε-

βιβλιο-επισημάνσεις

* Από το σχολιασμό της γλώσσας μέχρι το σχολιασμό της διεθνούς επικαιρότητας, ο **Ουμπέρτο ΕΚΟ** επιτυγχάνει ακόμα και στις επιφυλλίδες του, που δημοσιεύονται εδώ και χρόνια στο περιοδικό L' Espresso, να επεμβαίνει στη δημόσια ζωή με μια φαινομενική απλότητα, ενώ πίσω από το κάθε του σχόλιο δεν παύει ούτε στιγμή να λειτουργεί ο κοινωνιολογικός του στοχασμός, η σημειολογική του σκευή και ο καθηγητής επικοινωνιολογίας. Ένα από τα πρόσφατα βιβλία του που κυκλοφόρησε στα ελληνικά με τίτλο **Τον Αύγουστο δεν υπάρχουν ειδήσεις**, τίτλος δάνειος από ένα από τα σημειώματά του και ενδεικτικός της εκ νέου ενασχόλησής του με τα προβλήματα του Τύπου και των ΜΜΕ γενικότερα, μας δίνει και πάλι γεύσεις από μια δημοσιογραφική δεοντολογία που διαρκώς ασθενεί αλλά και όψεις μιας κοινωνικής ζωής που εύστοχα καυτηριάζει. Από τις εκδόσεις **Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1993, 221 σελ. και μετάφραση-επιμέλεια Θόδωρου Ιωαννίδη.**

* Με την δημοσιογραφία κάτω από μια διάθεση αυτοϋπονόμευσης, πρόκλησης και βρετανικού χιούμορ ασχολείται και το βιβλίο του **Ναιτζελ ΦΟΣΤΕΡ, Εγκόλπιον του καλού μπλοφαδόρου για τη δημοσιογραφία σε μετάφραση Γιώργου Τσαλακού (Εκδ. Δίαυλος, Αθήνα, 1993, σελ. 109).** Αν και συχνά αγγλοκεντρικές, οι παρατηρήσεις του συγγραφέα για τους δημοσιογράφους και τις συνεντεύξεις τους στα τηλεοπτικά δίκτυα θυμίζουν εξίσου τα καθ' ημάς ενώ άδηλα παρούσα είναι η ρήση του **Καρλ ΚΡΑΟΥΣ** όταν υποστήριζε πως «Η δημοσιογρα-

ονεκτική θέση. Έχοντας επιπλέον διερευνήσει, ότι ο καθημερινός λόγος δεν είναι ούτε αθώος, ούτε πρωταρχικός, όπως δεν είναι ούτε ενιαίος ούτε αμετάβλητος, ο μελετητής θέτει το κεντρικό ερώτημα της μελέτης που είναι κατά πόσον είναι δυνατή η απλή «μετάδοση» της γνώσης και η διατήρηση του στεγανού μεταξύ της «επιστημονικής» και της «καθημερινής» γνώσης. Τίθεται δηλαδή το ερώτημα του ρόλου της «πρότερης» γνώσης στο εσωτερικό της αναπαραγωγής της επιστημονικής. Μ' αυτό ακριβώς το ερώτημα κλείνει το πρώτο μέρος της μελέτης το οποίο φέρει τον εύγλωττο τίτλο «Από τη μετάδοση στη συγκρότηση της γνώσης: θέτοντας τα ερωτήματα». Στο δεύτερο ήμισυ της μελέτης γίνεται μια συστηματική διερεύνηση της σχέσης πρότερης επιστημονικής γνώσης μέσα από τις θεωρίες των Bachelard, Marx και Althusser.

Πριν από την αναλυτική αναφορά στις παραπάνω θεωρίες ο Κουζέλης προχωρά σε μια αποσαφήνιση του όρου «επιστημολογία» όπως αυτός διαμορφώθηκε ιστορικά μέσα από μια αλληλουχία μετατοπίσεων ως προς τον ορισμό της που αποκαλύπτει συγχρόνως και την εκάστοτε προβληματική της επιστημολογίας.

Έτσι, ο πρώτος ορισμός του όρου όπως αναπτύχθηκε στη Γαλλία, έχει σαφή θετικιστική απόχρωση όπου δεν τίθεται καν το ζήτημα της κοινωνικής διάστασης τόσο της οικοδόμησης, όσο ακόμα λιγώτερο, της αναπαραγωγής της επιστήμης. Η εμπειρική «πρότερη» γνώση θεωρείται σαφώς προστάδιο της επιστημονικής. Η στροφή προς μια «μεταθετικιστική» επιστημολογία από το '60 και μετά, χαρακτηρίζεται από έναν επαναπροσδιορισμό του αντικειμένου της που δίνει προτεραιότητα στην ιστορία και στο **πώς** γίνεται η επιστήμη και όχι στο «τι είναι η επιστήμη». Η επιστήμη αντιμετωπίζεται πλέον ως ιστορικό φαινόμενο και γίνεται το ιστορικό άνοιγμα της επιστημολογίας προς τα θέματα της διδακτικής και της μάθησης.

Αφετηρία της υπό σύνθεση εναλλακτικής θεώρησης που αναπτύσσει ο Κουζέλης, είναι η θεωρία του Bachelard, η οποία θέτει ρητά το ζήτημα της «παιδαγωγικής των επιστημών» στο επίκεντρο της επιστημολογικής του προβληματικής. Ο Bachelard που έγινε ελάχιστα γνωστός εκτός Γαλλίας, έθεσε κατά δύο δεκαετίες νωρίτερα και ριζοσπαστικότερα τα ζητήματα που ανακίνησε αργότερα η «Δομή των επιστημονικών επαναστάσεων» του Kuhn.

Ο Bachelard επικεντρώνεται στην έννοια του επιστημολογικού εμποδίου το οποίο συγκαλύπτει το ρήγμα μεταξύ καθημερινής και επιστημονικής γνώσης. Το εμπόδιο αυτό δεν είναι εξωτερικό. Είναι ένα εμπόδιο της σκέψης στη σκέψη. Στο βαθμό που η παραγωγή επιστημονικής γνώσης προϋποθέτει μια τέτοια ρήξη, στο βαθμό δηλαδή, που για να υπάρξει γνήσια γνώση πρέπει να ανατρέψει ριζικά προηγούμενες γνώσεις και βιώματα, μπορούμε να μιλάμε για τη ρήξη αυτή ως συστατικό στοιχείο της γνώσης. Κατά συνέπεια, η νέα επιστημολογία του Bachelard εναντιώνεται σε κάθε είδους εμπειρισμό και κατ' επέκτασιν και σε κάθε θετικιστική ερμηνεία της γνώσης, όπως και στην αντίληψη που αντιμετωπίζει την «άμεση» «εμπειρική» γνώση ως ενιαίο πεδίο με την επιστημονική. Ο Bachelard αναλύει και άλλα επιστημολογικά εμπόδια μεταξύ των οποίων και το γλωσσικό. Στην επιστημολογία του Bachelard η έμφαση βρίσκεται στην παραγωγή της γνώσης και η «ρήξη» χαρακτηρίζει τόσο τη μετάβαση από την προεπιστημονική στην επιστημονική γνώση, όσο και την πορεία της ίδιας της επιστημονικής σκέψης. Η επιστήμη χαρακτηρίζεται από τη κατασκευή του πλαισίου αναφοράς της και ο ορισμός του πεδίου της επιστήμης είναι εσωτερικός. Έτσι, υπάρχει μια συμβατότητα, μη συγκρισιμότητα μεταξύ των διαφόρων επιστημονικών πλαισίων. Αυτές οι τελευταίες διαπιστώσεις φέρφια φαινομενικά μόνο υπηρετεί την επικαιρότητα. Στην πραγματικότητα καταστρέφει τη διανοητική αντίληψή των ανθρώπων της αύριον» **(Ρήσεις και αντιρρήσεις, μετ. Άγγελου Παρθένη, εκδ. Opera, 1992).**

* **Από τους Γκασταρμπάιτερ στο πνεύμα του Σενγκέν. Προβλήματα της σύγχρονης μετανάστευσης στην Ευρώπη** τιτλοφορείται το τελευταίο βιβλίο της **Λουκίας ΜΟΥΣΟΥΡΟΥ,** Αν. Καθηγήτριας του Παντείου Πανεπιστημίου. Περιλαμβάνει τρία κείμενα που εκφωνήθηκαν σε διαφορετικά βήματα αλλά με συναφές αντικείμενο. Μια Εισαγωγή λειτουργεί συνεκτικά και επεξηγηματικά του πνεύματος των κειμένων αυτών, θέτοντας ταυτόχρονα τα κύρια ζητήματα του σύγχρονου μεταναστευτικού ρεύματος ως κοινωνικού φαινομένου. Στο άρθρο που δανείζει τον τίτλο του στο βιβλίο, η ερευνήτρια αναλύει την κατάσταση του Γκάσταρμπάιτερ (φιλοξενούμενου εργαζόμενου) και την υπέρβαση αυτής της μορφής μετανάστευσης από τις σύγχρονες πολιτικο-κοινωνικές εξελίξεις που επέφεραν οι αλλαγές στις ανατολικές χώρες οι οποίες τείνουν αφ' ενός να υποκαταστήσουν, ως χώρες αποστολής μεταναστών, εκείνες του Τρίτου Κόσμου, αλλά και να αλλάξουν τους όρους εγκατάστασης μια και οι ανατολικοευρωπαίοι δεν αποτελούν ανειδίκευτη εργατική δύναμη. Τις επιπτώσεις στην πολιτισμική ταυτότητα μεταναστών αλλά και χώρας υποδοχής εξετάζει το τρίτο άρθρο του βιβλίου, ενώ το δεύτερο επικεντρώνεται στην «Οικογενειακή στρατηγική και γυναικεία μετανάστευση», αφού οι μετανάστριες παρουσιάζουν την ιδιομορφία όχι μόνο να είναι οι ίδιες οικονομικοί μετανάστες αλλά και μέλη της οικογένειας του μετανάστη. Και

νουν τον Bachelard κοντά στον Kuhn κι εδώ ο Γ. Κουζέλης προχωρεί σε μια πολύ διαφωτιστική σύγκριση και αντιπαράθεση της επιστημολογίας των Kuhn και Bachelard, δεδομένου μάλιστα ότι οι δύο θεωρίες ιστορικά δεν επικοινώνησαν.

Μεταξύ των διαφόρων σημείων αντιστοιχίας που υπάρχουν στις δύο θεωρίες, ιδιαίτερα σημαντικό για την συγκεκριμένη έρευνα είναι ότι και οι δύο αποδίδουν πρωταρχική σημασία στην επιρροή των επιστημονικών εγχειριδίων και στη παιδαγωγική της επιστήμης που υλοποιείται μέσα από αυτά. Ο Bachelard ωστόσο, όσον αφορά την εκπαιδευτική διαδικασία την συλλαμβάνει και την αναλύει από την σκοπιά της παραγωγής μόνον και όχι της αναπαραγωγής. Η αναγωγή της αναπαραγωγής στη συγκρότηση έχει σχέση με την έλλειψη κοινωνιολογικής οπτικής στον Bachelard, εν αντιθέσει προς τον Kuhn. Όσον αφορά την ανάλυση του «παιδαγωγικού εμποδίου» ο Bachelard προτείνει ότι η διδακτική παρέμβαση θα πρέπει, πριν προχωρήσει στη παραγωγή της επιστημονικής γνώσης να περάσει πρώτα από τη καταγραφή ή ανασκευή της γνώσης που πηγάζει από τη καθημερινή ζωή και τη καθημερινή γλώσσα. Και ενώ ο Bachelard μιλάει με σαφήνεια για την «αλλαγή των πρώτων γνώσεων» των μαθητών που τον φέρνει κοντά στο μοντέλο της αντικατάστασης, ωστόσο παίρνει αυτή τη μορφή της «πρότερης γνώσης» πολύ σοβαρότερα υπ' όψη του από ό,τι το κάνει το καθαρό μοντέλο της αντικατάστασης. Κλείνοντας την αναφορά του στον Bachelard, ο Κουζέλης επισημαίνει ότι η υπερίσχυση στον Bachelard του ζεύγους ορθού/λάθους δεν κάνει σαφή την αναγκαιότητα και το ανυπέρβατο της προ-επιστημονικής εμπειρίας.

Στην επόμενη ενότητα ο μελετητής περνάει στη μεθοδολογία του Marx, ως προς την παραγωγή της επιστημονικής γνώσης και την εννοιολογική οικοδόμηση μιας θεωρίας. Εδώ και πάλι αναδεικνύεται η αντιεμπειρικιστική μεθοδολογία του Marx με κέντρο τη διάκριση μεταξύ του συγκεκριμένου πραγματικού και της νοητικής αναπαράστασής του. Θεμελιώδης είναι επίσης ο διαχωρισμός που κάνει ο Marx μεταξύ του σταδίου της έρευνας και του τελικού σταδίου της θεωρητικής ανακατασκευής. «Διόρθωση και ανατροπή» μιας θεωρίας μπορεί να επιτευχθεί μόνο στο «πλαίσιο της πορείας της σκέψης» με κριτήρια εσωτερικά. Η σύνδεση προς το έξω παραμένει ως «τελικό κριτήριο» εγκυρότητας μόνο στο βαθμό που τίθεται το ερώτημα για τη δυνατότητα της επιστημονικής θεωρίας να «αναπαράγει» με τις έννοιές της τη συγκεκριμένη πραγματικότητα διατηρώντας τη συνοχή της και τους προσδιορισμούς που φέρουν οι συγκεκριμένες της έννοιες.

Τέλος, ο Κουζέλης αναφερόμενος στο γνωστό σχήμα του Althusser περί παραγωγής επιστημονικών εννοιών - (Γενικότητες I, II, III), όπου Γενικότητες I είναι η πρώτη ύλη της παραγωγής επιστήμης που είναι βέβαια έννοιες και όχι εμπειρική πραγματικότητα. Γενικότητα II είναι τα μέσα παραγωγής της επιστήμης, δηλαδή η θεωρία της επιστήμης στην εκάστοτε δεδομένη ιστορική στιγμή και Γενικότητα III είναι το τελικό προϊόν δηλ. οι κατασκευασμένες ή ανακατασκευασμένες επιστημονικές έννοιες- τονίζει, ότι μεταξύ Γενικοτήτων I και III υπάρχει κατά τον Althusser μια «επιστημολογική τομή». Το Αλτουσεριανό αυτό σχήμα συστηματοποιεί και διευρύνει την αντίληψη του Bachelard περί «ρήξεως» εισάγοντας και μια κοινωνιολογική συνιστώσα εφ' όσον στην επιστημολογική αυτή συζήτηση εισάγεται αναπόφευκτα και ο όρος «ιδεολογία». Η πρώτη επεξεργασία του όρου από τον Althusser είναι καθαρά επιστημολογική (ιδεολογία=μη επιστήμη), κατ' επέκτασιν το ιδεολογικό εννοιολογικό πλαίσιο της πρότερης γνώσης θεωρείται «πλάνη» και πρέπει να αντικατασταθεί. Ήδη βέβαια καταρρίπτεται και από τον Althusser όπως είχε γίνει και από τους

στις δύο περιπτώσεις, ωστόσο, η μετακίνησή τους αποτελεί συνέχεια της εξάρτησής τους από την ομάδα. **Εκδ. Gutenberg, Κοινωνιολογική και ανθρωπολογική βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1993, σελ. 77.**

* Το θέμα της γυναικείας μετανάστευσης, όμως, αποτελεί και ένα από τα δέκα ζητήματα που απασχολούν την ίδια ερευνήτρια στο δεύτερο βιβλίο της, με θέμα τη γυναικεία απασχόληση. Η σχέση της οικογένειας, της οικονομικής ανάπτυξης, της ανεργίας, της διαφοροποίησης των αποδοχών ανάλογα με το φύλο και των έμμεσων κατά φύλο διακρίσεων σε σχέση πάντοτε με την γυναικεία απασχόληση, είναι μερικά από τα άλλα ζητήματα που αναλύονται στον ίδιο τόμο τα οποία στοχεύουν όχι μόνο στο να επισημάνουν την έκταση και σημασία της αναδιάρθρωσης της αγοράς και της ζωής από την δυναμική είσοδο των γυναικών στην επαγγελματική απασχόληση αλλά και να διατυπώσουν νέα αναλυτικά εργαλεία για την παρατήρηση, ανάλυση και αξιολόγηση της νέας αυτής πραγματικότητας. **Λ.Μ. ΜΟΥΣΟΥΡΟΥ. Γυναίκα και απασχόληση. Δέκα ζητήματα.** Εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 1993, σελ. 206.

