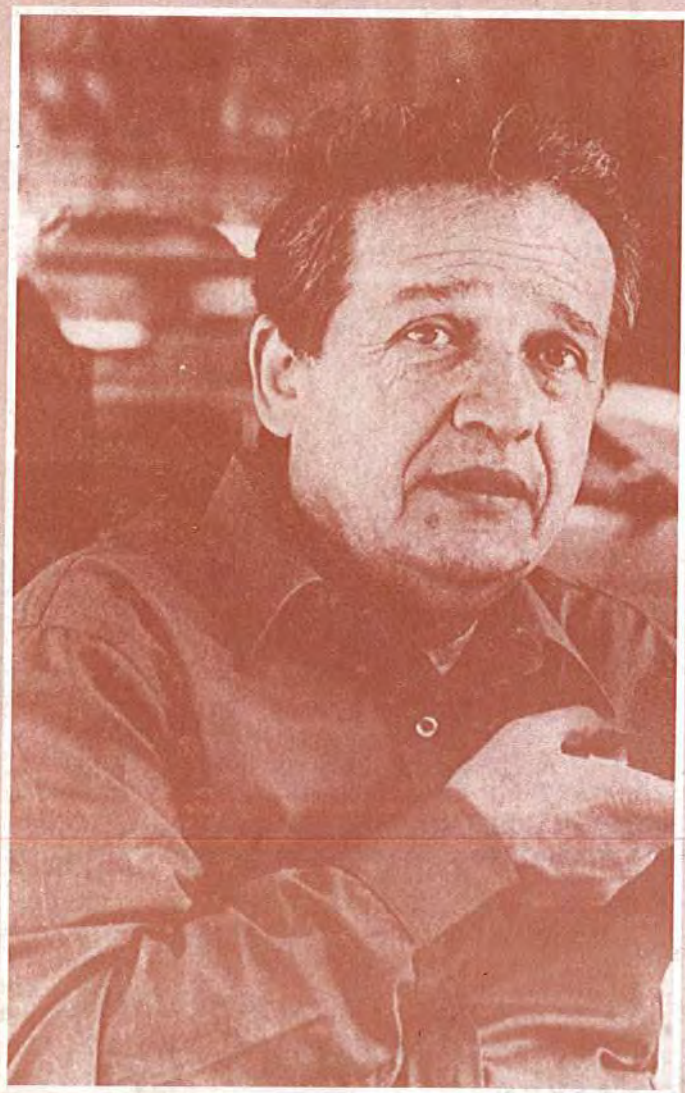


ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



Το ιδεολογικό περιεχόμενο της τάσης Παπαθεμελή

- Νικόλαος Πανταζόπουλος: Ο Κοινοτισμός σήμερα
- Σπύρος Κουτρούλης: Ευρυπίδης και Νίτσε
- Μελέτης Μελετόπουλος: Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος και η ενωτική ιδεολογία
- Νέες διδακτορικές διατριβές

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 ανατακλαστικών, που υπάρχουν σ' όλες τις κοινωνίες που γνωρίζουν να επιλύουν τις εσωτερικές τους διαφωνίες χωρίς να αποσταθεροποιούν τον κοινό παρονομαστή της συλλογικότητάς τους.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 19

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

7ος ΧΡΟΝΟΣ

ΦΘΙΝΟΠΩΡΟ 1994

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΡΧ. 1.000

Διεύθυνση

Δρ. **Μελέτης Η. Μελετόπουλος**

Αρχισυντάκτης

Γιώργος Τριάντης,

Αγίας Λαύρας 34, Περισσός, 14233,

Αθήνα

Τηλ.: 2794361

Βοηθοί Αρχισυντάκτες

Δημήτρης Κουτσοζίκας

Γιάννης Μαθιουδάκης

Σύνταξη

Χρήστος Βρούσητης, νομικός

Γρηγόρης Κάτσας, δρ. κοινωνιολογίας

Σπύρος Κουτρούλης, οικονομολόγος

Δημήτρης Λαμπρέλλης, δρ. φιλοσοφίας,

Πάντειο Πανεπιστήμιο

Αθηνά Λιάπη, δρ. κοινωνιολογίας

Νίκος Μαραντζίδης, κοινωνιολόγος

Ζαχαρίας Παλιός, δρ. εκπαιδευτικής

κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Γιάννης Παπαδόπουλος, τακτικός

καθηγητής πολιτικής επιστήμης

Πανεπιστημίου Αωζάννης

Αλέξανδρος Σιαλκαράς, 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

Γιάννης Μαθιουδάκης

Διαφημίσεις

Δημήτρης Κουτσοζίκας

Τηλ.: 2870458

Συνδρομές-Παλαιά Τεύχη

Νίκος Κοφιδάς

Τηλ.: 8613890

Γραφεία

Καλλιγιά 5, Φιλοθέη, 15237, Αθήνα

Τηλ.: 6812723

Ηλεκτρονική σελιδοποίηση:

Ν. ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗΣ ΚΑΙ ΣΙΑ ΕΠΕ

Μάγερ 11, 10438, Αθήνα

Τηλ.: 5244555 - 5221792 - 5225479

Περιεχόμενα

Από την Διεύθυνση	3
Το ιδεολογικό περιεχόμενο της τάσης Παπαθεμελή (Παρουσίαση και συνέντευξη).....	5
<i>Νικόλαος Πανταζόπουλος:</i> Ο κοινοτισμός σήμερα: Καταβολές και προοπτικές.....	13
<i>Σπύρος Κουτρούλης:</i> Ευρυπίδης και Νίτσε	32
<i>Γιώργος Πλειός:</i> Η κινούμενη εικόνα ως πολιτισμικό σχήμα.....	40
<i>Χριστίνα Κωνσταντοπούλου:</i> Τεχνολογία και πάλι: Οριοθετώντας τις επικοινωνιακές καταβολές της μετα- μοντέρνας κοινωνίας	56
<i>Δημήτρης Βεργίδης:</i> Κοινωνικο-οικονομικές εξελίξεις και στρατηγικές εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων στην Ελλάδα ..	63
<i>Κ. Νάντια Σερεμετάκη:</i> Μελέτες των φύλων ή γυναικείες σπουδές: Θεωρητικά και παιδαγωγικά ζητήματα, ερευνητικοί στόχοι και προγραμματισμός.....	77
<i>Μελέτης Μελετόπουλος:</i> Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος και η ενωτική ιδεολογία	84
<i>Νέες διδακτορικές διατριβές</i>	
<i>Ηλίας Τεμπέλης:</i> The school of Ammonius, son of Hermias, on knowledge of the divine	95
Βιβλιοφορίες	99
Ευρετήριο παλαιών τευχών	114

Η Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεί κάθε τρεις μήνες στα βιβλιοπωλεία και στα περίπτερα. Αποστέλλεται κατ' οίκον στους συνδρομητές. Τιμή τεύχους: 1.000 δραχ. Τιμή ετήσιας συνδρομής (4 τεύχη): 3.500 δραχ. Τιμή ετήσιας φοιτητικής συνδρομής: 2.500 δραχ. Ιδρύματα, Οργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 6.000 δραχ. Παλαιά τεύχη διατίθενται στα γραφεία του περιοδικού και στον εκδοτικό οίκο. Η Νέα Κοινωνιολογία δέχεται άρθρα, εργασίες κλπ. Οι δημοσιεύμενες 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 αποστέλλόμενα 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 απαραίτητως 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 (-φών).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). Η περίληψη δεν πρέπει να υπερβαίνει τις 200 λέξεις. Ανακεφαλαιώνει τον (τους) στόχο (-ους) της εργασίας, τη μέθοδο, τα αποτελέσματα και τα συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στα αγγλικά ή γαλλικά**. Μετάφραση της ελληνικής περίληψης στα αγγλικά ή γαλλικά.
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

Τα αποστέλλόμενα άρθρα κρίνονται από επιστημονική επιτροπή, σύμφωνα με το διεθνώς καθιερωμένο «blind system».

Γραμματεία Επιστημονικής Επιτροπής: Γρηγόρης Κάτσας

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Η σύγχρονη πληροφόρηση είναι πορνογραφική.

Για τούτο αναιρεί τη γνώση.

Ο λόγος, πολιτικός, δημοσιογραφικός, διαφημιστικός, καθημερινός, υποβάλλει το ψεύδος ως αλήθεια, το σημείο ως πραγματικό αντικείμενο αναφοράς, υποκαθιστά το όλον από το μερικό, καθιστώντας μας θύματα της μετωνυμίας.

Η εικόνα, κινητή ή μη, εγκλωβίζει το βλέμμα μας επιδιώκοντας να το επικεντρώσει στην αλήθεια της μιας και μόνης οπτικής που αυτή προβάλλει, αρνούμενη να δείξει την εκτός πλαισίου της συνέχεια, αφού ακύρωση των ορίων της θα σήμαινε και αποκάλυψη του προκατασκευασμένου της ψεύδους.

Το «γκρο-πλαν» επικρατεί στην καθημερινή μας πληροφόρηση, το «πανοραμίκ» σταδιακά εκλείπει: μέσω του λόγου ή μέσω της εικόνας, μάθαμε να κεντράρουμε πάνω στο ασήμαντο, στη λεπτομέρεια, στο «κομμάτι ζωής», στη ζεστή είδηση· να δημοσιοποιούμε, διεισδύοντας μέσα από την κλειδαρότρυπα, το ιδιωτικό, να γινόμαστε βουλμιαίοι θεατές του απόκρυφου, της προμελετημένης διόγκωσης του τεματισμένου· να αποδεχόμαστε την απαγόρευση της ελεύθερης κυκλοφορίας του βλέμματος που μας επιβάλλει το προδιαγεγραμμένο πλαίσιο. Όμοιοι με θεατές πορνοταινίας, εξαναγκασμένοι στη θέαση του υπερμεγέθους, του απροκάλυπτου, του απαγορευτικού, αυτού που γίνεται «εδώ και τώρα» μπροστά μας και του οποίου την αυθεντικότητα αδυνατούμε να αρνηθούμε αφού η ερωτική πράξη δεν μπορεί να «φαίνεται» αν όντως δεν «είναι», αποδεχόμαστε ως πραγματικό το προκατασκευασμένο, υποκύπτουμε στο μερικό της πληροφόρησης χωρίς αιδώ, ηδονιζόμενοι πίσω από την επίφαση της παρεχόμενης γνώσης.

Είμαστε πομποί και αποδέκτες λόγων και εικόνων: εκφέρουμε γνώμη, παράγουμε εκφωνήσεις, εμπορευματοποιούμε το πνεύμα μας, εκδιδόμαστε, αποκαλυπτόμαστε, εκθέτουμε και διαθέτουμε στο μεγάλο παζάρι, δίχως να σεμνυνόμαστε, τη γλώσσα, τη γραφή μας, ως προϊόντα προς κατανάλωσιν, προς βρώσιν, προς εκκένωσιν. Καταναλώνουμε το λόγο των άλλων αλλά πρώτιστα τον δικό μας, γινόμαστε αυτιστικοί συμβάλλοντας στην ιδεολογία της πορνοκρατίας. Ειδωολάτρες και φетиχοποιοί, πορνογραφούμε με ελευθεριότητα ως έκφραση ελευθερίας, εγκλωβισμένοι στις άνωθεν προδιαγραφές, σε μια κοινωνία που μεταλλάσσει προκλητικά την επιθυμία μας σε βουλμια ανθρώποφαγκη, το χρηστικό σε ανταλλάξιμο, την αληθινή γνώση σε χυδαία σύναξη απασπασματικών πληροφοριών. Παράγουμε λόγους ανολοκλήρωτους, κατ' αποκοπήν, μεγιστοποιώντας το ελάχιστο, ιερουργώντας για χάρη του ασήμαντου, τελετουργώντας προς όφελος της ψευδαισθήσης που δημιουργεί η αυτοαναφορικότητα του λόγου μας την ίδια στιγμή που εικάζουμε ότι διοχετεύουμε γνώσεις και ιδέες. Μήπως τελικά, όλη μας η γραφή, ο λόγος και ο Λόγος υπόκεινται σε ξόδεμα αναίτιο, ταυτίζονται με σπερμική εκκένωση στο πλαίσιο πορνοταινίας, στοχεύοντας σε μόνη την παραγωγή ενός επιπλέον θεάματος όπου όλα, εν αγνοία μας, έχουν, εκ των προτέρων, εκ-ποιηθεί ανεπιστρεπτί;

Πρόγραμμα επιμόρφωσης GTO ενηλίκων

ΕΝΑΡΞΗ
ΜΑΘΗΜΑΤΩΝ
3/10/94

Κολλέγιο Αθηνών

ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΤΗΝ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Το Πρόγραμμα Επιμόρφωσης Ενηλίκων είναι δραστηριότητα του Ελληνοαμερικανικού Εκπαιδευτικού Ιδρύματος που πριν από 65 χρόνια ίδρυσε το Κολλέγιο Αθηνών και αναγνωρίζεται ως πρωτοπόρο στην παροχή σύγχρονης εκπαίδευσης υψηλού επιπέδου. Εκφράζει τη φιλοσοφία της "συνεχιζόμενης εκπαίδευσης", που είναι παγκοσμία καταξιωμένη ως το καλύτερο μέσο για την κάλυψη των αναγκών από την "έκρηξη γνώσεων" σε όλους τους τομείς.

ΟΙ ΣΠΟΥΔΕΣ

Οι κύκλοι σπουδών καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα σύγχρονων θεμάτων:

- Κοινωνικές και Ανθρωπιστικές Επιστήμες
- Διοίκηση Επιχειρήσεων και Οικονομικά
- Ηλεκτρονικοί Υπολογιστές
- Τέχνες
- Φυσική Αγωγή

Το κύρος του Ιδρύματος και η παροχή υψηλού επιπέδου εκπαίδευσης έχει προσελκύσει ως καθηγητές, διακεκριμένες προσωπικότητες, επιστήμονες και ειδικούς. Η διδασκαλία γίνεται με τις πιο σύγχρονες μεθόδους με τη χρήση οπτικοακουστικών, ηλεκτρονικών και τηλεπικοινωνιακών μέσων.

ΟΙ ΣΠΟΥΔΑΣΤΕΣ

Το πρόγραμμα απευθύνεται:

- Στο σύγχρονο άνθρωπο που επιθυμεί να διευρύνει το μορφωτικό του ορίζοντα, να εμπλουτίσει τις γνώσεις του, να καλλιεργήσει τα ενδιαφέροντά του.
- Στον επιχειρηματία, τον ελεύθερο επαγγελματία, το φοιτητή και τα στελέχη εταιριών και οργανισμών που επιθυμούν να εξειδικευθούν σε θέματα χρήσιμα για την επαγγελματική τους εξέλιξη, επιλέγοντας μαθήματα που ανταποκρίνονται στις ανάγκες τους και τα ενδιαφέροντά τους. Ακόμα να ολοκληρώσουν έναν ορισμένο κύκλο σπουδών και έτσι να βελτιώσουν τις δικές τους επαγγελματικές επιδόσεις, συμβάλλοντας ταυτόχρονα και στη γενικότερη προσπάθεια για αύξηση της παραγωγικότητας. Το Πρόγραμμα αναλαμβάνει και την οργάνωση ειδικών τμημάτων για την επιμόρφωση ή μετεκπαίδευση στελεχών μιας εταιρίας.

Ζητήστε περισσότερες πληροφορίες γι' αυτή την ενδιαφέρουσα πρόταση που απαντά δυναμικά στις ανάγκες της εποχής μας.

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΟΑΜΕΡΙΚΑΝΙΚΟ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ

Γραμματεία Προγράμματος Επιμόρφωσης Ενηλίκων
Τέρμα Στεφάνου Δέλτα, Π. Ψυχικό, Τηλ: 6478.160, 6478.153.

ΤΟ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ΤΗΣ ΤΑΣΗΣ ΠΑΠΑΘΕΜΕΛΗ

Στην αποϊδεολογικοποιημένη, παρακμιακή και ηθικά σεσηπτότα εποχή μας, όπου η αριστερά προσπαθεί αν αναβιώσει με τεχνητή αναπνοή, όπου η οικολογία εξέλεσε πριν καν ανέλθει κι όπου οι διάφοροι «-ισμοί» προκαλούν περιφρόνηση ή θυμηδία, επανέρχεται, με την βοή των άπειρων αιώνων που το εξέθρεψαν, το γνώριμο υπαρκτικό στοιχείο της ανθρώπινης ιστορίας: το έθνος. Παράγωγο της φύσης και του πολιτισμού, της γεωγραφίας και των ιστορικών περιστάσεων, προσδιορισμένο από ψυχολογικούς, οικονομικούς, στρατιωτικούς και άλλους ποικίλους παράγοντες, το έθνος συνιστά πολιτιστική και συνειδησιακή ενότητα με ισχυρότατους εσωτερικούς συνδετικούς ιστούς. Παραγωγός ασφάλειας ή συγκρούσεων, κοιτίδα πολιτιστικής δημιουργίας και μνήμης ή εκτροφείο μανιχαϊστικών αντιλήψεων, το έθνος ως κοινωνιολογική κατηγορία αποδείχθηκε στις μέρες μας ισχυρότερο όλων των μαρξιστικών, νεοφιλελεύθερων ή άλλων αντιλήψεων. Δεν είναι το εθνικό που κρύβεται πίσω από τα ποικίλα συμφέροντα των πολλαπλών συγκρούσεων της εποχής μας: μάλλον αποτελεί συχνά όχημά τους, αλλά το ίδιο είναι αυθύπαρκτο, ανεξάρτητο από τις δυνάμεις που το εκμεταλλεύονται προς ίδιο όφελος.

Στην καταρρέουσα χώρα μας, η επανάκαμψη της ιδεολογικής κυριαρχίας των εθνολογικών κατηγοριών –εις βάρος των ταξικών– προέκυψε ως αμυντικό αντανάκλαστικό στοιχείωδους αυτοπροστασίας, μετά την πρωτοφανή επίθεση που δέχεται η χεμιαζόμενη Ελλάς από πάσα στην κυριολεξία κατεύθυνση. Η μετατόπιση του προβληματισμού προς το μείζον εθνικό ζήτημα προσδιορίζει τη νέα κυρίαρχη ιδεολογία –νέα αλλά πανάρχαιη– μετά από μερικές δεκαετίες ταξικού και συνδικαλιστικού προβληματισμού. Το γενικό αυτό αίσθημα επισκιάζει τόσο τις περιθωριοποιημένες νεοφιλελεύθερες φωνές της δεξιάς και της αριστεράς, που επισείουν κινδύνους φασισμού ή άλλους, που απειλούν δήθεν τα ατομικά δικαιώματα –όσο και τις γραφικές νεοναζιστικές φιγούρες, μοναρχοφασιστικές κ.λπ. που καταχράστηκαν τις έννοιες που εκφράζουν την κοινή μας μνήμη, τα χαρακτηριστικά του πολιτισμού μας και την εθνική μας υπόσταση, για να συνδέσουν τρεις χιλιάδες χρόνια ένδοξης ελληνικής ιστορίας με την άρνηση της Δημοκρατίας και της Ελευθερίας.

Η αφύπνιση του υγιούς εθνικού αισθήματος –δεδομένου και αυτονόητου σε όλες τις κοινωνίες, και σ' αυτές του δυτικού καπιταλισμού, κυρίως μάλιστα σ'

αυτές– συνοδεύεται και από την επαναξιοποίηση και επανεργοποίηση των βαθύτερων συλλογικών μας αξιών, ιδεών και στόχων. Η Ορθοδοξία, ως τρόπος ζωής μάλλον παρά ως στενά θρησκευτικός κώδικας: οι πανάρχαιες ελληνικές πατρίδες, η Κύπρος, η Βόρεια Ήπειρος, η Ίμβρος και η Τένεδος, που σήμερα υφίστανται γεγονότα που υποχρεωτικά ωθούν τους «Αυτόχθονες» να στρέψουν εκεί το βλέμμα τους: η ελληνικότητά μας, ως αυτοπροσδιορισμός του ιστορικού μας στίγματος αλλά και της καθημερινότητάς μας: η ανάγκη χάραξης μιας πράγματι εθνικής εξωτερικής πολιτικής και στρατηγικής αμυντικού αλλά αποτελεσματικά αμυντικού χαρακτήρα: η ιστορία μας, ως πηγή έμπνευσης και δύναμης. Όλα αυτά ποτέ δεν έπαψαν να υπάρχουν, αλλά σήμερα συνειδητοποιήσαμε ότι ποτέ δεν έπαψαν να υπάρχουν, και ότι απλώς περίμεναν υπομονετικά και πιστά το τέλος των μεταπολεμικών ψευδαισθήσεων.

Το πολιτικό ύφος και ήθος της σημερινής Ελλάδας είναι δομημένο –ψυχικά και πνευματικά περισσότερο, παρά θεσμικά– σε ιστορικά στοιχεία που έπαψαν να υπάρχουν από το 1989. Η ποιότητα της πολιτικής έκφρασης έπαψε να ανταποκρίνεται στην διεθνή πραγματικότητα και να εξυπηρετεί τις ανάγκες της εθνικής επιβίωσης. Σ' έναν κόσμο όπου κυριαρχεί ο σωβινισμός, ο ιμπεριαλισμός, η επιθετικότητα, η θρησκευτική μισαλλοδοξία, σ' έναν κόσμο όπου η μοναδική Υπερδύναμη παραπαίει και δεν μπορεί να επιβάλει –ως θα όφειλε, ως Υπερδύναμη– την παγκόσμια τάξη – το πολιτικό συγκρότημα που διενθύνει τις τύχες της Ελλάδας εξακολουθεί να χαρακτηρίζεται από υποτέλεια, εξάρτηση, αβουλία, υποχωρητικότητα, προχειρότητα, δημαγωγία, λαϊκισμό και ανεπάρεχτα.

Η Δεξιά, θέσει θεματοφύλακας εθνικών αξιών διεθνώς, στην Ελλάδα αποτελεί φύσει πολιτική δύναμη αυτοσυρρικνωτικής εθνικής πολιτικής. Η Αριστερά διακατέχεται πάντα από το φάσμα των μεσοπολεμικών της θέσεων για την «μακεδονική αυτοδιάθεση» και θεωρεί τα πάνδημα πατριωτικά συλλαλητήρια ενδείξεις «εθνικιστικής υστερίας». Μένει, εντός –πόσο εντός– του σπαρασσόμενου από τον μοιραίο αγώνα της διαδοχής ΠΑΣΟΚ ένας συγκεκριμένος θύλακας πολιτικού προβληματισμού συγχρονισμένου με τη νέα θελλώδη για τα Βαλκάνια και τον κόσμο εποχή.

Η Ν.Κ. που πολλές φορές αναζήτησε ψήγματα πολιτικής φιλοσοφίας και συγκροτημένου συστήματος



αξιών στην πολιτική μας ηγεσία, συχνά μάταια, μέσα από συνεντεύξεις και αρθρογραφία, επιχειρεί σήμερα μια ανάλυση του ρεύματος Παπαθεμελή, που αποτελεί το μόνο ίσως στοιχείο του πολιτικού μας συστήματος που επιχειρεί μια συγχροτημένη ιστορικά, ιδεολογικά και επιστημονικά προσέγγιση του σημερινού προβλήματος της Ελλάδας.

Ο Στυλιανός - Άγγελος Παπαθεμελής προέρχεται πνευματικά από χώρους ελληνοκεντρικού και ορθόδοξου προβληματισμού. Ως Μακεδόνας, γνωρίζει καλά την νοτιόστροφη δομή του αθηνοκεντρικού ελλαδικού κρατιδίου. Ως δικηγόρος, ανήκει παρά ταύτα στην μεγάλη δικηγορική οικογένεια που μονοπωλεί σχεδόν την άσκηση της πολιτικής εξουσίας στην Ελλάδα από την Απελευθέρωση έως σήμερα. Ως πρώην πανεπιστημιακός, εκτιμά την -υπερέχουσα της τρέχουσας πολιτικής- ποιότητα της επιστημονικής δράσης. Ως συγγραφέας και διανοούμενος αποδίδει μέγιστη σημασία στην ακτινοβολία και τις μακροπρόθεσμες επιπτώσεις τον πνεύματος. Ως κεντρώς -πολιτεύτηκε έως το 1981 με την Ένωση Κέντρου και άλλωστε η πολιτική του ιδιοσυγκρασία είναι καθαρά κεντρώα- είναι βενιζελικός, πατριώτης και ιδεαλιστής. Ως υπουργός σοσιαλιστικών κυβερνήσεων συνέδεσε τον Χριστιανισμό του με τον σοσιαλισμό του Ανδρέα Παπανδρέου χωρίς πολλά προβλήματα, αφού το ΠΑΣΟΚ είναι ένα κόμμα πολυσυλλεκτικό με την ευρύτερη δυνατή έννοια του όρου.

Ο πολιτικός αναλυτής θα διαπράξει σφάλμα εάν θεωρήσει τον Στέλιο Παπαθεμελή σάρκα από την σάρκα του ΠΑΣΟΚ. Κατώρθωσε να υπάρξει στο κόμμα του Α. Παπανδρέου, χάρις στο ήπιο, ευέλικτο και συναινετικό προφίλ του. Μέχρι το 1989-90 οι προβληματισμοί του εθεωρούντο ασύμβατοι με την κομματική ορθοδοξία αν όχι απαράδεκτοι ιδεολογικά, σε ένα μεγάλο μέρος του ΠΑΣΟΚ. Είναι «η ίδια η ζωή» που έφερε το λαϊκό αίσθημα πιο κοντά στη σκέψη του Παπαθεμελή, ο οποίος βρέθηκε καλύτερα εφοδιασμένος γνωστικά από τους σοσιαλιστές συναδέλφους του για να αντιμετωπίσει την εποχή των εθνικών θυελλών.

Κατά την δεκαετία 1981-1989, ο Παπαθεμελής διετέλεσε Υφυπουργός Παιδείας και κατόπιν Υπουργός Μακεδονίας - Θράκης, θέση χωρίς ουσιαστική εξουσία. Πρώτης τάξεως υπουργείο και μάλιστα καιρίας σημασίας ανέλαβε για πρώτη φορά στην τελευταία κυβέρνηση Παπανδρέου, μια κυβέρνηση που θυμίζει περισσότερο από κάθε άλλη φορά το Κέντρο του Γεωργίου Παπανδρέου και του Σοφοκλή Βενιζέλου. Η θητεία του όμως μέχρι σήμερα απέδειξε ότι η εθνική σκέψη μπορεί θαυμάσια να συμβαδίσει και μάλιστα να συνδυασθεί γόνιμα με τον εκσυγχρονισμό, τον διοικητικό εκσυγχρονισμό, πρόωπο αίτημα των «μοντέρνων», των «νεοφιλελεύθερων», των «προοδευτικών» κ.λπ. Η ριζική αλλαγή του τρόπου εισαγωγής την Αστυνομία -που μέχρι τώρα γινόταν με το ρου-

σφέτι, ενώ εις το εξής με Πανελλήνιες εξετάσεις— δεν χτυπά μόνο την φανυλότητα, αλλά επιφέρει δραματική βελτίωση της ποιότητας του στελεχειακού δυναμικού. Η θεομοθέτηση του συνδικαλισμού από την άλλη, που δεν επέτυχαν διάφοροι μαρξίζοντες ή σοσιαλίζοντες υπουργοί Δημοσίας Τάξεως της δεκαετίας του 80 είναι κι αυτή έργο του.

Κι όμως, οι πολιτικοί παρατηρητές πιθανόν να σκέπτονται ότι ο διορισμός του στο επικίνδυνο και υπουργοβόρο αυτό Υπουργείο είναι αποπροσανατολιστικός και εννουχιστικός και αποσκοπεί στην εξουδετέρωσή του από το μέτωπο των εθνικών θεμάτων. Αναμφισβήτητα, ως ανεξάρτητος βουλευτής, ως Υπουργός Εξωτερικών ή Μακεδονίας-Θράκης θα «έπαιζε στο γήπεδό του» και ή θα επέβαλε την εθνική πολιτική του ή —το πιθανότερο— θα διαφωνούσε και θα γινόταν πόλος των εθνικά δυσαρεστημένων.

Τι σημαίνει τελικά «εθνική σκέψη» κατά Παπαθεμελή; Αδιάλλειπτη και αδιαπραγμάτευτη μέριμνα για το Κυπριακό, το Βορειοηπειρωτικό, τον Ελληνισμό της Τουρκίας. Συνεχής επαγρύπνηση για την εθνική μας ακεραιότητα. Απόλυτη προτεραιότητα στο εθνικό, έναντι των άλλων θεμάτων. Συννενόηση των πολιτικών δυνάμεων και αποφυγή του λαϊκισμού και της δημαγωγίας στα εθνικά θέματα. Συνεργασία με Σέρβους και Αρμένιους, στον κοινό θρησκευτικό και διπλωματικό παρονομαστή. Βαθεία μελέτη των εθνολογικών, γεωγραφικών και θρησκευτικών συνιστωσών του διεθνούς κοινωνικού γίγνεσθαι. Κινητοποίηση του Αποδήμου Ελληνισμού υπέρ των εθνικών συμφερόντων. δυναμική, εξωτερική πολιτική, επιστημονικά σχεδιασμένη και διατυπωμένη. Έντιμη φιλοδυτική στάση στα πλαίσια των συμμαχιών μας και των ελλημμένων μας υποχρεώσεων.

Βιογραφικό Σ.-Α. Παπαθεμελή

Παπαθεμελής Στυλιανός - Άγγελος του Μιχαήλ. Γεννήθηκε το 1938 στη Θεσσαλονίκη. Δικηγόρος παρ' Αρείω Πάγω, βουλευτής Θεσσαλονίκης από το 1974 συνεχώς μέχρι σήμερα και μέλος της Κ.Ε. του ΠΑΣΟΚ. Διετέλεσε: Υφυπουργός Ανωτάτης Παιδείας: 1982-1985. Υπουργός Μακεδονίας _ Θράκης: 1987 -1988. Επέστησε έγκαιρα την προσοχή της πολιτικής και πνευματικής ηγεσίας σε ανύποπτο χρόνο ακόμη, για τους πολλούς κινδύνους που εγκυμονούσε η παρουσία του ψευδεπίγραφου κρατιδίου των Σκοπίων και εισηγήθηκε την άμεση κινητοποίηση του Ελληνισμού για την εξουδετέρωση σε διεθνή κλίμακα της προπαγάνδας των Σκοπίων πολύ πριν τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας.

Από τον Οκτώβριο του 1993 διατελεί Υπουργός Δημοσίας Τάξεως.

Γράφει ιστορικά, πολιτικά και κοινωνιολογικά δοκίμια και μελέτες. Ανάμεσα σ' αυτά: «Αντεπίθεση, προτάσεις για τα εθνικά μας θέματα», «Σάτιρα και Πολιτική», «Λόγος Ευθύνης», «Τάληθή λέγειν», «Εστιν ουν Ελλάς και η Μακεδονία», «Από ομονοίης τα μεγάλα έργα», «Ορθοδοξία και Πολιτική», «Ελληνική Διάρκεια», «Σημείο αναφοράς η Εκκλησία», «Προβλήματα Δημοκρατίας και Κοινωνικής αλλαγής», «Όμορφος Κόσμος», «Ένας διάλογος με το Μαρξισμό», «Η αγωνία της Ελευθερίας», «Για τον εκδημοκρατισμό της εργατικής νομοθεσίας», «Νόμος 330», «Δημοσιούπαλληλικός συνδικαλισμός ή συνδικαλιστική δράση», «Τίμιοι με την Ελευθερία».

ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΤΟΥ ΣΤ. ΠΑΠΑΘΕΜΕΛΗ ΣΤΗΝ «ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»*



Η «Νέα Κοινωνιολογία» με τον Υπουργό Δημοσίας Τάξεως.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Ποία ιδεολογικά στοιχεία συγκροτούν την πολιτική και κοινωνική σας φιλοσοφία;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Ξεκινώ από την κοσμοθεωριακή μου τοποθέτηση, η οποία είναι χριστιανική. Ερμηνεύω την ιστορία με την χριστιανική αποκάλυψη. Η πίστη μου είναι ότι το κοινωνικό ιδεώδες της ορθοδοξίας είναι μετασοσιαλιστικό, μετακομμουνιστικό και μετακαπιταλιστικό.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Ποιόν τύπο ανθρώπου οφείλει κατά την γνώμη σας νά προάγει η παιδεία;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Είναι αυτονόητο. Τον ελεύθερο άνθρωπο ο οποίος είναι σε θέση να διακρίνει τις μεγά-

λες, τις διαχρονικές αξίες της ζωής. Αυτές οι αιώνιες αξίες της ζωής είναι οι πιο μοντέρνες και οι πιο επίκαιρες πάντοτε. Ιδιαίτερα για τον ελληνισμό οι αξίες τις οποίες δημιούργησε στη μακρά ιστορική του διαδρομή και ως κλασική σκέψη και ως χριστιανική αποκάλυψη, και ως συνδυασμός των δύο, είναι εκείνες οι αξίες που είναι η κινητήριά του δύναμη και το στοιχείο της επιβίωσής του στην ιστορία.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Πώς κρίνετε την παρούσα φάση της παγκόσμιας και της ελληνικής ιστορίας;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Κατ' αρχήν της γενικής ιστορίας. Δεν μπορώ να συμμεριστώ την θεωρία του Φρόνσις Φουκουγιάμα για το τέλος της ιστορίας. Δεν πιστεύω ότι η ιστορία έχει ένα τέλος αυτήν την ώρα και πολύ περισσότερο ότι μπορεί αυτό να προβλεφθεί και στο μέλλον.

* Η συνέντευξη παραχωρήθηκε από τον Υπουργό Δημοσίας Τάξεως στον Αρχισυντάκτη και στους Βοηθούς Αρχισυντάκτες της «Ν. Κ.» τον Ιούνιο του 1994.

Δεύτερον, σε ό,τι αφορά την ελληνική ιστορία, νομίζω ότι είμαστε πράγματι σε μια κρίσιμη φάση ως ελληνισμός. Δεν είναι η πρώτη φορά που απειλούμεθα ως έθνος, στη φυσική μας υπόσταση, στα κρατικά μας σύνορα, στα πολιτισμικά μας σύνορα και στα ζωτικά εθνικά μας συμφέροντα. Δεν είναι η πρώτη φορά που το διεθνές περιβάλλον δεν είναι φιλικό απέναντί μας χωρίς αιτία, και πολύ περισσότερο που είναι εχθρικό απέναντί μας. Νομίζω όμως ότι κάθε φορά όταν εμείς είμαστε σωστοί μπορούμε να κερδίσουμε και στα σημεία και στο σύνολο, δηλαδή η πεποίθησή μου η εδραία είναι ότι το πρόβλημα πάντοτε για τον ελληνισμό, είμαστε εμείς οι Έλληνες. Κάπως έτσι το έλεγε ο Ροΐδης: «η Αίγυπτος έχει τας ακρίδας, η Βρετανία έχει την ομίχλη και η Ελλάς τους Έλληνες ως εχθρούς της».

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Είναι δυνατόν να ξεπεραστεί η αδιαμφισβήτητη κρίση αξιών και το ηθικό έλλειμμα της δημόσιας ζωής μας;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Σαφώς ναι. Νομίζω ότι οι άνθρωποι διαθέτουν ψυχικές δυνάμεις φανερές αλλά και λανθάνουσες και υπό προϋποθέσεις μπορούν να κάνουν θαύματα. Θεωρώ πάντα πολύ σημαντικό γεγονός ότι, μετά από μια μακρά περίοδο αδράνειας, ξαφνικά ένα έλασσον θέμα (έλασσον γιατί δεν έχει σχέση με άλλα μεγαλύτερα όπως είναι αίφνης η τουρκική κατοχή στην Κύπρο), το σκοπιανό θέμα που προκάλεσε έναν πανελλήνιο συγκλονισμό και ερρίγησαν οι ψυχές όλων των απανταχού της γης Ελλήνων οι οποίοι εξεδήλωσαν αυτήν την αφύπνισή τους και εντός και εκτός Ελλάδος. Αν η κάθε λογής ηγεσία στην Ελλάδα θα ήταν σε θέση να αξιοποιήσει αυτήν την αφύπνιση, πιστεύω ότι ένα εφήμερο συμβάν που είναι η αφύπνιση και που υπήρξε αιφνίδια και ακαριαία, θα μπορούσε, μπορεί ακόμη, να μεταβληθεί σε εγρήγορση, δηλαδή σε ένα διαρκές γεγονός. Μια εγρήγορση την οποία κυρίως έχει ανάγκη ο ελληνισμός αυτήν την ώρα και θα έχει πάντοτε αυτήν την ανάγκη.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Χαρακτηρίζετε λοιπόν φυσιολογικά ή υπερβολικά τα πατριωτικά αντανάκλαστικά της σημερινής ελληνικής κοινωνίας;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Κοιτάξτε, όταν έχουν μια αφορμή, ένα ερέθισμα για να εκδηλωθούν, τα θεωρώ πολύ φυσιολογικά. Βέβαια υπάρχει μια ομάδα συνελλήνων μας οι οποίοι με τα κείμενά τους, με τους λόγους τους μιλούν συχνά τον τελευταίο καιρό για εθνικισμό, για έξαρση σωβινιστικών διαθέσεων κ.λπ. Πρόκειται για μια εκτός πραγματικότητας αναφορά. Εγώ νομίζω ότι δεν υπάρχει εθνικισμός στη χώρα μας αυτήν την ώρα, δηλαδή δεν θεωρώ ότι υπάρχουν Έλληνες υ-

πολογίσιοι, οι οποίοι να σκέφτονται να βρουν τρόπους για να διεκδικήσουν ξένες πατρίδες. Αυτό είναι άλλωστε ο εθνικισμός κατά την κλασική έννοια του όρου. Αντίθετα όσοι ανησυχούν, όσοι εκφράζουν μια αγωνία και στον χώρο της πολιτικής και στον χώρο της διανοήσης, εκφράζουν μια γόνιμη αγωνία η οποία είναι απλά πατριωτισμός: είναι το καθήκον κάθε Έλληνα.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Πιστεύετε ότι η ραγδαία άνοδος του ισλαμικού φανατισμού είναι δυνατόν να προκαλέσει παγκόσμια πόλωση μεταξύ του Ισλάμ και της χριστιανικής Δύσης;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Η Δύση, αυτό που ονομάζεται Δύση, και ειδικότερα οι κυβερνήσεις στην Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες, διακατέχονται από μια ανησυχία αυτή την ώρα, καθώς μάλιστα ο επί μασό τουλάχιστον αιώνα κύριος αντίπαλός τους, ο κομμουνισμός κείται νεκρός, διακατέχονται από μια αγωνία γι' αυτό που ονομάζουν ισλαμικό φονταμεταλισμό. Το φαινόμενο είναι πράγματι μεταδοτικό, αυτό το οποίο συμβαίνει στην Αλγερία νομίζω ότι ραγδαία μεταδίδεται στην Αίγυπτο και επίσης παρακολουθώ με ιδιαίτερη προσοχή αυτά τα οποία συμβαίνουν στη γειτονική Τουρκία. Στην γειτονική Τουρκία είναι βέβαιο ότι έχουμε μια γρήγορη επέκταση του ισλαμικού φαινομένου· αυτό ήταν σαφές στις τελευταίες βουλευτικές εκλογές της Τουρκίας όπου τα κόμματα αναγκάστηκαν όλα λίγο πολύ για να προσεταιριστούν τους ισλαμιστές να μιλήσουν κατά τρόπον ο οποίος δεν εναρμονίζεται με τις κοσμικές θεωρίες του κεμαλισμού. Είναι ακόμη σαφέστερο στο γεγονός ότι τα μουσουλμανικά τεμένη στην γειτονική Τουρκία από 54.000 προ δεκαετίας είναι σήμερα περίπου 70.000 δηλαδή έχουμε μια αύξηση των τζαμιών τουλάχιστον κατά 1.000 ετησίως και σε αναλογία με τον αριθμό των θρησκευτικών αυτών κέντρων που προϋπήρχαν η εκπληκτική άνοδός τους, ο πολλαπλασιασμός τους είναι σαφές στοιχείο της ραγδαίας επέκτασης του ισλαμικού φαινομένου και με τελευταίο φαινόμενο το αποτέλεσμα των δημοτικών εκλογών όπου οι δύο μεγαλύτεροι δήμοι αυτής της χώρας, της Κωνσταντινουπόλεως και της Άγκυρας και άλλοι 20 περίπου δήμοι εξέλεξαν ισλαμιστές δημάρχους. Επομένως είναι ένα φαινόμενο το οποίο είναι ανησυχαστικό. Δεν μπορεί να πει κανείς ακόμη αυτήν την στιγμή ότι μπορεί να υπάρξει μια αναμέτρηση Ισλάμ και Χριστιανισμού, όμως υπάρχει ένα φαινόμενο το οποίο είναι άξιο παρατήρησης και παρακολούθησης. Νομίζω ότι όχι αδικαιολόγητα ανησυχούν οι Δυτικές Κυβερνήσεις, αλλά πιστεύω ότι εντελώς αφελώς η Δύση θεωρεί ότι η Τουρκία είναι ο κυματοθραύστης του ριζοσπαστικού ισλαμισμού, ε-

νό η Τουρκία ή ίδια μετεξελίσσεται σε ισλαμική χώρα.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Θεωρείτε ότι η Ελλάδα είναι Ανατολή ή Δύση;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Κοιτάξτε. Η Ελλάδα είναι Ανατολή, είναι η καθ' ημάς Ανατολή. Είναι αυτό που έγινε το 395 μ.Χ., όταν ο Θεοδόσιος εμοίρασε το Ρωμαϊκό κράτος σε Δυτικό και Ανατολικό και έδωσε στον Ονώριο τη Δύση και στον Αρκάδιο την Ανατολή. Και βεβαίως ανεπτύχθη ένας άλλος πολιτισμός στον χώρο αυτόν της χριστιανικής Ανατολής, ο οποίος απέχει παρασάγγες από τον Δυτικό σχολαστικισμό. Βεβαίως το ελληνικό Βυζάντιο δεν είχε καμιά σχέση με την σκοτεινή μεσαιωνική Δύση· ήταν όμως στο σύνολό του και στην διάρκειά του και ακόμη στις τελευταίες του αναλαμπές το ελληνικό Βυζάντιο που έδωσε τους λογίους του για να γεννήσουν το φαινόμενο της Δυτικής Αναγέννησης. Αλλά πρέπει να πω ότι η αντίληψη της Δύσεως είναι πάντα ότι ο Χριστιανισμός τελειώνει στην Κροατία και τη Σλοβενία και δεν είναι άσχετο το γεγονός ότι το Βατικανό, και η Ομοσπονδιακή Γερμανία για λογαριασμό του Βατικανού, πρωτοστάτησαν τον Δεκέμβριο του '91 στην διάλυση της Γιουγκοσλαβίας και κυρίως στην άμεση αναγνώριση της Κροατίας και της Σλοβενίας και την προσθήκη τους ξανά στο Δυτικό Ρωμαϊκό κράτος.

Από την άλλη μεριά η Ελλάδα είναι Ευρώπη και αυτό δεν μπορεί να το αμφισβητήσει κανένας. Η Ελλάδα είναι το λίκνο των ευρωπαϊκών πολιτισμών, όπως ομολογεί δημόσια ο Ζακ Ντελόρ και έχει μια θέση στο δυτικό πολιτικό σύστημα την οποία έχει κατακτήσει με συνέπεια και ποταμούς αιμάτων σε δυο παγκόσμιους πολέμους και όχι μόνον σ' αυτούς. Η Ελλάδα έχει κάνει γι' αυτό που ονομάζεται δυτικός πολιτισμός θυσίες και βεβαίως τις έχει κάνει αυτές τις θυσίες χωρίς καμμία απολύτως ανταμοιβή και αναγνώριση από τη Δύση.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Μιλώντας για την Ελλάδα και την ιστορία της θα θέλαμε να μας πείτε ποια πολιτική προσωπικότητα από τον 20ο αιώνα στην Ελλάδα σας εκφράζει και γιατί;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Κοιτάξτε, πιστεύω ότι ο μεγαλύτερος πολιτικός αυτού του αιώνα είναι ο Ελευθέριος Βενιζέλος ο οποίος κατάφερε να πάρει την Ελλάδα της ντροπής του 1897 και να της δώσει την πνοή εκείνη και την έμπνευση, ώστε να περάσει στην μεγάλη εξόρμηση του Γένους του 1912-13 και να φτάσει ακόμη στην Ελλάδα των δυο ηπείρων και των πέντε θαλασσών της Συνθήκης των Σεβρών· μας συνθήκης η οποία ικανοποιούσε σημαντικά τα προαιώνια όνειρα του ελληνισμού, την κρατική του αποκατά-

σταση, την ανάκτηση των δύο οχθών του Αιγαίου και του προαιώνιου λίκνου του ελληνικού πολιτισμού, της Ιωνίας. Εάν βεβαίως όλα αυτά θρηνματίστηκαν εξαιτίας του εθνικού διχασμού, δηλαδή των δικών μας αυτοκτονιακών πράξεων, αυτό είναι μια άλλη υπόθεση. Ο Ελευθέριος Βενιζέλος υπήρξε πράγματι μέγας πολιτικός. Φυσικά έκανε μεγάλα λάθη και δεν ενδιαφέρει βεβαίως το ιδεολογικοπολιτικό του υπόβαθρο με το οποίο μπορεί να συμφωνήσει κανείς ή να διαφωνήσει.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Ο Ελευθέριος Βενιζέλος ως πολιτικός είχε ένα όραμα. Σήμερα υπάρχουν περιθώρια οραματισμού στην πολιτική πρακτική;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Κοιτάξτε, η Λωζάννη σκότωσε τα όνειρα του Ελληνισμού. Η Λωζάννη είναι μια σχετικά αξιοπρεπής συνθήκη μετά την μικρασιατική τραγωδία, η οποία μικρασιατική τραγωδία δεν οφείλεται σε στρατιωτική ήττα του ελληνισμού· άλλωστε ο Κεμάλ Ατατούρκ είχε κάνει μια δήλωση ότι «ο γενναίος ελληνικός στρατός ουδέποτε ηττήθη». Η Λωζάννη σκότωσε τα όνειρα του Ελληνισμού, διότι τα συρρίκνωσε στα κρατικά σύνορα και βεβαίως ήταν η ληξιαρχική πράξη θανάτου της Μεγάλης Ιδέας την οποία τότε οι πάντες προσυπέγραψαν.

Παρά τη Λωζάννη, ο ελληνισμός είχε δυο εξάρσεις πολύ σημαντικές στο διάστημα από το 1923 μέχρι σήμερα. Η πρώτη έξαρση είναι ο πόλεμος του 40-41, όπου η μικρή Ελλάδα, η σχεδόν άοπλη, αναμετρήεται με δυο αυτοκρατορίες, τις οποίες κρατά σε ανοικτό πόλεμο από τις 28 Οκτωβρίου του 40 μέχρι τις 26 Απριλίου του 41 και συνεχίζει βεβαίως μετά στην Κρήτη και σε όλη τη διάρκεια της ξενικής κατοχής με την Αντίσταση των νέων παιδιών της Ελλάδος. Και έχει μια δεύτερη έξαρση εξίσου σημαντική με τον πόλεμο του 40-41, τον απελευθερωτικό αγώνα της Κύπρου του 55-59. Και τα δύο φαινόμενα αυτά είναι χαρακτηριστικά ενός κοιμώμενου δυναμισμού του ελληνισμού και δείχνουν ότι υπό προϋποθέσεις αυτός ο δυναμισμός μπορεί να ενεργοποιηθεί και να λειτουργήσει.

Η Ελλάδα δεν έχει εδαφικές διεκδικήσεις εναντίον άλλων χωρών και αναγνωρίζει τα σύνορα τα οποία οι συνθήκες οι διεθνείς, των δύο παγκοσμίων πολέμων, όρισαν. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η Ελλάδα δεν διεκδικεί τίποτε· το δόγμα «δεν διεκδικούμε τίποτε», νοητό στην περίοδο ίσως του ψυχρού πολέμου και της ακινησίας τότε των καταστάσεων, δεν είναι νοητό σήμερα και μια Ελλάδα κατά της οποίας στρέφονται διεκδικήσεις πανταχόθεν, πρέπει να απαντά ενεργά. Και νομίζω και εδώ είναι ανάγκη μιας επιτέλους εθνικής στρατηγικής, ενός πλαισίου κοινά

αποδεκτών στόχων, κατά το δυνατόν κοινά αποδεκτών, και πιστεύω ότι υπάρχουν οι αντικειμενικές προϋποθέσεις ενός τέτοιου πλαισίου στο οποίο θα ξεκαθαρίζεται επιτέλους τι θέλει η Ελλάδα του σήμερα, η Ελλάδα του 2000, η Ελλάδα του 21ου αιώνα.

Εκτιμώ ότι η Τουρκία είναι η χώρα εκείνη από την οποία προέρχονται όλες οι απειλές: η πρωτογενής απειλή κατά της εθνικής μας υποστάσεως προέρχεται από την Τουρκία. Άλλες απειλές οι οποίες εκτοξεύονται εναντίον μας είναι δευτερογενείς και έχουν αρχική αφετηρία την τουρκική απειλή. Η Ελλάς είναι στρατηγικός στόχος της Τουρκίας, η Τουρκία έχει αμετακίνητη εθνική της στρατηγική την συρρίκνωση του ελληνισμού. Εκτιμώ ότι αυτή η στρατηγική της Τουρκίας πρέπει να αντιμετωπιστεί με μια άλλη στρατηγική η οποία να εξουδετερώνει την τουρκική απειλή, η οποία στρατηγική να τείνει στην αποδυνάμωση τουλάχιστον της Τουρκίας, και επομένως εννοώ ότι ο συντονισμός των αντιτουρκικών δυνάμεων στον κόσμο, η απομυθοποίηση της ψευδούς εξωραϊσμένης εικόνας της Τουρκίας που κυκλοφορεί στη Δύση (διότι δεν υπάρχει αντίκρουση αυτής της εικόνας) πρέπει να είναι μια από τις άμεσες υποχρεώσεις μας εθνικής στρατηγικής και ο συντονισμός της δράσης των αντιτουρκικών δυνάμεων επίσης.

Νομίζω ότι η Ελλάδα δεν είναι μια χώρα όπως π.χ. είναι το Βέλγιο, όπως είναι η Ολλανδία. Ένας καλός Ολλανδός ενδιαφέρεται να πολλαπλασιάσει τα οπωροκηπευτικά και τις τουλίπες που παράγει η χώρα του για να έχει περισσότερο συνάλλαγμα σ' αυτήν, περισσότερες εξαγωγές· ένας Έλληνας πρέπει να ενδιαφέρεται και για τα οπωροκηπευτικά και για πολλά άλλα πράγματα, αλλά σε κάθε περίπτωση πρέπει να σκέφτεται ότι η Ελλάς είναι μια χώρα που απειλείται, ενώ η Ολλανδία δεν είναι μια χώρα που απειλείται. Η Βρετανία δεν είναι μια χώρα που απειλείται. Αυτή η παράμετρος της απειλής πρέπει να ορίζει την σκέψη μας, το είναι μας και την πολιτική μας λειτουργία.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Για να επιτευχθεί αυτή η εθνική στρατηγική, τι μεταβολές θεσμικές, διοικητικές και ουσιαστικές θα πρέπει να γίνουν στην εξωτερική μας πολιτική;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Κοιτάξτε, δεν είμαι θασιώτης των πολλών θεσμικών μεταβολών, εκτός όταν αυτές βέβαια είναι απολύτως αναγκαίες. Θα σας έλεγα ότι πιστεύω αυτό που διακήρυξε ο Θουκυδίδης: «*χείροσι νόμοις ακινήτοις χρωμένη πόλις κρείττων εστίν ή καλώς έχουσιν ακύροις*», με άλλα λόγια ότι είναι ευτυχέστερη η πολιτεία που κυβερνάται με κακούς νόμους που εφαρμόζονται, παρά εκείνη που κυβερνά-

ται με καλούς που δεν εφαρμόζονται. Σαφώς πιστεύω ότι σήμερα καταρχήν μιλούμε για εθνική στρατηγική, δηλαδή για στόχους. Θα πρέπει να προσθέσουμε ένα μίνιμουμ συναίνεσης των συγκεκριμένων τακτικών κινήσεων. Θα πρέπει να δώσουμε έναν αντεπιθετικό χαρακτήρα σε αυτήν την εθνική στρατηγική. Ο αείμνηστος Γεώργιος Παπανδρέου έλεγε χαρακτηριστικά και νομίζω ότι είναι εκτός πάσης αμφιβολίας αυτό που έλεγε ότι «στην ιστορία τον χρόνο τον ορίζει η επίθεση, δεν τον ορίζει η άμυνα». Επομένως, αν θέλουμε να έχουμε την πρωτοβουλία των κινήσεων θα πρέπει εμείς να πάρουμε αυτήν την ευθύνη και να μην περιμένουμε οι άλλοι να μας στριμώχνουν κάθε φορά για να αμυνόμαστε στη συνέχεια.

Με βάση αυτές τις σκέψεις, θα έλεγα ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι μια χώρα, η οποία σήμερα μετά τη διάλυση της Σοβιετίας έχει συγκεντρώσει όλη τη δύναμη στον κόσμο ή σχεδόν όλη τη δύναμη στον κόσμο. Γνωρίζω ότι στα αμερικανικά κέντρα αποφάσεων κρίνεται η μοίρα του κόσμου και κρίνεται και η μοίρα του ελληνισμού. Εκτιμώ ότι εκεί διεξάγεται ένας σκληρός ανταγωνισμός ανάμεσα στις διάφορες χώρες για το ποια θα επιβάλλει τη θέλησή της στα αμερικανικά κέντρα αποφάσεων. Θεωρώ ότι η ανάπτυξη ενός μηχανισμού ο οποίος θα είναι ανταγωνιστικός του τουρκικού μηχανισμού και όχι μόνον αυτού, είναι στοιχειώδης προϋπόθεση για να μπορούμε να έχουμε αποτέλεσμα. Με άλλα λόγια, αν θέλετε σχεδόν μονολεκτικά απαντώ στο ερώτημα τι να κάνουμε, να κάνουμε αυτό που κάνει ο εχθρός μας και φυσικά να το κάνουμε καλύτερα εμείς. Πιστεύω ότι εμείς έχουμε αντικειμενικές προϋποθέσεις απειρώς περισσότερες από αυτές που έχει ο Τούρκος στις Ηνωμένες Πολιτείες, απλά εμείς δεν έχουμε αξιοποιήσει αυτές τις δυνατότητες και είναι ζήτημα επιλογών μας, είναι ζήτημα αποφάσεών μας.

Φυσικά σε κάθε περίπτωση μιλούμε για βούληση, για εθνική βούληση, για εθνική αποφασιστικότητα. Δηλαδή απαντούμε στο δίλημμα κατευναστική ή αποτρεπτική πολιτική: Ναι σε μια αποτρεπτική πολιτική, η οποία θα δημιουργεί προβλήματα στον αντίπαλο και δεν θα σύρεται πίσω από τις επιλογές του αντιπάλου.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Μιλώντας για ευθύνη και για πρωτοβουλίες, ποιες είναι οι δυνατότητες και τα όρια ενός υπουργού και μάλιστα του Υπουργού Δημοσίας Τάξεως στην εξέλιξη της κοινωνίας πέρα από την διεκπεραίωση της τρέχουσας διοικητικής εργασίας;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Κοιτάξτε, βέβαια δεν πρέπει να δια-

κατέχεται από την ψευδαίσθηση ότι μπορεί να κάνει θαύματα. Δεν έχει ένα μαγικό ραβδί. Κάθε υπουργός και κάθε κυβέρνηση κατ' αρχήν κάνει αυτό που μπορεί και όχι αυτό που επιθυμεί· και θα έλεγα ότι έχει ευθύνες γι' αυτό που μπορούσε να κάνει και δεν έκανε, κι όχι γι' αυτό που επιθυμούσε να κάνει και δεν έκανε. Π' αυτό θα κριθεί. Από κει και πέρα νομίζω πάντα ότι υπάρχουν σημαντικές δυνατότητες. Θα σας πω ότι αυτήν την ώρα έχουμε ξεκινήσει μια σοβαρή προσπάθεια με την εισαγωγή μιας σειράς καινοτομιών στο χώρο της εκπαίδευσης της αστυνομίας και της πυροσβεστικής υπηρεσίας. Παίρνουμε ένα εκπαιδευτικό σύστημα παρωχημένο και το εκσυγχρονίζουμε και από άποψη περιεχομένου σπουδών και από άποψη χρόνου σπουδών, γιατί θέλουμε να συγκροτήσουμε έναν σύγχρονο αστυνομικό, ο οποίος να μπορεί να απαντήσει στο έγκλημα, το οποίο διαπράττεται αυτή την ώρα και το οποίο έγκλημα, όπως είναι γνωστό, αξιοποιεί όλη την τεχνολογία και τη τεχνολογία του καιρού μας. Δεν μπορεί ο εγκληματίας να χρησιμοποιεί τα μέσα της επιστήμης και της τεχνικής και ο διώκτης του εγκληματία και του εγκλήματος – κυρίως του εγκλήματος – να μην έχει αυτήν την υποδομή, να μην έχει αυτήν την εσωτερική υποδομή, την συγκρότηση, την εμπειρία και την άσκηση των δεξιοτήτων των σωματικών, οι οποίες είναι απαραίτητες για να κάνει σωστά τη δουλειά του. Ένα κεφάλαιο είναι το κεφάλαιο της εκπαίδευσης, το οποίο θεωρώ πολύ σημαντικό. Βεβαίως συνάπτεται με την υπόθεση αυτή το θέμα της αξιοκρατίας στην είσοδο στο Σώμα που εμείς εισάγουμε τώρα με το νομοσχέδιο το οποίο καταθέσαμε στη Βουλή και είναι υπό επεξεργασία και ψήφιση. Εισηγούμαστε το σύστημα της εισαγωγής των Πανελληνίων Εξετάσεων στην Τριτοβάθμια εκπαίδευση ως διαδικασία επιλογής των μελλοντικών αστυφυλάκων και αξιωματικών της Αστυνομίας και αξιωματικών της Πυροσβεστικής Υπηρεσίας. Πιστεύουμε ότι με αυτόν τον τρόπο θα προσφέρουμε υπηρεσία και από κει και πέρα μια σειρά από άλλες καινοτομίες για την αντιμετώπιση του οργανωμένου εγκλήματος, του εγκλήματος των ναρκωτικών και εκείνου της τρομοκρατίας· ένας επαναπροσδιορισμός της πρακτικής και της φιλοσοφίας που έχει ακολουθηθεί και από τα προηγούμενα χρόνια και δεν απέδωσε.

Αυτά είναι ορισμένα από τα βασικά στοιχεία της πολιτικής μας και εκτιμώ ότι οι δυνατότητες οι οποίες, όταν δεν είναι οικονομικές (οι οικονομικές δυνα-

τότητες εξαρτώνται από την γενικότερη δημοσιονομική και αναπτυξιακή κατάσταση μιας χώρας), αλλά όταν αυτές είναι επιλογές βούλησης και κοινού νου, νομίζω ότι μπορούν να γεννήσουν πολύ σημαντικά πράγματα.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: Μ' όλα αυτά τα εσωτερικά και εξωτερικά προβλήματα που υπάρχουν πώς βλέπετε το μέλλον της Ελλάδος στον κόσμο;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Κοιτάξτε, δεν υπάρχει καταρχήν χώρα η οποία δεν έχει προβλήματα. Η ισχυρότερη χώρα του κόσμου, οι Ηνωμένες Πολιτείες, έχουν έντονα οικονομικά προβλήματα, οι Αμερικανοί έχουν κρίση πολιτικής και κρίση ηθικής, έχουν τρομακτικά προβλήματα με την νεολαία τους και με τα «εγκλήματα πολιτισμού» όπως ονομάζονται. Επομένως τα προβλήματα έχουν, μπορούν να έχουν, τη λύση τους, εάν εμείς δουλεύουμε συστηματικά και αποτελεσματικά. Δηλαδή θεωρώ ότι, σε τελευταία ανάλυση, το πρόβλημα δεν είναι οι ξένοι, δεν είναι η διεθνής συγκυρία, δεν είναι το διεθνές περιβάλλον. Θεωρώ πάντα ότι αυτά κατά περίπτωση μπορεί να είναι φιλικά, θετικά για μας, αλλά συνήθως είναι αρνητικά. Το πρόβλημα είναι η δική μας ψυχική ικανότητα, η απόφασή μας και η αποφασιστικότητά μας να παραδώσουμε αυτά τα οποία πήραμε στα παιδιά μας τουλάχιστον ακέραια όπως τα πήραμε. Κατά μια έκφραση δεν μας τα έδωσαν άλλοι, δεν τα κληρονομήσαμε, τα δανειστήκαμε από τα παιδιά μας και πρέπει να τα επιστρέψουμε ακέραια σ' αυτά.

Είναι δική μας ευθύνη, δικό μας χρέος και όταν συνειδητοποιήσουμε αυτό το χρέος μπορούμε να ξέρουμε πάντα αυτό που έλεγε ο Ρήγας Φερραΐος: «Μην ελπίζετε εις ξένους και υιούς νεοθενεμένους, αλλά μόνον στην ανδρεία, των Ελλήνων την καρδιά». Είναι το πιο αισιόδοξο μήνυμα, στο οποίο θα μπορούσα να προσθέσω ακόμη εκείνο του Δημοτικού Τραγουδιού των χρόνων της Επανάστασης: «όποιος τύραννος δεν ψηφεί και ελεύθερος θέλει να ζει, δόξα, τιμή, ζωή του είν' μόνο το σπαθί του». Το σπαθί του με όλες τις προεκτάσεις και τις έννοιες, δηλαδή να μην περιμένει από άλλους: η διπλωματία ουδαμού της γης και ουδέποτε έλυσε κάποιο σοβαρό πρόβλημα από μόνη της. Συνέβαλε στη λύση προβλημάτων, αλλά μόνη της δεν τα έλυσε. Η βούληση και η αποφασιστικότητα των λαών να ζήσουν και η απόφασή τους στην ανάγκη να θυσιαστούν είναι εκείνο που αποτελεί την μεγαλύτερη αποτροπή.

Ο κοινοτισμός σήμερα: Καταβολές και προοπτικές*

Νικόλαος Ι. Πανταζόπουλος

1. Εισαγωγή

Στη μακραίωνη ελληνική ιστορία η ιδέα της ελευθερίας και της Δημοκρατίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τον κοινοτισμό.

Προ 150 χρόνων ο εθνικός μας ιστορικός Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος αντικρούοντας την ανθελληνική προπαγάνδα του Fallmerayer¹ με την οποία αμφισβητούσε την εθνική ταυτότητα των Νεοελλήνων, αντέταξε τον κοινοτισμό ως κεντρική συνιστώσα του ελληνικού πολιτισμού που απεδείκνυε τη διαχρονική συνέχεια της εθνικής μας ιστορίας.²

Σήμερα ενόψει της αμφισβήτησης των εθνικών μας συνόρων από διάφορους πλαστογράφους της Ιστορίας μας η αναφορά στον κοινοτισμό είναι υπό τις παρούσες συνθήκες αναπόφευκτα επίκαιρη.

Και τούτο γιατί θα συμβάλλει στη διαπίστωση του γεγονότος ότι ο κοινοτισμός δεν υπήρξε μόνον η κεντρική συνιστώσα του πολιτισμού μας, αλλά παράλληλα –ιδιαιτέρα στην περίοδο της κοινής δουλείας των λαών της Βαλκανικής Χερσονήσου– σημαντικός εκπολιτιστικός παράγοντας, ο οποίος συνέβαλε δημιουργικά στη διαμόρφωση ενός καθεστώτος συνυπόρξης των Βαλκανικών λαών με βάση τον αμοιβαίο σεβασμό των ανθρώπινων ελευθεριών στη διάπλαση των οποίων πρωτοστάτησε το ελληνικό κοινοτικό πνεύμα.

Η ανάλυση που θα ακολουθήσει ελπίζω ότι θα αποδείξει πως ο κοινοτισμός δεν αποτελεί παρελθόν αλλά κυρίως μέλλον και μάλιστα όχι απλώς σε διαβαλκανικό, αλλά σε πανευρωπαϊκό επίπεδο, δεδομένου ότι προς την κατεύθυνση αυτή τείνουν οι διεθνείς προσπάθειες που κατέληξαν στη σύνταξη καταστατικών χαρτών που θεμελιώνονται στον κοινοτισμό, όπως η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων του Παρισιού το 1948 και ο Ευρωπαϊκός Χάρτης της Τοπικής Αυτονομίας του Στρασβούργου το 1985. Υπό τις συνθήκες αυτές μια εξυπαρχής θεώρηση του κοινοτικού φαινομένου κρίνεται απαραίτητη για τη συναγωγή σφαιρικού συμπεράσματος.

2. Σταθμοί στην προσέγγιση του κοινοτικού φαινομένου

Ο κοινοτισμός, ως πολιτειακό σύστημα, εγκαινιάζεται τον 6ο π.Χ. αιώνα στην Αθήνα με το θεμελιακό Νόμο περί σωματείων του Σόλωνα, ο οποίος αποτελεί την πρώτη διακήρυξη των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων στην ιστορία του Ευρωπαϊκού πολιτισμού.³

Ο νόμος αυτός χωρίς να διασπά το σύνδεσμο του ατόμου με τη φυσική πρωταρχική μορφή κοινότητας: την οικογένεια, του επιτρέπει, με την προϋπόθεση η συμπεριφορά του να μην αντιβαίνει σε κανόνα δημόσιας τάξεως, να εντάσσεται σε συσσωματώσεις της προτιμήσεώς του, πολιτικού, θρησκευτικού ή οικονομικού χαρακτήρα και να συναλλάσσεται ελεύθερα.

Σηματοδοτείται έτσι η κοινωνιολογική εξέλιξη από το δεσμό του κοινού αίματος (οικογένεια) στο δεσμό του κοινού τόπου (δήμος) και του κοινού συμφέροντος («ναύται», «σύσσιτοι», «ομόταφοι», «θιασώται», «επί λείαν», ή «εις εμπορίαν οιχόμενοι») και διαμορφώνεται επάνω σε δημοκρατικά θεμέλια η έννοια της πόλεως, στην οποία ο πολίτης είναι οργανικά ενταγμένος σ' αυτή ασκώντας, ως «μόριό της», άμεσες νομοθετικές, εκτελεστικές και δικαστικές εξουσίες.

Παράλληλα διαπλάθεται η έννοια της πολιτικής αρετής, της οποίας περιεχόμενο είναι το ξεπέραςμα του ατομικού προς όφελος του συλλογικού συμφέροντος.

Βασική προϋπόθεση λειτουργίας ενός αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος όπως αυτό προγραμματίζεται με τη νομοθεσία του Σόλωνα είναι το αιρετό, το ενιαίο και το υπεύθυνο της ασκήσεως της κοινοτικής εξουσίας, γνωρίσματα που συμπορεύονται με το κοινοτικό φαινόμενο στην ιστορική πορεία του.

Είναι αυτονόητο ότι το καθεστώς συνυπόρξης των επιμέρους ομάδων που πραγματώνονται με τον κοινοτισμό, προϋποθέτει ελεύθερες πολιτιστικές διεργασίες στα ευρύτερα πλαίσια της κρατικής αυτονομίας και ανεξαρτησίας. Κλονίζεται δε όταν σε περιόδους ξενικών κατακτήσεων και των επιπτώσεών τους, επικρατούν συνθήκες δυσμενείς όπως είναι η κατάλυση της κρατικής ανεξαρτησίας και τα ζη-

* Εισήγηση του καθηγητή Ν. Πανταζόπουλου σε εκδήλωση της Εταιρείας Κοινωνικών Μελετών Κωνσταντίνος Καραβίδας, που πραγματοποιήθηκε στις 7 Απριλίου 1994 στην Αίθουσα διαλέξεων της Αγροτικής Τράπεζας της Ελλάδος (οδός Πανεπιστημίου 4 και Κριεζώτου).

μογόνα επακόλουθά της.⁴

Τέτοιες συνθήκες διαμορφώνονται με την κατάλυση της ανεξαρτησίας των πόλεων της Ελλάδας, το 2ο π.Χ. αιώνα, όταν το κοινοτικό σύστημα συμπορευθήκε αναγκαστικά, υπό καθεστώς πλασματικής αυτονομίας και σχηματικής επιβιώσεως αυτόχθονων θεσμών, με αντίστοιχους ρωμαϊκούς θεσμούς.

Κατά τη βυζαντινή περίοδο, στον παραγκωνισμό του λαϊκού εξαιτίας της επιβολής του κρατικού («βυζαντινορωμαϊκού») δικαίου εγγράφεται το γεγονός ότι τις πληροφορίες μας για την επιβίωση του κοινοτισμού είμαστε υποχρεωμένοι ν' αντλούμε από αυτοκρατορικά νομοθετήματα, από πηγές δηλαδή εχθρικές λόγω του συγκεντρωτικού χαρακτήρα τους προς τον αποκεντρωτικό κοινοτισμό.

Από τις αυθεντικές αυτές μαρτυρίες προκύπτει κατά τρόπο αναμφισβήτητο ότι ο κοινοτισμός κατά τη βυζαντινή περίοδο επιβιώνει με τη μορφή αυτοδιοικούμενων φορολογικών μονάδων, τη λειτουργία των οποίων αναγκάζεται να ανεχθεί το κράτος για δημοσιονομικούς λόγους.

Ο Λέων ο Σοφός με τις Νεαρές 46 και 47⁵, επιχειρεί να καταργήσει τον κοινοτισμό, του οποίου το πολυκρατικό σύστημα αντιστρατεύεται προς τον κρατικό συγκεντρωτισμό. Στις Νεαρές λοιπόν αυτές γίνεται λόγος για «βουλευτές» και για «βουλευτήρια», καθώς και για αυτεξούσια διοίκηση των πόλεων, καθεστώς που συνεχίστηκε όπως θα δούμε φανερά ή λανθάνοντως και στους επόμενους αιώνες.

Η καταφορά του Λέοντα ενάντια στον κοινοτισμό δεν ευδοκίμησε. Όπως προκύπτει από μεταγενέστερες Νεαρές του 10ου αιώνα οι κοινότητες εξακολουθούν να επιβιώνουν. Τις συναντούμε στις πηγές με διάφορα ονόματα, όπως «μητροκωμίες», «κωμητουρίες»,⁶ «ομάδες»⁷ ή «κοινότητες χωρίων ή αγριδίων»⁸ ευρύτερα γνωστών ως ελευθερικών χωρίων (γνωστών κατά την Τουρκοκρατία ως κεφαλοχωρίων).⁹

Εφόσον ο κοινοτισμός κατόρθωσε να επιζήσει την εποχή της κρατικής ισχύος του Βυζαντίου δεν ήταν δύσκολο να επιβιώσει και να συνεχίσει την ανοδική του πορεία όταν η ισχύς αυτή εξασθένησε.

Το 13ο αιώνα ο αποκεντρωτισμός, μόρφωμα εγγενές στον κοινοτισμό, επηρεάζει την κρατική πολιτική η οποία προσπαθεί να συγκρατήσει την κρατική ενότητα ανεχόμενη ή οργανώνοντας την τοπική αυτοδιοίκηση στα πλαίσια της κρατικής αποκεντρώσεως.

Είναι η εποχή στην οποία οι φορείς της παραγωγικής διαδικασίας στις πόλεις και την ύπαιθρο αποκτώντας συνείδηση της δυνάμεώς τους συσσωματώνονται σε διάφορα επίπεδα, αγωνιζόμενοι ν' απαλλαγούν από το φεουδαλικό κατεστημένο και ν' αναλάβουν οι ίδιοι τον έλεγχο των πηγών ενέργειας στα πλαίσια της απαραίτητης για την επίτευξη του στόχου αυτονομίας.

Η κεντρική εξουσία αναγκάζεται από τα πράγματα ν' αναθεωρήσει τη στάση της και να προσαρμοσθεί στις νέες συνθήκες τροχοπεδώντας τις αποσχιστικές τάσεις που σοβούν ιδιαίτερα σε περιοχές που γεωγραφικά είναι απομονωμένες από το κέντρο της Αυτοκρατορίας.

Η στροφή αυτή είναι φανερή στα χρυσόβουλλα που ο Ανδρόνικος Παλαιολόγος ο πρεσβύτερος και οι διάδοχοί του χορηγούν στις σημαντικές πόλεις Μονεμβασία και Ιωάννινα στο τέλος του 13ου έως τα μέσα του 15ου αιώνα.¹⁰

Στα νομοθετήματα αυτά ανομολογείται ότι προϋπήρχε της εκδόσεώς τους ένα λανθάνον καθεστώς κοινοτικής συγκροτήσεως και τοπικής αυτοδιοικήσεως, το οποίο ίσχυε «κατά την αρχαίαν αυτών συνήθειαν» και είχε ως περιεχόμενο «πάσαν ελευθερίαν και εξουσίαν».

Όλα αυτά τα νομοθετήματα αναγνωρίζουν ανθρώπινες ελευθερίες στα πλαίσια της τοπικής αυτονομίας-αυτοδιοικήσεως με τη μορφή «πάσης ελευθερίας και εξουσίας» υπό τριπλό περιεχόμενο:

α. Πολιτικό· που αναγνώριζε το υφιστάμενο πολιτικό κοινωνικό καθεστώς.

β. Δικαστικό· που αφορούσε την εφαρμογή του λαϊκού δικαίου στην πράξη με αιρετά λαϊκά δικαστήρια αρμόδια για την εκδίκαση (κριταί) ή επίλυση («εξισασταί») κάθε είδους διαφοράς συμπεριλαμβανομένης και της ανθρωποκτονίας, με εξαίρεση τις γαμκές διαφορές που υπάγονταν ανέκαθεν στην αποκλειστική δικαιοδοσία της εκκλησίας.

γ. Οικονομικό· αναγνωρίζεται το δικαίωμα της ιδιοκτησίας, η απαλλαγή από κάθε έμμεση φορολογία («ακομμέρκευτοι»), η ελεύθερη διακίνηση - συναλλαγή και η άσκηση εμπορίας εντός των ορίων της επικράτειας.

Από τα χρυσόβουλλα αυτά εκείνο των Ιωαννίνων (1319) είναι πληρέστερο. Εκτός των άλλων ειδικότερων ρυθμίσεων σ' αυτό ερμηνεύεται το περιεχόμενο του όρου «αρχαία συνήθεια». Δεν είναι άλλο από το «χρόνιον έθος» που ισχύει ανέκαθεν.¹¹

Χρησιμεύει δε, όπως δηλώνεται στο κείμενο του Χρυσόβουλλου αυτού, ως «υπόδειγμα» για την έκδοσή του.¹² Με άλλα λόγια για την αναγνώριση των ανθρώπινων ελευθεριών σύμφωνα με το λαϊκό κοινοτικό δίκαιο. Για τη διαμόρφωση και την τελική διατύπωσή του χρειάστηκε να προηγηθεί μακρόχρονη διεργασία.¹³ Οι ανθρώπινες ελευθερίες λοιπόν ίσχυαν εμπειρικά από πριν, κωδικοποιούνται όμως σε πρώτη φάση κατά περίπτωση αργότερα, δηλαδή στο τέλος του 13ου -μέσα του 15ου αιώνα, όπως προκύπτει από την έρευνα που προηγήθηκε.

Ένα παράλληλο αποφασιστικό βήμα που στόχευε την κατάργηση φεουδαλικών κατάλοιπων και αναγνώριση ανθρώπινων ελευθεριών πραγματοποιείται την εποχή αυτή στη Θεσσαλία, στα πλαίσια μιας συν-

διαλλαγής ανάμεσα στο κέντρο εξουσίας και τις πηγές ενέργειας που καταγράφηκε στο ορκωμοτικό γράμμα του δυνάστη Θεσσαλίας Μιχαήλ Γαβριηλόπουλου (1295).¹⁴

Ενδιαφέρει λοιπόν να εξετάσουμε τη μαρτυρία αυτή στα πλαίσια της νομοθετικής πολιτικής που ασκεί η κεντρική εξουσία ανατρέχοντας στα χρυσόβουλλα τα οποία αξιολογήσαμε προηγουμένως, με στόχο να διαπιστώσουμε ποιο είναι ειδικότερα το ουσιαστικό περιεχόμενο «της αρχαίας συνθηθείας», με άλλα λόγια του λαϊκού δικαίου επάνω στο οποίο θεμελιώνεται «πάσα ελευθερία και εξουσία». Με το ορκωμοτικό αυτό γράμμα ο δυνάστης Θεσσαλίας Μιχαήλ Γαβριηλόπουλος παραχωρεί στους «τοπικούς» (δηλ. αυτόχθονες) κατοίκους του Κάστρου Φαναρίου, μεγάλους και μικρούς, κληρικούς και λαϊκούς, κοινοτικά οργανωμένους, ικανοποιώντας επίμονη και πάνδημη απαίτησή τους, καθεστώς διοικητικής,¹⁵ δικαστικής¹⁶ και οικονομικής¹⁷ αυτονομίας, ενώ παράλληλα δεσμεύεται να μην ασκήσει ορισμένα προσβλητικά για την ατομική τους αξιοπρέπεια φεουδαλικά δικαιώματα.¹⁸

Η προσεκτική ανάγνωση των πηγών στις οποίες αναφερθήκαμε επιτρέπει την ερμηνεία ότι στην προσπάθεια του κράτους να περιορίσει τις αποσχιστικές τάσεις που εκδηλώνονται ως επιπτώσεις της αδυναμίας του, αυτό αναγκάζεται να ενδώσει, αναγνωρίζοντας το αποκεντρωτικό λαϊκό κοινοτικό δίκαιο, που ήταν προηγουμένως αντιλεγόμενος με το Κράτος φορέας των συνυφασμένων με το αντιπροσωπευτικό κοινοτικό δίκαιο ανθρώπινων ελευθεριών.

Επέμεινα, περισσότερο ίσως από ό,τι έπρεπε, στην έρευνα των πολιτιστικών αυτών διεργασιών, γιατί σ' αυτές στηρίχθηκε το καθεστώς των «προνομίων» που προέκυψε μετά την τουρκική κατάκτηση. Ο ορισμός του Σινάν πασά για τα Ιωάννινα (1430) με τον οποίο εγκαινιάζεται η συμπεριφορά των κατακτητών προς τους εκουσίως υποτασσόμενους, διατυπωμένος στα ελληνικά, δεν παραλλάσσει από τη γραμμή που τηρείται στα βυζαντινά του πρότυπα που παραθέσαμε.¹⁹

3. Ο μεταβολισμός του κοινοτικού πυρήνα σε θεσμό της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως

Οι ανθρώπινες ελευθερίες διάνυσαν οδυνηρή πορεία ιδιαίτερα στους τέσσερις αιώνες της τουρκικής κατακτησεως. Το πώς αυτές παραβιάζονταν στην πράξη ενώ στη θεωρία αναγνωρίζονταν, καθώς και το πώς από τις αρνητικές συνθήκες της κατακτησεως μπόρεσε όχι μόνο να επιβιώσει η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας αλλά και να μετουσιωθεί σε γόνιμο αγώνα για την ανάκτηση της ελευθερίας, είναι ένα κεφάλαιο ιδιαίτερης σημασίας για τους Έλληνες, οι οποίοι παρά το αναμφισβήτητο γενναίο τους

φρόνημα δεν έχουν ολότελα απαλλαγεί από το σύνδρομο του ραγιαδισμού και του λεβαντινισμού, ίσως γιατί δεν έχουν επαρκώς συνειδητοποιήσει τα θετικά αποτελέσματα του μακραίωνου αγώνα για την κατάξωση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όπως αυτά προβάλλουν μέσα από τις λανθάνουσες πηγές του λαϊκού μας δικαίου.