* «Η διερεύνηση της πολιτικής φυσιογνωμίας των γυναικών στην Ελλάδα δεν στοχεύει απλώς στην επισήμανση των ιδιαίτερων πολιτικών χαρακτηριστικών εκείνων που προσλαμβάνονται ως οι γραφικοί «άλλοι» της πολιτικής διαδικασίας, αλλά κυρίως στο να συμβάλει στη διαμόρφωση μιας διευρυμένης αντίληψης του πεδίου συγκρότησης του πολιτικού – και κατ' επέκταση της πολιτικής κουλτούρας μιας κοινωνίας που έχει κατά κανόνα ως σημείο αναφοράς μόνο την ανδρική εμπειρία – με βάση την κοινωνική εμπειρία

Bachelard και Marx, η αντίληψη περί «αυθόρμητης» και «άμεσης πρώτης γνώσης». Η περαιτέρω επεξεργασία του όρου όμως από τον ίδιο τον Althusser απεγκλωβίζει την ιδεολογία από το πεδίο της «πλάνης» και η ιδεολογία ορίζεται πλέον σαν μία δομημένη κοινωνική σχέση.[1]

Έχοντας συνδέσει πλέον ο Κουζέλης το κεντρικό ερώτημα της έρευνάς του περί της φύσεως της πρότερης γνώσης και της σχέσης της με την επιστημονική με τη θεωρία του Althusser περί ιδεολογίας, οδηγείται προς το περίγραμμα μιας σύνθεσης όπου έχοντας απορρίψει την αντιπαράθεση αλήθειας/λάθους, τα δύο είδη λόγου αναφέρονται πλέον ως δύο γνωστά πλαίσια διαφορετικής εννοιολογικής τάξης, όπου η μετάβαση από το ένα στο άλλο προϋποθέτει πάντοτε μία ρήξη. Οι πρώτες γνώσεις υπόκεινται στους προσδιορισμούς των ιδεολογικών δομών και έτσι εμπεδώνεται ότι η φύση τους δεν είναι ούτε τυχαία ούτε αδιαμετάβλητη. Η κατάταξη των εννοιών σε «ιδεολογικές» ή «επιστημονικά επαρκείς» δεν υπόκειται σε κάποιον χρυσό κανόνα αλλά η αναζήτηση της ανακατασκευής των εννοιών παραπέμπει στο θέμα της **εξουσίας** στο πλαίσιο της γνώσης το οποίο εντάσσεται στο μελλοντικό ερευνητικό πρόγραμμα του μελετητή.

Τα συμπεράσματα της μελέτης, επιλεκτικά και σκεπτικά μπορούν να επικεντρωθούν σε κάποιες βασικές διαπιστώσεις που έρχονται να απαντήσουν στα ερωτήματα που τέθηκαν στην αρχή της μελέτης: Η επιστημονική γνώση οικοδομείται και ταυτόχρονα «αποκτάται» σε διαρκή και στενή σχέση με τη καθημερινή, σε μια επαναλαμβανόμενη και ανανεούμενη διαδικασία παραγωγής της διαφοράς της απ' εκείνη. Άρα δεν υπάρχει στεγανό μεταξύ επιστημονικής και καθημερινής γνώσης, ούτε υπάρχει τίποτα που να μπορεί απλώς να «μεταδοθεί». Η πορεία της μάθησης δεν αποτελεί απλώς μια διαδικασία ανάλογη της παραγωγής της επιστήμης αλλά μια άλλη πλευρά της ίδιας διαδικασίας. Έτσι, αναιρείται πλήρως η υποτίμηση της πρώτης γνώσης των μαθητών στη διαδικασία της μάθησης.

Τέλος ο Κουζέλης επισημαίνει ότι μεταξύ της καθημερινής και της επιστημονικής γνώσης η επιρροή δεν είναι μονόδρομη αλλά αμφίδρομη διότι τα δύο είδη γνώσης βρίσκονται σε διαρκή ανταλλαγή με διαμεσολαβητή το εκπαιδευτικό σύστημα. Το σχολείο με όσα κάνει και με όσα επιμελώς **δεν** κάνει συμμετέχει στην οργάνωση και διάδοση της καθημερινής γνώσης κι εκεί έγκειται η ιδιαιτέρως σημαντική κοινωνική λειτουργία του. Κι εδώ, επιστρέφοντας στο σημείο αφετηρίας, επιβεβαιώνεται ότι ο προνομιακός δεσμός σχολικής επιστήμης και θετικιστικής άρρητης επιστημολογίας, δεν είναι κοινωνικά ουδέτερος.

Η παραπάνω ανάλυση, τέλος, συνηγορεί υπέρ μιας εκπαιδευτικής διαδικασίας όπου η σχολική γνώση κυριολεκτικά κατασκευάζεται στη σχολική αίθουσα έχοντας σαν κεντρικό στόχο την άσκηση στη διαφορά των ποικίλων εννοιολογικών πλαισίων και υπέρ ενός εκπαιδευτικού που έχει ασκηθεί στη μη-ταυτότητα.

Θεωρήσαμε απαραίτητη μια εκτενή παρουσίαση του περιεχομένου της μελέτης του Γ. Κουζέλη για να συμβάλλουμε εν μέρει στη γνωστοποίηση της ύπαρξής της διότι τέτοια πυκνά θεωρητικά πονήματα μένουν συχνά στη «σκιά» λόγω ακριβώς του υψηλού βαθμού αφαίρεσης και της δυσκολίας πρόσβασης σ' αυτά του αναγνώστη, που τα χαρακτηρίζει. Η μελέτη του Κουζέλη αποτελεί περισσότερο περίγραμμα μιας σύνθεσης η οποία συγχρόνως ανοίγει συνεχώς καινούργιες προβληματικές και πεδία έρευνας. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο θα θέλαμε να κάνουμε μερικές γενικές παρατηρήσεις.

Όροι όπως «πρότερη γνώση» ή «σχολική επιστήμη» οι οποίοι βέβαια όπως τονίζει και ο μελετητής είναι σχηματικοί, επιζητούν μια παραπέρα επιστημονική επεξεργασία. Ο όρος «πρότερη γνώση» θα μπορούσε να πει

και των γυναικών». Απόσπασμα από τον πρόλογο του νέου βιβλίου της επ. καθηγήτριας του Πανεπιστημίου Αθηνών **Μάρως ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ-ΜΑΛΟΥΤΑ** που ερευνά την πολιτική πρόσληψη των Ελληνίδων μέσα από συγκεκριμένες στάσεις, αντιλήψεις και συμπεριφορές, ενδεικτικές διαφοροποιήσεων ως προς την γυναικεία πολιτική πρόσληψη και δηλωτικές τάσεων μετεξέλιξης. Τίτλος του βιβλίου: **Γυναίκες και πολιτική. Η πολιτική φυσιογνωμία των Ελληνίδων. Εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 1992, σελ. 307.**

* Μια άλλη ερευνήτρια, επ. καθηγήτρια του τμήματος Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου, ασχολείται με το κρίσιμο για την ελληνική κοινωνία αλλά και για την διεθνή κοινότητα θέμα της πληθυσμακής ανάπτυξης. Αν η Ελλάδα αντιμετωπίζει το πρόβλημα της υπογεννητικότητας, πρόβλημα άλλωστε όλου, λίγο-πολύ του δυτικού κόσμου, είναι γνωστή η πληθυσμακή πύκνωση που απειλεί διαρκώς τις χώρες του Τρίτου Κόσμου. Η **Νότα ΚΥΡΙΑΖΗ** στο βιβλίο της **Αναπαραγωγή του πληθυσμού. Θεωρητικές προσεγγίσεις και εμπειρικές έρευνες (Εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 1992, σελ. 232),** προσεγγίζει την γενετήσια συμπεριφορά κάτω από το πολλαπλό πρίσμα που προσφέρουν η οικονομία, η κοινωνιολογία και η ψυχολογία, αναδεικνύοντας τα σημεία σύγκλισης και διαφοροποίησής τους. Με άξονα εμπειρικές έρευνες και στόχο τα προβλήματα που δημιουργεί η μετάβαση από την θεωρία στην εμπειρία, η μελέτη τοποθετείται υπέρ της συμπληρωματικότητας και όχι της εναλλακτικότητας των θεωρητικών προσεγγίσεων.

* Η μεθοδολογία και οι τεχνι-

κανείς ότι αποτελεί επιστημονικό ενδείκτη[2] για να κατονομάσει έναν ορισμένο τύπο λόγου σε αντίθεση με την επιστήμη. Δεν αποτελεί όμως καθεαυτό επιστημονική έννοια. Ο όρος παραπέμπει σαφώς στον κοινωνιολογικό όρο της «κοινωνικοποίησης» ο οποίος όμως κι αυτός χρήζει διευκρινήσεως καθ' ότι χρησιμοποιείται με πολλές έννοιες και από διαφορετικές επιστήμες με διαφορετικό θεωρητικό εκάστοτε υπόβαθρο.[3] Η έννοια της «σχολικής επιστήμης» από την άλλη η οποία παραπέμπει σ' όλη τη δομή και οργάνωση ενός εκπαιδευτικού συστήματος χρήζει ειδικής κοινωνιολογικής διερεύνησης σε σχέση με τα κατά περίπτωσιν εκπαιδευτικά συστήματα. Το ότι τα εκπαιδευτικά συστήματα παίζουν πολύ σημαντικό κοινωνικό ρόλο, μέσω αυτών που κάνουν και αυτών που επιμελώς δεν κάνουν αποτελεί γενική διαπίστωση της κοινωνιολογίας της εκπαίδευσης. Η ακριβής όμως ανάλυση της «κατεύθυνσης» του ρόλου τους θα πρέπει πια να στηριχθεί σε συγκεκριμένες κοινωνιολογικές μελέτες συγκεκριμένων χωροχρονικά εκπαιδευτικών συστημάτων. Η αναπαραγωγή της επιστημονικής γνώσης όπως αυτή λαμβάνει χώρα μέσω της «σχολικής επιστήμης» είναι διαφορετική στα διάφορα εκπαιδευτικά συστήματα. Ενδεικτικά μόνον αναφέρουμε τις μελέτες του Bernstein[4], ο οποίος κατέδειξε διαφορετικούς κανόνες ταξινόμησης και περιχάραξης της γνώσης στα Αγγλικά και τα Αμερικάνικα εκπαιδευτικά συστήματα αντίστοιχα. Εδώ, τονίζουμε και επαυξάνουμε ως προς το πρόσταγμα που αναδύεται από την μελέτη του Κουζέλη για έναν διεπιστημονικό διάλογο μεταξύ επιστημολογίας και διδακτικής όπως είναι στη προκειμένη περίπτωση αλλά και κοινωνιολογίας, εφ' όσον αποτελεί αποδεκτή διαπίστωση ότι η διδακτική σ' ένα μεγάλο βαθμό «αγνοεί» επίσης την κοινωνιολογία της εκπαίδευσης και το πρόβλημα έχει σαφώς να κάνει με τη θεωρητική κατάρτιση των θεωρητικών της εκπαίδευσης των οποίων η κοινωνιολογική παιδεία είναι μάλλον «περιφερειακή». Εδώ βέβαια θα πρέπει να τονιστεί ο κίνδυνος –τον οποίον θεωρητικά θεμελίωσε πλήρως η εν λόγω μελέτη– της απρόσκοπτης μεταφοράς εννοιών από το ένα εννοιολογικό πλαίσιο στο άλλο χωρίς την απαραίτητη εννοιολογική επεξεργασία, κίνδυνο τον οποίον επανειλημμένως έχει επισημάνει κι ο Ν. Μουζέλης[5] αναφερόμενος ειδικώτερα στην αβασάνιστη χρήση όρων από τη γλωσσολογία ή τη ψυχανάλυση στη κοινωνιολογική θεωρία κι η οποία έχει γίνει πολύ της μόδας με την έκρηξη της μεταμοντέρνας θεωρίας.

Τέλος, ως προς την αμφίδρομη σχέση μεταξύ καθημερινής και επιστημονικής γνώσης με τη διαμεσολάβηση του Ε.Σ. πολλά μπορούν να ειπωθούν.

Αναφέροντας το παράδειγμα της έξαρσης της «ψυχολογικοποίησης» και «κοινωνιολογικοποίησης» στη καθημερινή γνώση (σελ. 251) και την εκτεταμένη χρήση της αμφίδρομης σύνδεσης (βιωματική/επιστημονική παράσταση) από το εκπαιδευτικό σύστημα που αναφέρει ο μελετητής ας μου επιτραπούν δύο μικρές αντιρρήσεις. Βλέπουμε έξαρση της «ψυχολογικοποίησης» σαφώς στη καθημερινή γνώση αλλά όχι της «κοινωνιολογικοποίησης». Οι λόγοι γι' αυτό είναι πολλοί και όχι τυχαίοι αλλά δεν είναι του παρόντος. Και κατά δεύτερον η διδασκαλία της Κοινωνιολογίας από τότε που εισήχθη στο Λύκειο έγινε χωρίς καμία αμφίδρομη σύνδεση (ως επί το πλείστον διδάχθηκε από φιλολόγους), αντίθετα αντιμετωπίσθηκε σαν μια γνώση «προς μετάδοσιν» στεγανοποιημένη από τη καθημερινή γνώση των μαθητών και γι' αυτό κατέληξε νεκρή, «κείμενη γνώση». Αυτό βεβαίως έρχεται σε πλήρη αρμονία αφ' ενός μεν με την εξ αντιστρόφου μη-νομμοποίηση της Κοινωνιολογίας ως επιστημονικής οπτικής από το εκπαιδευτικό σύστημα και κατά συνέπειαν με τη διαιώνιση της αντίληψης περί «αθωότητας» των βιωμάτων την οποία η Κοινωνιολογία καταφανώς αμ-

κές των κοινωνικών ερευνών αποτελεί ένα ειδικό αντικείμενο κοινωνιολογικής γνώσης που καθίσταται, όμως, αναγκαίο σε κάθε σύγχρονη έρευνα μικρο-κοινωνιολογικής ιδιαίτερα κατεύθυνσης. Το βιβλίο της **Καίτης ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, Κλίμακες μετρήσεως στάσεων (Εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 1992, σελ. 93)** συνιστά μια απόπειρα προσέγγισης των διαφορετικών μετρήσεων των στάσεων των ατόμων με βάση τις κλίμακες μετρήσεως, ενώ η φιλοσοφία της μελετήτριας εκκινεί από το δεδομένο ότι οι μετρήσεις, στηριζόμενες στην στατιστική, δεν μπορούν παρά να διέπονται από την αβεβαιότητα. Το βιβλίο συνοδεύεται από παράρτημα με άρθρο του S.S. Stevens όπου παρουσιάζεται η τυπολογία των κλιμάκων μέτρησης.

* Στον αντίποδα, ίσως, της επίσημης κοινωνιολογικής σκέψης, συναντάμε ένα βιβλίο του **Διονύση Γ. ΧΙΩΝΗ, Οι μάγκες. Γέννηση και εξέλιξη των Μάγκηδων και του τραγουδιού τους (Ιστορική - Λαογραφική - Κοινωνιολογική μελέτη), Αθήνα, 1993, σελ. 93.** Το κοινωνικό φαινόμενο του μάγκα μέσα από την εξέλιξή του στην ελληνική κοινωνία αρχής γενομένης της Τουρκοκρατίας, όπου η λέξη «μάγκα» σημαίνει ομάδα άτακτων οπλοφόρων πολεμιστών, μέχρι την ταύτισή του με νεώτερες μορφές περιθωριακών όπως οι ρεμπέτες, πραγματεύεται το μικρό αυτό μελέτημα, προσπαθώντας να επανατοποθετήσει το φαινόμενο στις πραγματικές τους διαστάσεις. Αφού, όπως υποστηρίζει σωστά ο συγγραφέας, σπανίζουν οι κοινωνιολογικές μελέτες για γηγενή φαινόμενα περιθωριακών αλλά και των λόγων της περιθωριοποίησής τους. Εκτός από τα αίτια εμφάνισης και την εξέλιξη του μάγκικου φαινομένου, το βιβλίο ασχολείται με το μάγκικο

φισβητεί.

Επί πλέον, η προβληματική της αμφίδρομης σχέσης καθημερινής/επιστημονικής γνώσης με τη διαμεσολάβηση του Εκπαιδευτικού συστήματος που ανέπτυξε ο μελετητής στο τελευταίο μέρος της μελέτης του αποτελεί μια γέφυρα μεταξύ της επιστημολογίας αφ' ενός και της Κοινωνιολογίας και Ανθρωπολογίας αφ' ετέρου όπου η έννοια του αναστοχασμού[6] (Reflexivity) έχει γίνει το επίκεντρο πολλών διεργασιών[7] που αφορούν στη παραγωγή της «κοινωνιολογικής» και «ανθρωπολογικής» γνώσης συνδεόμενες αναπόφευκτα και με προβληματικές περί συγκρότησης της υποκειμενικότητας.

Τελειώνοντας, θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι ο μελετητής «κλείνοντας» τη μελέτη του θέτει εκ νέου ένα καινούργιο ερευνητικό πεδίο το οποίο θα αποτελέσει και τη συνέχεια του ερευνητικού του έργου που αφορά στο τρίγωνο «διαφέρον-γνώση-εξουσία» και χωρίς το οποίο οποιαδήποτε επιστημολογική ή μη προσέγγιση της διδακτικής θα είναι ασφαλώς ελλιπής. Η πρόσκληση για έρευνα παραμένει λοιπόν ανοικτή κι αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο της παραγωγής και αναπαραγωγής της γνώσης.

Βιβλιογραφικές Σημειώσεις

1. Για μια συνοπτική ανάλυση της θεωρίας του Althusser για την ιδεολογία, βλ. Μαρία Πετμεζίδου Τσουλουβή: «Κοινωνικές τάξεις και μηχανισμοί κοινωνικής αναπαραγωγής». Εξάντας, σελ. 58-62.
2. Ο M. Foucault χρησιμοποιεί τον όρο «επιστημολογικός ενδείκτης» αναφερόμενος στην έννοια της ανθρώπινης φύσης. Μ. Φουκό: «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, σελ. 15.
3. Ν. Ιντασίλογλου: «Η κοινωνικοποίηση του ατόμου», εκδόσεις Παρατηρητής, εισαγωγή.
4. B. Bernstein: «Παιδαγωγικοί κώδικες και κοινωνικός έλεγχος», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σελ. 61-109.
5. Ν. Μουζέλης: «The Poverty of Sociological Theory», υπό έκδοσιν στο «Sociology».
6. Χρησιμοποιώ την ελληνική μετάφραση του όρου Reflexivity, όπως αποδόθηκε από τον Παπαταξιάρχη στην εισαγωγή (σελ. 40) του «Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα» των Ε. Παπαταξιάρχη και Θ. Παραδέλλη, εκδ. Καστανιώτη-Παν/μιο Αιγαίου.
7. Για τη χρήση του όρου στην Ανθρωπολογία και Κοινωνιολογία βλέπε ενδεικτικά την εισαγωγή του Παπαταξιάρχη (σημ. 6) και A. Giddens: The Consequences of Modernity, Polity Press, σελ. 36.

Στέλλα Παναγιωτοπούλου

τραγούδι (δείγματα του οποίου παρατίθενται), τον μάγκικο χορό, τη θέση του μάγκα απέναντι σε θεσμούς, τις διεξόδους φυγής του (αλκοόλ, χασίσι), τα στέκια των μάγκηδων και το ντύσιμό τους.

* Αν ο μάγκας, ως επικίνδυνο φαινόμενο περιθωριακότητας, έγινε αντικείμενο κοινωνικών καταστολών με τον χαρακτηρισμό του, πρώτιστα, ως φαινομένου που ανάγεται στη σφαίρα της ψυχικής ανωμαλίας των συγκεκριμένων ατόμων που εμπίπτουν στη σφαίρα της ψυχολογίας και της ψυχανάλυσης για την επαναπροσαρμογή τους στα κοινωνικώς παραδεκτά, το φαινόμενο της αλητείας δεν αντιμετωπίστηκε διαφορετικά. Όπως μαρτυρεί ο **Λεωνίδας ΧΡΗΣΤΑΚΗΣ** στο βιβλίο του **Η ιστορία της αλητείας. Εισαγωγή, βιογραφικά Ελλήνων (επανέκδοση στις εκδόσεις Δελφίνι, Αθήνα, 1993),** «οι ψυχίατροι της φροϋδικής ακμής κατέταξαν την αλητεία και την επαιτεία στη «σχιζοφρένεια», τις «ψυχώσεις» και τις διάφορες μορφές «υστερίας». Εύσχημοι τρόποι, δηλαδή, αποκλεισμού του διαφορετικού στον οποίο η κοινωνία διακρίνει κάποια επικινδυνότητα, έστω κι αν αυτή στην περίπτωση του αλήτη, έγκειται στο ότι είναι «αμέτοχος», επιλέγοντας την άρνηση των αγαθών και παραμένοντας έτσι εκτός κοινωνικών διαστρωματώσεων. Όπως επισημαίνει στον πρόλογό του ο Νικόλαος Χρηστάκης, λέκτορας στο Παν/μιο Ιωαννίνων, ο αλήτης θα ορισθεί ως το άτομο που είναι εφοδιασμένο με κοινωνική μόνωση και του οποίου η κοινωνική φόρτιση είναι ίση με το μηδέν.

* Με όρους που προαγγέλουν την κοινωνιολογική σκέψη αλλά με διάχυτους ακόμη τους βιο-ψυχολογικούς υπερκαθορισμούς

βιβλιοπαρουσίαση

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ

Vincent de Gaulejac, Η ταξική νεύρωση, Παπαζήσης, Αθήνα, 1993.

Η παρουσίαση ενός έργου τόσο εμπνευσμένου θεωρητικά και μεθοδολογικά, αλλά και τόσο σημαντικού για τα ερωτήματα που θέτει σε ανθρώπινο επίπεδο – σε μια εποχή μάλιστα που με το «τέλος των ιδεολογιών, των κωδίκων και των νομμοποιήσεων» ολοένα και εκλείπουν τα όπλα για την κατανόηση και την καταπολέμηση της πολύμορφης βαρβαρότητας – δεν είναι εύκολη υπόθεση.

Κύριος καταρχήν στόχος του συγγραφέα είναι η κατανόηση του ανθρώπινου βιώματος. Εάν το βίωμα υπάρχει και διαφοροποιείται σε ένα επίπεδο που εκ πρώτης όψεως ταυτίζουμε με το «υπαρξιακό» και εάν η όποια κλινική προσέγγιση το συλλαμβάνει μέσα από τις σπίθες των ψυχολογικών συγκρούσεων, έχει τις ρίζες του στην κοινωνική ιστορία του ατόμου. Η ιστορία αυτή είναι μια ιστορία αλλαγών **θέσης**. Πράγματι, τόπος κατοικίας, επάγγελμα, κοινωνική τάξη... δεν είναι πλέον σήμερα στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες αμετάβλητα δεδομένα που συνοδεύουν τα άτομα και τις οικογένειες δίνοντάς τους τα ακλόνητα σημεία αναφοράς που τους όριζαν (καλώς ή κακώς) στα πλαίσια μιας σταθερής κοινωνικής δομής. Σε αντίθεση με την τελευταία, το σημερινό κοινωνικό σύμπαν περιγράφεται εδώ ως ένα πολύπλοκο σύνολο δικτύων χωρίς σταθερή ή μόνιμη ιεράρχηση, ενώ συνακόλουθα τα εμπλεκόμενα άτομα αλλάζουν κατά τη διάρκεια της ζωής τους πολλές θέσεις ή/και ανήκουν ταυτόχρονα σε πολλές θέσεις σε διαφορετικά δίκτυα.

Σ' αυτό τον περίγυρο **ο πόλεμος των θέσεων τείνει να υποκαταστήσει την πάλη των τάξεων**. Πρέπει κανείς να «βρει», να «κερδίσει» τη θέση του στον κόσμο, στην κοινωνία και εάν από τη μία τούτη η δυνατότητα κινητικότητας ταυτίζεται με την ελευθερία, φουντώνει από την άλλη το άγχος της αποτυχίας και του αποκλεισμού. Κάθε άτομο είναι υποχρεωμένο να επιτύχει, κάθε ΕΓΩ είναι καταδικασμένο να θριαμβεύσει, πράγμα που συνοδεύει την υποκατάσταση της επικυριαρχίας του υπερεγώ από την πιο ύπουλη και διαβρωτική τυραννία του ναρκισσισμού. Σχετικά εξάλλου μ' αυτή την «πραγμάτωση του εαυτού» ο Jean Baudrillard[1] δεν παρατηρούσε πριν από λίγα χρόνια ότι με τη σεξουαλική απελευθέρωση ο καθένας **πρέπει** να εξασφαλίσει την ηδονή του σώματός του και το ξόδεμα της λίμπιντό του;

Αυτός ο πόλεμος των θέσεων καθορίζεται μολαταύτα τις περισσότερες φορές από τις ατομικές υπαγωγές σε κοινωνικές τάξεις (ή κατηγορίες): τα «μετατοπιζόμενα» άτομα ανήκουν ταυτόχρονα σε ομάδες που έχουν μεταξύ τους σχέσεις κυριαρχίας και εξουσίας, εκφραζόμενες με διαδικασίες αντίθεσης, υποταγής, απόρριψης... που επηρεάζουν τις προσωπικότητες και γεννούν τις «συγκρούσεις ταυτότητος». Αυτές είναι που.ο συγγραφέας προσπαθεί να συμπεριλάβει χρησιμοποιώντας το γενικό και περισσότερο περιγραφικό όρο της «ταξικής νεύρωσης». Δεν πρόκειται ούτε για ένα συγκεκριμένο είδος ψυχικής δόμησης ούτε για μία τυπολογία των νευρώσεων ανάλογα με τις κοινωνικές τάξεις, αλλά για την παρουσίαση των χαρακτηριστικών «...μιας κλινικής εικόνας η οποία περιγράφει τη συμπτωματολογία των ατόμων που αλλάζουν θέση στην ταξική δομή».

Αυτό που προέχει εδώ είναι συνεπώς η σύγχρονη θεώρηση των ψυχολογικών συγκρούσεων (όπως διεργάζονται και νοηματοδούνται από το πραγματεύεται τις διεγερτικές ουσίες της εποχής του, ήτοι οινόπνευμα, καφέ, τσάι, καπνό και ζάχαρη και τις βλαπτικές τους επενέργειες στον άνθρωπο ο **Ονορέ ντε ΜΠΑΛΖΑΚ**, χωρίς να στερείται του χιούμορ και της καυστικότητας, πολλές φορές ακόμη και της αυτοειρωνικής ανασκόπησης. Μια «Φυσιολογία της ενδυμασίας», όπου οι κοινωνιολογικές παρατηρήσεις γίνονται αρκετά εύστοχες και μια «Φυσιολογία της γαστρονομίας», μάλλον αστεία και ατελής ως κείμενο, ολοκληρώνουν το προσεγμένο εκδοτικά αυτό βιβλίο μιας αρχαιολογίας της κοινωνικής σκέψης με τίτλο **Πραγματεία περί των νεωτέρων διεγερτικών. Μετάφραση, Πρόλογος, Σχόλια Τίτος Πατρίκιος, Εκδ. Ολκός, Αθήνα, 1993, σελ. 104.**

* Μετά την «Δίψα της γνώσης» και την «Πείρα των απολαύσεων» που συνιστούν τους δύο πρώτους τόμους της περίφημης πλέον **Ιστορίας της σεξουαλικότητας**, εκδόθηκε στα ελληνικά και ο τρίτος τόμος με υπότιτλο **Η μέριμνα για τον εαυτό μας, μετ. Γιάννη Κρητικού, εκδ. Ράππα, Αθήνα, 1992, σελ. 268.** Πρόκειται, φυσικά, για το έργο του πολύπλευρου γάλλου στοχαστή **Μισέλ ΦΟΥΚΩ** ο οποίος, στον τόμο αυτό θέτει τα πλαίσια που προκάλεσαν την ηθικοθεωρητική καταδίκη της σεξουαλικής δραστηριότητας τους δύο πρώτους αιώνες μ.Χ., προβάλλοντας ως θεμιτή την σεξουαλική εγκράτεια και αποχή, θεσμοθετώντας την σεξουαλική όρεξη σε νομμοποιητικούς θεσμούς και αποβάλλοντας από το κοινωνικό σώμα όσες από τις ερωτικές προτιμήσεις θεωρήθηκαν ως παρά φύσιν. Έτσι, πριν από την επικυριαρχία της χριστιανικής ηθικής αυτής καθαυτής ερευνώνται τα μεμονωμένα θεωρητικά μοντέλα της εγκράτειας που, ενταγμένα σε

υποκείμενο) και των κοινωνικών συνθηκών παραγωγής τους, εφόσον «το κύριο χαρακτηριστικό της ταξικής νεύρωσης συνίσταται στη συστηματική διαπλοκή κοινωνικών και ψυχικών συγκρούσεων που αλληλοϋποστηρίζονται με την έννοια μιας αμοιβαίας ενδυνάμωσης».