Παράγοντας αναγκαστικής συνυπάρξεως-αντιπαραθέσεως με τα κέντρα εξουσίας του Κατακτητή γίνεται ο κοινοτισμός καθόλη τη μακρά περίοδο της Τουρκοκρατίας, όταν εξαιτίας του ασταθούς προνομιακού καθεστώτος που είχε προκύψει από την τουρκική κατάκτηση εξελίχθηκε σε σταθερή παραγωγική πηγή ενέργειας απαραίτητη για την άσκηση της επεκτατικής πολιτικής του Ισλάμ.



Κατά τους δύο πρώτους αιώνες της Τουρκοκρατίας, ο κοινοτισμός ως μορφή αυτοδιαθέσεως των υποδούλων περιορίζεται στις θρησκευτικές συσσωματώσεις (ενορίες, μοναστήρια, επισκοπές, μητροπόλεις), δεδομένου ότι η εκκλησία ασκώντας και πολιτικές εξουσίες είναι η μόνη δύναμη που διατηρεί τη διοικητική της οργάνωση και επομένως διαθέτει τα μέσα μαζικής ενημερώσεως των υποδούλων, τα οποία ήταν απαραίτητα στον κατακτητή για το συντονισμό των πηγών ενέργειας.²⁰

Η αποδέσμευση από τη γη και η επίδοξη στη βιοτεχνία και το εμπόριο συντελεί στο σταδιακό μεταβολισμό των αγροτοκτηνοτροφικών σε εμποροβιοτεχνικές κοινότητες και τη μετάβαση από την ανταλλακτική στην εγχρήματη οικονομία, διαδικασία που είναι ιδιαίτερα αισθητή στη Μακεδονία εξαιτίας της εμπορικής της επικοινωνίας με την κεντρική Ευρώπη.²¹

Η διεργασία αυτή συντελέσθηκε μέσω του δημοσιονομικού συστήματος του κατακτητή, το οποίο βασιζόμενο στην αρχή της συνυπάρξεως κατακτητών-υποτελών –θεμελιουμένης στο κοινό συμφέρον και των δύο πλευρών– ευνοούσε κάτω από ορισμένες συμφέρουσες στον κατακτητή συνθήκες, τη διεύρυνση των ανθρώπινων ελευθεριών, όπως ήταν η άσκηση διοικητικής και δικαστικής αυτονομίας στα πλαίσια της διαχειρίσεως των φορολογικών υποχρεώσεων της κοινότητας ή η επιλογή τόπου και τρόπου προσφοράς εργασίας με προϋπόθεση την αυτοπροαίρετη συνήθως βελτίωση της φοροδοτικής αποδοτικότητας των νέων πηγών ενέργειας (βιοτεχνία - εμπόριο).²²

Σ' αντίθεση με τα Ιωάννινα που διατήρησαν το κοινοτικό τους καθεστώς χάρη στην εκουσία συνθηκο-

λόγησή τους με τους κατακτητές, η δια των όπλων κατάληψη της Θεσσαλονίκης (1430) επέφερε για ένα χρονικό διάστημα κατάλυση των ανθρώπινων ελευθεριών. Με την πάροδο του χρόνου οι ζημιόγones συνέπειες της κατακτησεως αμβλύνονται. Αναγνωρίζεται σε πρώτη φάση η νομική προσωπικότητα των κοινοτικά οργανωμένων «ομάδων» χριστιανών κατοίκων της Θεσσαλονίκης, καθώς και των νομάδων κτηνοτρόφων (σκουρτα) υπό την προϋπόθεση της παροχής υπηρεσιών αρχικά και στη συνέχεια καταβολής φόρων σε χρήμα.²³

Το σχετικό φερμάνι από το οποίο αντλούμε τις πληροφορίες αυτές εκδίδεται στις 14 Οκτωβρίου 1605, ανακεφαλαιώνει δε και κωδικοποιεί σχέσεις προβλεπόμενες από προγενέστερα φερμάνια αναγόμενα στην εποχή της δια των όπλων κατάληψης της Θεσσαλονίκης στα οποία ρητώς αναφέρεται.

Οι όροι «ομάς ή φυλή των Χριστιανών» και «ομάς των Σκουρτα» θυμίζουν τους χαρακτηρισμούς με τους οποίους δηλώνονται κατά τη βυζαντινή περίοδο τα κοινοτικά μορφώματα.

Στο κοινοτικό συμβόλαιο Σερρών (10.11.1614)²⁴ διαπιστώνουμε το μεταβολισμό της αγροτοκτηνοτροφικής σε εμποροβιοτεχνική κοινότητα. Η βελτίωση της οικονομικής καταστάσεως των υποτελών και μάλιστα των βιοτεχνών είχε προηγηθεί και είχε προετοιμάσει το έδαφος για τη συγκέντρωση και άσκηση των κοινοτικών εξουσιών από τα ηγετικά στελέχη των δώδεκα συντεχνιών της πόλεως, τα οποία υπό την προεδρία του Μητροπολίτη αναλαμβάνουν τη διαχείριση των δημοσιονομικών υποχρεώσεων της κοινότητας χωρίς την άμεση ανάμειξη των Τούρκων αξιωματούχων. Παρόμοια διαδικασία εκλογής ενιαίων κοινοτικών αρχόντων από αμιγή όμως λαϊκή συνέλευση συναντούμε και στη Μύκονο (Πατέντα της 8.10.1615).

Τα γεγονότα αυτά σηματοδοτούν το μεταβολισμό του κοινοτικού πυρήνα από παθητικό όργανο πηγής ενέργειας σε δευτερογενές κέντρο εξουσίας στα πλαίσια του εξελισσόμενου θεσμού της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως.

Ανάμεσα στις συντεχνίες θα πρέπει να υποθέσουμε ότι εντάσσονται και συντροφικές εμπόρων, οι οποίοι δεν έχουν ακόμη ανεξαρτητοποιηθεί από το συντεχνιακό σύστημα σωματειακής οργανώσεως.

Ο μεταβολισμός συντελείται εδώ με αυτοδύναμες δημοκρατικές διαδικασίες. Προβάλλει έτσι ο αντιπροσωπευτικός χαρακτήρας του κοινοτικού συστήματος που βασίζεται στο αιρετό, το ενιαίο και το υπεύθυνο της αρχής. Η συλλογική κοινοτική ηγεσία (δωδεκάδα) εκλέγεται και ελέγχεται από τις επιμέρους συσσωματώσεις (συντεχνίες) των οποίων τα μέλη έχουν αποκτήσει αυτοδύναμα το δικαίωμα του εκλέγειν - εκλέγεσθαι, εφόσον, όπως είναι γνωστό, κάθε ενεργό μέλος της κοινότητας ευθύνεται αλληλέγγ-

υα για την εκπλήρωση των φορολογικών της ομάδας υποχρεώσεων.²⁵

Η παλλαϊκή συναίνεση, στην οποία παραπέμπει το κοινοτικό συμβόλαιο των Σερρών το 1614, λειτουργεί εδώ κατά κάποιον τρόπο ως Γενική Συνέλευση των μετόχων της ομόρρυθμης κοινοτικής εταιρίας, στόχος της οποίας είναι τώρα όχι μόνο η επιβίωση, όπως πριν, αλλά η εξασφάλιση κοινωνικών αγαθών, τα οποία διευρύνουν τις περιορισμένες πριν ανθρώπινες ελευθερίες.

Η ενδυνάμωση της αυτόνομης λειτουργίας της κοινότητας, στο δημοσιονομικό τομέα, επιδιώκεται σ' ένα μεταγενέστερο εξελικτικό στάδιο που συναντούμε στην Καστοριά. Πα ν' αποφευχθεί η παρέμβαση φορολογικών εκπροσώπων του κράτους στα εσωτερικά της κοινότητας (συνεργαζομένων ενδεχομένως με ορισμένα από τα αιρετά ή τα αυθαιρέτως συμμετέχοντα στη διοίκηση της κοινότητας (δανειστές Κοτζαμπάσηδες - Τσορμπατζήδες) όργανα) προβλέπεται σύμφωνα με θέσπισμα της Κοινότητας Καστοριάς της 6 Σεπτεμβρίου 1669, αφορισμός των επιτρόπων - επιστατών που συνεργάζονται ιδιοτελώς με τους φορολογικούς εκπροσώπους του κατακτητή.²⁶

Σε μεταγενέστερο δε θέσπισμα της 16 Ιουνίου 1764 η συλλογική αλληλεγγύη εκδηλώνεται εναργέστερα με αμοιβαία δέσμευση των μελών της κοινότητας, τα οποία τίθενται αλληλέγγυα με τους αιρετούς εκπροσώπους της σε περίπτωση καταδρομής εναντίον τους.

Όσοι αντιπαραθέτουν το ατομικό, σε βάρος του συλλογικού συμφέροντος χαρακτηρίζονται φανερά ως «δόλιοι προδότες και εχθροί της πατρίδας όσοι δίχα ευλόγου αιτίας ήθελον κατακρίνει και συκοφαντεί αυτούς». Θεσπίζονται δηλαδή θρησκευτικού και πολιτικού χαρακτήρα μέτρα [αφορισμός - θεατρισμός (διαπόμπευση)] εναντίον συκοφαντικών ενεργειών μελών της κοινότητας βλαπτικών του κοινού συμφέροντος («αβανιές»).

Στο ίδιο θέσπισμα της 16 Ιουνίου 1764 διατρανώνεται η συλλογική αλληλεγγύη και ομόνοια, η οποία συνέχει οργανικά τα συνειδητά μέλη της κοινότητας και συνάγεται παραστατικά το περιεχόμενο της κοινοτικής αρετής:

«Να είμεθα πάντες συνεσφιγμένοι με τον δεσμόν τον άμαχον της αγάπης... να ζήσωμεν και να συμπολιτευθώμεν ο εις υπέρ των πολλών αγωνιζόμενοι και οι πολλοί υπέρ του ενός αλλήλοις συνδεόμενοι ότι φωνή λαού φωνή κυρίου και η μεν υπακοή ζωήν γεννά η δε παρακοή θάνατον».²⁷

Η συνύπαρξη - συνεργασία των θρησκευτικών με άλλες μορφές συσσωματώσεων, όπως για παράδειγμα οι πολιτικές και οι οικονομικές, συμβάλλει δημιουργικά στην πραγμάτωση κοινής πολιτικής, της οποίας χαρακτηριστικό γνώρισμα είναι το προηγμένο ανθρωπιστικό - κοινωνικό περιεχόμενο.

Η αναζήτηση ενός νέου ανθρώπινου προτύπου, με

Μητροπολιτικό Κώδικα, οι οποίες περιέχουν λεπτομερείς καταλόγους φορολογικών εισφορών όλων των κατοίκων Θεσσαλονίκης κατανεμημένων σε συντεχνίες και ελεύθερους επαγγελματίες οι οποίοι βαρύνονται με την καταβολή των φόρων.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει το σχετικό κατάστιχο που τηρείται στη Μητρόπολη το οποίο περιλαμβάνει τα έσοδα και τα έξοδα του «κοινού»



Θεσσαλονίκης. Διαπιστώνουμε ότι και εδώ όπως στις Σέρρες ισχύει η συνήθεια της συγκροτήσεως Γενικής Συνόδου, η οποία υπό την προεδρία του Μητροπολίτη ή του εκπροσώπου του αποφασίζει επί θεμάτων του «κοινού», όπως είναι τα κληροδοτήματα

(«λάσσα») και η απόδοση λογαριασμού για τη ρύθμιση των φορολογικών υποχρεώσεων και για τη διοίκηση των ευαγών ιδρυμάτων του «κοινού» (ευθυνοδοσία).³³⁻³⁴

Στο κοινοτικό συμβόλαιο των Σερρών (1614) παρακολούθησαμε τις διεργασίες μεταβολισμού μιας αγροκτηνοτροφικής σε συντεχνιακή κοινότητα. Το επόμενο στάδιο θεσμικής συγκροτήσεως ενός σύνθετου κοινοτικού μορφώματος συναντούμε 200 χρόνια αργότερα στην ευρύτερη περιοχή των Σερρών και συγκεκριμένα στην πόλη Μελένικο.

Το εμπορικό στοιχείο, που αρχικά υπολειπόταν από οργανωτικής απόψεως από τις συντεχνίες, έχει εν τω μεταξύ εξελιχθεί και είναι σε θέση να διεκδικήσει προέχοντα σε σχέση με τις συντεχνίες ρόλο, όπως προκύπτει από ένα καταστατικό που είναι γνωστό ως «Σύστημα ή Διαταγαί της Πόλεως Μελενίκου» (1813).³⁵

Το νομοθέτημα αυτό αποτελείται από 30 άρθρα, συντάσσεται την 1η Απριλίου 1813 και υπογράφεται από το Μητροπολίτη Μελενίκου Άνθιμο, 51 πραγματευτές που εκπροσωπούν και τους λοιπούς (απόντες προφανώς), από 6 εσνάφια και από «πάσαν την κοινήν των εγκατοίκων Συνέλευσιν». Κατά το άρθρο 4 ένα συλλογικό σώμα από 20 «νουνεχείς και φρονίμους αδελφούς πάσης τάξεως» εξουσιοδοτείται από την «Κοινή (Γενική) Συνέλευση να συνέρχεται την πρώτη παντός νέου έτους» για να εκλέγει με τη σύμπραξη του Μητροπολίτη, τρεις «επιτρόπους του κοινού» και τρεις «εφόρους», οι οποίοι στη συνέχεια εκλέγουν τους επιτρόπους των «Μαχαλάδων» (ενοριών). Τα αιρετά αυτά εκλεκτορικά όργανα ασκούν αυστηρώς καθορισμένες εξουσίες και υπόκεινται σε σχολαστική ευθυνοδοσία. Η θητεία τους είναι ενιαύσια, υπεύθυνη και άμισθη.

Το σύντομο αυτό νομοθέτημα αποβλέπει στη συγκρότηση μιας μικρογραφίας ενός, όπως θα λέγαμε σήμερα, κράτους πρόνοιας. Πράγματι η κοινωνική

πρόνοια απλώνεται με περίσκεψη σ' όλους τους τομείς του κοινωνικού - πολιτικού βίου, την παιδεία, τη θρησκεία, την οικονομία. Και οι τρεις τομείς αναπτύσσονται αυτόνομα, διοικούνται από αιρετά όργανα τα οποία δρουν συλλογικά, αλληλοελέγχονται κατά την άσκηση των καθηκόντων τους και λογοδοτούν μετά το πέρας της ενιαύσιας άμισθης θητείας τους.

Οι απαιτούμενοι για την άσκηση της ευρείας αυτής κοινωνικής πολιτικής πόροι αντλούνται, όπως συμβαίνει και σε άλλες μακεδονικές πόλεις, από κληροδοτήματα («λάσσα»), τακτικές ή έκτακτες εισφορές («κάσσα του κοινού» - «κουτιά των πτωχών»), από τέλη εισπραττόμενα υπέρ του κοινού επί των εξαγομένων προϊόντων (μετάξια και νήματα), από ενοίκια κοινοτικών ακινήτων και τόκους ενυπόθηκων δανείων.

Κατά το άρθρο 19 «χρέος των εκπροσώπων του κοινού είναι να περιποιούνται και να παρηγορούν από τα κοινά εισοδήματα τους τω όντι και όχι από αμέλειαν και σκηρίαν, δυστυχούντας, πεινούντας, διψώντας, γυμνητεύοντας και εν φυλακή και πάσα άλλη κακουχία ευρισκομένους αδελφούς μας κατά το δυνατόν και κατά το πρέπον». Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την κατανόηση των μεθόδων που ακολουθεί το συντεχνιακό κίνημα παρουσιάζει η περίπτωση της Ύδρας, όπου μια ομάδα κεφαλαιούχων προερχομένων από το αγροκτηνοτροφικό κύκλωμα κατόρθωσε σε σύντομο χρονικό διάστημα (1740-1821) ακολουθώντας συντεχνιακές πρακτικές να εκμεταλλευτεί τις κατά τόπο και χρόνο συγκυρίες και μέσα από τις πηγές ενέργειας να εξουδετερώσει από τη μια πλευρά την αντιπαράθεση του εκπροσώπου του κέντρου εξουσίας (Μπασκοτζάμπασης) και από την άλλη τον ανταγωνισμό του εργατικού δυναμικού (συντροφοναύτες) και να εξελιχθεί σε σημαντικό δευτερογενές κέντρο εξουσίας.³⁶

Ο διακανονισμός των εργασιακών σχέσεων εφοπλιστών - συντροφοναυτών, επιτυγχάνεται με γραπτό κείμενο που είναι γνωστό ως Νόμος του 1804.³⁷ Δεν πρόκειται ωστόσο περί νόμου, αλλά για το καταστατικό της συντεχνίας εφοπλιστών, οι οποίοι με την ανοχή του εκπροσώπου της κυρίαρχης εξουσίας (μπασκοτζάμπαση), ρυθμίζουν σε 29 άρθρα, σε πρώτη φάση τις εργασιακές σχέσεις σε τρόπο ώστε να ευνοείται το συμφέρον της ηγέτιδας τάξεως των εφοπλιστών.³⁸

Εκτός της αντιπαράθεσης με τους συντροφοναύτες εκδηλώθηκαν και ενδοσυντεχνιακές διαφορές, οι οποίες εξομαλύνθηκαν με το Νόμο του 1818,³⁹ στον οποίο αποφασίζεται η εκ περιτροπής δια κλήρου άσκηση της εξουσίας από ένα επταμελές συλλογικό όργανο, τη Βουλή, που γίνεται φορέας της πολιτικής βουλήσεως της επιμέρους συντεχνιακής παρατάξεως για ένα χρόνο, κατά τη διάρκεια του οποίου «θέ-

λει είναι εις όλην αυτήν την διαμονήν απόλυτος και ανεξάρτητος τόσον εκ του λαού και των προκρίτων όσον και του μπασκοτζάμπαση». ⁴⁰ Το όργανο αυτό απορροφά σταδιακά τις δικτατορικές εξουσίες του μπασκοτζάμπαση, όπως αυτές είχαν καθορισθεί με το νόμο του 1804.

Οι συντεχνιακά οργανωμένοι συντροφοναύτες, εξαιρουμένων να αποτελούν επικίνδυνο ανταγωνιστικό παράγοντα και για το λόγο αυτό θεσπίζονται στο νόμο του 1818 προληπτικά και κατασταλτικά μέτρα εναντίον της «ταραχοποιού εκείνης φατριάς». ⁴¹

Στις παραμονές της Επαναστάσεως του 1821 η συντεχνιακή ηγεσία έχει σταδιακά διεισδύσει στην πυραμίδα της διοικήσεως της κοινότητας, έχει ξεπεράσει τις ενδοσυντεχνιακές τριβές και έχει φανερά υποκαταστήσει την κοινοτική διοίκηση με δικό της συλλογικό όργανο: τη «Βουλή των κατά καιρόν κριτών», που ασκεί αυτοδύναμες δικτατορικές εξουσίες υποκαθιστώντας τις εξουσίες του μπασκοτζάμπαση, ως εκπροσώπου της κεντρικής εξουσίας, ο οποίος στο νέο καθεστώς γίνεται όργανο της συντεχνίας.

Το συμπέρασμα που προκύπτει από την ανάλυση που προηγήθηκε είναι ότι η συντεχνιακή ηγεσία έχει διευρύνει σταδιακά τις εξουσιαστικές της δικαιοδοσίες από τον οικονομικό (Νόμος του 1804) στο δικαστικό και πολιτικό τομέα (Νόμος του 1818) και έχει πετύχει την αναδιάρθρωση του προηγούμενου διοικητικού οργανισμού όπου η συντεχνία τελούσε σε σχέση εξαρτήσεως, σε νέον οργανισμό στον οποίο καταλαμβάνει αυτόνομη ηγετική θέση, επικαλούμενη το κοινό συμφέρον. ⁴²

Ενδοσυντεχνιακές, ακριβέστερα ενδοσυντροφικές διαφορές οδήγησαν στην αποτυχία του πρωτοποριακού πειράματος συνεργασίας εργοδοτών - εμπόρων και εργατικού δυναμικού που επιχειρήθηκε με βάση τις καινούργιες πρακτικές για τις εργασιακές σχέσεις, στα θεσσαλικά

Αμπελάκια (τέλος του 18ου - αρχές 19ου αι.).



Ο μεταβολισμός από την αγροτοκτηνοτροφική στην εμποροβιοτεχνική οικονομία, ύστερ' από πρόσκαιρη εντυπωσιακή ακμή κατέρρευσε. Η αποτυχία αποδόθηκε στην επίδραση εξωτερικών παραγόντων (έντονος ανταγωνισμός - πτώχευση της Τράπεζας της Βιέννης, όπου ήταν κατατεθειμένα τα κεφάλαια της Συντροφίας).

Φαίνεται ωστόσο ότι αποφασιστικό ρόλο στην αποτυχία του πειράματος διαδραμάτισαν και εσωτερικές τριβές ανάμεσα στους συνεταιίρους που προ-

κλήθηκαν από την αλλαγή της συλλογικής συμπεριφοράς του εργατικού δυναμικού, το οποίο δεν ήταν ψυχολογικά προετοιμασμένο για τη ραγδαία βελτίωση της οικονομικής του καταστάσεως που είχε σε σύντομο χρονικό διάστημα επιτευχθεί.

Αυτή τουλάχιστον υπήρξε η εκτίμηση ενός αυτόπτη αντικειμενικού μάρτυρα, του Γάλλου πρόξενου Beaujour, ο οποίος παρατηρεί ότι: «Η υπεραφθονία του πλούτου αντί να στερεώσει την ετερόρρυθμη εταιρία προκάλεσε την ακαταστασία και τη σύγχυση. Οι διευθυντές με το να γίνουν βαθύπλοτοι έγιναν απαιτητικοί. Οι φτωχοί άμα γύρισαν στην Πατρίδα τους με τη σειρά τους δεν ήθελαν να υπακούσουν. Οι εργάτες άφησαν τη σάϊτα για να πάρουν την πέννα και θέλησαν να πουλούν αντί να βάζουν και να γνέθουν. Όλος ο κόσμος ήθελε να δίνει διαταγές. Οι συνελεύσεις έγιναν ταραχώδεις. Οι εργάτες που ήταν πιο πολλοί σ' αυτές υπερίσχυσαν ... οι γνώμες διχάστηκαν πολύ και δεν έγινε δυνατό να συμβιβασθούν». ^{42α}

Η επέκταση κατά τεκμήριο αρμοδιότητας των περιορισμένων αρχικώς δικαστικών εξουσιών της Εκκλησίας, σε όλο το πλάτος του ιδιωτικού δικαίου συμβάλλει στην υπαγωγή στη δικαιοδοσία της μέγλου εύρους ιδιωτικών διαφορών αλλά παράλληλα την αναγκάζει να επιδιώκει τη συμμετοχή σημαινόντων λαϊκών στα εκκλησιαστικά δικαστήρια για την έκδοση των σχετικών αποφάσεων. Τους συναντάμε στις εκκλησιαστικές πηγές να αναφέρονται ως «τιμωτάτοι ή εντιμωτάτοι άρχοντες» ή ως «χρήσιμοι πρωτομάστορες».

Ως παράγοντες δηλαδή που συμμετέχουν άτυπα αλλά αποφασιστικά στην απονομή της δικαιοσύνης, ως φορείς του κοινωνικού ελέγχου, που παρέχουν την έξωθεν καλή μαρτυρία για το εκάστοτε αποτέλεσμα.

Στους δύο πρώτους αιώνες της Τουρκοκρατίας μοναδικό δικονομικό μέσο εφαρμογής των δικαστικών αποφάσεων υπήρξε η «μάχαιρα της Εκκλησίας» (αφορισμός). Οι ίδιες οι συνθήκες δηλαδή επέβαλλαν τη συνεργασία των θρησκευτικών και των πολιτικών συσσωματώσεων για την εφαρμογή του «εσωτερικού χριστιανικού νόμου».

Το όπλο αυτό, ο αφορισμός, εξαιτίας της συχνής αλλά ασύνετης πολλές φορές επιβολής του αποδυνάμωσε σταδιακά την αποτελεσματικότητά του, ανοίγοντας το δρόμο για τη διεύθυνση λαϊκών θεσμών στην εκκλησιαστική δικαιοταξία. ⁴³

Κάτω από τις συνθήκες αυτές στο τέλος του 18ου αι. οι πολιτικές και οικονομικές συσσωματώσεις ύστερ' από δυναμική αναμέτρηση με την εκκλησία αποκτούν δικαστική αυτονομία, που καταγράφεται σε πρώτη φάση στο «Συνυποσχετικό ομονοίας και αγάπης των Σμυρναίων» (1785) που εγγίζει το σημείο καμπής της εκκλησιαστικής επιρροής στα κοινοτικά

πράγματα.⁴⁴

Έτσι με σπάνιες εξαιρέσεις όσο παρακολουθεί κανείς την πορεία των πηγών προς Νότον διαπιστώνει ότι χαλαρώνεται η συνεργασία εκκλησιαστικών με τις άλλες μορφές συσσωματώσεις, σ' αντίθεση με το καθεστώς που επικρατεί στη Μακεδονία.

Η αντίθεση του κοινοτικού δικαίου διατυπώνεται στο αίτημα «οι κληρικοί να μην ανακατώνονται εις τας του κοινού διαφοράς». Σύνθημα που περνώντας μέσα από τις κωδικοποιήσεις της Κύθνου (1799), της Νάξου (1810) και των Ζαγοροχωρίων (1828) αποκρυσταλλώνεται στο άρθρο 24 του Πολιτικού Συντάγματος Τροιζήνας (1827)⁴⁵ με το οποίο θεσπίζεται η αυτονόμηση της κοινοτικής από την εκκλησιαστική δικαιοταξία.⁴⁶

Αξιολογώντας σημαντικό αριθμό καταστατικών των συντεχνιών και συντροφιών που συντάχθηκαν από το 1750-1912 διαπιστώνουμε ότι στα θεσπίσματα αυτά κωδικοποιείται ομοιόμορφα,

με ασήμαντες σε κάθε περίπτωση παραλλαγές, το άγραφο πριν λαϊκό εργασιακό δίκαιο.

Σκοπός του είναι η διαμόρφωση κλίματος ασφαλείας, εμπιστοσύνης και παράλληλα η αναγνώριση της αρχής της ελευθερίας των συναλλαγών μέσα από τις γενικές ρήτρες της ισότητας, της καλής πίστεως, της αλληλεγγύης και της επιείκειας - διαλλαγής, οι οποίες τώρα προσλαμβάνουν ευρύτερο κοινωνικό περιεχόμενο.

Ειδικότερα, επιδιώκεται η καταξίωση της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας, η κατοχύρωση του επαγγέλματος και της επαγγελματικής στέγης, ο περιορισμός του αθέμιτου ανταγωνισμού, η ισότιμη διανομή των πρώτων υλών, η αλληλοβοήθεια των μελών και η απελευθέρωσή τους από συντεχνιακές δεσμεύσεις.

4. Πολιτιστικά δεδομένα στην ανάλυση του κοινοτικού φαινομένου

Κάθε συντεχνία δρα συλλογικά σαν δύναμη κρούσεως με στόχο τη μονοπωλιακή κατάκτηση της αγοράς στον τομέα της επαγγελματικής τους ειδικότητας. Η ένταξη νέων μελών εξαρτάται από τη συναίνεση του συνόλου. Τα δικαιώματα των μελών διευρύνονται και οι διακρίσεις ανάμεσα σε εργοδότες και μαθητευόμενους απλουστεύονται. Οι όροι εργασίας των «τζιρακιών» βελτιώνονται και η δυνατότητα αποκτήσεως δικαιώματος εξασκήσεως του επαγγέλματος εξασφαλίζεται.

Κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα των κοινοτήτων

«Σφραγίς του κοινού των Ρομηών της πόλεως Σμύρνης 1811». Στο κέντρο, σύμφωνα με ανάγνωση του Καθηγητή Β. Δημητριάδη: "Millet - i Rumiyani - i Izmir 1233". (Το κοινό των Ρομηών της Σμύρνης 1817-1818).



της Βόρειας Ελλάδας είναι η ιδιαίτερη φροντίδα για την εκπαίδευση, που πραγματοποιείται με τη σύσταση σχολείων, την επάνδρωσή τους με το κατάλληλο διδακτικό προσωπικό και τη χορήγηση υποτροφιών με βάση την αξιοκρατία. Η πολιτική αυτή ασκείται με τη σύσταση κληροδοτημάτων με τα οποία ιδρύονται νέα ή συντηρούνται υπάρχοντα εκπαιδευτικά καταστήματα.⁴⁷ Η παράδοση για την εκπαιδευτική αποστολή των κοινοτήτων αποκρυσταλλώνεται στον κανονισμό Κορυτσάς (1876) όπου συναντούμε τον απόηχο του κηρύγματος του Κοσμά Αιτωλού διατυπωμένου στο άρθρο 1, σύμφωνα με το οποίο: «Το λάσσον ην έστιν και έσεται εσαεί αναπαλλοτριώτος περιουσία των κοινών της πόλεως σχολείων, μηδενός εν μηδεμιά προφάσει δικαιωμένου να προσβάλει την εις εκείνα κυριότητα αυτών (των σχολείων)».⁴⁸

Η εκπαιδευτική δραστηριότητα για τη διδασκαλία και την εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας, που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τις βλαχόφωνες κοινότητες, σχετίζεται και με το γεγονός ότι η ελληνική είχε εξελιχθεί σε διαβαλκανική εμπορική γλώσσα. Εκτός των μεταφράσεων ξένων εμπορικών βοηθημάτων, που κυκλοφορούν στο τέλος του 18ου αιώνα, είχαν ήδη αρχίσει να εκδίδονται από τα μέσα του αιώνα αυτού σχετικά με το εμπόριο βιβλία, τα «Επιστολόγια» που είχαν ευρύτατη διάδοση αν κρίνουμε από τις επανειλημμένες εκδόσεις τους. Τα επιστολόγια αυτά παρέθεταν υποδείγματα επιστολών και άλλων εμπορικών πράξεων που διευκόλυναν την εμπορική πρακτική.⁴⁹

Ιδιαίτερη δραστηριότητα στον τομέα αυτό παρατηρείται στα Γιάννενα από όπου κατάγονται οι συντάκτες και εκδότες των «Επιστολαρίων». Από το 1808 αρχίζει να διδάσκεται στην Καπλάνειο Σχολή Ιωαννίνων από το γλωσσομαθηλόγιο Αθανάσιο Ψαλλίδα ειδικό μάθημα με τίτλο: «Θεωρείαι γενικάι του Εμπορίου», το «πραγματευτάρικο σύστημα» όπως το ονομάζει, το οποίο γραμμένο στην «τωρινή φυσική γλώσσα» δηλαδή τη δημοτική, θα συντελούσε στο



να «βγουν νέοι και πραγματευτάδες στολισμένοι με όλες εκείνες τις ιδέες και γλώσσες όπου συσταίνουν τον πραγματευτή... και (τον καθιστούν) πολίτη χρήσιμο σε κάθε επάγγελμα».⁵⁰

Παράλληλη προσπάθεια με σαφή στροφή προς τη γαλλική δικαιοταξία παρατηρείται και στα εμπορικά επιμελητήρια (συστήματα) της Κωνσταντινούπολεως, της Θεσσαλονίκης και της Σμύρνης με εμπνευστή το λόγιο έμπορο Νικόλαο Παπαδόπουλο. Αυτός συντάσσει μια αξιόλογη τετράτομη εμπορική εγκυκλοπαίδεια που εκδίδεται στη Βενετία (1815-1817) με τίτλο «Ο Κερδώς Ερμής» και παράλληλα μεταφράζει το 1815 το Γαλλικό Εμπορικό Κώδικα του 1807 στην Ελληνική, προτείνοντας να ιδρυθεί ιδιαίτερο εμπορικό σχολείο σε ένα από τα νησιά της Προποντίδας.⁵¹

Κατά την προεπαναστατική περίοδο ο κοινοτισμός ως φορέας της πολυκρατικής ιδέας του παρακράτους του έθνους, ακμάζει με τις επιμέρους συσσωματώσεις (θρησκευτικές, πολιτικές, οικονομικές, στρατιωτικές) ομοσπονδιακά οργανωμένες ν' αμυλώνονται στην προετοιμασία του εδάφους για την α-



νάκτηση της ελευθερίας, η οποία πραγματώνεται με την έκρηξη και το θρίαμβο της Επανάστασης του '21.⁵²

Στην κρίσιμη αυτή καμπή της ιστορίας του ο κοινοτισμός εμφανίζεται ως έκφραση του αποκεντρωτικού συστήματος που έρχεται σε έντονη αντιπαράθεση με την ιδέα του συγκεντρωτικού κράτους που προσφερόταν για το συντονισμό και την επιτυχία της Επανάστασης από εσωτερικής πλευράς και από εξωτερικής για την ένταξη μας στη δικαιοταξία της μοναρχικής Ευρώπης στην οποία φιλοδοξούσαμε να ενταχθούμε.⁵³

Εξαιτίας των συνεχών διώξεων και καταστροφών σημαντικών πόλεων και οικισμών το μεταναστατευτικό ρεύμα τους δύο τελευταίους αιώνες της Τουρκοκρατίας προς βορράν είναι ισχυρό. Έλληνες επιστήμονες, βιοτέχνες και πραγματευτάδες επανδρώνουν αμφείς ελληνικούς αλλά και μεικτούς οικισμούς στις οδικές αρτηρίες από τη Μακεδονία προς την Κεντρική Ευρώπη.⁵⁴

Τέτοιες κοινότητες ή παροικίες, ανάμεσα σε πολλές άλλες ήταν η Μοσχόπολη,⁵⁵ η Κορυτσά, το Αργυρό-



καστρο, η Καστοριά⁵⁶, το Μοναστήρι, το Κρούσοβο, το Μεγάβορο, ο Τύρναβος, η Ρέσνα,⁵⁷ η Αχρίδα, τα Βελεσσά, το Σεμλίνο,⁵⁸ η Κοζάνη,⁵⁹ η Σιάτιστα,⁶⁰ το Μελένικο⁶¹ και στο δρόμο προς τη Φιλιππούπολη,⁶² ο Στενήμαχος, το Σιδηρόκαστρο και η Στρώμιτσα.

Ο συγχρωτισμός του ελληνικού με τα κατά τόπους αυτόχθονα στοιχεία όχι μόνο δεν δημιουργεί προβλήματα, αλλά συντελεί στην πολιτιστική ανάπτυξη των περιοχών στις οποίες είχαν εγκατασταθεί οι Έλληνες. Σέρβοι ιστορικοί όπως ο Ρούβαρτσ και ο Stojianovich, παραδέχονται ότι το εμπόριο βρισκόταν στα χέρια των Ελλήνων και ότι αυτοί χρησίμευαν ως πρότυπα (ο «θεοσεβής Έλληνας», ο «αξιαγάπητος και λογικός Έλληνας»), γεγονός που συντέλεσε στο να εμφανίζονται και οι ετεροεθνείς αυτόχθονες ως Έλληνες.⁶³

Χαρακτηριστικό παράδειγμα συνυπάρξεως του ελληνικού με άλλα αλλοεθνή στοιχεία και παράλληλα τεκμηρίωση του εκπολιτιστικού ρόλου που επιτελεί ο ελληνικός κοινοτισμός σε πολυεθνικό επίπεδο προσφέρει το Μελένικο, στο καταστατικό του οποίου ανατρέξαμε πριν λίγο. Κατά το 19ο αιώνα ο πληθυσμός του κυμαινόταν από 5.000 (1839) έως 15-20.000 (1886). Σύμφωνα με μια στατιστική στην πόλη κατοικούσαν 3.400 Έλληνες και Βούλγαροι, 950 Τούρκοι, 1.000 περίπου Πομάκοι, 620 Τσιγγάνοι και 50 Βλάχοι.

Η πόλη αναπτύσσεται μέσα σε εχθρικό περιβάλλον. Απειλείται περιοδικά από ληστοσυμμορίες και καταδυναστεύεται μόνιμα από τον Τοπάρη της περιοχής Μουσά Βέη, γεγονός που συντελεί στη συσπείρωση και συνύπαρξη του πολυεθνικού δυναμικού της. Αυτή την εικόνα μάς αποκαλύπτει το «σύστημα» της πόλεως το οποίο χωρίς να διαστέλλει τους αυτόχθονες από τους ετερόχθονες εντάσσει στα πλαίσια της κοινωνικής του πρόνοιας «όσους συμπατριώτες και ξένους θα ήθελαν ν' αγωνισθούν λόγω και έργω» για τη συντήρηση και λειτουργία του καθεστώτος συνυπάρξεως που είχε θεσπισθεί με το ιδρυτικό καταστατικό.

Όλος ο πληθυσμός της πόλεως ανεξαρτήτως φυλετικών διακρίσεων απολαμβάνει των κοινοτικών ελευθεριών που προβλέπονται για τους πολίτες με τη

στενή έννοια του όρου, τα μέλη δηλαδή των συντεχνιών και των συντροφιών που είχαν υπογράψει το ιδρυτικό καταστατικό της κοινότητας.

Η πολιτογράφηση τους ως οργανικών μελών της κοινότητας προβλέπεται πανηγυρικά στο προοίμιο του συστήματος από το οποίο δανειζόμαστε την παρακάτω αποστογή.

«Πάτερ Παντοκράτορ!... βοήθησον αυτούς, εν πάση ανάγκη και χρεία αυτών! Θλίψιν, ή άλλο τι των δεινών μην τους αφήσεις να δοκιμάσουν. Ευλόγησον τα έργα των χειρών αυτών! Γέμισον τα σπίτια των παντός αγαθού! Δος αυτοίς τέλος αγαθόν και μετά θάνατον ποιήσον κληρονόμους της Ουρανίας Βασιλείας σου και συν αυτοίς άπαντας ημάς! Αμήν».⁶⁴

5. Οι δονήσεις του κοινοτικού συστήματος στο 19ο αι.

Κατά την Επανάσταση καταβάλλεται σε δύο φάσεις (1823 και 1827) προσπάθεια συγκερασμού του αποκεντρωτικού με το συγκεντρωτικό σύστημα διακυβερνήσεως, η οποία συνεχίζεται και κατά την Καποδιστριακή περίοδο.⁶⁵ Το αποκεντρωτικό κοινοτικό σύστημα, στα πλαίσια του οποίου είχε κατά τη διάρκεια της δουλείας σφυρηλατηθεί η αγωνιστική συνείδηση των Νεοελλήνων και είχε καταξιωθεί με την Επανάσταση και την Απελευθέρωση της χώρας, έρχεται σε κατάφορη αντίθεση με το συγκεντρωτικό καθεστώς, που επιβάλλει πραξικοπηματικά στη χώρα η βαβερική Αντιβασιλεία και στη συνέχεια η απολυταρχική διακυβέρνηση του Όθωνα.

Ένα από τα πρώτα νομοθετικά μέτρα της Αντιβασιλείας υπήρξε η κατάργηση του κοινοτισμού με τον ψευδελίγραφο νόμο «περί συστάσεως των δήμων» της 27 Δεκεμβρίου 1833.⁶⁶

Προβάλλοντας η Αντιβασιλεία ως δέλεαρ τη λέξη «δήμος», όρο που ήταν ανέκαθεν συνδεδεμένος με την έννοια λαός και σήμαινε αυτοπροαίρετη συσσωμάτωση εκ των κάτω για την ανάδειξη αιρετών, ενιαύσιων και υπεύθυνων αρχόντων, καταργεί τα πολιτικά δικαιώματα των Νεοελλήνων τα οποία είχαν κατακτήσει κατά τη διάρκεια της δουλείας στους κόλπους της κοινότητας, στερώντας τους το δικαίωμα της συσσωματώσεως το οποίο ίσχυε φανερά ή λανθάνοντως από τον 6ο π.Χ. αιώνα. Το μοναρχικό Σύνταγμα του 1844 δεν αναγνωρίζει το δικαίωμα της συσσωματώσεως, ενώ εκείνο του 1864, έχοντας χάσει τον οργανικό του σύνδεσμο με το ελληνικό παρελθόν καταφεύγει στο Δανικό Σύνταγμα, από το οποίο δανειζεται την αναγνώριση του δικαιώματος της συσσωματώσεως.⁶⁷

Οι οδυνηρές επιπτώσεις της καταργήσεως του κοινοτισμού επιβιώνουν στις μέρες μας με τη μορφή του αδιέξοδου που αντιμετωπίζει ο στενά συνυφασμένος με τον κοινοτισμό θεσμός της Τοπικής Αυτοδιοική-

σεως, ο οποίος αγωνίζεται να σταθεί στα πόδια του ενώ έχει διαβρωθεί το φυσικό του υπόβαθρο.⁶⁸

Τους τελευταίους αιώνες της Τουρκοκρατίας αρχίζουν να εκδηλώνονται από κάθε μία από τις πολυεθνικές κοινωνίες που ήταν κατεσπαρμένες στο χώρο των Βαλκανίων τάσεις για την πρόσκτηση ιδιαίτερης εθνικής ταυτότητας. Επομένως αρχίζει να προβάλλει το πρόβλημα του τρόπου συνυπάρξεώς τους στα πλαίσια κάποιας μελλοντικής πολιτικοκοινωνικής συγκροτήσεως.

Ο σχεδιασμός μας μορφής πολιτεύματος στο οποίο θα εντάσσονταν κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο οι πολυεθνικές μικροσκοπικές πολιτείες, που είχαν φυτρώσει σ' όλη την έκταση των Βαλκανίων και ιδιαίτερα κατά μήκος των εμπορικών αρτηριών που κατευθύνονταν στην Κεντρική Ευρώπη, που θα επέτρεπε σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό την ένταξή τους σ' ένα υπερεθνικό κρατικό σύνολο, ανταποκρίνεται στα αισθήματα και τις προσδοκίες των υποδούλων του 18ου αιώνα.

Στο τέλος του αιώνα αυτού το υπαρκτικό αίτημα της απαλλαγής από την τυραννία οδήγησε το Ρήγα Βελεστινλή να προτείνει με το Σύνταγμά του την ομοσπονδιακή επί υπερεθνικής βάσεως συσσωμάτωση όλων των υποδούλων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία πληθυσμών και την αναγνώριση των πολιτιστικών δικαιωμάτων των επί μέρους κοινοτήτων - εθνοτήτων. Στην πρόταση αυτή είχε προχωρήσει, έχοντας υπόψη του, όπως ρητά προκύπτει από τα κείμενά του, την ομοσπονδιακή συγκρότηση των ελληνικών κοινοτήτων και μάλιστα εκείνων της ιδιαίτερης πατρίδας του, της Θεσσαλομαγνησίας.⁶⁹

Άλλωστε και στην αρχή της Επανάστασεως του '21 η Νομική Διάταξη της Ανατολικής Χέρσας Ελλάδας, στα πλαίσια της οποίας ήταν ενταγμένες ευρύτερες περιοχές με μακραιώνη ομοσπονδιακή παράδοση όπως η Ήπειρος, η Θεσσαλία και η Μακεδονία, προγραμματίζει την ομοσπονδιακή συγκρότηση του κράτους που απελευθερώνεται. Την ίδια δε εποχή ο πρώτος πολιτειολόγος της νεότερης Ελλάδας, ο Ιωάννης Κοκκώνης, προτείνει και αυτός την ομοσπονδιακή οργάνωση του νεοελληνικού κράτους, επικαλούμενος τα συστήματα των «κοινών» της κλασικής Ελλάδας σε συνδυασμό με εκείνα των «Ενωμένων Επαρχιών» της Αμερικής και της Ελβετίας.⁷⁰ Το συγκερασμό δηλαδή όχι μόνο της εγγενούς αντιθέσεως (συγκεντρωτικού - αποκεντρωτικού συστήματος) αλλά και των αυτόχθονων με τους ετερόχθονες πολιτικούς θεσμούς.

Κατά την περίοδο εκείνη ο ορυμαγδός του πολέμου δεν άφηγε τα απαραίτητα περιθώρια ώστε ν' ακουσθεί το συγκαλυμμένο ακόμη αίτημα του συγκερασμού των αντιθέσεων. Να λειτουργήσει δηλαδή αποτελεσματικά η γενική ρήτρα διαιτησίας - διαλλαγής.

Η διαχρονική αξιολόγηση του κοινοτισμού θα ήταν ελλιπής χωρίς την έστω και σύντομη αναφορά στη σταθερή θεσμική έννοια της ομοσπονδίας ως προηγμένης μορφής της κοινοτικής ιδέας.

Οι ενώσεις ομόγλωσσων, ομόθρησκων και όμοιων ομάδων σε κοινά ή αμφικτυονίες, σε ευρύτερες δηλαδή πολιτικές και θρησκευτικές συσσωματώσεις για την προάσπιση της πολιτικής ελευθερίας και τη διαφύλαξη της πολιτιστικής τους ιδιομορφίας υπήρξαν αποφασιστικοί παράγοντες για την έμπρακτη εφαρμογή της γενικής ρήτηρας της ομόνοιας⁷¹ ως συνεκτικού πολιτιστικού παράγοντα αποτρεπτικού των εξωτερικών επεμβάσεων στις εσωτερικές υποθέσεις των πόλεων-κρατών της κλασικής περιόδου.

Κατά τους πρώτους αιώνες της επικρατήσεως του Χριστιανισμού φανερή είναι η προβολή της ομοσπονδιακής ιδέας ως συνεκτικού στοιχείου της ορθοδοξίας κατά των διασπαστικών της ενότητάς της αιρέσεων με τη μορφή που πραγματώνεται στις Οικουμενικές Συνόδους.

Στην περίοδο της Τουρκοκρατίας η ομοσπονδιακή ιδέα έχει προέχοντα θρησκευτικό χαρακτήρα έτσι καθώς αντιτάσσεται στη διαβρωτική ισοπεδωτική πίεση που ασκεί ο Μουσουλμανισμός κατά της ορθοδοξίας.

Η αντίληψη αυτή εξωτερικεύεται στην κρίσιμη στιγμή όταν η συσσωμάτωση επιβάλλεται «για του Χριστού την Πίστη την Αγία, για της Πατρίδας την ελευθερία». Ορθοδοξία και ελευθερία όταν δεν ταυτίζονται στη συλλογική συνείδηση των ραγιαδών συμπορεύονται.

Η ενδοσκόπηση του κοινοτικού φαινομένου με βοήθησε να συνειδητοποιήσω ότι η πλουραλιστικού χαρακτήρα ομοσπονδιακή ιδέα αποτελούσε ευρύτατα διαδεδομένη πραγματικότητα στην οποία δεν δόθηκε η σημασία που έπρεπε.



Τα κεφαλαία γράμματα μέσα στο τετράγωνο παραπέμπουν στην ιδέα της ομοσπονδίας, η οποία στηρίζεται στις αυτόνομες περιοχές Αιτικής, Βοιωτίας, Ευβοίας, Φωκίδος, Λοκρίδος, Δωρίδος, Ολύμπου, Θεσσαλίας και Μακεδονίας.

Ας εξετάσουμε λοιπόν επιλεκτικά επιμέρους μορφές της ομοσπονδιακής ιδέας, η οποία εμπνέεται από τα ίδια με τον κοινοτισμό ιδανικά.

Με την έκρηξη της Επανάστασης του '21 η ομοσπονδιακή ιδέα εκτός του Στρατικοπολιτικού Συστήματος Σάμου (Μάιος 1821) προβάλλει ιδιαίτερα

έντονη στη Νομική Διάταξη της Ανατολικής Χέρσας Ελλάδας (Νοέμβριος 1821) ως όργανο ανασυνδέσεως προς τη Μεγάλη Ιδέα με συγκεχυμένο ακόμη πολιτικοθρησκευτικό περιεχόμενο.



Η ανασύνδεση με το ένδοξο δικαίκο παρελθόν που θεσπίζεται με την παραδοχή ως ισχύοντος δικαίου των «Νόμων των αιμνήστων ημών Χριστιανών Αυτοκρατόρων», παράλληλα προς τον λανθάνοντα υπαινιγμό της Μεγάλης Ιδέας προοιωνίζει τη δυνατότητα μελλοντικής εντάξεως των αλύτρωτων ακόμη επαρχιών στα ομοσπονδιακά πλαίσια της Νομικής Διατάξεως της Ανατολικής Χέρσας Ελλάδας.⁷²

Εκτός των πολιτικών συσσωματώσεων η ομοσπονδιακή ιδέα εκπροσωπείται και από τις θρησκευτικές συσσωματώσεις με χαρακτηριστικό παράδειγμα το Άγιον Όρος.

Το ισχύον σήμερα καθεστώς αυτονομίας είναι απαύγασμα χιλιόχρονης εξελικτικής διεργασίας, που πραγματώνεται ως ο επιβαλλόμενος από τα πράγματα διακανονισμός ανάμεσα στο συγκεντρωτικό (κοινόβια) και το αποκεντρωτικό (ιδιόρρυθμες μονές) σύστημα διακυβερνήσεως.

Στα 188 άρθρα του Κατασταστικού Χάρτη⁷³ κατοχυρώνεται η νομοθετική, η δικαστική και η οικονομική αυτονομία του Αγίου Όρους που λειτουργεί ταυτόχρονα σε ατομικό και σε συλλογικό επίπεδο, που αντιστοιχεί στον α' και το β' βαθμό της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως. Στην τελευταία μάλιστα περίπτωση με πλουραλιστικής μορφής ομοσπονδιακό χαρακτήρα.

Η εκτελεστική εξουσία ασκείται από την Ιερά Επιστοασία, συλλογικό όργανο που αποτελείται από τους αντιπροσώπους των 20 μονών, οι οποίοι κατανέμονται «κατά πεντάδας εκάστη των οποίων ασκεί υπό την προεδρία του πρωτεπίστατου ανά πάσαν πενταετίαν επί εν έτος την επιστοασίαν» (άρθρο 28).

Κάθε μία από τις 20 μονές και τις 12 σκήτες αυτοδιοικούνται σύμφωνα με εσωτερικό κανονισμό (α' βαθμός Τ.Α.).

Ανώτατο νομοθετικό και δικαστικό σώμα είναι η έκτακτος 20μελής Σύναξη συνερχομένη αυτοδικαίως δις του έτους (άρθρο 43).

Το συλλογικό διαρκές σώμα με την ονομασία Ιερά Κοινότης του Αγίου Όρους Άθω, αποτελούμενο από αντιπροσώπους των 20 μονών εκφράζει το β' βαθμό της Τ.Α.

Ο δημοκρατικός χαρακτήρας των εξουσιαστικών δικαιοδοσιών της κοινότητας τεκμαίρεται και από την 4μερή σφραγίδα του Πρωτάτου της κοινότητας του Αγίου Όρους της οποίας τα 4 τμήματα παραδίδονται, μετά τη λήξη της θητείας τους από τους παλιούς στους νέους επιστάτες.

Η περιοχή των Μαντεμοχωριών⁷⁴ ήταν σημαντική πηγή ενέργειας για την τουρκική πολεμική μηχανή η οποία λειτουργούσε συγχρόνως και ως δευτερογενές κέντρο εξουσίας, το οποίο συγκροτούσαν 12 αιρετοί εκπρόσωποι των μονίμων κατοίκων των 12 μεγάλων αυτοδιοικουμένων κοινοτήτων, οι οποίοι ευθύνονταν ατομικά και συλλογικά αλληλεγγύως στον εκπρόσωπο του κέντρου εξουσίας Μαντεμαγά για την κανονική εκπλήρωση των φορολογικών τους υποχρεώσεων.

Το δικαίωμα εξορύξεως του μεταλλεύματος παραχωρούνταν αρχικά σε εταιρίες εκμισθωτών οι οποίες απολάμβαναν τα κέρδη σε βάρος και του τουρκικού δημοσίου και των εργατών.

Μεταβολή στον τρόπο λειτουργίας των πηγών ενέργειας επέρχεται όταν οι 12 μεγάλες αυτοδιοικουμένες κοινότητες της βορειανατολικής Χαλκιδικής ανέλαβαν στις αρχές του 18ου αι. δι' αυτεπιστασίας την εκμετάλλευση των μεταλλείων με συμφέροντες στο Κέντρο Εξουσίας όρους⁷⁵, αποκτώντας έτσι ορισμένα διοικητικά και οικονομικά προνόμια, τα οποία λειτουργούσαν στα πλαίσια του α' και του β' βαθμού της Τ.Α.

Το καθεστώς άλλων μεταλλοφόρων περιοχών όπως του Πόντου και της Μικράς Ασίας ρυθμίζεται από 60 περίπου φερμάνια, που εκδόθηκαν από το 1559-1734⁷⁶ από τα οποία αντλούμε καθώς και από άλλες συμπληρωματικές πηγές πληροφορίες που μας επιτρέπουν να σχηματίσουμε την ακόλουθη εικόνα:

Σε πρώτη φάση τα μεταλλεία του Πόντου αποσπώνται από την εξουσία Οθωμανών τιμαριούχων, κρατικοποιούνται και υπάγονται κάτω από την εξουσία ειδικών αξιωματούχων των Μαντέν-εμίνηδων.

Αναγνωρίζεται η διοικητική αυτονομία της περιοχής και παραχωρούνται στους Μεταλλωρύχους πρόνομα που τους απαλλάσσουν από κάθε φορολογική υποχρέωση και αγγαρεία. Η εκμετάλλευση των μεταλλείων ανατίθεται σε Έλληνες, επίσης, αρχιεργάτες, τους Ουσταμπασηδες ή Μεντενούς - Πασήδες.

Με φερμάνι του 1702 ιδρύεται νομισματοκοπείο στην Αργυρούπολη, στο οποίο διορίζονται Έλληνες εμπειροτέχνες από την οικογένεια των Αρσάν-Ογλού ή Λεοντίδη που ασκούσαν και επί Κομνηνών αυτοκρατόρων κληρονομικά την τέχνη του μεταλλουργού.

γού.

Ο τρόπος εξορύξεως και επεξεργασίας του μεταλλεύματος, ήταν γνωστός από πατέρα σε γιο σε ορισμένες πατριές ή συντεχνίες που ασκούσαν κληρονομικά την εκμετάλλευση κρατώντας ζηλότυπα τα επαγγελματικά μυστικά.

Αναφέρεται η περίπτωση της οικογένειας Σαρασίτη της οποίας 13 μέλη κατείχαν το αξίωμα του αρχιμεταλλουργού (ουστάμπαση) για μια περίοδο 200 ετών (1602-1786). Σε 5 από τα μέλη της είχαν απονεμηθεί εκκλησιαστικά αξιώματα, γεγονός που σηματοδοτεί τη συνεργασία των εκκλησιαστικών με τις οικονομικές συσσωματώσεις (συντεχνίες).⁷⁷

Ο καταμερισμός της εργασίας ήταν συντεχνιακά οργανωμένος. Οι εργασίες στα μεταλλεία άρχιζαν στα μέσα Μαρτίου και συνεχίζονταν έως τον Οκτώβριο. Οι εργάτες χωρίζονταν σε ειδικότητες. Υπήρχαν ειδικοί τεχνίτες για την ανακάλυψη των κοιτασμάτων και την ανόρυξη των στοών, για το πλύσιμο του ασημοχώματος και το λύσιμο του μεταλλεύματος. Άλλοι τεχνίτες ήταν ειδικευμένοι στο ξεχώρισμα του μολύβδου από τον άργυρο, ή το ξεσκούριασμα του μεταλλεύματος ή το περιμάζωμά του.⁷⁸

Συνοικισμοί μεταλλωρύχων υπήρχαν στα μεταλλεία των περιοχών Αρμενίας, Σεβαστείας, Μεσοποταμίας, Θεοδοσιουπόλεως Αγκύρας, Τιφλίδας Καρς, Βατούμ, Αργυρουπόλεως, Ικονίου, κ.ά.

Οι κοινότητες των μεταλλωρύχων της περιοχής Αργυρουπόλεως⁷⁹ είχαν πλουραλιστικό χαρακτήρα. Αποτελούνταν από αυτόνομες ομάδες συντεχνιακά οργανωμένες οι οποίες συγκροτούσαν, ανεξάρτητα από θρησκευτικές διακρίσεις, μια ευρύτερη κοινότητα ομοσπονδιακού χαρακτήρα, της οποίας ενωτικό στοιχείο ήταν το κοινό συμφέρον. Οι επιμέρους ομάδες συνθέταν ένα συντεχνιακό μόρφωμα, σε ορισμένες περιπτώσεις νομαδικού χαρακτήρα που εξαρτιόταν επαγγελματικά από τον αρχισυντεχνιάρχη (ουστάμπαση), διοικητικά από τον κυβερνητικό επόπτη (μαδενεμίνη) και εκκλησιαστικά από το Μητροπολίτη Χαλδίας.⁸⁰

Ομοσπονδιακή συγκρότηση είχαν τα 15 κεφαλοχώρια της Καλαμαριάς γνωστά ως χάσια ή χασικοχώρια, τα οποία αυτοδιοικούσαν σε α' βαθμό από ενιαυσίους αιρετούς άρχοντες, οι οποίοι τα εκπροσωπούσαν για τη ρύθμιση των φορολογικών τους υποχρεώσεων στον Αγά, ενοικιαστή των προσόδων τους που έδρευε στον Πολύγυρο. Αιρετοί ήσαν επίσης και οι Βεκίληδες, που εκπροσωπούσαν την ομοσπονδία στην Κωνσταντινούπολη.

Ανάλογο καθεστώς ίσχυε και στα 12 κεφαλοχώρια της Κασσάνδρας με πρωτεύουσα τη Βάλτα όπου έδρευε ο Τούρκος βοεβόδας.

Οι ξένοι περιηγητές⁸¹ που επισκέφθηκαν στις πρώτες δεκαετίες του 19ου αι. τις περιοχές αυτές διαπίστωσαν ότι ήταν από τις πιο προηγμένες της Οθω-

μανικής Αυτοκρατορίας. Ιδιαίτερα οι κοινότητες της Κασσάνδρας χάριστη στην θρησκευτική, πολιτική και οικονομική αυτονομία που απολάμβαναν βρισκόνταν σε υψηλό πολιτιστικό επίπεδο που βασιζόταν στην ικανοποιητική παραγωγή και κατανομή του γεωργικού και κτηνοτροφικού πλούτου της περιοχής, καθώς και στην ανάπτυξη του εξαγωγικού εμπορίου.

Ομοσπονδιακά οργανωμένες ήταν και άλλες περιοχές όπως τα 24 χωριά του Πηλίου,⁸² τα 40 Ζαγοροχώρια της Ηπείρου, οι δύο ομοσπονδίες των Βλαχοχωριών της Ηπείρου (Συράκο 42 χωριά, Καλλαρυτές)⁸³, τα Μαστιχοχώρια της Χίου⁸⁴ κ.ά.^{84α}

Εκτός των θρησκευτικών, των πολιτικών και των οικονομικών συσσωματώσεων ομοσπονδιακή οργάνωση είχαν να επιδείξουν και οι στρατιωτικές συσσωματώσεις του Σουλίου και της Μάνης.

Η ομοσπονδία του Σουλίου αποτελούνταν από τους Σουλιώτες και τους υποτελείς σ' αυτούς Παρασουλιώτες. Συνέλευση συγκροτούμενη από τους αρχηγούς των 47 φαρών του Σουλίου αποφάσιζε για τα ζητήματα της Ομοσπονδίας.⁸⁵

Ομοσπονδιακό χαρακτήρα είχαν τα 4 μεγάλα καθώς και άλλα μικρότερα καπετανάτα της Μάνης. Το αξίωμα του καπετάνιου ήταν κληρονομικό. Ανώτατο όργανο της ομοσπονδίας ήταν το Συμβούλιο των καπετάνιων, το οποίο εξέλεγε τον Μανιάτμπη.⁸⁶

Ύστερ' από τη σύντομη επιλεκτική εξιστόρηση των περιπετειών του κοινοτισμού –όπως ήδη έχουμε παρατηρήσει σε πρόσφατο άρθρο μας στη «Νέα Κοινωνιολογία» (τχ. 16, φθινόπωρο 1992, σ. 12-26), ασμας επιτραπεί ν' αναφερθούμε στις ακόλουθες επισημάνσεις στις οποίες είχαμε καταλήξει, ερμηνεύοντας ανάλογα φαινόμενα: «Η διαχρονική διάσταση του ελληνικού πνευματικού πολιτισμού του οποίου η εξωτερική συνοχή έχει στη μακροαίωνη πορεία του διασπασθεί εξαιτίας των αλληπαλλήλων ξενικών κατακτήσεων και των επιπτώσεών τους βρίσκεται σε κάποια σημεία της μακροαίωνης οδυνηρής πορείας του πέρα από τη συγκεκριμένη έννοια του χρόνου. Όπως επίσης πέρα από τον συγκεκριμένο χώρο βρίσκεται η άλλη διάσταση του ελληνισμού (αποικίες, απόδημος ελληνισμός) συγκροτημένη κοινοτικά γύρω από την Ορθοδοξία που υποκαθιστά εδώ την έννοια της πατρίδας (ομόθησκον, ομόγλωσσον, όμαιμον).

Μήπως ο χρόνος δεν υπερκεράσθηκε όσον αφορά το παρελθόν με το οποίο τον ανασυνδέει ο θρύλος του Μεγαλέξανδρου, και δεν εντάσσεται οργανικά στο μέλλον χάριστη στον άλλο θρύλο του Μαρμαρωμένου βασιλιά; Μήπως σύμβολα όπως ο σταυρός και ο δικέφαλος αετός⁸⁷ δεν συμπλήρωναν σε κρίσιμες περιόδους τα κενά που δημιούργησε η έλλειψη στοιχειώδους παιδείας και δεν προσφέρουν ερμηνευόμενα την απόδειξη της ενότητας της εθνικής μας παραδόσεως; Στις περιπτώσεις λοιπόν αυτές ο χρόνος

έχει υπερβατικό χαρακτήρα. Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση του ετερόχθονος ελληνισμού όπου η έννοια πατρίδα (χώρος) υποκαθίσταται ή ταυτίζεται με την έννοια της Ορθοδοξίας (θρησκεία).

Στις παραπάνω περιπτώσεις επομένως η κοινότητα είναι το συνεκτικό στοιχείο (τρόπος) που συνδέει το δεδομένο ιστορικό γεγονός με τον συγκεκριμένο χώρο και χρόνο».

Εξαιτίας όμως της εχθρικής απέναντι στον κοινοτισμό πολιτικής της βαβαρικής Αντιβασιλείας και έπειτα της Μοναρχίας την οποία συνέχισαν αβασάνιστα και οι μεταγενέστερες του Συντάγματος του 1864 Κυβερνήσεις, ο σπόρος του κοινοτισμού δεν μπόρεσε ν' αναβλαστήσει στη γενέθλια γη.

Η θεσμική αντιπαράθεση των ταυτοτήτων άλλοτε μεγθών: της κοινότητας και της τοπικής αυτοδιοικήσεως, σε συνδυασμό με την εμπλοκή σε παράλληλο επίπεδο της αντιδικίας ανάμεσα στο συγκεντρωτικό και το αποκεντρωτικό σύστημα διακυβερνήσεως, απασχολεί σήμερα διεθνώς τη θεωρία και την πράξη εξαιτίας του αδιέξοδου που προκαλείται από την επικίνδυνη όξυνση των εθνικιστικών ανταγωνισμών και του αμφίσημου κριτηρίου που χρησιμοποιείται κατά περίπτωση από τη διεθνή διπλωματία για την επίλυσή τους.⁸⁸

Ο ελληνικός κοινοτισμός βρέθηκε από την εποχή της απελευθερώσεως ως τις μέρες μας στο μάτι του τυφώνα που είχε προκληθεί άλλοτε από την καταφορά του ελείσακτου συγκεντρωτικού συστήματος εναντίον του και άλλοτε από τη συρρίκνωσή του εξαιτίας της διαμορφώσεως εθνικών κρατών γύρω από το ζωτικό του χώρο.

Ο απολογισμός της δράσεώς του κατέδειξε, πιστεύω, ότι στο παρελθόν συνέβαλε αποφασιστικά στη διαμόρφωση ενός καθεστώτος συνυπάρξεως που στηριζόταν στον αμοιβαίο σεβασμό των ανθρώπινων ελευθεριών, τις οποίες ο ίδιος κάτω από δυσμενείς συνθήκες καλλιέργησε και εφάρμοσε.⁸⁹

Η νέα μορφή με την οποία σήμερα προβάλλει στο διεθνές προσκήνιο ο κοινοτισμός είναι η Τοπική Αυτονομία.

Η Τοπική Αυτονομία ως σύνθετη έκφραση –μορφή της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως– υπήρξε στις ιστορικές της καταβολές δημιούργημα της Κοινότητας στα πλαίσια της οποίας διαμορφώθηκαν τα ατομικά ή ακριβέστερα τα ανθρώπινα δικαιώματα στη χώρα μας,⁹⁰ πολύ πριν αυτά προβληθούν στις διακηρύξεις της Αμερικανικής και Γαλλικής επαναστάσεως και τα άλλα ευρωπαϊκά Συντάγματα.⁹¹

Η Τοπική Αυτονομία είναι, όπως ρητά τονίζεται στο προοίμιο του Ευρωπαϊκού χάρτη του 1985, αναπόσπαστα συνυφασμένη με το δημοκρατικό αντιπροσωπευτικό πολίτευμα που καλλιεργήθηκε και άκμασε στα πλαίσια της κοινότητας, το οποίο αντιπαρατίθεται ριζικά στους αυθαίρετους περιορισμούς

των ανθρώπινων δικαιωμάτων που επιβάλλουν δυναστικά καθεστώτα (Σύνταγμα του 1844, ή τελευταία το χουντικό Σύνταγμα του 1968).

Σύμφωνα με το άρθρο 18, 2 του Ευρωπαϊκού Χάρτη του 1985 η Τοπική Αυτονομία θεμελιώνεται επάνω στον πρώτο βαθμό της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως, δηλαδή την κοινότητα.⁹²

Η καταξίωση της Κοινότητας ως πυρήνα της ευρωπαϊκής υπερχατικής κοινωνίας την ανάγει σε κεντρική συνιστώσα της πανευρωπαϊκής Οικουμενικής ιδέας, όπως αυτή εκδηλώθηκε στην Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων του 1948, με μια σημαντική διαφορά. Ενώ στην Οικουμενική Διακήρυξη του 1948⁹³ γίνεται στα άρθρα 22, 23 και 27 ρητώς αναφορά στους όρους Community και Society δεν συμβαίνει το ίδιο στον Ευρωπαϊκό Χάρτη του 1985, στον οποίο χωρίς να γίνεται ρητή αναφορά στον όρο Society, ο όρος κοινότητα αντικαθίσταται με τη φράση «πρώτος βαθμός της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως» ο οποίος όμως όπως και η Κοινότητα αναγνωρίζεται ως πρωταρχικό κύτταρο του Ευρωπαϊκού Ομοσπονδιακού Υπερκράτους.

Διαπιστώνουμε λοιπόν πως αν αληθεύει ότι η κοινότητα υπό το νόθο κρατικό περιεχόμενο που εμφανίζεται, ως έννοια και ως πραγματικότητα συρρικνώνεται, εξίσου δεδομένο είναι ότι το κοινοτικό ιδεώδες ως πρωταρχικός πυρήνας της συλλογικής συνειδήσεως των ανθρώπινων ελευθεριών, δυναμικός φορέας και αναδημιουργός των οποίων υπήρξε ανέκαθεν ο ελληνικός Κοινοτισμός, συνεχίζοντας την πορεία που χάραξε ο Ρήγας 150 ολόκληρα χρόνια πριν την Οικουμενική Διακήρυξη του 1948, διαποτίζει ολόκληρο το κείμενο του Ευρωπαϊκού Χάρτη της Τοπικής Αυτονομίας του 1985, αναγόμενο σε παγκόσμιο επίπεδο.

Η στροφή του ελληνικού πνεύματος προς τα ανθρώπινα ιδανικά που είχε πραγματοποιηθεί στα πλαίσια της κοινότητας, στα μεταγενέστερα στάδια της εξελίξεώς της από τον Ρήγα έως τις ημέρες μας άλλοτε προηγείται και άλλοτε συμπορεύεται με τα γνήσια ιδανικά του κοινοτισμού του οποίου την πρακτική εφαρμογή επί οικουμενικού επιπέδου επιδιώκει σήμερα η Ευρωπαϊκή Κοινότητα με το συγκερασμό του συγκεντρωτικού με το αποκεντρωτικό σύστημα διακυβερνήσεως.

Οι ανθρώπινες ελευθερίες καθόλη τη διάρκεια της Τουρκοκρατίας λειτούργησαν περιστασιακά στα πλαίσια των «Προνομίων», διεθνώς ισχύοντος στην περιοχή της Εγγύς Ανατολής και της Μεσογείου εθιμικού κοινοδικαίου, το οποίο ανεγνώρισε βασικά ανθρώπινα δικαιώματα ζωής, θρησκείας, γλώσσας, ιδιοκτησίας, υπό τον όρο της πλήρους υποταγής και καταβολής προσωπικού και άλλων εγγείων φόρων.

Ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στους κατακτητές και τους υποτελείς σύμφωνα με τον ιεροκρατικό χαρα-

κτήρα των μουσουλμανικών πολιτευμάτων υπήρξε η θρησκεία, η οποία αποτελεί το κλειδί για την αναγνώριση ευρύτερων ανθρώπινων ελευθεριών. Η άσκησή τους θεωρητικώς τουλάχιστον επιτρεπόταν εφόσον τηρούνταν οι προϋποθέσεις που όριζε το Κοράνιο για τους οπαδούς των γραφών, δηλαδή τους Χριστιανούς και τους Εβραίους. Οι σχετικές διατάξεις όμως του Κορανίου είναι επίτηδες κατά τέτοιο τρόπο διατυπωμένες ώστε να επιτρέπουν διασταλτική ή συσταλτική ερμηνεία από τους φορείς της πολιτικής εξουσίας.

Όπως μας δόθηκε η ευκαιρία να διαπιστώσουμε κατά την έρευνα που προηγήθηκε, ανάμεσα από τις συμπληγάδες αυτές ήταν γραφτό να πορευθεί ο αγώνας των υπόδουλων για ανθρώπινες ελευθερίες και αξιοπρέπεια ως αναγκαία προϋπόθεση γι' ανάκτηση της πολιτικής ελευθερίας και της κρατικής ανεξαρτησίας.

Ένα από τα στοιχεία της Ευρωπαϊκής ενοποίησης είναι αν η προσπάθεια που ξεκίνησε το 1797 με την Πολιτική Διοίκηση του Ρήγα και ανεβίωσε το 1948 με την Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων και συνεχίστηκε το 1985 με τη διακήρυξη του Ευρωπαϊκού Χάρτη θα ολοκληρωθεί ή αν θα αποτελέσει ένα ακόμη σημείο αναφοράς στην «παλίντροπη αρμονία»⁹⁴ την οποία υποβάλλει στο στοχασμό μας η πολύπαθη διαλεκτική αντίθεση συγκεντρωτισμού και αποκεντρωτισμού στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική οργάνωση.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. *Geschichte des Halbinsel Morea während des Mittelalters* (ελλ. μτφ. *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων*, Αθήνα, Νεφέλη [μτφ. Κ. Π. Ρωμανός], 1984), Stuttgart - Tübingen, 1830, τ. Α-Β. Για τις σύγχρονες απόψεις στο θέμα, βλ. M. Vasmer, *Die Slaven in Griechenland*, Leipzig, 1970, Berlin,¹ 1941. Δ. Ζακυθινός, *Οι Σλάβοι εν Ελλάδι, Συμβολαί εις την Ιστορίαν του Μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Αθήνα, 1945. Ανδ. Μπούτσικα, *Σλάβοι και τοπωνύμια στην Ηλεία (Απάντηση στο σλαβολόγο M. Vasmer)*, Αθήνα, 1992.
2. Βλ. Κ. Παπαρηγόπουλος, *Περί εποίκησεως σλαβικών φυλών εις την Πελοπόννησον*, Αθήνα, 1843. Του ίδιου, *Ιστορικά πραγματεία*, Αθήνα, 1858, τ.Α. Του ίδιου, *Τα διδακτικώτερα πορίσματα της ιστορίας του Ελληνικού Έθνους*, Νέα Υόρκη, 1915, σ. 395 κ.ε.
3. Διασώθηκε στον Πανδέκτη του Ιουστινιανού (D. 47, 22, 4) βλ. Ν. Πανταζόπουλου, *Αι ελληνικά «κοινωνία» Προλεγόμενα εις το αττικόν σωματειακόν δίκαιον*, Αθήνα, 1946, σ. 26 κ.ε.