Η κατάδειξη των καθοριστικών για την προσωπικότητα σχέσεων ανάμεσα στην κοινωνική, την οικογενειακή και την προσωπική ιστορία (δηλαδή της **συνάρθρωσης ατομικού και κοινωνικού**) πραγματοποιείται μέσα από την παρουσίαση ορισμένων περιπτώσεων που δημοσιεύονται με τη μορφή αφηγήσεων ζωής ή μυθιστορημάτων και που αποτελούν το απόσταγμα ανάλυσης εκατοντάδων βιογραφικών μαρτυρίων προερχόμενων από σεμινάρια με θέμα «Οικογενειακό μυθιστόρημα και κοινωνική διαδρομή».

Ο περφεξιονισμός και η ευαισθησία που χαρακτηρίζουν τη μετάφραση, την επιμέλεια και τη γενικότερη παρουσίαση της «Ταξικής νεύρωσης» στη γλώσσα μας αυξάνουν το ενδιαφέρον αυτής της πολυμαθέστατης περιπλάνησης σ' ένα ευρύτατο πεδίο μεταξύ κοινωνιολογίας της αναπαραγωγής και ψυχανάλυσης, με αναφορές σε τομείς όπως η ιστορία, η οικονομία, η εθνολογία, ή η ψυχοκοινωνιολογία... ενδιαφέρον ζωτικής σημασίας για μια ανθρωποκεντρική κοινωνική επιστήμη που επιδιώκει να απαλλαγεί δημιουργικά από δογματικές οριοθετήσεις ή ολοκληρωτισμούς φροϋδομαρξιστικού τύπου.

Νικόλας Χρηστάκης

★

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Μελέτη Η. Μελετόπουλου, Ιδεολογία του δεξιού κράτους (1949-1967), Παπαζήσης, Αθήνα, 1993.

Οι μύθοι, που μας διδάσκει η κοινωνία και το κράτος, και που εσωτερικεύονται στη συνέχεια μέσα μας για να γίνουν το νομιμοποιητικό πλαίσιο αναφοράς μας, η ίδια μας η συνείδηση, προέρχονται κι αυτοί από συγκεκριμένες αιτίες, ανάγονται σε συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συγκυρίες.

Οι κάπως μεγαλύτεροι, αυτοί που πήγαν σχολείο την δεκαετία του '50 ή την δεκαετία του '60, θυμούνται πολύ καλά το σύστημα αξιών που το Σχολείο και όλοι οι μηχανισμοί κοινωνικοποίησης της εποχής εκείνης διέδιδαν: πατριωτισμός έως εθνικισμού και ξενοφοβίας, ηθικισμός, θρησκευτική αγωγή, πειθαρχία, ιεραρχία, εργασία, αποταμίευση, παράδοση, σεβασμός, αρχαιοπληξία και ταυτόχρονα βυζαντινολογία, τουρκοφαγία, Στρατός, Βασιλεία, καθαρευουσιανισμός, αντιμαρξιστική υστερία κ.λπ.

Αυτό το ιδεολογικό σύστημα εξέπεμπαν οι μηχανισμοί του Κράτους, από τον Ανώτατο Άρχοντα έως τον τελευταίο δημοδιδάσκαλο, τον πιο χαμηλόβαθμο δημόσιο υπάλληλο. Αυτή η ιδεολογία, απόρροια της τραυματικής εμπειρίας του Εμφυλίου Πολέμου, των ψυχροπολεμικών στρατηγικών αναγκών της Δυτικής Συμμαχίας, της λογικής της εκβιομηχάνισης αλλά και πιο παλαιών ιδεολογικών χαρακτηριστικών του ελληνικού κράτους, δεν ήταν τόσο ομοιογενής και εσωτερικά συνεπής όσο πολλοί φαντάζονται. Πληθώρα αντιφάσεων και διαφοροποιήσεων συμπληρώνουν τις μεταλλάξεις της, που η χρονική εξέλιξη προκάλεσε.

Η μελέτη της φαντασιακής θέσμισης του μεταπολεμικού κράτους, στην εργασία αυτή, βασίζεται στην συστηματική ανάλυση πολλών πηγών της ε-

μια ελεύθερη σεξουαλικά κοινωνία όπως αυτή του ελληνο-ρωμαϊκού κόσμου, προετοίμαζαν την επιβολή της νέας ηθικης.

* Με το έργο του **Ζακ ΡΥΦΙΕ, Η σεξουαλικότητα και ο θάνατος σε μετάφραση Μπάμπη Γεωργούλα και θεώρηση Γιάννη Κρητικού (εκδ. Ράππα, Αθήνα, 1993, σελ. 346),** έχουμε μια επιτυχή όσο και ενδιαφέρουσα σύζευξη κοινωνιολογικής σκέψης και ευαισθησίας και βιολογικής τεκμηρίωσης πάνω στα συναφή φαινόμενα της σεξουαλικότητας και του θανάτου. Εξετάζοντας το φαινόμενο της γέννησης της ζωής από τους κατώτερους μέχρι τους ανώτερους οργανισμούς, ο Γάλλος ανθρωπολόγος θα παρεμβάλει τις κοινωνικές παραμέτρους όταν θα φθάσει στις πλέον εξελιγμένες μορφές ζωής, αποδεχόμενος ότι η κοινωνική οργάνωση και ο συνακόλουθος πολιτισμός, ως ίδιον του ανθρώπου, έχει υπερβεί τον βιολογικό καθορισμό. Η διάχυτη κοινωνιολογική σκέψη κάνει το βιβλίο ένα συναρπαστικό ανάγνωσμα κι όταν ακόμη θίγει το θέμα των γηρατειών και του θανάτου αφού, για τον Ρυφιέ, ο βιολογικός θάνατος του ανθρώπου είναι ενταγμένος στον ίδιο κύκλο ζωής στον οποίο ανήκει και η σεξουαλικότητα και αφού ο θάνατος είναι το υποχρεωτικό τίμημα εκείνης. Άλλωστε, θα υποστηρίξει ακόμη, «δεν επιβιώνουμε χάρη στα χρωμοσώματά μας αλλά χάρη στην εκπαίδευση. Όχι χάρη στα παιδιά μας αλλά χάρη στους μαθητές μας». Και είναι αυτή η διάσταση που μας θέτει στην υπηρεσία της ανθρωπότητας, μας οδηγεί στην «ανθρωποσύνη». Ο Ρυφιέ, παρά την ευρύτητα πνεύματος που τον χαρακτηρίζει, στη μόνη που δεν θα χαριστεί, και όχι άδικα, είναι η φροϋδική σχολή και η συνακόλουθη σύγχρονη ψυχανάλυση με όλες τις προεκτάσεις

ποχής: λόγοι των βασιλιάδων και των πολιτικών ηγετών, ομιλίες των διαφωτιστών του Στρατού και της Αστυνομίας, σχολικά βιβλία και άρθρα αποτελούν το υλικό εργασίας της παρουσιαζόμενης εδώ μελέτης. Αλλά και τα συστήματα αξιών που εξάγονται, κρίνονται και συσχετίζονται μεταξύ τους, υπό το φως της κοινωνικής εξέλιξης, στο πλαίσιο ενός ραγδαίου κοινωνικού μετασχηματισμού προς την κατεύθυνση μιας έστω και περιφερειακής αλλά οπωσδήποτε εξαρτημένης και προβληματικής βιομηχανικής κοινωνίας.

Ο πολιτικός λόγος, όπως εκπέμπεται από τους επίσημους και ημι-επίσημους μηχανισμούς του κράτους (Ανάκτορα, πολιτική ηγεσία, ένοπλες δυνάμεις, διαφώτιση και προπαγάνδα, μηχανισμοί κοινωνικοποίησης κ.λπ.) στηρίζεται σε δύο βασικούς άξονες: τον αντικομμουνισμό και τον ελληνοχριστιανισμό. Ο πρώτος αφορά στην αντιμετώπιση των μαρξιστικών θεωριών. Η αντιμετώπιση όμως αυτή γίνεται με ιδεαλιστικές κυρίως θέσεις, που απηχούν ηρωικά, κοινοτικά και γενικά προβιομηχανικά πρότυπα. Αυτά έρχονται σε πλήρη αντίφαση με τη λογική της εκβιομηχάνισης και του κοινωνικού μετασχηματισμού που προσπαθεί να επιβάλει το μεταπολεμικό οικονομικό και πολιτικό κατεστημένο.

Ο ελληνοχριστιανισμός είναι η συνέχιση της πάγιας – από την εποχή του Παπαρρηγόπουλου – προσπάθειας του νεώτερου ελληνικού κράτους να συμβιβάσει και να συνθέσει δημιουργικά τις δύο μεγάλες εποποιίες του παρελθόντος του: την κλασσική Ελλάδα και το Βυζάντιο. Αυτή η σύνθεση όμως δεν έγινε ποτέ κοινωνική πραγματικότητα και στοιχείο του συλλογικού υποσυνειδήτου, διότι εμπεριέχει στοιχεία φύσει αδύνατον να ενωθούν φιλοσοφικά.

Είναι ενδιαφέρουσα η προσπάθεια των φορέων της μεταπολεμικής κυρίαρχης ιδεολογίας να φέρουν σε αντιπαράθεση την έννοια της ελληνικότητας με τον μαρξισμό, ως στοιχεία αντίθετα από την ίδια τους τη φύση. Η κριτική όμως του μαρξιστικού υλισμού και αθεϊσμού παρεκτρέπεται συχνά σε καταγγελία και του δυτικού υλισμού και ευδαιμονισμού, ο οποίος κρίνεται ακατάλληλος για την άμυνα εναντίον του κομμουνισμού. Ο «εκφυλισμός της Δύσης» είναι ένα επαναλαμβανόμενο μοτίβο: μόνον η ορθόδοξη, ηρωική και κοινοτική αντίληψη του Ελληνισμού μπορεί να καταπολεμήσει πειστικά και αποτελεσματικά την διάδοση των μαρξιστικών ιδεών και της κομμουνιστικής προπαγάνδας.

Έτσι ο αντικομμουνισμός δεν αναπτύσσεται ξέχωρα από τον ελληνοχριστιανισμό στα πλαίσια της μετεμφυλιακής επίσημης κρατικής ιδεολογίας: από τον ελληνοχριστιανισμό αντλούνται τα αντιμαρξιστικά επιχειρήματα, και ο ελληνοχριστιανισμός αποτελεί το θετικό σκέλος, την πρόταση, το πρότυπο διαβίωσης και συμβίωσης.

Σε αντίθεση με άλλες χώρες, στην Ελλάδα ο αντικομμουνισμός κυμάνθηκε σε μία ευρεία κλίμακα, από την απλή μιμητική αναπαραγωγή αμερικανικού τύπου ιδεολογικών κατασκευών έως έναν αντικομμουνισμό στηριγμένον στην Ορθοδοξία, στην κοινοβιακή αλληλεγγύη, στον κλασσικό ανθρωποκεντρισμό της Αρχαίας Ελλάδας και στην ιδεαλιστική απόρριψη των υλιστικών τρόπων ζωής, του δυτικού καταναλωτισμού συμπεριλαμβανομένου. Αυτή η τελευταία περίπτωση αποτελεί και την πιο ενδιαφέρουσα μορφή της αντικομμουνιστικής ιδεολογίας στην Ελλάδα, καθώς κατ' ουσίαν αποτελεί αντίφαση, διότι για να καταπολεμήσει τον «αθεϊστικό μαρξισμό» χτυπά ταυτόχρονα και τις αξίες του φιλελεύθερου καπιταλισμού, η εισαγωγή του οποίου στην Ελλάδα επιχειρείται την ίδια περίοδο.

Ένας πολιτικός λόγος διακατεχόμενος παθολογικά, μέχρι σημείου υστερίας, από τον αντικομμουνισμό, δεν μπορούσε όμως παρά να εκθρέψει της που θα χαρακτηρίσει ως μαγγανεία που στηρίζεται ακόμη σήμερα σε αναπόδεικτα αξιώματα και που δημιουργεί αθώα θύματα, χωρίς να παραβλέπεται και η καθαρά εμπορική της διάσταση. Η σύγχρονη πανάκεια αποδεικνύεται έτσι, όπως τονίζει ο ίδιος, «μια αντεπιστημονική θεωρία, προϊόν μιας τάξης και μιας εποχής και μέσον εκμετάλλευσης που βρίσκει πάντα ένα καταφύγιο: το ασυνείδητο».

* Στον αντίποδα μιας αντιληψιακής στάσης, όπως αυτής της οικογεωγραφίας που προσπαθεί να ανασημασιοδοτήσει τον σύγχρονο κόσμο ως Όλον, η ιδεολογία του εθνικισμού δημιουργεί νέα σύνορα. Το βιβλίο του **Παντελή Ε. ΛΕΚΚΑ, Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία, εκδ. Ε.Μ.Ν.Ε. – Μνήμων 1992,** παραθέτει πλείστα ιστορικά παραδείγματα που αποβλέπουν στην σκιαγράφηση των γενικών συνθηκών που διέπουν την παραγωγή της εθνικιστικής ιδεολογίας. Η πρώτη υπόθεση εργασίας χαρακτηρίζει την σύγχρονη ιδεολογία ως εγκόσμια και ανθρωποκεντρική, πράγμα που καθιστά τα άτομα συνειδητά υποκείμενα της ιστορίας τους, ενώ σε αυτό το πλαίσιο εγγράφεται και η εθνικιστική ιδεολογία που λειτούργησε αρχικά ως εκσυγχρονιστική, αφού μετέτρεψε σε εγκόσμια τη μεταφυσική διαμεσολάβηση της εικόνας του άλλου και του εαυτού. Στη δεύτερη υπόθεση προσδιορίζεται η ιστορικότητα του έθνους και του εθνικισμού στην Ευρώπη των 17ου και 18ου αιώνα για να υποστηριχθεί στην τρίτη υπόθεση εργασίας το ότι ο εθνικισμός προηγείται λογικά και αναλυτικά του έθνους. Στην επόμενη υπόθεση θα διατυπωθεί τέλος η ενδιαφέρουσα θέση ότι η ιστορική μοναδικότητα του κάθε έθνους κα-

δημίους και ανατροπείς, ηθικά νομιμοποιημένους εκ των προτέρων για κάθε έκνομη και ανήθικη ενέργεια, εφ' όσον αυτή βασιζόταν στην επίκληση του κομμουνιστικού κινδύνου. Αυτή η συνεχής επίκληση εύρισκε αμέσως απήχηση στα αντανακλαστικά των θυμάτων της μιας πλευράς του Εμφυλίου Πολέμου – και ευνοούσε τον τραμπουκισμό και την παραβίαση των δημοκρατικών αρχών και στην δημόσια αλλά και στην ιδιωτική ζωή των Ελλήνων. Μοιραίο αποτέλεσμα αυτού του πολιτικού λόγου ήταν η αυτονομμοποίηση των Συνταγματαρχών του 1967. Δεν ήταν τυχαίο ότι επεδίωξαν την συνδιαλλαγή και τον συμβιβασμό με το Στέμμα και το στρατιωτικό και δικαστικό κατεστημένο της εποχής, που τελικώς επέτυχαν. Αισθάνονταν ασφαλείς και άνετα μέσα στο μεταπολεμικό κρατικό πλαίσιο και δεν ήθελαν στην ουσία να το αλλάξουν, παρά μόνον να το οικειοποιηθούν.

Είναι φυσικό οι πραιτωριανοί να καταλήγουν θύτες των ηγεμόνων, όταν οι τελευταίοι χάνουν την έξωθεν καλή μαρτυρία. Αυτό πέτυχε η άρχουσα τάξη με την συμπεριφορά της την δεκαετία του '60: επέδειξε πολιτική ανεπάρκεια και παρουσίασε ηθικό έλλειμμα. Η ίδια είχε ετοιμάσει τους ιδεολογικούς μηχανισμούς που θα νομιμοποιούσαν την εναντίον της εκτροπή, νομίζοντας ότι θα μπορούσε να βαδίζει επ' αόριστον στο τεντωμένο σκοινί ενός ημι-ολοκληρωτικού κοινοβουλευτισμού. Μα αυτή η έκφραση, «ημι-ολοκληρωτικός κοινοβουλευτισμός», που συμπυκνώνει την μόνη αλήθεια για την πολιτειακή πραγματικότητα του ελληνικού Μεταπολέμου, είναι αυτόχρημα αντιφατική και εμπεριέχει τις προϋποθέσεις της ίδιας της της αυτοκατάργησης.

Τέλος, οι ιδεολογικές επιπτώσεις σε μακροπρόθεσμο επίπεδο υπήρξαν καταλυτικές για την κοινωνική συνοχή: η κυβερνώσα μεταπολεμική Δεξιά ταύτισε τον εαυτό της με το Έθνος, την Πατρίδα και κάθε άλλη έννοια που χαρακτηρίζει την συλλογική μας ύπαρξη, εκτοπίζοντας απ' το σύνολο κάθε τι που δεν ανήκε πολιτικά σ' αυτήν, ως «πολίτες δευτέρας κατηγορίας», «ως εθνικώς υπόπτους», «συνοδοιπόρους» κ.λπ. Έτσι διαβρώθηκαν εκ των έσω οι ιδεολογικοί μηχανισμοί που στηρίζουν την αλληλεγγύη και την άμυνα προς τα έξω, κάθε οργανωμένης και ζωντανής κοινωνίας.

Εκτός του περιεχομένου του, το βιβλίο αυτό παρουσιάζει ενδιαφέρον και στο μεθοδολογικό επίπεδο, μιας και η οπτική του στηρίζεται σε μία πολυδιάστατη ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων, ευρύτερη από την οπωσδήποτε χρήσιμη μαρξιστική προοπτική. Η τελευταία χρησιμοποιείται από τον συγγραφέα σε συνεργασία με άλλες μεθοδολογικές συνιστώσες. Ένα χρονολόγιο του Μεταπολέμου (1949-1967) που συνοδεύει το βιβλίο, αποδεικνύεται ιδιαίτερα εύχρηστο και κατατοπιστικό.

Γιάννης Μαθιουδάκης

★

Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΟΨΗ

Με αυτό τον τίτλο ξεκινάει, μέσα στο 1994, μια νέα σειρά από τις εκδόσεις Νέα Σύνορα/Λιβάνης η διεύθυνση της οποίας έχει ανατεθεί στην κοινωνική ανθρωπολόγο **Νάντια Σερεμετάκη** που εδώ και χρόνια διδάσκει Ανθρωπολογία σε Πανεπιστήμια της Αμερικής. Η σειρά αποβλέπει στο να μεταφέρει και στην ελληνική γλώσσα μια σειρά μελετών επιστημόνων που μπορεί μεν να εκκινούν από διαφορετικούς κλάδους αλλά όλοι τους συγκλίνουν προς μια νέα αντίληψη προσέγγισης θεμάτων των ανθρωπιστικών σπουδών. Μεταξύ μιας παραδοσιακής ανθρωπολογικής σχολής και της κριτικής που της άσκησε την περασμένη δεκαετία η εμφάνιση στις ΗΠΑ τασκευάζεται με πολιτιστικά υλικά στο επίκεντρο των οποίων βρίσκονται η γλώσσα και η θρησκεία των οποίων ο ρόλος θα χαρακτηρισθεί, στην τελευταία υπόθεση, αμφίσημος. Βιβλίο επιστημονικό και πέρα από στρατεύσεις που εύκολα παρασύρουν κατά την μελέτη τέτοιων θεμάτων.

* Η αναζωπύρωση του εθνικιστικού φαινομένου απασχολεί και τον **Paolo PISTOI** στο βιβλίο του **Εθνική ταυτότητα και πολιτική κινητοποίηση, (Μετ. Κων/νου Α. Κατσουρού, Εκδ. Λεβιάθαν, Αθήνα, 1991, σελ. 61).** Το εθνικιστικό φαινόμενο έχει αναμφισβήτητα μεταβάλει το τοπίο των κοινωνικών συγκρούσεων, αναδιαρθρώνοντας τους όρους της πολιτικής και τον συσχετισμό δυνάμεων. Δεν είναι περίεργο ότι και αυτός ο μελετητής, εντοπίζοντας τον πυρήνα του εθνικιστικού φαινομένου στην αναζήτηση της εθνικής ταυτότητας που εδράζεται στην ιδεολογική κατασκευή μιας εθνικής «συνέχειας» της ομάδας, στέκεται στον πολιτιστικό καταμερισμό της εργασίας που παράγει μια πολιτισμική διαίρεση της εξουσίας. Η πολιτισμική διάχυση που προκαλεί η έκρηξη του επικοινωνιακού δημιουργεί κενό κοινωνικής ένταξης του ατόμου που θα καλύψει η εθνική ταυτότητα, ως συνεκτικός κρίκος νέων κοινωνικών μορφωμάτων.

* Όταν ο εθνικισμός γίνει ένοπλος, τότε το αποτέλεσμα είναι αυτό που βιώνεται καθημερινά στην γείτονα πρώην Γιουγκοσλαβία. Ο **Άρνολντ ΣΕΡΜΑΝ,** που ζει στην Ελλάδα από το 1987 και είναι ανταποκριτής αμερικανικών και ευρωπαϊκών εντύπων, βρέθηκε στις Κροατία και Σλοβενία λίγο πριν την ανακήρυξη της ανεξαρτησίας τους, κατέγραψε επιτόπιες μαρτυρίες, μίλησε με μου-

της «Νέας Εθνογραφίας», σε μια προσπάθεια απο-αποικιοποίησης της αμερικάνικης ανθρωπολογίας, αναδύεται η μορφή της «γηγενούς ανθρωπολογίας», την οποία υιοθετεί και υποστηρίζει το πρώτο βιβλίο της παραπάνω σειράς, με τίτλο **«Η Τελευταία Λέξη: Στης Ευρώπης τα άκρα, Διαίσθηση, Θάνατος, Γυναίκες»** της Κ.Ν. Σερεμετάκη, τιμημένο ήδη το 1992 με το βραβείο Victor Turner εθνογραφικής γραφής στην Αμερική. Στηριζόμενο σε μια μακρόχρονη επιτόπια έρευνα στη Μέσα Μάνη, το βιβλίο αυτό δεν συμβάλλει μόνο στο διάλογο για την ταυτότητα των φύλων και τις γυναικείες σπουδές αλλά δημιουργεί μια νέα πρόταση Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας, πέρα από παραδοσιακές προσεγγίσεις αλλά και αποδομιστικές προκλήσεις, προτείνοντας, αφ' ενός την απεμπλοκή της «γηγενούς» ανθρωπολογικής φωνής και οπτικής από τους προδιαγεγραμμένους τύπους που προκύπτουν από τις δυτικές ανθρωπολογικές σχολές και αφ' ετέρου, την προώθηση της εναλλακτικής γηγενούς ανθρωπολογίας που προβάλλει, πέρα από οιεσδήποτε εθνικιστικές αντιλήψεις, το «ιδιαίτερο» της ποιητικής και αισθητικής που ενυπάρχει στις χώρες της περιφέρειας. Έτσι, αν το πρώτο αυτό βιβλίο της σειράς εφορμά από την Μάνη, ένα δεύτερο, που έχει προγραμματιστεί στην ίδια σειρά, έχει ως σημείο εκκίνησης την βόρειο Ιρλανδία. Πρόκειται για τη μελέτη του Allen Feldman, **«Σχηματισμοί βίας: Η αφήγηση του σώματος και η πολιτική τρομοκρατία στη Βόρειο Ιρλανδία».** Στην ίδια αυτή σειρά συμπεριλαμβάνεται το δεύτερο βιβλίο της Κ.Ν. Σερεμετάκη, **«Τελετουργία, ισχύς και σώμα: Ιστορικές όψεις της αναπαράστασης των Ελληνίδων»,** και η μελέτη της Page Dubois, **«Σπέρνοντας το σώμα: Η ψυχανάλυση και οι Αρχαίες Ελληνικές αναπαραστάσεις των Γυναικών»,** του Paul Stoller, **«Κινηματογραφιστής ραψωδός: Η εθνογραφία του Jean Rouch»** και της Κ.Ν. Σερεμετάκη, **«Παλινόστηση αισθήσεων: Αντίληψη και μνήμη ως υλική κουλτούρα στη σύγχρονη εποχή».** Τίτλοι, νομίζω, ιδιαίτερα ενδεικτικοί της άλλης «όψης» που εισβάλλει στα μέχρι τώρα ανθρωπολογικά δεδομένα, όψης μάλλον ανατρεπτικής και προκλητικής τουλάχιστον για μια ελληνική εθνογραφική πρακτική που παρέμεινε, μέχρι στιγμής, υπήκοη αποικιακού τύπου κατηγοριών και διχοτομιών, παραγνωρίζοντας αυτή τούτη την ιστορική και πολιτισμική ταυτότητα του ελληνικού χώρου και τον πολυφωνικό διάλογο στον οποίο ο τελευταίος εγκαλεί τον μελετητή του. Να σημειώσουμε ότι όλα τα παραπάνω βιβλία έχουν εκδοθεί στην Αμερική και την θεώρηση των μεταφράσεών τους έχει αναλάβει η ίδια η διευθύντρια της σειράς, πράγμα που εφησυχάζει ως προς την σωστή απόδοση μιας σίγουρα δύσκολης και συχνά πρωτότυπης ορολογίας στα ελληνικά.

Δημήτρης Τσατσούλης

★

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

Mechtild HART: Working and Educating for life: Εργασία και εκπαίδευση για τη ζωή, London, Routledge, 1991, 251 σελ.

Το βιβλίο της Mechtild Hart «Εργασία & Εκπαίδευση για τη Ζωή», ανήκει στη σειρά «Διεθνής Προοπτικές στην Επιμόρφωση και την Διαρκή Εκπαίδευση», του Εκδοτικού Οίκου Routledge, η οποία εξετάζει την προβληματική αυτών των εκπαιδευτικών προσπαθειών σε διεθνές επίπεδο, επιχειρώντας παράλληλα την ένταξη και τη σύνδεσή τους με τις σημαντικότερες θεωρίες της Εκπαίδευσης.

σουλμάνους πολιτικούς στο Σεράγεβο, με Σέρβους και Μαυροβούνιους, επισκέφτηκε και πάλι τη χώρα μετά τον εμφύλιο, συζήτησε με προσωπικότητες των νέων πλέον κρατών. Στο βιβλίο του **Κακοποιστία στα Βαλκάνια. Ο βιασμός της Γιουγκοσλαβίας (μετ. Νικ. Ρίζου-Σέρμαν και Κώστιας Κοντολέων, εκδ. Ψυχογιός, 1993, σελ. 308)** δίνει τις συγκλονιστικές σκηνές ενός πολέμου που κανείς από τους εμπολέμους δεν επιθυμούσε, καταμαρτυρεί τον ρόλο των ξένων δυνάμεων, τα κριτήρια της διεθνούς κοινότητας και του κάθε έθνους χωριστά να τοποθετηθεί υπέρ της μιας ή της άλλης πλευράς. Ένα ντοκουμέντο για τη φρίκη που προκαλεί η έξαρση του εθνικιστικού φαινομένου συνοδευόμενο από φωτογραφίες-σοκ που δείχνουν το βιασμό ενός ολόκληρου λαού. Πολλά προσθέτει σ' αυτήν την «εν θερμώ» μαρτυρία η ζωντάνια της ελληνικής μετάφρασης.

* Αν ο εθνικισμός έχει συνδεθεί με την άνοδο του φασισμού, η δικτατορία της 4ης Αυγούστου απασχολεί δικαιολογημένα ακόμη σήμερα την επιστημονική σκέψη. Το βιβλίο **Aspects of Greece, 1936-40. The Metaxas Dictatorship (ed. Robin Higham & Thanos Veremis, Eliamep – Vryonis Center, Αθήνα, 1993, σελ. 241)** συγκεντρώνει άρθρα γνωστών Ελλήνων και ξένων επιστημόνων που εξετάζουν κάτω από ποικίλες οπτικές την άνοδο της δικτατορίας του Μεταξά, τις δυνάμεις πάνω στις οποίες στηρίχτηκε (D.H. Close), την επίδραση του καθεστώτος στους Έλληνες αγρότες (A. Kitroeff), στην Δικαιοσύνη (Μ. Πικραμένος), στην οικονομία (M. Mazower και Θ. Βερέμης), στις διεθνείς σχέσεις της Ελλάδας (Γ. Κολιόπουλος), στην τύχη του ΚΚΕ (Χάρης Βλαβιανός), ενώ εξετάζεται ακόμη η ιδεολογία και ο χαρα-

Το χαρακτηριστικό αυτό είναι εμφανές και στο «Εργασία & Εκπαίδευση για τη Ζωή» στο οποίο η σ. καταβάλλει μια πολύ αξιόλογη προσπάθεια να συνδέσει τις λειτουργίες της εκπαίδευσης-επιμόρφωσης με τις κοινωνικές (επαγγελματικές) απαιτήσεις. Παρόλα ταύτα η μακροσκελής αναφορά στις πατριαρχικές-βιομηχανικές δομές της εργασίας, υπερτερεί σε μεγάλο βαθμό της αναφοράς στην Εκπαίδευση με συνέπεια την σταδιακή μετατόπιση του κέντρου βάρους από τον τίτλο, προς μια κριτική των σχέσεων της παραγωγής και της κατανάλωσης παγκοσμίως και των τρόπων που οι τελευταίες επηρεάζουν, ή και καθορίζουν τους εκπαιδευτικούς στόχους, το εκπαιδευτικό περιεχόμενο και τις εκπαιδευτικές διαδικασίες.

Η σ. προσπαθώντας να δικαιολογήσει την εκτενή αναφορά του βιβλίου στην εργασία, προβάλλει την θέση ότι η τελευταία όπως έχει διαμορφωθεί στους σύγχρονους κοινωνικούς σχηματισμούς, λειτουργεί ως παρα-εκπαιδευτική διαδικασία, η οποία αποτρέπει και συσκοτίζει την έκφραση και την ικανοποίηση των πραγματικών αναγκών του μεγαλύτερου τουλάχιστον ποσοστού των πολιτών. Κατά συνέπεια η εργασία και οι ανάγκες που δομούνται γύρω από αυτή δεν πρέπει να αποτελούν τον βασικότερο παράγοντα επιλογής περιεχομένου και μεθόδων εκπαίδευσης και επιμόρφωσης, δεδομένου του ολοένα αυξανόμενου τεχνοκρατικού χαρακτήρα της εργασίας από την μια μεριά και την τυφλή προσήλωση στην ανάπτυξη και αύξηση παντός είδους, από την άλλη. Η κατάσταση αυτή έχει προκαλέσει και εν μέρει νομιμοποιήσει την επέκταση της εκπαίδευσης και της επιμόρφωσης, προς την κατεύθυνση της ανάπτυξης πολύπλοκων τεχνικών-τεχνολογικών δεξιοτήτων.