Τις απώτερες καταβολές του κοινοτισμού από την κλασική περίοδο έως τις μέρες μας αποκάλυψε η βιωματική έρευνα του Κωνσταντίνου Δ. Καραβίδα. Οι ανατυπώσεις των βασικών του μελετών καθώς και οι συχνές αναφορές στους προβληματισμούς του είναι

- ενδεικτικές της αναθερμάνσεως του σύγχρονου επισημονικού ενδιαφέροντος γύρω από το έργο του με στόχο τη συνολική συγκριτική του αξιολόγηση. Για μια βασική προσέγγιση στο έργο του βλ. Κ.Δ. Καραβίδα, *Η κοινοτική πολιτεία*, Αθήνα, 1935. Του ιδίου, *Αγροτικά, Μελέτη συγκριτική*, Πρόλογος Ιωάννη Πεσματζίδη, Εισαγωγή Νίκου Μουζέλη. Φωτογραφική ανατύπωση από την έκδοση του 1931, Αθήνα, Παπαζήση. Του ιδίου, *Το πρόβλημα της Αυτονομίας, Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός*, Πρόλογος Παναγ. Κανελλόπουλου. Εισαγωγή Κώστα Βεργόπουλου. Φωτογραφική ανατύπωση του 1930 και 1936 [αναδημοσιεύονται οι μελέτες «Δημοκρατία και Αυτοδιοικήσεις εν Ελλάδι: Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός». «Η τοπική αυτοδιοικήσεις εν Ελλάδι και ο ιδιότυπος παρ' ημίν οικονομικός ρεξιοναλισμός»]. Αθήνα, Παπαζήση, 1981. Του Ιδίου, *Γεωοικονομία και Κοινοτισμός, Συλλογή κειμένων*. Πρόλογος Αδ. Πεπελάση. Εισαγωγή Β. Καραποστόλη, Αθήνα, Αγροτική Τράπεζα της Ελλάδος, 1980. Επίσης το συλλογικό έργο *Κοινότητα Κοινωνία και Ιδεολογία. Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών επιστημών*. Επιμέλεια - Εισαγωγή Μ. Κομνηνού- Ε. Παπαταξιάρχη. Αθήνα, Παπαζήση, 1990. Μελέτες για το έργο του δημοσιεύθηκαν τελευταία στη *Νέα Κοινωνιολογία*, 16 Φθινόπωρο 1992, όπου περιλαμβάνεται και μελέτη μου με τίτλο: «Ο Κωνσταντίνος Δ. Καραβίδας και ο σχεδιασμός της κοινοτικής Δημοκρατίας. Ένα πείραμα συγκεκριμένου συγκεντρωτικού και αποκεντρωτικού συστήματος διακυβερνήσεως» (σ. 12-26).
4. Βλ. Ν. Πανταζόπουλου, *Ρωμαϊκόν δίκαιον εν διαλεκτική συναρτήσει προς το Ελληνικόν*, Θεσσαλονίκη, Σάκκουλας, 1974, τχ. Α', σ. 136 κ.ε., 206 κ.ε.
 5. Βλ. Ι. και Π. Ζέπων, *Jus Graecoromanum*, Αθήνα, 1931, τ. 1, σ. 116-117 (εφεξής JG).
 6. «Νεαρά Ρωμανού, Κωνσταντίνου και Χριστοφόρου, έτους 922», JG, T. 1, σ. 201. «Κωμήται» ως συλλογικός υπόχρεος προς καταβολήν φόρων αναφέρονται ήδη από του 2ου μ.Χ. αι. στο δίκαιο των Παπύρων, βλ. R. Taubenschlag, *The Law of Greco - Roman Egypt in the Light of the Papyri, 332 BC-640 AD, Vol. II. Political and Administrative Law*, Warsaw, 1948, σ. 25 κ.ε.
 7. «Νεαρά Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου, έτους 947», JG, τ. 1, σ. 215.
 8. «Νεαρά Ρωμανού νεωτέρου, (959-963)», JG, τ. 1, σ. 241-242, «Νεαρά Βασιλείου Πορφυρογέννητου, έτους 996», JG, τ. 1, σ. 266.
 9. Βλ. Αρ. Βρέκοση, «Αι ελληνικάί κοινότητες των ελευθέρων χωρικών» *Τοπική Αυτοδιοικήσεις* 9 (1930), σ. 127 κ.ε. Του ιδίου, *Ο περί πρωτείων αγών των ελληνικών πόλεων και εθνικών μητροπόλεων των ρωμαϊκών χρόνων*, Αθήνα (ανατ. Επιστημονική Επιθεώρησης Διοικητικών Μελετών), 1934.
 10. Βλ. «Χρυσόβουλλα υπέρ Μονεμβασίας: Ανδρονίκου Παλαιολόγου του πρεσβυτέρου του έτους 1284» Miklosich - Müllter, *Acta et Diplomata Graeca medii aeri* 5 [εφεξής, *Acta et Diplomata*], Vindobonae, 1887, σ. 154-5 (= JG, τ. 1, 513/5). «Χρυσόβουλλα... Ανδρονίκου Β' του Παλαιολόγου» των ετών 1293, *Acta...*, σ. 155-161, 1301, *Acta...*, σ. 161-165, 1317, *Acta...*, σ. 165-168, Βλ. επίσης Χρυσόβουλλο Μανουήλ Παλαιολόγου, έτους 1405, *Acta...*, σ. 168-170 καθώς και Αργυρόβουλλα των Δεσποτών Πελοποννήσου Δημητρίου, έτους 1440, *Acta...*, σ. 171-175. Ακόμη Χρυσόβουλλα Ανδρονίκου Β' Παλαιολόγου υπέρ Ιωαννίνων, έτους 1319, *Acta...*, σ. 77-84 και έτους 1321, *Acta...*, σ. 84-87.
 11. «Την καθόλου κυβερνητικήν επιστασίαν του παντός των Ρωμαίων γένους... και το χρόνιον έθος και πολλοίς ήδη πρότερον δεδοκιμασμένον ως έθος ειπείν πατρικώς» (: *Acta et Diplomata*, 5, σ. 79).
 12. «Χρυσόβουλλα Ανδρονίκου Β' Παλαιολόγου υπέρ Ιωαννίνων», ό.π.
 13. Ό.π., 154-175.
 14. *Acta et Diplomata*, 5, σ. 220—261.
 15. Ο εποικισμός περιοχών της κοινότητας με ξένους (Αλβανίτας - Φράγκους), ο οποίος γινόταν με το πρόσχημα της υπερασπίσεως του «Κάστρου Φαναρίου» απαγορεύεται. Τη φύλαξη του αναλαμβάνουν οι εντόπιοι («τοπικοί») οι οποίοι υπέχουν «στρατιωτική δουλεία» αποκλειστικά για την περιοχή τους, χωρίς να αναγκάζονται να υπηρετούν ως μισθοφόροι (φύλαξις, τζακονική) εκτός αυτής. Σχετικά βλ. Απ. Παπαθανασίου, Ο Σεβαστοκράτορας Στέφανος Γαβριηλόπουλος. Μια κυρίαρχη μορφή της Μαγνησίας στο Θεσσαλικό Μεσαίωνα του ΙΔ' αιώνα. *Θεσσαλικό Ημερολόγιο*, 25 (1994), σ. 53-56.
 16. Καταργείται η αλληλέγγυα ποινική ευθύνη επί ανθρωποκτονίας η οποία επέτρεπε στο φεουδάρχη να καταδυναστεύει τους συγγενείς και φίλους του φονέα απαιτώντας αποζημίωση (φονικόν) και θεσιζονται η συγκρότηση συλλογικού δικαστηρίου, αντί της δικαστικής δικαιοδοσίας του φεουδάρχη - αρμοδίου προηγούμενος για την εκδίκαση περιπτώσεων απιστίας και ανυποταγής.
 17. Αναγνωρίζεται το δικαίωμα ατομικής και συλλογικής ιδιοκτησίας και περιστέλλονται οι αυθαίρετες φορολογικές επιβαρύνσεις και η αγγαρεία για σκοπούς ξένους προς την κοινότητα (καστροκτησία εν ετέρω τόπω και κάστρω).
 18. Όπως το εξευτελιστικό για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια δικαίωμα της πρώτης νύχτας του γάμου (ius proptae noctis) του φεουδάρχη το οποίο υποβαθμίζεται σε φορολογική απλώς υποχρέωση (παρθενοφορία).
 19. Βλ. Κ. Αμάντου, «Η αναγνώρισις υπό των Μωαμεθανών θρησκευτικών και πολιτικών δικαιωμάτων των Χριστιανών και ο ορισμός του Σινάν Πασά» *Ηπειρωτικά Χρονικά* 5 (1930), σ. 208 κ.ε..
 20. Ν. J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Amsterdam: Hakkert, 1984.
 21. Βλ. και για τα επόμενα τη μελέτη μου «Η κοινοτική δικαιοταξία στη Μακεδονία. Κρατικές παρεμβάσεις και νοθεύσεις» *Η διαχρονική πορεία του Κοινοτισμού στη Μακεδονία*, Θεσσαλονίκη, Κέντρο Ιστορίας του Δήμου Θεσσαλονίκης, 1991, σ. 438 κ.ε.
 22. Ν. Ι. Πανταζόπουλος, «Τα προνόμια ως πολιτιστικός παράγων εις τας σχέσεις Χριστιανών - Μουσουλμά-

- νων, Συμβολή εις το εθιμικόν κοινοδικαίον της Εγγύς Ανατολής και της Νοτιανατολικής Ευρώπης» *Επιστημονική Επετηρίδα Σχολής ΝΟΕ ΙΘ/γ'* (1986), σ. 25-90.
23. Βλ. Ι. Βασδραβέλλη, *Ιστορικών Αρχείων Μακεδονίας, τ. Α' Αρχείον Θεσσαλονίκης 1695-1912*, Θεσσαλονίκη, 1952, σ. 1-5.
 24. Βλ. Π. Ν. Παπαγεωργίου, «Αι Σέρραι και τα προάστεια τα περί τας Σέρρας και η Μονή Ιωάννου του Προδρόμου» *Byzantinische Zeitschrift* III/2, σ. 280 κ.ε.
 25. Ν. Ι. Πανταζόπουλος, «Οι ανθρώπινες ελευθερίες στο προεπαναστατικό κοινοτικό καθεστώς και ο Γαλλικός διαφωτισμός» *Ευθύνη* 204 (1988), σ. 643 κ.ε.
 26. Βλ. Π. Τσαμίση, *Η Καστοριά και τα μνημεία της*, Αθήνα, 1949, σ. 32-33. Ν. J. Pantazopoulos, «Community Laws and Customs of Western Macedonia under Ottoman Rule» *Balkan Studies* 2 (1961), σ. 14.
 27. Ν. J. Pantazopoulos, «Community Laws», ό.π.
 28. Βλ. Φ. Μιχαλοπούλου, *Μοσχόπολις, αι Αθήναι της Τουρκοκρατίας 1500—1769*, Αθήναι: Περιγητική Λέσχη, 1941, σ. 13 κ.ε. Ι. Μαρτινιανού, *Η Μοσχόπολις*, Θεσσαλονίκη [επιμ. Στ. Κυριακίδου], 1957. Θ. Γεωργιάδη, *Μοσχόπολις*, Αθήναι, 1975, σ. 39 κ.ε.
 29. Βλ. Μιχ. Καλλινδέρη, *Αι Συντεχνίαι Κοζάνης επί Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη, 1958, σ. 27-33. Του ίδιου, *Αι Συντεχνίαι και η εκκλησία επί Τουρκοκρατίας*, Αθήνα, 1973.
 30. Βλ. Σ. Σαλαμάγκα, «Τα ιονάφια και τα επαγγέλματα επί της Τουρκοκρατίας στα Γιάννινα» *Ηπειρωτική Εστία* 8 (1959), σ. 565-566.
 31. Μ. Καλλινδέρη, ό.π., σ. 28.
 32. Ό.π., σ. 31 κ.ε.
 33. Ν. Ι. Πανταζόπουλου, «Η Κοινοτική δικαιοταξία», ό.π., σ. 442 κ.ε.
 34. Βλ. Χ. Παπαστάθη, *Οι κανονισμοί των Ορθοδόξων Ελληνικών Κοινοτήτων του Οθωμανικού Κράτους και της διασποράς, τ. Α', Νομοθετικές πηγές - Κανονισμοί Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη, Αφοί Κυριακίδη, 1984, σ. 344.
 35. Σύστημα ή διαταγαί κατά κοινήν ψήφον απάσης της συνελεύσεως της εν Μακεδονία πόλεως Μελένικου προς πλείονα αφορώσαι βελτίωσιν των εν αυτή θείων οίκων σχολών τε και νοσοκομείων, εν Βιέννη της Αουστρίας, 1813· βλ. και Π. Σπανδωνίδη, *Μελένικος, ο νεκρός Μακεδονικός Ακρίτας*, Θεσσαλονίκη, 1930. Π. Πέννα, *Το κοινόν Μελένικου και το σύστημα διοικήσεώς του*, Αθήνα, 1946.
 36. Πληρέστερη ανάπτυξη - θεμελίωση βλ. και για τα επόμενα στη μελέτη μου, «Μορφές συντεχνιακής οργάνωσης των Ελλήνων ναυτικών και εμπόρων στην ύστερη Τουρκοκρατία», στο *Μελέτες προς τιμήν Νικολάου Α. Δελούκα*, Αθήνα-Κομοτηνή, Αντ. Ν. Σάκουλας, [εκδ. Νομικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών] 1989, σ. 737-770.
 37. Βλ. Γ. Κριεζή, *Ιστορία της νήσου Ύδρας προ της (Ελληνικής) Επαναστάσεως του 1821*, Πάτρα, 1866, σ. 72-84. Ι. Μανιατόπουλου, *Το ναυτικόν δίκαιον της Ύδρας (1757-1821)*, Αθήναι, 1939, σ. 16-18.
 38. Η κατάσταση τους ρυθμίζεται σε 11 από τα 29 κεφάλαια του Νόμου του 1804 και σε 13 από τα 65 άρθρα του Νόμου του 1818.
 39. Βλ. Ι. Λιγνού, *Αρχαία Κοινότητος Ύδρας*, VI, 39 (επαναδημοσιευόμενο υπό Ι. Μανιατόπουλου), ό.π., σ. 101-114.
 40. Νόμος του 1818, άρθρ. α' βλ. Ι. Μανιατόπουλου, ό.π., σ. 101.
 41. Νόμος του 1818, άρθρ. ζ', κα', κβ', ξε' βλ. Ι. Μανιατόπουλου, σ. 102, 105, 114, αντιστοιχώς.
 42. Βλ. μελέτη μου, «Μορφές συντεχνιακής οργάνωσης», ό.π., σ. 750-756.
 - 42α. Βλ. F. Beaujour, *Tableau du Commerce de la Grèce, formé d' après une anne moyenne depuis 1787 jusqu' en 1797*, I. Paris, 1800, σ. 280 (Ελληνική Μετάφραση - σχολιασμός Ελ. Γουρίδη - Τ. Βουρνά, εκδ. Τολίδη, Ι., Αθήνα, 1974, σ. 145. Πληρέστερη ανάλυση του θέματος βλ. στη μελέτη μου, «Η Κοινοτική Δικαιοταξία στη Μακεδονία», ό.π., 449-451.
 43. Βλ. τη μελέτη μου, «Νομοθετική Πολιτική της Εκκλησίας και λαϊκοί θεσμοί», (υπό έκδοση).
 44. Βλ. *Ρωμαϊκόν Δίκαιον εν Διαλεκτική συναρτήσει προς το Ελληνικόν*, τ. Γ' (1979), σ. 268-9 και 384-6.
 45. «Ο Κλήρος κατά τους κανόνες της Αγίας και Ιεράς ημών Εκκλησίας δεν εμπειριπλέκεται εις κανέν δημόσιον υπούργημα, μόνον δε οι Πρεσβύτεροι (επομένως όχι οι αρχιερείς) έχουσι το δικαίωμα του εκλογέως», βλ. Η. Κυριακόπουλου, *Τα Συντάγματα της Ελλάδος*, Αθήναι, Εθνικόν Τυπογραφείον, 1960, σ. 63.
 46. Βλ. Ν. Πανταζόπουλος, *Από της «λογίας» παραδόσεως εις τον Αστικόν Κώδικα*, Αθήνα, 1965, σ. 106-111. Χρήσιμη για την αξιολόγηση της δυναμικής του λαϊκού δικαίου θα ήταν μια αναφορά στη σειρά των κωδικοποιήσεών του από τις αρχές του 17ου έως το τέλος του 19ου αιώνα: Σερρών 1614, Μυκόνου 1615, 1649, 1783, Καστοριάς 1669, 1764, Σύρου 1695, 1700, 1761, 1763, 1812, Νάξου 1810, Μοσχόπολεως μέσα του 18ου αι., Πάτμου 1732-1812, Αμπελακίων 1785, 1795, Σμύρνης 1785, Θεσσαλονίκης 1794/7, Θήρας - Ανάφης 1797, Κύθνου 1799, Ύδρας 1804, 1818, Φολέγγανδρου 1808, Μελένικου 1813, Ζαγοροχωρίων 1828, Σάμου 1851, Καρπάθου 1864.
 47. Βλ. Π. Παπαγεωργίου, *Ο Εμπορχονισμός του Έλληνα πραγματευτή σύμφωνα με τα ευρωπαϊκά πρότυπα (τέλη 18ου αρχές 19ου αι.)*, Αθήνα, Τολίδη, 1991, σ. 21.
 48. Χ. Παπαστάθη, ό.π. Για την πολιτιστική συμβολή των Βλάχων στην Ελλάδα και τα Βαλκάνια γενικότερα βλ. τελευταία Αχ. Λαζάρου, *Βαλκάνια και Βλάχοι*, Αθήνα, Φιλολογικός Σύλλογος Παρνασσός, 1993.
 49. Βλ. Τρ. Σκλαβενίτης, *Τα εμπορικά εγχειρίδια της Βενετοκρατίας και Τουρκοκρατίας και η Εμπορική Εγκυκλοπαίδεια του Νικολάου Παπαδοπούλου*, Αθήνα, ΕΜΝΕ-ΜΝΗΜΩΝ, 1991.
 50. Π. Παπαγεωργίου, ό.π.
 51. Βλ. «Πρόλογος», *Ο Εμπορικός Κώδιξ της Γαλλίας μεταφρασθείς εκ του Γαλλικού πρωτοτύπου... παρά Νικολάου του Παπαδοπούλου... εν Βιέννη*, 1817. Ν. Ι. Πανταζόπουλος, «Μορφές Συντεχνιακής οργάνωσης των Ελλήνων ναυτικών και εμπόρων στην ύστερη Τουρκοκρατία» *Μελέτες προς τιμήν Νικολάου Α. Δε-*

- λούκα, Αθήνα - Κομοτηνή, Σάκκουλα, 1898, σ. 760, κ.ε.
52. Ν. J. Pantazopoulos, «Öffentlich - rechtliche Institutionen der Griechen während der türkischen Herrschaft» *Festschrift Walter Schatzel*, Dusseldorf [Sonderdruck aus Internationalrechtliche und Staatsrechtliche Abhandlungen], 1960, σ. 363-372.
 53. Ν. J. Pantazopoulos, «Die Einordnung Griechenlands in die europäische Gemeinschaft. Der Beitrag der bayerischen Regenschaft und König Ottos (1833-1843)» *Der Philhellenismus und die Modernisierung in Griechenland und Deutschland*, Thessaloniki: Institut für Balkan Studies, 1986, σ. 93-133.
 54. Βλ. Α. Mehlan, «Die Handelstrassen des Balkans während der Türkenzeit» *Südost-deutsche Forschungen* IV/2 (1939), σ. 234 κ.ε. [ελλ. μτφ. Σ. Ασδραχάς (επιμ.) *Η Οικονομική δομή των βαλκανικών χωρών στα χρόνια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα, Μέλισσα, 1974, σ. 369-407]
 55. Βλ. σημ. 28.
 56. Η έκδοση του *Κώδικα της Μητροπόλεως Καστοριάς* προετοιμάζεται από τους Ν. Πανταζόπουλο και Χαρ. Παπαστάθη.
 57. Βλ. Χ. Παπαστάθη, «Οι Έλληνες της Ρέσνης κατά τις αρχές του 20ου αιώνα» *Μακεδονικά* ΙΔ (1974).
 58. Βλ. Ι. Παπαδριανού, *Οι Έλληνες πάροικοι του Σεμλίνου*, Θεσσαλονίκη, Institut für Balkan Studies, 1988.
 59. Βλ. *Κανονισμός της Ορθοδόξου Κοινότητας Κοζάνης*, Κωνσταντινούπολις, 1895 (117 άρθρα). *Κανονισμός της Ελληνορθοδόξου κοινότητας Κοζάνης*, Θεσσαλονίκη, 1911 (160 άρθρα).
 60. Ν. Ι. Πανταζόπουλος, *Ο Κώδιξ της Μητροπόλεως Σιανίου και Σιατίστης (ιζ' - ιθ' αι.)*, Θεσσαλονίκη, Δικαιικά Μεταβυζαντινά Μνημεία [εκδιδόμενα υπό Ν. Ι. Πανταζόπουλου], 1974, τχ. Α' (Σε συνεργασία με την Δ. Τσούρα - Παπαστάθη).
 61. Π. Πεννά, *Το κοινόν Μελνίκου*, ό.π., Th. Vlachos, *Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon*, Thessaloniki: Institut für Balkan Studies, 1969, σ. 15.
 62. Κ. Μυρτίλου - Αποστολίδου, *Η της Φιλιππουπόλεως Ιστορία από των αρχαιότατων μέχρι των καθ' ημάς χρόνων*, Αθήνα, 1959. Η έκδοση του Μητροπολιτικού Κώδικα Φιλιππουπόλεως προετοιμάζεται. Ν. Σοϊλεντάκη, *Ο οργανικός νόμος της Ανατολικής Ρουμελίας* (ανέκδ. μελέτη, υπό έκδοση).
 63. Βλ. Tr. Stoianovich, «Conquering Balkan Orthodox Merchant» *Journal of Economics History* 20 (1960), s. 234-313 [ελλ. μτφ. Σ. Ασδραχάς (επιμ.), *Η Οικονομική Δομή*, ό.π., σ. 289—345].
 64. Βλ. *Σύστημα ή Διαταγαί (...) της πόλεως Μελνίκου*, 1813, σ. 12.
 65. Ν. Ι. Πανταζόπουλος, «Η δικαιοδοτική πολιτική κατά την Επανάσταση και την Καποδιστριακή περίοδο (1821-1832)» *Επιστημονική Επετηρίς Σχολής ΝΟΕ* Ιθ/δ, 1986, σ. 83-222 και επίσης «Ο Καποδιστριας και ο κοινωνικοπολιτικός πλουραλισμός της εποχής του» *Επιστημονική Επετηρίς*, ό.π., σ. 227-279.
 66. Βλ. και για τα επόμενα, Ν. Ι. Πανταζόπουλος, «Η προς ευρωπαϊκά πρότυπα ολοκληρωτική στροφή της Νεοελληνικής νομοθεσίας, Georg Lutwig von Maurer» *Επιστημονική Επετηρίς*, ό.π., σ. 283-429.
 67. Β. Ι. Φύλια, *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα. Η νόθα αστικοποίηση 1800-1864*, Αθήνα, Σύγχρονα Κείμενα, 1975.
 68. Ν. Ι. Πανταζόπουλος, «Law and Space in the collective Consciousness of Greeks» *Balkan Studies* 26/2 (1985), σ. 271-297 και επίσης *Ο Ελληνικός κοινοτισμός και η Νεοελληνική κοινοτική παράδοση*, Αθήνα, Παρουσία, 1993, σ. 71 κ.ε.
 69. Ν. Ι. Πανταζόπουλος, «Ρήγας Βελεστινλής. Η πολιτική ιδεολογία του Ελληνισμού προάγγελος της Επανάστασης» *Επιστημονική Επετηρίς* Ιθ/γ', ό.π., σ. 675-724. Επίσης «Ελληνικά καταβολαί και ξενικά επιδράσεις εις το έργον του Ρήγα Βελεστινλή» *Επιστημονική Επετηρίς* Ιθ/γ', ό.π., σ. 727-767 και «Rigas Velestinlis. Legend and Reality» (υπό εκτύπωση).
 70. Βλ. Ι. Κοκκώνη, *Περί πολιτειών*, Παρίσι, 1829, τ.2, σ. 336 κ.ε. Και ο Κοραΐς σχολιάζοντας το προσωρινό πολίτευμα του 1822, παρ. θ', συνηγορεί υπέρ της ομοσπονδιακής οργάνωσης του Κράτους και συνιστά: «Αφού οι Έλληνες λάβουσιν άνεσιν από τους κατά του τυράννου πολέμους δια να συντάξωσιν οριστικώς την μέλλουσαν αυτών πολιτείαν, να την συντάξωσιν ακολουθούντες κατά πάντα το πολιτικόν σύστημα των Αγγλοαμερικανών, σύστημα μαρτυρούμενον και από την κρίσιν όλων των πολιτικών φιλοσόφων και από την ισχυροτέραν πάσης αποδείξεως την πείραν, ότι είναι παρὰ τας σημερινάς όλας ευνομουμένας πολιτείας το τελειότερον», βλ. Θ. Βολίδου, *Αδαμαντίου Κοραΐη, Σημειώσεις εις το προσωρινόν πολίτευμα της Ελλάδος του 1822 έτους* εν Αθήναις, 1939, σ. 39- πρβλ. και Α. Πολυζωΐδου, *Προσωρινόν Πολίτευμα της Ελλάδος και σχέδιον οργανισμού των επαρχιών αυτής, οίς έπονται το Πολιτικόν Σύνταγμα της Βρετανίας και το των Ηνωμένων Επικρατειών της Αμερικής...*, εν Μεσολογγίω, 1824.
 71. Diels, *Fragm*, 7-8a (Γοργίας). Ανάπτυξη βλ. στου Ν. Πανταζόπουλο, «Ιστορική Εισαγωγή εις τας πηγάς του ελληνικού Δικαίου», *Επιστ. Επετ. Σχολής ΝΟΕ*, Ιθ, τχ. Α', σ. 119 έπ.
 72. Τμ. Γ', κεφ. Α', παρ. Β', βλ. Η. Κυριακόπουλου, *Τα Συντάγματα της Ελλάδος*, εν Αθήναις, 1960, σ. 653. Πρβλ. επίσης *Από της «λογίας» παραδόσεως*, ό.π., σ. 131 έπ. Την ομοσπονδιακή παράδοση εκφράζει και το άρθρο Ζ' του Αποπληρώματος της Νομικής Διατάξεως: «Όσα Επαρχία δεν ευρέθησαν εις αυτήν την εν Σαλώνις Συνέλευσιν και θελήσωσιν ακολουθώθω να συνδεθώσιν, είναι δεκταί ως αν συμπαρευρέθησαν εις την ειρημένην Συνέλευσιν και συναπεφάσισαν αλλά προηγουμένως να υπογράψωσιν αυτήν την Νομικήν Διατάξιν» βλ. και άρθρο ΣΤ' του Αποπληρώματος, Κυριακόπουλου, ό.π., σ. 658.
 73. Βλ. Ο καταστατικός Χάρτης του Αγίου Όρους Άθω, εκδιδόμενος το τρίτον παρὰ της Ιεράς Κοινότητος του Αγίου Όρους Άθω, Άγιον Όρος, 1979. Εκ του τυπογραφείου της Ιεράς κοινότητος. Σχετικά με τα ζητήματα που τίγονται στο κείμενο βλ. D. Enrigenis, «Reflections theoriques sur la declaration commune relative au Mont Athos», *Το Άγιον Όρος στην εποχή της Ευρωπαϊκής Κοινότητος*, Άγιον Όρος, 17-20

- Μαΐου 1984.
74. Από την πλούσια για το θέμα βιβλιογραφία, βλ. P. Belon, *Les observations de plusieurs singularités et choses memorables en Grece*, Paris, 1553, σ. 38 κ.ε. R. Walpole, *Memoirs relating to european and Asiatic Turkey...* London, 1818, 228. E. M. Cousinery, *Voyage dans la Macedoine*, I. Paris, 1831, σ. 141 κ.ε. W. M. Leake, *Travels in northern Greece*, 3, 1835, σ. 160 κ.ε. D. Urquhart, *The Spirit of the East*, 3, London, 1839, σ. 160 κ.ε. Κ. Παπαρηγόπουλος, *Τα σημαντικότερα πορίσματα της Ιστορίας του ελληνικού Έθνους*, Νέα Υόρκη, 1912, σ. 405-7. Κ. Καραβίδας, Η ομόσπονδη κοινοτική οργάνωση των Μαντεμοπαρραγωγών, *MEE*, λ. Μαντεμοχώρια, R. Anhegger, *Beiträge zur Geschichte des Bergbaus in Osmanischen Reich*, Istanbul, 1943, σ. 182 κ.ε. Β. Δημητριάδης, «Φορολογικές κατηγορίες των χωριών της Θεσσαλονίκης κατά την τουρκοκρατία», *Μακεδονικά* 20 (1980). Ahmed Refik, *Osmanli Devinde Turkiye Mandentleri*, Istanbul 1931, σ. 1-43. Χ. Λιουδάκη-Κυπραίου, *Μεταλλεία της Μικράς Ασίας και του Πόντου*, Αθήνα, 1982, σ. 157-163. Απ. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Μακεδονίας 1354-1833*, Θεσσαλονίκη, 1969, σ. 145-156 και 508 κ.ε. Ν. Πανταζόπουλος, «Η κοινοτική δικαιοταξία στη Μακεδονία», *Η Διαχρονική πορεία του κοινοτισμού στη Μακεδονία*, Θεσσαλονίκη, Δήμος Θεσσαλονίκης, Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης, 5, 1991, σ. 460-3. Ιωακ. Παπάγγελος, «Το κοινόν του Μαδεμίου», *Η Διαχρονική πορεία*, ό.π., σ. 252-270.
75. Βλ. Φιρμάνι του Σουλτάνου Αχμέτ Γ' της 7 Απριλίου 1705 στον Ι. Βασδραβέλλη, *Ιστορικών Αρχείων Μακεδονίας, Α' Αρχείον Θεσσαλονίκης, 1695-1912*, Θεσσαλονίκη 1952, σ. 51-2.
76. Βλ. Ahmed Refik - Χ. Λιουδάκη - Κυπραίου, ό.π., σ. 154-163. Για τα επόμενα παραπέμπω στη μελέτη μου, «Οι κοινοτικές ρίζες του Μικρασιατικού Ελληνισμού», *Επιστημονικό διήμερο Μικρασιατικού Ελληνισμού*, αφιερωμένο στη μνήμη του καθηγητή *Μιχαήλ Αναστασιάδη*, Αθήνα 9-10 Νοεμβρίου 1984, Εκδόσεις Σμυρναίων, 26, (Αθήνα) 1986, σ. 103-109, όπου και οι σχετικές πηγές και η βιβλιογραφία.
77. Βλ. Γ. Κανδηλάπτη, «Συμβολή εις την μελέτην της Επαρχίας Χαλδίας» *Αρχείον Πόντου*, 14, σ. 88. Ανθ. Παπαδόπουλου, Ο Χαλδίας Αρχιερεύς των μεταλλουργών, ό.π., σ. 8, 18-54 και 13, 49-60. Του ιδίου, *MEE*, λ. Γκιουμουσχανέ (τ. 8, σ. 456-7) και λ. Σαρασίται (τ. 21, σ. 560) και λ. Χαλδία (τ. 31, σ. 416).
78. Βλ. Μ. Αοβεστή, *Επαγγελματικές ασχολίες των Ελλήνων της Καπαδοκίας*, Αθήνα, 1980, 132 έπ. Απ. Βακαλόπουλου, «Πληροφορίες για την εργασία Ελλήνων Μεταλλωρύχων και Μεταλλουργών της Μ. Ασίας ως τις αρχές του 20ου αιώνα», *Ελληνικά* 41 (1990), σ. 392-396.
79. Σώθηκαν 11 φιορμάνια των ετών 1749-1783 στα Γενικά Αρχεία του Κράτους. Φωτοτυπίες σε σμίχρυνση και περιλήψεις, βλ. Χ. Λιουδάκη-Κυπραίου, ό.π., σ. 105-115. Βλ. και Γ. Κανδηλάπτη, *Οι αρχιμεταλλουργοί του Πόντου*, Αλεξανδρούπολις, 1929. Του ιδίου, «Η Αργυρούπολις του Πόντου» *Ποντιακή Εστία* (1954), σ. 2567-8 και 2637-8.
80. Περισσότερα βλ. στη μελέτη μου, «Οι κοινοτικές ρίζες του Μικρασιατικού Ελληνισμού», ό.π., σ. 103-9, όπου πηγές και βιβλιογραφία.
81. Τις διαπιστώσεις των Gusinery, Leake και Urquhart ανακεφαλαιώνει μεθοδικά ο Απ. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Μακεδονίας*, σ. 146-156 και 511 κ.ε.
82. Ν. Πανταζόπουλος, «Κοινοτικός βίος εις την θετταλομαγνησίαν επί Τουρκοκρατίας», *Επιστ. Επετ. Σχολής ΝΟΕ*, τ. ΙΘ', τχ. γ', σ. 351-445.
83. Βλ. Τ. Μ. Κατσουγιάννη, *Περί των Βλάχων των ελληνικών χωρών. Β' Εκ του βίου και της ιστορίας των Κουτσοβλάχων επί Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη, 1966. Λιγότερο γνωστό είναι το αυτόνομο ομοσπονδιακό καθεστώς που ίσχυε στο τέλος του 18ου αιώνα στην περιοχή του Continente (Πρέβεζα, Βόνιτσα, Πάργα, Βουθρωτό), βλ. Ν. Γεωργίτη, «Το εν Πρεβέζη δημόσιον δίκαιον επί της συμπολιτείας του Ακρωτηρίου (Continente)», *Ελληνισμός* 144-12 (1909), σ. 753-764, με πληροφορίες για το ισχύον στην περιοχή δίκαιο, και για τη δικαστηριακή οργάνωση. Βλ. Επίσης, Εμμ. Πρωτοψάλτη, «Σελίς εκ της ιστορίας της Πάργας. Τρία ανέκδοτα έγγραφα εκ του Αρχαιοφυλακείου Κερκύρας (1798), *Αθηνά ΝΟ'* (1955), 131-139. Στο από 25.9.1798 έγγραφο αναγράφεται «η αυτονομική διοίκησης του Καντονίου της Πάργας» (σ. 133) στο δεύτερο από 12.10.1798 «η αμινιστρατζιόν μονιτζιπάλε της Πάργας» (σ. 135), και στο τρίτο «η μονιτζιπαλιτά του Καντονίου της Πάργας» (σ. 136). Βλ. επίσης, Α. Βρεκόσης, «Η Συνθήκη της 21 Μαρτίου 1800 και τα προνόμια των Ηπειρωτικών Πόλεων Πρεβέζης, Πάργας, Βόνιτσης και Βουθρωτού», *Ηπειρωτικά Χρονικά* 3 (1928), σ. 272-294.
84. Ομοσπονδία από 21 χωριά που αποτελούσαν χωριστή κοινότητα μη υπαγόμενη στη δικαιοδοσία της δημογεροντίας της πόλεως Χίου από την οποία εξαπτόταν 42 χωριά της Χίου (36 της βόρειας Χίου και 6 του κάμπου) και τα νησιά Οινούσες και Ψαρά.
Έκαστο από τα αυτόνομα μαστιχοχώρια εξέλεγε ανά τριετία δια των διοικητικών του οργάνων (γερόντων) 10-12 Επιτρόπους (Βεκίληδες) που υπάγονταν διοικητικώς στον Τούρκο «έπαρχο» (αγά). Τα μαστιχοχώρια διατηρούσαν στην Κωνσταντινούπολη ειδικό εκπρόσωπο (έφορο).
Η ομοσπονδιακή συγκρότηση των μαστιχοχωρίων τεκμαίρεται και από τη σφραγίδα που αποτελείται από τρία τμήματα με κυκλική επιγραφή «σφραγίς των μαστιχοχωρίων» και εντός του κύκλου τουρσιτί τις λέξεις «περιφέρεια των μαστιχοχωρίων 1832»· βλ. Αντ. Χαροκόπου, *Ο Θεσμός της δημογεροντίας εν Χίω επί Τουρκοκρατίας*, εν Χίω, 1960, σ. 61 για τη διοικητική οργάνωση βλ. ό.π., σ. 73 επ.
Στα πλαίσια της πολιτικής και δικαστικής αυτονομίας της δημογεροντίας Χίου λειτουργούσαν δύο κατηγορίες δικαστηρίων με συντεχνιακή προέλευση α. των πρωτομαστόρων που εξεδίκαζε εμπορικές και β. των δεσποτάτων που ήταν αρμόδιοι για την εκδίκαση ναυτικών διαφορών. Βλ. Κ. Κανελλάκη, *Χιακά ανέλεκτα*, εν Αθήναις, 1890, σ. 526.
85. Βλ. Χρ. Περαϊβού, *Απομνημονεύματα πολεμικά*, 1 Αθήναι, 1836, σ. 69 κ.ε., 129 κ.ε., 174 κ.ε. Α. Κουτσο-

- νικά, *Γενική Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης*, Α', Αθήναι, 1863, σ. 1-88.
86. Αυθεντική καταγραφή του κοινωνικοπολιτικού καθεστώτος που ίσχυε στο τέλος του 18ου αιώνα στη Μάνη, βλ. στο Σ. Κουγέα, Νικήτα Νηφάκη, *Μανιάτικα ιστορικά στιχογραφήματα*, Δημοσιεύματα του Μεσαιωνικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι, 1964, όπου τα προλεγόμενα και σημειώσεις του εκδότη, σ. 3-33, καθώς και βιβλιογραφία (σ. 33-4).
87. Ειδικότερα για το θέμα, Ν. Πανταζόπουλος, «Ο δικέφαλος αετός σύμβολο ενότητας της Νεοελληνικής εθνότητας» (υπό δημοσίευση).
88. Ο πολυδιάστατος χαρακτήρας της κοινότητας με το πλουραλιστικό της περιεχόμενο, με το οποίο διαμορφώνεται στην πράξη, ευθύνεται για την ασυμφωνία που επικράτησε στη θεωρία σχετικά με το περιεχόμενο της έννοιας αυτής εξαιτίας της οποίας χρειάστηκε να προταθεί ένας μεγάλος αριθμός από ορισμούς. Η σύγχυση επιτείνεται από την εμπλοκή που προκαλείται από την αντιπαράθεση ανάμεσα στον κρατικό και το λαϊκό κοινοτισμό, καθώς και από τις προεκτάσεις της έννοιας της κοινότητας, για τον προσδιορισμό του περιεχομένου της ομοσπονδίας ή άλλων διεθνούς χαρακτήρα μορφωμάτων που αναπαράγονται από το αρχικό κύτταρο. Ένας ειδικότερος ορισμός για τα κοινοτικά δίκαια, που εντοπίζει το πρόβλημα στη συλλογική κοινοτική συμπεριφορά προτείνεται από μέρους μου στη μελέτη μου «Τόπος και νόμος στη συλλογική συνείδηση των Ελλήνων», ό.π., σ. 218.
89. «Οι οργανισμοί Τοπικής Αυτοδιοικήσεως, είναι ένα από τα κύρια θεμέλια κάθε δημοκρατικού καθεστώτος... το δικαίωμα συμμετοχής των πολιτών στη διαχείριση των δημοσίων υποθέσεων αποτελεί μέρος των κοινών δημοκρατικών αρχών όλων των Κρατών - μελών του Συμβουλίου της Ευρώπης [τα οποία είναι] πεπεισμένα ότι αυτό το δικαίωμα μπορεί να ασκηθεί περισσότερο άμεσα στο τοπικό επίπεδο έχοντας συνείδηση του γεγονότος ότι η προστασία και η ενίσχυση της Τοπικής Αυτονομίας στις διάφορες χώρες της Ευρώπης αποτελούν σημαντική συμβολή στην οικοδόμηση μιας Ευρώπης θεμελιωμένης πάνω στις αρχές της δημοκρατίας και της αποκεντρώσεως της εξουσίας...» ΦΕΚ 114/Α' / 16.5.1989, 3353. Για τις προϋποθέσεις εντάξεως της Ελλάδας στο ευρύτερο σχήμα, βλ. Γ. Κοντογεώργη, *Κοινωνική δυναμική και Πολιτική Αυτοδιοίκηση. Οι Ελληνικές Κοινότητες της Τουρκοκρατίας*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1982. Ι. Σχινά, *Από το Εικοσιένα στη συρρίκνωση*, (Σκέψεις πάνω στη γεωπολιτική δυναμική του Ελληνισμού), Κομοτηνή, 1991.
90. Ν. J. Pantazopoulos, «Humans Liberties in the Pre-revolutionary Greek Community System» *Balkan Studies* 30/1 (1989), σ. 5-32.
91. Ν. J. Pantazopoulos, «L'organisation communale, les lumières et les libertés humaines» *La Révolution française et l' Hellénisme moderne*, Athènes [Actes du IIIe Colloque d' Histoire], 1989, σ. 299-325.
92. Ν. 1850: «Κύρωση του Ευρωπαϊκού Χάρτη της Τοπικής Αυτονομίας» *Εφημερίς της Κυβερνήσεως* 114 Α' / 10.5.1989 σ. 3347-3355. Για τη λανθάνουσα τάση για ομοσπονδιακή οργάνωση της Ευρωπαϊκής Κοινότητας, καθώς και για τα ιδιότυπα προβλήματα που προκύπτουν από το χαρακτηρισμό της ως ομοσπονδία ή συνομοσπονδία βλ. Ν. Σκανδάμη, *Η άγραφη ενοποίηση στις Ευρωπαϊκές κοινότητες*, Αθήνα, Α. Σάκουλας, 1981. Κ. Στεφάνου, «Προς την ομοσπονδιακή οργάνωση της Ε.Κ.», *Επιθ. Ευρ. Κοινот.*, 8-9 (1990), σ. 5 = of *The Federalisation of W. Europa*, Athens Institute of International Relations, Panteion University, Occasional Paper No 2, 1991. Π. Κ. Ιωακειμίδη, «Προς μια τυπολογία πολιτικοοικονομικών συνασπισμών και τάσεων στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα», *Επιθ. Ευρ. Κοινот.*, 1982, σ. 260. Κ. Σβολόπουλου, *Η ελληνική στάση απέναντι στο σχέδιο Μπριάν για ομοσπονδιακή ένωση της Ευρώπης*, ό.π., σ. 519. Αστ. Πλιάκου, «Η νομική φύση της Ευρωπαϊκής Ένωσης», Θ. Χριστοδουλίδη - Κ. Στεφάνου, *Μάαστριχτ, Συνθετική θεώρηση*, Αθήνα, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Κέντρο Ευρωπαϊκών Υποθέσεων, 1993, σ. 25-54. Από τη διεθνή βιβλιογραφία, βλ. F. Cardis, *Federalisme et Integration Européenne*, Lausanne, Centre des Rech. Europ., 1964. P. Dagtoglou (ed), *Basic Problems of the European Community*, Oxford Blackwell, 1975. Κ. Lenaerts «Constitutionalism and the many Faces of Federalism», *Amer. Journ. of Comp. Law*, (38) 1990, σ. 205, 230-3. Α. J. Toth, «The principle of Subsidiarity in the Maastricht Treaty» *Common Mark. Review*, 1992, σ. 1091.
93. Βλ. Γ. Δ. Δασκαλάκη, *Η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων*, Αθήναι, 1953. Του ίδιου, *Η διαχρονική πορεία του Ελληνισμού στην Μακεδονία. Η συμβολή των κοινοτήτων του Αίμου στην ιδέα των υπερεθνικών κοινοτήτων*, Αθήνα, Οι εκδόσεις των Φίλων, 1992.
94. Ηρακλείτου, απόσπ. 51, βλ. Η. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin,³ 1912 T.1, σ. 87.

Ευριπίδης και Νίτσε*

Σπύρος Κουτρούλης

Ο νιτσεικός Διόνυσος της «Γέννησης της Τραγωδίας» εκφέρει την αναπόδραστη ροπή προς την ταύτιση με το παγκόσμιο εν. Είναι η εποχή που η επιρροή του Σοπενγκάουερ καρπίζει μέσα στα γραπτά του αναπαράγοντας τις πιο ακραίες τάσεις της Ανατολής. Μοιάζει ο πρωτεύικος Νίτσε να αποκόβεται από την κυρίαρχη σημασία, που αποδίδει στο γίνεσθαι, στην πολλαπλότητα, στην αντίφαση. Η αποδέσμευση από το πνεύμα του Σοπενγκάουερ θα αναγεννήσει ένα νιτσεικό Διόνυσο που ενώ τείνει να ταυτιστεί με το παγκόσμιο εν, διασώζει εντός του την πολλαπλότητα. Η εξέλιξη αυτή περιέρχεται από την ουσιαστικότερη επαφή του με τη σκέψη του Ηράκλειτου. Η πρωτεύικη αντίληψη του Νίτσε για τον Διόνυσο αντανακλά την συνήθη διάθεση του μυστικιστικού λόγου να ταυτιστεί με το παγκόσμιο Εν ή να ενωθεί ηδονικά με τον Θεό (Μάξιμος Ομολογητής) ή όπως ο ποιητικός λόγος του Novalis αναφέρει «κάποτε θάνατο κάθε σώμα ένα σώμα σ' ουράνιο αίμα θα πλέχει το μακάριστο ζευγάρι».

Οι απόψεις για τον γενέθλιο χώρο του Διονύσου διχάζονται. Είναι πολύ διαδεδομένη η αντίληψη, ότι η λατρεία του Διονύσου έρχεται στον ελλαδικό χώρο από την Θράκη. Ο Ευριπίδης στις «Βάκχες» αναφέρει σαφώς την γη της Ανατολής ως τον τόπο που εκκινά η διονυσιακή θρησκεία την πορεία της για την κατάληψη του Ελλαδικού χώρου. «Ήρθα από την πολύχρυση γη – των Λυδών και των Φρυγών – Ήρθα από τις κοιλάδες των Περσών – Καμμένες του ήλιου – Ήρθα από τα Βάκτρια τείχη – Από των Μήδων την γη – Από την ευδαίμονα Αραβία – Έρχομαι από όλη την Ασία – Η Ασία που ως την θάλασσα απλώνει – Τους πολλούς της λαούς – ... – και ταιριάζει τα πλήθη ανθρώπων – Κόσμο πηχτό Ελλήνων και βαρβάρων – Στην Ασία με χορούς – Τις λειτουργίες μου εδίδαξα – Φανερός θα φανώ Θεός στους ανθρώπους – Και ήρθα εδώ στην Ελλάδα»¹. «Από εκεί είμαι. Πατρίδα μου είναι η Λυδία»². Η άποψη του Ευριπίδη για την καταγωγή της διονυσιακής θρησκείας έχει βαρύνουσα σημασία, διότι παρ' ότι τα πολλά που του καταμαρτυρά ο Φ. Νίτσε, είναι μάρτυρας της πιο σφύζουσας από ζωή, πολυσήμαντης και ταραχώδους εποχής του αρχαιοελληνισμού. Έζησε από πρώτο χέρι τις πιο ακραίες στιγμές του. Είδε τις πιο απόκρυφες πτυχές του. Αντίκρισε από κοντά το πνεύμα του

Διόνυσου να συνταράζει τις πόλεις, να διασχίζει τα όρη, να γίνεται μέρος του πραγματικού.

Τι μπορεί να σημαίνει η άποψη του Ευριπίδη; Έρχεται ο Διόνυσος από την Ανατολή, από κείνες τις περιοχές που ο Νίτσε καταδίκασε ως γεννήτορες της Ορφικής λατρείας; Είναι η διονυσιακή θρησκεία τρόπος πολιτιστικής διεξόδου προελληνικών ή ανατολικών στοιχείων στην καρδιά του αρχαιοελληνισμού; Τι πραγματικά συνέβη; Μια διαστροφή του ή μια ευτυχής συνάντησή του με την Ανατολή; Η διονυσιακή θρησκεία είναι κοινό κτήμα των παιδιών της Ιωνικής γης και των στοχαστικών λαών της Ανατολής. Η ενσωμάτωσή της στον κύριο ελλαδικό χώρο, η ανάδειξή της ως της θρησκείας με την μεγαλύτερη απήχηση και ως τροφοδότης κάθε πνευματικής αναζήτησης δεν έγινε δίχως διαμάχες όπως μαρτυρούν οι συγκρούσεις του με τον Απόλλωνα ή τον Πενθέα. Οι αντίπαλοι του Διονύσου υποστασιοποιούν την σημασία του λόγου, την αντίρρηση σε κάθε ενέργεια που διαφεύγει των ορίων του. Ο Πενθέας όταν ξεκινά την θεομαχία του, κατέχεται από την επιθυμία της συστολής μορφών ζωής πασιδήλα έκλογων. Οι «Βάκχες» του Ευριπίδη προσφέρουν σημαντικό υλικό για την διονυσιακή θρησκεία και για τις αντιδράσεις που προκαλούσε η άφιξή της στην ελλαδική γη. Η μυθική εκδοχή της γέννησης του Θεού αναφέρει ότι ο Δίας για να τον προστατέψει από την οργή της Ήρας τον κρύβει στον μηρό του. Η Ρέα και η Σεμέλη αναλαμβάνουν την ανατροφή του, ως την αρπαγή του από Βάκχους Σάτυρους. Ο συνήθης χρόνος λατρείας του είναι η νύχτα σε χώρους με πυκνά δάση ή σπηλιές που κρατούν καλά φυλαγμένο το μυστικό. Οι γυναίκες, οι μαινάδες, παίζουν σημαντικό ρόλο στην επίκληση του Θεού. Κοντά σ' αυτές έρχονται οι Κουρήτες και οι Κορυβάντες για να συμπληρώσουν τον διονυσιακό χορό. Κατά την μαρτυρία του Ευριπίδη στις τελετές αυτές οι συμμετέχοντες ενδύονται με τομάρια ελαφιού. Οι γυναίκες βρίσκονται σε οργιαστική έπαρση. Κρατούν πυρσούς, τα πρόσωπά τους φωτίζονται αποκαλύπτοντας την θεϊκή μανία. Οι Κορυβάντες φορούν «τρίκογχα κράνη». Η λέξη που επαναλαμβάνεται από τον χορό είναι «ευοί! ευάν». Η τελετή συνοδεύεται από τον διασπαραγμό του τράγου και ωμοφαγία. Το σώμα και το αίμα του ζώου συμβολίζουν τον Θεό. Οι μαινόμενοι τρώγοντας τον τράγο, συμμετέχουν στην θεϊκή πραγματικότητα. Γύρω τους ρέουν γάλα, μέλι, κρασί, προσφορές της γης. Η διονυσιακή τελετή συνοδεύεται από την υπό-

*Προδημοσίευση από το έργο «Νίτσε: ο θεός-χορευτής», που θα κυκλοφορήσει το φθινόπωρο από τις εκδόσεις Παπαζήση.



χρουση τυμπάνου και «βοών φρυγικών»³ που δίνουν τον ρυθμό στον χορό. Οι συμμετέχοντες στην τελετή απομακρύνονται από τον κόσμο και προετοιμάζονται να ταυτιστούν με την μονάδα που περιέχει το όλο.

Η ιερουργία, όπως αναφέρουν οι αποστροφές του Πενθέα: «Μεσ στους λάκκους με άνδρες κυλιούνται με την πρόφαση πως είναι μαινάδες κι ολοκαύτωμα ιερό εκτελούν. Αλλά φαίνεται αντί για τον Βάκχο την Αφροδίτη εορτάζουν»⁴, περιλαμβάνει έντονο το ερωτικό στοιχείο. Μέσα στο πρόσωπο του Διονύσου ο Πενθέας αναγνωρίζει την Αφροδίτη που παρασύρει νύχτα και ημέρα τα κορίτσια σε τελετές οργίων, ώστε σε «αισχρές ακρότητες κάθε όσιο χάνουν». Ο Π. Λεκατοάς και ο W.F.Οtto τονίζουν την παράλληλη παρουσία του φαλλού ως ξεχωριστού λατρευτικού συμβόλου⁵. Ο Διόνυσος περιέχει την ανδρική και τη θηλυκή φύση ενώ στα αγροτικά Διονύσια λατρεύεται ως θεός Φαλής. Όλες οι εκδοχές της διονυσιακής θρησκείας υποδεικνύουν τη συμμετοχή στο ιερό μέσα από την απόλυτη και τραγική κατάφαση των ορμών της ζωής. Η μεταφυσική του παγανισμού που προσέκλυσε το ενδιαφέρον του Νίτσε είναι η μεταφυσική του υπαρκτού. Η συμμετοχή στο ιερό εξασφαλίζεται από την έγχρονη διάχυση του ιερού μέσα στην πραγματικότητα και την ολοσχερή απομάκρυνση από κάθε απόπειρα υλοτίμησης ή συκοφάντησής της.

Στις «Βάκχες» ενώ η θεϊκή οργή κατακαίει τα πάντα και ταράσσει την γη των Θηβών για να εκδικηθεί τον φθόνο του Πενθέα για τον Διόνυσο, ο Χορός

λέγει: «Τα σώματά σας! Τρομαγμένες μαινάδες – κάτω στην γη ρίξτε τα. Την γη κρατήστε με τα σώματά σας»⁶. Η αιγιματική φράση του Ευριπίδη αποκαλύπτει την μυστική σχέση σώματος-γης. Το σώμα είναι το όχημα που μεταφέρει το ιερό στη γη. Επικαλύπτει, συγκρατεί, κυριαρχεί, διασώζει τις χθόνιες δυνάμεις. Ο ποιητής αποσαθρώνει την συμβατική σχέση ανάμεσα στη γη και το σώμα, για να τα ανάγει σε στοιχεία συγκρότησης ενδοκοσμικής και αντι-μεταφυσικής θεώρησης. Η νιτσεική σκέψη με την ίδια ερωτική και ιερατική διάθεση εκφράζει πόθους διακαείς προς τη γη και το σώμα, ως και την εναντίωσή του προς τους «περιφρονητές του κορμού». Στο «Ζαροτούστρα» εγκαλεί: «αδελφοί μείνετε πιστοί στην γη»⁷. Το νόημα της γης αποδίδεται από τον υπεράνθρωπο. Η πίστη στη γη είναι κατάφαση στο λόγο του σώματος. Οι «περιφρονητές του κορμού» υποστασιοποιούν τα αρνητικά στοιχεία του υπερβατικού κόσμου: μίσος προς τον εαυτό, φθόνος για τη ζωή, αδυναμία ξεπεράσματος του ανθρώπου και αισθητικής ψηλάφησης του υπερανθρώπου.

Ο Ευριπίδης στις «Βάκχες» του εμφατικά παρουσιάζει τα συμβολίζοντα την πράξη του θεϊκού πάθους και της μέθεξης του ανθρώπου σ' αυτό, στοιχεία του διασπαραγμού και της ωμοφαγίας. Ο Κάδμος απευθυνόμενος στον Πενθέα για να τον συμβουλευσει να αποφύγει την θεομαχία με τον Διόνυσο, αναφέρει μία σκηνή διασπαραγμού. «Είδες πώς πήγε ο Ακταίνας – Την τρομερή του μοίρα – Σκύλες, διεές του αυτός τις έτρεφε – Τον ξέσκισαν οι σκύλες που τρων κρέας ωμό – Σε άγριο κυνηγητό – Ζωντανό τον σπάραξαν – Που εκαυχήθη πως νικά την Άρτεμη στο κυνήγι – Μη πάθεις κι εσύ ό,τι αυτός έλα εδώ. Με κισσό. Σε στέρω. Μαζί μας κι εσύ. Τίμα τον Θεό»⁸. Ένα πρόσωπο, ο Άγγελος ο οποίος είναι ο μάρτυρας των μυστικών τελετών, διηγείται την ωμοφαγία που ακολουθεί και επισφραγίζει άλλες σκηνές ευωχίας τις οποίες αναπλάθει στα κείμενά του ο Νίτσε. Ο Άγγελος είναι βουκόλος. Ζει απομακρυσμένος από τον κόσμο των ανθρώπων. Μόνος απέναντι στη φύση και τους θεούς, μπορεί να αφουγκράζεται τις φωνές τους και να ερμηνεύει τα μηνύματά τους. Ο Ευριπίδης υπονοεί ότι η συμμετοχή στο θείο προϋποθέτει την ύπαρξη απόστασης από το ανθρώπινο. Οι τελετές του Διονύσου είναι απόκρυφες. Κατά την έκφρασή του: «Δεν λέγονται. Σ' αυτούς που δεν μνήθηκαν»⁹. Ως ασκητής της απόστασης από τα ανθρώπινα πράγματα, ο Άγγελος, θεάται άμεσα τα ιερά δρώμενα. Η γνωστοποίηση της Βακχικής γιορτής στον Πενθέα αρχίζει, με την περιγραφή των Βακχών που ριγμένες μέσα στη γη έχουν μια όψη μανιώδη δίχως να έχουν πει κρασί. Τα ζώα ζαλισμένα κι αυτά από τον Διόνυσο υπηρετούν αδιαμαρτύρητα τη Βακχική τελετή. Οι μαινόμενες περιτυλίσσονται από προβιές ελαφιών, ενώ φίδια τις αγκαλιάζουν φι-

λικά στα στήθη. Ο κόσμος προετοιμάζεται να υποδεχθεί την θείκη μανία και διαρρηγνύει τους νόμους του. Οι Βάκχες κρατούν στα χέρια τους λύκους και θηλάζουν «το λευκό τους γάλα». Στεφανώνονται με κισσούς. Κτυπούν τη γη και την ανασκαλεύουν για να βγει κρασί, γάλα, μέλι. Ο Διόνυσος έχει κατεβεί εδώ κάτω και οδηγεί τους βακχευόμενους σε έναν οργιώδη και ασύστολο χορό. Στην ιερή τελετή όλος ο κόσμος συμμετέχει. Κατέχεται από τη θείκη μανία:

«Και όλο το βουνό εβάκχευε μαζί τους και τα αγρίμια

και όλα τα εσυνέπαιρνε η Βακχεία
Επήγαιναν και έρχονταν
Το όρος εριγούσε»¹⁰

Η τελετή επισφραγίζεται από τον διασπαραγμό και την ωμοφαγία. Ο ιερός θυμός κοραίνεται με αίμα. Οι μαινάδες ορμούν και με τα χέρια κομματιάζουν δαμάλες και ταύρους. Μα δεν αρκούνται στα ζώα.

«Σαν μια ορδή από εχθρούς ερίχτηκαν
Παντού και όλα τα εκομμάτιασαν
Άρπαξαν παιδιά μέσα από σπίτια»

Ο Ευριπίδης διηγείται τον μύθο. Αλλά και μαρτυρά την πραγματική μορφή που ελάμβανε η διονυσιακή τελετή. Η τιμωρία του Πενθέα από τον Διόνυσο του δίνει την ευκαιρία να διηγηθεί την τραγικότερη εκδήλωση ωμοφαγίας. Οι Βάκχες, οδηγημένες από την Αγαύη μητέρα του Πενθέα, ορμούν και τον κατασπαράσσουν ενώ αυτός, μεταμφιεσμένος σε γυναίκα, παρακολουθεί τις τελετές τους. Η ένδυση του Πενθέα με γυναικεία ρούχα μαρτυρά ανάλογες μεταμφιέσεις που σημειώνονται σε πολλές σύγχρονες στον Ευριπίδη διονυσιακές τελετές. Η κυριαρχία του Διόνυσου σε κάθε ενέργεια του ανθρώπου είναι απόλυτη. Αυτός υποδεικνύει στον Πενθέα να φορέσει γυναικεία ρούχα και να κρυφτεί μέσα σε δένδρα, ώστε να μη γίνει αντιληπτός από τις Βάκχες. Αυτός σπρώχνει τον θίασο των γυναικών στο σημείο όπου έχει κρυφτεί ο Πενθέας. Αυτός τις τυφλώνει, ώστε στο πρόσωπο του Πενθέα ακόμη και η μητέρα του Αγαύη να μην αναγνωρίζει παρά ένα λιοντάρι. Η ελκτική δύναμη του Διόνυσου είναι τόσο ισχυρή, ώστε να σπάει τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στη μητέρα και τον υιό. Άδικα ο Πενθέας εκλιπαρεί την Αγαύη για σωτηρία. Πρώτη ανάμεσα στο χορό των γυναικών ορμά και συντρίβει το αριστερό του χέρι. Πίσω της ακολουθούν οι Βάκχες, η Ινώ, η Αυτονόη. Ο Ευριπίδης αποκαλύπτει τη σκληρότητα και την αγριότητα του Θεού, στην ολοκλήρωση του διασπαραγμού του Πενθέα.

«Να κείται δίχως σώμα

Ένα μέρος ετρεμούλιαζε. Πάνω στις μαύρες πέτρες

Κι άλλο να αιμορροεί. Στους άγριους ξύλινους θάμνους

Το σώμα του εχάθηγε το ρούφιξαν

Οι τρομερές. Οι σκοτεινές υγρές κόγχες του δάσους
Και το άθλιο κεφάλι του
Το παίρνει η μάνα του στα χέρια
Το μπήγει στην κορυφή του θύρσου της
Το περιφέρει σ' όλον τον Κιθαιρώνα
Και λέει πως είναι από λέοντα βουνού κεφάλι
Και άφησε τις αδελφές της μαινάδες να χορεύουν
Και πάει. Και πάει»¹¹.

Ο Διόνυσος δίνει μέλι, γάλα, κρασί. Οι πιστοί του αγγίζουν τη ζωή στα όριά της. Αλλά αυτός ζητά πόνο και αίμα. Οι Βακχευόμενοι τρώγουν τα μέλη του θύματός τους. Είναι τα μέλη του τεμαχισμένου θεού, που διασκορπίστηκε και κατέλαβε τον κόσμο. Οι γιορτές του Διόνυσου είναι εγκώμια του πόνου και της χαράς. Η ηδονή που προσφέρει η ένωση με το Θεό, προϋποθέτει υπερβολή πόνου και διάρρηξη κάθε γήινης ανθρώπινης σχέσης, όσο ισχυρή και ευλογημένη κι αν είναι. Αλλά οι θνητοί που οικούν στην βακχική πραγματικότητα τα νησιά των μακάρων τους περιμένουν. Ο Ευριπίδης εμπνέεται από τους περιρρέοντες διονυσιακούς μύθους για να συλλέξει το τραγικό. Ρεαλιστικά τους διασώζει. Μα η ωμότητα της περιγραφής υποσημαίνει την αμφιβολία του ποιητή για τη σκοπιμότητα της διονυσιακής σκληρότητας. Περισσότερο κλίνει προς ένα πλατωνικό Θεό που υπερβαίνει την ηγηγία μυθική ελληνική στάση.

Οι «Βάκχες» κλείνουν με την επανάληψη δύο φορές της λέξεως «σιωπή». Τελικώς αυτός είναι ο τρόπος που ο Ευριπίδης ψηλαφεί το θείο. Είναι μια θρησκευτική εκδοχή, διαφορετική από την αλαλάζουσα διονυσιακή παραφορά, που προαναγγέλλει το τι πρόκειται να συμβεί. Τα βουνά θα ερήμωναν, τα αγάλματα θα έσπαζαν, τα ιερά θα εκαίγοντο. Τους χαρούμενους θιάσους του Διόνυσου θα αντικαταστήσει η ηρεμία και η ησυχία. Ο Θεός θα ομιλεί πλέον μόνον με τη σιωπή του.

Ο υπερβατισμός και η εξώκοσμη στάση του Ευριπίδη αναμειγνύονται με τη δαιμονική, την ένθεη εγκοσμότητα του Διόνυσου. Ο λόγος του Ευριπίδη παρεμβάλλεται άμεσα στις «Βάκχες» με τον λόγο που εκφέρει ο χορός:

«Ήσυχος βίος και νους
ασάλευτη τάξη

Μακρὰ στον αιθέρα. Στους ουρανοὺς

Κρίνεται των ανθρώπων η πράξη

Ο σοφός δεν είναι σοφός.

Και το σύνορο του ανθρώπου γκρεμνός.

Ο χρόνος βραχύς.

και αυτός που τα μεγάλα κοιτάζει

Χάνει τα μικρά. Τα εδώ της ζωής.

Η αμέλεια των θνητών με τρομάζει»¹².

«Κρυμμένοι είναι οι θεοί. Είναι εδώ. Δεν είναι εδώ»¹³.

Ο Ευριπίδης υποσημαίνει την πρωταρχικότητα του ουρανού έναντι της γης, την αδυναμία του ανθρώπι-

νου λόγου να εξοικειωθεί το ιερό και να αποκαλύψει την υπολανθάνουσα θεϊκή πραγματικότητα. Το ιερό καλύπτεται ερμητικά. Η διάθεση του ανθρώπου για την αλήθεια τον φέρει αντιμέτωπο με τον γκρημνό, την άβυσσο, το κενό, την ερημιά, το μηδέν. Η τρομάζουσα αμέλεια των θνητών αποστερεί «τα εδώ». Ο λόγος του Διόνυσου, αφελής και αθώος, κλίνει με «την απλή χαρά των απλών ανθρώπων». Η ευφροσύνη του που πλανιέται από την «Κύπρο της Αφροδίτης» στον «Φάρο της άνομβρης Αιγύπτου», στην «Κάλλιστη Περία», στη Λυδία και στη Θήβα περιγελά το μηδέν.

Οι «Βάκχες» μεταφέρουν πιστά τη διονυσιακή διάλυση του λόγου. Όταν ο Πενθέας λέγει προς τον Διόνυσο ότι θέλει να σηκώσει στους ώμους του όλο τον Κιθαιρώνα και τους Βακχεύομενους μαζί του η απάντηση του Θεού: «Αφού θέλεις θα μπορέσεις – Οι φρένες σου πριν ήταν ταραγμένες. Τώρα εθεραπεύθηκες. Έχεις αυτές που πρέπει»¹⁴ δηλώνει τη θεμελιώδη σημασία της βουλευτικής κατάστασης και τον προσδιορισμό του «λογικού» από την υπέρβαση κάθε κανονικότητας. Το μόνο εμπόδιο που εμβάλλεται είναι ο χώρος που οικεί το ιερό. «Πρόσεχε μη γκρεμίσεις τα μοναστήρια των Νυμφών – Μη χαλάσεις τις φωλιές του Πάνα. Όπου φυσά τον αυλό του»¹⁵.

Ο Διόνυσος κατά τον Ευριπίδη πηγαίνει και εκεί «όπου ο Ορφέας αγγίζοντας απαλά τις χορδές – Τα δένδρα τα θηρία εμάζευε γύρω του»¹⁶. Η σχέση της Διονυσιακής θρησκείας και της ορφικής λατρείας είναι δαιδαλώδη και μας θέτει σε έναν προβληματισμό, στερημένο βεβαίων απαντήσεων.

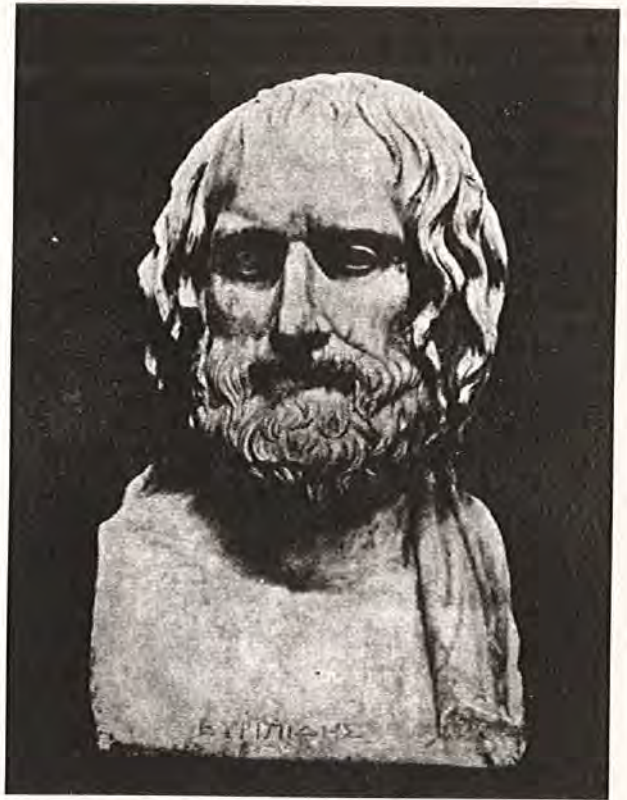
Στους «Βάτραχους» ο Αριστοφάνης παρουσιάζει μιαν άλλη διάσταση του Διόνυσου. Ο Θεός εμφανίζεται διασκεδαστής και σατυρικός των μύθων και της χρήσης τους από τον Ευριπίδη. Ως Θεός που συνδέεται περισσότερο από κάθε άλλο με το τραγικό αναλαμβάνει να υποδείξει τις αδυναμίες ή και τις παρεκτροπές από την παράδοση της τέχνης του Ευριπίδη. Εμφανίζεται στη σκηνή με γυναικεία ρούχα και με τομάρι λιονταριού σύμφωνα με τη σύγχυση των φύλων που συνηθιζόταν στις Βακχικές τελετές.

Συζητά με τον Ηρακλή τον πόθο του να κατεβεί στον Άδη και να συναντήσει εκεί τον Ευριπίδη. Αυτός του λέει ότι θα τον περάσει από μια άβυσσώδη λίμνη, ένας ναύτης πάνω στο πλοιάριό του.

Ο Διόνυσος θα του δώσει για αμοιβή δύο οβολούς. Μα όταν έρχεται η στιγμή που θα ταξιδέψει, ο Χάρωντας και ο χορός των «Βατράχων» τον περιγελά και τον σαρκάζει. Φτάνοντας αντικρύζει «σκότος και βόρβορο». Παραπέρα συναντούν τον χαρούμενο θιασο των οργιοφάντων. Κρατούν δάδες και τραγουδούν τη χαρά που απλώνεται στους ευανθείς λειμώνες και για τους γέροντες που λάμπουν από εφηβική ορμή. Ο κορυφαίος καλεί να σταθούν μακριά από τη μακάρια γιορτή των μυστών όποιος δεν έχει γνώμη

καθαρή, ή δεν εχόρευσε στα όργια των «γενναίων Μουσών» ή δεν άκουσε τον Βακχικό στίχο του Κρατίνου. Σε ένα άλλο σημείο ο Αριστοφάνης λέγει ότι όσοι μυήθηκαν στα όσια μυστήρια ακτινοβολούνται από «ήλιο και φέγγος ιλαρόν». Ο Διόνυσος μεταμφιεσμένος σε Ηρακλή λογομαχεί με τον Αίακο. Μετά από κωμικές περιπέτειες ο Ξανθίας ακούει βοή και θόρυβο προερχόμενο από τον Αισχύλο και τον Ευριπίδη. Οι δύο τραγωδοί πολεμούν για το ποιος θα καθίσει τιμητικά στο Πρυτανείο δίπλα από τον Πλούτωνα. Ο Αριστοφάνης κατηγορεί τον Ευριπίδη ότι συγκέντρωσε γύρω του «τοίσι λωποδύταις και τοίσι βαλλαντιοτόμοις και τοίσι πατραλοίαισι και τοις χωρόχοις»¹⁷. Είναι οι ταπεινοί και άθλιοι τύποι που ο Ευριπίδης συνήθιζε να παρουσιάζει στα έργα του. Ο Αισχύλος υποστηρίζεται από τον Σοφοκλή και τους λίγους αρίστους. Ο Αριστοφάνης περιγελά τη σχολαστικιστική αντίληψη του τραγικού του Ευριπίδη καλώντας τους δούλους να φέρουν «κανόνες» και «πήχεις» για να μετρήσουν την αξία του στίχου. Η λογομαχία που συνθέτει ανάμεσα στον Ευριπίδη και στον Αισχύλο αποκαλύπτει διαυγέστερα την κριτική που γίνεται με στόχο τον πρώτο. Οι διάλογοι εκκινούν με τον λόγο του Ευριπίδη, υπερβολικό και ορμητικό, να ζωγραφίζει τον Αισχύλο ως «άνθρωπο αγριοποιόν, αυθαδόστομον, έχοντα αχάλινον ακρατές απύλωτο στόμα απεριλάλητον, κομποφακελορημόνας»¹⁸. Η απάντηση του Αισχύλου είναι το ίδιο σκληρή. Ο αντίπαλός του θεωρείται ως συλλέκτης ζητιάνων και σαχλών ανθρώπων και δημιουργός στις τραγωδίες του ανόσιων και αιμομεικτικών γάμων. Ο Θεός κάπου στη μέση προσπαθεί να ειρηνεύσει και να κατασιγάσει την άγρια διαμάχη. Απευθύνεται στο λεπτολόγο Ευριπίδη για να υπονοήσει την απόσπασή του από την αρχαϊκή θρησκεία και την προσήλωσή του σ' άλλους δικούς του Θεούς. Ο Αριστοφάνης παρουσιάζει τον Ευριπίδη να λέγει τον Διόνυσο «ηλίθιο» διότι προτιμά να χαίρεται από τη σιωπή παρά από την οχλαλοή «των νυν λαλούντων». Η τεχνική του Αισχύλου συγκροτείται ως άσκησις της σιωπής που διακόπτεται από βαριές κι ακατανόητες λέξεις. Ο μετωρισμός του ανάμεσα στην απουσία λόγων και την ακατάσχετη μεγαλοστομία αναιρεί κατά τον Ευριπίδη τη δυνατότητα της κατάκτησης του μέτρου της αρμονίας και της ισορροπίας ανάμεσα στα μέρη του τραγικού. Αντιθέτως ο ίδιος υποστηρίζει ότι λύτρωσε την τραγωδία από φορτία επαχθών λέξεων και την επλούτισε με την αναγκαία δόση μονολόγων και περισκεψής. Οι διάλογοί του σφύζουν απόδραση. Μιλούν σ' αυτούς οι απλοί και καθημερινοί άνθρωποι «η γυνή, ο δούλος, ο δεσπότης, η παρθένος». Ο Ευριπίδης παρά τις κάποιες αντιρρήσεις του Διόνυσου προβάλλει την τέχνη του ως δημοκρατική. Διότι με τη λεπτολογία του και με τη γεωμετρική του σκέψη ανέβασε τον λαό στη σκηνή, τον δίδαξε να σκέ-

φτεται, να διοράται, να υποψιάζεται. Ο μύθος για τον Ευριπίδη χρησιμοποιείται ως πρόφαση για να εισάγει στο χώρο του τραγικού τα «οικεία πράγματα». Ο θεατής βλέπει να παρελαύνουν άμεσα βιωμένες και γνώριμες καταστάσεις που εύκολα του δίνουν δυνατότητα να αξιολογήσουν την τέχνη. Το ύφος του Ευριπίδη κατά τον Αριστοφάνη διόλου δεν αποσπάται από το «φρονεΐν». Ο Ευριπίδης μέσα στους «Βατράχους» επαιρείται όχι άδικα διότι επέτυχε την ενσωμάτωση του τραγικού στον λόγο «λογισμὸν ενθεΐς τη τέχνη»¹⁹. Ο Διόνυσος και ο χορός περιπαίζουν την εμμονή του Ευριπίδη σε αυτή την ορθολογική σύλληψη του τραγικού που συντρίβει τη μυθολογική του διάσταση και καλούν τη βοήθεια του Αχιλλέα και τη μήνιν του Αισχύλου. Η απάντηση αυτού παραπέμπει σε ένα γενναίο κόσμο κονταριών, λογχών, συγκρουόμενων με την αστική καθημερινότητα της αγοράς της πανουργιάς, της τεμπελιάς. Από τις τραγωδίες του Αισχύλου ξεπηδούν οι πολεμιστές Αθηναίοι. Δίπλα στους Πάτροκλους και στους Τεύρους στέκονται οι μορφές της αρχαϊκής θρησκείας του Ορφέα, του Μουσαίου, του Ησίοδου, του Ομήρου. Η απάντηση του Ευριπίδη στον Αισχύλο είναι ότι στην τέχνη έχει αποδράσει ο έρως και η Αφροδίτη. Ενώ στον ίδιο κατά τους λόγους του Διονύσου υπερχειλίζει ανοίγοντας πληγές. Μα αν η ποίηση και η τέχνη του Ευριπίδη είναι τέτοια οφείλεται στο γεγονός ότι παραμένει πιστός στον αρχαίο μύθο όσο κι αν αυτός απομακρύνεται των ηθικών κατηγοριών. Αλλά του Αισχύλου η μανία είναι η εξιδανίκευση του ανθρώπου, η υψιπέτειά του, η παρουσίαση χαρακτηρισμών αμόλυντων διότι γι' αυτόν το χρέος του ποιητή είναι το «αποκρύπτειν χρη το πονηρόν»²⁰. Ο λόγος του διδακτικός δεν ομιλεί σαν άνθρωπος αλλά με τη θέληση των ημιθέων. Ο Αισχύλος συνεχίζει την επίθεσή του στον Ευριπίδη κατηγορώντας τον ότι με την τοποθέτηση του καθημερινού επί της σκηνής προκαλεί τη διάσταση της κοινωνίας. Όλοι θεωρούν τον εαυτό τους ανώτερο του άλλου και ικανό να προϊστοταται των υπολοίπων. Ο Ευριπίδης προβάλλει την εξαχρείωση, τον εκμαυλισμό, την αιμομειξία, και την αμφιβολία για τη ζωή. Οι Αθηναίοι αφού θεωρούν «ου ζην το ζην» γίνονται ράθυμοι, αγύμναστοι και παραμελούν την άσκηση του σώματος. Ο Διόνυσος τους βλέπει πλαδαρούς και βραδυκίνητους, ανίκανους να φέρουν τις λαμπάδες των Παναθηναίων. Παρά λοιπόν τη λεκτική προσήλωση του Ευριπίδη στον έρωτα η απαξίωση της ζωής που προβάλλει στο έργο του οδηγεί στην παραμέληση του σώματος, της υγείας και της ομορφιάς. Υπό την επιρροή του οι Αθηναίοι απομακρύνονται από την πελοποίηση της αλήθειας που εκόμιζε η αρχαϊκή Θρησκεία. Ο Αισχύλος του Αριστοφάνη σατυρίζει την τάση του Ευριπίδη να αφαιρεί από τη γλώσσα κάθε αυθορμητισμό περικλείοντάς την στα τείχη του σχολαστικισμού.



Κάθε λέξη γι' αυτόν πρέπει να είναι αυστηρά ισοροπημένη και να συναρμολογεί με τη γεωμετρία του κειμένου. Αλλά ο Αισχύλος τινάζει αυτή την προσπάθεια, προσθέτοντας σε κάθε σημείο τραγωδίας του Ευριπίδη την πρόταση «ληγνύθιον απώλεσεν». Μα δεν αρκείται σ' αυτά, κατηγορεί τον Ευριπίδη ότι εμπνέεται από «πορνωδίες» «σχολίων Μιλήτου, καρκιών αυλημάτων, θρήνων χορειών». Ο Διόνυσος επιβραβεύει τον Αισχύλο και αφήνει στην άκρη τον Ευριπίδη. Μα τι έχει παρεμβάλλει ο Αριστοφάνης ώστε να έχουν οι «Βάτραχοι» αυτή την κατάληξη; Ο Ευριπίδης ρητά ομολόγησε την πρωταρχικότητα του λόγου: «Ουκ έστι πειθούς ιερὸν ἄλλο πλην λόγος»²¹. Ο Διόνυσος θα του αντιπίνει ότι η πειθώ του είναι κούφια και χωρίς νου. Έτερα μεγάλα σημεία θα πρέπει να καρτερά για να γείρει η εύννοια του Θεού προς αυτόν. Ο χορός των «Βατράχων» συνοψίζει την ταυτόχρονη απόρριψη της τέχνης του Ευριπίδη και της σωκρατικής σκέψης. Ο Αριστοφάνης με τη διήγηση της κατάβασης του Διονύσου στον Άδη και της συζήτησής του με τον Ευριπίδη και τον Αισχύλο υποδεικνύει τον κίνδυνο για την τραγωδία.

«Χαρίεν ουν μη Σωκράτει
παρακαθήμενον λαλεί,
αποβαλόντα μουσικὴν
τα τε μέσγιστα παραλειπόντα
της τραγωδικῆς τέχνης»²².

Ο Σωκρατικός λόγος καταβάλλει τη μουσική και προετοιμάζει το τέλος της τραγωδίας. Ενώ στον Ευριπίδη φάνταζε η τέχνη να αγγίζει το ωριμότερο ση-

μείο της, αυτή πλησίαζε πιο πολύ προς τον θάνατό της. Η λογική εναντίον της τέχνης και ο Σωκράτης κατά των Μουσών, όλα τούτα δείχνουν την ώρα του Νίτσε να εγγίζει.

Ο διαχωρισμός του Απολλώνιου από το Διονυσιακό στοιχείο δεν είναι πρωτοτυπία του Νίτσε. Ο Πλάτων πρώτος έχει διακρίνει τη θείκη μανία σε μαντική που εμπνέεται από τον Απόλλωνα, σε τελεστική που προστατεύεται από τον Διόνυσο, σε ποιητική που φέρεται από τις Μούσες και ερωτική που κομίζεται από την Αφροδίτη²³. Ο Πλάτων θεωρεί την ερωτική μανία ως τελειότερη έκφραση της θείκης μανίας. Δι' αυτής ο άνθρωπος εφάπτεται της αλήθειας. Ο Νίτσε δεν υποτίμησε ούτε τις Μούσες ούτε την Αφροδίτη. Για την ερμηνεία όμως της γενεαλογίας του τραγικού ενσωμάτωσε την ποιητική και την ερωτική μανία στην ορμή που ακτινοβολεί η διάσταση ή ταύτιση του Απόλλωνα και του Διόνυσου.

Ο Νίτσε δεν περιορίζεται στον εντοπισμό της ρίζας της τραγωδίας. Ξεκινά από αυτό το σημείο για να υποδείξει τους λόγους για τους οποίους πέθανε. Υποστηρίζει ότι το τέλος του τραγικού δεν είναι ούτε ένας φυσιολογικός θάνατος, ούτε το μαράζωμα που επακολουθεί την εξαντλητική μάχη για την απόλυτη κατάκτηση της ολότητας, αλλά αυτοκτονία. Ο θάνατος της τραγωδίας προήλθε από την ίδια. Το άγγελμα του θανάτου της τραγωδίας ακούγεται ταυτόχρονα με τον θάνατο ή την αποδήμηση του Πάνα.

Ο αυτουργός του τέλους του τραγικού είναι ο Ευριπίδης. Αυτός ολοκληρώνει μια επίπονη και μακρόχρονη προσπάθεια για την απονέκρωση από κάθε στοιχείο ζωής του πνεύματος της τραγωδίας.

Ο Νίτσε θεωρεί ότι στο έργο του Ευριπίδη φαντάζει η επιθανάτια αγωνία του τραγικού, το οποίο στη συνέχεια διεστραμμένο και αποσπασματικό θα επιζεί στη νέα αττική κωμωδία. Οι κατηγορίες που εξαπολύει εναντίον του παρουσιάζουν ολοκάθαρους αναλογίες με την κριτική του Αριστοφάνη. Στις τραγωδίες του Ευριπίδη ο καθημερινός άνθρωπος, ο θεατής, ανεβαίνει στη σκηνή. Το ύφος της απαιτεί περισσότερο λογικά και πραγματικά στοιχεία. Η μυθική διάσταση του κόσμου, η σύλληψη της ολότητας στην αντανάκλαση της σύγκρουσης του Απόλλωνα και του Διόνυσου υποχωρεί μπρος στην επέλευση ενός κόσμου απόλυτα συμβατού. Οι αρχαίοι ήρωες απογυμνώνονται από την πρωτεύει τους διάσταση και εμφανίζονται τόσο απλοί, ώστε να γίνονται κατανοητοί από αυτό που ο Νίτσε ονομάζει αστική μετριότητα. Ενώ μέχρι τότε «ο ημίθεος στην τραγωδία και ο μεθυσμένος σάτυρος, πλάσμα μισό-ανθρώπινο, στην αρχαία κωμωδία, μονάχοι αυτοί καθόριζαν το χαρακτήρα του λεκτικού»²⁴. Ο Ευριπίδης μοιάζει ο ηγέτης του χορού που απηχεί τη βεβαιότητα του πλήθους προς την πραγματικότητα. Ο Νίτσε διαβλέπει ότι η απώλεια του αρχαϊκού μύθου οδηγεί τους

Έλληνες στην άρνηση του μέλλοντος. Το τέλος του τραγικού πνεύματος οδηγεί σε ένα βαθύ κενό που καλύπτεται από την κυριαρχία της τάξης των δούλων, των σχέσεων και των αισθημάτων της. Το ύφος των δούλων εδώ δεν ορίζεται με τον τρόπο που ορίζεται αργότερα στη «Γενεαλογία της ηθικής». Στη «γέννηση της τραγωδίας» ταυτίζεται με την ελληνική γαλήνη, την ηρεμία, την υπερβολική πίστη στην αξία του παρόντος και την έλλειψη κάθε εκτίμησης προς το παρελθόν και το μέλλον. Η παρακμή της τραγωδίας περπατά μαζί με την παρακμή του ελληνισμού. Η προτίμηση στην ομορφιά και στην ηδονή του κόσμου υποκαθίσταται από την εύκολη, ροπή προς την ευδαιμονία. Η ομίχλη που σκόρπισε η πτώση του τραγικού οδήγησε σύμφωνα με τον Νίτσε στη διεστραμμένη σύλληψη των Ελλήνων «σαν να μην είχε ποτέ υπάρξει αυτός ο έκτος αιώνας με τη γέννηση της τραγωδίας, με τα μυστήριά του, τον Πυθαγόρα του και τον Ηράκλειτό του· σαν να μην έζησαν ποτέ τα καλλιτεχνήματα της μεγάλης εποχής»²⁵.