Οι συνθήκες αυτές όμως συντελούν κατά την Hart στην αποθέωση της τεχνολογίας, έτσι όπως εμφανίζεται μέσα από την λάμψη και τη γοητεία της πληροφορικής, ενώ αποτρέπουν κάθε προσπάθεια αμφισβήτησης και υποβολής βασικών ερωτημάτων που αφορούν τη φύση και τα χαρακτηριστικά της εργασίας. Με βάση τα παραπάνω, εφόσον η εκπαίδευση και η επιμόρφωση, στο σύνολό τους αντανακλούν τις δομές και τις διαδικασίες της παραγωγής, μετατρέπονται σε φορείς «βιομηχανοποίησης» εγκεφάλων.

Στη συνέχεια η σ. σκιαγραφεί την σύγχρονη εργάτρια-εργαζόμενη ως εξαθλιωμένο φορέα διαδικασιών μέσα από τις οποίες χρησιμοποιείται ο φυλετιστικός καταμερισμός της εργασίας για την στυγνή εκμετάλλευση των γυναικών και των ανδρών εργαζομένων εξίσου. Στα πλαίσια της ερμηνείας αυτής η σ. καταφεύγει στην σύνθεση σύγχρονων θεωριών ανάπτυξης με νεώτερες φεμνιστικές θέσεις, οι οποιες ξεφεύγοντας από τα νεο-Μαρξιστικά παραδείγματα, κινούνται σε οικο-φεμνιστικά θεωρητικά πλαίσια. Το θεωρητικό οπλοστάσιο M. Hart συνδυάζει αναλύσεις της Vandana Shiva σχετικά με την αποδοχή της εργσίας ως μέσο αυτο-συντήρησης, θεωρίες του Habermas και του Freire εναντίον ενός συντελεστικού ορθολογισμού και υπέρ μιας απελευθερωτικής εκπαίδευσης, αντίστοιχα. Τέλος, υπογραμμίζεται η ανάγκη εντοπισμού και επεξεργασίας των κανονιστικών και δεοντολογικών χαρακτηριστικών της εκπαίδευσης και επιμόρφωσης, τα οποία θεωρούνται πολύ σημαντικότερα του περιεχομένου τους αυτού καθ' αυτού.

Το βιβλίο προτείνει ένα ριζοσπαστικό παράδειγμα εκπαίδευσης για τη ζωή, που ορίζεται ως «μάθηση επιβίωσης». Απόλυτα συμβατό με τις αρχές του κοινοτισμού, δίνει έμφαση στην εργασία με στόχο την αυτο-συντήρηση αντί της οικονομικής ανάπτυξης και αύξησης και υποστηρίζει την κοινωνική αλλαγή που ξεκινά από κάτω.

Ζαχαρίας Κ. Παληός

★

κτήρας του καθεστώτος Μεταξά (Κ. Σαράντης) και οι συνθήκες κάτω από τις οποίες πραγματοποιήθηκε η προετοιμασία για τον Πόλεμο (R. Higham ο οποίος κάνει και τον απολογισμό των ετών της δικτατορίας Μεταξά). Μια ακόμη ενδιαφέρουσα έκδοση του Ελληνικού Ιδρύματος Αμυντικής και Εξωτερικής Πολιτικής σε συνεργασία με το Κέντρο για την Μελέτη του Ελληνισμού Σπύρου Βασίλη Βρυώνη που έχει την έδρα του στην Αμερική.

* Το Περιοδικό «Διαβάζω», με ευκαιρία της συμπλήρωσης δεκαπέντε χρόνων κυκλοφορίας του, οργάνωσε συνέδριο με θέμα **Κοινωνικές Επιστήμες: Σε αναζήτηση του πολιτικού** που έγινε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο. Τα πρακτικά του συνεδρίου εκδόθηκαν πρόσφατα από το περιοδικό με την ενίσχυση του Υπουργείου Πολιτισμού και επιμέλεια του **Νίκου Κουτσιαρά.** Οι εισηγήσεις επεδίωξαν τη διερεύνηση των σχέσεων πολιτικής και κοινωνικών επιστημών, των συνθηκών αποτελεσματικής συμβολής των κοινωνικών επιστημών στη σημασιοδότηση και εκπλήρωση της πολιτικής εγκαθιδρύοντας έναν ανοικτό διάλογο με ποικίλη θεματική. Συμμετείχαν οι Μ. Αντωνοπούλου, Π. Γέμτος, Π. Καζάκος, Η. Κατσούλης, Ν. Κουτσιαράς, Β. Κρεμμυδάς, Γ. Κριμπάς, Α. Κύρτσης, Θ. Λίποβατς, Ν. Μαραβέγιας και Σ. Παπασπηλιόπουλος. Στη συζήτηση που ακολούθησε, ο Αδ. Πεπελάσης, Πρόεδρος της οργανωτικής επιτροπής του Συνεδρίου έκανε επίσης σύντομη εισήγηση σχετική με τη σχέση οικονομικής και πολιτικής επιστήμης. **(Εκδ. Διαβάζω, Αθήνα, 1993, σελ. 255).**

* Αν η σύγχρονη κοινωνία έχει αναθέσει την διαχείριση της συ-

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις. Ευθύμιος ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, Θεόδωρος ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ (επιμέλεια). Πανεπιστήμιο Αιγαίου και Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1992, σελ. 410.

Ο τόμος αυτός, συλλογή ανθρωπολογικών μελετών που αφορούν στη σύγχρονη Ελλάδα, με εισαγωγή του Ε. Παπαταξιάρχη, αποτελεί πολύτιμη προσφορά τόσο στις ανθρωπολογικές όσο και στις γυναικείες σπουδές. Ο προβληματισμός των μελετών αυτών παρουσιάστηκε στο Διεθνές Επιστημονικό Συμπόσιο που συνόδευσε την ίδρυση του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Πανεπιστήμιο του Αιγαίου τον Σεπτέμβριο του 1986 και ένα μέρος τους συνέθεσε την αγγλόφωνη έκδοση των Πέτερ Λοΐζος και Ε. Παπαταξιάρχη από το Princeton University Press, με τίτλο: Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece, 1992.

Άξονα του τόμου αυτού αποτελεί η αναλυτική έννοια του φύλου, η νέα σταθερά της ανθρωπολογίας, η επεξεργασία της οποίας προέκυψε από τον συγκερασμό της αμερικανικής πολιτισμικής ανθρωπολογίας, της Ευρωπαϊκής κοινωνικής ανθρωπολογίας και των γυναικείων σπουδών. Η μετάβαση της ενασχόλησης των δύο κλάδων από την ανάλυση των «γυναικών» σ' εκείνη του «φύλου» σημασιοδοτεί μια αλλαγή οπτικής και μια έμφαση στην μεταφορική λειτουργία του φύλου πάνω σε άλλες κατηγορίες. Η απομάκρυνση από την κατηγορία «γυναίκες», που αποτελούσε μέχρι πρόσφατα το επίκεντρο των φεμνιστικών σπουδών, οδήγησε αφ' ενός στη διερεύνηση της αντρικής ταυτότητας και αφ' ετέρου στην αντιμετώπιση του ανδρισμού και της θηλυκότητας ως πολιτισμικές κατασκευές σε συνάρτηση με τη συγγένεια, ξεφεύγοντας έτσι από τις ουσιοκρατικές προσεγγίσεις. Στην ιδιαίτερα διαφωτιστική και περιεκτική εισαγωγή του, που ήδη συμβάλλει σημαντικά στην ενημέρωση του αναγνώστη για τις πρόσφατες αυτές εξελίξεις, ο Ε. Παπαταξιάρχης εξηγεί ότι ο δυναμισμός αυτής της κριτικής αναθεώρησης διαφαίνεται στην έρευνα χώρων ομόφυλης δράσης όπως τα καφενεία ή τα μοναστήρια (άρθρα του ίδιου και της Ιωσηφίδου), τα οποία συνιστούν τα μεν πρώτα **υπέρβαση** τα δε δεύτερα **ανατροπή** της συγγένειας ως συστατικού υλικού της φυλετικής ταυτότητας. Αντίστοιχα, οι συνεισφορές στον ίδιο τόμο των Dubisch, Cowan, Rushton, Dunforth, Μπεοπούλου, Zinovieff, Just και Herzfeld οικοδομούν μια εθνογραφία της ετεροδοξίας όπου καταγράφεται η αντιπαράθεση με την κυρίαρχη ιδεολογία για το φύλο και την οικιακότητα. Οι περισσότεροι συγγραφείς αναθεωρούν την άποψη για το ενιαίο, ομοιογενές και συνεκτικό του ελληνικού πολιτισμού και παρουσιάζουν όψεις (και όχι το σύνολο) του ελληνικού πολιτισμού όπου ερευνώνται χώροι όπου η φυλετική ταυτότητα τελεί υπό διαπραγμάτευση. Αποτελούν, δηλαδή, αποσπασματικές αλήθειες με επίκεντρο την ενασχόληση με την ταυτότητα του κοινωνικού φύλου. Τέλος, η έννοια αυτή της αποσπασματικότητας ολοκληρώνεται με το μεθοδολογικό επίμετρο του Peter Loizos όπου αναλύονται τα προβλήματα μεθόδου και γραφής στην ανθρωπολογία σε συνάρτηση τόσο με την κοινωνική θέση του παρατηρητή και τη σχέση του με τον πληροφορητή όσο και με τα προβλήματα γραφής ή παρουσίασης μιας εθνογραφικής μελέτης. Εκεί όπου τα όρια μεταξύ γεγονότος και μυθοπλασίας (fact and fiction) είναι ρευστά, «αναγνώσιμη εθνογραφία είναι μια άσκηση στην αφήγηση μιας ιστορίας, όχι όμως μιας φανταστικής ιστορίας».

Η έκδοση, ιδιαίτερα επιμελημένη και καλαίσθητη με εύγλωττο εξώφυλλο, συνοδεύεται από ευρετήριο όρων, ενώ τα άρθρα προσφέρουν στον ερευνητή πλούσια βιβλιογραφία.

Σ. Παναγιωτοπούλου

νολικής κοινωνικής διαδικασίας στην πολιτική την οποία εννοεί ως την κατεξοχήν έλλογη και για τούτο «αποτελεσματική» κοινωνική πρακτική, όπως παρατήρησε στο παραπάνω συνέδριο η Μαρία Αντωνοπούλου, μια άλλη μορφή κοινωνικής οργάνωσης, ο κοινοτισμός, έχει επιτελέσει σημαντικό έργο στην πορεία του ελληνισμού αλλά και στη διαμόρφωση της σύγχρονης διοικητικής, κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας. Αυτό, τουλάχιστον, το πόρισμα πηγάζει από το βιβλίο του **Νικολάου Ι. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΥ, Ο Ελληνικός Κοινοτισμός και η νεότερη ελληνική κοινοτική παράδοση, εκδ. Παρουσία, Αθήνα, σελ. 76.** Στην ίδια αυτή μελέτη παρουσιάζεται η έννοια της κοινότητας τόσο σε γενικό επίπεδο όσο και στη λειτουργία της στην ελληνική κοινωνία κατά τη διάρκεια αρκετών αιώνων παρουσίας της, ενώ επισημαίνεται ότι η γνήσια κοινοτική παράδοση συνεχίζεται ακόμη σήμερα στις κοινότητες του απόδημου ελληνισμού όπως και σ' εκείνες του Αγίου Όρους. Είναι, άλλωστε, στον κοινοτισμό που χρωστάμε ένα μεγάλος μέρος της ατομικής και συλλογικής μας ελευθερίας, θα υπενθυμίσει συμπερασματικά ο συγγραφέας.

* «Η ιδέα του "κοινοτισμού" αποτελούσε σοβαρή αντιπρόταση στην ισοπέδωση των ντόπιων θεσμών για μια οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική εξέλιξη που θα στηριζόταν σ' ένα γηγενή σχηματισμό δεμένο άρρηκτα με την ιστορία και τον πολιτισμό του νεοελληνικού έθνους, την κοινότητα». Θέση του **Βασίλη Γ. ΝΙΤΣΙΑΚΟΥ,** από το βιβλίο του **Παραδοσιακές κοινωνικές δομές, εκδ. Οδυσσέας, 1991, σελ. 175,** όπου, μεταξύ άλλων θα υποστηριχθεί ότι, σε αντίθεση με την παραδοσιακή λαογραφική προσέγγιση, η μετέπειτα ολιστική προ-

★

ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ

Φρεϊντούν ΣΑΧΕΜΠΖΑΜ, **Ο λιθοβολισμός της Σοράγια Μανουτσεχρί.** Μετ. Φραγκίσκος Σομμαρίπας, Εστία, Αθήνα, 1992, σελ. 127.

Βαγγέλης ΣΑΚΚΑΤΟΣ, **Μεραρχία Άκουι. Η σφαγή των Ιταλών στην Κεφαλονιά. Η αντίσταση.** Εστία, Αθήνα, 1993, σελ. 167.

Ζαν ΦΗΛΝΤΙΝΓΚ, **Το κρυφτό. Η αντίσταση στην Κρήτη.** Μετ. Αλεξάνδρα Φιάδα. Εστία, Αθήνα, 1993, σελ. 259.

Φατιμά ΜΕΕΡ. **Πιο ψηλά από την ελπίδα. Η βιογραφία του Νέλσον Μαντέλα.** Μετ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου. Εστία, Αθήνα, 1993, σελ. 490.

Τέσσερα νέα βιβλία προστέθηκαν στη σειρά «Μαρτυρίες» των Εκδόσεων της Εστίας που συνδυάζουν την ενδιαφέρουσα θεματική τους με την ελκυστικότητα μιας μυθιστορηματικής ρεαλιστικής αφήγησης.

Το τελευταίο από τα παραπάνω βιβλία, μέσα από την βιογραφία ενός ονόματος θρύλου, του Νέλσον Μαντέλα, αποτελεί μια ιστορική μαρτυρία πάνω στο νοτιοαφρικανικό Απαρτχάιντ, τον θεσμοθετημένο ρατσισμό που η ύπαρξή του αμαύρωσε τον αιώνα μας, αφού εφαρμόστηκε με τέτοιον άτεγκτο τρόπο σε μια χώρα που αντί να οδηγηθεί από την αποαποικιοκρατία στην ανάπτυξη, γνώρισε την καταπίεση της πλειοψηφίας του μαύρου πληθυσμού της από ένα απειροελάχιστο ποσοστό λευκών που διέθεταν, όμως, την οικονομικο-στρατιωτική δύναμη. Και όλα αυτά με την σιωπηρή συμφωνία του δυτικού κόσμου που όχι μόνο ανέχτηκε την εφαρμογή του απαρτχάιντ στη Νότιο Αφρική αλλά και στη γειτονική Ναμίμπια, η οποία δόθηκε προς κηδεμονία και προκειμένου να οδηγηθεί στην ανάπτυξη στην κυβέρνηση της Νότιας Αφρικής από την Κοινωνία των Εθνών για να παραμείνει, ουσιαστικά, κάτω από τη στυγνή κατοχή της Ν.Α. μέχρι πρόσφατα και παρά τις επανειλημμένες αντίθετες αποφάσεις ποικίλων οργάνων του ΟΗΕ (του Διεθνούς Δικαστηρίου της Χάγης συμπεριλαμβανομένου).

Το βιβλίο, όπως είναι αναμενόμενο, μέσα από την ιστορία των πολιτικών αγώνων του Μαντέλα, γράφει ταυτόχρονα την ιστορία του λαού της Ν.Α., από την παραδοσιακή οργάνωση των παλαιών φυλάρχων μέχρι το πέρασμα κάτω από την εξουσία των λευκών, τις εξεγέρσεις και τις καταστολές τους. Ο Μαντέλα, που για τριάντα χρόνια έζησε στη φυλακή, δεν ξεπηδά μέσα από την αφήγηση της Μεερ, που τον γνώριζε από τις αρχές της δεκαετίας του '50, ως μύθος αλλά ως άνθρωπος που έζησε και υπέφερε για τον λαό και τα ιδεώδη του.

★

Ως βιβλίο «πολεμικών αναμνήσεων» χαρακτηρίζει το έργο του για την αντίσταση στην Κρήτη ο Βρετανός Ζαν Φήλντινγκ (1918-1991) που αφενός στοχεύει να καλύψει την έλλειψη έγκυρης ιστορίας στον τομέα αυτό, μια και η πρόσβαση στα αρχεία του βρετανικού υπουργείου Πολέμου δεν είναι ακόμη δυνατή ώστε να ανασυρθούν οι τότε πολεμικές αναφορές, και αφετέρου να αποδώσει φόρο τιμής σε όλους τους τότε συμπολεμιστές του στην Κρήτη των οποίων, όπως τονίζει, «η αξία αναγνωριζόταν επισήμως μόνον όσο διήρκεσε ο πόλεμος». Ο ίδιος, κατά την διάρκεια του πολέμου ανέπτυξε αντιστασιακή δράση που τον έφερε σύντομα στην Κρήτη μ' ένα φορτίο εκρηκτικά και στόχο να αναπτύξει τοπικό δίκτυο πληροφοριών. Συνδέθηκε με τον Πάτρικ Λη Φέρμορ και το 1994 πέρασε παράνομα στη Γαλλία, συνελήφθη από την Γκεστάπο, αλλά γλίτωσε από την εκτέλεση.

★

Πολεμική μαρτυρία του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου αποτελεί και σε γιση στα λαογραφικά φαινόμενα, ενέδειξε την κοινότητα ως πεδίο γένεσης και λειτουργίας των φαινομένων. Το βιβλίο προτάσσει την μελέτη της οργάνωσης του χώρου και συνεχίζει με την εξέταση των σχέσεων συγγένειας, οικογενειακών και σχέσεων παραγωγής, αφού προηγουμένως έχει διευκρινιστεί ότι το μελέτημα εφορμά από την θέση που εννοεί τον πολιτισμό όχι ως ένα στοιχείο του εποικοδομήματος που συνδέεται εξωτερικά με τα άλλα επίπεδα της κοινωνίας αλλά ως ολικό φαινόμενο που περιλαμβάνει όλα τα άλλα επίπεδα και άρα ακυρώνει το σχήμα «βάση-εποικοδόμημα».

* Στη σειρά «Θέματα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» των εκδόσεων «Ολκός» που μας έδωσαν ήδη ζητήματα ιδιάζουσας μορφής όπως το «Βαυβώ – Το μυθικό αιδοίο» του Ζωρζ Ντεβερέ ή τον «Μύθο του Ανδρογύνου» του Ζαν Λιμπίς, προστίθεται τώρα ένας νέος τίτλος, ενδιαφέρον αλλά και επανεπικαιροποιημένος, αφού φαινόμενα που θέλουμε να πιστεύουμε ανύπαρκτα στις σύγχρονες κοινωνίες μας, δινουν κατά καιρούς ένα δυναμικό παρόν. Πρόκειται για το βιβλίο του **Ρεϋμόν ΜΠΛΟΧ, Η Μαντεία. Δοκίμιο για το μέλλον και για τον φαντασιακό του κόσμο, μετ. Αριστέας Παρίση, εκδ. Ολκός, 1993, σελ. 163.** Ο συγγραφέας μη αρνούμενος τις πραγματικές δυσκολίες που παρουσιάζει μια σαφής και ακριβής ανάλυση του φαινομένου που συνδέεται άμεσα τόσο με τη θρησκεία όσο και με την μαγεία, προχωρεί στην μελέτη των σχέσεων αυτών των δύο με την μαντεία, προχωρώντας στη συνέχεια στις μορφές των μαντευτικών πρακτικών που εφαρμόζονται αφ' ενός στην λεγόμενη «εμπνευσμένη μαντεία», όπου ο ιερέας ή ο πιστός δέχεται τη θεία εισροή και

το τρίτο βιβλίο αλλά σε αναφορά με μια ιδιάζουσα περίπτωση και λίγο ως πολύ άγνωστη πτυχή: πρόκειται για την μαζική σφαγή εν ψυχρώ του ιταλικού στρατού της Κεφαλονιάς, της Μεραρχίας Άκουι, από την γερμανική ταξιαρχία Εντελβάις με την συνενοχή των Άγγλων. Οι τελευταίοι, αφού ενεθάρρυναν την εξέγερση των αντιφασιστών ιταλών στρατιωτών, τους εγκατέλειψαν στη σφαγή των Γερμανών που έγινε κατ' εντολήν του Μουσολίνι. Οι κάτοικοι της Κεφαλονιάς, με κίνδυνο της ζωής τους, προσπάθησαν να φυγαδεύσουν ή να κρύψουν όσους δυνατόν περισσότερους ιταλούς αντιφασίστες, χαρακτηρισμένους ως «προδότες της ιταλογερμανικής συμμαχίας». Πολλοί από αυτούς εντάχθηκαν στην αντίσταση, συμμετέχοντας ενεργά στον αντιφασιστικό αγώνα. Ο Βαγγέλης Σακκάτος, Κεφαλονίτης ο ίδιος που ζει και εργάζεται ως δημοσιογράφος στην Γερμανία, ανασυντάσσει και καταθέτει εδώ τις παιδικές του αναμνήσεις από την σφαγή των Ιταλών αλλά και από την περαιτέρω εποποιία της αντίστασης.

★

Ο λιθοβολισμός της Σοράγια Μανουτσεχρί, δεν είναι απλά μια εφιαλτική αφήγηση για τη θέση της γυναίκας στο ισλαμικό δίκαιο, όπως αυτό εφαρμόστηκε στο Ιράν μετά την Ισλαμική Επανάσταση. Η κοινωνιολογική σκέψη δεν μπορεί να σταματήσει, μπροστά σ' αυτή τη μαρτυρία, σε μόνο το είδος και την αυστηρότητα άσκησης κοινωνικού ελέγχου σε μια κοινωνία που πισωγύρισε σε άλλες μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Αλλά επεκτείνεται στα φαινόμενα μειωμένων αντιστάσεων, παθητικοποίησης που οδηγεί στη σύμπλευση προς το άδικο και πλήρους αποσύνθεσης ενός κοινωνικού χώρου όπου η βίαιη ανατροπή ενός καθεστώτος φέρει στην επιφάνεια και συντηρεί άτομα κερδοσκόπα που επωφελούνται των καταστάσεων για την εξυπηρέτηση ιδιοτελών σκοπών. Αν στο ιρανικό χωριό Κουπαγιέ, όπως ίσως και σε πολλά άλλα, στις 15 Αυγούστου 1986, εφαρμόστηκε ξανά ένας ξεχασμένος ισλαμικός νόμος, ο αποτρόπαιος θάνατος της μοιχαλίδας με λιθοβολισμό, όντας η ίδια θαμμένη μέσα σ' έναν λάκκο μέχρι τους ώμους, λιθοβολισμό στον οποίο συμμετείχαν ο πατέρας της, ο άντρας της και οι δύο πρωτότοκοι γιοι της, αλλά και ολόκληρο το χωριό, αντικείμενο καυτηριασμού δεν μπορεί να αποτελέσει αυτό καθαυτό το έθιμο, αλλά η αναβίωση και εφαρμογή του αφ' ενός, εκτός ιστορικοκοινωνικής πραγματικότητας που να το στηρίζει και αφ' ετέρου εκτός πραγματικού πλαισίου που να το αιτιολογεί. Διότι ούτε η Σοράγια ήταν μοιχαλίς ούτε το χωριό που συνέπραξε στη δημόσια διαπόμπευσή της αλλά και στον βίαιο, τελετουργικό της θάνατο, εφάρμοζε συνειδητά το πανάρχαιο έθιμο. Γι' αυτό και ο λιθοβολισμός της Σοράγια ήταν στην πραγματικότητα μια δολοφονία δύο ανθρώπων που προκάλεσαν για δικό τους άλλοθι την σύμπραξη του χωριού, αλλά και τον επανακάμπτοντα ισλαμικό νόμο, προκειμένου να εκτελέσουν έναν προαποφασισμένο φόνο. Μένει να δει κανείς τις αποσταθεροποιητικές διαδικασίες που επιφέρει μια βίαιη ανατροπή των ισχυουσών κοινωνικών αξιών, όπως αυτή που συνέβει στο Ιράν, τα φαινόμενα «ανομίας» που προκαλεί όπως και τον ανεξέλεγκτο φανατισμό σε επίπεδα ομάδων ή κοινωνικών συνόλων. Το βιβλίο, πέρα από αυτή καθαυτή την δολοφονία μιας γυναίκας από μια αφιονισμένη κοινωνική ομάδα που βρέθηκε κάτω από την καθοδήγηση ενός ψευτομουλά, τέμνει έμμεσα την λειτουργία της ψυχολογίας των μαζών και την ευκολία με την οποία μπορούν να υπερβούν τους μέχρι πρότινος ισχύοντες ηθικούς κανόνες τους. Εν κατακλείδι, το άτομο παραμένει έρμαιο μιας κοινωνίας στις αλλαγές της οποίας αν δεν σπεύσει, ενεργητικά, να συμμορφωθεί, θα υποστεί τις αναμφισβήτητες συνέπειες των εκάστοτε εξουσιαστών της.

Το βιβλίο, παρ' όλο που δεν προσφέρει μια βαθύτερη τομή ή ερμηνεία, ταγμένο κυρίως να καταδείξει το γεγονός της δολοφονίας, συνιστά ένα ανάγνωσμα που διαβάζεται απνευστί.

Δημήτρης Τσατσούλης

δανείζει το στόμα του στον Θεό, και στην λεγόμενη επαγωγική μαντεία ή μαντεία μέσω των σημείων. Αν οι αρχαίοι Έλληνες εφάρμοσαν μάλλον την πρώτη μορφή, οι Ρωμαίοι προσελκύονταν περισσότερο από τα σημεία. Η ιεροσκοπία εξετάζεται σε ειδικό κεφάλαιο όπως και η σχέση μαντείας και ιατρικής, αλλά και ο σαμανισμός. Οι ιδιαιτερότητες των μαντικών σε διάφορους λαούς και χώρες οδηγεί σε μια γεωγραφική περιήγηση από την Αίγυπτο στην Ιαπωνία, ενώ διαπιστώνεται ότι ο ρόλος της αστρολογίας είναι παντού σημαντικός.

* Αν η μαντεία στην αρχαία Ελλάδα υπήρχε συνυφασμένη κυρίως με τον Απόλλωνα, η αδελφή του Άρτεμις, θεότης προερχόμενη από την Σκυθία και άρα βάρβαρη, περνώντας στους πολιτισμένους Έλληνες, χάνει τον άγριο και αιμοχαρή της χαρακτήρα και γίνεται το σύμβολο της διάβασης από την αγριότητα στον πολιτισμό που δεν σημαίνει άλλο από την ικανότητα της πολιτισμένης κοινωνίας να ενσωματώνει και να αφομοιώνει το διαφορετικό χωρίς να εκβαρβαρίζεται. Αυτές οι παρατήσεις περιλαμβάνονται στο πρόσφατο μεταφρασμένο στα ελληνικά βιβλίο του μεγάλου Γάλλου ελληνιστή **Ζαν-Πιερ ΒΕΡΝΑΝ** που έρχεται να προστεθεί στην πλούσια όσο και πολύτιμη για την ανάλυση της κλασσικής αρχαιότητας βιβλιοπαραγωγή του. Πρόκειται για **Το βλέμμα του θανάτου (μορφές της Ετερότητας στην αρχαία Ελλάδα), μετ. Γιάννης Παππάς, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993, σελ. 110.** Δίπλα στην Άρτεμη, η Γοργώ και ο Διόνυσος δίνουν τις άλλες αφορμές για την ανάπτυξη του φαινομένου της «ετερότητας» που εκκινά από την αρχική αγωνία της μετάβασης από ένα επίπεδο σε άλλο και καταλήγει στην ισορροπία μεταξύ ορ-

Περιοδικά

«ΜΗΝΙΑΙΑ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ». ΑΝΕΞΑΡΤΗΤΟ ΣΟΣΙΑΛΙΣΤΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ, Τ. 56 (Σεπτ.-Οκτ. '92)

Η «μηνιαία επιθεώρηση» είναι ένα επιτυχές πείραμα όχι μόνο για τα πνευματικά δρώμενα αλλά και για τις πολιτικές προοπτικές της αριστεράς. Συνδυάζει μια ασυμβίβαστη επιθυμία κοινωνικής μεταρρύθμισης, ένα γνήσιο και σωστά τεκμηριωμένο πατριωτισμό με μια ζωντάνια και φρεσκάδα λόγου που απουσιάζει από τα έντυπα της καθιερωμένης ως αριστερής σκέψης. Το γεγονός αυτό βέβαια δεν αναιρεί την εμμονή της σ' ένα συχνά αφυδατωμένο μέχρι ανίας κοινωνιολογισμό, την άγονη προσήλωσή της στην ατελέσφορη προτεραιότητα της οικονομίας. Η αριστερά για να υπάρξει πρέπει να είναι ριζοσπαστική. Από την άποψη αυτή θα πρέπει να αποβάλλει ή τουλάχιστον να διηθήσει τον εμπειρισμό και τον επιστημονισμό που κληρονόμησε ο μαρξισμός από την παράδοση του διαφωτισμού και να αποδεχθεί την ποιητική σύλληψη του κόσμου. Ο κόσμος ως παιχνίδι που χάνεται και ξαναδημιουργείται αντανακλά τον βαθύτερο ριζοσπαστισμό. Συνεπώς ο Ηράκλειτος και όχι ο Μαρξ (τουλάχιστον ως προς τη διαφωτιστική εκδοχή του) είναι ο φορέας της αριστεράς και των πολιτικών δυνάμεων που θεωρούν ότι ο κόσμος τούτος δεν είναι ο «κάλλιστος».