Ο Νίτσε κατηγορεί τον Ευριπίδη ότι παρότι ανεβάζει τον θεατή σε περίοπτη θέση, υποκλινόμενος στην αριθμητική υπεροχή του, ταυτόχρονα φέρεται απέναντί του με τρόπο αλαζονικό και ταπεινωτικό. Ενώ ο Αισχύλος και ο Σοφοκλής διατηρούν τον θεατή μακριά από τα δρώμενα, κατορθώνοντας έτσι τη σύνθεση τέχνης αληθούς και αυθεντικής, απολαύουν την αποδοχή του κόσμου. Η τραγωδία του Ευριπίδη είναι τόσο επιπόλαιη ώστε η υπερβολική προσήλωση στην πραγματικότητα του θεατή απολήγει στη διαστροφή του και τη συγκρότηση ενός παραμορφωμένου ειδώλου της. Την αντινομία αυτή ο Νίτσε την αποδίδει στη σύγκρουση κατ' αρχήν μέσα στον ίδιο τον Ευριπίδη δύο φύσεων. Από τη μια πλευρά κείται, η ποιητική του φύση που τον απαγάγει από τη συμβατή πραγματικότητα του θεατή. Στην άλλη πλευρά βρίσκεται η λογική και στοχαστική του φύση που τον βυθίζει όλο και πιο πολύ βαθύτερα μέσα σ' αυτή την πραγματικότητα. Αυτή η φύση τον έσπρωχνε να αντιμετωπίζει τον κόσμο του μύθου ως «πίνακες μαυρισμένους από την πολυκαιρία». Κάθε ονειρικό στοιχείο είναι γι' αυτόν μια τεράστια απάτη ή ένα άλυτο αίνιγμα. Ο Νίτσε ακολουθώντας τον Αριστοφάνη κατηγορεί τον Ευριπίδη για τις προλήψεις που είχε απέναντι στο τραγικό. Για τον τρόπο αντιμετώπισης του πόνου και της ευτυχίας, για τη σκληρή προσπάθεια να απογυμνώσει το τραγικό από κάθε στοιχείο υπερβολής και να αποψιλώσει τον λόγο του από κάθε πλούτο σαφήνειας και ποικιλίας. Ο στοχαστικός εαυτός του Ευριπίδη είναι ο ένας θεατής που υψώνεται απέναντι στην ποιητική και οραματιστική του φύση. Κοντά σ' αυτόν έρχεται και στέκεται ένας άλλος θεατής πολύ πιο επικίνδυνος για το τραγικό, που το πολεμά και το περιφρονεί διότι δεν το κατανοεί. Στη μορφή του φαντάζει ο εχθρός της

μυθολογικής παράδοσης που παρ' ότι προς το παρόν ο Νίτσε δεν τον αποκαλύπτει σε λίγο θα τον περιγράψει πολύ καθαρά.

Στις τραγωδίες του Αισχύλου αποκαλύπτεται με τον εναρθέστερο τρόπο η κυριαρχική σημασία της διάστασης του απολλώνιου και διονυσιακού στοιχείου. Η συμπαρουσία του ήρωα και του χορού υλοποιούν αυθεντικά τον κόσμο του τραγικού. Η απόπειρα του Ευριπίδη να ανακαινίσει ότι είχε δημιουργήσει η τέχνη του Σοφοκλή και του Αισχύλου απέληξαν στην ανατροπή της ισόρροπης παρουσίας των απολλωνίων και διονυσιακών χαρακτήρων. Από το έργο του εκδιώκεται ο Διόνυσος δημιουργώντας μια ολοκληρωτικά αντιδιονυσιακή αισθητική και κοσμοθεωρία. Ο Νίτσε στέκεται βέβαια προβληματισμένος στη σημασία των «Βάκχων». Διαβλέπει σ' αυτό δύο μορφές αντιδιονυσιακής δράσης. Η μία είναι η βία και εκπροσωπείται στο πρόσωπο του Πενθέα. Η άλλη αποκλείει τη βία και κατευθύνει την επίθεσή της στη θρησκεία του Διονύσου χρησιμοποιώντας μέσα μιας μακροχρόνιας δυσφήμισης των αξιολογήσεών της. Στις «Βάκχες» αντιπροσωπεύεται από τον Κάδμο και Τειρεσία. Το τέλος του Πενθέα υπονοεί κατά τον Νίτσε ότι το ριζωμα του Διονύσου είναι τόσο βαθύ στο έδαφος της Ελληνικής γης ώστε είναι αδύνατη η άμεση εκδιώξή της. Αντιθέτως η ανενεργή στάση του Κάδμου και του Τειρεσία προαναγγέλει τη σφοδρή επίθεση εναντίον του Διονύσου στο χώρο του σχηματισμού των αξιών. Παρ' όλα αυτά ο Νίτσε επισημαίνει στις «Βάκχες» την έντονη παρουσία όλων των συμβόλων και των τυλικών της διονυσιακής λατρείας, που όμως δεν στέκεται ικανή να αναιρέσει την τάση υποβάθμισής της που διαπερνά όλο το υπόλοιπο έργο του. Μέσα από τον λόγο του ομιλεί ο ανόσιος και ο αδράτος θεατής, ο δαιμονικός Σωκράτης. Η τέχνη του Ευριπίδη απομακρυνόμενη από τις δυνάμεις που γεννούν το τραγικό, τη μουσική και τη μέθη, συγκροτείται ως μια αισθητική πραγματικότητα τελείως διαφορετική αυτού. Το μεγάλο του σφάλμα είναι ότι ενώ απέπεμψε τον Διόνυσο δεν εφρόντισε να κρατήσει κοντά του τουλάχιστον τον Απόλλωνα. Γι' αυτό είναι ακατόρθωτο να αφομοιωθεί σε μια εξωτερική φαινομενικότητα ή να εξαρθεί στο βύθισμα μιας ενδόμυχης φαινομενικότητας. Ο Νίτσε πιστεύει ότι ο Ευριπίδης δεν είναι αγνός ούτε στη σύλληψη ούτε στην εκτέλεση του έργου του. Υποκαθιστά την απολλώνια συστολή και τη διονυσιακή μανία με «ψυχρές και παράξενες σκέψεις» όσο και «παράφορα συναισθήματα».

Η σύνθεση του αντικαλλιτεχνικού ρεαλισμού του είναι απόρροια των αισθητικών συλλήψεων του Σωκράτη. Σύμφωνα με αυτόν υπάρχει μια ουσιώδης συνάφεια ανάμεσα στον λόγο, στην αρετή και στο κάλος. Η ομορφιά προσδιορίζεται αποκλειστικά από τη σύνδεσή της με τη λογική όπως και οι ηθικές κα-

τηγορίες του καλού και του κακού νοηματίζονται με την κατοχή τους από τον ορθό λόγο.

Ο Σωκράτης αναιρέσει τη δυνατότητα αυτόρκειας της αισθητικής. Ο Νίτσε στον πρόλογο της «Γέννησης της τραγωδίας» υποστηρίζει την κριτική της επιστήμης με τις κατηγορίες της τέχνης και της τέχνης από τη ζωή υπερβαίνει το σώμα των σωκρατικών αξιολογήσεων και θεμελιώνει την αποδέσμευση της τέχνης από τον λόγο. Όλη η ένδεια και η σχολαστικότητα που κατηγορεί ο Νίτσε και ο Αριστοφάνης τον Ευριπίδη προέρχεται από την ολοκληρωτική κατοχή του από τον Σωκράτη. «Εκείνο που τόσο συχνά θεωρήσαμε στον Ευριπίδη, συγκρίνοντας το έργο του με την τραγωδία του Σοφοκλή, για δείγμα φτώχειας και ποιητικής κατωτερότητας είναι κατά το πλείστον το αποτέλεσμα της παρείσφουσης αυτού του κριτικού και τυφλά ορθολογιστικού πνεύματος»²⁶. Ο Νίτσε αναλύει τις τεχνικές του Ευριπίδη, τον πρόλογο και τον από μηχανής Θεό για να υποδείξει την αξία αυτών των συμπερασμάτων του. Κατ' αρχάς οι πρόλογοι των τραγωδιών του Ευριπίδη είναι μακροσκελέστατοι και αναλυτικότεροι, λέγονται από κάποιο πρόσωπο αδιαμφισβήτητης αξιοπιστίας, συνήθως Θεό ή θείκης καταγωγής, όπου μαρτυρούνται χωρίς κενά τα μελλοντικά γεγονότα. Μ' αυτό τον τρόπο μεταθέτει το ενδιαφέρον του θεατή από τον οραματισμό μιας αβέβαιας πράξης στην προσήλωση σε μια γλωσσικά κατασκευασμένη παραφορά πάθους. Αλλά και ο από μηχανής Θεός στο τέλος φροντίζει να πληροφορήσει τον κόσμο για την αλήθεια αυτού που επακολουθεί. Ο Νίτσε διαπιστώνει ότι ενώ στον Ευριπίδη το πάθος εξαιρείται και η λέξη παιδεύεται, το όνειρο υποχωρεί στην προελαύνουσα πραγματικότητα. Συγκρίνει την ορθολογική μετάπλαση του τραγικού με την αναξαγορική πλημμύρα της ολότητας από τον Νου. Ο Αναξαγόρας, ο Σωκράτης και ο Πλάτων οργάνουν το έδαφος, όπου θα καρπίσει το έδαφος της θεώρησης του Ευριπίδη, ότι η απουσία του λόγου από την τέχνη είναι δημιουργός χάους και αταξίας. Ενώ ο Σοφοκλής κατά τον Νίτσε αξιολογούσε θετικά τον Αισχύλο παρά την ασυνειδητότητα των ενεργειών του, ο Ευριπίδης τον αποδοκίμαζε διότι ως δημιουργός μιας εκλογής τέχνης νομοτελειακά δεν μπορούσε παρά να είναι ένας κακός καλλιτέχνης. Μα από όλους ακόμη και πιο πολύ από τον Πλάτωνα, ο Νίτσε τον Σωκράτη αποκαλύπτει ως τον πιο επικίνδυνο δάσκαλο του Ευριπίδη. Σ' αυτόν «πρέπει να αναζητήσουμε την πρωταρχική φονική αφορμή». Ο Νίτσε διακρίνοντας τον ορφισμό από την αυθεντική διονυσιακή θρησκεία ζωγραφίζει τον Σωκράτη ως τον νέο Ορφέα που κηλιδώνει το πρόσωπο του Θεού. Στους δικαστές που τον καταδίκασαν αποκαλύπτει τα πρόσωπα των Μαινάδων που κατασπαράσσουν τον Σωκράτη-Πενθέα. Μα ο διασπαραγμός δεν είναι το τέλος του. Οι αξιολογήσεις του θα δια-

σκορπιστούν και θα προαναγγείλουν την άφιξη του Εσταυρωμένου. Όπως γράφει ο Νίτσε, ο Σωκράτης βρίσκει κρησφύγετο «κάτω απ' τα μυστικοπαθή κύματα μιας απόκρυφης λατρείας, που σιγά-σιγά θα πλημμύριζε ολόκληρο τον κόσμο»²⁷.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ευριπίδη, *Βάκχες*, μετ. Χειμωνά, Καστανιώτης, Αθήνα, 1985, σ. 14.
2. ό.π., σ. 37.
3. ό.π., σ. 20.
4. ό.π., σ. 26.
5. Π. Λεκατσάς, *Διόνυσος*, Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού, Αθήνα, 1989, σ. 85. W.F. Otto, *Διόνυσος: Μύθος και λατρεία*, Εκδ. Εικοστού πρώτου, Αθήνα, χ.χ., σ. 161.
6. Ευριπίδη, ό.π., σ. 46.
7. Φ. Νίτσε, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρας*, μ. Α. Διτταίου, Δωδώνη, Αθήνα-Πάρινα, 1983, σ. 41.
8. Ευριπίδη, ό.π., σ. 31.
9. Ευριπίδη, ό.π., σ. 38.
10. Ευριπίδη, ό.π., σ. 53.
11. Ευριπίδη, ό.π., σ. 77.
12. Ευριπίδη, ό.π., σ. 34, 35.
13. Ευριπίδη, ό.π., σ. 62.
14. Ευριπίδη, ό.π., σ. 66.
15. Ευριπίδη, ό.π., σ. 66.
16. Ευριπίδη, ό.π., σ. 44.
17. Αριστοφάνης, *Βάτραχοι*, μετ. Α. Μελαχροινός, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, χ.χ., σ. 103.
18. ό.π., σ. 109.
19. ό.π., σ. 125.
20. ό.π., σ. 132.
21. ό.π., σ. 164.
22. ό.π., σ. 176.
23. Πλάτων, *Φαίδρος*, 265B.
24. Φ. Νίτσε, *Η γέννηση της τραγωδίας*, μτφ. Κ. Μερναίος, Μαρής, Αθήνα, χ.χ., σ. 82.
25. ό.π., σ. 84.
26. ό.π., σ. 92.
27. ό.π., σ. 95.



ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΦΙΛΩΝ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΠΑΝΤΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΑ

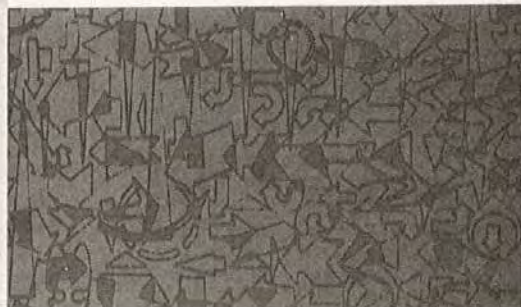
ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΜΕΛΕΤΗΣ Η. ΜΕΛΕΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΑΘΗΝΑ 1992
ΓΙΑΛΛΕΛΗΣ

Β. ΦΙΟΡΑΒΑΝΤΕΣ

ΜΟΝΤΕΡΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

Η κινούμενη εικόνα ως πολιτισμικό σχήμα

Γεώργιος Γ. Πλειός

Μέρος πρώτο: Δομική συγκρότηση

Η ανάπτυξη των διαφόρων οπτικοακουστικών μέσων έχει θέσει κατά καιρούς σοβαρά προβλήματα στην κοινωνική θεωρία, τα οποία αρκετοί εκπρόσωποι της επιχείρησαν να αναλύσουν ή και να επιλύσουν, σε συνδυασμό με τις γενικότερες μεταβολές στη δομή της κουλτούρας των σύγχρονων βιομηχανικών κοινωνιών.

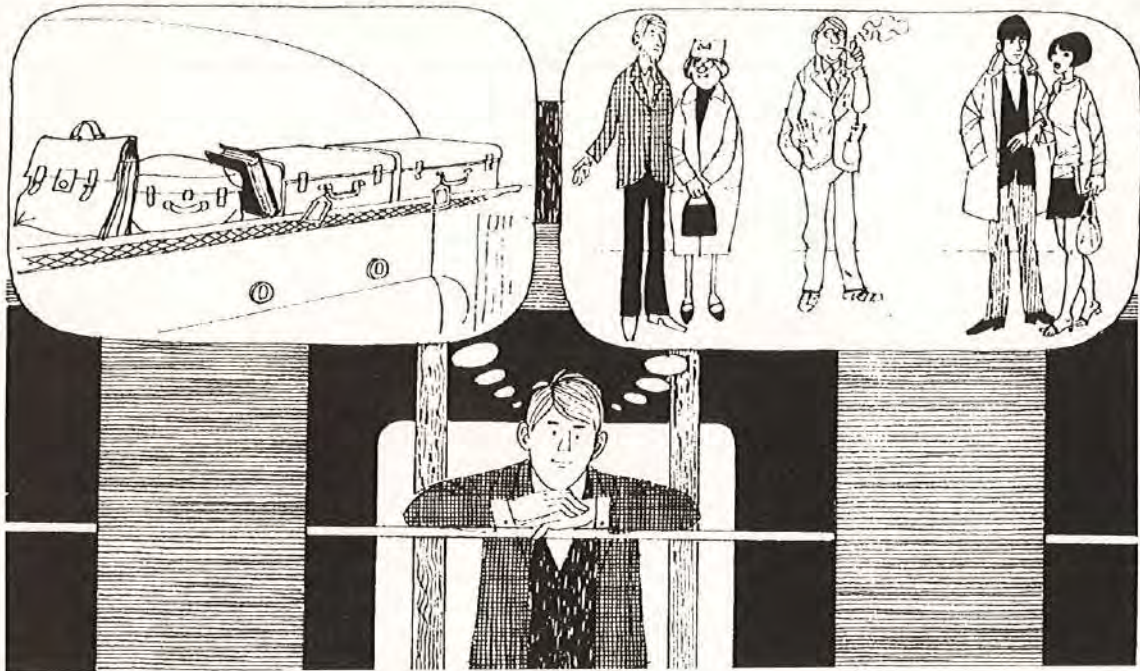
Από τη θεωρία του «απόλυτου ρεαλισμού» (A. Bazin) ή τη θεωρία «της αποκατάστασης της φυσικής πραγματικότητας» (S. Kracauer) μέχρι τη θεωρία των «προσομοιωμάτων» (J. Baudrillard), καθώς και από την «κοινωνία του θεάματος» (G. Debord) ή την παραγωγική λειτουργία των ΜΜΕ (H.M. Ezensberger) μέχρι τη θεωρία του «συμβόλου εμπορεύματος» (Baudrillard) έχει περάσει καιρός και έχει διανυθεί μεγάλη θεωρητική απόσταση. Όμως τρία ερωτήματα απασχόλησαν και εξακολουθούν να προβληματίζουν την ανάλυση της οπτικοακουστικής επικοινωνίας, τουλάχιστον στο κοινωνιολογικό και πολιτισμολογικό πεδίο. Πρώτο, αναφορικά με την ιδιαιτερότητα της αναπαράστασης και τη σχέση της προς το νοηματικό της περιεχόμενο. Δεύτερο, η σχέση μεταξύ των οπτικοακουστικών μέσων και των μορφών της κοινωνικής αλληλόδρασης (άρα και με την ιστορικά συγκεκριμένη δομή της συνολικής ανθρώπινης πράξης). Τρίτο, οι λογικές και ιστορικές σχέσεις μεταξύ των διαφόρων μορφών οπτικοακουστικής επικοινωνίας ως προς τα δύο προηγούμενα σημεία. Η πολύπλευρη και ριζική ερμηνεία τους μπορεί λοιπόν να συντελεσθεί, μόνο όταν γίνουν αντιληπτές ως ενσαρκώσεις αλλά και γεννήτορες ορισμένου τύπου κουλτούρας και ειδικότερα ορισμένου πολιτισμικού σχήματος.

Ι. Η κινούμενη εικόνα ως ιδιότητα

Τα ζητήματα που ανέκυψαν στη διανυθείσα θεωρητική διαδρομή, καθώς και τα ερωτήματα που δημιουργούν οι νέες μορφές τεχνολογικής εικόνας (η ριζική μεταβολή των κωδίκων της, η μεταβολή του υποκειμένου της παραγωγής και της πρόσληψης, της δομής του νοήματος, των σχέσεων μεταξύ αντικειμένου και υποκειμένου, αναφερόμενου και αναπαράστασης, συμβόλου και εμπορεύματος κ.λπ.) πιστεύουμε πως επιβάλλουν την προσέγγιση των διαφόρων μορφών οπτικοακουστικής επικοινωνίας και από μια άλλη, αθέατη ίσως, πλευρά τους. Εκείνη στην οποία συνιστούν διαφορετικές εκδηλώσεις της ίδιας αρχής (principle) επικοινωνίας - της κινούμενης εικόνας. Αυτό είναι απαραίτητο, ώστε να κατανοηθούν οι διάφορες μορφές της (κινηματογράφος, τηλεόραση, video, ηλεκτρονική και συνθετική εικόνα, εικονική πραγματικότητα -virtual reality-, πολυμέσα -multimedia-, διαντιδραστική -interactive- τηλεόραση, video κ.λπ.) μέσα στο πλαίσιο της κουλτούρας και ως σύνολα πολιτισμικά μορφώματα. Κάτω από αυτήν κυρίως την οπτική γωνία μπορεί να γίνει εμφανές πως η κινούμενη εικόνα δεν ταυτίζεται με τον κινηματογράφο ή το φιλμ (όπως συνέβαινε για πολλές δεκαετίες στη θεωρία του κινηματογράφου ή των

ΜΜΕ), ανεξαρτήτως του τεχνικού μέσου προβολής του δεύτερου (π.χ. τηλεόραση). Πολύ δε περισσότερο πως η κινούμενη εικόνα δεν είναι μόνο, ή κυρίως, μια τεχνική της οπτικής αναπαράστασης, αλλά ένα πολιτισμικό σχήμα. Ως τέτοιο προϋποθέτει και συνεπάγεται ορισμένες ιστορικά προσδιορισμένες μορφές κοινωνικότητας και κοινωνικής αλληλόδρασης, καθώς και την παραγωγή και ανταλλαγή ορισμένων (τυπολογικά) νοημάτων. Κατά συνέπεια θα πρέπει να υποθέσουμε πως οι διάφορες μορφές της δεν είναι μόνο το αποτέλεσμα της τεχνολογικής τους ιδιαιτερότητας στο επίπεδο του σημαίνοντος - που οφείλεται στο εφευρετικό δαιμόνιο κάποιων Κολόμβων της τεχνολογικής γεωγραφίας και των επικοινωνιών εποίκων της (J. Cazeuene)¹. Είναι κυρίως σύνολα πολιτισμικά μορφώματα και μορφές επικοινωνίας - ειδολογικές μεταμορφώσεις της κινούμενης εικόνας ως αρχής επικοινωνίας. Συνδέονται δε με τις ειδολογικές μεταλλαγές των μορφών κοινωνικής αλληλόδρασης και του νοήματος που προκάλεσαν την εμφάνισή της και ενσαρκώθηκαν χάρη σ' αυτήν.

Ίσως σ' αυτό να οφείλεται και η σταδιακή αναβίωση του θεωρητικού ενδιαφέροντος για την έννοια της κινούμενης εικόνας γενικά². Η παραπάνω τοποθέτηση του ζητήματος επιβάλλει να θεωρήσουμε πως ο αναπροσανατολισμός και η αναβάθμιση του εν-



διαφέροντος της κοινωνικής θεωρίας για την κινούμενη εικόνα (με ένα περιεχόμενο λιγότερο ή περισσότερο διαφορετικό απ' ό,τι στο παρελθόν) έχουν ιδιαίτερη ανασυγκροτητική σημασία. Μέσα στο πλαίσιο αυτό, θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε και να αναλύσουμε ορισμένα βασικά γνωρίσματα της κινούμενης εικόνας ως πολιτισμικού σχήματος.

1.1. Στον κινηματογράφο και τα άλλα μέσα

Ιστορικά, η κινούμενη εικόνα και η έννοιά της διαμορφώνονται και καθιερώνονται μαζί με τη δημιουργία του κινηματογράφου ως σύνολη και σχετικά αυτόνομη μορφή επικοινωνίας. Οι επικοινωνιακοί της κώδικες σε μεγάλο βαθμό σχηματίζονται στα πρώτα στάδια ανάπτυξης του «παραδοσιακού» κινηματογράφου. Γι' αυτό, αν η προσπάθεια εμπλουτισμού και διεύρυνσης των εκφραστικών δυνατοτήτων της επιβάλλουν τη θεωρητική κριτική και την έμπρακτη αναθεώρηση των «αρχέγονων» κωδικών της, η διευρυμένη πολιτισμική θεώρησή της ωθεί στην αποσαφήνιση των σχέσεων κινηματογράφου (φιλμ) και κινούμενης εικόνας, και περαιτέρω στον προσδιορισμό της ιδιουσυστάσεως της τελευταίας.

Η κινούμενη εικόνα αποτελεί μια βασική και χαρακτηριστική ιδιότητα όλων των τεχνολογικών οπτικοακουστικών μέσων. Όμως σε κάθε ένα απ' αυτά προβάλλει με διαφορετικό τρόπο, έχει διαφορετική σύνθεση και παίζει διαφορετικό ρόλο στη δομική του συγκρότηση.

Στον *κινηματογράφο* είναι *βασική*, αλλά και ταυτόχρονα περισσότερο σύνθετη, πολύπλευρη και πιο

συγκεκριμένη ιδιότητα, δεν έχει διαχωρισθεί ακόμα από άλλες ιδιότητές του. Συμπεριλαμβάνονται σ' αυτή όχι μόνο η κινηματογραφική εικόνα, αλλά και όλο το πλέγμα των συγκεκριμένων τεχνικών μέσων που την υποστασιοποιούν (η μηχανή λήψης, η μηχανή προβολής, η οθόνη, καθώς και η κινηματογραφική αίθουσα και ο όλος τεχνικός της εξοπλισμός, η βιομηχανική δομή της φιλμοκατασκευαστικής δραστηριότητας, η μορφή και η δομή του υποκειμένου της φιλμοκατασκευής κ.λπ.). Τα στοιχεία αυτά παίζουν καθοριστικό ρόλο στον κινηματογράφο ως μορφή επικοινωνίας, και ενσωματώνονται στην έννοια της (κινηματογραφικής) κινούμενης εικόνας. Η κινούμενη εικονική αναπαράσταση δεν είναι λοιπόν το μόνο κύριο στοιχείο που καθορίζει τη συγκρότηση της δομής του κινηματογράφου.

Η κινούμενη εικονική αναπαράσταση προβάλλει ως κύριο στοιχείο στη συγκρότηση του κινηματογραφικού συστήματος κατά τη σύγκρισή της με προκινηματογραφικές μορφές της αναπαράστασης. Επίσης, γι' αυτό το λόγο, η αντίληψη εκείνη, που ταύτιζε την κινούμενη με την κινηματογραφική εικόνα, θεωρούσε την πρώτη ως προϊόν μιας *φυσιολογικής ατέλει*α του ματιού, αδυνατώντας να συλλάβει τις πολιτισμο-ιστορικές παραμέτρους της ψυχολογικής εντύπωσης της κίνησης. Το τελευταίο είναι και ο ιστορικός εκείνος λόγος ώστε να μη συμπεριλαμβάνεται το (ατομικό ή συλλογικό) υποκείμενο της πρόσληψης στον προσδιορισμό της κινούμενης εικόνας. Ενώ λοιπόν στον κινηματογράφο η κινούμενη εικόνα είναι μια σύνθετη κατηγορία, εντούτοις απουσιάζει το υποκείμενο της πρόσληψης και θεωρείται προϊόν μόνο της φιλμοκατασκευαστικής δραστηριότητας.

Η διάκριση λοιπόν του κινηματογράφου από τις μη κινούμενες εικονικές μορφές αναπαράστασης, καθώς και ο πολύπλευρος σύνθετος χαρακτήρας της έννοιας για τη σήμανσή του κατά την αφαίρεση, οδηγεί στην ταύτιση της κινούμενης εικόνας με τον κινηματογράφο γενικά, ακόμα και σήμερα. Ο πολύμορφος και συγκεκριμένος χαρακτήρας της κινούμενης εικόνας, αν και είναι το σημείο εκκίνησης των παραστάσεών μας, στη θεωρητική γνώση προβάλλει σαν αποτέλεσμα γενίκευσης και όχι σαν αφετηρία στοχασμού. Σ' αυτή την προσέγγιση, η σύνθετη και πολύμορφη υφή της εξαφανίζεται μέσα σε αφηρημένους προσδιορισμούς – όπως π.χ. η «κινούμενη εικόνα». Γι' αυτό επίσης ορισμένοι μελετητές θεωρούν πως ο κινηματογράφος, η τηλεόραση, το βίντεο κ.λπ., αποτελούν διαφορετικά τεχνικά μέσα κατασκευής και προβολής κινούμενης εικόνας και τίποτα περισσότερο.

Η επικράτηση της «παραδοσιακής»-κινηματογραφικής αντίληψης για την κινούμενη εικόνα, οφείλεται ακόμα και στο σημαντικό ρόλο που έπαιξαν οι θετικιστικές (G. Huaco) και φαινομενολογικές (J. Cohen Seat, E. Panofsky) προσεγγίσεις, που διέσπασαν την «ιεραρχία» των διαφόρων μορφών της³, καθώς επίσης και στην αργοπορημένη εισχώρηση των επικοινωνιολογικών μεθόδων στις κινηματογραφικές έρευνες.

Από την άλλη πλευρά, σ' ένα πιο ανεπτυγμένο σύστημα οπτικοακουστικής επικοινωνίας (π.χ. συνθετική εικόνα), η κινούμενη εικόνα, αν και παραμένει (μάλλον αναδεικνύεται ακόμη περισσότερο) βασική, προβάλλει ως *μερικότερη* ιδιότητά του. Εδώ η κινούμενη εικόνα έχει διαχωριστεί από άλλες ιδιότητες και άλλα στοιχεία αυτού του συστήματος. Προβάλλει πλέον σε πιο «καθαρή μορφή». Διακρίνεται εμφανέστερα πως είναι προϊόν της σχέσης του τεχνικού μέσου γενικά και πολιτισμικά προσδιορισμένης ψυχολογικής εντύπωσης. Γι' αυτό, αν και μερικοποιείται σαν ιδιότητα (αποβάλλονται πολλές από τις ιδιότητες και στοιχεία του οπτικοακουστικού μέσου), το υποκείμενο πρόσληψης παίζει ενεργότερο ρόλο στη συγκρότησή της. Έτσι με τη δημιουργία νέων μορφών της κινούμενης εικόνας αρχίζει να διαφαίνεται πως αυτή δεν είναι απλά μια τεχνική μέθοδος παραστατικής γραφής, αλλά ένα *πολιτισμικό σχήμα*, που ως τέτοιο (και ακόμα η προέλευσή του) θα πρέπει να αναζητηθεί όχι μόνο στην προϋπάρχουσα τεχνολογική υποδομή και στον βιομηχανικό χαρακτήρα της ανθρώπινης δράσης, αλλά στις μορφές κοινωνικότητας και το πνεύμα της εποχής (Geistzeit).

Η μερικοποίηση της κινούμενης εικόνας ως ιδιότητας σε περισσότερο εξελιγμένα συστήματα οπτικοακουστικής επικοινωνίας συνοδεύεται (ως αμφίδρομη προσδιοριστικά σχέση) από ένα μεγαλύτερο

βαθμό εξέλιξης και ειδολογικής πολυμορφίας της, τόσο στο τεχνικό και θεσμικό επίπεδο, όσο και στο σημειωτικό. Η κινούμενη εικόνα, αυτή η απλή και γενική ιδιότητα των τεχνολογικών οπτικοακουστικών μέσων, προβάλλει ιστορικά σε όλη της την έκταση, μόνο με τη δημιουργία περισσότερων (εκτός του κινηματογράφου) και κυρίως περισσότερο ανεπτυγμένων τέτοιων μέσων. Γι' αυτό και ως ιδιότητα παίζει μεγαλύτερο ρόλο απ' ό,τι αρχικά στη δομική συγκρότηση των νεότερων μορφών κινούμενης εικόνας ή των μαγαγενέστερων σταδίων στην εξέλιξη του κλασσικού κινηματογράφου. Γι' αυτό επίσης, αν και σε πιο ανεπτυγμένα μέσα οπτικοακουστικής επικοινωνίας η κινούμενη εικόνα, ως ιδιότητα, προβάλλει σε περισσότερο «καθαρή» μορφή, δύσκολα χρησιμοποιείται η έννοια, καθώς φανερώνει τους δεσμούς της περισσότερο με την τεχνική και μάλιστα την κινηματογραφική τεχνική. Στην καθημερινή γλώσσα αλλά και στην ορολογία των ειδικών δύσκολα χρησιμοποιείται η έννοια «κινούμενη εικόνα», για να σημαίνει π.χ. τη συνθετική εικόνα ή την εικονική πραγματικότητα.

Η κινούμενη εικόνα, αν και στην πραγματικότητα μπορεί να εξελιχθεί πλήρως σε πιο ανεπτυγμένες και πιο σύνθετες μορφές οπτικοακουστικής επικοινωνίας, εμφανίζεται ως η κυριότερη ιδιότητα λιγότερο εξελιγμένων τέτοιων μορφών (στην κινηματογραφική – ως προς την τηλεοπτική, στην τηλεοπτική ως προς τη συνθετική εικόνα κ.λπ.). Η πολύπλευρη ανάπτυξη της κινούμενης εικόνας σε μια λιγότερο ανεπτυγμένη μορφή οπτικοακουστικής επικοινωνίας όπως ο κινηματογράφος είναι δυνατή, γιατί και η πιο μικρή μεταβολή συνεπάγεται μια γενικότερη (μικρότερη ή μεγαλύτερη) αναδιάρθρωση όλου του κινηματογραφικού συστήματος. Κι αυτό επιφέρει μεταβολές στην κινηματογραφική εικόνα και στην ανάλογη τεχνική που τη διασφαλίζει. Επιβεβαίωση αυτού του γεγονότος είναι και η πολυμορφία των αισθητικών ρευμάτων, σκηνοθετικών ευρημάτων, τρόπων δόμησης (coding) κ.λπ. στον «κλασσικό» κινηματογράφο μέχρι σήμερα. Αυτή η πολυμορφία υπερτερεί της αντίστοιχης στην τηλεόραση, στο βίντεο, ή στην ηλεκτρονική και συνθετική εικόνα, αλλά και σε μεγάλο βαθμό την προσδιορίζει⁴. Το τηλεοπτικό ή το video-μέσο κ.λπ. στερείται σε ορισμένο βαθμό το «προνόμιο» του τυπολογικού ποιοτικού ευρήματος. Αυτό δεν σημαίνει πως στις μετακινηματογραφικές μορφές της κινούμενης εικόνας δεν υπάρχουν ειδολογικές αισθητικές και σημειωτικές καινοτομίες. Σε μεγάλο, όμως, βαθμό απ' ενός επιτυγχάνονται με τη βοήθεια των τεχνολογικών καινοτομιών όπως στα πρώτα βήματα του κινηματογράφου, απ' ετέρου πραγματοποιούνται με μικρότερης έκτασης παρέμβαση στο σύνολο του οπτικοακουστικού συστήμα-



τος. Δεν είναι τυχαίο πως η διάκριση των κινηματογραφικών από τα φιλικά γεγονότα⁵ διαμορφώνεται σε μεταγενέστερα στάδια του κινηματογράφου, και με την παρουσία πλέον νέων μορφών της κινούμενης εικόνας όπως η τηλεόραση.

Η αποδέσμευση όμως της κινούμενης εικόνας από τον κινηματογράφο έριξε σε πολλές περιπτώσεις *αδιαφοροποίηση* την πρώτη στην κατηγορία των μορφών μαζικής κουλτούρας και της μαζικής επικοινωνίας ή της επικοινωνίας γενικότερα (Σχολή της Φραγκφούρτης, M. Mc Luhan, Guback Th., A. Matellart, D. Mc Quail κ.λπ.).

Η κινούμενη εικόνα, ανεξάρτητα από το τεχνικό μέσο προβολής της, είναι μια ιδιαίτερη επικοινωνιακή αρχή, διαφορετική αλλά και της *ίδιας* τάξης με εκείνη της γλώσσας (langue) – αντίθετα απ' ό,τι πίστευε ο R. Barthes. (Η θέση αυτή οφείλει αρκετά σε μια ιδιαίτερη ανάγνωση του έργου του E. Gargoni⁶). Κινούμενη εικόνα γενικά, δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει στην πραγματικότητα. Ενυπάρχει πάντοτε μέσα σε κάποια συγκεκριμένη (specific) της μορφή και πάντοτε με τη βοήθεια ορισμένου τεχνικού ή τεχνολογικού μέσου. Έτσι ως ιδιαίτερο αντικείμενο έρευνας, είναι αποτέλεσμα της θεωρητικής αφάιρεσης. Για το λόγο αυτό η επιστημολογική της οριοθέτηση και η θεωρητική της διερεύνηση ως αυτόνομου αντικειμένου είναι δυνατή *από ένα ορισμένο στάδιο ανάπτυξης της* και μετά. Η πορεία της διαμόρφωσης της έννοιας «κινούμενη εικόνα» διαμέσου της γενίκευσης πιο συγκεκριμένων εννοιών (όπως «κινηματογράφος», «τηλεόραση» κ.λπ.) μπορεί να παραλληλισθεί με την πορεία της δημιουργίας των αφηρημένων εννοιών, ως αποτέλεσμα της γενίκευσης των συγκεκριμένων εννοιών, όπως άλλωστε η φιλοσοφία και η κοινωνική ανθρωπολογία έχουν δείξει. Ο όρος «οπτικοακουστικά μέσα» δεν αναιρεί αυτές τις σχέσεις, αλλά περισσότερο ενοποιεί τεχνικά και τεχνητά τις διάφορες μορφές της κινούμενης εικόνας.

1.2. Η δομική ιδιαιτερότητα της κινούμενης εικόνας

Η καθαυτό κινούμενη εικόνα παράγεται συνήθως σε κάποια οθόνη (ή στον τρισδιάστατο χώρο όπως π.χ. στην ολογραφία), ως αποτέλεσμα της προβολής (εμφύχωσης) του φιλμ ή άλλης αντικειμενοποιημένης μορφής προϋπαρξής της (ΑΜΠΚΕ)⁷. Παράλληλα, η εντύπωση της κίνησης (στον κινηματογράφο) είναι αποτέλεσμα της αλληλόδρασης ανάμεσα στο ανθρώπινο «βλέμμα»⁸ και τη διαδοχή «24 καρέ/sec». Έτσι η κίνηση θεωρείται ως κίνηση για το ανθρώπινο μάτι, ο δε ρεαλισμός της είναι ψυχολογικός⁹. Ο Αϊζενστάιν ανέφερε πως για να αποδοθεί η εντύπωση της κίνησης δεν είναι απαραίτητη η κινηματογραφική παράσταση όλης της διαδικασίας κίνησης ενός αντικειμένου, αλλά μόνο ορισμένων στιγμών της¹⁰.

Κάθε προσπάθεια να προσδιορισθεί η κινούμενη εικόνα γενικά (όχι μόνο η κινηματογραφική ή μόνο η τηλεοπτική) κ.λπ., προσκρούει στο δίλημμα: Κινούμενη εικόνα είναι η τεχνολογική επίτευξη της κινήτης οπτικής αναπαράστασης ή η ψυχολογική εντύπωση της κίνησης; Είναι η τεχνική παραγωγή της, ή το ψυχολογικό της αποτέλεσμα; Αν ήταν μόνο μια ψυχολογική εντύπωση, δεν θα μπορούσε να διακριθεί η πραγματική κίνηση των αντικειμένων από την εντύπωση της κίνησης στην κινηματογραφική, τηλεοπτική κ.λπ. αναπαράσταση¹¹. Αν *πάλι* η ιδιαιτερότητα της κινούμενης εικόνας βρισκόταν μόνο σε κάποια τεχνική (π.χ. αυτή των 24 καρέ/sec.), θα έπρεπε να θέσουμε έξω από τα όριά της κάθε αναπαράσταση που δεν παράγεται απ' αυτή την τεχνική, όπως τη συνθετική εικόνα και την εικονική πραγματικότητα, αλλά και μεγάλο μέρος της τηλεόρασης και του βίντεο, τις ανόθονες μορφές της κ.λπ.

Η ιδιαιτερότητα της κινούμενης εικόνας βρίσκεται στη σχέση μεταξύ της *ψυχολογικής εντύπωσης* της κίνησης και του *τεχνικού μέσου* που τη διασφαλίζει¹².

Στο δε τεχνικό μέσο καθοριστική είναι η σχέση μεταξύ του τεχνικού συστήματος εμφύχωσης της αντικειμενοποιημένης μορφής προϋπαρξής της κινούμενης εικόνας (ΑΜΠΚΕ) και της ίδιας της ΑΜΠΚΕ. Από την άποψη αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντικές οι παρατηρήσεις του R. Aepheim για τη σημασία του περιορισμένου χαρακτήρα της οθόνης. Πιστεύει πως στον απεριόριστο χώρο δεν ισχύουν οι νομοτέλειες της αναπαράστασης¹³.

Γι' αυτό, όπως η ιδιαίτερη μορφή της κινούμενης εικόνας εξαρτάται οργανικά από το ιδιαίτερο τεχνικό μέσο (κινηματογραφικό, τηλεοπτικό κ.λπ.), έτσι και η κινούμενη εικόνα γενικά εξαρτάται από την τεχνική και την τεχνολογία γενικά. Ενώ όμως το τεχνικό μέσο μπορεί να μεταβάλλεται, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τη μορφή της κινούμενης εικόνας, επειδή η τελευταία έχει τόσο τα γενικά γνωρίσματα της κινούμενης εικόνας, όσο και εκείνα που απορρέουν από το συγκεκριμένο τεχνικό μέσο. Τα γενικά γνωρίσματα της κινούμενης εικόνας ενυπάρχουν σε κάθε ιδιαίτερη μορφή της. Αυτό εξηγεί σε ορισμένο βαθμό την επίδραση των μεθόδων της κινηματογραφικής γραφής στην ανάπτυξη της τηλεοπτικής, της ηλεκτρονικής και της συνθετικής κ.λπ. εικόνας. Πολλές από αυτές τις μεθόδους δεν είναι αποκλειστικά κινηματογραφικές, αλλά ανήκουν σε όλες τις μορφές της κινούμενης εικόνας.

Πα να προσδιορίσουμε λοιπόν τη δομική ιδιαιτερότητα της κινούμενης εικόνας ως αρχής επικοινωνίας, είναι αναγκαία η προσφυγή στη λεπτομερέστερη ανάλυση εκείνης της βασικής ιδιότητας (της *κίνησης*) που είναι κοινή σ' όλες τις ιδιαίτερες μορφές της κινούμενης εικόνας και που προσδιορίζει την τελευταία σαν τέτοια¹⁴. Είναι γνωστό από την προβληματική που αναπτύχθηκε γύρω από το Ζητώνειο παράδοξο πως η κίνηση (η οποία μπορεί να ορισθεί γενικά ως μεταβολή στον χώρο ή και στον χρόνο) είναι ενότητα *συνέχειας* και *ασυνέχειας*. Η ασυνέχεια στην οπτική απεικόνιση ενυπάρχει σε δύο βασικές μορφές. Πρώτο σ' εκείνη που εκφράζεται με τη διακοπή της κίνησης και δεύτερο σ' εκείνη η οποία εκφράζεται με την ανάπτυξη της κίνησης. Δηλαδή η μη κινούμενη εικονική και η κινούμενη εικονική ασυνέχεια.

Στην πρώτη περίπτωση πρέπει να βγούμε έξω από τα όρια της κινούμενης εικόνας. Εδώ ανήκουν στατικά, συγγενή προς την κινούμενη εικόνα (και τον κινηματογράφο) αναπαραστατικά συστήματα και τα οποία υπάρχουν ιστορικά πριν απ' αυτήν. Η φωτογραφία, το θέατρο, το θέατρο σκίων (αν και αποτελεί τυπολογικά ιδιάζουσα σύζευξη προκινητικών και κινητικών μορφών της οπτικής-εικονικής αναπαράστασης) κ.λπ. Πα να προέλθει απ' αυτήν τη μορφή ασυνέχειας η ενότητα οπτικής συνέχειας και ασυνέ-

χειας, απαιτούνται ορισμένες δομικές μεταβολές («τεχνικές», σημειολογικές κ.ά.) σ' αυτά τα μη κινούμενα εικονικά αναπαραστατικά συστήματα. Επίσης απαιτούνται ανάλογες μεταβολές στις σχέσεις μεταξύ αυτών των αναπαραστατικών συστημάτων – γεγονός που είναι και πιο σημαντικό. Όμως αυτό μπορεί να επιτευχθεί όχι μόνο με την εξέλιξη της τεχνολογίας, αλλά και ως αναγκαίο αποτέλεσμα της ενδογενούς μεταβολής και εξέλιξης του καλλιτεχνικού πολιτισμού συνολικά ή ορισμένων μορφών καλλιτεχνικής επικοινωνίας, που συνοδεύουν τα αναπαραστατικά αυτά συστήματα. Συμβαδίζει δε οργανικά με την αναγκαιότητα απόδοσης νοήματος, συνυφασμένου τόσο με το «πνεύμα της εποχής» (Geistzeit), όσο και την αδυναμία των υπάρχουσων ως τότε μορφών επικοινωνίας να το πράξουν.

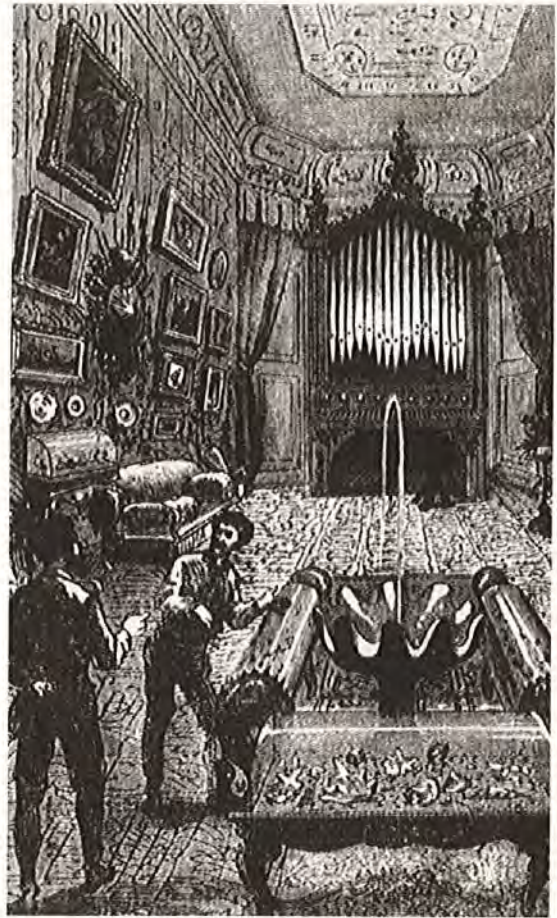
Στη δεύτερη περίπτωση, η ασυνέχεια αφορά στην ίδια την κινούμενη εικόνα και συνδέεται με την απόδοση του νοήματος από το συσχετισμό δύο τουλάχιστον φάσεων ασυνέχειας. Είναι ασυνέχεια η οποία δεν προσδιορίζει πλέον την ύπαρξη ή όχι της κίνησης, αλλά τη μία ή την άλλη τροχιά της κίνησης. Η κινούμενη εικονική συνέχεια επικεντρώνεται στη σχέση μεταξύ των διαφορετικών, διαδοχικών φάσεων αυτής της δεύτερης μορφής ασυνέχειας.

Από την άλλη πλευρά η συνέχεια στην οπτική-εικονική αναπαράσταση έχει λοιπόν δύο βασικές μορφές: Πρώτο, εκείνη που εντοπίζεται στις σχέσεις μεταξύ δύο αναπαραστατικών συστημάτων μη κινούμενης εικονικής φύσης. Δεύτερο, εκείνη που εντοπίζεται στις σχέσεις μεταξύ δύο αναπαραστατικών συστημάτων κινούμενης εικονικής φύσης. Στην πρώτη περίπτωση η ενότητα συνέχειας και ασυνέχειας αποτελεί την κίνηση κατ' αρχήν (ως τυπολογική επιλογή για την παραγωγή νοήματος) και στη δεύτερη εκφράζει τις ιδιαίτερες χωρο-χρονικές επιλογές και εκδοχές της κίνησης (ως ειδολογική επιλογή για την παραγωγή νοήματος). Στην πραγματικότητα η πρώτη περίπτωση είναι μια κίνηση από τον χώρο προς τον χωρο-χρόνο, ενώ στη δεύτερη από τον χωρο-χρόνο προς τον χωρο-χρόνο¹⁵ – πορεία διαρκώς μεγαλύτερης αποδέσμευσης από «φυσιοκρατικά» μοντέλα σκέψης (συμπεριλαμβανομένης και της καλλιτεχνικής) και έκφρασης.

Επιπλέον, η κίνηση στην κινούμενη εικόνα ως ενότητα συνέχειας και ασυνέχειας πραγματοποιείται σε δύο βασικά επίπεδα. Πρώτο εκείνο στο οποίο προβάλλει ως απόδοση, ως καταγραφή-περιγραφή της πραγματικής κίνησης (του εξωτερικού κόσμου), και δεύτερο, εκείνο στο οποίο προβάλλει ως ερμηνεία της. Ή – που είναι το ίδιο –, πρώτο ως απεικόνιση της δυναμικής του αντικειμενικού κόσμου¹⁶ και δεύτερο ως υποκειμενική σύλληψή της. Η ενότητα αυτών των δύο διαδικασιών στην κινούμενη εικονική «γρα-

φή» μπορεί να είναι αποτέλεσμα όχι μόνο της άμεσης παρατήρησης του κόσμου, αλλά και της θεωρητικής ανάλυσής του από την πλευρά του υποκειμένου, και υποστασιοποιείται με έναν ιδιαίτερο κινούμενο εικονικό τρόπο: τη σύνθεση «φωτογραμμάτων» – που σε κάθε συγκεκριμένη μορφή της κινούμενης εικόνας (ακόμα και στη συνθετική, όπου ουσιαστικά οι μορφές δεν είναι προϊόν φωτογραφικής αποτύπωσης αλλά ηλεκτρονικής και αλγοριθμημένης γραφής), επιτυγχάνεται με διαφορετική τεχνική μέθοδο. Ειδικότερα, η κινούμενη εικονική ασυνέχεια είναι στραμμένη προς την καταγραφή του κόσμου, ενώ η συνέχεια προς την ερμηνεία, την ανάλυσή του. Γι' αυτό σ' ένα βαθμό ενώ η περιγραφική προσέγγιση είναι ψυχολογική και τείνει προς τον ρεαλισμό, η αναλυτική είναι καθαυτό αισθητική και τείνει προς τον συμβολισμό (Kracauer). Βέβαια, το ζήτημα αυτό είναι πιο πολύπλοκο, μα και οι δύο τάσεις είναι τόσο συμβολικές όσο και ρεαλιστικές.

Είναι γνωστό από τη θεωρία του κινηματογράφου πως τα χαρακτηριστικά εκείνα τα οποία προσιδιάζουν στο φιλμ είναι «Primo: φωτοτεμάχια της πραγματικότητας καταγράφονται. Secundo: τα τεμάχια αυτά συνδυάζονται ανάμεσά τους με διάφορους τρόπους»¹⁷. Το μοντάζ –το «Secundo»– ως ορισμένος τρόπος συσχετισμού μεταξύ πλάνων (ή φωτογραμμάτων) –το «Primo»– συνιστά απόδοση των αποτελεσμάτων της πραγματικής κίνησης διαμέσου της ερμηνείας της. Με το μοντάζ (ως σύνθεση φωτογραμμάτων γενικότερα) περιγράφεται συγκεκριμένα και ταυτόχρονα ερμηνεύεται αφαιρετικά η δυναμική του αντικειμενικού κόσμου. Το μοντάζ έχει διττό χαρακτήρα. Από τη μια προβάλλει ως έκφραση της αφηρημένης θεωρητικής ερμηνείας και από την άλλη της παραστατικής περιγραφής του κόσμου αυτού. (Στην παρέκβαση από τον «κανόνα» αυτόν θα πρέπει μάλλον να αποδοθούν οι αιτίες για το γεγονός, πως οι απόπειρες ορισμένων εκπροσώπων της κινηματογραφικής πρωτοπορίας –Egeling, Richter, κ.λπ.– κατά τη δεκαετία του '20 έμειναν χωρίς συνέχεια. Και σήμερα η εφαρμογή του ίδιου «κανόνα» είναι μάλλον το ζητούμενο για να ολοκληρωθεί η διαμόρφωση των νέων μορφών της κινούμενης εικόνας – ηλεκτρονικής και συνθετικής εικόνας, εικονικής πραγματικότητας¹⁸. Αν και στις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες η σύγχρονη τεχνολογική εικόνα θα εξακολουθήσει να έχει διακοσμητική λειτουργία, θα πρέπει να αναμένεται το αντίθετο, καθώς η ηλεκτρονική και η συνθετική εικόνα διαθέτουν πολύ πρόσφορα γι' αυτό το σκοπό εκφραστικά μέσα). Με ορισμένες παραλλαγές συναντάμε το μοντάζ σε κάθε μορφή κινούμενης εικόνας–φιλμική και μη φιλμική, οθονική και ανόθονη. Το φιλμ όμως είναι η πρώτη ιστορικά, και σύμφωνα με τις ιδιότητές του ως υλικού, η ΑΜΠΚΕ, που



αναδεικνύει με τον πληρέστερο τρόπο τις εγγενείς τεχνικές, αισθητικές και «γλωσσικές» δυνατότητες της κινούμενης εικόνας, τουλάχιστον μέχρι την εμφάνιση ηλεκτρονικής και πολύ περισσότερο της συνθετικής εικόνας και της εικονικής πραγματικότητας. Η σύνθεση φωτογραμμάτων στην κινούμενη εικόνα είναι αποτέλεσμα τόσο ορισμένων γνωστικών-αισθητικών παρεμβάσεων του υποκειμένου-δημιουργού στην αναπαράσταση όσο και της άμεσης παρέμβασής του στα υλικά χαρακτηριστικά της ΑΜΠΚΕ. Στον κινηματογράφο δε προϋποθέτει μικρότερη ή μεγαλύτερη φυσική παρέμβαση και στα αναφερόμενα.

Παρατηρούμε λοιπόν στην εικόνα που κατασκευάζεται σαν σκόπιμη σύνθεση φωτογραμμάτων μια κατάσταση ανάλογη με εκείνη που περιέγραψε ο C. L. Strauss, και την οποία προσδιόρισε ως ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της *μυθολογικής σκέψης*. Δηλαδή τη μη διαφοροποίηση της παρατήρησης από την ανάλυση¹⁹. Το στοιχείο αυτό δεν είναι το μόνο που προσδίδει μία λεπτή αλλά εμφανή σχέση του κινηματογραφικού (και ενγένει του κινούμενου εικονικού) λόγου με τη μυθολογική σκέψη. Είναι ακόμα εκείνο το γνώρισμα, σύμφωνα με το οποίο, όπως στη μυθολογία έτσι και στον κόσμο της τεχνολογικής εικόνας, χαρακτήρες, σχέσεις και καταστάσεις έχουν μια παντελώς συγκεκριμένη και προσωποποιημένη

υφή²⁰. Έτσι όχι μόνο ο ρεαλισμός και ο συμβολισμός, αλλά και πολλά ακόμα αισθητικά, σημειολογικά κ.λπ. φαινόμενα και στοιχεία της κινούμενης εικόνας έχουν μια τελείως διαφορετική συγκρότηση και πορεία απ' ό,τι τα αντίστοιχά τους στη γλώσσα (langue). Έτσι η σχέση κινούμενης εικονικής συνέχειας και ασυνέχειας, ως σύνθεση φωτογραμμάτων, μας αποκαλύπτει πως ο κινούμενος εικονικός λόγος είναι, πρώτον, ένας μη ορθολογικός τύπος λόγου (όπως άλλωστε έδειξε και ο Gouldner) και, δεύτερον, είναι μία «κειμενικού» τύπου κουλτούρα (σύμφωνα με την τυπολογία του Lotman).

Όπως η μορφή έτσι και η σχέση ερμηνείας και απεικόνισης δεν είναι σταθερή σε όλες τις μορφές της κινούμενης εικόνας. Σε κάθε στάδιο της εξέλιξής της γίνεται εντονότερη η παρουσία και της περιγραφής και της ερμηνείας. Άρα γίνεται διαρκώς περισσότερο δυναμική και πολύμορφη. Εισχωρεί διαρκώς σε νέα πεδία επικοινωνίας και εντείνει την παρουσία και την επιρροή της ως πολιτισμικό σχήμα. Κατά συνέπεια προσλαμβάνει όχι μόνο περισσότερο συγκεντρωτικές μορφές, αλλά μπορεί και πρέπει να προσλάβει και «αποκεντρωτικές». Ταυτόχρονα κάθε νέα μορφή κινούμενης εικόνας προϋποθέτει εκτός από ορισμένη «κοινωνιοδομή» και ένα νέο τεχνικό μέσο.

Ο Α. Bazin χρησιμοποιεί τις τεχνικο-αισθητικές δυνατότητες του κινηματογράφου, για να αποκαλύψει τους βαθύτερους λόγους εμφάνισης και εξέλιξής του, αλλά και για να περιοδοποιήσει την ιστορία του. Ένα από τα βασικότερα σημεία στη μεθοδολογία του Α. Bazin είναι η σχέση μεταξύ της περιγραφής και της ερμηνείας. Ακριβέστερα ο εξοβελισμός της ερμηνείας ήταν γι' αυτόν πρωταρχικός τεχνικός όρος για την εμφάνιση του κινηματογράφου. Γι' αυτό και κάθε τεχνικό βήμα προς αυτή την κατεύθυνση πιστεύει πως αποτελεί και βήμα στην εξέλιξη του κινηματογράφου ως καλλιτεχνικού αναπαραστατικού συστήματος²¹. Θεωρεί (όπως άλλωστε και ο E. Morin) πως η επιθυμία για τον κινηματογράφο προϋπήρχε στην ανθρώπινη συνείδηση πολύ πριν την εμφάνιση του κινηματογράφου. Κι' αυτό είναι το λάθος. Περιχαράκωνει την κινούμενη εικόνα στην πρώτη ιστορική της μορφή – τον κινηματογράφο. Η συνθετική εικόνα και η εικονική πραγματικότητα κινούνται όχι μόνο προς την κατεύθυνση της «ρεαλιστικότερης» αναπαράστασης – του απόλυτου ρεαλισμού –, αλλά και της εντονότερης παρέμβασης της ερμηνείας. Αυτές οι μορφές της κινούμενης εικόνας, με τα μέσα της ηλεκτρονικής τεχνολογίας, μπορούν να απεικονίσουν με μεγαλύτερη «φωτογραφική» πιστότητα τις λεπτομέρειες φυσικών ή ανύπαρκτων αντικειμένων. Παράλληλα, η αποδέσμευση της απεικόνισης από τους περιορισμούς των φυσικών αντικειμένων τη μετατρέπει όσο ποτέ άλλοτε σε παράγωγο της υποκειμενικής

σύλληψής τους όπως στη γλώσσα και στο γλωσσικό παιχνίδι. Όμως η θεωρία των «προσομοιωμάτων» μάλλον τονίζει μονομερώς τη σημασία της ερμηνείας στην κινούμενη εικονική αναπαράσταση, υπάγοντας σ' αυτή και τη «ρεαλιστικότερη» απεικόνιση που η ίδια έχει γνωρίσει²².

Η συγγένεια του κινούμενου εικονικού λόγου με τη μυθολογία, ο μη ορθολογικός του χαρακτήρας θέτει ερωτήματα σχετικά με τις προϋποθέσεις που έκαναν δυνατή την εμφάνιση, αλλά κυρίως την ανάπτυξη και την καθολική επικράτηση μιας τέτοιας μορφής επικοινωνίας, τόσο στο επίπεδο της σκέψης, όσο και στο επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης. Εφ' όσον, πριν την ιστορική της ανάδυση από τη μια είχαν κυριαρχήσει οι αφηρημένες κατηγορίες και η ορθολογικότητα σε όλη τη σφαίρα της σκέψης (συμπεριλαμβανομένης και της καλλιτεχνικής, όπου η κινούμενη εικόνα έκανε την εμφάνισή της – Benjamin, Hauerz) και από την άλλη η γενική ισοδυναμία, η καθολική ανταλλαγή και αλληλόδραση στη σφαίρα των κοινωνικών σχέσεων – συνέπεια των οποίων είναι αυτή η κυριαρχία (Marx).

Γιατί σε μια εποχή κατά την οποία στην υλική ζωή των ανθρώπων κυριαρχεί η ανταλλαγή και η αξία (η ποσότητα αναγκαίου χρόνου εργασίας – συνέπεια της γενικής ισοδυναμίας), στη συνείδησή τους δεσπόζουν οι αφηρημένες κατηγορίες και γενικά οι αφαιρέσεις²³. Η κυριαρχία της αφάιρεσης στη συνείδηση κάνει δυνατή αλλά και αναπόφευκτη την εισχώρησή της και στην καλλιτεχνική σκέψη. Έτσι στην καλλιτεχνική δραστηριότητα της κοινωνίας συνολικά, των ιδιαίτερων κοινωνικών μορφωμάτων και του ξεχωριστού καλλιτέχνη, η αφηρημένη θεωρητική («επιστημονική») σκέψη αποκτά σταδιακά δεσπόζουσα θέση. Η καλλιτεχνική σκέψη όλο και πιο πολύ αναπτύσσεται με τη διαμεσολάβηση της αφηρημένης θεωρητικής ανάλυσης ενός κοινωνικού φαινομένου, υποκαθιστώντας τον πρωταρχικό ρόλο των συναισθημάτων²⁴. Η μοντέρνα τέχνη, μεταξύ των άλλων, επιχείρησε να λειτουργήσει σαν καλλιτεχνικό ισοδύναμο της αφηρημένης θεωρητικής σκέψης, ελαχιστοποιώντας τη φωτογραφική (μηχανική) αναπαράσταση του αντικειμενικού κόσμου²⁵.

Όμως στον κινηματογράφο και στην κινούμενη εικόνα γενικότερα, παρατηρούμε μια ριζική αναστροφή αυτής της πορείας. Η σημασία της αλλά και η προέλευσή της είναι εμφανές πως εκτείνεται πολύ πιο πέρα από τα όρια της καλλιτεχνικής αναπαράστασης. Γιατί αγγίζει βασικότερες δομές του τρόπου σκέψης μιας κοινωνίας, αλλά και τις βασικές κοινωνικές σχέσεις και μορφές κοινωνικότητας που λειτουργούν ως προϋπόθεση (αλλά και ως συνέπεια) της ύπαρξής της. Η μεταστροφή αυτής της πορείας διαπερνά το σύνολο της κουλτούρας.

Μέρος Δεύτερο: Τρόπος σκέψης και κοινωνικός δεσμός

Η αξιολογική ερμηνεία του κόσμου που περιβάλλει το υποκείμενο, μέσα από την κινούμενη εικονική του απόδοση και περιγραφή, τουλάχιστον στο καλλιτεχνικό πεδίο, είναι αποτέλεσμα αναγκαιότητας και μακράς και πολύτροπης, καθημερινής εξελικτικής διαδικασίας του καλλιτεχνικού πολιτισμού συνολικά. Η διαδικασία αυτή είναι συνυφασμένη (επηρέαστηκε από αυτήν και την επηρέασε) με τη μεταβολή του τρόπου οργάνωσης της κοινωνίας της γενικής ισοδυναμίας και της καθολικής αλληλόδρασης, και του τρόπου σκέψης της. Υπάρχει οργανική σχέση και επάλληλος προσδιορισμός μεταξύ της ιδιαίτερης δομικής συγκρότησης της κινούμενης εικόνας και του τρόπου σκέψης και οργάνωσης στην κοινωνία στην οποία εμφανίστηκε.

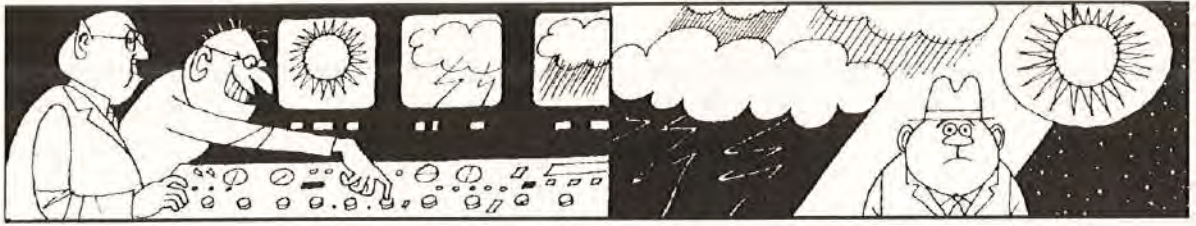
I. Ο ρόλος της αφαίρεσης και η «Δημοσιογραφική» Σκέψη

Η κινηματογραφική σύνθεση προϋποθέτει οργανικά την εισχώρηση της *αφαίρεσης* στη σκέψη γενικά και στην καλλιτεχνική ιδιαίτερα. Μ' αυτό άλλωστε ερμηνεύουν την εμφάνιση του κινηματογράφου τόσο ο A. Hauzer²⁶ όσο και ο W. Benjamin. Η εισχώρηση της αφαίρεσης (ως διαδικασία και προϊόν νοητικού διαχωρισμού ορισμένων ιδιοτήτων και πλευρών του αντικειμένου και ως διαδικασία αναγκαία για την προσέγγιση της ουσίας του) είναι απαραίτητη, γιατί η κινούμενη εικονική σύνθεση δεν είναι μόνο «φωτογραφική» απεικόνιση, αλλά και ερμηνεία *ταυτόχρονα*. Στην (κινηματογραφική) κινούμενη εικόνα ανασυντίθεται η εξωτερική μορφή του αντικειμενικού κόσμου αλλά με τέτοιο τρόπο που να αντιστοιχεί σε ορισμένη αφηρημένη θεωρητική σύλληψη και ερμηνεία της ουσίας και της σημασίας του. (Σημαντική από την άποψη αυτή είναι η σύγκριση στην οποία προέβη ο W. Benjamin, μεταξύ του χειρουργού και του μάγου, του κινηματογραφιστή και του ζωγράφου²⁷). Έτσι, ο αντικειμενικός κόσμος ξαναβρίσκει τη «φυσική» του υπόσταση με μια μορφή διαφορετική από αυτή που παρουσιάζει κατά τη διαδικασία της απλής παρατήρησης. Πλέον, η «φωτογραφική» (μηχανική) αναπαράσταση του αντικειμενικού κόσμου δεν είναι νατουραλιστική όπως πίστευε ο Kracauer.

Το φωτόγραμμα ή το πλάνο –συστατικό στοιχείο της σημειωτικής δομής της κινούμενης εικόνας– θεωρούνται κατά κανόνα ως μηχανική ρεαλιστική απόδοση της εξωτερικής μορφής ενός αντικειμένου ή ενός ατόμου. Γι' αυτό είναι αναγκαίο, τόσο θεωρητικά όσο και ιστορικά, η φωτογραφία να προϋπάρχει του κινηματογράφου και πολύ περισσότερο να αποδίδει μηχανικά-ρεαλιστικά το αντικείμενο²⁸. Από την άλλη πλευρά, η φωτογραφική πιστότητα του αντικειμενικού κόσμου, όχι τόσο ως τεχνική δυνατότητα, όσο ως αισθητική κατηγορία, δεν μπορεί να διαμορφωθεί και να κυριαρχήσει στην καλλιτεχνική αναπαράσταση, αν δεν προηγηθεί η αναζήτησή της

στους προϋπάρχοντες καλλιτεχνικούς λόγους, κώδικες και μέσα καλλιτεχνικής επικοινωνίας. Άλλωστε η εμφάνιση και η ανάπτυξη της φωτογραφίας συμπίπτει με μια εποχή ανόδου στην τέχνη της «ρεαλιστικής» τάσης²⁹. Η φωτογραφία προβάλλει ως πληρέστερη (σε σχέση με τη ζωγραφική) μορφή απόδοσης της (αναγκαίας) φωτογραφικής πιστότητας της οπτικής αναπαράστασης. Σ' αυτό έγκειται και η εξέχουσα θέση του πορτραίτου στην πρώιμη φωτογραφία, ανεξάρτητα από την ερμηνεία αυτού του φαινομένου³⁰. Όμως η φωτογραφία δεν είναι σε θέση να αποκαλύψει με πληρότητα τη σχέση ανάμεσα στην εξωτερική μορφή και την ουσία των «αντικειμένων» –έστω και σε συνδυασμό με τη λεζάντα ή το φωτομοντάζ. Πολύ περισσότερο σε μια εποχή, στην οποία όπως θα δούμε ανατρέπεται η προϋπάρχουσα (καθορισμένη από το παιχνίδι της ανταλλακτικής αξίας) σχέση ανάμεσα στην εξωτερική μορφή και την ουσία του «αντικειμένου» ή της δράσης, καθώς και ανάμεσα στο αντικείμενο ή τη δράση και το νόημά τους.

Όμως ο κινηματογράφος και η κινούμενη εικόνα δεν είναι *μόνο* προβολή της αφηρημένης θεωρητικής σκέψης, ανάλυση και ερμηνεία του κόσμου. Είναι ταυτόχρονα και παρατήρηση, αναλογική απεικόνισή του. Στον κόσμο της τεχνολογικής εικόνας, χαρακτηρισ, καταστάσεις και σχέσεις έχουν προσωποποιημένη, συγκεκριμένη υφή. Η φωτογραφική πιστότητα προσδίδει στο απεικονισμένο αντικείμενο μυθική διάσταση και εξουσία. Αναπαριστά την παρουσία του απόντος αντικειμένου ή ατόμου και έτσι αποκτά μαγικό χαρακτήρα. Ακόμα, τα «... εικονικά σχήματα –της τηλεόρασης, σημείωση δική μας– είναι ένας νέος, τεχνολογικά εμφυτευμένος παλαιοσυμβολισμός»³¹. Εδώ οι αφηρημένες κατηγορίες προβάλλουν ως περιορισμένες, περισταλμένες αφαιρέσεις. Ειδικότερα, στην κινούμενη εικόνα, δεν αποκαλύπτεται το γενικό μέσα από το συγκεκριμένο, αλλά *γενικεύεται το συγκεκριμένο*. Η συγκεκριμένη-αναλογική αναπαράσταση του κόσμου προσλαμβάνει τη γενικότητα και την καθολικότητα που επισύρει η αφηρημένη ερμηνεία –και το αντίστροφο. Ίσως αυτό θα πρέπει να αναγνώσουμε πίσω από την άποψη του



Ε. Morin πώς ο κινηματογράφος δεν είναι μια συνθετική, αλλά μια συγκρητική μορφή τέχνης³². Σ' αυτό θεωρούμε ότι παραλέμπουν εκείνες οι έρευνες που διαπιστώνουν τυπολογική συγγένεια μεταξύ του κινηματογραφικού λόγου και της μυθολογικής σκέψης (Morin, Lotman). Στην περιστολή του αφαιρετικού τρόπου σκέψης διαβλέπει και ο Kracauer τη βασική λειτουργία του κινηματογράφου. Στον κινηματογράφο και πολύ περισσότερο στις μεταγενέστερες μορφές της κινούμενης εικόνας η αφηρημένη θεωρητική σκέψη περιστέλλεται καθώς υπάγεται σε μια «μεταδομή», σε κάποιο «κώδικα». Ο κινηματογραφικός και γενικότερα ο κινούμενος εικονικός λόγος γίνεται ένας «κειμενικού» τύπου λόγος (Lotman). Είναι ένα πρότυπο και όχι τόσο ένα σύστημα κανόνων. Αυτός πιστεύουμε είναι ένας από τους βαθύτερους λόγους ώστε ο K. Metz να πιστεύει πως ο κινηματογράφος είναι μια γλώσσα χωρίς κώδικα.

Έτσι η εμφάνιση της κινούμενης εικόνας διαμέσου του κινηματογράφου συνοδεύεται (προϋποθέτει και παράγει), τουλάχιστον στο επίπεδο της υποκειμενικής συγκρότησης του κόσμου, από την αναβίωση παραδοσιακών-προμοντέρνων (δομικά) σχημάτων και τρόπων (με ιδιόμορφο τρόπο το έδειξε αυτό ο M. Mc Luhan). Αυτήν τη συνθετική πλέον μορφή σκέψης που αναπτύσσεται θα μπορούσαμε να την αποκαλέσουμε συμβατικά «δημοσιογραφική». Η επικράτηση και διάδοση της κινούμενης εικόνας ως μορφή επικοινωνίας είναι ταυτόχρονα η επικράτηση και διάδοση της «δημοσιογραφικής» σκέψης. Τα μοντέρνα σχήματα μπορούν πλέον να επιβιώσουν στην κινούμενη εικόνα και να την ανανεώσουν, ως παρέμβαση από τη σκέψη αυτή και τον κανόνα για ενότητα μεταξύ της φωτογραφικής απεικόνισης και αφηρημένης θεωρητικής ερμηνείας του αντικειμενικού κόσμου.

II. Η Γενική Ισοδυναμία και η Περιστολή της

Από την άλλη πλευρά, η ανάδυση και επικράτηση της «δημοσιογραφικής» σκέψης είναι οργανικά συνδεδεμένη με μεταβολές στην κοινωνική οργάνωση και τον χαρακτήρα του κοινωνικού δεσμού, που μπορούμε να τον θεωρήσουμε σαν τη βασικότερη κοινωνική σχέση (Marx, Tönnies). Κι αυτό όχι μόνο επειδή δεχόμαστε πως οι αφηρημένες κατηγορίες (που περιστέλλονται) είναι διαλεκτικά συνδεδεμένες με τη

γενική ισοδυναμία και την αξία, αλλά και γιατί: στην κινούμενη εικόνα ως μορφή επικοινωνίας και ως κοινωνική διαδικασία, μεταβάλλονται ριζικά τα νοήματα³³, ο τρόπος επαφής μεταξύ κειμένου και υποκειμένου αλλά και μεταξύ των υποκειμένων σ' αυτήν τη διαδικασία (Toffler), ο τρόπος παραγωγής του κειμένου (Benjamin), καθώς και η σχέση μεταξύ της «εσωτερικής συνέπειας του εγχειρήματος» (Adorno) και της αποδοχής του κ.λπ. Αυτές οι μεταβολές δεν είναι δυνατές χωρίς τις αντίστοιχες σε βασικές κοινωνικές σχέσεις που λειτουργούν ως προϋπόθεση για να εκδηλωθεί η πράξη της επικοινωνίας, ή μέσα στις οποίες αυτή αναπτύσσεται.

Η εμφάνιση του κινηματογράφου και της κινούμενης εικόνας προϋποθέτει την κυριαρχική ύπαρξη της γενικής ισοδυναμίας και της αξίας –δεν θα μπορούσε να υπάρξει πριν απ' αυτήν. Στην εμπορευματική μορφή της γενικής ισοδυναμίας ανάγουν την εμφάνιση και την επικράτηση των μορφών της η θεωρία της «κοινωνίας του θεάματος», ο W. Benjamin και η Κριτική Σχολή, οι Golding και Murdock. Αντίθετα, η «θεωρία των προσομοιωμάτων» τη συνδέει με την υπέρβαση της εμπορευματικής μορφής της γενικής ισοδυναμίας απ' αυτήν του σημαίνοντος. Όμως η εμφάνιση και εξέλιξη της κινούμενης εικόνας δεν ανάγεται ούτε στην εμπορευματική ισοδυναμία, ούτε και στην υπέρβαση της εμπορευματικής μορφής της γενικής ισοδυναμίας. Βέβαια η πρώτη ιστορική μορφή της κινούμενης εικόνας, ο κινηματογράφος, είναι πολύ πιο κοντά σ' αυτήν τη μορφή κοινωνικής αλληλόδρασης –τη γενική ισοδυναμία και την εμπορευματική της μορφή. Η ελεύθερη και οικονομικά προσδιορισμένη πρόσβαση του παραλήπτη στο φιλμ, η (σχεδόν) ταυτόχρονη επαφή των παραληπτών με το φιλμ, η αγοραία «απόκτηση» της ιδιότητας του φιλμοκατασκευαστή και της παραγωγής του προϊόντος τους κ.λπ. είναι ορισμένες μόνο πλευρές που δείχνουν την εγγύτητα της κινηματογραφικής επικοινωνίας με το οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό μοντέλο της «αγοράς» –τη γενική ισοδυναμία.

Παρ' όλ' αυτά ορισμένα στοιχεία δείχνουν ήδη τη σταδιακή απομάκρυνση του κινηματογράφου ως μορφή επικοινωνίας από το μοντέλο αυτό (ενώ σε κάθε νέα μετακινηματογραφική μορφή της κινούμενης εικόνας αυτό γίνεται εντονότερο). Ο «ατομικός κινηματογράφος» (το κινητοσκόπιο) λ.χ. των Dickson και Edison, που ως τεχνοδομή ανταποκρινόταν πλή-

ρως στο πνεύμα της εμπορευματικής παραγωγής και των εμπορευματοπαραγωγικών σχέσεων, πολύ γρήγορα ξεπεράστηκε από τον «ομαδικό κινηματογράφο» (cinéma) των Λυμέρ³⁴. Μαζί με την τεχνική μορφή του cinéma υπερίσχυσαν και τα ηθικά κίνητρα των Λυμέρ –στην κατασκευή και τη χρήση του– έναντι των κερδοσκοπικών των Dickson και Edison. Επιπλέον, ο κινηματογράφος διαδίδεται και κυριαρχεί ως μορφή (καλλιτεχνικής) επικοινωνίας, όταν συναρθρώνεται οργανικά με το οικονομικό (ΗΠΑ) και πολιτικό (ΕΣΣΔ) μονοπώλιο. Το δε Χόλλυγουντ ως βιομηχανική μονάδα και ως σύνολο κινηματογραφικών ταινιών είναι εξ ολοκλήρου προϊόν εξωοικονομικών (ακόμα και βίαιων) παρεμβάσεων στη διαδικασία της κινηματογραφικής παραγωγής και διανομής³⁵. Με τις δύο πρώτες ιστορικά μορφές της κινούμενης εικόνας είναι κυρίως συνδεδεμένο το φαινόμενο του «πολιτιστικού ιμπεριαλισμού»³⁶. Το τελευταίο, μαζί με οποιεσδήποτε άλλες πτυχές του, είναι μια ιδιαίτερη έκφραση στις σχέσεις και την πολιτισμική αλληλόδραση μεταξύ δύο ή περισσότερων εθνικών κοινωνιών, της οργανικής παρέμβασης εξωαγοραίων μηχανισμών στην τυπικά ελεύθερη και «αγοραίοτροπη» μορφή αυτής της αλληλόδρασης. Ακόμα, σε πολλές χώρες (κυρίως τις ευρωπαϊκές-καπιταλιστικές και «σοσιαλιστικές»), τόσο ο κινηματογράφος όσο και (κυρίως) η τηλεόραση, σε λίγες μόνο περιπτώσεις αποτελούσαν καθεαυτές κερδοφόρες επιχειρήσεις.

Έτσι λοιπόν, ο κινηματογράφος και όλες οι μορφές της κινούμενης εικόνας συνιστούν μια οργανική σύζευξη οικονομικών και εξωοικονομικών στοιχείων («πολιτισμικών»–Dan)³⁷ –αυτό γίνεται εντονότερο σε κάθε νέα ιστορική μορφή της κινούμενης εικόνας μετά τον κινηματογράφο. Η «αξία χρήσης» του κινούμενου εικονικού κειμένου είναι προϊόν των κανόνων της γενικής ισοδυναμίας από τη μια και ενός «κώδικα» από την άλλη. Είναι προϊόν (δυναμικής και αντιφατικής) σύζευξης μεταξύ της «ανταλλακτικής αξίας» και του «κώδικα». Κι αυτό φαίνεται στο ότι η «αξία χρήσης» του κινούμενου εικονικού κειμένου είναι προϊόν αλληλόδρασης μεταξύ ΑΜΠΚΕ, μέσων εμφύχωσής της και παραμέτρων της πρόσληψης³⁸. Αυτό πουθενά αλλού δεν έχει αναλυθεί καλύτερα απ' ό,τι στο έργο του J. Berger³⁹. (Η «αξία χρήσης» του ίδιου κινούμενου εικονικού κειμένου δεν είναι μία, αλλά πολλές. Γι' αυτό και η (πολύτροπη) διαρκής επανάληψη του ίδιου κειμένου είναι βασικό γνώρισμα της κινούμενης εικόνας, που αναπτύσσεται σε περισσότερο εξελιγμένες της (σε σχέση με τον κινηματογράφο) μορφές). Αν η ΑΜΠΚΕ και η εμφύχωσή της υπόκεινται –έστω και «σε τελευταία ανάλυση»– στους κανόνες της εμπορευματικής ισοδυναμίας, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τις παραμέτρους της πρόσληψης. Αυτό το στοιχείο είναι περισσότερο

παράγωγο (αλλά και παραγωγός) ενός «κώδικα» και μιας ταυτότητας. Όσο λοιπόν η «αξία χρήσης» προσδιορίζει την ανταλλακτική αξία (Debord), άλλο τόσο και η δεύτερη προσδιορίζει την πρώτη (Baudrillard). Αυτό είναι δυνατό μόνο ως διαδικασία (και όχι ως αποτέλεσμα) σύμπτυξης «αξίας χρήσης» και «ανταλλακτικής αξίας», τελικά ως διαδικασία περιστολής της ανταλλακτικής αξίας. Επιπλέον δε αυτή η «αξία χρήσης» δεν ανταποκρίνεται σε μια ανελαστική ανάγκη-έλλειψη, αλλά σε μια ανάγκη-διατήρηση ισορροπίας μεταξύ του «παράληπτη» («κώδικα») και του κοινωνικο-πολιτισμικού συστήματος. Γι' αυτό και στην κινούμενη εικονική επικοινωνία αναπτύσσεται (αφού βρίσκεται σε σπερματική μορφή στην ίδια την «αξία χρήσης» του κειμένου) η καθολικευμένη διαφορά αλλά και η διαφοροποιημένη καθολίκευση των αξιών, νοημάτων κ.λπ. Ενώ από την άλλη πλευρά αίρεται σ' αυτό πλασματικά και άρα βραχυπρόθεσμα, ετεροκαθορισμένα, και μονοδιάστατα (στο επίπεδο της παράστασης και του «κώδικα» και όχι πραγματικά), ο κατακερματισμός της ολότητας της ανθρώπινης δράσης και η ελλιπής βίωση της ζωής.

Κατά συνέπεια ούτε και η «αξία» του κειμένου αυτού προσδιορίζεται μόνο ή «σε τελευταία ανάλυση» από τον αναγκαίο κοινωνικά (φυσικό) χρόνο, αλλά και από έναν «πολιτισμικο-ιστορικό χρόνο» ενσωματωμένο στο ίδιο το κινούμενο εικονικό κείμενο.

Γι' αυτούς τους λόγους, αρκετοί μελετητές για να ερμηνεύσουν την εμφάνιση και επικράτηση (τουλάχιστον ορισμένων μορφών) της κινούμενης εικόνας έστρεψαν την προσοχή τους στη μονοπωλιακή οργάνωση της οικονομίας και τη συγκεντρωτική οργάνωση της κοινωνίας, χωρίς ωστόσο να προσέξουν την περιστολή της ανταλλακτικής αξίας και την οργανική παρέμβαση εξωοικονομικών στοιχείων στην ανταλλαγή και τον κοινωνικό δεσμό, καθώς και τη σημασία αυτής της περιστολής. Έτσι παρέμειναν στο πεδίο της «κλασικής» πολιτικής οικονομίας (Hood, Murdock, Golding, Debord κ.λπ.).

Έτσι λοιπόν στην κινούμενη εικόνα εκφράζεται, και διαμέσου αυτής αναπτύσσεται, σε όλο σχεδόν το φάσμα των κοινωνικών σχέσεων, η διαδικασία (ακριβώς ως διαδικασία και όχι ως αποτέλεσμα) περιστολής της αξίας και της γενικής ισοδυναμίας. Η διάδοση και η επικράτησή της συνιστά ταυτόχρονα διάδοση και επικράτηση αυτής της μορφής κοινωνικού δεσμού, σε όλο το φάσμα των κοινωνικών σχέσεων. Η εμφάνιση και επικράτηση της κινούμενης εικόνας συνεπάγεται και προϋποθέτει τη μεταμόρφωση του κοινωνικού δεσμού με τέτοιο τρόπο ώστε αυτός να μην έγκειται πια μόνο στη σχέση διαμέσου εμπορευμάτων αλλά και σε ένα εξωοικονομικό γνώρισμα⁴⁰. Όμως κατά κύριο λόγο, σε αντίθεση με το προκαπιταλιστικό παρελθόν, αυτός ο «κώδικας» δεν είναι έ-

να βιολογικό-φυσικό γνώρισμα, αλλά μια «φυσικοποιημένη πολιτισμική διαφορά» (Μπαλιμπάρ), μια ταυτότητα, ένας «κώδικας». Ακριβέστερα ο κοινωνικός δεσμός έχει μια διττή όψη. Από τη μια ως διαδικασία διεύθυνσης της γενικής ισοδυναμίας και από την άλλη ως διαδικασία περιστολής της με τη δημιουργία νέων «ταυτοτήτων» ή την ενεργοποίηση παλαιότερων όπου η δημιουργία νέων είναι ανεπαρκής – ουσιαστικά η ενεργοποίηση παλαιότερων είναι το πρώτο βήμα. Έτσι η κοινωνική αλληλόδραση μπορεί να απελευθερώθηκε από τον φυσικό προσδιορισμό της, επαναπροσδιορίζεται όμως από τη λογική αυτής της διαφοράς, της ταυτότητας και του «κώδικα», αλλά και των ομάδων που παράγουν και προϋποθέτουν. Ο κοινωνικός δεσμός δεν συνίσταται πλέον μόνο στην αλλοτρίωση, στην οικονομική εξαίρεση, αλλά και στις προϋποθέσεις της συμβολικής αλληλόδρασης.

Ο κόσμος των φετιχοποιημένων εμπορευμάτων έχει αναπτυχθεί τόσο πολύ, που βγαίνει έξω από τη χρηματική μορφή στην οποία ολοκληρωνόταν πριν. Σιγά-σιγά περιβάλλεται από το μανδύα κάποιων προτύπων, κάποιων συγκεκριμένων (vs αφηρημένων) μορφών. Οι ιδιότητες των πραγμάτων δεν είναι μόνο προϊόν ποσοτικών αφαιρετικών συσχετισμών, αλλά και ποιοτικών, συγκεκριμένων τροπισμών. Αυτό κάνει αναγκαία την ανάπτυξη αυτής της ταυτότητας, του «κώδικα». Γι' αυτό ενώ στην παραδοσιακή εμπορευματική ανταλλαγή και την κοινωνική αλληλόδραση, η σχέση διαμέσου των πραγμάτων παραμένει σχέση μεταξύ ατόμων, πλέον αυτή γίνεται και σχέση μεταξύ ομάδων – αυτών της «φυσικοποιημένης πολιτισμικής διαφοράς», του «κώδικα», της ταυτότητας. Η κοινωνική αλληλόδραση δεν εκτυλίσσεται πλέον απρόβλεπτα αλλά διαμορφώνεται και υπό την επίδραση ορισμένου πολιτισμικού σχήματος, ενός «ιστορικού σχεδίου», που συλλαμβάνεται και διαμορφώνεται στα πλαίσια κάποιου «κώδικα». Άρα και η παραγωγή και ανταλλαγή νοήματος δεν εκπορεύεται μόνο από την καθολική αλληλόδραση, αλλά και τη λογική, τις αντιφάσεις και τις ομάδες του «ιστορικού σχεδίου». Το ίδιο και η επεξεργασία του καθορίζεται τόσο από τη λογική του «κώδικα», όσο και από την καθολική αλληλόδραση των ατόμων. Το ιστορικό αυτό «σχέδιο» (του οποίου μέρος και προϊόν είναι η κινούμενη εικόνα στις διάφορες μορφές της) από τη μια αναπαράγει διευρυμένα την ψευδαίσθηση της συμμετοχής στη διεύθυνση της κοινωνικής δράσης και την παραγωγή της κοινωνικής ολότητας, ενώ από την άλλη παγώνει τον κατακερματισμό και τον αποκλεισμό. Γι' αυτό και ο κινηματογράφος (και η κινούμενη εικόνα) δεν είναι η αργοπορημένη αντανάκλαση στο εποικοδόμημα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής όπως θεωρούσε ο Benjamin, αλλά ούτε η ένδειξη πως πίσω από αυ-

τή την εμφάνιση δεν βρίσκεται κανένας τρόπος παραγωγής αλλά ένα «μοντέλο προσομοίωσης» – αυτό της πολιτικής οικονομίας (Baudrillard). Είναι προϊόν και ταυτόχρονα δημιουργός ενός νέου, συνθετικού τύπου σχέσεων ανισότητας (εξωοικονομικής και οικονομικής ταυτόχρονα) – των «νεοπαραδοσιακών».

Αυτό μεταβάλλει ριζικά τον τρόπο προσέγγισης τόσο της κινούμενης εικόνας και της μαζικής κουλτούρας, όσο του κοινωνικοπολιτισμικού συστήματος συνολικά. Ο ένας πόλος του και ο πιο ισχυρός είναι η «στημένη» διαπάλη μεταξύ της εμπορευματικής ισοδυναμίας και της λογικής του «κώδικα» – τόσο στο οντολογικό όσο και στο γνωσιολογικό πεδίο. Ο άλλος είναι η κριτική των δύο και της διαπάλης τους, από τη σκοπιά της ελεύθερης ατομικότητας (την οποία υποκριτικά, αδιέξοδα και τελικά οπισθοδρομικά επιχειρεί να καρπωθεί ο «μεταμοντερνισμός»).

Η διαμόρφωση της κινούμενης εικόνας ως πολιτισμικού σχήματος είναι συνάρτηση όχι μόνο της μεταβολής του τρόπου σκέψης και του κοινωνικού δεσμού, αλλά και της «ανεπάρκειας» των προϋπαρχουσών μορφών (καλλιτεχνικής) επικοινωνίας ν' ανταποκριθούν σ' αυτές τις μεταβολές και τις απαιτήσεις τους τόσο στο θεσμικό επίπεδο όσο και στο συμβολικό. Αν και το θέμα αυτό δεν μπορεί εδώ να αναλυθεί διεξοδικά⁴¹, μπορούμε να πούμε πως αποδεχόμαστε τα συμπεράσματα των αναλύσεων των Benjamin, Hauser και Woolen. Σύμφωνα με τον τελευταίο, ο κινηματογράφος δίνει στο κοινό αυτά που δεν μπορούσαν να δώσουν οι καλλιτεχνικές πρωτοπορίες, ενώ για τους Hauser και Benjamin ο κινηματογράφος είναι η μορφοποίηση των τάσεων «κινηματογραφοποίησης» της τέχνης, πριν την εμφάνιση του κινηματογράφου.

Αυτή η «ανεπάρκεια» έχει και μια άλλη διάσταση. Την ανεπάρκεια των διαφόρων καλλιτεχνικών ρευμάτων (μας και η κινούμενη εικόνα αρχίζει την πραγματική της ζωή από τη σφαίρα της τέχνης) και την «ανεπάρκεια» των διαφόρων τύπων αφηρημένης σκέψης. Στην καλλιτεχνική δημιουργία και το προϊόν της, είχαν ήδη αρχίσει να βραίνονται όλο και πιο πολύ τα γνωρίσματα του στυλ και της καλλιτεχνικής μεθόδου (αυτό επεδίωξαν και τελικά επέβαλαν οι καλλιτεχνικές πρωτοπορίες – την καλλιτεχνική μεθοδολογία ως ιδεολογική καλλιτεχνία), παρά εκείνα που προέρχονταν από την υπαγωγή έργων και καλλιτεχνών στη μια ή την άλλη μορφή τέχνης. Βάραιναν ακόμα και στις διάφορες ομαδοποιήσεις, διακρίσεις, αποφάνσεις τους καλλιτέχνες και τα έργα τέχνης, στις αναζητήσεις μορφής και περιεχομένου κ.λπ. Η εξέλιξη αυτή σε συνδυασμό και με άλλους παράγοντες οδήγησε στη διάσπαση της ενότητας των εκφραστικών μέσων σε κάθε ιδιαίτερη μορφή τέχνης⁴². Αυτό λειτούργησε καταλυτικά για τη «συμβίωση» καλλιτεχνών και καλλιτεχνικών έργων από διάφορες μορ-



φές τέχνης, κάτω από την ίδια «στέγη» στυλ και μεθόδου. Στη συνέχεια έγινε καταλυτική προϋπόθεση για την επιζητούμενη από μακρού σύνθεση των διαφόρων τεχνών σε μία. Μόνο που αυτό δεν έγινε στο «πρόσωπο» π.χ. της όπερας (Wagner), αλλά μιας νέας μορφής τέχνης.

Όμως την εποχή που εμφανίζεται ο κινηματογράφος, ούτε η ρεαλιστική ούτε η αφηρημένη μέθοδος στις «παραδοσιακές» μορφές τέχνης μπορούσαν κάθε μια από μόνη της να ανταποκριθεί με πληρότητα στις τάσεις που αναπτύσσονται στις μορφές (καλλιτεχνικής και πληροφοριακής) επικοινωνίας και τις κοινωνικές σχέσεις. Στην αναπτυσσόμενη «δημοσιογραφική σκέψη». Στην απαίτηση για ενότητα εξωτερικής μορφής και ουσίας του κόσμου κατά την αναπαράστασή του. Στην απαίτηση για ενότητα «φωτογραφικής» καταγραφής και ερμηνείας του κόσμου. Και ολ' αυτά με τέτοιο τρόπο ώστε η «αξία χρήσης» του κειμένου να παράγεται μέσα από την αλληλόδραση «κώδικα» και εμπορευματικής ανταλλαγής, και να λειτουργεί ταυτόχρονα ως οργανική συμπλήρωση και περιστολή της απρόσωπης οικονομικής εξάρτησης και ως (πλασματική) αποκατάσταση της ολότητας της ανθρώπινης πράξης και εμπειρίας –και άρα της υπέρβασης του καταμερισμού των διαφόρων πεδίων της κουλτούρας. Η εμφάνιση λοιπόν του κινηματογράφου (και ταυτόχρονα της κινούμενης εικόνας), πέρα από τα όποια τυχαία γεγονότα ή τεχνικές εφευρέσεις που μεσολάβησαν στη μακρόχρονη διαδικασία της τεχνικής του κατασκευής, είναι βαθιά αναγκαία στιγμή στην ανάπτυξη των μορφών (καλλιτεχνικής και πληροφοριακής) επικοινωνίας. Στους διάφορους «-ισμούς», αλλά πολύ περισσότερο στον κινηματογράφο (και ιδιαίτερα στις μετακινηματογραφικές μορφές της κινούμενης εικόνας), επέρχεται ευδιάκριτα η σύμπτυξη γενικού και συγκεκριμένου, θεωρητικής αφάιρσης και συναισθήματος, περιγραφής και ερμηνείας, «ανταλλακτικής α-

ξίας» και «αξίας χρήσης», συμβόλου και εμπορεύματος.

III. Η διαδικασία σχηματισμού νέων μορφών της κινούμενης εικόνας

Η κινούμενη εικόνα υπάρχει στο βαθμό που υπάρχει κάποιο «κοινό», στο βαθμό που είναι αντικείμενο πρόσληψης –μια κατάσταση τελείως διαφορετική από εκείνη στην οποία βρίσκεται το έργο των παραδοσιακών μορφών τέχνης. Κάθε αντικειμενοποιημένη μορφή προϋπαρξής της κινούμενης εικόνας (ΑΜΠΚΕ) μπορεί να υπάρξει ως κείμενο, στο βαθμό που είναι ενταγμένη σε μια επικοινωνιακή διαδικασία. Άλλως, όπως η θεατρική παράσταση είναι πρόβα χωρίς τους θεατές, έτσι και η προβολή μιας ΑΜΠΚΕ (και κυρίως του φιλμ και του τηλεοπτικού υλικού) είναι δοκιμή, τεχνικού ή άλλου χαρακτήρα.

Η συγκεκριμένη μορφή της κινούμενης εικόνας είναι αποτέλεσμα αλληλόδρασης μεταξύ της ΑΜΠΚΕ και του τεχνικού μέσου προβολής (εμφύχωσης) της. Στη διαμόρφωση της ΑΜΠΚΕ στοχεύουν οι διαδικασίες δημιουργίας και παραγωγής και οι μεταξύ τους σχέσεις. Στην πραγμάτωση της ΑΜΠΚΕ ως θεάματος στοχεύουν τα υλικοτεχνικά μέσα προβολής της, ο θεσμός πρόσληψής του και φυσικά εκείνη η κοινωνική ομάδα που είναι το υποκείμενο της πρόσληψης. Η υλικοτεχνική δομή είναι εκείνος ο σκελετός, πάνω στον οποίο οργανώνεται η κοινωνική ομάδα-υποκείμενο της πρόσληψης. Στην πραγματικότητα όμως οι οργανωμένες σ' ένα θεσμό πρόσληψης κοινωνικές ομάδες-παραλήπτες προσδιορίζουν αποφασιστικά αυτή την υλικο-τεχνική δομή. Επηρεάζουν τη μεταβολή της, εν μέρει ή συνολικά. Συνεπώς η μορφή της κινούμενης εικόνας (και οι μορφές παραγωγής και πρόσληψής της) προσδιορίζεται τόσο από την επικοινωνία (μέσα και έξω απ' αυτήν) με-

ταξύ των μελών της ομάδας παραλήπτη, όσο και από την αλληλόδραση της τελευταίας συνολικά με αυτήν τη μορφή. Η αλληλόδραση αυτή δεν είναι μόνο οικονομική αλλά και συμβολική. Προϋποθέτει, προβάλλει, παράγει, αναπαράγει σε όλη του την έκταση, αλλά και μεταβάλλει το «ιστορικό σχέδιο».

Η δημιουργία-παραγωγή κινούμενης εικόνας δεν διαμορφώνεται μονόδρομα από την πρόσληψη. Είναι πλατιά διαδεδομένη τόσο η άποψη πως το «γούστο» του κοινού προσδιορίζει την κινηματογραφική ή τηλεοπτική παραγωγή, όσο και εκείνη σύμφωνα με την οποία η παραγωγή καθορίζει το γούστο του κοινού⁴³. Ισχύουν και τα δύο (αν και σε κάθε φάση του κινηματογράφου και της κινούμενης εικόνας ένα σκέλος παίζει πάντα πιο ενεργό ρόλο). Ο αλληλοπροσδιορισμός «γούστου» και «παραγωγής» (που είναι τόσο οικονομικός όσο και συμβολικός) φανερώνει μια άλλη διάσταση στην αλληλόδραση μεταξύ του κοινού και της μορφής της κινούμενης εικόνας. Η αλληλόδραση αυτή προσδιορίζει και διαμορφώνει αφ' ενός τη συγκεκριμένη μορφή κινούμενης εικόνας και αφ' ετέρου το ιστορικά προσδιορισμένο υποκείμενο πρόσληψής της. Έτσι γίνεται δυνατή η εμφάνιση νέων μορφών της κινούμενης εικόνας, μέσα από τις θεσμικές, τεχνικές και «γλωσσικές» μεταβολές της προηγούμενης. Η τηλεόραση π.χ. σε επίπεδο κωδίκων, ομάδων πρόσληψης, τρόπου παραγωγής της εικόνας κ.ά. άρχισε να σχηματίζεται στα όρια του κινηματογράφου. Το ίδιο και το βίντεο στα όρια της τηλεόρασης.

Οι κοινωνικές ομάδες οι οποίες αναδεικνύονται ως το βασικό υποκείμενο της πρόσληψης στον «παραδοσιακό» κινηματογράφο, πριν την εμφάνιση της τηλεόρασης, είναι πριν απ' όλα ομάδες της συνολικής κοινωνικής δημιουργίας. Ο σχηματισμός αυτών των ομάδων γίνεται με γνώμονα τη συμμετοχή τους σε ορισμένες παραγωγικές δραστηριότητες. Αυτές οι ομάδες επικοινωνούν βέβαια με τα φιλμ και διαμέσου αυτών μεταξύ τους, σε πλαίσια, σε χώρο και χρόνο τυπικά καταναλωτικής δραστηριότητας. Στην κινηματογραφική αίθουσα συμμετέχουν δυνητικά αλλά και πραγματικά εκείνες οι κοινωνικές ομάδες (και οι μεταξύ τους σχέσεις), που παράγουν το συνολικό οικονομικό, διοικητικό, πνευματικό κ.λπ. έργο.

Από την άλλη πλευρά, είναι γνωστό πως οι κοινωνικές ομάδες οι οποίες αναδεικνύονται ως βασικό υποκείμενο πρόσληψης του τηλεοπτικού λόγου είναι εκείνες της κατανάλωσης. Είναι οι ομάδες που σχηματίζονται σ' εκείνους τους θεσμούς, μέσα στους οποίους οι πολίτες της ώριμης εμπορευματοποιημένης κοινωνίας αναπτύσσουν τις καταναλωτικές τους δραστηριότητες – κυρίως, η οικογένεια και οι μικρές ομάδες. (Αυτή η διαπίστωση μπορεί να υποβοηθηθεί στην ερμηνεία της «κινηματογραφοποίησης» του τηλεοπτικού λόγου, όταν αυτός προσλαμβάνεται σε

μια κοινωνία στην οποία η οικογένεια έχει ακόμα, σε μεγάλη έκταση και σημαντικό βαθμό, παραγωγικές λειτουργίες⁴⁴). Οι ομάδες πρόσληψης των μετατηλεοπτικών μορφών της κινούμενης εικόνας είναι μια σύνθεση των δύο προηγούμενων τύπων. Είναι οι ομάδες στις οποίες αίρεται ο διαχωρισμός παραγωγής και κατανάλωσης (Toffler), εργασίας και ελεύθερου χρόνου, προσωπικής και κοινωνικής ζωής, καθολικού και ιδιαίτερου νοήματος, καθολικών και ιδιαίτερων κωδίκων κ.λπ. Η ανάδειξη όμως του ενός ή του άλλου τύπου κοινωνικής ομάδας, ως βασικού υποκειμένου πρόσληψης της κινούμενης εικόνας, εξαρτάται κατά κύριο λόγο από δύο παράγοντες. Πρώτο, από τον χαρακτήρα της κοινωνικής οργάνωσης και δεύτερο, από την ένταση και την έκταση της επικοινωνίας μεταξύ αυτών των ομάδων και της κινούμενης εικόνας συνολικά.

Η τεχνική δομή του μέσου εμφύχωσης της κινούμενης εικόνας διαμορφώνεται από την πραγματική ή δυνητική αλληλόδρασή της με κοινωνικές ομάδες ορισμένου τύπου. Η τελευταία είναι ο «σκελετός» γύρω από τον οποίο σχηματίζεται η συγκεκριμένη μορφή της κινούμενης εικόνας. Είναι το πλαίσιο μέσα στο οποίο σχηματίζεται. Η επικοινωνιακή αλληλόδραση μεταξύ του κοινωνικά οργανωμένου κοινού και της κινούμενης εικόνας, προσδιορίζει όχι μόνο τυπολογικά αλλά και ειδολογικά τη μορφή της κινούμενης εικόνας. Άλλωστε αυτό περιγράφεται λεπτομερειακά και σε ορισμένες από τις πιο σημαντικές «ιστορίες του κινηματογράφου»⁴⁵. Είναι ακόμα γνωστή και η πορεία διαμόρφωσης του μοντάζ (ως βασικού κώδικα του φιλμικού κειμένου)⁴⁶, των τηλεοπτικών ειδήσεων καθώς και του Documentary Film ως ειδών του τηλεοπτικού λόγου⁴⁷ κ.λπ., ως αποτέλεσμα σύνθεσης και υπέρβασης σε μια νέα μορφή και δομή, προϋπαρχουσών σημειωτικών-αισθητικών δομών και αφηγηματικών σχημάτων.

IV. Επίλογος

Η διερεύνηση της κινούμενης εικόνας και των μορφών της δεν μπορεί να περιορισθεί μόνο στα ζητήματα που αχνά εδώ θίξαμε. Αν όμως χρειάζεται να δώσουμε ένα μεθοδολογικό πλαίσιο για μια περαιτέρω ανάλυσή τους θα πρέπει: Πρώτο, να συσχετίσουμε την τυπολογική και ειδολογική εξέλιξη της κινούμενης εικόνας με τις ιστορικά επίκαιρες μορφές του κοινωνικού δεσμού, τις μορφές κοινωνικότητας και συνεπώς τη δομή της κουλτούρας. Η σχέση αυτή θα πρέπει να διαμεσολαβηθεί από την αλληλόδραση της ιστορικά επίκαιρης μορφής της κινούμενης εικόνας με τα υποκείμενα πρόσληψής της. Δεύτερο, να συνδέσουμε τις δομικές αλλαγές με τις μικρές, καθημερινές μεταβολές (τεχνικές, αισθητικές, σημειωτικές, θεματολογικές, νοηματικές κ.λπ.), που συντελούνται σε

κάθε μορφή της κινούμενης εικόνας. Τρίτο, να αναζητήσουμε την πορεία της ιστορικής της εξέλιξης στην αλληλόδραση των δύο αυτών πλευρών της.

Ο κινηματογράφος λοιπόν, η τηλεόραση, αλλά και η ηλεκτρονική και η συνθετική εικόνα, καθώς και η εικονική πραγματικότητα, δεν συνιστούν μόνο διαφορετικά τεχνικά μέσα παραγωγής και διάδοσης της κινούμενης εικόνας, αλλά και διαδοχικά στάδια στην ιστορική της εξέλιξη. Κάθε τέτοιο στάδιο χαρακτηρίζεται όχι από την εμφάνιση μιας νέας μορφής κινούμενης εικόνας αλλά και τη μικρότερη ή μεγαλύτερη «προσαρμογή» και όλων των προϋπαρχουσών μορφών της στις τεχνικές, αισθητικές, σημειωτικές, νοηματικές κ.α. δομές που σχηματίζονται στη νέα μορφή. Η μεταβολή της μορφής της κινούμενης εικόνας είναι προϊόν ενδογενών (τεχνικών, γλωσσικών, νοηματικών κ.λπ.) μεταβολών στον καλλιτεχνικό πολιτισμό και τις μορφές επικοινωνίας που σχηματίζονται γύρω από την κινούμενη εικόνα και που παίρνουν τη συγκεκριμένη τους μορφή μέσα στη διαδικασία αλληλόδραση μεταξύ της συγκεκριμένης εικόνας και του συγκεκριμένου κοινού. Γι' αυτό και σε κάθε νέα μορφή της κινούμενης εικόνας αίρεται σταδιακά η αυτοτέλεια των διαφόρων πολιτισμικών πεδίων (των διαφόρων μορφών της κουλτούρας) επιτυγχάνοντας ένα επίπεδο μεγαλύτερης σύνθεσής τους. Η κινούμενη εικόνα συνολικά είναι προϊόν και παραγωγός ενός σύνθετου κοινωνικού δεσμού οικονομικής και εξωοικονομικής εξάρτησης μεταξύ των ατόμων, εμπροσμηματικών σχέσεων και εξωοικονομικών γνωρισμάτων. Κάθε νέα μορφή της κινούμενης εικόνας σηματοδοτεί ένα νέο στάδιο ή μια νέα μορφή αυτού του σύνθετου κοινωνικού δεσμού. Η κινούμενη εικόνα είναι λοιπόν συνυφασμένη με την εποπτική αναίρεση του κατακερματισμού της ολότητας της κουλτούρας, της κοινωνικής δράσης και της ζωής του ατόμου. Είναι ακόμα συνυφασμένη με την ελεγχόμενη συμμετοχή του ατόμου στη διεύθυνση της κοινωνικής δράσης και την παραγωγή της ολότητάς της. Η κατάργηση αυτού του ελέγχου δεν μπορεί να είναι προϊόν ούτε της κοινωνικοποίησης των μέσων παραγωγής τεχνολογικής εικόνας (Ezensberger) ούτε μόνο της καταστροφής και της μεταβολής της τεχνικής και σημειωτικής δομής της (Baudrillard). Ίσως η απάντηση βρίσκεται στη γενικευμένη (κάθετη και οριζόντια) κοινωνικοποίηση από «τα κάτω» –και άρα μεταβολή– όχι μόνο του τεχνικού μέσου και της χρήσης του, αλλά του πολιτισμικού σχήματος που στηρίζει και αναπαράγει η τεχνολογική εικόνα.

Καθώς με την ανάπτυξη των μετατηλεοπτικών μορφών της κινούμενης (ηλεκτρονική και συνθετική, εικονική πραγματικότητα κ.λπ.) αρχίζει να δημιουργείται η πραγματική θεωρία της κινούμενης εικόνας, ανοίγονται νέα πεδία στη διαλεκτική μεταξύ: μορφών επικοινωνίας, κοινωνικής δράσης και κοινωνι-

κής εξάρτησης-απελευθέρωσης του ατόμου.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Είναι πασίγνωστη η θέση του J. Cazenueve (*Ο άνθρωπος τηλεθεατής*, σελ. 85, Πύλη, Αθήνα, 1979), σύμφωνα με την οποία ο κινηματογράφος και η τηλεόραση αποτελούν απλώς διαφορετικά τεχνικά μέσα επικοινωνίας που εμφανίστηκαν τυχαία, ως αποτέλεσμα της τεχνικής εξέλιξης και όχι γιατί υπήρχε κάποια βαθύτερη αναγκαιότητα.
 2. Lotman J., *Mijastoto na Filma v Mechanismite na Kulturata*, μετ. από Kino (Pol.), 1987. Deleuze Z., *Cinema 1: The Movement Image*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986. Deleuze Z., *Cinema 2: The Time-Image*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. Razlogov K., *Roligata na tehnikata za formirane to i razvitieto na ezika na ekrana*, Kinoiskustvo, No 10, 1985.
 3. Αντίλαμβανόμαστε αυτή την «ιεραρχία», έτσι όπως την επεξεργάστηκε και τη διατύπωσε (σε γενικότερη βέβαια μορφή) ο Χέγγελ στην *Αισθητική* του (Αναγνωστίδης, Αθήνα, χ.χ.), και στην κινηματογραφική θεωρία ιδιαίτερα ο S. Kracauer, (*Θεωρία του κινηματογράφου*, σελ. 23, Κάλβος, Αθήνα, 1983).
 4. Π.χ. το μονόπλανο, το οποίο είναι μια βασική αισθητική και σημειωτική δομή στην video-art, και γενικότερα την ηλεκτρονική και τη συνθετική εικόνα, είχε αρχίσει να εφαρμόζεται αρχικά στον «κλασικό» κινηματογράφο κατά τις δεκαετίες '70 και '80 (π.χ. σε φιλμς του Θ. Αγγελόπουλου).
 5. Cohen-Seal J., *Essais sur les principes d'une philosophie du cinéma*, ch. 5,6, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.
 6. Garroni E., «Popularity and Communication in Cinema», in Znepolski I. (ed.) *Is istorijata na filmovata misel*, vol. No 2, pp. 445-500, Nauka i Iskustvo, Sofia, 1988.
 7. Ως τέτοια ορίζουμε κάθε υλική μορφή στην οποία προϋπάρχει το κινούμενο-εικονικό κείμενο πριν εμψυχωθεί σε κάποια οθόνη ή και χωρίς τη βοήθειά της (όπως π.χ. στην ολογραφία).
 8. Το «βλέμμα» δεν είναι απλά μια φυσιολογική λειτουργία του ματιού, αλλά (και) ένας τρόπος με τον οποίο μια δομημένη συνείδηση αντιλαμβάνεται την οργάνωση και τη δυναμική του εξωτερικού κόσμου, και καταγράφει αυτές ή τις άλλες ιδιότητές του (πραγματικές ή φανταστικές), ιεραρχημένες και αρθρωμένες μ' έναν ορισμένο τρόπο. [Θυμίζουμε πως οι H. Mustenberg και L. Anderson θεωρούσαν πως ο κινηματογράφος δημιούργησε μια νέα μορφή συνείδησης. (*The Photoplay. A Psychological Study*, 1916, *The Art of Moving Pictures*, 1915, αντίστοιχα)].
- Το «βλέμμα» είναι ένας τρόπος και ένα σχήμα εσωτερίκευσης (αλλά και εξωτερίκευσης). Δεν έχει μεταφυσική προέλευση, αλλά είναι καθορισμένο πολιτισμικο-ιστορικά, σε συνάρτηση με τον βαθμό και τη μορφή ανάπτυξης της ανθρώπινης δράσης. Έτσι όταν σε δε-

- δομένες συνθήκες αναπτύσσεται έντονα η τάση εικονικής πρόσληψης του κόσμου, το «βλέμμα» και οι παραστάσεις παίζουν μεγαλύτερο ρόλο απ' ό,τι πιο πριν (σε σχέση με άλλες νοητικές λειτουργίες) στην υποκειμενική συγκρότηση του εξωτερικού κόσμου και στην παραγωγή του νοήματος – και το αντίστροφο. Αυτό επιτυγχάνεται με τη χρήση ή και τη δημιουργία των καταλληλότερων στις δεδομένες κοινωνικο-πολιτισμικές συνθήκες μέσων και μορφών επικοινωνίας. Έτσι μπορεί να εξηγηθεί ενμέρει γιατί πριν την εμφάνιση του κινηματογράφου είχε ήδη «κινηματογραφικοποιηθεί» η λογοτεχνία (Woolen, Hauzer), αλλά και γιατί η κινούμενη εικόνα επαναφέρει ένα προορθολογικό τρόπο σκέψης (Gouldner).
9. Αϊξενστάιν Σ., *Πέρα από τους αστέρες*, Αιγόκερως, Αθήνα, 1983. Bazin A., *Τι είναι ο κινηματογράφος*, τ. 1, *Οντολογία και γλώσσα*, σελ. 17-26, 38-45, Αιγόκερως, Αθήνα, 1988. Arnheim R., *Visual Thinking*, pp. 254-273, University of California Press, 1969.
 10. Aizenstein S., *Otvad zvezdite*, pp. 311-315, Nauka i Iskustvo, Sofia, 1976.
 11. Παρόμοιες αντιλήψεις αναδύονται, καλοσηματισμένα ή υπόρρητα, μέσα από ορισμένες θεωρίες και φέρουν έντονα τη σφραγίδα του υποκειμενισμού ή (και) του ψυχολογισμού (όπως η θεωρία των «προσομοιωμάτων»). Τείνουν να εξετάζουν όχι μόνο τη «δεύτερη», αλλά και την «πρώτη φύση» ως σύμβολο. Προτείνουν την απόλυτα ακραία εποπτική θεώρηση των σχέσεων του ανθρώπου με τον κόσμο του στην εποχή μας – μια θεωρία της χειραγώγησης αλλά από την αντίστροφη. Αυτή είναι μια προσέγγιση που δίνει το ρόλο της ιστορικής «μαγικής ράβδου» στην ατομική φαντασία, την αυθαιρεσία και το απόλυτο τυχαίο και που προσοδίδει στον κόσμο ένα αποσπασματικό χαρακτήρα. Η ιδέα αυτή – αν και τροποποιημένη – είναι αρκετά παλιά, παρ' ό,τι υπάρχουν καθοριστικά σημαντικές νέες πολιτισμικές συνθήκες που την παράγουν.
 12. Γι' αυτό και μια ολοκληρωμένη προσέγγιση της κινούμενης εικόνας δεν θα έπρεπε να αφήσει έξω από την περιμέτρή της το θέατρο σκιών (όσο ιδιόμορφη περίπτωση κινούμενης εικόνας και να είναι. Ίσως ακριβώς αυτή η ιδιομορφία μπορεί να μας αποκαλύψει πολλά γύρω από τη λειτουργία και τους λόγους δημιουργίας και διάδοσης της κινούμενης εικόνας σε τόσο διαφορετικούς ιστορικούς χωρο-χρόνους και πολιτισμούς).
 13. Arnheim R., *Film as Art*, ch. 1, The Regents of University of California, 1971.
 14. Η κινούμενη εικόνα νοείται όχι μόνο ως τεχνικό μέσο αλλά και ως σύνολη μορφή επικοινωνίας, άρρηκτα συνδεδεμένη με την απόδοση ορισμένου τύπου νοήματος στο πλαίσιο μιας ορισμένης μορφής κοινωνικότητας και τρόπου κοινωνικής σχέσης. Αυτή η μορφή κοινωνικότητας (η καθολική διαντίδραση του ανθρώπου με όλα τα άτομα και όλους τους κοινωνικούς χώρους, όχι ως σύνολη προσωπικότητα αλλά ως μέλος μιας ομάδας, με ορισμένα μόνο χαρακτηριστικά και κοινωνικό προφίλ) δεν είναι ταυτισμένη, αλλά ούτε άσχετη με την τεχνική και τεχνολογία (ως μέσο της ανθρώπινης δράσης), αφού αυτή διαμεσολαβεί καθοριστικά αυτήν τη δράση, η οποία παράγει (και παράγεται) αυτή τη μορφή κοινωνικότητας – και άρα τα νοήματα και τα παραδείγματα (οργανικά) γι' αυτό το σκοπό υλικο-τεχνικά μέσα.
 15. Κάθε ανάπτυξη αυτής της ασυνέχειας είναι τάση αλλαγής στο χρόνο. Σήμερα στη συνθετική και την ηλεκτρονική εικόνα είναι ιδιαίτερα έντονο, με την οργανική ενσωμάτωση ηχητικών δομών και μουσικού υλικού στο «σώμα» της κινούμενης εικόνας. Γεγονός που σε επίπεδο νοήματος, εκφράζει την τάση για ένα μεγαλύτερο βαθμό υποκειμενικότητας, πολυσημίας, ρευστότητας και ακαθοριστίας κ.λπ. και που προκαλεί την ανάγκη της παραπάνω ενσωμάτωσης, αλλάζοντας σημαντικά όχι μόνο την υπόσταση της κινούμενης εικόνας μέχρι τώρα, αλλά και δημιουργώντας νέες μορφές της.
 16. Γι' αυτό σημαίνουμε τον κόσμο των αντικειμένων, που βρίσκονται έξω από ένα ορισμένο ατομικό ή συλλογικό υπο-κείμενο, αποφεύγοντας τη χρήση του όρου «πραγματικότητα».
 17. Αϊξενστάιν Σ., *Η μορφή του φιλμ*, τ. 1, σελ. 7-8, Αιγόκερως, Αθήνα.
 18. Δες στο Plios G., «Ekranoto iskustvo v veka na elektronikata», *Problemi na kulturata*, No 4, 1986, pp. 75-88.
 19. Levi-Strauss K., *La potiere jalouse*, chap. 13, Plon, Paris, 1985.
 20. Lotman J., *Mjastoto na Filma v mexanismite na Kulturata*, Kino, Poland, 1987.
 21. Μπαζέν Α., *Τι είναι ο κινηματογράφος*, τ. 1, Αιγόκερως, Αθήνα, 1988.
 22. Queau Ph., Το μέλλον της εικόνας, στο *Νέες τεχνολογίες: Οι νέες τεχνολογίες στο χώρο της οπτικοακουστικής έκφρασης*, Κέντρο Σύγχρονης Τέχνης «Ιλεάνα Τούντα», 1992. Fellous A., *Η εποχή της συνθετικής εικόνας*, ibid.
 23. Marx K., Engels F., *Izbr. Proizv.*, vol. 46, pp. 97-98, Sofia, 1983.
 24. Hauzer A., *Κοινωνική ιστορία της τέχνης*, τ. 4, σελ. 297, Κάλβος, Αθήνα, 1980.
 25. Μπένιαμιν Β., *Δοκίμια για την τέχνη*, σελ. 33, Κάλβος, Αθήνα, 1978.
 26. Hauzer A., *Κοινωνική ιστορία της τέχνης*, τ. 4, σελ. 297, Αθήνα, 1980. Πλειός Γ., *Κινούμενη εικόνα και καλλιτεχνική επικοινωνία*, κεφ. 3, Δελφίνι, Αθήνα, 1993.
 27. Ibid., σελ. 28-29.
 28. Kracauer S., *Θεωρία του κινηματογράφου*, σελ. 25, Κάλβος, Αθήνα, 1983.
 29. Freud G., *Φωτογραφία και κοινωνία*, σελ. 7-11, Θεωρία, Αθήνα, 1982.
 30. Ο W. Benjamin (*Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγικότητάς του*) θεωρεί πως το πορτραίτο είναι το σημείο στο οποίο σταματά η ζωγραφική και ταυτόχρονα εκείνο από το οποίο ξεκινά η φωτογραφία. Το φωτογραφικό πορτραίτο είναι το όριο, το μεταίχμιο μεταξύ της λατρευτικής και της εκθετικής αξίας, μεταξύ της λογοτεχνίας και της ζωγραφικής αφ' ενός και του κινηματογράφου αφ' ετέρου.
- Ο J. Lotman (*Mjastoto na Filma v Macanismite na Kulturata*, Kino, (Pol.), 1987) διαβλέπει στο φωτογραφικό και κινηματογραφικό πορτραίτο ένα από τα κυριότερα σημεία συγγένειας του κινηματογράφου με τη

- μυθολογική σκέψη. Θεωρεί ακόμα πως το τελευταίο λειτουργεί και σαν «κανάλι» εκπλήρωσης της βασικής πολιτισμικής λειτουργίας του κινηματογράφου, δηλαδή της ερμηνείας. Ενώ, η G. Freud υποστηρίζει πως το φωτογραφικό πορτραίτο αντιστοιχεί σ' ένα ιδιαίτερο στάδιο της κοινωνικής εξέλιξης, όπου τα πλατιά κοινωνικά στρώματα αποκτούν μεγαλύτερη κοινωνική και πολιτική σημασία (*Φωτογραφία και κοινωνία*, σελ. 11, Θεωρία, Αθήνα, 1982). Έτσι η G. Freud διαβλέπει στο πορτραίτο μια από τις πιο βασικές κοινωνικές λειτουργίες της τέχνης στη νεώτερη ιστορία. Κατά την ίδια το φωτογραφικό πορτραίτο αναδεικνύεται επίσης σαν μεταίχμιο δύο εποχών στην εξέλιξη του καλλιτεχνικού πολιτισμού. Σε αντίθεση από τον Benjamin, η G. Freud πιστεύει πως το μεταίχμιο αυτό βρίσκεται κυρίως στο επίπεδο της κοινωνικής λειτουργίας της αναπαράστασης και λιγότερο στην δομή της.
31. Gouldner A., *Ideology, the Cultural Apparatus, and the New Consciousness Industry*, from Gouldner A., *The Dialectic of Ideology and Technology*, in Alexander J., Seidman S. (eds) *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
 32. Morin E., *Le cinema ou l' homme imaginaire*, in Znepolski I. (ed.), *Is istorijata na filmovata misel*, vol. 2, pp. 423-449, Nauka i Iskustvo, Sofia, 1986. Morin E., *Les Olympiens*, *ibid.*, pp. 455-458.
 33. Adorno T., *Η τηλεόραση και η διαμόρφωση της μαζικής κουλτούρας*, στο Kraus, Adorno κ.ά., *Η κουλτούρα των μέσων*, σελ. 91-98, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1991.
 34. Dominick J., *The Dynamics of Mass Communication*, p. 242, McGraw Hill, 1990. Wellis A.F., *Picture-Tube Imperialism*, New York, 1972.
 35. *Ibid.*, p. 244.
 36. Guback Th., *The International Film Industry*, Bloomington, Indiana University Press, 1969. Wellis A.F., *Picture-Tube Imperialism*, New York, 1972.
 37. Νταν Ρ., «Τηλεόραση, κατανάλωση και εμπορευματική μορφή», στο Κομνηνού Μ., Λυριντζή Χ., *Κοινωνία εξουσία και ΜΜΕ*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1989.
 38. Πλειός Γ., *Κινοούμενη εικόνα και καλλιτεχνική επικοινωνία*, κεφ. III, Δελφίνι, Αθήνα, 1993.
 39. Berger J., *Ways of Seeing*, Penguin, London, 1981 (ελληνική έκδοση *Η εικόνα και το βλέμμα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1986).
 40. Δες στο Πλειός Γ., *Κινοούμενη εικόνα και καλλιτεχνική επικοινωνία*, κεφ. II, Δελφίνι, Αθήνα, 1993.
 41. Δες περισσότερα στο Πλειός Γ., *Κινοούμενη εικόνα και καλλιτεχνική επικοινωνία*, κεφ. IV, Δελφίνι, Αθήνα, 1993.
 42. Μίκελ Ντε Μ., *Οι πρωτοπορίες της τέχνης του εικοστού αιώνα*, I & II κεφ., Οδυσσέας, Αθήνα, 1983.
 43. «Όσο για τον καταναλωτή, αυτός δεν έχει τίποτε να ταξινομήσει: Οι παραγωγοί τα έχουν κάνει όλα γι' αυτόν». (Χορκχάμερ Μ., Αντόρνο Τ., *Η βιομηχανία της κουλτούρας: Ο Διαφωτισμός ως εξαπάτηση των μαζών*), στο Μαρκούζε, Χορκχάμερ, Αντόρνο, Λόβενταλ, *Τέχνη και μαζική κουλτούρα*, Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα, 1984).
 44. Έχουμε υπ' όψη μας φαινόμενα όπως:
 - Την παρουσία υπεράριθμου κοινού τηλεθεατών μπροστά στον ίδιο δέκτη. Αυτό δεν εξηγείται κυρίως ή μόνο με τις οικονομικές αδυναμίες αγοράς του ή μικρότερη πρόσβαση στο εμπόριό τους.
 - Τη συγκέντρωση αυτού του υπεράριθμου κοινού, για τη θέαση συγκεκριμένου προγράμματος και όχι όλης της ροής του τηλεοπτικού προγράμματος.
 - Την καθορισμένη εσωτερική τοποθέτηση των τηλεθεατών στη διάταξη όλου του κοινού.
 - Το μικρό ποσοστό εκτέλεσης και άλλων δραστηριοτήτων κατά τη διάρκεια της παρακολούθησης του συγκεκριμένου προγράμματος.
 - Την ανάδειξη κάποιου (συνήθως του ιδιοκτήτη του δέκτη) σε «ρυθμιστή» των εξωτερικών αλλά και εσωτερικών στοιχείων της επικοινωνίας μεταξύ του συγκεκριμένου τηλεοπτικού κοινού και του συγκεκριμένου τηλεοπτικού προγράμματος.
 45. Σαντούλ Ζ., *Ιστορία του παγκόσμιου κινηματογράφου*, σελ. 29, Φέξης, Αθήνα, γχ. Robinson D., *The History of World Cinema*, Eyre Methuen, New York, 1976.
 46. Μπαζέν Α., *Τι είναι ο κινηματογράφος*, τ. I, *Οντολογία και γλώσσα*, Αιγόκερως, Αθήνα, 1988. Cook P., *The Cinema Book*, pp. 222-250, British Film Institute, London, 1950. Πλειός Γ., *Κινοούμενη εικόνα και καλλιτεχνική επικοινωνία*, κεφ. 4, IV, Δελφίνι, Αθήνα, 1993 (υπό δημοσίευση).
 47. Dominick J., *The Dynamics of Mass Communication*, pp. 254-276, Mc Graw Hill, 1990. Hazart P.D., *Television as Art*, NCTE, USA, 1972.

Τεχνολογία και πάλι: Οριοθετώντας τις επικοινωνιακές καταβολές της Μετα-μοντέρνας κοινωνίας

Χρ. Κωνσταντοπούλου

Α. Τεχνολογία: Μύθοι και Πραγματικότητες

Από τον προσωπικό υπολογιστή και τις προγραμματισμένες οικιακές συσκευές μέχρι τον κάθε είδους εργασιακό αυτοματισμό, από τα ηλεκτρονικά παιχνίδια και την καλωδιακή-δορυφορική τηλεόραση ως τις βιοτεχνολογίες το λεγόμενο «τεχνικό περιβάλλον» φαίνεται δομικό χαρακτηριστικό της σύγχρονης καθημερινότητας. Όμως τι είναι το «τεχνικό περιβάλλον»; από πότε υπάρχει, κατά πόσο η λεγόμενη «μετα-μοντέρνα»¹ κοινωνία χαρακτηρίζεται σωστά σαν «υπερ-επικοινωνιακή» λόγω της πληθώρας των επικοινωνιακών τεχνολογιών;

Πέρα από τη διάχυτη νοοτροπία που θεωρεί την «τεχνολογία» καθοριστική νομοτέλεια, οι «λογιότερες» προσεγγίσεις αποτελούν ένα περίεργο «μωσαϊκό» «τεχνοφιλίας» ή «τεχνοφοβίας» (κατά το διαχωρισμό του G. Hottois² –που οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι δεν είναι και ο πλέον δόκιμος αφού τοποθετεί τη βάση του προβλήματος σε κάποια προκατειλημμένη «στάση» του ερευνητή ενώ οι περισσότερες μελέτες αναφέρονται κυρίως σε συγκεκριμένες σχέσεις τεχνολογίας –κοινωνίας– χωρίς όταν γίνονται «κριτικές» να είναι και απαραίτητα «τεχνοφοβες»...). Βασικές απόψεις παραθέτουμε σε συντομία στις σελίδες που ακολουθούν ώστε ν' αποκτηθεί μια ακριβέστερη εικόνα των προσεγγίσεων του θέματος που μας απασχολεί.

Θα μπορούσαμε έτσι να δούμε ευκολότερα ότι *τεχνολογική υπερανάπτυξη δεν σημαίνει αυτόματα και κοινωνική* όπως αυτό φαίνεται από το παράδειγμα της «επικοινωνίας» που θα μας απασχολήσει περισσότερο τόσο λόγω της επικαιρότητάς της –η επικοινωνία αποτελεί: «ιδεολογικό πλαίσιο αναφοράς» της *υπερσύγχρονης κοινωνίας*– όσο και λόγω της *πραγματικής υπερανάπτυξης των επικοινωνιακών τεχνολογιών σήμερα* (απ' όπου πολλοί, ακολουθώντας την *κυρίαρχη νοοτροπία συμπεραίνουν αυτόματα «εξέλιξη» της «επικοινωνίας»...*).

α) Σκέψεις για την τεχνολογία

Είναι γνωστό ότι οι περισσότεροι φιλόσοφοι των νεώτερων χρόνων έχουν ως ένα σημείο ασχοληθεί με

τα «τεχνικά» (ή «τεχνολογικά» –για ν' ακολουθήσουμε τον νέο όρο που δεν διακρίνει συχνά ανάμεσα σε τεχνική και τεχνολογία...) φαινόμενα.

Ήδη ο Χέγκελ προβληματίστηκε για τη σχέση ανθρώπου-μηχανής και είδε την ειδικευση του εργατικού δυναμικού (μηχανική εργασία) σαν ένα απαραίτητο μέσο για τη μαζική παραγωγή αγαθών ώστε να ικανοποιηθούν οι διάφορες ανάγκες. Αυτό το μέσο αυξάνει την εξάρτηση και την απογοήτευση όσων ασχολούνται μ' αυτού του είδους την εργασία και εντείνει τη διαμάχη ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς. Η οργάνωση των εργατών σε συνδικάτα θα ήταν (για το συγγραφέα αυτόν) ένα μέσο πίεσης και το Κράτος θα έπρεπε να επιμεληθεί τη λύση των διαφορών πρακτικών προβλημάτων (πρόκειται για ένα κράτος ευημερίας με ηθικές αρχές –αντίθεση βέβαια με τον Ρικάρντο ο οποίος προσβύει την «ελευθερία αγοράς»– που θα μπορούσε να επιφέρει μια σωστότερη κατανομή των αγαθών!).

Η θεωρία του Μάρξ για τις «μηχανές» είναι τόσο σημαντική για το έργο του, ώστε ο Κ. Αξελός τον ονόμασε *θεωρητικό της τεχνολογίας*³. Για τον Μάρξ, το προλεταριάτο θα έπρεπε να καταστρέψει τον *πολιτικό μηχανισμό του καπιταλισμού όχι όμως και τον τεχνολογικό μηχανισμό του τον οποίο διατηρεί αναγκαστικά* (ακολουθώντας τον «ρουν της ιστορίας»...). Οι παραγωγικές δυνάμεις (μέσα στις οποίες συγκαταλέγεται και η τεχνολογία) καθορίζουν τις κοινωνικές σχέσεις: έτσι (σύμφωνα με το πασίγνωστο πια απόφθεγμα της «Αθλιότητας της Φιλοσοφίας»), «ο χειροκίνητος μύλος δίνει τη φεουδαρχία ενώ ο ατμοκίνητος μύλος τον καπιταλισμό» γιατί η κάθε τεχνολογία απαιτεί διαφορετικό καταμερισμό εργασίας με διαφορετικές ανταγωνιστικές τάξεις... Η αλλοτρίωση των εργατών που οφείλεται στον «προταρχικό ρόλο» των μηχανών στην παραγωγή θα είναι και μέσο υπέρβασης αυτής της κατάστασης (δεδομένου ότι με τον αυτοματισμό οι εργάτες θα μπορούν να έχουν περισσότερο ελεύθερο χρόνο να ασχοληθούν με τα «πολιτικά»). Η μηχανή δείχνει τη νίκη του ανθρώπου πάνω στις φυσικές δυνάμεις και είναι αθώα για την αθλιότητα που μπορεί να επιφέρει (όπως είναι π.χ. η ανεργία).

Ο Βέμπερ έβλεπε τη γραφειοκρατία σαν ένα μηχανικό οργανισμό αλληλένδετο με τη σύγχρονη τεχνικά ανεπτυγμένη κοινωνία. Έτσι, το βασικό ρόλο σε οποιαδήποτε κοινωνική αλλαγή τον παίζει αναγκαστικά το Κράτος που πρέπει να ελέγχει και τις μηχανές. Για ν' αποφευχθεί μια πιθανή κρατική τυραννία, ο Βέμπερ θεωρούσε σημαντικό το ρόλο κάποιου εμπνευσμένου ηγέτη (!). Την ίδια σκέψη περί λειτουργίας της σύγχρονης πολιτικής οργάνωσης σα μηχανισμού κάνει και ο Αυστριακός φιλόσοφος Κ. Πόπερ⁴ προσθέτοντας όμως ότι είναι απαραίτητος ο δημοκρατικός έλεγχος της τεχνολογίας και της κοινωνίας χωρίς τον οποίο φτάνουμε στον ολοκληρωτισμό.

Με την τεχνολογία ασχολήθηκε και ο Σάρτρ που την είδε σαν υπάρχουσα «μηχανική υλικότητα» με την οποία το άτομο έχει αναγκαστικά διπλή σχέση: την οργανώνει αλλά ταυτόχρονα κυριεύεται και το ίδιο από την επεξεργασμένη ύλη. Η ομάδα στο εργοστάσιο (που είναι για τον κάθε εργάτη ο «Άλλος»), εργάζεται σύμφωνα με τις προσταγές του «απόντος Άλλου» που την τοποθέτησε στο χώρο εργασίας. Έτσι, η μηχανή δεν είναι ουδέτερη (αφού προσδιορίζει εκ των προτέρων τις κινήσεις των εργατών) αλλά ταυτόχρονα εκφράζει τη δομή της κοινωνίας μέσα στην οποία κατασκευάστηκε, την ιδιοκτησία (ατόμου ή ομάδας) και τη δυνατότητα παραγωγής προϊόντος μέσω των χρηστών της («μοίρα» για τους εργάτες ή «συμφέρον» για τους ιδιοκτήτες...).

Ριζικά αντίθετος με την «ορθόδοξη» μαρξιστική παράδοση είναι και ο Μαρκουζέ ο οποίος θεωρεί ότι οι τεχνολογικές επιλογές είναι κοινωνικές επιλογές και η τεχνολογία κοινωνικός σχεδιασμός. Χρειάζεται επομένως μια ποιοτική αλλαγή της κοινωνίας της οποίας το σύστημα κυριαρχίας στηρίζεται στις «τεχνολογικές ιδέες» και δομές μέσω της αλλαγής των τεχνολογικών βάσεων της (με το να δοθούν διαφορετικοί σκοποί από εκείνους που επικράτησαν ως σήμερα). Ένας άλλος εκπρόσωπος της Σχολής της Φραγκφούρτης ο Γ. Χάμπερμας δεν δέχεται τη δυνατότητα ύπαρξης νέας τεχνολογίας θεωρώντας ότι ο Χ. Μαρκουζέ συγχέει τριών ειδών «συμφέροντα» –τα οποία ο ίδιος διαχωρίζει: τα «τεχνικά» (δυνατότητα χειρισμού τεχνικών και επιστημονικών διαδικασιών), τα «πρακτικά» (που είναι ουσιαστικά θέματα επικοινωνίας και μετάδοσης κανόνων) και τέλος τα συμφέροντα που συνδέονται με τη χειραφέτηση που έχει σκοπό την απελευθέρωση της σκέψης με την κριτική των ιδεολογιών. Έτσι το πρόβλημα της σύγχρονης ιδεολογίας δεν είναι ότι επηρεάζεται από τον ορθολογισμό που ενυπάρχει στις τεχνολογίες αλλά ότι μετατρέπει τα θέματα πρακτικής και χειραφέτησης σε τεχνικά θέματα.

Τέλος, ο γνωστός κοινωνιολόγος της εργασίας Ζ. Φριντμάν στο τελευταίο έργο του που είναι και «φι-

λοσοφικό»⁵ (μετά από χρόνια πρακτικών ερευνών πάνω στο «πεδίο»), αναφέρει ότι είναι μεγάλη πλέον η ανάγκη εξισορρόπησης των τεχνικών επιτευγμάτων με ανάλογη κοινωνική σκέψη. Προτείνει την υιοθέτηση νέου κοινωνικού ήθους στο επίπεδο της αναπτυγμένης τεχνολογίας ώστε να ξαναβρεί η σύγχρονη κοινωνία την ισορροπία άλλων πολιτισμών, όπως της αρχαίας Αθήνας... Ο Ζ. Φριντμάν⁶ παραδέχεται ότι «τελείως φυσικό περιβάλλον» ίσως να μην υπήρξε ποτέ, αφού ο άνθρωπος φαίνεται να μετασχηματίζει το περιβάλλον του βάσει «τεχνικών» (ή «τεχνασμάτων») για να χρησιμοποιήσουμε την ελληνική ετυμολογία) ανέκαθεν. Εκείνο όμως που φαίνεται (κατά το συγγραφέα) χαρακτηριστικό του «Σύγχρονου Κόσμου» είναι η όλο και μεγαλύτερη επιτάχυνση του ρυθμού «εισβολής» της τεχνολογίας κατά τα «τελευταία 150 χρόνια».

Κοινωνιολόγοι όπως ο Ph. Roquerlo⁷ αναφέρονται στην τεχνοδομή (στον όλο και καταφανέστερο σχηματισμό του περιβάλλοντος από την τεχνική δραστηριότητα –και βάσει της λογικής της– που θα είχε όλο και περισσότερες κοινωνικές και πολιτιστικές συνέπειες και μια βασική απειλή για το είδος, την οικολογική καταστροφή...) και θεωρούν την τεχνολογία σα μέσο κοινωνικής εξουσίας.

Για τον Α. Leroi-Gourhan⁸ ο άνθρωπος (η ανθρωπινή κοινωνία) υπάρχει σαν οποιοσδήποτε άλλος ζων οργανισμός αφομοιώνοντας το περιβάλλον του με το επιπλέον χαρακτηριστικό, τη χρήση, διαφόρων αντικειμένων-εργαλείων, δημιουργώντας επομένως ένα «τεχνητό περιβάλλον» χαρακτηριστικό μόνο του ανθρώπου (αφού και οι πιο εξελιγμένοι πίθηκοι δεν έχουν σοφιστεί «εργαλεία» όσο πρωτόγονα κι αν είναι αυτά, έστω κι αν πρόκειται για κάποιο βότσαλο που ο άνθρωπος σκέφτηκε να το κάνει πιο αιχμηρό ώστε να κόβει –chopping tool: όσο απλή κι αν φαίνεται αυτή η «τεχνική» απαιτεί την αίσθηση της δομής της ύλης και την πρόβλεψη). Εκεί βρίσκεται (σύμφωνα με μια μέχρι τώρα ισχύουσα –που ήδη όμως αρχίζει να αμφισβητείται...– άποψη) η καταγωγή του ανθρώπου σαν «homo faber». Αρκετοί όμως είναι όσοι αμφισβητούν την ορθότητα αυτής της άποψης από πολλές πλευρές. Ήδη ο Leroi-Gourhan⁹ καταδίκασε έμμεσα την αβάσιμη διαίρεση του ανθρώπου σε homo faber και homo sapiens λέγοντας χαρακτηριστικά: «Το ν' ασχοληθεί κανείς με την προϊστορία για την εξάσκηση της περιέργειάς του πάνω σ' ένα συνονθύλευμα από βότσαλα και σπασμένα κόκκαλα θα ήταν μια μάταιη ενασχόληση: τα πουλιά που τραγουδούν και τα ρυάκια που κυλάνε έχουν πραγματικά μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Αλλά να κερδίσουμε απ' ό,τι ξέρουμε πάνω στο παρελθόν για να κατανοήσουμε καλύτερα τι είναι ο άνθρωπος, ισοδυναμεί με το να τιμήσουμε δισεκατομμύρια υπάρξεις που πέθαναν μεταδίδοντας στους επόμενους το μυστικό της κατα-

σκευής του πέλεκυ, μέχρι τη μέρα που οι διάδοχοί τους αποφάσισαν κάπως γρήγορα ότι έγιναν «σοφοί» (*homo sapiens*)»¹⁰.

Οι Chr. Miquel και Guy Ménard¹¹ πηγαίνουν ακόμα πιο μακριά λέγοντας ότι ο μύθος του *homo faber* (θεωρείται ότι στην κατώτερη παλαιολιθική εποχή –από τον «πιθηκάνθρωπο» 500.000 π.Χ. ως τον άνθρωπο του Néandertal, 50.000 π.Χ. ο άνθρωπος ήταν αρχικά *faber* ώσπου να γίνει *sapiens* γύρω στην ανώτερη παλαιολιθική εποχή) οφείλεται ακριβώς στην τεχνοκρατική μας αντίληψη δεδομένου ότι μας εμποδίζει να σκεφτούμε ένα διαφορετικό ορισμό του ανθρώπου που δεν θα είχε σα βασική διάσταση διάφορες τεχνικές πραγματώσεις των οποίων τα ίχνη έφτασαν μέχρι την εποχή μας. «Μας οδηγεί να μετράμε τους μακρινούς μας προγόνους με τα μέτρα τα δικά μας και συμμετέχει στη μυθική και ιερή αναζήτηση των καταγωγών. Δείχνει πως η σύγχρονη ανθρωπότητα αναζητά τη μυθική αναπαράσταση της προέλευσής της δίνοντας στα προγονικά πρότυπα μορφές σύμφωνες με τη δική της εικόνα. Καταλαβαίνουμε ότι τα ίχνη των πλασμάτων που δεν έχουν μαρτυρίες τέτοιων δραστηριοτήτων... κατατάσσονται στην κατηγορία του ζώου, του προ-ανθρώπου, σε κάποια «όρια» μεταξύ ζώου και ανθρώπου... Καταλαβαίνουμε έτσι χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία γιατί την παραδοσιακή ιστορία των θρησκειών διαδέχτηκε μια «ιστορία των τεχνικών» που ψάχνει να ανακαλύψει την τεχνολογική καταγωγή του ανθρώπου, να δείξει την αργή και προοδευτική εξέλιξη του «ανθρώπινου πολιτισμού»... Ακολουθούν κατά κάποιο τρόπο οι συγγραφείς αυτοί, την πορεία που χάραξε ο J. Ellul με την κριτική του της νέας «τεχνοκρατίας» (επισημαίνοντας π.χ.: ότι «αυτή η επιστροφή προς το παρελθόν, αυτή η διακήρυξη ότι ο άνθρωπος δεν είναι άνθρωπος, παρά από τη στιγμή που έγινε *faber*, δηλαδή «τεχνίτης», χαρακτηρίζει αυτή την καθιέρωση. Πατι η καταγωγή είναι πάντα «ιερή». Σ' ένα κόσμο που αποτελείται από θεούς ο άνθρωπος είναι ένας θεός που έπεσε μεν στη γη αλλά θυμάται τους ουρανοί. Ο κόσμος των μηχανών, έχει σαν καταγωγή το σημείο εκκίνησης της τεχνολογίας. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει μια κοινωνία την καταγωγή της εξαγγέλει αμέσως το τι πιστεύει. Η σύγχρονη κοινωνία ανοικοδομεί την ιστορία της σε σχέση με την τεχνολογία. Πρόκειται για μια ακόμα «ιερά ιστορία»¹²).

β) Σκέψεις για τον τεχνολογικό προσδιορισμό

Κάθε τεχνολογικός νεωτερισμός που υιοθετείται από μια κοινωνική ομάδα ανταποκρίνεται σε διάφορες ανάγκες της χωρίς να είναι παθητικό όργανο που ακολουθεί την κοινωνική εξέλιξη. Μπορούμε να πούμε ότι δεν είναι ούτε καθαρό μέσο ούτε καθαρός σκοπός της κοινωνικής δραστηριότητας.

Ο κοινωνικός προβληματισμός υφάινεται γύρω α-

πό βασικές σκέψεις, όπως είναι η «ουδετερότητα» ή η «δυναμικότητα» της τεχνολογίας, ο προσδιορισμός νέας «Ηθικής», ο «δημοκρατικός έλεγχος» (ή ο «έλεγχος των σκοπών»...) ή και η ενδεχόμενη «ολοκληρωτική» (πυρηνική) καταστροφή, ενώ η εισαγωγή της τεχνολογίας αφορά όλο και περισσότερους τομείς. Οι κοινωνιολόγοι και οι ανθρωπολόγοι προσπαθούν να ερμηνεύσουν τον ρόλο της τεχνολογίας σε διάφορες κοινωνίες, ώστε να συμβάλουν στην απάντηση αυτού του «οντολογικού» πλέον για την εποχή μας προβλήματος (γι' αυτό και συχνά τα «όρια» ανάμεσα στην κοινωνιολογίζουσα και στη φιλοσοφίζουσα σκέψη είναι δυσδιάκριτα...). Σύμφωνα με όσα προαναφέρθηκαν, η πορεία της τεχνολογίας οριοθετείται από βασικές ανακαλύψεις, που όμως αφορούν την πιο θαυμαστή στιγμή μιας δημιουργίας (*καινοτομίας*), η οποία είναι περισσότερο μια πορεία που έχει το πριν και το μετά (δεν έχουμε παρά να σκεφτούμε διάφορες μεγάλες ανακαλύψεις στην ιστορία της ανθρωπότητας, όπως η γεωργία, η φωτιά, η μεταλλουργία, η ρόδα, το χαρτί, η τυπογραφία, η ατμομηχανή, ο «ηλεκτρισμός», το ραδιόφωνο κλπ). Οποσδήποτε, κάθε τεχνική καινοτομία (ακόμα και η γεωργία) είναι «μεταλλαγή» (και πολλές φορές ταραχή) της φύσης.

Όπως το δείχνουν διάφοροι μύθοι της αρχαιότητας (μύθοι που αφορούν αυτό που κάθε κοινωνία θεωρεί σαν «καταγωγή» της –όπως είναι π.χ. οι διάφοροι εθνικοί μύθοι σήμερα) οι πρώτες καλλιέργειες θεωρήθηκαν «ενάντιες στη φύση» –κάτι που δείχνει πόσο οι ιδέες μας που βλέπουν π.χ. τη γεωργία σαν «επιστροφή στη φύση» είναι ουσιαστικά «τεχνοκρατούμενες». Ο καλλιεργητής «βιάζει τη σάρκα της γης» και την πληγώνει. Οι αρχαίοι γεωργικοί πολιτισμοί επέβαλαν τελετουργίες και καθαρτήριες θυσίες για να «κατευναστεί» η οργή των χθόνιων δυνάμεων (εφόσον νέα θρησκευτικότητα πηγάζει από τον κύκλο της καλλιέργειας –ζωή, θάνατος, αναγέννηση– και η σεξουαλικότητα-γονιμότητα έρχονται στο κέντρο της νέας οργάνωσης του συμβολικού σύμπαντος). Ο Μ. Eliade¹³ θεωρεί ότι η μεταλλουργία ώθησε τους ανθρώπους να συμμετάσχουν στο διαφορούμενο της «ιερότητας» με ακόμα πιο έντονη την επιταγή του να μη παραβαίνουν ορισμένα όρια (σε σχέση με την περιορισμένη χρήση των νέων προϊόντων...).

Είναι όμως σημαντικό να δει ο ερευνητής το τι ν-πάσχει πριν την «ανακάλυψη» (μέσα σε τι συνθήκες δηλαδή λειτούργησε μια καινοτομία). Μια πολύ αξιόλογη συλλογή μελετών πάνω στην αρχαία Ελλάδα (υπό τη διεύθυνση του J.P. Vernant¹⁴), προσπαθεί να «μετρήσει» την πραγματική επιρροή της τεχνολογίας στην κοινωνική αλλαγή. Επειδή στην αρχαία Ελλάδα ο πόλεμος ήταν αναπόσπαστο κομμάτι της ζωής, οι τεχνικές του πολέμου ήταν καθοριστικές για την επιβίωση της κοινωνίας. Λίγα στοιχεία υπάρχουν

για τη Μυκηναϊκή εποχή. Πάντως, από τους πίνακες αργίλου που διασώθηκαν μετά την πυρκαγιά του παλατιού της Πύλου, φαίνεται ότι υπήρχαν εξαρτήματα αρμάτων σαν ιδιοκτησία του άρχοντα ο οποίος τα διέθετε όταν αυτό ήταν αναγκαίο για την υπεράσπιση της κοινωνίας στην πολεμική αριστοκρατία που υπαγόταν σ' αυτόν (και η οποία δεν μπορούσε να πολεμήσει χωρίς τη διάθεση αυτών των εξαρτημάτων –παρόλο που το κυρίως άρμα ανήκε στον πολεμιστή σα «δώρο» εκ μέρους του άρχοντα). Κατά το τέλος της γεωμετρικής εποχής μαζί με την επεξεργασία χαλκού και σιδήρου επήλθε και η τελειοποίηση των *ατομικών όπλων*, όπως το ξίφος και η λόγχη, που ανήκαν πλέον σε μια ιδιαίτερη κατηγορία «αριστοκρατών-πολεμιστών» που υπεράσπιζαν την κοινωνία (την «πόλη»). Όταν στην ασπίδα με μια λαβή προστέθηκε και δεύτερη (η *αντιλαβή*) επήλθε σιγά-σιγά «αλλαγή στην πολεμική –και πολιτική– συμπεριφορά» (ο νεωτερισμός θεωρήθηκε σημαντικότερος γιατί δημιούργησε τη «φάλαγγα», όπου κάθε πολεμιστής προστατεύει και προστατεύεται από το διπλάνο του –με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί έτσι ένα «πνεύμα ομαδικής αλληλεγγύης»). Η φάλαγγα των οπλιτών ενεργεί ώστε κάθε πολίτης να είναι υπεύθυνος για την υπεράσπιση της πατρίδας του, δεν υπάρχει επομένως ειδική κατηγορία πολεμιστών-αριστοκρατών. Την πολεμική «λύσσα» αντικαθιστά η «σωφροσύνη» και η δημοκρατικότητα (η νίκη είναι επίτευγμα των πολλών κι όχι κατόρθωμα του ενός...).

Ενώ όμως πολλοί είδαν την αλλαγή στο πολίτευμα της Αθήνας από αριστοκρατία σε δημοκρατία σαν *άμεση επίπτωση του τεχνικού νεωτερισμού της αντιλαβής*, είναι σωστότερο (όπως παρατηρούν οι ερευνητές της μελέτης που προαναφέραμε) να θεωρηθεί σημαντική και η *πνευματική προδιάθεση* για μια τέτοιου είδους αλλαγή.

Η ιστορία είναι γεμάτη παραδείγματα «εφευρέσεων», που ή δεν χρησιμοποιήθηκαν καθόλου (όπως έγινε π.χ. με τις πτητικές μηχανές του Μικελάντζελο, για τις οποίες δεν μπόρεσε να βρει εξωσωματική ενέργεια...) ή δεν αναπτύχθηκαν (κι επομένως έμειναν χωρίς καμιά απολύτως κοινωνική επιρροή...). Κλασικό είναι το παράδειγμα της Κίνας όπου ανακαλύφθηκε πολύ πριν τη Δύση η τυπογραφία (ήδη από τον 9ο αιώνα χρησιμοποιούσαν την ξυλογραφική εκτύπωση των βουδδικών κειμένων. Τον 9ο αιώνα ο Πι-Τσεγκ χρησιμοποίησε κινητούς χαρακτήρες χαραγμένους σε σκληρυνμένο στη φωτιά άργιλο, και λίγο αργότερα ο Γουάγκ Τσεν χρησιμοποίησε χαρακτήρες πάνω σε κινητούς όγκους μέσα σε σκευοθήκες που γύριζαν γύρω από έναν άξονα ώστε να διευκολύνεται η προσέγγιση των διαφόρων χαρακτήρων¹⁵). Όμως, το κινέζικο σύστημα των Μανδαρίνων δεν ευνόησε την ανάπτυξη της τυπογραφίας και τη δυνατότητα γνώσεων από το ευρύ κοινό (όπως η Δύ-

ση όπου το βιβλίο έγινε αγαθό όλο και περισσότερων κι όπου ακολούθησε ο Διαφωτισμός...). Το ίδιο συνέβη και με την ανακάλυψη της πυρίτιδας π.χ. στην Κίνα, όπου χρησιμοποιήθηκε μόνο για πυροτεχνήματα (ενώ η πυρίτιδα στη Δύση χρησιμοποιήθηκε στα όπλα...). Πρέπει επομένως να υπάρχει η *κοινωνική προδιάθεση* για την ευρύτερη χρήση μιας τεχνολογίας.

Ο *Χάιντεγκερ*¹⁶ παρατήρησε ότι ειδικά στην αρχαία Ελλάδα –ακόμα και για τους σοφιστές που ανέπτυξαν την τέχνη του λόγου– η αξιοποίηση της χρησιμότητας και της αποτελεσματικότητας δεν σήμαναν ποτέ την οργανοποίηση και την ελεύθερη τεχνική διάθεση του κάθε τι. Η ιδέα μιας τέλει ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στη φύση ήταν άγνωστη για την αρχαία Ελλάδα (είναι δυτικό δημιούργημα). Πράγμα που σημαίνει ότι η επικρατούσα «κοινωνική ηθική» έπαιξε σπουδαίο ρόλο στη χρήση ή ανάπτυξη μιας «τεχνικής» (που επομένως από μόνη της θα ήταν αδύνατον ν' αλλάξει τη φορά των πραγμάτων... Πάνω σ' αυτό το σημείο βέβαια είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε μαζί με τον Κ. Καστοριάδη¹⁷ ότι κάθε διαφορετική ερμηνεία της αρχαίας Ελλάδας αφορά την εκάστοτε κυρίαρχη δυτική άποψη...).

Είναι επίσης δυνατόν, μια εφεύρεση να χρησιμοποιηθεί διαφορετικά απ' ό,τι το φανταζόταν ο δημιουργός της ή οι κύκλοι που αναλαμβάνουν την προώθησή της (ένα παράδειγμα είναι η χρήση της τηλεφωνικής σύνδεσης: στην αρχή, είχαν φανταστεί στη Γαλλία τη λειτουργία του «θεατρόφωνου» –τη σύνδεση δηλαδή των συνδρομητών με μια αίθουσα θεάματος μέσω τηλεφωνικής γραμμής για να απολαμβάνουν το πρόγραμμα σπίτι τους– που όμως δεν αναπτύχθηκε, αντίθετα με το τηλέφωνο –τη δυνατότητα συνδιάλεξης δύο συνδρομητών μεταξύ τους– το οποίο είχε τεράστια επιτυχία...). *Μια βασική κατευθυντήρια γραμμή του προσανατολισμού των νέων τεχνολογιών είναι τα διάφορα οικονομικά (δημιουργία αγορών) ή πολιτικο-στρατιωτικά συμφέροντα (τα καλύτερα πληροφοριακά συστήματα έχει ο στρατός των ΗΠΑ).*

Είναι κυρίαρχη η *λογική της αγοράς*. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας «συμπεριφοράς» που τη δημιούργησε το *μάρκετινγκ* είναι το Μινιτέλ της Γαλλίας. Η εθνική εταιρία τηλεπικοινωνιών (France Télécom) σκέφτηκε να ωθήσει τους συνδρομητές της στην ηλεκτρονική κατανάλωση προσφέροντάς τους (με συμβολική μηνιαία μίσθωση 20 φράγκων) ηλεκτρονική συσκευή που θα έπαιζε τον ρόλο του ηλεκτρονικού καταλόγου (δυνατότητα του συνδρομητή για άμεση πρόσβαση σε κωδικούς υπηρεσιών). Οι συνδρομητές δεν πλήρωναν τη συσκευή, πλήρωναν όμως την κατανάλωση η οποία σε πολλές περιπτώσεις (και ιδίως στις φιλικές ανταλλαγές μηνυμάτων όπου μπορούσαν ταυτόχρονα να επικοινωνούν πολλά



άτομα μαζί, ή στο λεγόμενο «ρόζ μινιτέλ») έφτανε τα ύψη χωρίς καλά-καλά να το καταλάβουν οι συνδρομητές. Πολύ σύντομα (και ιδίως για ομαδικές επικοινωνίες) το μινιτέλ έγινε ένα «απαραίτητο είδος» του οποίου η προώθηση οφειλόταν μόνο στη λογική της αγοράς. Παρόλα αυτά, δεν είμαστε ακόμα σε θέση να δούμε αν αυτό επέφερε «αλλαγή» στις συμπεριφορές των ανθρώπων (οι μελέτες που έγιναν πάνω στο μινιτέλ έδειξαν ότι ήταν ένας ακόμα τρόπος «συμβολικής επικοινωνίας βάσει δεδομένων κοινωνικών αρχετύπων»¹⁸).

Τα χίλια περίπου χρόνια του δυτικού μεσαιώνα, (δηλαδή από τον 7ο ως το 17ο αιώνα μ.Χ.) χαρακτηρίζονται από μια «τεχνική στασιμότητα» (από πλευράς κοινωνικής ανάπτυξης των τεχνικών...).