Η ποιητική αντίληψη της αριστεράς αποτυπώνεται σε κείμενο όπως του Εντουάρντο Γκαλεάνο «Παιδί χαμένο μες στη θύελλα». Περιγράφεται η μοίρα της σοσιαλιστικής και πατριωτικής αριστεράς στην Κούβα και στη Νικαράγουα. Ο Κάστρο, ο Γκεβάρα και οι χριστιανοί σοσιαλιστές της Νικαράγουας είναι ίσως οι τελευταίες μορφές ιδανιστών αυτού του αιώνα. Μόνοι αντιστέκονται στον οικονομικό πόλεμο της Δύσης και στην πολιτιστική δυσφήμιση. Στις περιοχές αυτές όπου ο μαρξισμός γίνεται δύναμη πατριωτικής έξαρσης, διασώζει μια εξαιρετική ζωντάνια που λείπει τελείως από τα γραφειοκρατικά ή ενσωματωμένα κόμματα της αριστεράς στην Ευρώπη. Μαζί με τον περονισμό είναι οι πιο αξιοσημείωτες προσπάθειες απόρριψης της πολτοποίησης του οικονομικού χώρου της Λατινικής Αμερικής. Ο Εντουάρντο Γκαλεάνο στέκεται αιχμηρός στην σήψη των πρώην καθεστώτων της ανατολικής Ευρώπης αλλά και των αυταρχικών ροπών που παρουσιάζονται στην Κούβα. Ομολογεί την διεθνή προδοσία των Σαντινίστας: «Το παραδοξότερο όλων: μια δημοκρατική, πλουραλιστική, ανεξάρτητη επανάσταση που ουδέποτε μιμήθηκε Σοβιετικούς, Κινέζους, Κουβανούς ή οποιουσδήποτε άλλους, πλήρωσε τα ξένα σπασμένα, ενώ το ντόπιο Κομμουνιστικό Κόμμα έδωσε την ψήφο του στη Βιολέτα Τσαμόρο».

Είναι βέβαιο ότι ο αδυσώπητος οικονομικός πόλεμος της Αμερικής ενάντια στην Κούβα, η προφανής απόπειρά της για την μετατροπή της σε δορυφόρο εμποδίζει κάθε προσπάθεια δημοκρατικής μεταρρύθμισης. Δυστυχώς αυτό που διαπιστώνουμε είναι ότι η δημοκρατία είναι ένα πρόσχημα για την τοποθέτηση από την ηγεσία των ΗΠΑ φιλικών προς αυτήν κυβερνήσεων.

Το άρθρο του P. Sweezy – H. Magdoff «Κίνδυνοι από τη δημοκρατία» και του P. Baran «Για τον καπιταλισμό και την ελευθερία» προσπαθούν να αναιρέσουν τη νεοφιλελεύθερη ρητορική. Το αποτέλεσμα είναι κατώτερο των δυνατοτήτων των συγγραφέων.

Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει το άρθρο του Lucio Magri «Η ευρωπαϊκή αριστερά ανάμεσα στην κρίση και την επανασύσταση». Ο συγγραφέας προέρχεται από την ομάδα «Il Manifesto». Επικρίνεται κύρια η μετεξέλιξη του Κομμουνιστικού Κόμματος της Ιταλίας σ' έναν ανώδυνο σχηματισμό που αναπαράγει την κρίση του πολιτικού συστήματος και αφαιρεί από το εργατικό κίνημα κάθε δυναμισμό, δίχως να ξεπεράσει με θετικό τρόπο τις αθολογικού και παράλογου που επιτυγχάνει ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός.

* Ο ίδιος μελετητής, αυτή τη φορά μαζί με έναν άλλο γνωστό ελληνιστή, τον Μαρσέλ Ντετιέν, βυθίζεται στα πλέον ενδότερα και συγκαλυμμένα επίπεδα της αρχαιοελληνικής σκέψης για να δημιουργήσει μια πραγματεία πάνω στην πολύτροπη νόηση των αρχαίων Ελλήνων, αυτή που είναι δημιουργός αφανής ενός περίπλοκου δικτύου διανοητικών συμπεριφορών που συνδυάζουν την οξυδέρκεια, την προβλεπτικότητα, την ευστροφία του πνεύματος, την προσποίηση και την καπατσοσύνη, την επαγρύπνηση και την αίσθηση ευκαιρίας, τις επιδεξιότητες. Πρόκειται για την «μήτιδα», που η δεκάχρονη αυτή μελέτη ερεύνησε ως νοητική κατηγορία που συναντάται παντού αλλά και χωρίς να εκδηλώνεται ευθέως μέσα από πραγματείες. Ένα βιβλίο, λοιπόν, για τις πανουργίες του νου, απολαυστικό όσο και εμπεριστατωμένο όπως όλα τα υπόλοιπα των Γάλλων αυτών ερευνητών των οποίων η έρευνα έχει πολλά ήδη δώσει στην καλύτερη κατανόηση των προγόνων μας μέσα από ένα πρίσμα ανθρωποκοινωνιολογικού στοχασμού, εμπεριστατωμένων απόψεων και θελκτικής ανάγνωσης των αρχαίων κειμένων και του κόσμου που μας τα κληροδότησε. Είναι κρίμα που η μετάφραση του βιβλίου έρχεται με είκοσι χρόνια καθυστέρηση.
Jean-Pierre VERNANT – Marcel DETIENNE, Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην Αρχαία Ελλάδα. Μετ. Ιωάννα Παπαδοπούλου. Εκδ. Δαίδαλος/Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1993, σελ. 385.

* Ο **Έντμουντ Ρ. ΛΙΤΣ**, καθη-

γκυλώσεις της σταλινικής και γραμσκικής αριστεράς. Το πολιτικό δέον του συγγραφέα συνοψίζεται ως εξής: «Εν ολίγοις, είναι ένας αγώνας για ουσιαστική και όχι απλώς τυπική δημοκρατία, που μπορεί να συγκεντρώσει πολυάριθμα σύνολα της προοδευτικής παράδοσης, τον κόσμο των θρησκευόμενων και καθιερωμένα πολιτικά κόμματα».

Το άρθρο του Μ. Χαραλαμπίδη «Νέο εθνικό σχέδιο» θα πρέπει να διαβαστεί από κάθε πολίτη. Προσδιορίζει τον εχθρό του ελληνισμού και οριοθετεί την πολιτική του με ευφυή τρόπο. Ομολογεί ότι η υποταγή της δεξιάς σκέψης στη Δύση και η εθελοτυφλία της αριστεράς σ' έναν προσχηματικό διεθνισμό δεν μπόρεσε να διατυπώσει ένα εθνικό σχέδιο. Διαπιστώνει την άμεση συσχέτιση της εθνικής κρίσης και των κοινωνικών προβλημάτων, την συρρίκνωση του ελληνισμού και την πολιτική σήψη. Το εθνικό κέντρο αμήχανο παρακολουθεί τις εξελίξεις, δεν τις διαμορφώνει. Ενώ ο λαός είναι παραδομένος στην προσωπική αποχαύνωση, στην αυτοϊκανοποίηση, την περιχαράκωση σε κλειστούς εξιδανικευμένους ιδιωτικούς χώρους. Ο Μ. Χαραλαμπίδης διαπιστώνει ότι η Τουρκία ακολουθεί ένα δρόμο μακριά από αυτό που χάραξε ο Κεμάλ. (Δηλαδή την συγκρότηση ενός δυτικού κράτους και τον περιορισμό της στον χώρο της Μικράς Ασίας δηλαδή της αρχαίας Ιωνίας). Αντίθετα υποκινούμενη από έναν δύσκολα υποκρυπτόμενο παντουρκισμό ανοίγει την επιρροή της στα Βαλκάνια και στην Κεντρική Ασία. Μια τέτοια προοπτική της πολιτικής της είναι βέβαιο κατά τον συγγραφέα αλλά πολύ αμφίβολο για μας ότι θα προκαλέσει την αντίδραση της Δύσης και της Ρωσίας. Εξετάζεται το ενδεχόμενο της ισπανοποίησης, δηλαδή της ομοσπονδιοποίησης της Τουρκίας και της αναγνώρισης των δικαιωμάτων των εκεί λαών ή μειονοτήτων ως ένα πρωτεύοντα στόχο της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής. Η Ελλάδα είναι κατά τον Μ. Χαραλαμπίδη η μεγάλη ηθική δύναμη. Βεβαίως αυτό στην πολιτική δεν αρκεί. Γι' αυτό προτείνεται ένα νέο δόγμα εθνικής στρατηγικής το οποίο προκύπτει από την περιγραφή της υφής του τουρκικού καθεστώτος ως ρατσιστικού, ως «ναρκωκρατίας» και της απόρριψης του νατοϊκού δόγματος. Οι συνιστώσες του είναι η τοποθέτηση του Κυπριακού ως ζητήματος εισβολής και κατοχής, η προστασία του ελληνικού πλούτου στο Αιγαίο, η παρουσίαση των διωγμών της Ίμβρου και της Τενέδου στα διεθνή όργανα, η ανάδειξη του Οικουμενικού Πατριαρχείου ως αυτόνομου κράτους, η προβολή των αιτημάτων του ποντιακού ελληνισμού, η ενίσχυση της Αρμενίας και η αναγνώριση του Κουρδικού κράτους.

Είναι γνωστό ότι το ελληνικό κράτος από την εποχή του Μαυροκορδάτου στήριξε την άμυνά του έναντι του Τουρκισμού στην υποταγή του στην Δύση. Η ενίσχυση των δικών του δυνάμεων και των σχέσεων με τους ομόδοξους λαούς της Βαλκανικής και της Ρωσίας είναι μία πρόσκληση για την ανασυγκρότηση της εθνικής του υπόστασης.

Θα μπορέσει να υπάρξει μία ριζοσπαστική αριστερά; Η «Μηνιαία επιθεώρηση» προσθέτει νέα στοιχεία, νέα δεδομένα για να απαντηθεί θετικά το ερώτημα.

Σπύρος Κουτρούλης

γητής στην έδρα της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Καίμπριτζ από το 1972 έως το θάνατό του (1989), θεωρείται ο εισηγητής του στρουκτουραλισμού στη Μ. Βρετανία. Το βιβλίο του **Πολιτισμός και επικοινωνία. Η λογική της διαπλοκής των συμβόλων (μετ. Έρσης Σουρραπά και επιμέλεια Θεόδωρου Παραδέλλη), εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1993, σελ. 151,** απευθύνεται, σύμφωνα με τον ίδιο, αρχικά, σε φοιτητές ή ανθρώπους που έρχονται πρώτη φορά σε επαφή με κείμενα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι πρόκειται για εύχρηστο εγχειρίδιο για αρχάριους. Αντίθετα, η πρόταση του μελετητή βρίσκεται στον τρόπο που προσπαθεί να αποκωδικοποιήσει τα μηνύματα που περιέχονται σε διάφορα συμβολικά συστήματα ενός πολιτισμικού μορφώματος, πιστεύοντας ότι η κάθε λεπτομέρεια της επιτόπιας έρευνας ενός ανθρωπολόγου δεν αποκτάει το πραγματικό της νόημα παρά μόνο ως σύμβολο που διαπλέκεται με άλλα σύμβολα μέσα στο πλαίσιο ενός συνόλου και θα πρέπει να ερμηνευτεί μέσα στο κοινωνικό της συμφραζόμενο. Τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί προέρχονται από ποικίλους χώρους: από την ενδυμασία και τη μαγειρική ως τις θυσιαστήριες τελετές και τους σωματικούς ακρωτηριασμούς.

Δ.Τ.

Οι «βιβλιοφορίες» φιλοξενούν βιβλιοκριτικές και βιβλιοπαρουσιάσεις βιβλίων (ή και άρθρων όταν αυτά κρίνονται ιδιαίτερου ενδιαφέροντος) προερχόμενα από την πρόσφατη ελληνική και ξένη βιβλιογραφία και άπτονται του ευρύτερου χώρου των Κοινωνικών Επιστημών.

Για συνεργασίες ή οιεσδήποτε πληροφορίες σχετικές με τις «βιβλιοφορίες» συνιστάται η απ' ευθείας επαφή του ενδιαφερόμενου με τον επιμελητή των σελίδων στην ακόλουθη διεύθυνση:

Μπάκου 21 – 115 24 Αθήνα

Τηλ.: 6930839

Υπενθυμίζουμε ότι οι συνεργασίες θα πρέπει να είναι δακτυλογραφημένες και να αποστέλλονται σε δύο αντίγραφα.

αλληλογραφία

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Μ. ΚΑΛΛΙΑΣ
33 ΒΟΥΚΟΥΡΕΣΤΙΟΥ
106 73 ΑΘΗΝΑ ΤΗΛ. 36 11 104

Ά δίνα 22/9/93

Αγαπητέ μου Μιχέτη,

Σου ἀξίζουν θερμότατα συγχαρητήρια γιά τά συλάχρονα τῆς Νέας Κοινωνιολογίας καί γιά τή στάθμη της.

Λεγχαρητήρια ἐπίσης στοῦ συνεργάτες κακθής καί στά ἐκδότη, πά ἀπό πολλά χρόνια εἶναι ἐνιοχυτής πνευματικῆς καί ἐπιστήμονας μιᾶς κόλεγκ ἐπιστημονικῆς μιᾶς

Μά ἀγάπη

Η ΝΚ ευχαριστεί θερμά τον δικηγόρο Λαμίας κ. Κ.Ν. Κοκκαλάκη ο οποίος κατέθεσε υπέρ των σκοπών της επιθεωρήσεως 5.000 δρχ.

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' ἕν' 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!..Ὅλοι!]

ΡΕΝΟΥ ΗΡΑΚΛΗ & ΣΤΑΝΤΗ
Α Π Ο Σ Τ Ο Λ Ι Δ Η

ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ

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

Ποιητική — *Διηγήματος*

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

Τόμοι 4, σελίδες 2074. Διηγήματα 137, διηγηματογράφων 07, τὰ ἄριστα ἑνὸς αἰώνα Διηγηματογραφίας μας, ὡς τὶς μέρες μας.

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

Ὁ τόμος: δρχ. 8000 στα βιβλιοπωλεῖα, 6500 ταχυδρομικῶς. Ἐπιταγὲς: Ρένου 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, ἀνανεωμένη ἱστορικοφιλολογικὰ
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 σχεδιογράμματα, τρεῖς ἐγχρωμοι δορυφορικοὶ χάρτες, 5 γενεαλογικὰ δέντρα, πολυτελὴς ἔκδοση, λινὴ βιβλιοδεσία, δερμάτινοι τίτλοι. Ἀπαραίτητο μορφωτικὸ βοήθημα γιὰ κάθε ἑλληνικὴ βιβλιοθήκη.

Δρχ 16000. Ἐπιταγὲς: Ρένου 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

ΜΕΛΕΤΗΣ Η. ΜΕΛΕΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΔΕΞΙΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ 1949-1967

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

Τέλος, η αυθαίρετη και υποκειμενική ταύτιση της κυβερνώσης μεταπολεμικής Δεξιάς με το Έθνος, το γνήσιο, το «υγιές», το «όντως Έθνος», είχε ως μακροπρόθεσμο ιδεολογικό αποτέλεσμα την υπονόμευση και την φθορά των ενωτικών αισθημάτων, της κοινής ψυχολογίας και των αυτονόητων πατριωτικών αντανακλαστικών, που υπάρχουν σ' όλες τις κοινωνίες που γνωρίζουν να επιλύουν τις εσωτερικές τους διαφωνίες χωρίς να αποσταθεροποιούν τον κοινό παρονομαστή της συλλογικότητάς τους.