Ήδη υπάρχουσες τεχνικές (όπως ο νερόμυλος, ο ανεμόμυλος περσικής προέλευσης, οι νηματουργικές μηχανές κλπ.) τελειοποιούνται. Η σπουδαιότερη ίσως *τεχνολογική καινοτομία* όλων αυτών των χρόνων είναι η πλεκτομηχανή (Αγγλία, 16ος αιώνας) που δούλευε «κατ' αναλογία» του ανθρώπινου σώματος, υποταγμένη σ' ένα «οργανικό πρότυπο». Τα πράγματα που η εποχή (θεοκρατική) θεωρεί σημαντικά, βρίσκονται αλλού (κι εμποδίζουν την «τεχνολογία» ν' αναπτυχθεί από ένα σημείο και μετά...). Μόνο το

προοδευτικό χαλάρωμα της παραδοσιακής συμβολικής κωδικοποίησης και η επέλευση νέων συμβολισμών (που ευνοούσαν την τεχνική ανάπτυξη) άλλαξε αυτή την κατάσταση. *Σχεδόν από το τέλος του Μεσαιώνα, ισχύει νέα συμβολική διάθεση (άγνωστη μέχρι τότε) σε σχέση με την τεχνολογία.*

Ο 17ος και 18ος αιώνας αποτελούν την εποχή της μηχανής. Όπως το δείχνει ο Ζ. Σιμόν¹⁹, η σύγχρονη εικόνα των μηχανών είναι ξένη για τον άνθρωπο αυτής της εποχής (όπου πρωταρχικό προτέρημα μιας μηχανής ήταν η «ομοιότητά» της με τη φύση –το κατά πόσο έχει μιμηθεί τη φύση). Γύρω στα 1650 μηχανή είναι κάθε ανακάλυψη που μέσω δεδομένων συνδυασμών παράγει ένα αναμενόμενο αποτέλεσμα (και συχνά είναι ένα «έργο τέχνης» μοναδικό στο είδος του εφόσον δεν υπήρχε μαζική παραγωγή...). Πολύ συχνά χρησιμοποιεί σαν «θέαμα». Τις περισσότερες φαντασιώσεις δημιουργούν τα ρολόγια (με την πρόοδο της αυτορύθμισης το 17ο αιώνα) και αναπτύσσεται η *τέχνη των αυτομάτων*. Πρόκειται για μια διασκέδαση σαλονιού που προκαλεί τον θαυμασμό μέσω της τεχνολογίας: «αυτόματα» που χορεύουν, πουλιά που κελαιδούν, (τόσο πιο θαυμαστά όσο καλύτερα «μιμούνται» τη «φύση»). *Σιγά-σιγά η τεχνολογία αρχίζει να χρησιμοποιεί τη φύση χωρίς να ασχολείται με τις φυσικές λειτουργίες του οργανισμού.* Έτσι, η έννοια του κενού επινοεί τεχνικές που δεν έχουν πλέον τίποτα το παραδοσιακό (ο Πασκάλ πειραματίζεται σε νέες λειτουργικές αυτοδυναμίες κι ο Παπέν το 1668 επινοεί τη δημιουργία ενέργειας μέσω της πίεσης του ατμού...). Τότε μόνο η μηχανή έρχεται να παίξει έναν άλλο ρόλο (ανταγωνιστικό ως προς τον εργάτη) οπότε αντιδρούν και οι πρώτοι «μηχανοκλάστες» (χρησιμοποιούμε αυτό τον «όρο» επηρεασμένοι από τους εικονοκλάστες του Βυζαντίου). Οι σημαντικότερες εξεγέρσεις ενάντια στη χρήση μηχανών στα εργοστάσια έγιναν περί το 1812 στην Αγγλία, όταν οι «Λουδίτες» (από το όνομα του αρχηγού τους Ned Ludd) άρχισαν να καταστρέφουν τις μηχανές. Η πρώτη υφαντική μηχανή ανακαλύφθηκε το 1530 στο Dantzig –σημερινό Gdansk– στην Πολωνία, αλλά δεν χρησιμοποιήθηκε για να μη μετατραπούν οι εργάτες σε ζητιάνους. *Όταν η μηχανή γίνεται «ανταγωνιστική» αντικαθιστώντας την ανθρώπινη εργασία, γίνεται και επίφοβη για τον ισχύοντα καταμερισμό της εργασίας και δημιουργούνται οι κοινωνικές προκαταλήψεις ως προς αυτήν.*

Παλιότερα, είχαν αναπτυχθεί διάφορες θεωρίες που συσχετιζαν τη φυσιολογική ανάπτυξη των οργανισμών με την ανάπτυξη της τεχνολογίας (λογική σύμφωνα με την οποία η τεχνολογία εξελίσσεται όπως τα διάφορα είδη –κατά το Δαρβίνο– και ασχέτως του κοινωνικού περιγύρου). Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη είναι λογική η μετάβαση από τον απλό τεχνικό περίγυρο στον πιο πολύπλοκο (σαν «υποχρεωτι-

κή εξέλιξη» προς το «τελειότερο» ή «καλύτερο»...). Θα ήταν όμως σωστότερο να ειπωθεί πως ανάμεσα στις «διαθέσιμες» τεχνικές (εκείνες δηλαδή που από πλευράς «ανακάλυψης» ή τεχνικής βελτίωσης μπορούν ν' αναπτυχθούν), αναπτύσσονται κυρίως οι τεχνικές εκείνες που βοηθούν στην πρακτική επίλυση προβλημάτων που μια κοινωνία θεωρεί βασικά.

Ένα τέτοιο παράδειγμα μας δίνει ο S. Gideion²⁰ παρατηρώντας ότι στην Ευρώπη η εκμηχάνιση αρχίζει στους κλάδους της κλωστοϋφαντουργίας και των σιδηρομεταλλευμάτων, ενώ στην Αμερική στην κονσερβοποιία και στις καλλιέργειες. Εξηγεί αυτό το φαινόμενο με το σκεπτικό ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες εισήγαγαν για πολλά χρόνια έτοιμα προϊόντα από την Ευρώπη (γιατί δεν είχαν κατηρτισμένους επαγγελματίες ώστε να τα παράγουν οι ίδιες), ενώ έπρεπε να αυξήσουν την παραγωγικότητά τους σε είδη άμεσης πρώτης ανάγκης όπως ήταν τα είδη διατροφής. Είναι γνωστό ότι πολλές σύγχρονες «τεχνικές» αναπτύχθηκαν μέσα στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Εξάλλου, ένα και το αυτό τεχνικό επίτευγμα μπορεί να έχει πολλαπλές διαφορετικές χρήσεις όπως μας το δείχνει το παράδειγμα της κυλιόμενης σκάλας, της ταινίας μεταφοράς στα εργοστάσια και της ερπύστριας ενός τάνκ.... Βλέπουμε ότι ο προσανατολισμός των τεχνικών μέσα σε μια κοινωνία (οι χρήσεις δηλαδή που θα ευνοηθούν...) μπορεί να είναι σημαντικός έστω κι αν πολλοί θεωρούν «αυτόματη» την επιβολή διαφόρων τεχνολογιών βάσει του νόμου της «εξέλιξης».

Η θεωρητική εμμονή σε μερικά θέματα οδηγεί σε στερεότυπα (και ίσως σ' αυτό που θα μπορούσαμε να ορίσουμε –παρόλο που ο όρος φαίνεται πλέον «αρχαϊκών»– σαν μηχανιστικό συσχετισμό «αίτιας και αποτελέσματος» –χαρακτηριστικό της σύγχρονης επιστημονικής νοοτροπίας). Νομίζουμε ότι είναι καιρός πια (και για τον κοινωνικό και φυσικά και για τον κοινωνιολογικό προβληματισμό) ν' αλλάξουμε τρόπο σκέψης δίνοντας κάποιο τέλος σ' αυτές τις διαμάχες (που θυμίζουν τις διαμάχες περί του «φύλου των Αγγέλων» χαρακτηριστικές κάποιων άλλων εποχών). Απ' όλα τα παραπάνω μπορούμε να πούμε ότι η κοινωνική αλλαγή δεν μπορεί να είναι μόνο αποτέλεσμα κάποιων τεχνικών εξελίξεων, αν δεν υπάρχει κοινωνική προδιάθεση εξέλιξης προς μια κατεύθυνση περισσότερο από μια άλλη (και σ' αυτό το σημείο το αντιπαράδειγμα της Κίνας –που είχε ανακαλύψει σχεδόν όλες τις σημαντικές τεχνικές που άλλαξαν καθοριστικά τη δυτική κοινωνία, αλλά τις χρησιμοποίησε διαφορετικά απ' ό,τι η Δύση και δεν εξελίχτηκε, παρ' όλες τις «αντικειμενικές συνθήκες», σαν τη Δύση– είναι από μόνο του εύγλωττο. Φυσικά, αυτό δεν απορρίπτει καθόλου τη θέση ότι με την αλλαγή των «τεχνικών μέσων» (του περιβάλλοντος) αλλάζει σιγά-σιγά και η κοινωνία (θα ήταν εξάλλου α-

διανόητο να ισχυριστεί κανείς κάτι διαφορετικό...). Επιμένουμε στο σημείο ότι η τεχνολογική καινοτομία δεν φέρνει από μόνη της «αλλαγή» (ιδέα που προβάλλει η σύγχρονη μυθοπλασία), γιατί στην πραγματικότητα, οι προϋπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις την προσανατολίζουν –πράγμα που θα προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε στην επόμενη ενότητα χρησιμοποιώντας σαν παράδειγμα τις τεχνολογίες αιχμής...

B. Πληροφορική και Επικοινωνία

Λέγεται ότι το χαρακτηριστικό της σύγχρονης εποχής σε σχέση με την τεχνολογία είναι ότι δεν γίνεται μόνο απλή χρήση εργαλείων (όπως σε άλλες εποχές), αλλά ότι μέσω των νέων τεχνολογικών δυνατοτήτων, εξασκείται επιρροή στην ανθρώπινη κατατομή. Δεδομένου δηλαδή, ότι μέσω των υπολογιστών και των τραπεζών δεδομένων, αποστασιοποιούνται από τον άνθρωπο διάφορες πνευματικές δραστηριότητες (όπως η μνήμη, ο υπολογισμός και ο συλλογισμός), απελευθερώνονται νευρόνια (που θα μπορούν να διοχετευτούν σε άλλες ασχολίες). Αυτή η «απελευθέρωση» θα ήταν δυνατόν με τη σειρά της ν' αλλάξει τις συνηθισμένες καλωδιώσεις της φαιάς ουσίας του ανθρώπου και θα μπορούσε η αλλαγή αυτή να είναι το ίδιο σημαντική όσο η όρθια στάση ή η χρήση του πρώτου εργαλείου (το οποίο είναι σημαντικό σα «μέσο» μετασχηματισμού του φυσικού περιβάλλοντος, εξωτερικό στο ανθρώπινο σώμα...). Το ότι «βαίνουμε προς την κοινωνία της «πληροφόρησης» αφορά σύμφωνα μ' αυτή την ερμηνεία και την ετυμολογική έννοια του όρου (από τα λατινικά «in-formare» = δίδω σχήμα, μορφή), ότι δηλαδή, βιώνουμε τη διαμόρφωση μιας άλλης πραγματικότητας («συνέπεια» της νέας τεχνολογίας, δηλαδή της πληροφορικής).

Η ιδέα δεν είναι νέα. Ήδη από το 1948, ο N. Wiener, βασικός θεωρητικός για την πληροφορική, βλέποντας τη «διαστροφή» του ανθρώπινου μυαλού (ο Β' Παγκόσμιος Πόλεμος παραμένει μελανό παράδειγμα αυτής της «διαστροφής» –φυσικά υπάρχουν κι άλλα...), σκέφτηκε ότι μια «μηχανή» (ο υπολογιστής) εξωτερική στον άνθρωπο (στα πάθη και στις τρέλλες του) θα μπορούσε να διοικήσει σωστά την ανθρωπότητα χωρίς τον κίνδυνο της βαρβαρότητας (πρόκειται για μια κλασική τεχνοκρατική άποψη). Σύμφωνα με βασικές ιδέες της Κυβερνητικής, οι μηχανές θεωρούνται «ζώντες οργανισμοί» που επικοινωνούν με το περιβάλλον αντιδρώντας στα ερεθίσματά του. Οι ιδέες αυτές στηρίζονται σε «μαθηματικές» θεωρίες (όπως είναι η Θεωρία της Πληροφορίας –Information Theory– όπου η «πληροφορία» θεωρείται σαν «μαθηματικό μέγεθος» θεμελιώδους σημασίας –όπως είναι η «ενέργεια» για τη φυσική...– και βοηθάει στη μελέτη συμπεριφοράς των «συστημά-

των» μέσω των μεταβολών της Πληροφορίας, η *Εντροπία* που έχει την έννοια ενός μέτρου αταξίας και αβεβαιότητας για το σύστημα που περιγράφει κάθε φορά, η *Θεωρία Συστημάτων Αυτομάτου Ελέγχου*— σύμφωνα με την οποία ο «σκοπός» της «πληροφορίας» είναι ο έλεγχος κάποιου συστήματος ώστε να εξυπηρετεί συγκεκριμένους στόχους και η *Γενική και Λογική Θεωρία των Αυτομάτων*— του μαθηματικού von Neumann— που σε γενικές γραμμές λέει ότι θεωρητικά είναι δυνατόν να κατασκευαστούν μηχανές που να μπορούν μόνες τους—δηλαδή «αυτόματα»— να κατασκευάσουν άλλες που θα μπορούν να κινούνται επίσης μόνες τους κ.ο.κ.²¹, θα ήταν έτσι δυνατόν η «ρύθμιση» των ανθρώπινων κοινωνιών (που λειτουργούν σα συστήματα) να γίνεται με «μαθηματική ακρίβεια» (χωρίς επομένως δυσλειτουργίες...). Αυτή είναι η ακραία έκφραση μιας πολύ πιο συχνής «ιδέας» (την οποία ενστερνίστηκαν ακόμα και άνθρωποι που «εναντιώθηκαν» στην κυρίαρχη λογική όπως ήταν διάφοροι αριστεριστές ή και Χίπς), που υποστηρίζει ότι είναι δυνατόν να φτάσουμε σε μια καλύτερη κοινωνία μέσω της μικρο-πληροφορικής (όπως π.χ. σ' ένα καλύτερο οικολογικό περιβάλλον, όπως το συμβολίζει το «Μήλο» της Apple...). Θεωρείται δηλαδή ότι η τεχνολογία μπορεί (από μόνη της...) να «βελτιώσει» την κοινωνία (ιδέα που χρησιμοποιούν οι διάφοροι πολιτικοί λόγοι και που λειτουργεί σαν «λυχνάρι του Αλαντίν»...). Οπωσδήποτε, ακόμα και οι ελπίδες μπορούν από μόνες τους να ωθήσουν στη δημιουργία μιας άλλης πραγματικότητας, όπως το αναλύει ο Th. Gaudin²², αλλά αυτό δεν φτάνει για να εξηγήσει δεδομένους προσανατολισμούς. Όμως, παρ' όλον ότι κανείς δεν είναι τόσο τυφλός ώστε να μην αντιλαμβάνεται τη σημασία της κοινωνικής κατεύθυνσης, η δύναμη τελικά της ιδέας της προόδου (που παραμένει βασικός μύθος της σύγχρονης κοινωνίας...) είναι πολύ μεγαλύτερη.

Στην ιστορία της δυτικής κοινωνίας υπάρχουν (όσον αφορά την επιστήμη και την τεχνολογία) διάφορα «ενοποιητικά θέματα» που χαρακτηρίζουν μια ολόκληρη εποχή λειτουργώντας σαν «μύθοι»²³, προσβλέποντας σε μια απλή και ιδανική περιγραφή της πραγματικότητας μέσα σ' ένα ενιαίο θεωρητικό πλαίσιο (ένα είδος «κυρίαρχης ιδεολογίας» όπως θα έλεγε ο Μάρξ...). Ο 19ος αιώνας καθάγιασε την έννοια της «προόδου» (ταυτίζοντας τεχνική και πολιτιστική πρόοδο...), ιδέα που (παρ' όλες τις αμφισβητήσεις και σχετικοποιήσεις) αποτελεί ένα βασικό καθημερινό επιχείρημα (πράγμα που οφείλεται κατά πολύ στην αξιολογική επικράτηση των «φυσικών επιστημών» και στην ταύτιση των φυσικών νόμων με την «απόλυτη επιστημονική αλήθεια»). Βέβαια η πίστη στην απολυτότητα των «φυσικών νόμων» έχει ήδη σχετικοποιηθεί επιστημονικά (σημαντικά είναι ως



προς αυτό το σημείο τα επιχειρήματα της «βαντικής φυσικής...»), συνεχίζει όμως να κατευθύνει τις «επίσημες» αξιολογήσεις, ενώ ταυτόχρονα αξιοποιείται (σαν συνέχεια των μαθηματικών θεωριών που υποστηρίζουν την Κυβερνητική) η σημασία της *Πληροφόρησης*. Η πληροφόρηση θεωρείται σημαντική όχι μόνο σ' ότι έχει σχέση με την Πληροφορική (και τους δυαδικούς αριθμούς), αλλά και σε Κλάδους όπως η Βιολογία (γίνεται π.χ. λόγος για «καθοριστικά—δυναμικά—μοριακά μηνύματα» και για απαραίτητη «οργανική επικοινωνία» μεταξύ των μορίων). Τείνει έτσι η «πληροφόρηση» να γίνει το ίδιο καθοριστική με την «πρόοδο», χωρίς ακόμα να την αντικαθιστά. Λειτουργεί σαν πλαίσιο (σαν σύγχρονο ενοποιητικό θέμα) της επιστήμης και μπορεί να θεωρηθεί κοινωνιολογικά σαν κεντρική ιδέα (βασικό επιχείρημα) της κυρίαρχης ιδεολογίας (δηλαδή σαν βασικός «σύγχρονος μύθος»).

Η «επικοινωνία» αποτελεί κατά συνέπεια το σύγχρονο «ενοποιητικό θέμα» (ή πλαίσιο αναφοράς) και η «μετα-μοντέρνα» κοινωνία θεωρείται «υπερεπικοινωνιακή». Ταυτόχρονα όμως η έννοια της επικοινωνίας συρρικνώνεται σε στενά τεχνικά πλαίσια: πιστεύεται δηλαδή ότι όσο πιο «τέλεια» μέσα υπάρχουν τόσο πιο «τέλεια» είναι και η «επικοινωνία» (θεωρείται π.χ. ότι επειδή υπάρχουν πολλά κανάλια στην τηλεόραση, αυτόματα υπάρχουν και πολλές «επιλογές» για τον τηλεθεατή). Η «πολλαπλότητα» εκτιμάται επομένως «ποσοτικά»—αυτή είναι και η μόνη εκτίμηση που μπορεί να ακολουθήσει η «πρακτική» μας νοοτροπία, με αποτέλεσμα την απώλεια των στοιχείων που δεν μπορούν να «μετρηθούν». Το ίδιο συμβαίνει και με άλλες επικοινωνιακές «δυνατότητες», όπως είναι οι «ταυτόχρονες πολλαπλές επικοινωνίες» (με το μίνιτελ) ή τα «ρόζ τηλέφωνα» που αξίζει να σημειωθεί ότι λειτουργούν περισσότερο σαν φανταστική ψευδαίσθηση και υποκατάστατα βασικών σεξουαλικών πλεγμάτων. Βέβαια, δεν αμφισβητούμε τη μεγάλη σημασία που είχε, έχει και πιθανότατα θα έχει σ' όλες τις κοινωνίες ο παράγοντας «φαντασία» και «φανταστική προσέγγιση του Άλλου»: η κριτική μας αφορά το ότι η ανάγκη «μυστηρίου» και μη-λογικού ικανοποιείται (και ίσως καλλιεργείται μονόπλευρα) στο όνομα της «τεχνοκρατικής υπερεκλογικευσης» κι ότι ο αυτοματισμός λειτουργεί σαν «έλεγχος» των εκφράσεων και του φανταστικού μέσα από προκα-

τασκευασμένες (τυποποιημένες) «επιλογές» (βάσει της λογικής που επικρατεί και που έχει σαν πρότυπο το «υπερ-κατάστημα»– που σαν ουσιώδης μηχανισμός της σύγχρονης αγοράς «τα έχει όλα και συμφέρει»).

Παρατηρείται έτσι ένα «παράδοξο» (για τα ισχύοντα κοινωνικά πιστεύω) φαινόμενο: μέσω των πιο σύγχρονων τεχνολογιών αναμεταδίδονται παλιές αντιλήψεις και συσχετισμοί (για το «ωραίο», το «σπουδαίο», το «in» και το «out», καθώς επίσης και για τα πλαίσια αυτού που «προσφέρεται» σαν «διαφορετικό»...). Όλη αυτή η πίστη στην κοινωνική εξέλιξη μέσω τεχνολογικής προόδου (που τρέφεται ακριβώς από τον *μύθο της παντοδυναμίας της τεχνολογίας*) οδηγεί στο να μη γίνεται αντιληπτό ότι η *επικοινωνιακή υπερτεχνολογία, κάτω από το σύγχρονο μανδύα της, διαιωνίζει «κλασικά» αστικά στερεότυπα και ανακυκλώνει μια παλιά λογική.*

Σύγχρονοι στοχαστές μιλάνε για «επανάσταση» χάρι στα τελευταίου τύπου «μέσα» επικοινωνίας²⁴ και στα λεγόμενα πολλαπλά μέσα –multimedia– που με τις τεχνικές τους δυνατότητες θα επέφεραν τη «διαντιδραστική συμμετοχικότητα» ανάμεσα στον «άνθρωπο» και στη «μηχανή» ή εν πάση περιπτώσει στο πρόγραμμα που βρίσκεται πίσω της και που δημιούργησαν κάποιοι προγραμματιστές αξιοποιώντας «στοιχειώδεις» γνώσεις απλής ψυχολογίας. Στις τέλειες όμως αυτές τεχνικές, δεν αναλογεί διαφορετική ποιότητα, όχι γιατί «η τεχνολογία μάς επιβάλλει» τη «λογική» της, αλλά γιατί η τεχνοκρατική σκέψη που την κατευθύνει είναι *μονοδιάστατη χωρίς ίχνος «διαφορετικής φαντασίας».*

Ακόμα κι αν οι προγραμματιστές multimedia είχαν πολλές καλές ιδέες, η βιομηχανία προγραμμάτων που δουλεύει μόνο μετά από μελέτες αγοράς θα απέρριπτε το «διαφορετικό» σα μη-εμπορεύσιμο.

Αυτό μπορεί να αποδειχτεί με την απλή παρακολούθηση του τρόπου «παραγωγής» και διοχέτευσης του ηλεκτρονικού παιχνιδιού (που αποτελεί καθημερινή «εφαρμογή» ό,τι πιο σύγχρονου έχουν να επιδείξουν οι τελευταίες επικοινωνιακές τεχνολογίες –όπως είναι οι virtual realities και διάφορα πολυαισθητηριακά εφέ, επιβεβαιώνοντας την άποψη ότι η «ψηφιακή εποχή» διεισδύει στην καθημερινότητά μας μέσα από την ψυχαγωγία). Το ηλεκτρονικό παιχνίδι αποτελεί την 5η πολιτιστική βιομηχανία (μετά το βιβλίο, το δίσκο, τον κινηματογράφο και τα «κόμικς») και ακολουθεί το δρόμο που έχουν χαράξει οι επιχειρηματικοί τρόποι οργάνωσης παραγωγής.

Η πνευματική δημιουργία που έχει σχέση με το περιεχόμενο των προγραμμάτων ανήκει στις επιχειρήσεις (ένας «δημιουργός» που «λειτουργεί» μόνος του είναι σαν να μην υπάρχει...) και οι επιχειρήσεις 1) ακολουθούν μόνο σίγουρους εμπορικούς δρόμους με σκοπό το μεγαλύτερο κέρδος και 2) έχουν μεγάλη

«τάση συγκέντρωσης» (η επιβίωση ανήκει –μέσα σ' αυτό το κλίμα σκληρού ανταγωνισμού που επικρατεί– μόνο σε μερικές μεγάλες αναγνωρισμένες εταιρίες που έχουν σαν πρότυπο το Hollywood και τις δικές του προδιαγραφές παραγωγής μαζικής κουλτούρας). Έτσι τα «θέματα» που αξιολογούνται σαν «καλά» (και που θα δουν τελικά το «φως της δημοσιότητας» μέσα από «εμπορεύσιμα» προγράμματα) είναι εκείνα που εγγυώνται «μαζική απήχηση» με *βασικό αποτέλεσμα, μέσα από τις πιο νέες τεχνολογίες να περνάνε οι πιο συντηρητικές ιδέες (κι ενώ οι νέες τεχνικές θεωρείται ότι «εκφράζουν» έναν «υπερ-σύγχρονο» τρόπο επικοινωνίας, στην πραγματικότητα διαιωνίζουν τις ανταρχικές επικοινωνιακές καταβολές της «μετα-μοντέρνας» κοινωνίας...).*

Η αναφορά σε «ανταρχικές επικοινωνιακές καταβολές», παρόλο που μπορεί να δημιουργήσει κάθε είδους ερωτηματικά, στηρίζεται στην προσπάθεια ιστορικής «οριοθέτησης» της «καταγωγής» της σύγχρονης λογικής (οι κοινωνιο-ανθρωπολογικές μελέτες των Cl. Lévi-Strauss, M. Foucault, G. Durand, H. Marcuse και τόσων άλλων γνωστών που σχετικοποίησαν την έννοια της «λογικής» αποτελούν σήμερα «κλασική» κοινωνιολογία κι έτσι δε χρειάζεται να επιμεινουμε σ' αυτό το σημείο, στον καταρχήν δηλαδή «κοινωνικό» προσδιορισμό της λογικής). Εξάλλου, η «ανταρχικότητα» (και η μονοδιάσταση) των σύγχρονων επικοινωνιακών «δομών» έχουν ήδη επισημανθεί από πολλούς κοινωνιολόγους²⁵.

Οι Ph. Breton και S. Proulx²⁶ επιχειρώντας μιαν αναφορά στην «ιστορία» των επικοινωνιακών λογικών στις δυτικές κοινωνίες διακρίνουν σε «λογική του προφανούς» (η οποία «δημιούργησε» τον Η/Υ) και σε «λογική του επιχειρήματος» (βάση της ρητορικής που άνθισε στη Ρώμη). Ο Καρτέσιος προωθώντας την έννοια της *αιτιότητας* προέβαλε την ανάγκη *πειραματικής απόδειξης* (προφανές της «λογικής» το οποίο επικρατεί σαν η μοναδική «αλήθεια» και απορρίπτει τις παραδοσιακές διαδικασίες απομνημόνευσης που μπορούσαν να στηριχτούν ακόμα και στην προσωπική φαντασία). Η εκλογίκευση και η μνήμη είναι πλέον δυνατόν να οργανωθούν βάσει τυπικών διαδικασιών και η *κοινωνία ενστερνίζεται σαν πολιτιστική αξία τη λογική του «προφανούς»* –λογική που καθορίζει ακόμα την επιστημονική σκέψη αλλά και δεν αφήνει περιθώρια «διαφορετικής προσέγγισης» των πραγμάτων, είναι δηλαδή μια *ανταρχική καταβολή.*

Πρόκειται για μια κοινωνική «προδιάθεση» που «επεκτείνεται» μέσω των νέων τεχνολογιών (νέων «διαύλων» επικοινωνίας) χωρίς ουσιαστικά ν' αλλάξει. Μέσα απ' αυτές τις προδιαγραφές, μπορεί δίκαια ν' αναρωτηθεί κανείς αν η «επικοινωνία» έχει γίνει πολιτικο-κοινωνικό σύνθημα όχι τόσο λόγω της πληθώρας των νέων επικοινωνιακών «τεχνικών», όσο λό-

γω του επικοινωνιακού κενού που έχει δημιουργήσει η τεχνοκρατική λογική (σαν ένα άλλο είδος «Γερμανικής Ιδεολογίας» – όπως θα έλεγε ο Μάρξ – όπου η «εθνική υποανάπτυξη» οδήγησε στην ιδεολογική υπερανάπτυξη...). Έχοντας υπ' όψιν την «καταγωγή» της σύγχρονης δυτικής «λογικής» (η οποία εμπεριέχει τεχνοκρατική επιχειρηματολογία) μπορεί κανείς να κατανοήσει 1) την όλο και μεγαλύτερη κοινωνική επιτυχία του λεγόμενου «παράλογου», στο περιθώριο της κυρίαρχης σκέψης – όπως είναι η επιτυχία πρακτικών «μαγείας», 2) την καλλιέργεια της φαντασίωσης από τις διάφορες τεχνολογίες αιχμής – virtual πραγματικότητα μέσα από το ηλεκτρονικό παιχνίδι π.χ., 3) τη μεγάλη συσκότιση που μπορεί να επικρατήσει μέσα απ' όλες αυτές τις διαδικασίες. Η σύγχρονη κοινωνία (με την καταφανώς τυποποιημένη υπο-επικοινωνιότητά της) προσπαθεί ν' αναπληρώσει την πολλαπλότητα που της λείπει (και μάλιστα όλο και περισσότερο...) με τον «ευφημισμό» της αναγωγής της «επικοινωνίας» σε πρωταρχική «ιδέα» της κοινωνικής οργάνωσης²⁷. Μέσα σ' αυτήν τη δίνη αντιφατικών βιωμάτων συντηρητικής προδιάθεσης και προοδευτικών συμβολισμών, η «τεχνολογία» δεν κάνει τίποτε άλλο από το να ακολουθεί αυταρχικές επικοινωνιακές καταβολές στ' όνομα της «προόδου» – έννοια που παρά τις διάφορες σχετικοποιήσεις, συνεχίζει να λειτουργεί σαν βασική «θεότητα» του υποτιθέμενου σύγχρονου ορθολογισμού.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σύμφωνα με το γνωστό όρο του J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit Paris 1979 ή του M. Maffesoli *Au creux des apparences*, Plon, Paris 1990 για να μείνουμε στη γαλλική σχετική «φιλολογία»...
2. G. Hottos, *Le signe et la technique*, Aubier, Paris 1984.
3. K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*, 10/18, Paris 1974.
4. K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, Kegan and Paul, London 1945.
5. G. Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Gallimard, Paris 1970.
6. G. Friedmann, *Sept études sur l'homme et la technique*, Gonthier Médiations, Paris 1966.
7. Ph. Roqueplo, *Penser la technique*.
8. Είναι πια γνωστά και πολυσυζητημένα τα έργα του A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière, Milieu et techniques, Les chasseurs de la pré-histoire*.
9. A. Leroi-Gourhan, *Les chasseurs de la pré-histoire*, Métailié, Paris 1983.
10. Σελ. 148, η υπογράμμιση δική μας.
11. Miquel-Ménard, *Les ruses de la technique*, Boréal, Québec 1988.
12. J. Ellul, *Les nouveaux possédés*, Fayard, Paris 1980.
13. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, (1/De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis), Payot, Paris 1976 & *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris 1956.
14. J.P. Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, Paris 1968.
15. J. Needham, *La Science chinoise et l'Occident*, Seuil, Paris 1969.
16. M. Heidegger, *La question de la technique*, in «Essais et Conférences», Gallimard, Paris 1948
17. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.
18. Μεγάλη είναι η σχετική βιβλιογραφία: A.M. Jeay, *Les messageries télématiques*, Eyrolles, Paris 1991, Le Taillanter, *Dans l'enfer du Minitel rose Paris sur Vices 2*, De Fallois, Paris 1988, D. Perier *Le dossier noir du Minitel rose*, A. Michel, Paris 1988 κλπ.
19. G. Simon, *Les machines au XVII siècle*, in «La machine dans l'imaginaire 1650-1800», *Revue des Sciences Humaines*, Lille III, 1982-83, no 186-187.
20. S. Gideion, *Mechanization Takes Command*, Oxford university Press, New York 1948.
21. Πα μια αναλυτικότερη αναφορά σ' αυτές τις θεωρίες, ιδέ την ελληνική μετάφραση του έργου του N. Wiener, *Cybernetics and society*, (Μετάφρ. Γ. Ιωαννίδη, *Κυβερνητική και κοινωνία*, Παπαζήσης Αθήνα).
22. Th. Gaudin, *Pouvoirs de reve*, CRCT, Paris 1984.
23. Εννοούμε τον «μύθο» όπως τον όρισε ο G. Sorel.
24. Βλ. π.χ. τους «ευαγγελισμούς» του P. Levy, *La machine univers*, La Découverte, Paris 1986.
25. Όπως π.χ. H. Marcuse, *L'homme uni-dimensionnel*, Ed. de Minuit, Paris 1968, L. Sfez *La communication*, PUF (QSJ), Paris 1992 κλπ.
26. Ph. Breton, S. Proulx, *L'explosion de la communication*, La Découverte, Paris 1989 που στηρίζεται κατά πολύ και στο προηγούμενο συγγραφικό έργο του Ph. Breton, *Histoire de l'informatique*, La Découverte, Paris 1987
27. Ο Ph. Breton (στο έργο του *L'outopie de la communication*, La Découverte, Paris 1992) μιλάει για «ουτοπία» επικοινωνίας στη σύγχρονη κοινωνία...

Κοινωνικο-οικονομικές εξελίξεις και στρατηγικές εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων στην Ελλάδα

Δημήτρης Βεργίδης*

1. Οικονομική κρίση και εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων

Δεν πρόκειται βέβαια στα πλαίσια αυτού του κειμένου να αναλύσουμε τα αίτια και τις συνέπειες της οικονομικής κρίσης και να τις συνδέσουμε με την εκπαίδευση-κατάρτιση ενηλίκων. Θα αναφερθούμε, κατ' επιλογήν, σε ορισμένες μόνο πλευρές της οικονομικής κρίσης που συνδέονται με την εξέλιξη της εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων.

α. Το κόστος της εργασίας

Μέχρι τη δεκαετία του '70, η ανταγωνιστικότητα των ελληνικών προϊόντων στηριζόταν αφενός στην εκμετάλλευση της φθηνής εργατικής δύναμης, αφετέρου στην τελωνειακή προστασία τους.

Μετά την πτώση της δικτατορίας το 1974 το συνδικαλιστικό κίνημα, στα πλαίσια της πορείας εκδημοκρατισμού της χώρας και ένταξης στην ΕΟΚ, κατ'άφευγε να επιβάλει μια σημαντική άνοδο των μισθών των εργαζομένων. Η Ελλάδα δεν είναι πια χώρα με φτηνό εργατικό δυναμικό, παρά την πολιτική λιτότητας που ακολουθούν οι διαδοχικές κυβερνήσεις μετά το 1985, και δασμολογική προστασία στα πλαίσια της ΕΟΚ δεν υφίσταται πια. Το σχετικά υψηλό κόστος της εργασίας, σε σχέση με άλλες γειτονικές χώρες με αντίστοιχη τεχνολογική ανάπτυξη, θεωρείται, ως ένα βαθμό, απαγορευτικό για τις παραδοσιακές επιχειρήσεις έντασης εργασίας. Αν η πολιτική της λιτότητας δεν καταφέρει να συμπίψει και πάλι το κόστος της εργασίας –όπως είχαν τη δυνατότητα να κάνουν οι μετεμφυλιακές κυβερνήσεις– τότε σύμφωνα με τον Κ. Βεργόπουλο, υπό ορισμένους όρους, «... η κατοχυρωμένη άνοδος του κόστους εργασίας μπορεί να εξελιχθεί σε θετική προϋπόθεση του οικονομικού και τεχνολογικού εκσυγχρονισμού, ενώ βέβαια από την άλλη πλευρά ενεργεί ως παράγοντας που κλείνει ιστορικά την παλαιά τάξη πραγμάτων. Ομοίως, μπορούν έτσι να ανοίξουν οι δρόμοι για την επαγγελματική ειδίκευση και τη διαρκή επιμόρφωση των εργαζομένων, πράγματα που μέσα στο παραδοσιακό

σίο παρέμειναν χωρίς καν αντικείμενο και χωρίς λόγο ύπαρξης»¹.

Όπως συνεπάγεται από τα παραπάνω, η ανάπτυξη της εκπαίδευσης/κατάρτισης των ενηλίκων αποκτά νόημα μόνο σε μια διαδικασία οικονομικού και τεχνολογικού εκσυγχρονισμού, στο βαθμό που εγκαταλείπεται η στρατηγική χαμηλό κόστος εργασίας προκειμένου να έχουμε χαμηλές άρα ανταγωνιστικές τιμές προϊόντων και υιοθετείται κάτω από την πίεση των συνδικαλιστικών διεκδικήσεων μια νέα στρατηγική που δεν στηρίζεται στη συμπίεση του κόστους εργασίας, αλλά στοχεύει στην εξειδίκευση των εργαζομένων, στην ανανέωση του τεχνολογικού εξοπλισμού και τελικά στην άνοδο της παραγωγικότητας.

β. Γυναικεία απασχόληση

Η οικονομική κρίση στην Ελλάδα, κατά παράδοξο τρόπο, συνοδεύεται με την άνοδο της γυναικείας απασχόλησης και τη συνεπακόλουθη όξυνση της ανάγκης για επαγγελματική κατάρτιση των γυναικών.

Πράγματι, στη διάρκεια της μεταπολεμικής περιόδου ταχείας οικονομικής αύξησης (1960-1972) ο αριθμός των οικονομικά ενεργών ατόμων μειώθηκε από 43,3% σε 36,6% του συνόλου του πληθυσμού. Μετά την οικονομική κρίση του 1973 αρχίζει η σταδιακή άνοδος του ποσοστού του ενεργού πληθυσμού, που οφείλεται κυρίως στην αυξανόμενη συμμετοχή των γυναικών. Η γυναικεία απασχόληση αυξάνεται ταχύτατα, κατά κύριο λόγο μετά το 1980, στον τομέα των υπηρεσιών (εμπόριο, τράπεζες κ.λπ.). Ενδεικτικά αναφέρω ότι οι γυναίκες που εργαζόνταν ως μισθωτές στον τομέα των υπηρεσιών στην περίοδο 1981-1987 αυξήθηκαν κατά 24%. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί ότι στο διάστημα 1974-1985 το γυναικείο εργατικό δυναμικό υπεردιπλασιάστηκε.

Ταυτόχρονα θα πρέπει να επισημανθεί ότι «... η αύξηση της γυναικείας απασχόλησης τα τελευταία 20 χρόνια συνοδεύτηκε από μια εντυπωσιακή αύξηση των μη-κανονικών ή ευέλικτων μορφών απασχόλησης, κυρίως της μερικής και της εποχιακής απασχόλησης»².

Οι κυριότερες μορφές ευέλικτης απασχόλησης εί-

* Ο Δημήτρης Βεργίδης είναι Λέκτορας του Π.Τ.Δ.Ε. Πανεπιστημίου Πατρών

i) η μερική απασχόληση

ii) η υπεργολαβία ή φασόν (εμφανίστηκε στη μεταποίηση –κυρίως στις βιοτεχνίες ενδυμάτων– αλλά προσφάτως επεκτείνεται και στο λεγόμενο «ηλεκτρονικό φασόν»)

iii) η εποχιακή ή προσωρινή απασχόληση.

Στην αύξηση λοιπόν της γυναικείας απασχόλησης συμβάλλει η οικονομική ύφεση –στο βαθμό που η συρρίκνωση του εισοδήματος των εργαζομένων καθιστά αναγκαία και τη γυναικεία συνεισφορά στο οικογενειακό εισόδημα–, καθώς και η άνθιση νέων μορφών απασχόλησης, στο βαθμό που «με τις νέες ευέλικτες μορφές απασχόλησης, κυρίως με το μειωμένο ωράριο, οι γυναίκες σαν σύνολο έχουν μεγαλύτερη πρόσβαση σε αμειβόμενη εργασία παρά ποτέ. Πα πολλές είναι ο μοναδικός τρόπος να εργασθούν. Ιδιαίτερα οι παντρεμένες γυναίκες, οι γυναίκες με παιδιά, έχουν τη δυνατότητα ν' αναλάβουν μια δουλειά με μειωμένο ωράριο εργασίας, διαφορετικά θα έπρεπε να περιοριστούν στα «εν οίκω»³.

Η τεράστια ανάπτυξη του φασόν στα είδη ένδυσης στη δεκαετία του '70 σχετίζεται εξάλλου με την κατακόρυφη αύξηση των τμημάτων κοπτικής-ραπτικής στα Κέντρα Λαϊκής Επιμόρφωσης, που το 1981 κάλυπταν το 40% του συνόλου των τμημάτων μάθησης, όπως υπογραμμίζεται σε μελέτη αξιολόγησης των επιμορφωτικών δραστηριοτήτων της λαϊκής επιμόρφωσης⁴.

Η οικονομική κρίση των τελευταίων χρόνων και η ανάπτυξη και διαφοροποίηση νέων μορφών απασχόλησης αυξάνουν λοιπόν τη γυναικεία απασχόληση και δημιουργούν αντίστοιχες ανάγκες εκπαίδευσης/κατάρτισης των γυναικών, δεδομένου ότι μόνο το 1/3 των ετησίως αποφοιτούντων από την ήδη συρρικνωμένη τεχνική-επαγγελματική εκπαίδευση είναι γυναίκες.

γ. Απασχόληση και ανεργία

Πρωταρχικός στόχος του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Ταμείου είναι η αντιμετώπιση της ανεργίας. Συνεπώς, οι δυνατότητες απασχόλησης και η ανεργία αποτελούν μεγέθη που επηρεάζουν σε σημαντικό βαθμό το ύψος του προϋπολογισμού και τον προσανατολισμό των προγραμμάτων κατάρτισης που χρηματοδοτούνται από το Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο.

Στην Ελλάδα, σε αντίθεση με τις άλλες χώρες της Δυτικής Ευρώπης, η οικονομική ύφεση είχε ως αποτέλεσμα –όπως ήδη επισημάναμε– όχι μόνο την αύξηση της ανεργίας, αλλά και την αύξηση του οικονομικά ενεργού πληθυσμού. Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι «... στο διάστημα 1974-85 ο αριθμός των απασχολούμενων σημείωσε αύξηση κατά 33,6%, ενώ δημιουργήθηκαν περισσότερες από 600 χιλ. νέες θέσεις εργασίας. Τις περισσότερες από τις θέσεις αυτές, και συγκεκριμένα το 54% του συνόλου των νέων θέσεων, τις κατέλαβαν γυναίκες»⁵. Προσθέτω ό-

τι το επίπεδο απασχόλησης των γυναικών στην Ελλάδα είναι χαμηλό –μόλις 34%– σε σχέση με τις άλλες χώρες-μέλη της ΕΟΚ. Επομένως υπάρχουν περιθώρια περαιτέρω αύξησης της γυναικείας απασχόλησης, η οποία σημειωτέον οφείλεται στην εισοδο και ώριμων γυναικών στην αγορά εργασίας.

Όπως φαίνεται, η ελληνική οικονομία «αποδείχθηκε περισσότερο ικανή να δημιουργεί θέσεις για γυναίκες παρά για άνδρες... οι άνδρες εμφανίζονται να πλήττονται περισσότερο άμεσα από τις γυναίκες από την οικονομική ύφεση»⁶.

Παράλληλα, οι καμπύλες απασχόλησης ανδρών και γυναικών κατά ομάδες ηλικιών στη δεκαετία του '80 τείνουν να συμπέσουν. Επομένως οι Ελληνίδες αρχίζουν να υιοθετούν ολοένα και περισσότερο «ανδρική» συμπεριφορά ως εργαζόμενες. Δεν βλέπουν πλέον την εργασία σαν κάτι το περιστασιακό μέχρις ότου κάνουν οικογένεια, αλλά σαν μια σημαντική και αναγκαία δραστηριότητα.

Πα το λόγο αυτό, η αύξηση της ανεργίας των γυναικών την τελευταία δεκαετία, όπως διαπιστώνεται από τα διαθέσιμα στοιχεία της ΕΣΥΕ, αποτελεί ένα πρόβλημα προς επίλυση αντίστοιχης σημασίας με την ανεργία των ανδρών.

Μια άλλη κατηγορία εργατικού δυναμικού που αντιμετωπίζει σημαντικό πρόβλημα ανεργίας είναι οι νέοι. Πράγματι, οι άνεργοι νεοεισερχόμενοι στην αγορά εργασίας το 1974 ήταν μόλις 7.900. Όμως, το 1985 έφτασαν τις 106.800, δηλαδή ο αριθμός τους πολλαπλασιάστηκε επί 13,5. Όπως διαπιστώνουμε, οι δυσκολίες που αντιμετωπίζουν οι νέοι προκειμένου να εξασφαλίσουν την πρώτη απασχόλησή τους πολλαπλασιάστηκαν σε επικίνδυνο βαθμό. Προσθέτουμε ότι η ομάδα νέων που αντιμετωπίζει τα σοβαρότερα προβλήματα ένταξης στην αγορά εργασίας είναι οι απόφοιτοι του γενικού λυκείου, καθώς και οι απόφοιτοι του γυμνασίου, δηλαδή οι νέοι που δεν έχουν καμιά τεχνική-επαγγελματική κατάρτιση.

2. Κοινωνικές Ανακατατάξεις και Εκπαίδευση

Η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων αναπτύσσεται όχι μόνο σε συνάρτηση με τις οικονομικές εξελίξεις, αλλά και σε συνάρτηση με τις κοινωνικές σχέσεις που δημιουργούνται ή αναπαράγονται.

Επίσης, η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων δεν μπορεί παρά να έχει ως αφετηρία όχι μόνο τις υπάρχουσες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες, αλλά και το επίπεδο εκπαίδευσης του πληθυσμού.

Θα εξετάσουμε στη συνέχεια αφενός ορισμένες από τις κοινωνικές εξελίξεις, αφετέρου κάποια χαρακτηριστικά του εκπαιδευτικού συστήματος που σχετίζονται με την εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων.

α. Το κοινωνικό πλαίσιο

Η βασική δομή του ελληνικού κοινωνικού ιστού παραδοσιακά ήταν η ευρεία οικογένεια. Η οικογένεια, όμως, τις τελευταίες δεκαετίες συρρικνώνεται ολοένα και περισσότερο. Η αστυφιλία έχει κάνει την ευρύτερη περιοχή της Αθήνας και τη Θεσσαλονίκη απρόσωπες μεγαλουπόλεις, όπου κατοικεί περίπου ο μισός πληθυσμός της χώρας με βασική δομή την πυρηνική οικογένεια.

Επίσης, όπως ήδη έχω αναφέρει, η οικονομική κρίση είχε ως αποτέλεσμα τη μεγαλύτερη ένταξη των γυναικών στον οικονομικά ενεργό πληθυσμό. Παράλληλα, η οικονομική αύξηση της δεκαετίας του '60 και η αστικοποίηση του πληθυσμού επέτρεψαν την κατακόρυφη άνοδο του επιπέδου εκπαίδευσης των γυναικών.

Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, ο γυναικείος ρόλος τείνει να αλλάξει ριζικά. Η πυρηνική οικογένεια με ορισμένες ιδιαιτερότητες αποτελεί πλέον την κυρίαρχη μορφή οικογένειας και στην Ελλάδα, και οι γυναίκες δραστηριότητες δεν περιορίζονται πια στο χώρο του σπιτιού.

Πέραν αυτού, η γενίκευση της πυρηνικής οικογένειας και η αύξουσα υπογεννητικότητα έχουν ως αποτέλεσμα τη γήρανση του εργατικού δυναμικού. Το 1961 η μέση ηλικία του εργατικού δυναμικού ήταν 37,5 χρόνια, το 1981 έφτασε τα 43 χρόνια. Στον πρωτογενή τομέα της οικονομίας τα πράγματα είναι ακόμη χειρότερα, ο μέσος όρος ηλικίας το 1981 ήταν 48 χρόνια. Χαρακτηριστικά αναφέρω ότι, ενώ το 1951 οι νέοι 15-24 χρόνων αποτελούσαν περίπου το 32% του εργατικού δυναμικού, το ίδιο ποσοστό το 1985 περιορίστηκε στο 11,5%.

Στο βαθμό που ελαττώνεται η ανανέωση του εργατικού δυναμικού –με δεδομένο τις ταχύτερες τεχνολογικές αλλαγές στην παραγωγή και στην κατανάλωση– η εκπαίδευση/κατάρτιση των ενηλίκων αποκτά και στην Ελλάδα μια σπουδαιότητα που δεν την είχε πριν μερικές δεκαετίες. Μέσα σ' ένα κοινωνικο-οικονομικό πλαίσιο που αλλάζει ταχύτατα και ριζικά, μέσα σ' έναν κόσμο όπου οι διεθνείς ανταγωνισμοί οξύνονται και προκαλούν τεράστιες ανακατατάξεις στις εθνικές οικονομίες, το εργατικό δυναμικό γερνάει όχι μόνο σε ηλικία, γερνούν και ξεπερνιούνται οι επαγγελματικές του γνώσεις, η τεχνογνωσία του και γενικά ο τρόπος ζωής του. Η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων αποτελεί μια από τις πιθανές απαντήσεις στις νέες ανάγκες που δημιουργούνται.

Παράλληλα, στην Ελλάδα συρρέουν, σε κάθε άλλο παρά αμελητέους αριθμούς, οικονομικοί πρόσφυγες από τις ελληνικές μειονότητες της Αλβανίας και της πρώην Σοβιετικής Ένωσης, μαζί με χιλιάδες Αλβανούς και σαφώς λιγότερους Πολωνούς, Τούρκους και Κούρδους πολιτικούς και οικονομικούς

πρόσφυγες κ.ά.

Το πρόβλημα της κοινωνικής και επαγγελματικής τους ένταξης αποτελεί ένα καινούργιο πρόβλημα για την Ελλάδα. Το κύμα επιστροφής των πολιτικών προσφύγων, που μετά τον εμφύλιο πόλεμο είχαν καταφύγει στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, είχε αντιμετωπισθεί στη δεκαετία του '80 σχετικά εύκολα. Επρόκειτο για ανθρώπους που είχαν τουλάχιστον ικανοποιητικό, αν όχι υψηλό επίπεδο εκπαίδευσης. Η κατάρτιση που χρειαζόνταν περιοριζόταν στη βελτίωση της χρήσης της ελληνικής γλώσσας και στην εκμάθηση της επαγγελματικής τους ορολογίας στα ελληνικά.

Στη δεκαετία του '90 οι πρόσφυγες, κυρίως από την Αλβανία, αντιμετωπίζουν σοβαρότατα προβλήματα κοινωνικής ένταξης. Ακόμη και όσοι ανήκουν στην ελληνική μειονότητα της Αλβανίας έχουν περιορισμένο λεξιλόγιο, ξεπερασμένες επαγγελματικές γνώσεις και βρίσκονται κάτω από την επιρροή του σοκ της ξαφνικής αλλαγής κοινωνικού περιβάλλοντος: από μια κλειστή κοινωνία ανέχειας έχουν βρεθεί σε μια καταναλωτική και ανταγωνιστική κοινωνία, διαθέτοντας ελάχιστα εφόδια για να επιβιώσουν.

Στη Δυτική Ευρώπη υπάρχει μια εμπειρία επιμόρφωσης και κοινωνικής ένταξης ανθρώπων από διαφορετικό πολιτισμικό περιβάλλον. Στην Ελλάδα μένει να αποκτηθεί.

β. Εκπαιδευτικό σύστημα και εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων

Όπως είναι γνωστό, η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων στηρίζεται αφενός στην αρχική εκπαίδευση των συμμετεχόντων, αφετέρου στην κοινωνική και επαγγελματική τους εμπειρία. Αναφερθήκαμε ήδη στις νέες ανάγκες εκπαίδευσης/κατάρτισης που δημιουργούν οι κοινωνικο-οικονομικές εξελίξεις.

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε ορισμένα εκπαιδευτικά δεδομένα για τον οικονομικά ενεργό πληθυσμό, παίρνοντας υπόψη μας ότι όσο υψηλότερο επίπεδο εκπαίδευσης έχουν οι εργαζόμενοι τόσο ευκολότερα συμμετέχουν σε προγράμματα εκπαίδευσης/κατάρτισης.

*Πίνακας 1
Επίπεδο εκπαίδευσης του οικονομικά ενεργού πληθυσμού (%)*

<i>Επίπεδο εκπαίδευσης</i>	<i>1961</i>	<i>1981</i>
Απόφοιτοι ανωτάτων σχολών	2,9	8,3
Απόφοιτοι μέσης εκπαίδευσης	7,9	18,1
Απόφοιτοι δημοτικού	46,9	57,1
Δεν έχουν τελειώσει το δημοτικό	42,3	16,5
Σύνολο	100	100

Όπως διαπιστώνουμε από τον πίνακα 1, την εικοσαετία 1961-81 το επίπεδο εκπαίδευσης του οικονομικά ενεργού πληθυσμού βελτιώθηκε σε σημαντικό βαθμό. Όμως θα πρέπει να προσθέσουμε ότι η βελτίωση αυτή δεν αφορά εξίσου όλους τους κλάδους οικονομικής δραστηριότητας. Οι εργαζόμενοι με υψηλό επίπεδο εκπαίδευσης συγκεντρώνονται στον τριτογενή τομέα της οικονομίας. Αντίθετα στη γεωργία και τη βιομηχανία το επίπεδο εκπαίδευσης των εργαζομένων παραμένει χαμηλό.

Το επίπεδο εκπαίδευσης των οικονομικά ενεργών αποτελεί ένα σημαντικό δείκτη για την ποιότητα του οικονομικά ενεργού πληθυσμού, αλλά όχι τον μοναδικό. Η κατεύθυνση των σπουδών αποτελεί έναν επίσης σημαντικό δείκτη του επιπέδου εξειδίκευσης των εργαζομένων. Στην Ελλάδα, όπως είναι γνωστό, η τεχνική και επαγγελματική εκπαίδευση παραμένει ατροφική σε σχέση με τη γενική εκπαίδευση.

Δύο είναι τα βασικά διαρθρωτικά χαρακτηριστικά της τεχνικής και επαγγελματικής εκπαίδευσης: α) η μεγάλη συγκέντρωση στα δύο μεγάλα αστικά κέντρα της χώρας –την Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη– όπου φοιτά περίπου το 60% των μαθητών της μέσης τεχνικής και επαγγελματικής εκπαίδευσης, β) η πολύ χαμηλή συμμετοχή των γυναικών⁷.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω καταλήγουμε ότι:

1) το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα είναι προανατολισμένο προς τη γενική εκπαίδευση,

2) η τεχνική-επαγγελματική εκπαίδευση δεν είναι αναπτυγμένη, βρίσκεται συγκεντρωμένη στα μεγάλα αστικά κέντρα και η συμμετοχή των γυναικών είναι περιορισμένη.

Αποτέλεσμα αυτών των χαρακτηριστικών είναι:

i) η χαμηλή επαγγελματική εξειδίκευση των εργαζομένων, ιδιαίτερα στον πρωτογενή τομέα και στη βιομηχανία,

ii) η χαμηλή επαγγελματική εξειδίκευση των γυναικών,

iii) ο μεγάλος αριθμός νέων, τελειοφοίτων της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης, χωρίς επαγγελματικά προσόντα,

iv) η αδυναμία προσαρμογής του εκπαιδευτικού συστήματος στις συνεχώς μεταβαλλόμενες συνθήκες της αγοράς εργασίας.

Η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων καλείται να καλύψει τις αδυναμίες αυτές του εκπαιδευτικού συστήματος.

3. Στρατηγικές κατάρτισης ενηλίκων και κυριότερες τάσεις

Αφού αναφερθήκαμε σε γενικές γραμμές στο κοινωνικο-οικονομικό και εκπαιδευτικό πλαίσιο, στη συνέχεια θα εντοπίσουμε τις στρατηγικές που αναπτύσσονται στην εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων.

Η ανάλυση των δεδομένων που οδηγεί στον εντοπισμό των στρατηγικών αυτών, δεν μπορεί να γίνει εδώ. Προσθέτω ότι στην Ελλάδα οι μελέτες για την εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων είναι προς το παρόν πολύ λίγες. Παρ' όλα αυτά, η μελέτη της έστω φτωχής βιβλιογραφίας μάς επιτρέπει να κατατάξουμε τις δραστηριότητες των φορέων εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων σε πέντε στρατηγικές δράσης:

- την πολιτικο-ιδεολογική,
- την κάλυψη των αδυναμιών του εκπαιδευτικού συστήματος,
- την τεχνοκρατική,
- της κοινωνικής πρόνοιας,
- της κοινωνικο-πολιτιστικής ανάπτυξης.

Διευκρινίζουμε ότι πολλοί φορείς ακολουθούν ένα συνδυασμό στρατηγικών, που το κέντρο βάρους του αλλάζει ανάλογα με εξωγενείς ή ενδογενείς παράγοντες.

α. Η πολιτικο-ιδεολογική στρατηγική

Η εκπαίδευση ενηλίκων, ως πολιτικός και ιδεολογικός μηχανισμός του κυρίαρχου συνασπισμού εξουσίας, αναπτύχθηκε ιδιαίτερα μετά τον εμφύλιο πόλεμο και στη διάρκεια της στρατιωτικής δικτατορίας⁸.

Μετά την πτώση της δικτατορίας και ιδιαίτερα μετά την ένταξη στην ΕΟΚ το 1981, η στρατηγική αυτή άρχισε να εγκαταλείπεται. Οι διαλέξεις πολιτικο-ιδεολογικού περιεχομένου καταργήθηκαν ως επιμορφωτική δραστηριότητα ή περιορίστηκαν ριζικά. Θα πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι τα τελευταία χρόνια, η πλειοψηφία των φορέων αναπτύσσει επιμορφωτικές δραστηριότητες που αφορούν τη δημόσια διοίκηση, την τοπική αυτοδιοίκηση και τις νομοθετικές αλλαγές σε διάφορους τομείς της κοινωνικο-οικονομικής ζωής⁹. Οι επιμορφωτικές δραστηριότητες αυτού του τύπου εντάσσονται στην πολιτικο-ιδεολογική στρατηγική, με την έννοια ότι ιδιαίτερα την περίοδο 1982-89 η πολιτική ηγεσία προσπάθησε να προωθήσει την εφαρμογή της κοινωνικής και οικονομικής της πολιτικής με την ανάπτυξη της λαϊκής επιμόρφωσης και της κοινωνικής κατάρτισης, καθώς και με την κατάρτιση των δημάρχων και λοιπών αιρετών (ίδρυση της Ελληνικής Εταιρείας Τοπικής Ανάπτυξης και Αυτοδιοίκησης), των συνδικαλιστών (ίδρυση του Ινστιτούτου Εργασίας της Γενικής Συνομοσπονδίας Εργατών Ελλάδος), των συνεταιριστών και άλλων στελεχών.

Η πολιτικο-ιδεολογική στρατηγική στην εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων ποτέ δεν απέκτησε την παλιά της βαρύτητα. Τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης έχουν αναθίξει όπως φαίνεται σε ιδεολογικό μηχανισμό τέτοιας εμβέλειας, ώστε η ιδεολογική διάσταση της εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων να συρρικνώνεται διαρκώς. Αντίθετα, το πολιτικό στοιχείο αναπτύσσεται σε κάποιο βαθμό, δεδομένου ότι συχνά οι γενικότερες κοινωνικο-οικονομικές επιλογές την τε-

λευταία δεκαετία υποστηρίζονται και με αντίστοιχα προγράμματα κατάρτισης.

β. Η στρατηγική της συμπληρωματικής κατάρτισης

Η επισήμανση ότι η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων σε μεγάλο βαθμό καλύπτει τις αδυναμίες του τυπικού εκπαιδευτικού συστήματος έχει γίνει επανειλημμένα¹⁰.

Ο ίδιος ο υπουργός Παιδείας έχει υπογραμμίσει ότι η επαγγελματική εκπαίδευση χαρακτηρίζεται:

- από ποιοτικές αδυναμίες και αναχρονισμούς στα αναλυτικά προγράμματα,
- ελλείψεις στην πάσης φύσεως υλικοτεχνική υποδομή,
- μονόπλευρη έμφραση στη θεωρία και ελάχιστη διασύνδεση με τον κόσμο της εργασίας,
- δυσκαμψία όσον αφορά τις σύγχρονες απαιτήσεις,
- έλλειψη κοινωνικής αναγνώρισης και καταξίωσης των αποφοίτων¹¹.

Η πολιτική ηγεσία της χώρας, αντί να αντιμετωπίσει τις αδυναμίες αυτές της τυπικής επαγγελματικής εκπαίδευσης, χρησιμοποίησε τη χρηματοδότηση του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Ταμείου για την ανάπτυξη ενός παράλληλου δικτύου επαγγελματικής κατάρτισης. Το παράλληλο αυτό δίκτυο είναι υπό διαμόρφωση και συντίθεται από προγράμματα κατάρτισης ενός μεγάλου αριθμού φορέων, που λειτουργούν χωρίς συνεργασία και συντονισμό. Οι φορείς αυτοί είναι είτε δημόσιοι είτε ιδιωτικοί και καλύπτουν συνήθως κάποιες ανάγκες της αγοράς εργασίας που δημιουργούνται από τις ταχύτατες κοινωνικο-οικονομικές και τεχνολογικές εξελίξεις. Χαρακτηριστικά αναφέρω ότι οι ανάγκες εκπαίδευσης χρηστών ηλεκτρονικών υπολογιστών, τουλάχιστον σε μια πρώτη φάση, καλύφθηκαν από φορείς κατάρτισης ενηλίκων δημόσιων –κυρίως από το ΕΛΚΕΠΑ– και ιδιωτικών, έως ότου να προσανατολισθεί και η τυπική επαγγελματική εκπαίδευση προς τις νέες τεχνολογίες.

Το κόστος της ανάπτυξης αυτών των δύο παράλληλων δικτύων είναι πολύ υψηλό. Βέβαια, υπάρχει το εξής πλεονέκτημα: η αποκεντρωμένη και ευέλικτη εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων προσαρμόζεται πολύ ευκολότερα και ταχύτερα στις κοινωνικο-οικονομικές και τεχνολογικές εξελίξεις. Παρ' όλα αυτά, το πρόβλημα της σπατάλης πόρων παραμένει.

Με το νόμο 2009/92 του Υπουργείου Παιδείας για το "Εθνικό Σύστημα Επαγγελματικής Εκπαίδευσης και Κατάρτισης" θεσμοθετήθηκε η ίδρυση δημόσιων Ινστιτούτων Επαγγελματικής Κατάρτισης (Ι.Ε.Κ.) και η εποπτεία ιδιωτικών Ι.Ε.Κ. Στον ίδιο νόμο προβλέπεται ο συντονισμός της δευτεροβάθμιας τεχνικής-επαγγελματικής εκπαίδευσης και κατάρτισης. Τα Ι.Ε.Κ. θα λειτουργούν ως φορείς μη τυπικής (αδιαβάθμητης) εκπαίδευσης, με βασικό στόχο την προσαρμογή της παρεχόμενης κατάρτισης στις ανάγκες

της αγοράς εργασίας. Η χρηματοδότησή τους προβλέπεται να εξασφαλισθεί κατά ένα μέρος από το κράτος και κατά ένα μέρος, που θα φθάνει το 70%, από τα Κοινωνικά Ταμεία. Η υλοποίηση του νέου αυτού νόμου σημαίνει ενδεχομένως καλύτερο συντονισμό αλλά και μεγαλύτερο κεντρικό κρατικό έλεγχο, που στην Ελλάδα πολλές φορές καταντάει ασφυκτικός.

Θα πρέπει να προσθέσουμε ότι οι αδυναμίες του τυπικού εκπαιδευτικού συστήματος δεν περιορίζονται στην ανεπαρκή –ποσοτικά και ποιοτικά– ανάπτυξη της τεχνικής και επαγγελματικής εκπαίδευσης. Ένας σημαντικός –για μια ευρωπαϊκή χώρα– μέλος της ΕΟΚ– αριθμός παιδιών δεν ολοκληρώνει την εννιάχρονη υποχρεωτική εκπαίδευση, με αποτέλεσμα να έχουμε υπότροπους ή λειτουργικά αναλφάβητους, που δεν είναι σε θέση να χειριστούν ικανοποιητικά το γραπτό δίκτυο επικοινωνίας και μάθησης, παρά το ότι έχουν φοιτήσει μερικά χρόνια στο σχολείο. Επίσης, οι πολιτιστικές και θρησκευτικές μειονότητες που ζουν στην Ελλάδα –κυρίως οι τσιγγάνοι και οι μουσουλμάνοι– ή δεν φοιτούν καθόλου στο σχολείο ή το εγκαταλείπουν πριν ολοκληρώσουν την εννιάχρονη υποχρεωτική εκπαίδευση.

Ορισμένοι φορείς εκπαίδευσης ενηλίκων προσπαθούν να αντιμετωπίσουν την κατάσταση αυτή απευθυνόμενοι προς αυτές τις ομάδες του πληθυσμού. Η στρατηγική αυτή όμως παραμένει υποτονική, στο βαθμό που προϋποθέτει μια γενικότερη πολιτική κοινωνικής δικαιοσύνης και αντιμετώπισης της υποεκπαίδευσης.

γ. Η τεχνοκρατική στρατηγική

Η ανάγκη κατάρτισης στελεχών επιχειρήσεων, που δημιουργήθηκε στις αρχές της δεκαετίας του '60, οδήγησε στην ίδρυση φορέων κατάρτισης ενηλίκων με στόχο την άνοδο της παραγωγικότητας. Ο πληθυσμός-στόχος ήταν τα στελέχη επιχειρήσεων που παρακολουθούσαν τμήματα μάθησης management, marketing κ.ά. Το Ελληνικό Κέντρο Παραγωγικότητας και η Ελληνική Εταιρεία Διοίκησης Επιχειρήσεων ήταν οι πρώτοι οργανισμοί που ιδρύθηκαν στις αρχές της δεκαετίας του '60 και στήριξαν την αύξηση κυρίως του τριτογενούς τομέα της οικονομίας, με την κατάρτιση στελεχών επιχειρήσεων.

Η τεχνοκρατική στρατηγική παρέμεινε σχετικά περιθωριακή μέχρι την ένταξη της χώρας στην ΕΟΚ το 1981. Στη δεκαετία του '80, η κατάρτιση της δασμολογικής προστασίας των ελληνικών προϊόντων, η ένταξη του διεθνούς ανταγωνισμού και κυρίως η άνοδος του κόστους της εργασίας έστρεψαν την προσοχή των αρμοδίων και των επιχειρηματιών προς την αύξηση της παραγωγικότητας, που απέκτησε μια κρίσιμη σημασία για την αντιμετώπιση της οικονομικής κρίσης.

Ταυτόχρονα, η χρηματοδότηση από το Ευρωπαϊκό

Κοινωνικό Ταμείο έδωσε μια ώθηση όχι μόνο στους φορείς κατάρτισης ενηλίκων, αλλά και στις ίδιες τις επιχειρήσεις για την ανάπτυξη της κατάρτισης των εργαζομένων με στόχο την αύξηση της παραγωγικότητας. Έτσι, το 1981, δεκαπέντε από τις μεγαλύτερες επιχειρήσεις ίδρυσαν το Ινστιτούτο Βιομηχανικής και Επαγγελματικής Επιμόρφωσης με στόχο την εξειδίκευση των στελεχών τους. Επίσης, πολλές μεγάλες βιομηχανίες (τοιμέντα TITAN, Hellenic Steel κ.ά.) οργανώνουν στις εγκαταστάσεις τους προγράμματα ενδοεπιχειρησιακής κατάρτισης με τον ίδιο στόχο. Αντίστοιχα προγράμματα ενδοεπιχειρησιακής κατάρτισης οργανώνει και ο Ο.Α.Ε.Δ.¹²

Ο αριθμός των αιτήσεων που υποβάλλονται από διάφορες επιχειρήσεις στον Ο.Α.Ε.Δ. και στο Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο για συγχρηματοδότηση προγραμμάτων κατάρτισης, όπως διαπιστώνουμε από τον Πίνακα 2, αυξάνεται ραγδαία.

Έτος	Πενταετία			
	1981-85	1986	1988	1989*
Αριθμός αιτήσεων	274	149	599	6.000
Προβλεπόμενοι συμμετέχοντες	25.751	10.752	39.666	-
*προσωρινά στοιχεία				
Πηγή: Θ. Παπαθεοδοσίου κ.ά. (1991), σελ. 44				

Το διαρκώς αυξανόμενο ενδιαφέρον των επιχειρήσεων να συν-χρηματοδοτήσουν προγράμματα κατάρτισης του προσωπικού τους ή νέων εργαζομένων δείχνει ότι η στρατηγική κατάρτισης με στόχο την αύξηση της παραγωγικότητας κερδίζει διαρκώς έδαφος. Αυτή η στρατηγική κατάρτισης ενηλίκων συνδυάζεται με τη στρατηγική εκσυγχρονισμού της οικονομίας με στόχο το ξεπέρασμα της οικονομικής κρίσης.

δ. *Η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων σαν κοινωνική πρόνοια*

Οι δύο προηγούμενες στρατηγικές είναι σαφές ότι ανταποκρίνονται στο θεσμοθετημένο σκοπό του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Ταμείου. Αφού οι νεοεισερχόμενοι στην αγορά εργασίας αποτελούν το 37,8% των ανέργων, είναι λογικό στα πλαίσια της αντιμετώπισης της ανεργίας να παρέχεται μια συμπληρωματική κατάρτιση στους αποφοίτους της μέσης εκπαίδευσης, εφόσον το εκπαιδευτικό σύστημα δεν τους έχει δώσει ολοκληρωμένες επαγγελματικές γνώσεις ώστε να είναι σε θέση να ασκήσουν κάποιο ε-

πάγγελμα. Επίσης, αφού οι νέες τεχνολογίες και ο εκσυγχρονισμός στην παραγωγή και στην κατανάλωση απαιτούν μεγαλύτερη εξειδίκευση των εργαζομένων και αύξηση της παραγωγικότητάς τους για να πάρουν και να διατηρήσουν μια θέση εργασίας στη συγκεκριμένη επιχείρηση, είναι λογικό να αναπτύσσεται η συνεχιζόμενη κατάρτισή τους. Και στις δύο αυτές στρατηγικές ο στόχος είναι η προσαρμογή των εργαζομένων στις προδιαγραφές των θέσεων εργασίας, που οι αρμόδιοι θεωρούν ότι είναι διαθέσιμες στην αγορά εργασίας.

Η τέταρτη στρατηγική δεν αποβλέπει τόσο στη βραχυπρόθεσμη αντιμετώπιση της ανεργίας, όσο στην αντιμετώπιση ή τουλάχιστον στην άμβλυνση των συνεπειών της, καθώς και στην εξασφάλιση των κοινωνικών και πολιτιστικών προϋποθέσεων για την ένταξη του πληθυσμού-στόχου στον οικονομικά ενεργό πληθυσμό.

Η εκπαίδευση/κατάρτιση σαν μηχανισμός κοινωνικής πρόνοιας περιλαμβάνει κυρίως δύο τύπους δραστηριοτήτων.

1) Ο πρώτος τύπος περιλαμβάνει τα προγράμματα κατάρτισης που στοχεύουν στην έμμεση επιδότηση των ανέργων που τα παρακολουθούν. Η κατάρτιση δεν είναι παρά το πρόσχημα για τη συν-χρηματοδότηση των επιδομάτων ανεργίας από τα Κοινωνικά Ταμεία. Επίσης, οι συμμετέχοντες ενδεχομένως να μην έχουν τις προϋποθέσεις για να πάρουν επίδομα ανεργίας. Η οργάνωση προγραμμάτων κατάρτισης τέτοιου τύπου δημιουργεί ένα ευέλικτο σύστημα επιδότησης των ανέργων με την ελπίδα ότι ταυτόχρονα αποκτούν και κάποιες επαγγελματικές γνώσεις.

Συνέπεια αυτής της στρατηγικής είναι η χαμηλή ποιότητα των προγραμμάτων κατάρτισης, η χρησιμοποίησή τους από τα κόμματα για την εξυπηρέτηση της πολιτικής πελατείας τους και τα συχνά μικρά σκάνδαλα που καταγγέλλονται από τις εφημερίδες¹³.

2) Ο δεύτερος τύπος περιλαμβάνει τα προγράμματα κοινωνικής κατάρτισης και ένταξης οικονομικών και πολιτικών προσφύγων, παλινοστούντων και μεταναστών. Τα προγράμματα αυτά έχουν αποκτήσει μεγαλύτερη σπουδαιότητα μετά την κατάρρευση των καθεστώτων της ανατολικής Ευρώπης. Ένα νέο κύμα Ελλήνων από τις μειονότητες της Αλβανίας και της πρώην Σοβιετικής Ένωσης έρχονται προς αναζήτηση καλύτερης τύχης. Τα προγράμματα κατάρτισης που απευθύνονται σ' αυτό τον πληθυσμό-στόχο αποσκοπούν περισσότερο στην κοινωνική ένταξη παρά στην επαγγελματική κατάρτιση των συμμετεχόντων. Στην ίδια στρατηγική εντάσσονται τα προγράμματα που απευθύνονται στους τσιγγάνους και σε άλλες κοινωνικά μειονεκτούσες ομάδες του πληθυσμού.

ε. *Η στρατηγική της κοινωνικο-πολιτιστικής ανάπτυξης*

Πίνακας 3
Κατανομή τμημάτων μάθησης (%)

Έτος	Σύνολο (%)	Επαγγελματική κατάρτιση	Κοινωνική ευαισθητοποίηση	Πολιτιστικά	
1982	100	94,5	1,7	3,8	
1983	100	89	5,1	5,9	
1984	100	88,3	6,5	5,2	
1985	100	76,8	6,9	16,3	
1986	100	65,5	12,8	21,7	
		Αλφαβη- τισμός	Κοινωνική κατάρτιση		
1987	100	58,2	10,4	6,9	24,5*
1988	100	53,1	15,4	7,8	23,7**
1989	100	51,2	17,4	7,7	23,7***
1990	100	47,2	24	7,7	21,1****

* από τα οποία 2,4% χαρακτηρίζονται ως άλλα θέματα
 ** από τα οποία 2% χαρακτηρίζονται ως άλλα θέματα
 *** από τα οποία 1,1% χαρακτηρίζονται ως άλλα θέματα
 **** από τα οποία 1,2% χαρακτηρίζονται ως άλλα θέματα
 Πηγή: Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης.

Βασική αρχή της στρατηγικής για την κοινωνική και πολιτιστική ανάπτυξη είναι η παραδοχή ότι η γνώση είναι προϋπόθεση για την ενεργητική συμμετοχή του πολίτη στην κοινωνική, πολιτική και πολιτιστική ζωή. Οι κυριότεροι επιμέρους στόχοι της είναι:

- η ανάπτυξη της προσωπικότητας του ανθρώπου μέσα στις ραγδαίες διεθνείς κοινωνικο-οικονομικές, επιστημονικές και τεχνολογικές εξελίξεις,
- η ανάπτυξη της συμμετοχής των πολιτών στα δρώμενα που τους αφορούν,
- η συμβολή στην αντιμετώπιση προσωπικών, οικογενειακών και κοινωνικών προβλημάτων,
- η δημιουργική αξιοποίηση του ελεύθερου χρόνου,
- η συμμετοχή στη δημιουργία πολιτιστικών αγαθών,
- η συμβολή στην ισόρροπη κοινωνική πρόοδο και στην αντιμετώπιση των κάθε μορφής διακρίσεων και ανισοτήτων.

Διευκρινίζουμε ότι δεν πρόκειται για τη χρηματοδότηση ή την απλή διοργάνωση καλλιτεχνικών εκδηλώσεων, που στοχεύουν στην κατανάλωση πολιτιστικών προϊόντων, ούτε για διαλέξεις επωνύμων πολιτικών, επιστημόνων, καλλιτεχνών κ.ά. σε ολόκληρη τη χώρα, στη λογική που είχαν λειτουργήσει τα Ελεύθερα Ανοιχτά Πανεπιστήμια τη δεκαετία του '80.

Στην ανάπτυξη της στρατηγικής αυτής συνέβαλαν κατά κύριο λόγο ορισμένοι πολιτιστικοί σύλλογοι, καλλιτεχνικές ομάδες και οργανισμοί τοπικής αυτοδιοίκησης, επίσης μερικές ομάδες γυναικών και ορι-

σμένες οικολογικές οργανώσεις, καθώς και πρωτοβουλίες πολιτών για την προστασία του περιβάλλοντος, που κατάφεραν να δώσουν μια επιμορφωτική διάσταση στις δραστηριότητές τους.

Οι κρατικοί φορείς που έχουν επιφορτισθεί με τη στήριξη τέτοιων πρωτοβουλιών, και γενικά με την ανάπτυξη της στρατηγικής της κοινωνικο-πολιτιστικής ανάπτυξης, είναι κατά κύριο λόγο η Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης και η Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς. Όμως, η αντίφαση ανάμεσα στις διακηρυγμένες αρχικές προθέσεις και στην πραγματικότητα συνολικά της δημόσιας διοίκησης, η αντίθεση ανάμεσα στον στόχο της ενεργοποίησης της κοινωνίας των πολιτών και στο μέσο: την ίδρυση κρατικών υπηρεσιών, που λειτουργούν με δημοσιοϋπαλληλική ιεραρχία, ωράρια και συνεχείς παρεμβάσεις της πολιτικής ηγεσίας, αποδυνάμωσαν τη στρατηγική αυτή.

Επιπροσθέτως, η νεοφιλελεύθερη πολιτική στον τομέα της εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων υπονόμωσε τη στρατηγική της κοινωνικο-πολιτιστικής ανάπτυξης, στο βαθμό που δεν ανταποκρίνεται στις γενικότερες πολιτικές επιλογές της, συρρικνώνοντας τους πόρους και τις δραστηριότητες των φορέων που έχουν επωμισθεί -έστω και προγραμματικά- με την υλοποίησή της και τροποποιώντας τις προτεραιότητές τους.

Θα πρέπει όμως να τονίσουμε, ότι γενικά οι περισσότεροι φορείς εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων ακολουθούν περισσότερες από μία στρατηγικές, στο

βαθμό που αναπτύσσουν μια πλατιά γκάμα δραστηριοτήτων¹⁴. Ο προσανατολισμός τους επηρεάζεται σε σημαντικό βαθμό από τους στόχους των Κοινοτικών Ταμείων και την επιδίωξη πολλαπλασιασμού των δραστηριοτήτων τους, με αποτέλεσμα η έλλειψη συνολικής στρατηγικής να καταλήγει σε επικαλύψεις και σε ανορθολογική χρησιμοποίηση των διαθέσιμων πόρων.

4. Η γενική γραμματεία λαϊκής επιμόρφωσης

Αφού αναφερθήκαμε σε γενικές γραμμές στις κοινωνικο-οικονομικές και εκπαιδευτικές εξελίξεις που επηρεάζουν την εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων, και στις στρατηγικές που αναπτύσσονται στον τομέα αυτό, θα επιχειρήσουμε την ανάλυση και μια πρώτη προσέγγιση αξιολόγησης των δραστηριοτήτων της Γενικής Γραμματείας Λαϊκής Επιμόρφωσης.

α. Οι δραστηριότητες της λαϊκής επιμόρφωσης

Από το 1985 και μετά οι δραστηριότητες της λαϊκής επιμόρφωσης διακρίνονται σε δύο κατηγορίες:

- την επαγγελματική κατάρτιση, που χρηματοδοτείται από το Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο και περιλαμβάνει τμήματα μάθησης διαρκείας μεγαλύτερης των 100 ωρών,

- τα τμήματα μάθησης για κοινωνικά και πολιτιστικά θέματα.

Πράγματι, όπως βλέπουμε στον Πίνακα 3, το 1985 το ποσοστό των τμημάτων με πολιτιστικό περιεχόμενο υπερτριπλασιάζεται, ενώ τα τμήματα επαγγελματικής κατάρτισης μειώθηκαν κατά 11,5 ποσοστιαίες μονάδες. Τις επόμενες χρονιές το ποσοστό των τμημάτων επαγγελματικής κατάρτισης μειώνεται σταθερά και το 1990 περιορίζεται στο 47,2% έναντι 94,5% το 1982.

Αντιθέτως, τα τμήματα κοινωνικής κατάρτισης από 1,7% το 1982 φτάνουν το 7,7% το 1990. Επίσης τα τμήματα πολιτιστικού περιεχομένου από 3,8% το 1982 φτάνουν το 20% το 1990. Εξαιρετικά θετικό είναι το σημαντικό ποσοστό τμημάτων αλφαριθμητισμού, τα οποία ήταν ανύπαρκτα το 1982, ενώ το 1990 καλύπτουν το 24% των τμημάτων μάθησης και αποτελούν τη δεύτερη σπουδαιότερη δραστηριότητα της λαϊκής επιμόρφωσης μετά την επαγγελματική κατάρτιση. Διευκρινίζεται ότι πρόκειται για προγράμματα αλφαριθμητισμού ειδικών κοινωνικών ομάδων (κυρίως τοιγάνων) και ότι σε πολλά από τα τμήματα αλφαριθμητισμού οι συμμετέχοντες είναι παιδιά με μαθησιακές δυσχέρειες. Σε κάθε περίπτωση –είτε πρόκειται για παιδιά με μαθησιακές δυσχέρειες είτε για ενήλικους αναλφάβητους– η στρατηγική που αναπτύσσεται είναι η αντιμετώπιση των αδυναμιών του τυπικού εκπαιδευτικού συστήματος.

Για την ποιοτική ανάλυση των δραστηριοτήτων της λαϊκής επιμόρφωσης, θα χρειαζόταν η συγκρότηση ερευνητικής ομάδας και συστηματική αξιολόγηση της λειτουργίας των τμημάτων μάθησης στα πλαίσια μιας ευρύτερης μελέτης. Με τα διαθέσιμα στοιχεία μπορούμε να κάνουμε μια γενική περιγραφή του περιεχομένου της επιμόρφωσης. Όσον αφορά την επαγγελματική κατάρτιση, ως πρώτη προτεραιότητα το 1991 είχε τεθεί από την πολιτική ηγεσία η δημιουργία τμημάτων ταχύρρυθμης εκμάθησης ξένων γλωσσών για ορισμένες επαγγελματικές ομάδες (οδηγοί ταξί, αστυνομικοί, εμποροϋπάλληλοι κ.ά.).

Όσον αφορά τα τμήματα πολιτιστικού περιεχομένου, η Γ.Γ.Λ.Ε. οργάνωσε το 1991 στην Αθήνα το 1ο Φεστιβάλ Παραδοσιακών Χορών στο οποίο συμμετείχαν χορευτικά τμήματα των Νομαρχιακών Επιτροπών Λαϊκής Επιμόρφωσης. Επίσης, το 1991 οργανώθηκε το 1ο Συνέδριο της Παγκόσμιας Οργάνωσης Ποιητών, και χρηματοδοτήθηκαν θεατρικές παραστάσεις με εθνικό περιεχόμενο.

Ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε από τη Γ.Γ.Λ.Ε. σε ενημερωτικές εκδηλώσεις για το AIDS και τα ναρκωτικά, στα οποία εκτός από τους ειδικούς, συμμετείχαν και γνωστοί ηθοποιοί. Ενημερωτικές εκδηλώσεις οργανώθηκαν σε πανελλήνια κλίμακα με θέμα την ευρωπαϊκή ενοποίηση και τη συνθήκη του Μάαστριχτ.

Όπως διαπιστώνουμε η Γ.Γ.Λ.Ε., στα πλαίσια της νεοφιλελεύθερης επιμορφωτικής πολιτικής, επιστρέφει στην ιδεολογικο-πολιτική στρατηγική, που σε μεγάλο βαθμό είχε εγκαταλειφθεί στις αρχές της δεκαετίας του '80. Η έμφαση δίνεται και πάλι στις μεμονωμένες εκδηλώσεις –είτε καλλιτεχνικές, είτε ενημερωτικές– και όχι στα τμήματα μάθησης.

Επίσης, θα πρέπει να προσθέσουμε ότι τα τμήματα επαγγελματικής κατάρτισης στοχεύουν κατά κύριο λόγο στην κάλυψη των αδυναμιών του εκπαιδευτικού συστήματος, και όχι στην τοπική ανάπτυξη ούτε στην αντιμετώπιση της ανεργίας, με εξαίρεση ορισμένα τμήματα κοινωνικής ένταξης παλιννοστούτων.

β. Το κόστος των δραστηριοτήτων

Στη στροφή αυτή της λαϊκής επιμόρφωσης προς τις ενημερωτικές και τις πολιτιστικές εκδηλώσεις, σε μεγάλο βαθμό οφείλεται η μείωση των τμημάτων μάθησης από 12.155 το 1985 σε 3.601 το 1990 και ο διπλασιασμός του κόστους ανά τμήμα μάθησης στην ίδια χρονική περίοδο σε σταθερές τιμές (βλ. πίνακα 4).

Όπως διαπιστώνουμε από τον πίνακα 5, η μείωση των τμημάτων μάθησης συνεπάγεται τη μείωση του αριθμού των συμμετεχόντων, οι οποίοι το 1990 σε σχέση με τον προηγούμενο χρόνο μειώθηκαν κατά 30% (η μείωση των τμημάτων μάθησης ήταν 28%). Η

Πίνακας 4
Κόστος ανά τμήμα μάθησης

Έτος	Τμήματα μάθησης	Προϋπολογισμός (σε χιλ. δρχ.)	Κόστος ανά τμήμα μάθησης (σε χιλ. δρχ.)	Κόστος* ανά τμήμα μάθησης σε σταθερές τιμές (σε χιλ. δρχ.)
1985	12.155	1.374.000	113	67
1986	5.967	1.572.000	263,5	126
1987	5.862	1.602.000	273,3	112
1988	6.078	1.660.500	273,2	99
1989	5.009	1.769.500	353,3	112
1990	3.601	1.805.000	501,2	133
1991	-	2.026.000	-	-
1992	-	2.700.000	-	-

* Με περίοδο βάσης το 1982
Πηγή: Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης.

μείωση αυτή θα ήταν δικαιολογημένη μόνο αν αυξανόταν αντιστοίχως ο μέσος όρος διάρκειας των τμημάτων μάθησης. Κάτι τέτοιο όμως δεν συμβαίνει. Σύμφωνα με τον πίνακα 5 η μέση διάρκεια των τμημάτων μάθησης από 113 ώρες το 1989 μειώνεται σε 98,5 τον επόμενο χρόνο (μείωση κατά 12,8%).

Ενώ λοιπόν το κόστος ανά τμήμα μάθησης αυξάνει, η μέση διάρκεια της κατάρτισης ελαττώνεται. Έτσι, το κόστος ανά συμμετέχοντα αυξάνεται κατά 21,8%. Σημειώνω επίσης, ότι το κόστος της επιμορφωτικής ώρας αυξάνεται ακόμη περισσότερο, περίπου κατά 35%.

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι ολοένα και περισσότερο οι δαπάνες αφορούν λειτουργικά έξοδα και ενημερωτικές και πολιτιστικές εκδηλώσεις, και όχι κατάρτιση.

γ) Οι επιμορφωνόμενοι

Η μείωση των συμμετεχόντων στις δραστηριότητες της λαϊκής επιμόρφωσης δεν αλλάζει τα ποσοστά ανδρών και γυναικών. Το ποσοστό των ανδρών κυμαίνεται γύρω στο 34% το χρονικό διάστημα 1989-1991 (βλ. πίνακα 5).

Παρά τις πολύ μεγάλες διαφορές που παρουσιάζουν τα διάφορα μεγέθη μεταξύ 1982 και 1990, οι επιμορφωνόμενοι ως προς το φύλο και την ηλικία αλλάζουν σχετικά λίγο. Η συμμετοχή των ανδρών το 1982 ήταν περίπου 30%. Οκτώ χρόνια αργότερα αυξήθηκε μόνο κατά πέντε περίπου ποσοστιαίες μονάδες.

Σχετικά μικρές είναι και οι αλλαγές όσον αφορά την ομάδα ηλικιών 25 ετών και κάτω και 25 ετών και άνω. Οι συμμετέχοντες 25 ετών και κάτω παρ' ότι μειώνονται τη χρονική περίοδο 1982-1990 κατά 6 πο-

Πίνακας 5
Εξέλιξη του αριθμού των ωρών και των συμμετεχόντων της Γενικής Γραμματείας Λαϊκής Επιμόρφωσης

Έτος	Αριθμός ωρών	Μέση ωριαία διάρκεια τμημάτων μάθησης	Σύνολο συμμετεχόντων	Ανδρες %	Γυναίκες %	Κόστος* ανά συμμετέχοντα (σε δρχ.)	Κόστος* ανά ώρα (σε δρχ.)
1989	565.848	113	79.230	34,3	65,7	7.110	995,5
1990	354.820	98,5	55.180	34,6	65,4	8.651	1.345
1991 (Α' εξ.)	261.982	103,4	39.629	34	66	-	-

* Σε σταθερές τιμές 1982
Πηγή: Επεξεργασία στοιχείων της Γ.Γ.Λ.Ε.

Πίνακας 6
Κατανομή επιμορφωνόμενων κατά φύλο, ομάδα ηλικιών και τομέα (1990)

Τομέας	Αντρες Σύνολο	Γυναίκες κάτω των 25 (%)	Σύνολο	κάτω των 25 (%)
Επαγγελματική κατάρτιση	6.365 (33,3)	56,9	20.423 (56,6)	53,1
Αλφαριθμητισμός	4.072 (21,3)	62,9	4.846 (13,4)	46,4
Πολιτιστικά	6.402 (33,5)	78,5	7.375 (20,5)	81,5
Κοινωνικά	1.919 (10,1)	71,9	3.024 (8,4)	43,6
Άλλα θέματα	348 (1,8)	74,4	406 (1,1)	70,2
ΣΥΝΟΛΟ	19.106 (100)	67,2	36.074 (100)	57,4

Πηγή: Επεξεργασία στοιχείων της Γ.Γ.Α.Ε.

σοσιαίες μονάδες, φτάνουν το 60,8% του συνόλου (βλ. πίνακα 7). Συνεπώς επιβεβαιώνεται το συμπέρασμα ότι εξακολουθεί να κυριαρχεί –εκτός από την ιδεολογικο-πολιτική– και η στρατηγική της κάλυψης των αδυναμιών του εκπαιδευτικού συστήματος.

Από τον πίνακα 6 διαπιστώνουμε ότι οι άνδρες κατά προτίμηση παρακολουθούν τμήματα μάθησης με περιεχόμενο πολιτιστικά θέματα (33,5%) και επαγγελματική κατάρτιση (33,3%). Περισσότερες από τις μισές γυναίκες (56,6%) παρακολουθούν τμήματα επαγγελματικής κατάρτισης. Επίσης από τους συμμετέχοντες σε τμήματα επαγγελματικής κατάρτισης μόνο το 23,7% είναι άνδρες. Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι πρόκειται για κατάρτιση που οδηγεί σε “γυναικεία επαγγέλματα” ή σε γυναικείες δραστηριότητες. Ανάλογες τάσεις είχαν διαπιστωθεί

και στη μελέτη αξιολόγησης το 1982. Αντανακλούν την προσπάθεια των γυναικών που θέλουν να μπουν στην αγορά εργασίας –ιδιαίτερα σε ευέλικτες μορφές απασχόλησης– να αποκτήσουν κάποια στοιχειώδη επαγγελματική κατάρτιση.

Οι άνδρες κάτω των 25 ενδιαφέρονται κυρίως για τμήματα με πολιτιστικό περιεχόμενο. Οι γυναίκες της αντίστοιχης ομάδας ηλικιών ενδιαφέρονται επίσης για πολιτιστικά θέματα, καθώς και για επαγγελματική κατάρτιση.

δ) Συμπεράσματα

Η ένταξη της Ελλάδας στην ΕΟΚ το 1981 δημιούργησε μια δυναμική αύξησης του προϋπολογισμού της λαϊκής επιμόρφωσης. Έτσι, όπως διαπιστώνουμε από τον πίνακα 7, στην περίοδο 1982-1990:

Πίνακας 7
Μεταβολές διαφόρων μεγεθών της λαϊκής επιμόρφωσης (1982-1990)

	1982	1990	Μεταβολές
Συμμετέχοντες	213.443	55.180	: 3,8
- εκ των οποίων άνδρες	29,2%	34,6%	+ 5,4
- εκ των οποίων ηλικίας κάτω των 25	66,8%	60,8%	- 6
Κόστος* ανά συμμετέχοντα (σε δρχ.)	1.916**	8.651	X 4,5
Αριθμός τμημάτων μάθησης	16.398	3.601	: 4,5
Μέσος όρος διαρκείας τμημάτων μάθησης (σε ώρες)	63,6	98,5	+ 34,9 (54,8%)
Κόστος* ανά τμήμα μάθησης (σε χιλ. δρχ.)	33,1**	132,6	X 4
Κόστος ανά ώρα (σε δρχ.)	521**	1.345,4	X 2,9

* Σε σταθερές τιμές 1982

** Δεν λαμβάνονται υπόψη οι δαπάνες της κεντρικής υπηρεσίας και οι μισθοί των εκπαιδευτικών που ήταν αποσπασμένοι στις ΝΕΛΕ.

Πηγή: Επεξεργασία στοιχείων της Γ.Γ.Α.Ε.

- το κόστος ανά συμμετέχοντα σε σταθερές τιμές πολλαπλασιάστηκε επί 4, 5,
- το κόστος ανά τμήμα μάθησης σε σταθερές τιμές πολλαπλασιάστηκε επί 4,
- το κόστος ανά ώρα σε σταθερές τιμές σχεδόν τριπλασιάστηκε.

Τα παραπάνω στοιχεία, όπως υπολογίστηκαν, είναι απλώς ενδεικτικά, διότι για το 1982 δεν γνωρίζουμε τις δαπάνες της κεντρικής υπηρεσίας και τους μισθούς των εκπαιδευτικών που ήταν αποσπασμένοι στις ΝΕΛΕ. Όμως παρ' όλα αυτά η ταχύτατη αύξηση του κόστους είναι αναμφισβήτητη.

Ο πολλαπλασιασμός του κόστους οφείλεται στη μεγάλη μείωση του αριθμού των συμμετεχόντων (από 213 περίπου χιλ. σε 55) και στην επίσης μεγάλη μείωση των τμημάτων μάθησης (από 16.398 σε 3.601).

Αυτές οι αρνητικές εξελίξεις έχουν και κάποιες θετικές πλευρές:

- αυξήθηκε η συμμετοχή των ανδρών
- εξισορροπήθηκε κάπως περισσότερο η συμμετοχή των διαφόρων ομάδων ηλικιών
- αυξήθηκε κατά 55% περίπου η μέση διάρκεια των τμημάτων μάθησης

Τα θετικά αυτά σημεία δεν φαίνεται να δικαιολογούν την κατακόρυφη άνοδο του κόστους. Διευκρινίζω ότι θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ο υψηλός πληθωρισμός της δεκαετίας του '80. Αλλά τα αίτια του υψηλού κόστους βρίσκονται κατά κύριο λόγο σε τρεις παράγοντες:

i) Στη μεγάλη αύξηση του μόνιμου προσωπικού της λαϊκής επιμόρφωσης. Το 1982 εργάζονταν 20 άτομα στην κεντρική υπηρεσία και δύο σε κάθε ΝΕΛΕ (ο προϊστάμενος και ο γραμματέας, συνήθως αποσπασμένοι εκπαιδευτικοί), δηλαδή συνολικά περίπου 130 άτομα. Το 1990 στη Γ.Γ.Λ.Ε. εργάζονταν 450 μόνιμοι υπάλληλοι, δηλαδή το προσωπικό -εκτός από τους επιμορφωτές- υπερτριπλασιάστηκε.

ii) Η αύξηση αυτή των λειτουργικών εξόδων συνδυάζεται με το κόστος δημιουργίας της αναγκαίας υποδομής. Πιο συγκεκριμένα σε συνεργασία με Οργανισμούς Τοπικής Αυτοδιοίκησης έγιναν 26 κέντρα πολλαπλών χρήσεων.

iii) Ένα μέρος του προϋπολογισμού διατίθεται από τη Γ.Γ.Λ.Ε. για πολυδάπανες εκδηλώσεις σε θέατρα της Αθήνας, σε διοργανώσεις φεστιβάλ κ.ά. Παρόμοιες δραστηριότητες αναπτύσσονται και σε διάφορους νομούς της χώρας.

Όπως διαπιστώνουμε, λοιπόν, οι στρατηγικές που ακολουθούνται είναι η ιδεολογικο-πολιτική και η κάλυψη των αδυναμιών της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Μόνο τα τμήματα αλφαριθμητισμού και ειδικών κοινωνικών ομάδων και ένας περιορισμένος αριθμός τμημάτων επαγγελματικής κατάρτισης δικαιώνουν ως ένα βαθμό το υψηλό λειτουργικό κόστος. Αλλά

στο σύνολό της η λαϊκή επιμόρφωση δεν έχει πετύχει τη σύνδεσή της με την τοπική ανάπτυξη.

5. Η δυναμική των εξελίξεων

Η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων χρηματοδοτείται από τα Κοινοτικά Ταμεία στα πλαίσια της ενεργητικής πολιτικής για την απασχόληση. Αποτέλεσμα αυτής της χρηματοδότησης και της προσπάθειας των διαδοχικών κυβερνήσεων να απορροφήσουν όσο το δυνατόν περισσότερους κοινοτικούς πόρους, ήταν η ταχύτατη αύξηση των δραστηριοτήτων.

Παράλληλα, όμως, αυξάνεται σε μεγάλο βαθμό και το κόστος της εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων. Επιπλέον, όπως διαπιστώνουμε από τον πίνακα 8, η κοινοτική χρηματοδότηση καλύπτει μόνο το 28% των δαπανών, ο δημόσιος τομέας το 40,5% και ο ιδιωτικός τομέας το υπόλοιπο 31,5%. Συνεπώς, η κοινοτική χρηματοδότηση έχει «υποχρεώσει» το δημόσιο και τον ιδιωτικό τομέα να κατευθύνουν πόρους προς την εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων, γεγονός που δεν είναι βέβαια κατ' ανάγκη αρνητικό.

Πίνακας 8
Συνολικές δαπάνες (σε δισ. δραχ.) για την εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων (1988)

	Δαπάνες	%
Κοινοτικά Ταμεία	5,23	28
Δημόσιος Τομέας	7,57	40,5
Ιδιωτικός Τομέας	5,88	31,5
ΣΥΝΟΛΟ	18,68	100

Πηγή: Θ. Παπαθεοδοσίου κ.ά. (1991), σελ. 45

Το ερώτημα που τίθεται είναι το εξής: είναι τα αποτελέσματα ανάλογα με τους πόρους που διατίθενται; Ο πρώην υπουργός Παιδείας κ. Σουφλιάς υποστηρίζει ότι: «Ένα είναι βέβαιο. Η αποτελεσματικότητα των προσπαθειών αυτών με κριτήριο την απορροφητικότητα των αποφοίτων από την αγορά εργασίας, είναι από μέτρια μέχρι χαμηλή... Φαίνεται ότι στις περισσότερες περιπτώσεις υπερνοείται το κίνητρο της είσπραξης «εύκολων πόρων» από το Ταμείο της ΕΟΚ χωρίς να επιδιώκεται συστηματικά ένα ατομικά και κοινωνικά βέλτιστο αποτέλεσμα»¹⁵.

Δείξαμε ήδη ότι, η είσπραξη πόρων από τα Κοινοτικά Ταμεία δεν γίνεται χωρίς την ακόμη μεγαλύτερη χρηματοδότηση από εθνικούς πόρους. Συνεπώς, αν δεχτούμε το κριτήριο της απορροφητικότητας των καταρτιζομένων από την αγορά εργασίας, μαζί με τους «εύκολους πόρους», σπαταλούνται και εθνικοί πόροι.

Όσον αφορά τα αίτια της σχετικής αναποτελεσματικότητας της εκπαίδευσης/κατάρτισης ενηλίκων, σύμφωνα και πάλι με τον πρώην υπουργό Παιδείας «... θα μπορούσε να αποδοθεί στην προχειρότητα με την οποία καταρτίζονται τα προγράμματα και επιλέγονται η μέθοδος διδασκαλίας, τα διδακτικά μέσα και το διδακτικό προσωπικό...»¹⁶.

Γεγονός είναι ότι απουσιάζει σχεδόν τελείως η αξιολόγηση των δραστηριοτήτων των διαφόρων φορέων. Οι αρχές εξακολουθούν να παραμένουν εγγλωβισμένες στη λογική της απορρόφησης κοινωτικών πόρων, χωρίς να μελετούν συστηματικά τις υπάρχουσες ανάγκες και να αξιολογούν τα αποτελέσματα της κατάρτισης.

Η εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων θεωρείται ως πανάκεια από τις αρχές για την εκ των υστέρων λύση των προβλημάτων που παρουσιάζονται, με αποτέλεσμα να υπάρχει τεράστια αύξηση των δραστηριοτήτων, κυρίως εμβολωματικού χαρακτήρα, χωρίς συνεργασία και συντονισμό μεταξύ των φορέων. Δεν υπάρχει, λοιπόν, ενιαία στρατηγική και δεν γίνονται συστηματικές προσπάθειες για τη σύνδεση της κατάρτισης με την ανάπτυξη της χώρας σε όλα τα επίπεδα.

Τελικά, η ενιαία στρατηγική για την εκπαίδευση/κατάρτιση ενηλίκων σε μεγάλο βαθμό θα εξαρτηθεί από την οικονομική στρατηγική που θα επιλεγεί για την έξοδο από την οικονομική στρατηγική κρίση. Η εκπαίδευση/κατάρτιση των εργαζομένων αποκτά σπουδαιότητα στην προοπτική του εκσυγχρονισμού, της ανανέωσης του τεχνολογικού εξοπλισμού, της ανόδου της παραγωγικότητας και της προστιθεμένης αξίας στα παραγόμενα προϊόντα.

Αντίθετα, στα πλαίσια μιας σκληρής λιτότητας με στόχο να υπάρχει φτηνό εργατικό δυναμικό, η εξειδίκευση των εργαζομένων δεν σημαίνει παρά την αύξηση της εκμετάλλευσής τους. Άρα δεν έχει νόημα για την πλειοψηφία του εργατικού δυναμικού.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βεργόπουλος Κ., (1986), *Η απο-ανάπτυξη σήμερα: δο-*

κίμιο για τη δυναμική της στασιμότητας στη νότια Ευρώπη, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, σελ. 219.

2. Μουρίκη Α., (1991), «Οι νέες, ευέλικτες μορφές απασχόλησης και οι προοπτικές στην ενοποιημένη Ευρώπη», στο *Ο αγώνας της γυναίκας*, τεύχ. 47-48, Αθήνα, σελ. 18-21.
3. Ό.π., σελ. 19.
4. Βλ. Ντεμουντέρ Π., Σκούρα Τζ., Βεργίδης Δ., (1984), *Η λαϊκή επιμόρφωση στην Ελλάδα, αξιολόγηση των επιμορφωτικών δραστηριοτήτων*, Αθήνα, εκδ. ΥΠΕΠΘ, σελ. 73.
5. Καραντινός Δ., (1988), *Ανοιχτή ανεργία και αστικές αγορές εργασίας (1974-1985)*, στο *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τεύχ. 70, Αθήνα, σελ. 50-115.
6. Καραντινός Δ., στο ίδιο, σελ. 61.
7. Καζαμίας Α., (1986), «Η τεχνική και επαγγελματική εκπαίδευση στην Ελλάδα: ανασκόπηση και προοπτικές», στο *CEDEFOP*, τεύχ. 1, σελ. 24-30.
8. Σχετική ανάλυση γίνεται στο Vergidis D., (1988), *L' evolution et le role de l' education populaire en Grece, facteur de compensation de la sous-scolarisation des adultes?* These de Doctorat, Universite de Lille.
9. Vergidis D., (1992), *Education and training of adults in Greece*, στο Jarvis R. (editor) *Perspectives on adult education in Europe*, National Institute for Adult Continuing Education.
10. Παπαθεοδοσίου Θ. κ.ά., (1990), *Η επιμόρφωση ως μέσο καταπολέμησης της ανεργίας μακράς διαρκείας στην Ελλάδα*, ΥΠΕΠΘ, ΙΓΕ, σειρά: μελέτες-έρευνες.
11. Παπαθεοδοσίου Θ. κ.ά., (1991), *Η χρηματοδότηση της επαγγελματικής κατάρτισης με ειδική αναφορά στην επιμόρφωση ενηλίκων στην Ελλάδα*, CEDEFOP.
12. Vergidis, D., (1992), *Education and training of adults in Greece*, στο ίδιο.
13. Βλ. Γενική Εισηγητική Έκθεση στο νόμο 2009/92 «Εθνικό Σύστημα Επαγγελματικής Εκπαίδευσης και Κατάρτισης», ΦΕΚ 18/14-8-92.
14. Βλ. Κόκκος Α., (1991), *Εκπαιδευτικές και Επαγγελματικές βλέψεις και κατευθύνσεις των μαθητών Λυκείου*, Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών, σελ. 331.
15. Βλ. π.χ. «*Τα Νέα*», 18-1-1991 και 2-1-1992.
16. Ό.π.

Μελέτες των φύλων ή γυναικείες σπουδές: θεωρητικά και παιδαγωγικά ζητήματα, ερευνητικοί στόχοι και προγραμματισμός*

Κ. Νάντια Σερεμετάκη**

I

Μια από τις πλέον σημαντικές εξελίξεις των τελευταίων δεκαετιών είναι η γοργή μετατόπιση της αναλυτικής εστίασης και των ερευνητικών προγραμμάτων από τις Μελέτες για τις Γυναίκες (Women's Studies) στις Μελέτες για τα Φύλα (Gender Studies).

Το περιεχόμενο αυτής της μετακίνησης και οι θεωρητικές της προϋποθέσεις και πρακτική δεν έχουν ακόμη διερευνηθεί πλήρως. Τα αίτια αξίζει να ληφθούν υπ' όψιν. Η μεταστροφή στις Μελέτες για τα Φύλα θεωρήθηκε ότι θα ήταν η επανατοποθέτηση των μελετών για τις γυναίκες σε πιο συσχετικά και ολιστικά πλαίσια και η οποία, καθεαυτή δεν θα αφαιρούσε από, αλλά θα ενίσχυε τις Μελέτες για τις Γυναίκες. Η Μελέτη των δύο Φύλων κατασκευάστηκε για να τονίσει τις συσχετικές διαστάσεις των γυναικείων ζητημάτων στο βαθμό που όλες οι κοινωνικές-έμφυλες ταυτότητες θεωρούνται ότι είναι συγκερασμένες σε μία συμβιωτική μορφή. Η στροφή προς τις μελέτες για τα φύλα στόχευε να παρεμποδίσει την περιθωριοποίηση των γυναικείων ζητημάτων σ' ένα αυτο-έγκλειστο πεδίο έρευνας και λόγου, το οποίο θα ήταν αδύνατο να επιδράσει σε άλλες επιστήμες και οπτικές. Εδώ πρέπει να θέσουμε το ερώτημα: έχει όντως η ιδέα των μελετών για τα φύλα επεκτείνει την εξέταση και τη συνειδητοποίηση των γυναικείων ζητημάτων ή έχει απλώς καταλήξει να δημιουργήσει μια νέα περιοριστική εξαντικειμενοποίηση των γυναικών; Τι ιδεολογικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις συνοδεύουν την επιχάρση των μελετών για τα φύλα πάνω στις μελέτες για τις γυναίκες και πώς έχει επηρεάσει την αντίληψη τόσο των γυναικών όσο και του φύλου, της κοινωνίας και της ιστορίας;

Προτείνω να διαχωρίσουμε τις μελέτες για τα φύλα από θέματα σχετιζόμενα με τα φύλα, τα δύο αυτά δεν είναι πάντα συμμετρικά, δεν συμπίπτουν – παρ' όλο που αυτή ήταν η κύρια, ανεξερευνήτη προϋπόθεση

των μελετών για τα φύλα ως έννοια έρευνας. Κάτω όμως από αυτή την προϋπόθεση βρίσκεται και η αξιολογική υπόθεση ότι η ίδια η κοινωνική εμπειρία αλλά και η εμπειρία των γυναικών ως μια ατελής ιστορική διεργασία ανάγονται ως επί το πλείστον και περιλαμβάνονται μέσα στο γενικότερο πλαίσιο των μελετών των δύο φύλων. Οποιαδήποτε κίνηση που αποσκοπεί να συμπεριλάβει ολιστικά ένα αντικείμενο πρέπει να εξετάζεται κριτικά στο βαθμό που δημιουργεί τεχνητό αποκλειστικό όριο γύρω από ένα σύνολο θεωρητικών προβλημάτων και εικονογραφίας. Οι μελέτες για το φύλο δεν βρήκαν τις σχέσεις των δύο φύλων ως ένα προκατασκευασμένο κοινωνικό γεγονός παρά τις ολιστικές φιλοδοξίες και ρεαλιστικές υποθέσεις που τις διακατέχουν. Μάλλον οι μελέτες για τα φύλα, όπως οποιοσδήποτε άλλος επιστημονικός κλάδος, κατασκευάζουν το περιεχόμενο του τι επιθυμούν να μελετήσουν, και η πρώτη τους χειρονομία ήταν να περιγράψουν και να καθορίσουν τις γυναίκες βάσει των σημείων κοινωνικής διασταύρωσης με τους άντρες. Αυτός ο καθορισμός, όμως, εξαντλεί ή συμπεριλαμβάνει το βάθος των κοινωνικο-ιστορικών και πολιτισμικών πραγματικοτήτων των γυναικών; Βασιζόμενη στην επιτόπια έρευνά μου για την αντίσταση των γυναικών και την αυτο-ισχυροποίησή τους στη Νότια Ελλάδα η απάντησή μου σ' αυτό το ερώτημα είναι, όχι.

Πα παράδειγμα: στην ανθρωπολογία, κοινωνιολογία και άλλες επιστήμες του ανθρώπου, η έλευση των μελετών για το φύλο, κυρίως η έρευνα που αφορά στις Μεσογειακές κοινωνίες, διαμεσολαβήθηκε από την έννοια της «αλληλοσυμπληρωματικότητας των φύλων». Όπως περιέγραφα αυτό το θεωρητικό μοντέλο στο πρώτο μου βιβλίο: *Η Τελευταία Λέξη*:

Η ανάλυση της κοινωνικής δύναμης των φύλων στη Μεσογειακή εθνογραφία ... έχει εγκλωβιστεί σε αλληλοσυμπληρωματικά δυαδικά σύνολα. Η σχετική κοινωνική δύναμη και ισχυροποίηση των γυναικών στη Μεσόγειο έχει γίνει αντιληπτή ως μία στενή αναστροφή κατηγοριών και σφαιρών που ριζίζονται από ανδροκρατούμενους θεσμούς και τομείς αλληλεπίδρασης. Οι προσπάθειες να ξεπεραστεί ο δυαδισμός μέσω διαλεκτικής ανάλυσης των φύλων δεν αλλάζουν τίποτα. Η διαλεκτική ανάλυση, όπως ο δυαδισμός, προ-

* Εναρκτήρια ομιλία στο διεθνές σεμινάριο της UNESCO, με θέμα «Gender Studies in the Year 2000», τον Ιούνιο του 1993 στην Αθήνα.

** Η Κ. Νάντια Σερεμετάκη διδάσκει Ανθρωπολογία, Ελληνικές Σπουδές και Γυναικείες Σπουδές στις ΗΠΑ, από το 1983.

υποθέτει ότι οι ταυτότητες σχηματίζονται σε μια κοινή κοινωνική συνολικότητα... [Η Τελευταία Λέξη] αποκαλύπτει την παρεμπόδιση της κοινωνικής συνολικότητας από τις γυναικείες μαντευτικές πρακτικές, αμφισβητώντας έτσι τη δυναδική ή διαλεκτική συμπερίληψη των ταυτοτήτων των δύο φύλων σε ένα κοινό κοινωνικό Όλο και την ίδια την αντίληψη της κοινωνικής συνολικότητας (σελ.6)¹.

Υπάρχουν πολλές αξιολογικές υποθέσεις που αυτόματα προκύπτουν από το μοντέλο της αλληλοσυμπληρωματικότητας των φύλων. Πρώτη ο ολισμός, που προϋποθέτει ότι οι κοινωνικές σχέσεις μπορούν να συνολικοποιηθούν σ' αυτή την περίπτωση ως σχέσεις φύλων, οι οποίες στη συνέχεια κατασκευάστηκαν να χωρέσουν σ' ένα κλειστό κοινωνικό Όλο που ονομάζεται κοινωνία. Η έννοια της κοινωνίας ως μιας συμπληρωμένης ολότητας που έμμεσα προωθείται από τη θεωρία της αλληλοσυμπληρωματικότητας των φύλων έχει σοβαρές συνέπειες για τις έννοιες κοινωνική ανάπτυξη, ιστορικός μετασχηματισμός και πολιτική απελευθέρωση των υποδεέστερων ομάδων. Αν και η κοινωνία είναι ένα συμπληρωμένο Όλο, αν οι σχέσεις των φύλων συνιστούν μια συμμετρική κοινωνική ολικότητα, τότε πώς η κοινωνία και το φύλο υφίσταται ιστορικό μετασχηματισμό; πώς αυτό το Όλο τοποθετείται στη ρευστότητα και στο απροσδόκητο της ιστορίας και της άνισης και αποσυναρθρωμένης κοινωνικής αλλαγής; Αυτό το μοντέλο της αλληλοσυμπληρωματικότητας των φύλων και της κοινωνικής ολικότητας προϋποθέτει ένα ομοιοστατικό μοντέλο κοινωνικής τάξης: μιά θεμελιακή κατάσταση από την οποία όλες οι κοινωνικές διαδικασίες προέρχονται και σ' αυτήν επιστρέφουν. Έτσι σύμφωνα με το μοντέλο της αλληλοσυμπληρωματικότητας των φύλων, πράξεις αντίστασης ή αυτο-ισχυροποίησης των γυναικών δεν είναι παρά αναστροφές ή αντιστροφές ρόλων. Οι έννοιες αναστροφή και αντιστροφή πάντα ενέχουν μια τελεολογία επιστροφής, μια παλινδρομηση στην «κανονική» ομοιοστατική κατάσταση. Έτσι ο Αγγλο-Αμερικανός ανθρωπολόγος Herzfeld που θεωρείται από τους πλέον ειδικούς για την Ελλάδα, χρησιμοποιώντας το μοντέλο της αλληλοσυμπληρωματικότητας των φύλων, πρόσφατα υποστήριξε ότι οι γυναίκες της Κρήτης «έχουν αντισταθεί» στην ανδρική ηγεμονία μέσω της σιωπής γιατί οι άντρες επιβάλλουν την κυριαρχία τους μέσω της γλώσσας και της ρητορικής επίδειξης². Εδώ η αντίσταση των γυναικών εκλαμβάνεται ως αρνητικότητα, στέγηση ή απουσία που δημιουργεί το «τίποτα», που «κάνει τίποτα» συγκριτικά με τη γλωσσική επίδεικτικότητα της ανδρικής τάξης. Σε πρόσφατη έκδοση από το Πανεπιστήμιο του Αιγαίου³, Έλληνες ανθρωπολόγοι εξέφρασαν ότι οποιοσδήποτε συσχετίσεις κυριαρχίας, εκμετάλλευσης, ή ασυμμετρίας των φύλων που θα μπορούσαν να παρατηρηθούν στα ελληνικά συγγενειακά συστήματα, είναι απλώς «λοξοδρομήσεις» από τη συστηματική ι-



σορροπία της αλληλοσυμπληρωματικότητας των φύλων.

Αντίθετα, στην πρόσφατη εθνογραφία μου για την κουλτούρα αντίστασης των Ελληνίδων συμπεράνα ότι η ταυτότητα των φύλων αποκλειστικά καθοριζόμενη από δυναδικές ταξινομήσεις είναι μια σχετικά πρόσφατη εξέλιξη. Αυτό αντιτίθεται στην καθιερωμένη οπτική των περισσότερων εθνογράφων της Ελλάδας, ανδρών και γυναικών, που παρουσιάζουν τις δυναδικές ταξινομήσεις φύλου ως προ-δοσμένη στατική και ανιστορική σταθερή στην ελληνική κουλτούρα:

Οι πολιτικότητες που προωθεί η ιδεολογία του εκσυγχρονισμού όπως παρελθόν/παρόν, περιφέρεια/πόλη, τελετοργγία/επιστήμη... προάγουν επίσης μια άκαμπτη δυναδική αντίθεση των γυναικών προς τους άνδρες. Αυτή η κομψή δυναδική δομή είναι στην πραγματικότητα αποφασιστικό στάδιο και μηχανισμός στην τρέχουσα εσωτερική αποικιοποίηση της γυναικείας συνειδητότητας. Πολλές περιοχές γυναικείας συμβολικής πρακτικής και αναπαράστασης δεν ήταν στο παρελθόν οργανωμένες γύρω από δυναδικά σύνολα αρσενικό/θηλυκό. Το πλήθος των γνωστικών και πρακτικών χώρων όπου οι άνδρες και οι γυναίκες έρχονται σ' επαφή μέσω δυναδικών κατηγοριών, αν και με ιεραρχικό τρόπο, σχετικοποιείται από τους πολλούς χώρους στους οποίους οι γυναίκες δεν λειτουργούσαν με διχασμένους κατά φύλο κώδικες. Υπήρχε μια ολόκληρη περιοχή αυτόνομης γυναικείας γνώσης και συμβολισμού που δεν ήταν χαραγμένη από ανδρικές/γυναικείες δυναδικότητες... Με τη διείσδυση της μοντέρνας εποχής η σκλήρυνση του καταμερισμού εργασίας ανάμεσα στα φύλα και ανάμεσα στην περιφέρεια και στην πόλη, και η μεγέθυνση της κοινωνικής απόστασης ανάμεσα σε ιδιωτικούς και δημόσιους χώρους, οι διχοτομίες αρσενικού/θηλυκού έχουν ουσιολογοποιηθεί. (σελ.222)⁴.

Όπως φαίνεται και από τα δύο παραπάνω παραδείγματα της θεωρίας της συμπληρωματικότητας, πολυάριθμοι άνδρες ερευνητές εκμεταλλεύονται την έννοια «μελέτη των φύλων» για να αυτοκαθιερωθούν ως στιγμιαίοι ειδικοί σε θέματα που αφορούν τους άνδρες υποτίθεται ότι όσο και τις γυναίκες διότι μιλώντας για το αντικείμενο άνδρας και όντας άνδρες αυτομάτως απευθύνονται και σε γυναικεία θέματα. Πολλοί ειδικοί για το θέμα του ανδρικού φύλου έχουν εκμεταλλευτεί αυτή την αυτόματη εξουσιοδότηση για να αποικιοποιήσουν την αναπαράσταση των γυναικών. Αυτό έχει γίνει και οφείλεται στο ότι οι σχέσεις αρσενικού/θηλυκού εξετάζονται με τις ίδιες ρεαλιστικές στρατηγικές αναπαράστασης όπως άλλα κοινωνικά προβλήματα και σπάνια λαμβάνοντας υπ' όψιν κρίσιμες αυτοθεωρήσεις επιστημολογικών θεμάτων: σε ποιο βαθμό το «άρχον» ή κυρίαρχο υποκείμενο σε σχέση εξουσίας με ένα υποδεέστερο μπορεί ποτέ να φανταστεί και να δομήσει τη θέση του κυριαρχούμενου χωρίς πρώτα να βιώσει μια ιδεολογική και βιο-γραφική εμπειρία θανάτου, όπως έχει οριστεί από τον Paulo Freire (όσον αφορά παιδαγωγικές σχέσεις), και από τους Frantz Fanon και Jean Genet (όσον αφορά φυλετικές σχέσεις). Εγώ θα τόνιζα ότι είναι ακριβώς αυτή η εμπειρία της προσωπικής απεξοικείωσης που ιδιαίτερα καλλιεργείται στην εθνογραφική πρακτική της πολιτισμικής και έμφυλης αυτοθεώρησης.

Το πρόβλημα της αυτοθεώρησης δια της διαμεσολάβησης του φύλου, το οποίο θίγει την ιστορική και πολιτική θέση του ερευνητή, εύκολα παραμερίζεται στα περιθώρια από τη νατουραλιστική και συγχρονική προκατάληψη της αλληλοσυμπληρωματικότητας του φύλου. Διότι σε αυτό το πλαίσιο το να φανταστούμε τον Άλλο, γίνεται απλώς άσκηση για την αυτοαντιστροφή ή την αναστροφή ρόλου. Μ' αυτό τον τρόπο ένας Αγγλο-Αμερικανός μπορεί να επαναφανταστεί τη σιωπή μιας γυναίκας από την Κρήτη ως αντίσταση. Η αντιστροφή εδώ είναι διπλή, συμβαίνει όχι μόνο ανάμεσα στα φύλα αλλά και μεταξύ κουλτούρων οι οποίες εμπλέκονται σε ασύμμετρες σχέσεις ισχύος.

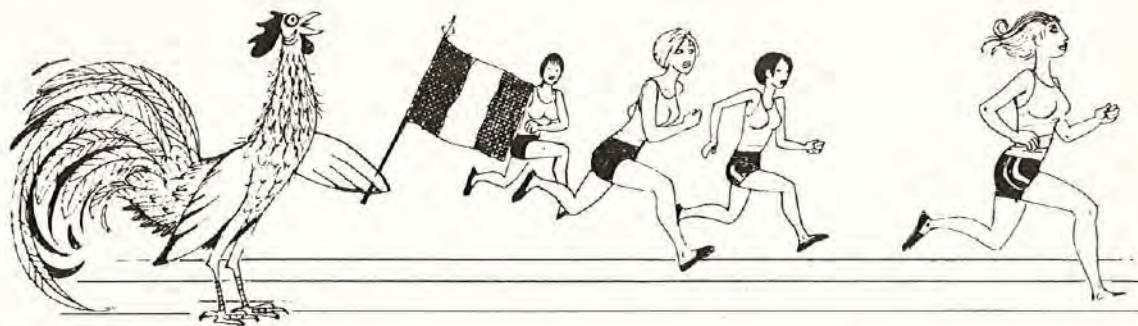
II

Η «εξημέρωση» της διαφοράς που μπορεί να διαπιστωθεί στις μεθοδολογικές προτεραιότητες των Μελετών για τα Φύλα είναι διαδικασία που μπορεί να απαντηθεί πέρα από τη θεωρία και στο επίπεδο της πρακτικής. Αυτή η οπτική απαιτεί μελλοντικούς ερευνητικούς προγραμματισμούς, οι οποίοι επιβάλλουν την εγκαθίδρυση μιας κριτικής σχέσης όπου η Μελέτη για τις Γυναίκες θα καθορίζει το πρόγραμμα για τη Μελέτη των Φύλων και θα δρά ως η επιστημολογική αγκύρωση της τελευταίας, παρέχοντάς της έτσι μια ιστορική και πολιτισμική αυτοθεώρηση. Αυτό συμβαίνει γιατί η κυριαρχία επί των γυναικών όπως και άλλων υποδεέστερων ομάδων τις τοποθετεί στους εσω-

τερικούς μοχλούς της ιστορικής διαδικασίας και της κοινωνικής δομής. Έτσι τα ακόλουθα θέματα είναι αφενός σύγχρονα πολιτικά προβλήματα και αφετέρου πιθανά και αναγκαία θέματα κριτικής διερεύνησης για τις μελέτες των δύο φύλων.

Για παράδειγμα υπάρχουν αξιώσεις να εδραιωθούν και να διευρυνθούν οι ρόλοι και τα προφίλ των γυναικών σ' ό,τι αφορά τη λήψη αποφάσεων στη θεσμική κατασκευή κοινωνικής πολιτικής. Αν και αυτός είναι ένα αξιόπαινος στόχος, είναι ανάγκη να τονιστεί ότι στη Δυτική κοινωνία, η γραφειοκρατική κουλτούρα, η κουλτούρα λήψης των αποφάσεων και άλλοι παρόμοιοι φορμαλισμοί έχουν τη δική τους εσωτερική έμφυλη ιστορία και έμφυλα προκατειλημμένες επιστημολογίες. Αυτό που η ανθρωπολογία ορίζει ως «κουλτούρα του κράτους» πρέπει να υποβληθεί σε εθνογραφικές και πολιτικές αναλύσεις για να διαπιστωθεί η διαφωνία της ή η ενεργός σύγκρουσή της με το συνυπάρχοντα καθημερινό λόγο των γυναικών στους τρόπους αντίληψης, τη λήψη των αποφάσεων και τη δράση. Η τοποθέτηση των γυναικών σε θεσμικές θέσεις εκτός του ότι επιβεβαιώνει ουσιολογικές ιδεολογίες επιτρέπει και μια σιωπηρή λογοκρισία με αποτέλεσμα η εμπειρία, η γλώσσα και η κουλτούρα των γυναικών να θεωρούνται ως μη αποδεκτές σε θεσμικούς χώρους - χώροι των οποίων ο κεντρικός ορθολογισμός και η δύναμη βασίζονται στην ικανότητα να περιχαράσσουν πλαίσια πολιτικού λόγου και αναφοράς. Η διάδοση μιας διεθνούς ορθολογικότητας της λήψης αποφάσεων, και το αυτοπροστατευτικό της ουδέτερο διαδικαστικό προσωπείο μπορεί να έχουν καταστροφική επίδραση στην τοπική κουλτούρα των γυναικών και στους αντιληπτικούς προσανατολισμούς τους, όταν αυτοί επανατοποθετούνται μέσα σε νέα θεσμικά και πολιτικά πλαίσια.

Η προώθηση των γυναικών σε θέσεις εξουσίας και λήψης αποφάσεων πρέπει επίσης να αποτελεί πολιτισμική, ιστορική και βιο-γραφική μετάφραση που αμφισβητεί την υποτιθέμενη σ' ό,τι αφορά τα φύλα ουδετερότητα των θεσμικών μοντέλων επικοινωνίας, αναπαράστασης και ισχυρισμών-διεκδικήσεων αλήθειας. Αν και η συμμετοχή των γυναικών σε θεσμικές λήψεις αποφάσεων είναι εν μέρει η συνέπεια μιας ανακατανομημένης εξουσίας, οι γυναίκες δεν θα πρέπει να επαφίενται μόνο σε ένα καταμεριστικό τρόπο της ισχυροποίησης. Η επίσημη νομή εξουσίας και προνομίων δεν εγγυώνται ισχυροποίηση. Η ισχυροποίηση είναι πρακτική και διαδικασία, και όχι απλώς θέση. Ένα μοντέλο παραστασιακής επιτέλεσης της κοινωνικής δύναμης απαιτείται επίσης. Τα καταμεριστικά μοντέλα ισχυροποίησης προϋποθέτουν το δεδομένο της ύπαρξης πολιτικών κέντρων ενώ η παραστασιακή επιτέλεση της κοινωνικής δύναμης απο-κεντρώνει και κατασκευάζει νέα κέντρα και νέα συσχετιστικά δίκτυα. Η παραστασιακή επιτέλεση μαρτυρεί την κοι-



νωνική δύναμη ως *ποίησι*, δηλαδή πρακτικές τόσο υλικής κατασκευής όσο και φαντασίας που μετασχηματίζουν το κοινωνικό δεδομένο σε κάτι πρωτότυπο, μη οικείο, ακόμα και εξωτικό. Αυτή η προσέγγιση «διατυπώνει πληθυντικά την έννοια και την απτή άσκηση της κοινωνικής δύναμης αναγνωρίζοντας στρατηγικές αντίστασης που εμφανίζονται και επιζούν στα περιθώρια. Μια ομάδα που είναι εκτεθειμένη σε εξωτερικές και εσωτερικές κυριαρχίες... βιώνει τον πολιτισμικό κατακερματισμό ως την ίδια την κατάσταση της ύπαρξής της. Δεν μπορεί να υπάρξει ολιστική εμπειρία στα περιθώρια... Η εμπειρία της ασυνέχειας και της ρήξης κυριαρχεί στα περιθώρια. Ο μύθος του ολισμού και της συνέχειας είναι ιδεολογικό δημιουργήμα «κέντρων» και κυρίαρχων ομάδων». (σελ.1-2)⁶.

Όταν οι γυναίκες αποπειρώμεθα να συναρθρώσουμε το ερευνητικό μας πρόγραμμα με προβλήματα ανάπτυξης και παρεμβατικής κοινωνικής πολιτικής, αυτό δεν θα πρέπει να αποτελεί μόνο θέμα μελέτης της γυναικείας κουλτούρας με στόχο να διευκολύνει την ομαλή εισαγωγή θεσμικής κοινωνικής πολιτικής και πρακτικής. Το τελευταίο δεν είναι παρά μια αποπλανητική θεωρία κοινωνικής αλλαγής. Με ένα ιστορικά αφελή τρόπο αυτή η θεωρία υποθέτει ότι η θεσμική πρακτική είναι απείρως εύκαμπτη και ότι μπορεί εύκολα να (απο)στειρωθεί από όλες τις έμφυλες οπτικές και προκαταλήψεις μέσω τυπικών διαδικασιών.

Πα παράδειγμα, τα προγράμματα δημόσιας υγείας, που είναι βασισμένα και θεσμοποιημένα από επιστημονικό ορθολογισμό, διαδίδουν μοντέλα ενσωμάτωσης και έννοιες κοινωνικο-βιολογικού κινδύνου που κατασκευάζουν ένα εικονικό γυναικείο σώμα. Η απλή εισαγωγή των γυναικών στους μηχανισμούς λήψης αποφάσεων των θεσμών δημόσιας υγείας δεν εγγυάται την αναπαράσταση των οπτικών των φύλων, αν η δυτική επιστημονική ορθολογικότητα και έννοιες του «επι-κινδύνου» (έννοιες που βασίζονται στην κοινωνική τάξη και την κουλτούρα) αφήνονται να επιλέξουν ή/και να διαμεσολαβήσουν στους όρους αναλυτικής αναφοράς. Η ιατρικοποίηση του επι-κινδύνου εφαρμοσμένη στο γυναικείο σώμα φέρει ανδροκεντρικές κατηγορίες που αρνούνται τη συγκεκριμένη εμπειρία των γυναικών. Όταν οι Μελέτες για τις Γυναίκες επιζητούν συγκριτική ανάλυση μεταξύ μητροπολιτικών

κουλτούρων και αυτών του Τρίτου Κόσμου σε θέματα υγείας όπως η νηπιακή θνησιμότητα, τεχνολογίες αναπαραγωγής κ.λπ., αυτό το ήθος της συγκριτικότητας θα έπρεπε επίσης να εφαρμοστεί μέσα στη συγκεκριμένη κοινωνία μεταξύ της σωματικής εμπειρίας των γυναικών και της τοπικής κοινωνικής διαχείρισης της υγείας. Αυτή η συγκριτική ανάλυση θα λάμβανε υπ' όψιν ποικίλες και αντιμαχόμενες έννοιες του σώματος, τις κοινωνικές δράσεις γιατρών, ασθενών, κοινωνίας, την εμφυλοποίηση του κινδύνου, τις έννοιες κοινωνικού κόστους και επικοινωνιακής πρακτικής.

III

Το θόλωμα των διαφορών ανάμεσα στη θεσμική κουλτούρα και στην κουλτούρα των γυναικών συνήθως συμβαίνει μέσω της υιοθέτησης ορισμών όπως σεξισμός σε συνδυασμό με τη σιωπηλή διαγραφή εμπειρικών συνδηλουμένων του όρου. Εικονογραφίες της έμφυλης κυριαρχίας εκκενώνονται από απτό περιεχόμενο έτσι ώστε να μπορούν να κυκλοφορούν ως ρητορικό νόμισμα σε λόγους νομικούς, πολιτικούς και των μέσων ενημέρωσης. Αυτό δεν είναι αποτέλεσμα ρητορικής αλλά μάλλον απάλειψης των πλαισίων, μέσω των οποίων συγκεκριμένες κατά φύλο εμπειρίες και νοήματα απορρίπτονται καθώς μετατοπίζονται από την καθημερινή εμπειρία σε θεσμική συνταγή, από έναν τομέα της κοινωνίας σ' έναν άλλο και από μια κουλτούρα σε άλλη. Οι Μελέτες για τα Φύλα οφείλουν να δώσουν ιδιαίτερη προσοχή στους δείκτες ανταλλαγής, ήτοι στο σημασιακό και εμπειριακό κόστος, στη μετατροπή της έμφυλης πολιτικής γνώσης από μια περιοχική λόγου σε άλλη. Κάποτε οι γυναίκες δεν αναγνωρίζονταν ως νόμμα και βιώσιμα πολιτικά υποκείμενα, σήμερα σε πολλές κοινωνίες η τυπική αναγνώριση του πολιτειακού status τους ως υποκειμένων μπορεί να θολώσει τα πραγματικά χάσματα μεταξύ θεσμικών αναπαραστάσεων ή τις τυποποιήσεις της δημόσιας κουλτούρας και της πολυπλοκότητας και της ανατάραξης της καθημερινής εμπειρίας.

Μια ενοχλητική παραλλαγή αυτής της αποικιοποίησης της γυναικείας εμπειρίας στην καθημερινή ζωή από την κρατική κουλτούρα έχει πρόσφατα αναδυθεί στην Ανατολική Ευρώπη και σ' άλλους τόπους όπου ιδεολογίες εθνικισμού και εθνότητας έχουν απορροφήσει τις αυτόνομες ταυτότητες της πολιτικής των γυναικών και επανεξαρχαίζουν τη θέση των γυναικών α-

πορροφώντας τες κάτω από ολιστικές κατηγορίες και ολικότητες φυλής, γλώσσας, εθνότητας καθώς και στην οικογένεια και τον οικιακό χώρο ως εθνικιστικών εικόνων. Όταν ο εθνικισμός ή η εθνότητα γίνεται η καθοριστική εικόνα για την ταυτότητα των γυναικών, η κυριαρχία του φύλου και *ρητορικά αποβάλλεται* από τη συλλογική ομάδα (εθνότητα ή μειονότητα) και *ενεργά μετατοπίζεται προς γυναίκες αντίπαλων εθνοτήτων και εθνοτήτων*. Ως εκ τούτου η σεξουαλική βία ανάμεσα στα έθνη γίνεται μια κοινή προέχουσα πρακτική ενώ ο σεξισμός μόνος του παύει να είναι μια περιοπτη πολιτική έννοια ή νόρμα μέσα στην αναγώγιμη ομοιογένεια μιας εθνοποιημένης δημόσιας κουλτούρας. Αυτό είναι, ίσως, ένα εντυπωσιακό παράδειγμα αλλά μια παρόμοια διάζευξη ανάμεσα στην τυπική θεσμική κουλτούρα και στην καθημερινή γυναικεία εμπειρία υφίσταται στα Ελληνικά Πανεπιστήμια, όπου σεξουαλική παρενόχληση (sexual harassment) και μορφές σεξισμού εμμένουν παράλληλα με την εννοιολογική απουσία του όρου στην πανεπιστημιακή ατμόσφαιρα διαλόγου και την επιδίωξη της γνώσης, στο λόγο των καθηγητών και στα προγράμματα μαθημάτων.

Ο βαθμός κρισιμότητας αυτής της διαδικασίας τόσο για τη μελέτη των δύο φύλων όσο και για την πολιτική των γυναικών μπορεί να διασαφηνιστεί θέτοντας θεωρητικά και πρακτικά ερωτήματα για τη σχέση του κράτους προς τα κοινωνικά κινήματα και ειδικότερα τα γυναικεία κοινωνικά κινήματα. Τι συμβαίνει όταν κοινωνικά κινήματα και κυρίως τα προγράμματα και οι τρόποι έκφρασής τους γίνονται αντικείμενο ιδιοποίησης από τις κρατικές θεσμικές κουλτούρες; Εξαφανίζεται το κίνημα με την απορρόφηση των προγραμμάτων του; Το κράτος τότε ορίζει και καθορίζει το κύμα της λαϊκής κινητοποίησης που εμψυχώνει το κοινωνικό κίνημα; Τα κοινωνικά κινήματα στις πρόσφατες δεκαετίες αναδύθηκαν από δύο παράγοντες: 1) την εμφάνιση νέων πολιτικών υποκειμένων, 2) την ανικανότητα επίσημων και παραδοσιακών πολιτικών κομμάτων να συμφιλώσουν τη θεσμική ιδεολογία και πρακτική με την εμπειρία της καθημερινής ζωής.

Αυτές οι διαδικασίες συνήθως εμφανίζονται μέσω ενεργούς άρνησης της εξυποκειμενοποίησης. Εξυποκειμενοποίηση (subjectivation) είναι η ιστορική διαδικασία όπου νέα πολιτικά δρώντα (υποκείμενα) σχηματίζονται και αποπειρώνται να επιτύχουν αντιπροσώπευση στη δημόσια και πολιτική κουλτούρα. Η εμφάνιση νέων πολιτικών υποκειμένων και η επίσημη καταστολή της διαδικασίας του εξυποκειμενισμού επιφέρει τη ριζική απο-συνάρθρωση δημόσιων και ιδιωτικών χώρων, επίσημων και ανεπίσημων γλωσσών, συλλογικής αναπαράστασης και καθημερινής ζωής. Αυτό υποκινεί την αναγκαιότητα των κοινωνικών κινήματων μέσω των οποίων μη αναγνωρισμένες και συχνά δυσφημισμένες σημασιακές πηγές και εμπειρίες

της καθημερινής ζωής ωθούνται σε δημόσιο λόγο και συλλογική αντίληψη. Τα νέα κοινωνικά κινήματα, όπως ο φεμινισμός, ιστορικά εμφανίζονται ως οργανώσεις των εμπειριών του μη εκπροσωπούμενου και του μη αποδεκτού από τις πολιτικές της καθημερινής ζωής. Οπλισμένα μ' αυτούς τους προηγούμενους αποκλεισμούς, τα κοινωνικά κινήματα, αν αντέξουν την καταστολή, αποτελούν πρόκληση στο περιεχόμενο και το πεδίο δράσης της κοινωνίας των πολιτών όπως ορίζονται από θεσμικές τάξεις, εξαναγκάζοντας έτσι τις τάξεις αυτές να παράγουν νέες νομοθεσίες, να ξεκινήσουν εσωτερικούς μετασχηματισμούς ή τελικά υφίστανται την κατάρρευση της νομιμότητάς τους. Ο ρόλος του κοινωνικού κινήματος είναι να αναγκάσει, να εκφράσει, να κωδικοποιεί και να διατηρεί τη συνεχιζόμενη διάζευξη μεταξύ κράτους και κοινωνίας των πολιτών, μεταξύ επίσημης ιδεολογίας και καθημερινής εμπειρίας. Η βιο-ιστορία ενός κοινωνικού κινήματος δεν μπορεί να τερματίζει στο κοινωνικό όνειρο μιας ισοτιμίας και στην τελική συμφιλίωση των αντιθέτων. Μάλλον η πολιτισμική διάζευξη είναι η προέλευση, όσο και το μέσο και το ανολοκλήρωτο έργο των κοινωνικών κινήματων εφ' όσον παραμένουν αυτόνομα από το κράτος, όντας όμως, πάντα συνδεδεμένα με αυτό στον αγώνα για δημόσια ζωή. Η βίαιη συμπερίληψη της εμπειρίας των γυναικών στη δημόσια κουλτούρα καθορίζει τον κοινωνικό αγώνα ως αγώνα για την αναπαράσταση και την κατοχή της ποιότητας της ιστορίας. Αυτός ο αγώνας θέτει, συνδέει και δημιουργεί νέες γλώσσες, χώρους και πρακτικές ετερότητες, που απαιτούν τεκμηρίωση. Το κεντρικό λοιπόν πρόβλημα των Μελετών για τις Γυναίκες και του γυναικείου κινήματος οφείλει να είναι το πώς θα ανακτηθεί η *ετερότητα* της καθημερινής εμπειρίας των γυναικών ως πολιτική δύναμη.

IV

Αυτό το πρόβλημα μου έγινε ιδιαίτερα εμφανές σε πρόσφατη συζήτηση που διεξήχθη στα Ελληνικά Μέσα Ενημέρωσης και σε σχετικό συνέδριο που προηγήθηκε, στα οποία ετέθη το ερώτημα: Υπάρχει γυναικεία ποίηση στην Ελλάδα; Το γεγονός ότι αυτό το ερώτημα χρειάστηκε να τεθεί και ότι οι ίδιες οι ποιήτριες δεν κατάφεραν να δώσουν ξεκάθαρη απάντηση αποτελεί ειρωνεία. Μόλις είχα ολοκληρώσει μια εθνογραφία των γυναικών στην Ελλάδα ορίζοντας την ποίησή μας:

Παρακολουθώ την πολιτισμική απόκριση των γυναικών στον ιστορικό κατακερματισμό, καθώς συν-φαιίνουν πολύμορφες κοινωνικές πρακτικές: το ονειρέμα, τον αυτοσχεδιασμό μοιρολογιών, τη φροντίδα και καλλιέργεια ελαιόδεντρων, την ταφή και εκταφή νεκρών, και την ιστορική εγγραφή συναισθημάτων και αισθήσεων σ' ένα τοπίο προσώπων, πραγμάτων και τόπων. Αυτές οι πρακτικές συνθέτουν την ισχυροποιητική ποιητική της περιφέρειας. Εδώ η ποιητική επικοινωνεί με την ελληνική έννοια της ποίησης, που

σημαίνει τόσο την υλική κατασκευή όσο και τη φαντασία. Γιατί η ποιητική της περιφέρειας έχει να κάνει πάντοτε με τη φαντασική διάσταση υλικών κόσμων, πραγμάτων, και προσώπων που γίνονται και ξεγίνονται (σελ.1)⁷.

Η απάντησή μου στο εάν υπάρχει γυναικεία ποίηση στην Ελλάδα είναι λοιπόν καταφατική. Αλλά η ποιητική των γυναικών είναι κάτι που, ξέχωρα απ' αυτή των αντρών, είναι εκτοπισμένη από τη δημόσια κουλτούρα, είναι ποιητική που έχει μια υπόγεια υπαρξη δίνοντας νόημα στις καθημερινές πράξεις της κοινωνικής αντίστασης: στους χώρους ζωής των γυναικών, στη δημιουργία και στο χειρισμό από τις γυναίκες των υλικών τεχνουργημάτων και κουλτούρας, στις πρακτικές της δι-αίσθησης, στην αναπαράσταση του θανάτου, στην αισθητηριακή-αντιληψιακή οργάνωση των κόσμων τους.

Ξανακούγοντας τη Διοτίμα, «κάθε αιτία μετάβασης οποιουδήποτε πράγματος από την ανυπαρξία στην ύπαρξη είναι ποίηση, επομένως και οι εργασίες που υπάγονται σ' όλες τις τέχνες είναι είδη ποίησης και οι δημιουργοί τους είναι όλοι ποιητές... Μολαταύτα αυτοί... έχουν διάφορα ονόματα, χώρισαν από τη γενική έννοια ποίηση ένα μέρος, που ασχολείται με την μουσική και τους στίχους και αυτό αποκαλούν με το όνομα του συνόλου. Πράγματι ποίηση ονομάζεται αυτό και μόνο...»⁸, έρχονται στο νου μου τα κεντήματα και τα υφαντά των γυναικών ανά τους αιώνες. Το κέντημα γίνεται μετά την καθημερινή συνηθισμένη εργασία. Και παρ' όλο που έχει να κάνει με δουλειά και δημιουργία αντικειμένων οικονομικής και συμβολικής αξίας, βιώνεται πάντα από τις γυναίκες ως «στιγμή ανάπαυσης». Αφού βάλουν σε τάξη το άμεσο περιβάλλον τους, το νοικοκυριό, τα χωράφια, θα σταθούν, θα αναστοχαστούν και θ' αρχίσουν να υφαίνουν όνειρα, επιθυμίες, ρεμβασμούς στο ύφασμα. Οι γυναίκες δεν κεντούν ένα μόνο κομμάτι ή σχέδιο. Κεντούν σειρές και αλληλουχίες που συνδέονται συνειρμικά σε μια οπτική, απτή ιστορία. Ένα κέντημα κλείνει ένα όνειρο ή μια εικόνα και οι γυναίκες δεν ονειρεύονται μόνο μία φορά. Τέτοιο πολλαπλό συνειρμικό δημιούργημα δεν υποκινείται απαραίτητα από τη συσσώρευση πλούτου ούτε προκαλείται από οικονομικές περιστάσεις που απαιτούν υπερπαραγωγή. Είναι ο τρόπος γραφής τους ο οποίος, σπαρμένος στο ύφασμα, στολίζει και ονοματίζει ανθρώπους και χώρους μέσα και πέρα από το σπιτικό. Ακριβώς όπως τα στολίδια που ο Γ. Ρίτσος μας άφησε: «Σ' εσένα αφήνω τα ρούχα, τα ποιήματα, τα παπούτσια μου. Τις Κυριακές φόρεσέ τα».

Η κεντήτρια, μόνη ή με άλλες γυναίκες, δανείζεται, επεξεργάζεται και επεκτείνει τα σχέδια των άλλων σε μια μορφή ανταλλαγής. Εξωτερικοποιεί μέρη του εαυτού και τον κάμει δημόσιο. Οι γυναίκες κυκλοφορούν τη γνώση μέσω πολλαπλών σχεδίων και χώρων που «στρώνουν», προστατεύουν και κοσμούν. Είναι



αυτή ακριβώς η μεταφορά του εαυτού σε ουσία που διαδίδει μια ιστορία του εαυτού δια-σπαρμένου. Η πράξη του κεντήματος ενέχει μια αναστοχαστική θηλυκότητα: η δημιουργός θα δωρίσει δημιουργήματα με το δικό της περιεχόμενο, ωστόσο θα τ' αφήσει ελεύθερα να μιλήσουν αυτά τα ίδια για τον εαυτό τους⁹.

Βάσει αυτής της προσέγγισης η διασπορά νέων τεχνολογιών και μορφοποίηση των σχέσεων των φύλων και του νέου καταμερισμού εργασίας θα έπρεπε ν' αναλυθούν από τη σκοπιά της υλικής κουλτούρας των γυναικών, η οποία συχνά δεν έχει επίσημο δομικό ή θεωρητικό λόγο στην οικονομία και δεν αναγνωρίζεται ως σύστημα ή θεσμός. Ωστόσο μετατοπίσεις και εκτοπίσεις που δημιουργούνται από νέες τεχνολογίες δεν μπορούν να εκτιμηθούν πλήρως παρά μόνο εφόσον εξεταστεί η υλική κουλτούρα των γυναικών – στο βαθμό που αυτή θίγει τα θέματα εργασία, φύση, σχέσεις αντικειμένων, έννοιες σώματος, χρόνου και χώρου, και αντιλήψεις υλικής αμοιβαιότητας.

Όταν πρόκειται για την πολιτική ανάκτηση της εγκυρότητας των γυναικείων καθημερινών δομών υπάρχει ένας πλούτος υλικού από την περιφέρεια, στην Ευρώπη και αλλού, που μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως πολύτιμη πηγή, αλληγορία και συμβολικό κεφάλαιο των Μελετών για τις Γυναίκες¹⁰. Όμως είναι ενδιαφέ-

ρον ότι το πλέον συναφές με την πολιτική ανάκτηση και κινητοποίηση της καθημερινής εμπειρίας των γυναικών μοντέλο έρευνας, ήτοι η *εθνογραφία*, μάχεται όπως και οι Μελέτες για τις Γυναίκες σχεδόν την ίδια στιγμή για θεσμικό χώρο και λόγο σ' αυτές τις περιοχές και στην Ελλάδα ειδικότερα. Δεν είναι συμπτωματικό ότι τόσο η Εθνογραφία όσο και οι Μελέτες για τις Γυναίκες είναι σε αναζήτηση εναλλακτικών επιστημολογιών και βασίζονται στη συμμετοχική διερεύνηση όπου η γνώση συγκατασκευάζεται επιτόπου και με πράξη μέσω διαδικασιών που αναμένουν απελευθερωτικά μοντέλα και κανόνες πολιτικής επικοινωνίας. Η επιβίωση των Μελετών για τις Γυναίκες και της διαπολιτισμικής εθνογραφικής ευαισθησίας στην Ελλάδα και σ' άλλες περιφέρειες απαιτεί την εδραίωση σχέσεων και των δύο αυτών κλάδων με τον πανεπιστημιακό χώρο, με τα Μέσα Ενημέρωσης, με τους πολιτικούς θεσμούς, χωρίς ωστόσο αυτό να συνεπάγεται την απορρόφηση ή την ολοκληρωτική ταύτιση με αυτά. Στο βαθμό που διατηρούν και μια ανεξάρτητη θέση στην καθημερινή ζωή των γυναικών, οι όποιοι υπάρχοντες θεσμοί θα είναι ενδεικτικοί της εμμένουσας και μαχόμενης αυτονομίας των γυναικών μέσα στις δομές του φύλου.

Ευχαριστήριο Σημείωμα

Το κείμενο αυτό πήρε μορφή και περιεχόμενο από τις εποικοδομητικές συζητήσεις μου με φίλους, συναδέλφους και φοιτητές στα σχετικά σεμινάρια και τις Σχολές Ανθρωπολογίας και Γυναικείων Σπουδών που δίδαξα στις ΗΠΑ και την Ευρώπη τα τελευταία δέκα χρόνια. Άντλησε επίσης από την άκρως ενδιαφέρουσα εμπειρία-επιτόπια έρευνά μου στο Πανεπιστήμιο Κρήτης όπου δίδαξα το 1991-92 επ' ευκαιρία της τότε παραμονής μου στην Ελλάδα για σχετική έρευνα. Ευχαριστώ τον Δημήτρη Τσατσούλη που διάβασε με προσοχή και ευαισθησία αυτό το κείμενο και με παρότρυνε να το δημοσιεύσω στην Ελλάδα, την Άννα Βουγιούκα που αφιέρωσε με γενναιοδωρία χρόνο και σκέψη στην ανάγνωση αυτού του άρθρου και την επακόλουθη γόνιμη συζήτησή μας, και τη Βούλα Καντεράκη της οποίας ο ενθουσιασμός και η φροντίδα για το κείμενο αποτέλεσαν κίνητρο για τη δημοσίευσή του στα ελληνικά.

ΜΕΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Michael Herzfeld, Silence, Submission, and Subversion: Toward a Poetics of Womanhood, στο *Contested Identities*, Loizos and Papataxiarchis, eds.
- Peter Loizos and Evtchimios Papataxiarchis, eds. *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton: Princeton University Press, 1991. Ελληνική έκ-

- δοση: Ευθύμιος Παπαταξιάρχης και Θεόδωρος Παπαδέλλης, επιμέλεια, *Ταντότητες και φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, Καστανιώτης, 1992.
- Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, υπό Ι. Συκουτρή, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 1976.
- C. Nadia Seremetakis, *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. Ελληνική έκδοση 1994, Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Η Τελευταία Λέξη: Στης Ευρώπης τα Άκρα, Δι-Αίσθηση, Γυναίκες, Θάνατος*, Εκδόσεις Νέα Σύνορα/Λιβάνης.
- C. Nadia Seremetakis, ed. *Ritual, Power and the Body: Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*. New York: Pella, 1993. [Υπό έκδοση στα ελληνικά. Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Τελετουργία, Ισχύς και Σώμα: Ιστορικές Όψεις στην Αναπαράσταση των Ελληνίδων*, Εκδόσεις Νέα Σύνορα/Λιβάνης].
- C. Nadia Seremetakis. *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Boulder: Westview Press, 1994. [Υπό έκδοση στα ελληνικά, Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Παλιόοσηση Αισθήσεων: Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*, Εκδόσεις Νέα Σύνορα/Λιβάνης].

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. C. Nadia Seremetakis. *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. [Ελληνική έκδοση: Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Η Τελευταία Λέξη: Στης Ευρώπης τα Άκρα, Δι-Αίσθηση, Γυναίκες, Θάνατος*, Νέα Σύνορα, Αθήνα 1994].
2. Michael Herzfeld. «Silence, Submission, and Subversion: Towards a Poetics of Womanhood» στο *Contested Identities*, Loizos and Papataxiarchis, eds.
3. Βλέπε P. Loizos and E. Papataxiarchis, επιμέλεια. *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1991. [Ελληνική έκδοση: Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παπαδέλλης, επιμέλεια, *Ταντότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, Καστανιώτης, 1992].
4. Seremetakis, 1991, ό.π.
5. Η πρόσβαση σ' αυτές τις θέσεις φυσικά ήταν η συνέπεια εξωθεσμικής κινητοποίησης, νομικής και νομοθετικής αναμόρφωσης.
6. Seremetakis, 1991, ό.π.
7. Seremetakis, 1991, ό.π.
8. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, υπό Ι. Συκουτρή, Εστία, Αθήνα 1976.
9. C. Nadia Seremetakis. *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Boulder: Westview Press, 1994 [Υπό έκδοση στα ελληνικά, Νέα Σύνορα, 1994].
10. C. Nadia Seremetakis, ed. *Ritual, Power and the Body: Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*. New York: Pella, 1993 [Υπό έκδοση στα ελληνικά, Νέα Σύνορα, 1994].

ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΜΕΣΟΠΟΛΕΜΟΥ

Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος και η ενωτική ιδεολογία

Μελέτης Η. Μελετόπουλος

Εισαγωγή

Νέος, χαρισματικός, ιδεαλιστής, εμφανίζεται ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος στο προσκήνιο του ελληνικού Μεσοπολέμου. Η τραυματική του ειρηνεβία σηματοδεύτηκε από την εκτέλεση του αδελφού της μητέρας του, του Δημητρίου Γούναρη, με την κατηγορία της εσχάτης προδοσίας. Κι ωστόσο, ο νέος Κανελλόπουλος δεν αφέθηκε στην δίνη των παθών, που θα τον τοποθετούσαν ξεκάθαρα στην ηγετική ομάδα της αντιβενιζελικής παράταξης, παρ' όλο που το εδικαιούτο περισσότερο από κάθε άλλον, μας και η ίδια του η οικογένεια είχε πληρώσει με αίμα την πολιτική της δραστηριότητα. Ούτε και δέχθηκε, όμως, την εύκολη λύση της πολιτικής κληρονομιάς του Δημητρίου Γούναρη, που θα του εξασφάλιζε ισοβίως μια εκτεταμένη πολιτική πελατεία μαζί με μεγάλη πιθανότητα ταχείας ανόδου στην αρχηγία της αντιβενιζελικής παράταξης και στην διακυβέρνηση της χώρας.

Οδηγημένος μόνον από συνειδησιακά κίνητρα και πνευματικές αξίες, ο Κανελλόπουλος ακολούθησε –στο τέλος του θυελλώδους ελληνικού Μεσοπολέμου– εντελώς διαφορετικές πολιτικές επιλογές με οπωσδήποτε αμφίβολα πρακτικά αποτελέσματα.

Έτσι, το 1935, έτος εμφάνισης του Παναγιώτη Κανελλόπουλου στην πολιτική σκηνή, ο νεαρός καθηγητής της Κοινωνιολογίας που παραιτήθηκε από το Πανεπιστήμιο γιατί αρνήθηκε να ορκισθεί σε ένα στρατιωτικό καθεστώς, αρθρογραφεί κατά του φυσικού ηγέτη της παρατάξεως από την οποία προερχόταν: δημοσιεύει στην εφημερίδα «Ακρόπολη» σειρά άρθρων κατά της βασιλικής παλινόρθωσης του Γεωργίου Β' Γλύξμπουργκ, στα οποία διαφαίνεται η βασική του πεποίθηση, ότι ουδείς δύναται να κατέχει τον θρόνο κληρονομικώ δικαίωματι, εκτοπίζοντας από την αρχηγία του Κράτους εξέχοντες φιλοσόφους, που έχουν πολύ περισσότερο δικαίωμα να άρχουν, λόγω της πνευματικής τους υπεροχής.

Μπροστά σε μια παλινόρθωση που εκβιάστηκε από τον Κονδύλη και τους στρατηγούς του και που ζητωκραυγάστηκε ακόμα και από τον εκπνέοντα στην εξορία Ελευθέριο Βενιζέλο, χωρίς να ανήκει στην μεγάλη βενιζελική παράταξη, ώστε να στηρίζεται κάπου για να διακηρύσσει τον αντιμοναρχισμό του, ο Κανελλόπουλος ίσεται ουσιαστικά μόνος στο

πολιτικό σκηνικό. Στις εκλογές του 1936 θα θέσει υποψηφιότητα επικεφαλής δικού του πολιτικού σχηματισμού, με κεντρικό σύνθημα «μαύρο στα κοράκια του Διχασμού», δηλαδή στον Βενιζελισμό και στον Αντιβενιζελισμό, προσπαθώντας να εφαρμόσει πολιτικά την ύψιστη πλατωνική ιδέα του «Επέκεινα», το ξεπέραςμα δηλαδή ενός μαύρου παρελθόντος και την αρχή μιας νέας πορείας για την Ελλάδα. Θα θέσει υποψηφιότητα με το θάρρος ενός ιδεαλιστή νέου που τρέφει την αυταπάτη ότι μόνος, με την ακτινοβολία της μορφής του, θα εκτοπίσει τις γηραιές, παλαιοκομματικές αλώπεκες, και θα αλλάξει διαμιάς ολόκληρο το πολιτικό σκηνικό, με το μαγικό ραβδί του πνεύματος. Και αποτυγχάνει.¹

Η μετά τις εκλογές του 1936 πολιτική ιστορία του Παναγιώτη Κανελλόπουλου αποτελεί μια μακρά πορεία απομάκρυνσής του από την ξεχωριστή, μοναχική θέση του νέου ιδεαλιστή. Η πιο αυθεντική πολιτική στιγμή του υπήρξε το «Ενωτικό Κόμμα» του 1935 και μάλιστα κατά δήλωση του ίδιου.²

Η αντίθεσή του προς την Μεταξική δικτατορία και η εξορία του στην Κάρυστο, η εθελοντική κατάταξή του στον Ελληνο-Αλβανικό Πόλεμο, η φυγή του στην Αίγυπτο, η ανάληψη του Υπουργείου Στρατιωτικών και της Αντιπροεδρίας της Κυβέρνησης και η συμβολή του στην ανασυγκρότηση του ελληνικού στρατού της Μέσης Ανατολής, η παράλληλη δημιουργία αντιστασιακής ομάδας στην Αθήνα, της Ιεράς Ταξιαρχίας, κατά τη διάρκεια της Κατοχής, η θαρραλέα συνάντησή του με τον Άρη Βελουχιώτη στην Τρίπολη το 1944, η συμφιλωτική του προσπάθεια που φυσικά απέτυχε μέσα στο εμφυλιοπολεμικό μένος, αποτελούν πράξεις μοναδικά γενναίες ενός ανιδιοτελούς αγωνιστή και πατριώτη.

Ίσως η συνεργασία του με την εθνικόφρονα παράταξη, μετά το 1944, και μάλιστα σε επιτελικές θέσεις, να είναι εκείνη που προκάλεσε τις σοβαρότερες βλάβες στην εικόνα ενός φιλόσοφου που πολιτεύθηκε σε μια χώρα καθημαγμένη από τους διχασμούς και την υπανάπτυξη. Από το 1945 έως το 1967, ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος υπήρξε ηγετικό στέλεχος της Δεξιάς, ο πιο σταθερός Υπουργός Αμύνης των εμφυλιακών και μετεμφυλιακών κυβερνήσεων, βασικός –ο πιο βασικός– ιδεολογικός της φορέας και εκτεθειμένος διαρκώς σε ακραίες επιδράσεις. Ο ίδιος δικαιολόγησε την δραστηριότητά του βάσει της αρ-

χής του Σόλωνος, ότι όποιος δεν λαμβάνει θέση σε μια εμφύλια διένεξη, είναι «άτιμος».³

Όμως, ο τρίτος κύκλος της πολιτικής του δραστηριότητας που αρχίζει την νύχτα της ανατροπής του και της σύλληψής του από τους Συνταγματάρχες και τελειώνει με τον θάνατό του, αποτελεί ένα σπάνιο δείγμα γραφής και πράξης Έλληνα πολίτη: η γενναία αντίθεσή του στην απριλιανή τυραννία, η διπλή άρνησή του (στη Νέα Δημοκρατία το 1975 και στο ΠΑΣΟΚ το 1985) να αποδεχθεί την Προεδρία της Δημοκρατίας, η μοναδική στην ελληνική πολιτική ιστορία αυτοκριτική του για τα δύσκολα χρόνια του Μεταπολέμου, καθιέρωσε στην συνείδηση των πνευματικών ανθρώπων και των νέων ερευνητών έναν Κανελλόπουλο ξεχωριστό μέσα στον βαλκάνιο περίγυρό του.

Με το τιτάνιο, ποιοτικά και ποσοτικά, επιστημονικό του έργο (μόνον τα Κοινωνιολογικά του Άπαντα καταλαμβάνουν σήμερα πέντε τόμους,⁴ ενώ η μνημειώδης Ιστορία του Ευρωπαϊκού Πνεύματος, δώδεκα), έφερε στην Ελλάδα τις κοινωνικές επιστήμες, έδωσε μια ευρωπαϊκή διάσταση στην ελληνική διάνοηση και θεμελίωσε την φιλοσοφία του ελληνοχριστιανισμού, πραγματοποιώντας ταυτόχρονα πολλές πνευματικές αποστολές. Η σχολή του, οι μαθητές του, υπήρξαν ό,τι καλύτερο έχει να παρουσιάσει η νεώτερη πνευματική Ελλάδα. Ο Κανελλόπουλος, ο ηγέτης του ελληνικού ιδεαλισμού κατά την περίοδο 1930-1950, έδωσε την ιδεολογική μάχη κατά του μαρξισμού, παράλληλα με την αντικομμουνιστική του δράση στο πολιτικό επίπεδο. Εκεί η συμβολή του ήταν ίσως σπουδαιότερη, αφού, ό,τι μη μαρξιστικό έχει να παρουσιάσει η ελληνική κοινωνιολογία, φιλοσοφία, ιστορία, είναι προϊόν της διδασκαλίας του.⁵

Η παρουσία του στην Ακαδημία Αθηνών έδωσε μια πνοή αναγέννησης σ' ένα ίδρυμα ουσιαστικά απηχαιωμένο και εκτός εποχής, και η αναχώρησή του από αυτό κατά την διάρκεια της απριλιανής δικτατορίας έσωσε την τιμή των όπλων των ακαδημαϊκών, που εύκολα συμβιβάστηκαν με το καθεστώς των Συνταγματαρχών.

Η πιο αυτόνομη, νεανική και δημιουργική του θεωρητική προσφορά βρίσκεται στην ιδεολογική του ομολογία «Θα σας πω την αλήθεια», όπου ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος συμπυκνώνει την πολιτική του φιλοσοφία.

«Θα σας πω την αλήθεια»⁶

Είναι σημαντική η προσπάθεια του Κανελλόπουλου να θεμελιώσει μια τρίτη πολιτική θέση, πέρα από τον κομμουνισμό και τον καπιταλισμό. Έχοντας από την πρώτη του κιόλας νεότητα πολεμήσει τις μαρξιστικές ιδέες, δεν δέχθηκε μολαταύτα να γίνει ο θεωρητικός ενός καπιταλιστικού τρόπου ζωής, με-

τρίου και στερούμενου –όπως διακηρύσσει ο Schumpeter– παντός ηρωισμού. Αν η διαφορά του προς τον κομμουνισμό οφείλεται στον ιδεαλισμό του και στην απόρριψη ενός αγελαίου ολοκληρωτισμού που αποκλείει την πνευματική ανωτερότητα, η απόρριψη του καπιταλισμού από τον Κανελλόπουλο μοιάζει λίγο με αυτήν του Oskar Wilde και του D'Annunzio, που κτύπησαν την βιομηχανική κοινωνία πιο πολύ στις αισθητικές της βάσεις και στην έλλειψη ηρωικών εξάρσεων. «Το ψέμμα», γράφει ο Κανελλόπουλος στον πρόλογο της έκδοσης του 1945, «το δίδαξαν η κεφαλαιοκρατία και ο κομμουνισμός και το εφάρμοσαν στην πολιτική πράξη ο φασισμός της δεξιάς και ο φασισμός της αριστεράς. Την μεγάλη αλήθεια τη διδάσκει η ιδέα της δικαιοσύνης κάτω από την πολιτική στέγη της Δημοκρατίας».

Η ριζική διαφωνία του Κανελλόπουλου με την αστική πολιτική, η παράλληλη άρνησή του να συνταχθεί με τον φασισμό ή τον κομμουνισμό, αποτελούν το πλαίσιο της ιδεολογικής και πολιτικής του προσπάθειας. Η μετριοπάθειά του, η προσήλωσή του στο Μέτρο και στην Δικαιοσύνη («ας διαμορφώσουμε την Πολιτεία του Μέρου»), ο ανθρωποκεντρισμός του, είναι εκείνα τα στοιχεία που προοιωνίζουν –μέσα στον πύρινο νεαρό Κανελλόπουλο– τον νηφάλιο Νέστορα της ελληνικής πολιτικής ζωής της δεκαετίας του '70 και του '80.

Οι κεντρικές έννοιες, γύρω από τις οποίες περιστρέφεται η ιδεολογική του ανάπτυξη είναι η Προσωπικότητα, η Ποιότητα. Ο βασικός του προβληματισμός για την Ελευθερία είναι αυτός που παρεξηγήθηκε περισσότερο από την Αριστερά. Ο Κανελλόπουλος κηρύσσει μια ελευθερία γεμάτη ευθύνη, ποιότητα, πνεύμα, αυτοπειθαρχία. Μια ελευθερία που στην πράξη εκδηλώνεται ως αυτόνομη και ταυτόχρονα υπεύθυνη στάση των πολιτών στον δημόσιο βίο. Αυτή την έννοια της «πειθαρχημένης ελευθερίας» ο Γληνός κατηγόρησε ως φασισμό και συντήρηση.

Οι πνευματικές προϋποθέσεις του Κανελλόπουλου τού δημιουργούν βέβαια μια αφόρητη πνευματική και ιδεολογική μοναξιά, με αυτόνομες πολιτικές συνέπειες. Ο άνθρωπος που πιστεύει πως «η αλήθεια δεν είναι μονοκόμματα, κι έτσι μόνο τα μονοκόμματα μυαλά είναι εναντίον της»,⁷ πώς να εδραιώσει την πολυσύνθετη σκέψη του σ' ένα μανιχαϊστικό ιδεολογικό-πολιτικό τοπίο, όπου κυριαρχεί το άσπρο-μαύρο; Ο εκλεκτικός και εκλεπτυσμένος πνευματικός του χαρακτήρας, πώς να ευοδωθεί πολιτικά μέσα σ' έναν ελληνικό λαό που καταφεύγει στην διαφθορά των πελατειακών δικτύων για να απαλύνει τις υπανάπτυκτες συνθήκες ζωής του;

Η διαλεκτική του Ηγέτη, του Προφήτη, με το πλήθος είναι μια κυρίαρχη έννοια στη σκέψη του Κανελλόπουλου:

«... το πλήθος είναι η πατρίδα των «ολίγων», είτε η ξενιτειά τους, πάντως από το πλήθος ξεκινούν οι «ολίγοι», κι αν θέλετε μάλιστα, στο πλήθος ξαναγυρίζουν κάθε φορά που κατεβαίνουν από το όρος... Κανένας προφήτης δεν γεννήθηκε στην έρημο. Στην έρημο πεθαίνει, δεν γεννιέται ο προφήτης. Πριν γίνει προφήτης χρειάζεται να πιει και να τραφεί από το γάλα που πίνουν όλοι. Αφού γίνει προφήτης τότε μπορεί βέβαια να πεθάνει τρώγοντας όσα δεν φτάνουν σε κανέναν άλλον: μέλι άγριο και ακρίδες... «Μάζα ελεύθερη» είναι μια έννοια που αντιφάσκει στον εαυτό της. Μόνο η προσωπικότητα είναι πνευματικά και ηθικά ελεύθερη. Κι η προσωπικότητα δεν ανήκει στη μάζα. Κι όμως, από τη μάζα θα ξεπεταχτεί η προσωπικότητα. Πώς όμως θα ξεπεταχτεί από τη μάζα, αν δεν έχει η μάζα την απαραίτητη ελευθερία για να αποβάλει από μέσα της σαν σώμα ξένο την προσωπικότητα; Πώς θα ξεχωρίσει μέσα από τους πολλούς ο ένας, αν δεν έχει ο καθένας (μέσα στους πολλούς) το δικαίωμα και την ευκαρία να γίνει ο ένας, δηλαδή να γίνει, ό,τι από τη φύση του τάχτηκε να γίνει;»⁸

Πα τον Κανελλόπουλο, «η ποσότητα είναι ο εχθρός του Μέτρου».⁹ Οι κινήσεις της μάζας δεν τον ενδιαφέρουν, δεν είναι αυτές η Ιστορία.

«Αρχή και τέλος της ποσοτικά και τεχνικά δοσμένης πολιτικής ελευθερίας ενός λαού πρέπει να 'ναι (γιατί αυτό είναι το μόνο κριτήριο που υπηρετεί το πνεύμα, δηλαδή την αληθινή ιστορία), η εξυπηρέτηση της ανάγκης τού να δοθεί η ευκαιρία στον άξιο, στον εσωτερικά και ποιοτικά ελεύθερο, να ξεπεταχτεί μέσα από τη μάζα των πολλών και να κατευθύνει ή να εκπροσωπήσει τους πολλούς πνευματικά, πολιτικά και ιστορικά, κάνοντας τη μάζα να γίνει λαός, προεκτείνοντας τον εαυτό του στο σύνολο και αναλαμβάνοντας ως ήρωας ή και ως μάρτυς, ως εκούσιο θύμα, την ευθύνη του συνόλου, κάνοντας έμμεσα και το σύνολο να γίνει φορέας μιας ιστορικής εντολής. Η μάζα λοιπόν, που μόνη της δεν μπορεί να 'ναι εσωτερικά ελεύθερη, λυτρώνεται και η ίδια με την προσωπικότητα, που ξεπηδάει από τους κόλπους της (σαν μορφή μέσα από την άμορφη ύλη). Έτσι η λογική αντίφαση «ελεύθερη μάζα» αίρεται μέσα στη δυναμική διαλεκτική σχέση «μάζα-προσωπικότητα-λαός». Η προσωπικότητα ξεπηδάει από τη μάζα σαν αντίθεσή της και η σύνθεση βρίσκεται στην ιδέα του λαού, που πραγματοποιείται με την ανάληψη των ευθυνών της μάζας από την προσωπικότητα, με την άρση των αμαρτιών και των βαρών της μάζας (της άμορφης ύλης της) στους ώμους και στην συνείδηση της προσωπικότητας».¹⁰

Είναι ενδιαφέρουσα η ψυχαναλυτική πλευρά αυτής της τελευταίας διαπίστωσης. Οποσδήποτε, υπάρχει μια θυματοποίηση του ηγέτη, ο οποίος λειτουργεί ως φορέας των αμαρτιών του συνόλου. Όμως, οι από-



Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος σε φωτογραφία του Μεσοπολέμου.

ψεις αυτές δεν κρύβουν τον μεγαλοανδρισμό τους και την πλατωνική τους αριστοκρατικότητα:

«Όποιος ζητάει την ελευθερία ως αυτοσκοπό στα χέρια της μάζας, είναι τόσο απάνθρωπος όσο κι εκείνος που καταδικάζει τη μάζα σε απόλυτη παθητικότητα και δουλεία».¹¹

Είναι ενδιαφέρον πώς ο Κανελλόπουλος βλέπει τον ανθρωπισμό μέσα από τον μεγαλοανδρικό του κριτήριο:

«... Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι είναι φριχτό το ότι δεν έχει εξασφαλιστεί ακόμα σε όλους τους ανθρώπους η δυνατότητα να τρώνε καλά, να πίνουν, να κοιμούνται άνετα, να κατοικούν υγιεινά, να θεραπεύονται αν αρρωστήσουν και να μην πεθαίνουν ποτέ από έλλειψη υλικών αγαθών. Έχει όμως τάχα σχέση με τον ανθρωπισμό η επιδίωξη των τέτοιων σκοπών; Μόνο έμμεσα, όχι άμεσα. Ο ανθρωπισμός αφορά μόνον τον άνθρωπο μέσα στον άνθρωπο, δηλαδή μόνο και μόνο το πνευματικό και ψυχικό στοιχείο μέσα του. Και στον τελευταίο βέβαια των ανθρώπων υπάρχει ένα ποσοστό πνεύματος και ψυχής. Ο ανθρωπισμός επιβάλλει να το σεβαστούμε κι αυτό. Μα ο ίδιος ο ανθρωπισμός επιβάλλει να σεβαστούμε τό-

σο περισσότερο το ποσοστό τούτο, όσο μεγαλύτερο είναι, και να μην προσαρμόζουμε τους μεγάλους στον νόμο των μικρών, αλλά να προσαρμόζουμε τους μικρούς στον νόμο των μεγάλων. Το πιο απάνθρωπο είναι να μπορεί ο ψυχικά λιγότερο ελεύθερος να είναι τόσο ελεύθερος (πολιτικά και οικονομικά) ώστε να καταδυναστεύει τον ψυχικά περισσότερο ελεύθερο. Δεν υπάρχει το υψηλότερο σκαλοπάτι για χαμηλότερο, αλλά το αντίστροφο είναι η αλήθεια... Ιστορικά δικαιώνεται μια εποχή και ένα σύνολο ανθρώπων, μόνο και μόνο αν στους κόλπους αυτής της εποχής και αυτού του συνόλου επρόβαλε η προσωπικότητα». ¹²

Η σύλληψη του ηγέτη από τον αντί-αστικό Κανελλόπουλο, είναι εντελώς προ-βιομηχανική ή, αν θέλει κανείς, μετά-βιομηχανική. «Η πολιτική εξουσία είναι παγίδα. Η ποίηση και η προφητεία δεν είναι ποτέ παγίδα». ¹³

Οπωσδήποτε, στην αριστοκρατική του ανάλυση («... Πάντως, θεωρώντας το δικαίωμα τού να μιλάνε όλοι σαν ένα αναγκαίο κακό και όχι σαν αγαθό, μπορούμε να ρυθμίσουμε το δικαίωμα αυτό έτσι ώστε να λειτουργεί μόνο τόσο, όσο χρειάζεται για να υπάρξει πάντα η ευκαιρία για την ιστορική ανάδειξη του άξιου». ¹⁴), υπάρχουν σαφή στοιχεία προτίμησης προς τον αστικό κοινοβουλευτισμό. Μπορεί κάποιος να καταλάβει έτσι και την μελλοντική του τοποθέτηση στον Εμφύλιο Πόλεμο:

«... Στον Ιβάν τον Τρομερό βρίσκεται πολύ πιο κοντά ένας δήθεν ανθρωπιστής κόκκινος δικτάτορας από έναν πλουτοκράτη πρωθυπουργό μιας αστικής δημοκρατίας. Δεν είναι σωστό –κι ας το λέει ο κομμουνιστής (κι ας το αναμασάει ο εθνικοσοσιαλιστής)– ότι η δημοκρατία είναι πλουτοκρατία. Η αλήθεια είναι ακριβώς άλλη: και τη χειρότερη πλουτοκρατία τη μετριάξει και ως ένα σημείο την εξουδετερώνει ουσιαστικά η δημοκρατία. Την ολοκληρωτική αντίθετα δικτατορία, δεν την μετριάξει διόλου ούτε η πιο ανθρωπιστική ιδεολογία ή και το πραγματοποιημένο ακόμα καθεστώς της πιο μεγάλης οικονομικής δικαιοσύνης». ¹⁵

Κατακρίνει τον σταλινισμό και γενικά τον κομμουνισμό που ζητά θυσιές υπέρ του μέλλοντος, ενώ για τον Κανελλόπουλο το παρόν έχει μια αυτόνομη οντότητα, που έχει την δική της αξία. Άλλωστε, «η νύχτα δεν μπορεί ποτέ να είναι η πηγή της ημέρας. Το καθεστώς της βίας δεν μπορεί να είναι ποτέ ο παιδαγωγός της ελευθερίας». ¹⁶ Η ιστορία αναμφισβήτητα τον δικαίωσε.

Κατακρίνει όμως ταυτόχρονα και αυτό που σήμερα ονομάζουμε «οικονομία της αγοράς», δηλαδή τον φιλελεύθερο καπιταλισμό, γιατί «αποτέλεσμα της οικονομικής ελευθερίας ήταν η ανισότητα και όχι η ισότητα». ¹⁷

Η ταυτόχρονη κριτική του Κανελλόπουλου και στα δυο συστήματα αποτυπώνεται πιο αναλυτικά όταν

επισημαίνει ότι:

«... Τα περισσότερα κακά προέρχονται από την προέκταση ενός αγαθού πέρα από τα όρια που το κάνουν να είναι αγαθό. Η ελευθερία είναι ένα μεγάλο αγαθό. Η ελευθερία όμως σαν αυτοσκοπός στα χέρια της μάζας (και όχι μονάχα σαν μέσο τελεολογικά ρυθμισμένο για την επιλογή και ανάδειξη των άξιων) οδηγεί στο κακό της οχλοκρατίας και αναρχίας. Η κοινωνική δικαιοσύνη είναι ένα μεγάλο αγαθό. Η κοινωνική όμως δικαιοσύνη σαν αφορμή για να ισοπεδώνει και συνειδήσεις, ψυχές, πνεύματα, τις ηθικές και πνευματικές πρωτοβουλίες, οδηγεί στο κακό της πνευματικής νύχτας και μανρίλας, δηλαδή στην άρση του ίδιου του νοήματος της ιστορίας. Όποιος είναι μέσα του αληθινός άνθρωπος βρίσκεται στην εποχή μας στην εξής θέση: Ούτε στον κομμουνισμό μπορεί να πάει, ούτε όμως και στο αστικό σύστημα να σταθεί. Ο κομμουνισμός τού λέει: έλα κοντά μου, αφού θέλεις την κοινωνική δικαιοσύνη, αλλά θα παραιτηθείς από την αυτόνομη προσωπικότητά σου. Το αστικό κοινωνικό καθεστώς τού λέει: μείνε μαζί μου, αφού εγώ θα σου εξασφαλίσω την ελεύθερη εκδήλωση της προσωπικότητάς σου, αλλά θα εξακολουθήσεις να αδιαφορείς για τον διπλανό σου (δηλαδή για τη δυνατότητα που έδωσε και σε εκείνον η φύση να αναπτυχθεί ως προσωπικότητα, καθώς και για το δικαίωμα που έχει ο κάθε άνθρωπος να ζει χωρίς να υποφέρει άδικα). Και δεν μιλάει φυσικά με την τιμία αυτή γλώσσα ούτε ο κομμουνισμός ούτε το αστικό ή οσοδήποτε το κεφαλαιοκρατικό καθεστώς. Η γλώσσα είναι κάπως διαφορετική. Ο κομμουνισμός λέει: Έλα κοντά μου γιατί εγώ είμαι εκείνος που σπάζω τις αλυσίδες της οικονομικής δουλείας. Και το αστικό (δηλαδή το κεφαλαιοκρατικό) καθεστώς λέει: Μείνε μαζί μου γιατί εγώ είμαι το καθεστώς που σώζει και σέβεται όλα τα πατροπαράδοτα πνευματικά και ηθικά αγαθά. Ποια όμως είναι η αλήθεια; Ο κομμουνισμός σπάζει βέβαια ή έστω ζητάει με τον καιρό να σπάσει τις αλυσίδες της οικονομικής δουλείας, δηλαδή καταστρέφει ό,τι πρέπει να καταστραφεί, αλλά κοντά στα ξερά καίει και τα χλωρά, καταλήγει σε μια ολοκληρωτική άρνηση. Κοντά στους κακούς παπάδες αρνείται και τον Χριστό (και ο κομμουνιστής ποιητής που το είπε αναγκάστηκε στην επαναστατική περίοδο της Σοβιετικής Ρωσίας να αυτοκτονήσει). Κοντά στον οικονομικά εγωιστικό πυρήνα της οικογένειας αρνείται και την ηθική ενότητα της οικογένειας. Κοντά στον εγωιστικό εθνικισμό αρνείται και την ιστορική παράδοση του έθνους ως αξιοσυντρητο αγαθό. Κοντά στην κακή ελευθερία και μάλιστα ασυδοσία του εγωιστικού οικονομικού ατόμου αρνείται και την ανιδιοτελέστατη ελευθερία του πνευματικού ανθρώπου. Κι ας έρθουμε και στο αστικό καθεστώς. Σώζει έστω και σέβεται το αστικό καθεστώς (δηλαδή όσο είναι φιλελεύθερο) τις πατροπαράδοτες πνευματικές

και ηθικές αξίες, σε αφήνει δηλαδή να χαιρέσαι και να καλλιεργείς ό,τι θεωρείς άξιο, αλλά –εκτός του ότι δεν βάζει διόλου σε πρώτη γραμμή τη διατήρηση των πνευματικών και ηθικών αξιών– ζητάει να διατηρηθεί και όσα δεν έχουν καμμιά αξία, ή σωστότερα όσα είναι κακά και άδικα. Σου μιλάει για Χριστιανισμό, ενώ αδιαφορεί για την ουσία του και προπάντων ενδιαφέρεται για τους πιο άχρηστους ή και πειστικούς τύπους του. Σου μιλάει για την ιερότητα της οικογένειας ενώ ενδιαφέρεται προπάντων για το κληρονομικό δίκαιο. Σου μιλάει για πατρίδα, ενώ ενδιαφέρεται προπάντων για τα οικονομικά προνόμια της εθνικής (ή, και αυτό είναι το παράδοξο, και της διεθνούς) πλουτοκρατίας. Σου μιλάει για την ατομική πρωτοβουλία, ενώ έχει λίγο ή πολύ μονοπωλήσει την πρωτοβουλία στα χέρια των οικονομικά ισχυρών και των κατά κανόνα αναξίων απογόνων τους. Σου μιλάει για πνευματική ελευθερία, ενώ τις κύριες δυνατότητες για μια άνετη πνευματική ανάπτυξη τις δίνει σε ανόητα πλουσιόπαιδα. Τι να διαλέξει λοιπόν ο αληθινός άνθρωπος; Να διαλέξει τον κομμουνισμό ή την κεφαλαιοκρατία; Ο αληθινός άνθρωπος δεν έχει ανάγκη ή μάλλον δεν έχει το δικαίωμα να διαλέξει τίποτε από όσα του προσφέρονται έτοιμα στο πιάτο. Ο αληθινός άνθρωπος πρέπει να μοχθήσει για να βρει τη λύση που ταιριάζει στην αλήθεια». ¹⁸

Και διερωτάται:

«Τι πρέπει λοιπόν να διαλέξω; Δεν έχω το δικαίωμα να διαλέξω καμμιά από τις δύο μονομέρειες. Οι ιδεολογίες των πολλών είναι κομμένες σαν κοστούμια πάνω στο μονοκόματο μυαλό των πολλών. Και πάνω στο μονοκόματο βέβαια συμφέρον τους. Εγώ δεν μπορώ να υιοθετήσω ούτε τα μονοκόματα μυαλά ούτε τα μονοκόματα συμφέροντα. Για μένα η αλήθεια βρίσκεται πέρα από τα μονοκόματα μυαλά και πέρα απ' όλα τα συμφέροντα. Δεν θα διαλέξω λοιπόν ούτε τον κομμουνισμό ούτε το αστικό καθεστώς. Γιατί πρέπει τάχα οι άνθρωποι να καταλήγουν σ' ένα από τα δύο και να μην έχουν τη δυνατότητα να τα συνδυάσουν;

Όταν λέω ότι θα συνδυάσω και τα δύο δεν εννοώ διόλου ότι θα μπαλώσω τις τρύπες του αστικού καθεστώτος με κόκκινη κλωστή και τις τρύπες του κομμουνιστικού συστήματος με τα απροσδιόριστα αστικά χρώματα. Η ιστορία δεν είναι υπόθεση συρραφής. Η ιστορία ζητάει οργανικές ισορροπίες και όχι συρραφές και συμβιβασμούς μηχανικούς. Η ιστορία ζητάει το Μέτρο όχι σαν ένα μηχανικό άθροισμα, σαν ένα μηχανικό συνδυασμό των άκρων, αλλά σαν την άρση ακριβώς των άκρων». ¹⁹

Και η λύση;

«Η λύση υπάρχει σ' ένα καθεστώς που και τους αντικειμενικούς φραγμούς θα καταργήσει μα και την υποκειμενικότητα, δηλαδή την προσωπικότητα του ανθρώπου θα σεβασθεί». ²⁰

Κατηγορεί τον κομμουνισμό ότι είναι «σε όλα μονοκόματος, ξένος προς την πολύπλοκη υφή της ζωής, υπερβολικά και μάλιστα μηχανικά θεωρητικός, με άλλα λόγια βαθύτατα «άμουςος» –δεν ξέρει να διακρίνει εξουσία από εξουσία». ²¹ Τον διαστέλλει –διαστολή σημαντικότερη– από την Πολιτεία του Πλάτωνα, την οποία θεωρεί πιο κοντά στην πραγματικότητα, γιατί «ενώ ο Μαρξισμός είναι μονοκόματος και ξεχνάει ότι η ζωή είναι πολύπλευρη και σύνθετη, ο Πλάτων είναι σύνθετο και συνθετικό πνεύμα και ξέρει ότι η ζωή δεν είναι μονοκόματη». ²² Θεωρεί την Πολιτεία όχι ουτοπία αλλά εφικτό πολιτικό πρόγραμμα, και μάλιστα δίκαιο και σωστό, γιατί «μόνον η Πολιτεία –δηλαδή η διευθυνόμενη ιστορία– και όχι ο κοινωνικός αυτοματισμός μπορεί να εξασφαλίσει την τοποθέτηση του κάθε ανθρώπου στην κοινωνική θέση εκείνη που αρμόζει στη φύση του». ²³

Θεωρεί απαραίτητο –πλατωνική αρχή– ο ηγέτης να είναι φιλόσοφος και να είναι ανιδιοτελής. «Χαρά του θα είναι η αποστολή του». ²⁴

Το κοινωνικό πρόγραμμα του Κανελλόπουλου αποτυπώνεται καθαρότερα στο εξής απόσπασμα:

«Ξεκαθαρίζοντας με τη βοήθεια του Πλάτωνος το πρόβλημα της κοινωνικής δικαιοσύνης και ειρήνης, ... δεν βρήκα βέβαια και δεν ανέπτυξα έναν τεχνικά συγκροτημένο τύπο δίκαιης κοινωνίας, αλλά νομίζω ότι βρήκα και ότι εθέσπισα το πιο αντικειμενικό ιδεολογικό κριτήριο για τη συγκρότηση μιας δίκαιης κοινωνίας ή και για την περιπτώσιακή εκτίμηση των οποιωνδήποτε θεσμών κοινωνικής και οικονομικής ζωής. Δεν μπορούμε όμως να φθάσουμε το αίτημα του Πλάτωνος και να δίνουμε στον χειρόνακτα αμοιβές μεγαλύτερες από όσες δίνουμε σε όποιον είναι δικαστής ή γιατρός ή διευθύνει ένα εργοστάσιο. Μπορούμε όμως, αποκρούοντας την μονοκόματη και δογματική σύλληψη της κοινωνίας του κομμουνισμού, από τη μια μεριά να καταργήσουμε την ατομική ιδιοκτησία στα μεγάλα μέσα παραγωγής και λίγο λίγο σε όλα τα μηχανικά μέσα παραγωγής, παραδίδοντας τη διαχείριση και διεύθυνση των μέσων αυτών (καθώς και των αφηρημένων παραγωγικών δυνάμεων όπως είναι η πίστη) σε όσους η δοκιμασία της ελεύθερης επιλογής θα αποδείξει άξιους και διατεθειμένους να αρκασθούν σε έναν ανάλογο με τη θέση τους μισθό και από την άλλη μεριά μπορούμε μάλιστα να διατηρήσουμε την μικροαστική και μικροαστικά γεωργική οικονομική αυτοτέλεια, αφήνοντας έτσι (πράγμα ψυχολογικά σημαντικό) και στον οπωσδήποτε και σε οποιοδήποτε καθεστώς ηθικά συμπιεσμένο βιομηχανικό εργάτη την ελπίδα μιας παραγωγής στην μικροαστική αυτοτέλεια. Γιατί τάχα να καταφύγω στο σύστημα των κολχόζ, αφού με τους αναγκαστικούς συνεταιρισμούς που περιορίζουν μόνον μερικά και όσο χρειάζεται την οικονομική αυτο-

τέλεια του αγρότη, και την οργάνωση και εκλογίκευση της αγροτικής οικονομίας εξασφαλίζω, αλλά κι ένα αίσθημα ιδιωτικής χαράς αφήνω σε όσους είναι ανίκανοι να βρουν αλλού τη χαρά τους;

»Γιατί να καταργήσω την οικονομική αυτοτέλεια του μικροαστικού επαγγελματία αφού ούτε την ηθική αλληλεγγύη και ενότητα της κοινωνίας προσβάλλει η ύπαρξή του, αλλά και κανέναν άλλο τρόπο δεν έχω για να υποκινήσω τον ζήλο του στην κοινωνικά χρήσιμη δουλειά του; Με την άρση των αντικειμενικών φραγμών που παρεμποδίζουν σήμερα την ισότητα ευκαιρίας για την μόρφωση και ανάπτυξη των ανθρώπων, αίρω βέβαια την πιο βαθιά και πιο δικαιολογημένη αφορμή κοινωνικών αναστατώσεων, διαμαρτυριών και επαναστάσεων. Ο εργάτης –ξέροντας ότι το παιδί του, αν είναι η φύση του άξια, θα βρει τον άξιο δρόμο ανοιχτό– δεν θα αισθάνεται βέβαια πιεστική την μοίρα του, γιατί θα ζει προκαταβολικά μέσα του την χαρά της μελλοντικής ζωής του παιδιού του. Αυτό είναι αναμφισβήτητο έτσι και γι' αυτό ακριβώς την κοινωνική ειρήνη την περιμένω προπάντων από την οργάνωση της κοινωνίας εκείνη που θα εξυπηρετήσει ταυτόχρονα, μαζί με την κοινωνική ειρήνη και τον κύριο σκοπό της ιστορίας, την φυσική και ανεμπόδιστη ανάδειξη των άξιων μέσα από την μάζα των πολλών».²⁵

Μπορεί κανείς να θεωρήσει εξωπραγματικό το γεγονός ότι ο Κανελλόπουλος, σε μια βιομηχανική κοινωνία, ζητά από τους επιχειρηματίες να δρουν με κίνητρα κυρίως ηθικά και όχι οικονομικά.

Εξυμνεί τον φεουδάρχη, σε αντιδιαστολή με τον «ιδιώτη», που αποτελεί τον αστικό τύπο ανθρώπου, οχρωμένου πίσω από τα συμφέροντά του:

«Με το να πηδήσει ο ιδιώτης στο προσκήνιο της ιστορίας, πηδήσε στο προσκήνιο η μάζα. Κάνουν μεγάλο λάθος οι αστοί όταν νομίζουν και φωνάζουν με αποτροπιασμό ότι ο όχλος πηδήσε στο προσκήνιο. Προτού αποτροπιασθούν από το θέαμα του ξένου όχλου, έπρεπε να είχαν αποτροπιασθεί από την αίσθηση του όχλου μέσα στον ίδιο τον εαυτό τους. Ποιος όμως έχει το γνώθι σ' αυτόν;».²⁶

Δίπλα όμως στις ουσιαστικά αντικαπιταλιστικές του απόψεις, που απηχούν τις αξίες άλλων, προβιομηχανικών εποχών, ο Κανελλόπουλος εμφανίζεται απρόσμενα διεθνιστής: υποστηρίζει την συγκρότηση διεθνών οργανισμών με ουσιαστική ισχύ και δυνατότητα επιβολής των αποφάσεών τους, διότι «ένα μεγάλο μέρος από τα προβλήματα, και μάλιστα όλα τα κρίσιμότερα προβλήματα, που άλλοτε μπορούσαν να λυθούν εθνικά, έχουν ανάγκη σήμερα από λύσεις διεθνείς, ή σωστότερα, υπερεθνικές».²⁷ Όχι μόνον επειδή τα προβλήματα αποκτούν στον αιώνα μας ουσιαστικά οικουμενικό χαρακτήρα, αλλά και επειδή η Ιστορία τείνει προς τους ευρύτερους σχηματισμούς²⁸ και γενικά επειδή στην φύση υπάρχει η τάση προς

την ενοποίηση δίπλα στην προϊούσα εξατομίκευση.²⁹

Κατηγορεί τον εθνικοσοσιαλισμό ότι χρησιμοποιεί ζωολογικά κριτήρια, ενώ η Ιστορία χρησιμοποιεί κριτήρια ουσιαστικά.³⁰ Προβλέπει ότι ο Παγκόσμιος Πόλεμος θα εξουθενώσει την Ευρώπη και θα ανοίξει τον δρόμο για την επικράτηση εξω-ευρωπαϊκών δυνάμεων.³¹ Θεωρεί ουσιαστικότερο και πολύτιμο για την Ιστορία έναν αέναο πνευματικό πόλεμο.³² Είναι φανερό ότι τα πάντα βλέπει ο Κανελλόπουλος υπό το πρίσμα της Ιστορίας του Πνεύματος.

Η πιο εκπληκτική του πάντως πρόβλεψη είναι αυτή που αφορά στο μέλλον και στην κατάληξη του κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού. Παραθέτουμε ολόκληρο το απόσπασμα:

«... η λύση που θα στηρίζεται στη βία, θα οδηγήσει αναγκαστικά στην διάλυση, που θα διαδεχθεί την άρση της βίας. Κι ενώ η Ιστορία χρειάζεται την υπερεθνική ενοποίηση και ολοκληρώματα υπερεθνικά, η διάλυση θα 'ναι μοιραία ένα παθολογικό (πάντως ψυχολογικά ή έστω ψυχοπαθολογικά νοητό) ξαναγύρισμα στις εθνικές ή κοινωνικές εγερτήριες πράξεις του ΙΘ' αιώνα, ένας παθολογικός, αλλά και μοιραίος αναχρονισμός, που ποιος ξέρει τι φοβερές ανωμαλίες θα προκαλέσει. Το πηδύμα προς τα εμπρός είναι κακό, αλλά το πηδύμα προς τα πίσω είναι ακόμα χειρότερο. Και ποιος θα εμποδίσει τις καταπιεσμένες εθνικές κοινωνίες, ύστερα από έναν καθαρά εθνικό ζυγό, που δεν θα έχει στα μάτια τους διόλου την μορφή του υπερεθνικού ολοκληρώματος, να σαλπίσουν και πάλι το εγερτήριο σάλπισμα των εθνικών επαναστάσεων; Και ποιος θα εμποδίσει τα καταπιεσμένα κοινωνικά στρώματα ύστερα από έναν καθαρά ολιγαρχικό ζυγό, που δεν θα έχει στα μάτια τους διόλου την μορφή του υπεραξιακού και υπερεθνικού ολοκληρώματος, να σαλπίσουν και πάλι το εγερτήριο σάλπισμα εθνικών επαναστάσεων συνυφασμένων με ατομιστικά κοινωνικά συνθήματα, που θα είναι κι αυτά, όπως και τα συνθήματα της εθνικής κυριαρχίας και αυθπαρξίας, βαθύτατα πιο ανώμαλα και αναχρονιστικά; Το πρώτο ερώτημα δίνει την λύση και παρουσιάζει την διάλυση που θα προκύψει από την *Rax Germanica*. Το δεύτερο ερώτημα δίνει την λύση και παρουσιάζει την διάλυση που θα προκύψει από μια παγκόσμια ή σχετικά παγκόσμια δικτατορία της λεγόμενης πρωτοπορίας του προλεταριάτου. Όποιος θέλει ας διαλέξει».³³

Οι προβλέψεις είναι άριστες, διότι είναι άριστος Κοινωνιολόγος και έχει συλλάβει την ορθή ουσία της επιστήμης, έχοντας καθυποτάξει με το πνεύμα του τις κινήσεις της Ιστορίας, αντί να υποδουλωθεί σε μηχανιστικές θεωρήσεις των πραγμάτων.

Ο άνθρωπος αυτός, που δεν είναι βαλκάνιος παλαιοκομματικός, όπως οι περισσότεροι σύγχρονοί του, αλλά σύγχρονος του αιώνα του ευρωπαϊκού οραματιστή, υποστηρίζοντας ότι «τα προβλήματα λύ-

νονται πριν από τις λεπτομέρειές τους»,³⁴ δεν απογοητεύεται από την χρεωκοπία της Κοινωνίας των Εθνών.³⁵ Θεωρεί, αντίθετα, ότι πρέπει σταδιακά να διαμορφωθεί η παγκόσμια κοινότητα μέσα από ευρύτερες περιφερειακές ομαδοποιήσεις: ηθικά, ως πιο σπουδαία ένωση θεωρεί την ελληνοτουρκική, ακριβώς λόγω του προαιωνίου μίσους. Υποστηρίζει πρωτότυπες απόψεις, ότι π.χ. ένα κράτος θα πρέπει να αντιπροσωπεύει περιστασιακά και άλλα, στα διεθνή fora, διότι έτσι θα «συνηθίσει να βλέπει και τους άλλους σαν τον εαυτό του».³⁶ Δεν είναι έτσι τυχαίο που αυτός υπέγραψε το 1962 τη συμφωνία της Συνδέσεως της Ελλάδος με την ΕΟΚ, ο συγγραφέας της μοναδικής Ιστορίας του Ευρωπαϊκού Πνεύματος που είναι γραμμένη στα ελληνικά. «Τώρα ξέρουμε πια πόσο ανόητα και, χωρίς να το θέλουμε, εγκληματικά, είναι τα εθνικά ψευτοφιλότιμα και μικροσυμφέροντα».³⁷

Παρατηρήσεις που ισχύουν και σήμερα –ιδίως σήμερα– είναι και οι ακόλουθες:

«Η περίοδος του 1919 με 1939 ήταν στις δημοκρατίες η περίοδος των τεχνικών οικονομολόγων, κι αυτό ήταν κακό, πολύ κακό. Τα μυαλά είχαν στεγνώσει και οι καρδιές ξεραθεί. Με γραφικά σχήματα και με νεκρούς αριθμούς ή με νομικούς τύπους δεν προετοιμάζονται νέες εποχές, ούτε αντιμετωπίζονται έτσι οι κακοί απόστολοι νέων εποχών.»

»Αφήστε μάλιστα ότι και από την ειδική σκοπιά της οικονομικής επιστήμης, είναι τουλάχιστον κομικό να μιλάει κανείς (όπως μίλησαν και εφέτος ακόμα υπεύθυνα στόματα) για την αποκατάσταση του συστήματος των ελεύθερων εμπορικών συναλλαγών».³⁸

«Η λύση όμως αυτή πώς μπορεί να συλληφθεί από τους τεχνικούς οικονομολόγους, αφού είναι λύση καθαρά πολιτική, όπως είναι πάντα καθαρά πολιτικές και δημιουργικές, όχι τεχνικές και λογιστικές, όλες οι λύσεις των ιστορικά σημαντικών προβλημάτων;».³⁹

Την Αγγλία, την «Ιερουσαλήμ της ελευθερίας»,⁴⁰ θεωρεί ως την ηγέτιδα δύναμη του δυτικού πολιτισμού, που μπορεί να προετοιμάσει το νέο μεταπολεμικό κόσμο. Πριν ακόμα αρχίσει καλά καλά ο Πόλεμος, ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος οραματίζεται τον Μεταπόλεμο. Και προσδιορίζει την πολιτική του ομολογία με τα εξής καταληκτικά λόγια:

«Δεν πρότευνα τίποτα με την συνείδηση του ανθρώπου που φτιάχνει προγράμματα, μανιφέστα ή καταστατικά. Εξομολογήθηκα απλούστατα την αλήθεια, όπως την νιώθω. Την αλήθεια αυτή δεν είναι σε θέση να διαψεύσει κανένα εξωτερικό γεγονός. Η αλήθεια, αντίθετα, θα διαψεύσει μια μέρα και θα ακυρώσει τα πιο αντίξοα εξωτερικά γεγονότα που μπορεί στην φθαρτή επιφάνεια της ιστορίας να προκαλέσει η ανοησία ή το πείσμα των ανθρώπων».⁴¹

Ο αντιμοναρχικός αγώνας

Η αρθρογραφία του Κανελλόπουλου στον Τύπο (στην εφημερίδα Ακρόπολη) κατά την κρίσιμη περίοδο 1935-1936, συμπίπτει με το μεγάλο βενιζελικό κίνημα, την φυγή του Ελευθερίου Βενιζέλου στο εξωτερικό, την κατά μέτωπο απεπίθεση της σκληροπυρηνικής Δεξιάς και την παλινόρθωση της δυναστείας των Γλύξμπουργκ, με το κίνημα του Κονδύλη και των στρατηγών.

Μπροστά στο ερώτημα της Βασιλευμένης Δημοκρατίας, που είχε ήδη απαντηθεί πριν φθάσει στον λαό με νόθο δημοψήφισμα, ο Κανελλόπουλος εμφανίζεται για πρώτη φορά ως πολιτικός αρθρογράφος και εκφράζει τις απόψεις του για το πολίτευμα, για την πολιτική ζωή, για την Ελλάδα.

Στο πρώτο άρθρο του στην εφημερίδα «Ακρόπολη» (14/7/1935) με τίτλο «Διατί πρέπει να μείνει η Δημοκρατία», υποστηρίζει ότι «όταν οι λαοί στερούνται ιδεωδών, καταφεύγουν εις τα είδωλα». «Είναι βαρύντατα αναξιοπρεπές», συνεχίζει, «το να ομολογεί ένας Λαός ολόκληρος ενώπιον του κόσμου ολόκληρου, ότι δεν επαρκούν αι ιδιαι αυτού δυνάμεις δια να συντηρηθεί εθνικώς». Χρησιμοποιεί μάλιστα βαρύντατες εκφράσεις εναντίον «ενός τυχαίου βασιλέως», διότι θεωρεί ότι μπορούμε να τα καταφέρουμε ως λαός και μόνοι μας, «χωρίς να έχωμεν ανάγκην να επικοινωνήσωμεν με την ψυχήν μας μέσω ξένου τινός και προς τούτο ειδικώς αμειβομένου προσώπου». Καταρρίπτει ιστορικά το κλασικό επιχείρημα των φιλομοναρχικών περί συμβολής της βασιλείας στην εθνική ενότητα και συμπεραίνει ότι «αν χρειάζονται οι ακαλλιέργητοι λαοί βασιλιά, τότε πώς κατόρθωσαν λαοί πολιτιστικώς κατώτεροι των Αγγλων να έχουν εθνική ενότητα;». Στη συνέχεια αναλύει ιστορικά την βασιλεία εν Ελλάδα:

«Ο τρόπος καθ' ον εγκαθιδρύθη εις τον τόπον μας –εις την νεωτάτην μάλιστα εποχήν– τόσον η πρώτη όσον και η δεύτερη δυναστεία, υπήρξε τρόπος αρμόζων εις λαούς στερημένους ιστορικής πρωτοβουλίας. Όπως διαπραγματευόμεθα τα δάνεια, διαπραγματευόμεθα –πολλάκις μάλιστα εν συνδυασμώ με δάνεια– τους βασιλείς. Εδέχθημεν κολάφους εκ μέρους ασήμων τινών προικητών, οι οποίοι δεν κατεδέχθησαν να γίνουν βασιλείς ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ». (η υπογράμμιση του Π. Κανελλόπουλου).

Η λύση είναι, κατά τον Κανελλόπουλο, να έχουμε εμπιστοσύνη στις δικές μας δυνάμεις και να πάψουμε να καταφεύγουμε σε εισαγόμενους σωτήρες:

«Αι ανάγκαι του λαού μας είναι εξ εκείνων τας οποίας μόνον ουσιαστικά περιεχόμενα είναι δυνατόν να πληρώσουν. Έρχεται εντός ολίγου η νέα γενεά, η οποία αναβαπτισθείσα εις την ιστορικήν του έθνους μας αποστολήν, θα δώσει το περιεχόμενο αυτό».

Η προσωπική του συμβολή: «Επιφύλασσομενος να

εκτελέσω και εγώ εις άλλην ευκαιρίαν το έργον μου, ως διερμηνεύς των νέων ιδεωδών...».

Στο δεύτερο από τα περίφημα αυτά άρθρα (15/7/1935) κατηγορεί τον Γεώργιο Α' ότι δεν άφησε τον Τρικούπη να πραγματοποιήσει το εκσυγχρονιστικό του πρόγραμμα, τον δε Γεώργιο Β' ότι εγκλημάτισε υπογράφοντας την εκτέλεση των Έξι, χάριν της διατηρήσεώς του στον θρόνο. Και καταλήγει ότι «και εάν ακόμη υποθετή ότι πρέπει κάποιος να συγκεντρώσει ως άτομον ισχυράν εις χείρας του εξουσίαν, αυτός ο «κάποιος» δεν πρέπει επ' ουδενί λόγω να είναι βασιλεύς».

Είναι η εποχή που όλοι συζητούν για τον ισχυρό άνδρα. Λίγο νωρίτερα, ο Σεραφείμ Μάξιμος στο «Κοινοβούλιο ή Δικτατορία» κατηγορεί την αστική τάξη ότι αναζητά αυταρχικές λύσεις.⁴²

Ο Κανελλόπουλος προτείνει, κατά πλατωνικό τρόπο, ως Κυβερνήτη, έναν φιλόσοφο:

«... Δια να εκχωρήσει σήμερα ο λαός εις ορισμένον άνθρωπον τα δικαιώματά του... πρέπει να τον αναγνωρίσει ως άτομον... Η αρχή αυτή είναι ακριβώς το μέγα απόκτημα της νεωτάτης εποχής. Επί τη βάση αυτής συγκροτείται, και γενικότερον θα συγκροτηθεί πλήρως εις το μέλλον, η νέα κοινωνική ιεραρχία».

Ο κοινωνιολόγος χρησιμοποιεί ως κριτήριο, ακόμα και για την κοινωνική διαστρωμάτωση, το Πνεύμα.

Έναν χρόνο ακριβώς πριν από την Δικτατορία της Τετάρτης Αυγούστου, στις 4/8/1935, ο Κανελλόπουλος δημοσιεύει άρθρο στην «Ακρόπολη» με τίτλο: «Η Δημοκρατία θα μείνει: μια απάντησις εις τους υβριστάς και επικριτάς μου».

«Εάν ήμην κομμουνιστής», διακηρύσσει ο αρθρογράφος, «θα το διεκήρυσσα μόνος μου, ΔΙΟΤΙ ΚΑΘΕ ΠΙΣΤΙΣ –και αυτή η κομμουνιστική– ΤΙΜΑ ΤΟΥΣ ΠΙΣΤΟΥΣ». (υπογράμμιση Παναγιώτη Κανελλόπουλου).

Πώς όμως συμβιβάζεται ο ιδεαλιστικός αντιμοναρχισμός του Κανελλόπουλου με το φιλομοναρχικό πολιτικό παρελθόν της οικογένειάς του; «Εκείνοι οι οποίοι», γράφει ο Κανελλόπουλος, «αποσιωπώντας σκοπίμως ολόκληρον την από του 1902 διατυπωθείσα φωτεινήν, κοινωνικήν και προοδευτικήν διδασκαλίαν του Γούναρη, ζητούν επ' ονόματι του να επιβάλλουν τον παλαισημερολογιτισμό και τα είδωλα» αγνοούν, κατά τον αρθρογράφο, ότι «ο Γούναρης δεν θα ήτο βασιλικός σήμερα – το 1915 συνέπεσε απλώς να συμφωνεί με τον βασιλιά».

Έτσι, ο Κανελλόπουλος διακηρύσσει πλατωνικά «την ελευθέραν ανάδειξιν των αρίστων, των δι' αρετής και όχι εκ τύχης (ΧΡΗΜΑΤΙΣΤΗΡΙΑΚΗΣ ή ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΚΗΣ) διακριθέντων» (η υπογράμμιση του Παναγιώτη Κανελλόπουλου).

Υπέρμαχος της Μοναρχίας παρουσιάζεται, έναντι του Παναγιώτη Κανελλόπουλου, ο Παναγιώτης Πι-

πινέλης, σ' έναν διάλογο που δεν θα επηρεάσει σε τίποτε «το χρονικό μας προαναγγελθείσης παλινορθώσεως». Ο Π. Πιπινέλης (1889-1970), ιστορικός της ελληνικής βασιλείας, διπλωμάτης, μέλος των παρασκηνακών ανακτοβουλίων, θεωρητικός υπέρμαχος της μοναρχίας μεσαιωνικού τύπου, θα εξελιχθεί αργότερα σε μεταβατικό Πρωθυπουργό βασιλικής επιλογής (το 1963, μετά την πτώση του Κων. Καραμανλή) και Υπουργό Εξωτερικών της Δικτατορίας της 21ης Απριλίου.

Ο Πιπινέλης επιχειρεί να υπερασπιστεί τον βασιλικό θεσμό σε κάπως σοβαρότερο επίπεδο από τις ομιωγές των ακραίων παρακρατικών, που στήριξαν την παλινορθωση του 1935. Ο Κανελλόπουλος τον θεωρεί ως τον σοβαρότερο υπερασπιστή της Μοναρχίας και γράφει, στην απάντησή του προς τον Πιπινέλη στις 18 Αυγούστου 1935, από τις στήλες της «Ακροπόλεως», ότι δεν θα είναι αυτήν τη φορά υποχρεωμένος να αντικρούσει «ανακριβείας και ανοησίας» αλλά «να καταδειχθούν απλώς εσφαλμένοι αι ΕΡΜΗΝΕΙΑΙ των ιστορικών γεγονότων τας οποίας επιχειρεί ο Π. Πιπινέλης» (η υπογράμμιση του Παναγιώτη Κανελλόπουλου).

«Η ιστορία», γράφει ο Κανελλόπουλος, «είναι οδηγός καλός μόνον και μόνον τότε, όταν γνωρίζει ο επικαλούμενος αυτήν να την συνδυάζει προς όλας τας πνευματικές, ψυχολογικές και κοινωνικές προϋποθέσεις, υφ' ας ανεπτύχθη». Επισημαίνει ότι τύραννοι, προφήτες και Πατέρες των Εθνών, ήταν πραγματικά φιλολαϊκοί, ενώ οι βασιλείς χρησιμοποίησαν τον λαό σαν πολιτικό σύμμαχο στις κοινωνικές τους διαμάχες. Τα «καθήκοντα των βασιλέων» σήμερα «επιφυλάσσονται εις τα τέκνα εκείνα του λαού τα οποία, εκτοπίζοντα από την συνείδησίν των οιονδήποτε προς ορισμένην τάξιν δεσμών, θα υψωθούν με τας ιδίας των δυνάμεις υπεράνω των εριδών και θα γίνουν, καθ' υπέρβασιν των ειδικών συμφερόντων της τάξεώς των, διερμηνείς των αναγκών του κοινωνικού και εθνικού συνόλου».

Η πορεία προς τις εκλογές

Στις 14 Σεπτεμβρίου 1935, ο Κανελλόπουλος υποστηρίζει από την «Ακρόπολη» την αποσύνδεση των Ενόπλων Δυνάμεων από τον ασφυκτικό έλεγχο των κομμάτων, που απετέλεσε κυρίαρχο χαρακτηριστικό του ελληνικού Μεσοπολέμου, και διακηρύσσει: «Λαός και Στρατός ηνωμένοι ας σώσωμεν την Ελλάδα».

Στις 2 Οκτωβρίου, σε άρθρο του με τίτλο «Δια της εθνικής ενότητος η αληθινή Δημοκρατία», επισημαίνει ότι «ήρθη μέχρι τοιούτον σημείον η εθνική ενότης, ώστε το ήμσιν του Ελληνικού Λαού να μην αναγνωρίζει εις το πρόσωπον του ετέρου ημίσεος χαρακτηριστικά ελληνικά». Σκοπός του, να «διαλύσει

τας δυο παρατάξεις, συννεοουμένων όλων, των δημοκρατικών, βενιζελικών και αντιβενιζελικών, εις μίαν εθνικήν φάλαγγαν».

Στις 8 Νοεμβρίου, η κυβέρνηση ανακοινώνει ότι θα απολύονται αυτοδικαίως, οι δημόσιοι υπάλληλοι που δεν ορκίζονται πίστη στον Βασιλιά. Η απάντησή του:

«Κληθείς υπό του κυρίου πρυτάνεως του Πανεπιστημίου Αθηνών δια να ομώσω τον υπό της Κυβερνήσεως ορισθέντα όρκον, απήντησα ότι αρνούμαι να ορκισθώ, δεχόμενος ούτω να υποστώ τας συνεπείας της αρνήσεώς μου και διακόπτοντας την επί εξαιτιαν ασκηθείσαν αποστολήν μου ως Ακαδημαϊκού Διδασκάλου, προς την οποίαν με συνδέουν αι ωριαιότεραι της ζωής μου αναμνήσεις... Εκτός του Πανεπιστημίου θα συνεχίσω εγώ ο ίδιος τον αγώνα, μεταφέρον τον από τον στίβον της πολιτικής ζωής, όλα εκείνα τα καθαρώς πνευματικά όπλα, με τα οποία πρέπει να συνηθίσουν να αγωνίζονται όχι μόνον οι ολίγοι, αλλά και οι πολλοί, ο λαός ολόκληρος. Είναι καιρός να προσλάβει και εις την Ελλάδα η πολιτική περιεχόμενον πνευματικόν. Ο λαός είναι άξιος να το εγκολπωθεί... Ο λαός έχει ανάγκη ιδεών. Και με ιδέας θα επικοινωνήσωμεν μαζί του... Ούτως αντιλαμβάνομαι την πολιτικήν μου αποστολήν, την οποίαν θεωρώ ως συνέχισιν και ολοκλήρωσιν της πνευματικής μου αποστολής».⁴³

Στις 10 Νοεμβρίου, με άρθρο του στην «Ακρόπολη», υπό τον τίτλο «Εγκαλώ και καλώ», δηλώνει ότι ομιλεί εκ μέρους της νέας γενεάς και προαναγγέλλει την ίδρυση μιας Εθνικής Ενωτικής Παράταξης.

Στις 17 Νοεμβρίου, εκφωνεί τον αποχαιρετιστήριο λόγο του στο Πανεπιστήμιο: «Είμαι ευτυχής διότι συγκαταλέγομαι μεταξύ εκείνων, οι οποίοι, ταχθέντες ως διδάσκαλοι και φίλοι εις το πλευρό σας, σας έδωκαν τα πνευματικά και ηθικά κριτήρια δια την ουσιαστικήν αναθεώρησιν της ιστορικής σας συνειδήσεως... Συνελάβομεν την Ελλάδα και τον εαυτόν μας ως πνευματικάς οντότητας ικανάς να υπερνικήσωμεν την μεγίστην της μοίρας δυσμένειαν».

Στις 16 Ιανουαρίου 1936, ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος εκφωνεί τον προεκλογικό του λόγο, ως αρχηγός του νεοπαγούς πολιτικού σχηματισμού του, του Ενωτικού Κόμματος. Αναφέρει η «Ακρόπολις» της 17ης Ιανουαρίου 1936: «Τα πλήθη συνωθούμενα κατέλαβον όλην την οδόν Εδουάρδου Λω από του θεάτρου μέχρι της οδού Σταδίου. Εντύπωσιν δε ιδιαίτεράν επροξένησεν το γεγονός ότι ο προσελθών κόσμος ήτο της καλύτερας κοινωνικής τάξεως... Ο κ. Κανελλόπουλος, διακοπτόμενος συνεχώς από τας επευφημίας του πλήθους...».

Ο λόγος του Κανελλόπουλου είχε δύσκολη νοηματική δομή υψηλού επιπέδου. Οι απόψεις του ήταν ριζοσπαστικές και ανατρεπτικές: «... αι δύο παρατάξεις πρέπει να καταργηθούν όχι μόνον διότι η ύπαρξις των διασπά το Έθνος και δημιουργεί τεραστίους

δια το άμεσο μέλλον κινδύνους, αλλά και διότι η ύπαρξις των αποτελεί ψεύδος, πρόσχημα και εις ουδεμίαν πίστιν ή ιδεολογίαν ανταποκρίνεται». Εξαπολύει επίθεση κατά του βενιζελισμού, επικεντρωμένη κυρίως στον ηθικό και πολιτικό τομέα και επίθεση κατά του αντιβενιζελισμού, τον οποίο θεωρεί άρνηση. Τις δύο δε παρατάξεις κατηγορεί για φανλοχρησία και ευνοιοκρατία.

«Οι λόγοι οι οποίοι διήρθεσαν τον λαόν εις βενιζελικούς και αντιβενιζελικούς, δεν ισχύουν πλέον εις την συνείδησιν εκείνων, των περισσοτέρων τουλάχιστον, οι οποίοι ηγούνται των δυο παρατάξεων... Η λύσις του διχασμού θα πραγματοποιηθεί, εάν αποφασίσει ο λαός –και είναι καιρός πλέον να το αποφασίσει– να εξαφανίσει τα συγκροτήματα, προς τα οποία έχει συνυφανθεί ο διχασμός. Αυτό το σύνθημα έρχομαι να σας δώσω! Σας καλώ εις μίαν ηθικήν κατά των παρατάξεων επανάστασιν! Υψώ την σημαίαν της εθνικής ενότητος! Όποιος δεν είναι εις θέσιν να την αισθανθεί κυματίζουσα εις την ψυχή του, έχει ασφαλώς χάσει την αίσθησιν του ελληνικού ουρανού!... Η νέα γενεά την οποίαν εκπροσωπώ, δημιουργούσα δι' εμού και άλλων ομοϊδεατών μου νέον πλαίσιον πολιτικής ζωής... αι πολεμikai συνειδήσεις... δεν είναι δυνατόν να αντιμετωπίσουν την πραγματικότητα, η οποία διαδέχθη τον Παγκόσμιον Πόλεμον».

Το κύριο άρθρο της «Ακροπόλεως», της 18ης Ιανουαρίου 1936, θεωρεί την συγκέντρωσιν του Παναγιώτη Κανελλόπουλου «την ογκωδεστέραν των μέχρι τούδε προεκλογικών συγκεντρώσεων». Θεωρεί ότι «το νέον Γουδί εξέκίνησε», με «την φωνήν ενός νέου πολιτικού, του κ. Π. Κανελλόπουλου, αναγγέλοντος το τέλος του παλαιοκομματισμού και των αρχών ενός νέου εθνικού βίου... Εις την πλατείαν Καρύστη είδομεν προχθές το βράδυ τους προδρόμους, την εμπροσθοφυλακήν των μεγάλων λαϊκών φαλάγγων που μετακινούνται, που ανεβαίνουν, που θα κατακλύσουν μιαν ημέραν, ίσως όχι μακρινήν, τον στίβον με την επιβλητικήν παρουσίαν των, θα καθαρίσουν τον τόπο από την ψώραν του κομματισμού και θα σφρηηλατίσουν με τα χέρια την νέα Ελλάδα. Είδαμεν την Επανάστασιν που έρχεται με την ασφάλειαν φυσικού φαινομένου... έχει διαμορφωθεί μια νέα Ελλάς, με νέας πραγματικάς ανάγκας. Τα κόμματα δεν ημπορούν να συντατίσουν το βήμα των προς τον ρυθμό της... Μόνον τυφλοί δεν την βλέπουν. Διότι η Ελλάς θέλει να ζήσει» (Ακρόπολις, 18/1/1936).

Παρ' όλο που η «Ακρόπολις» προβλέπει ότι «η βαθεία αυτή δυσαρμονία... δεν θα προφθάσει να εκδηλωθεί πρακτικώς, τουλάχιστον εις σημαντικήν έκτασιν, κατά τας αυριανάς εκλογάς. Η επανάστασις έρχεται...», κανείς δεν φαντάζεται, τουλάχιστον από τους αισιόδοξους, ότι το Ενωτικό Κόμμα με το σύνθημα «Μαύρο στα κοράκια του διχασμού» θα εκμηδενιστεί εκλογικά. Οπωσδήποτε, η Δικτατορία, ο Πό-

λεμος, η Κατοχή, δεν έδωσαν μια νέα ευκαιρία στον Παναγιώτη Κανελλόπουλο. Η πολιτική του επανεμφάνιση στις εκλογές του 1946, η σύμπραξη με τον Σοφοκλή Βενιζέλο και τον Γεώργιο Παπανδρέου, υπήρξε σχετικά επιτυχής, αφού σε συνθήκες άκρας πολώσεως, με μια Δεξιά που υπερέβη το 50%, κέρδισε περίπου 60 έδρες. Όμως, το όνειρό του, που ήταν να εκτοπίσει τον παλαιοκομματισμό και να ηγηθεί ο ίδιος ενός νέου κινήματος εθνικής αναγέννησης, τύπου Γουδί αλλά με πνευματικό και ηθικό κυρίως περιεχόμενο χάθηκε στους μαιάνδρους της ταραχόδους παγκοσμίου και ελληνικής ιστορίας εκείνων των ημερών. Υπήρξε πάντως, η ενωτική προσπάθεια του Παναγιώτη Κανελλόπουλου το 1935, μια από τις ευγενέστερες – η ευγενέστερη ίσως – πολιτική προσπάθεια του Ελληνισμού στον Εικοστό Αιώνα.

Το Ενωτικό Κόμμα ⁴⁴.

Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος ίδρυσε το Εθνικό Ενωτικό Κόμμα με λόγο του σε αθηναϊκό θέατρο, στις 15 Δεκεμβρίου του 1935. Στις εκλογές του Ιανουαρίου 1936 έλαβε μέρος σε συνεργασία με προσωπικότητες όπως ο Στρατηγός και Ακαδημαϊκός Αλέξανδρος Μαζαράκης - Αϊνιάν, ο Φίλιππος Δραγούμης και άλλοι. Παρά το σύστημα της απλής αναλογικής, το ποσοστό ήταν ελάχιστο και κάτω του εκλογικού μέτρου, κι έτσι δεν εξελέγη ούτε ο ίδιος ο Κανελλόπουλος. Κατά την διάρκεια της Δικτατορίας της Τετάρτης Αυγούστου, ο Κανελλόπουλος εξορίστηκε και η λειτουργία του κόμματός του ανακόπηκε. Στην Κατοχή, ο Κανελλόπουλος ίδρυσε την αντιστασιακή οργάνωση «Ιερά Ταξιαρχία», στην οποία συμμετείχαν νέοι, φοιτητές, κ.λπ. Η επιστροφή του Κανελλόπουλου, η συνάντησή του με τον Άρη Βελουχιώτη στην Τρίπολη το 1944, η πρωθυπουργοποίησή του για λίγες μέρες το 1945, η επανεργοποίηση του Ενωτικού Κόμματος, προηγήθηκαν της εκλογικής του συμπράξεως με τα κόμματα των Σοφοκλή Βενιζέλου και Γεωργίου Παπανδρέου, στις εκλογές του 1946. Υπήρξε σπουδαίο το γεγονός ότι συνεργάστηκαν στις εκλογές αυτές, υπό συνθήκες άγριας αδελφοκτονίας και ακραίων εμφυλιοπολεμικών αισθημάτων, ο γιος του Ελευθερίου Βενιζέλου και ο ανιψιός του Δημητρίου Γούναρη. Οι τρεις συνεργαζόμενοι πολιτικοί ήταν νέοι και ελπιδοφόροι. Παρά το εμφυλιοπολεμικό κλίμα και το γεγονός ότι οι εκλογές αυτές είχαν προσλάβει δημοψηφισμακό χαρακτήρα (αφού επέκειτο η δεύτερη παλινόρθωση του Γεωργίου Β', που είχε ταυτισθεί με την νίκη κατά του κομμουνισμού), οι τρεις εξασφάλισαν 60 έδρες, που αποτελούσε τεράστια επιτυχία. Επτά από αυτές ανήκαν στον Κανελλόπουλο: ο ίδιος, ο Κ. Καλλίας, βουλευτής Ευβοίας, ο Π. Παπαληγούρας στην

Κόρινθο, οι Θέμελης και Γκιόκας στην Βόρειο Ελλάδα και οι συνεργαζόμενοι Κων. Τσάτσος και Γρ. Κασμάτης.

Στο διάστημα του Εμφυλίου Πολέμου, ο Κανελλόπουλος διετέλεσε κατ' επανάληψη υπουργός και μάλιστα σε σημαντικά Υπουργεία. Η συνεχής σύμπραξή του με την Δεξιά τού στέρησε την δυνατότητα να διαμορφώσει ένα αυτόνομο κίνημα, που θα μπορούσε να αποτελέσει μια τρίτη λύση. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε και τα ασφυκτικά δεδομένα αυτής της αιματηρής εποχής.

Το 1950, στις γενικές εκλογές, το Ενωτικό Κόμμα εμφανίστηκε συνεργαζόμενο με τον Στρατηγό Παπαδόπουλο (τον επονομαζόμενο «παππού») και τον Ναύαρχο Σακελλαρίου, σε ενιαίο σχήμα, υπό την επωνυμία «Μέτωπο Εθνικής Αναδημοσιουργίας» και απέσπασε 5,27% και 7 έδρες στο πρώτο μετεμφυλιακό Κοινοβούλιο. Το 1951, ο Κανελλόπουλος συνένωσε το Ενωτικό Κόμμα με τους αποσπασθέντες από το Λαϊκό Κόμμα του Κ. Τσαλδάρη 30 βουλευτές (υπό τον Στέφανο Στεφανόπουλο), και ίδρυσαν το Λαϊκό Ενωτικό Κόμμα (ΛΕΚ), με συναρχηγούς τον Κανελλόπουλο και τον Στεφανόπουλο. Το ΛΕΚ στη συνέχεια συγχωνεύτηκε στον Ελληνικό Συναγερμό του Στρατάρχη Παπάγου, του οποίου ο Κανελλόπουλος απετέλεσε ηγετικό στέλεχος.

Εκεί τελείωσε η ιστορία του Ενωτικού Κόμματος. Ο νεότερος ερευνητής μπορεί να διακρίνει μια σαφή έλλειψη μακροπρόθεσμου πολιτικού σχεδιασμού και στρατηγικής στην πορεία του Παναγιώτη Κανελλόπουλου. Μπορεί φυσικά να διαπιστώσει και τη διάσταση μεταξύ ενός πνευματικού ανδρός και ενός υπανάπτυκτου λαού σε εμφυλιοπολεμική κατάσταση. Πάντως, η τελική ένταξη του Κανελλόπουλου στην παραδοσιακή Δεξιά –παρά το γεγονός ότι η αιρετικότητα του εξακολούθησε και στο μέλλον να τον φέρνει συχνά αντιμέτωπό της ή μακριά της σε διάφορες περιπτώσεις, όπως το 1958, το 1975 ή το 1985– ήταν αναπόφευκτη. Και η ελληνική πολιτική συνεπώς έχασε έναν αυτόνομο ηγέτη μ' ένα πνευματικό κυρίως –και δευτερευόντως πολιτικό– κίνημα, που θα μπορούσε να συμβάλει στην ανατροπή της μεταπολεμικής ελληνικής παρακμής.

Αξίζει τέλος να αναφερθούν τα πρόσωπα που στέλεχσαν την νεολαία του Ενωτικού Κόμματος στην βραχυτάτη σχετικά πολιτική του πορεία: ο κατάλογος δεν είναι εξαντλητικός, αλλά ενδεικτικός του ποιτικού στοιχείου, που δυστυχώς δεν μπόρεσε να συνδυασθεί με το ποσοτικό.

Ο φιλόσοφος Κύρος Κύρου, ο φιλόσοφος Κ. Αξελός, ο Χ. Πρωτοπαπάς, ο Ν. Δεληπέτρος, ο Α. Ζαχαράτος, καθηγητής Πολιτικής Οικονομίας στην Αμερική, ο κοινωνιολόγος Β. Φίλιας, ο Π. Παπαληγούρας, ο διάσημος δοκιμογράφος Δ. Καπετανάκης, ο συγγραφέας Τάσος Αθανασιάδης, ο συγγραφέας

Ρόδης Κανακάρης - Ρούφος κ.ά. Στελέχη της ενωτικής νεολαίας, που αργότερα ακολούθησαν μια εκτροπική πορεία, υπήρξαν ο κοινωνιολόγος Δ. Τσάκωνας, ο επίσης κοινωνιολόγος Λ. Πάτρας και ο Α. Ματθαίου, μετέπειτα Υπουργοί της Δικτατορίας. Διευθυντής του ιδιαίτερου γραφείου του Κανελλόπουλου, στον οποίο οφείλονται και οι παραπάνω πληροφορίες, διετέλεσε ο νεότερος τότε Ι. Σιβίλλης.

Στελέχη του Ενωτικού Κόμματος, εξάλλου υπήρξαν ο υπαρχηγός Επ. Τσέλος, απόστρατος αξιωματικός, κινηματίας του '35, μετέπειτα υπουργός της Απριλιανής Δικτατορίας, που αποτελεί μια ατυχή επιλογή του Παναγιώτη Κανελλόπουλου· ο δημοσιογράφος Καρανικολιός, του συγκροτήματος Λαμπράκη, που ήθελε να στρέψει το Ενωτικό Κόμμα προς την κατεύθυνση του ΕΑΜ· ο χρηματιστής Διαμαντάκης, ο νομικός Σπ. Μαρκέτος, ο γιατρός Π. Πουλικάκος, ο δικηγόρος Γ.Β. Μαγκάκης, ο ήρωας επισμηναγός Κ. Περίκος, και άλλοι.

Τέλος, είναι ενδεικτικό ότι πολλά στελέχη του Ενωτικού Κόμματος και μεγάλος αριθμός υποψηφίων στις διάφορες εκλογικές αναμετρήσεις ήταν βενιζελικής προελεύσεως, γεγονός που δείχνει και τον πράγματι ανεξάρτητο και ενωτικό του χαρακτήρα.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στις εκλογές του Ιανουαρίου 1936 ο Κανελλόπουλος έλαβε ελάχιστο ποσοστό, κάτω του εκλογικού μέτρου, αν και το σύστημα ήταν η απλή αναλογική.
2. Σε συνέντευξή του στον γράφοντα.
3. *ibid.*
4. Έχει εκδοθεί ήδη ο πρώτος από την Εταιρία Φίλων Παναγιώτη Κανελλόπουλου, με επιμέλεια του γράφοντος και ετοιμάζονται και οι υπόλοιποι.
5. Βλέπε το αφιέρωμά μου στον Κανελλόπουλο στο 4ο τεύχος της «Νέας Κοινωνιολογίας» (χειμώνας 1988-1989).
6. «Θα σας πω την Αλήθεια», πρώτη έκδοση 1940, δεύτερη έκδοση 1945.
7. *ibid.*, σ. 11.
8. *ibid.*, σ. 11-12.
9. *ibid.*, σ. 12.
10. *ibid.*, σ. 12-13.
11. *ibid.*, σ. 13.
12. *ibid.*, σ. 14-15.
13. *ibid.*, σ. 16.
14. *ibid.*, σ. 19.
15. *ibid.*, σ. 19.
16. *ibid.*, σ. 20.
17. *ibid.*, σ. 23.
18. *ibid.*, σ. 26-27.
19. *ibid.*, σ. 28.
20. *ibid.*, σ. 29.
21. *ibid.*, σ. 31.
22. *ibid.*, σ. 32.
23. *ibid.*, σ. 34.
24. *ibid.*, σ. 35.
25. *ibid.*, σ. 38-39.
26. *ibid.*, σ. 44.
27. *ibid.*, σ. 45.
28. *ibid.*, σ. 45.
29. *ibid.*, σ. 46.
30. *ibid.*, σ. 48.
31. *ibid.*, σ. 48.
32. *ibid.*, σ. 49.
33. *ibid.*, σ. 50-51.
34. *ibid.*, σ. 53.
35. *ibid.*, σ. 53.
36. *ibid.*, σ. 54.
37. *ibid.*, σ. 56.
38. *ibid.*, σ. 56-57.
39. *ibid.*, σ. 57.
40. *ibid.*, σ. 60.
41. *ibid.*, σ. 63.
42. Βλέπε αφιέρωμά μου στη «Νέα Κοινωνιολογία» υπ' αριθμόν 10 (χειμώνας 1990-91) για τον Σεραφείμ Μάξιμο.
43. Και όμως ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος έδειξε να εκπλήσσεται όταν του ανέφερα, το 1986, λίγο πριν τον θάνατό του, την άποψή μου ότι η πνευματική του και η πολιτική του δράση έχουν άμεση συνάρτηση. Παρατήρησε δε ότι ο ίδιος δεν το είχε σκεφθεί έτσι, διότι πάντα προσπαθούσε το ένα να μην εφάπτεται του άλλου.
44. Πολύτιμα στοιχεία για το Ενωτικό Κόμμα μου έδωσαν ο πολιτικός Κ. Καλλίας και ο Ι. Σιβύλλης, συνεργάτης του Κανελλόπουλου την περίοδο 1944-1947.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ

*Μελετήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας
Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος
Επίμαχοι θεσμοί και άλλα θέματα
Η έννοια του δικαιώματος
Μελετήματα φιλοσοφίας I, II, III
Φιλοσοφία της ιστορίας κατά Πλάτωνα
Φιλοσοφία της ιστορίας κατά Δημόκριτο*

Βιβλία κairiou προβληματισμού και υποδειγματικού ύφους. Στις σελίδες τους ο προσωπικός φιλοσοφικός στοχασμός του συγγραφέα συμπληρώνεται με κοινωνιολογική διορατικότητα και ιστορική εμβρίθεια.

Από τις εκδόσεις Παπαζήση

Παρουσίαση διδακτορικής διατριβής

The school of Ammonius, son of Hermias, on knowledge of the divine.

(Η γνώση του θείου κατά τους εκπροσώπους της σχολής
του Αμμωνίου, υιού του Ερμείου).

Διδακτορική Διατριβή που υποβλήθηκε στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου (University College London), υποστηρίχθηκε στις 10 Μαρτίου 1994 και έγινε δεκτή με εντολή εκτυπώσεως (Imprimatur). Συγγραφέας: Ηλίας Ι. Τεμπέλης.

Στη διατριβή αυτή εξετάζεται η διδασκαλία της ειδωλολατρικής σχολής του Αμμωνίου, υιού του Ερμείου, περί των προϋποθέσεων για την απόκτηση της γνώσης που μπορεί να έχει ο άνθρωπος για το θείο, καθώς και περί του περιεχομένου και του σκοπού αυτής της γνώσης.

Η σχολή του Αμμωνίου ήκμασε στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου (β' ήμισυ 5ου αι.—αρχές 7ου αι. μ. Χ.) και έγινε γνωστή για τον σχολιασμό έργων των Αριστοτέλους, Πλάτωνος, Πορφυρίου, Νικομάχου, Ιπποκράτους και Παύλου. Είναι γεγονός ότι τα κείμενα της σχολής αυτής δεν έχουν τύχει της δέουσας προσοχής και μελέτης, τόσο από Έλληνες, όσο και από ξένους ιστορικούς της φιλοσοφίας. Τα περισσότερα παραμένουν αμετάφραστα και ανεπεξέργαστα παρά την πάροδο αρκετών δεκαετιών από την έκδοσή τους.

Οι μαθητές και οι συνεχιστές του Αμμωνίου (Ασκληπιός, Ιωάννης Φιλόππος, Ζαχαρίας, Γέσσιος, Ολυμπιόδωρος, Ηλίας, Δαβίδ, Στέφανος, δύο ανώνυμοι υπομνηματιστές και οι συγγραφείς έργων που αποδίδονται στους Ηλιόδωρο, Ηλία και Δαβίδ) δεν κατέγραψαν τις απόψεις τους περί μεταφυσικής και γνωσιοθεωρίας κατά συστηματικό τρόπο. Τη θεωρία για τη γνώση του θείου δεν την παρουσιάζει εξαντλητικά ένας συγκεκριμένος υπομνηματιστής, γι' αυτό τα σχετικά επιχειρήματα εξάγονται κατόπιν μελέτης του συνόλου των έργων της σχολής αυτής. Η διατριβή αυτή αποδεικνύει ότι η φιλοσοφία της σχολής του Αμμωνίου ήταν Νεοπλατωνική, με πολλά στοιχεία από τη μεταφυσική του Πρόκλου, η οποία υιοθετήθηκε με κάποιες απλουστεύσεις.

Η θεωρία για τη γνώση του θείου εξετάζεται κριτικά, ώστε να διαφανούν οι λόγοι για τους οποίους διατυπώθηκε, αλλά και για να αναδειχθεί η εσωτερική συνοχή των στοιχείων της. Ενδιαφέρον και πληρότητα παρουσιάζουν οι απόψεις των ειδωλολατρών μαθητών του Αμμωνίου, δηλαδή του Ασκληπιού, του

Ηλιόδωρου, του Γεσίου, των ανωνύμων υπομνηματιστών, του Ολυμπιόδωρου, καθώς επίσης και των έργων του Ιωάννου Φιλοπόπου που δημοσιεύθηκαν μέχρι το έτος 529, οπότε αυτός αρχίζει να συγγράφει διαπνεόμενος από το χριστιανικό δόγμα. Οι άλλοι μαθητές του Αμμωνίου ήταν Χριστιανοί, αλλά, με μόνη εξαίρεση την περίπτωση του Ζαχαρία, δεν εξέφρασαν τη θρησκεία τους μέσα από τη φιλοσοφική τους διδασκαλία.

Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζονται οι προϋποθέσεις, οι οποίες, κατά τη σχολή του Αμμωνίου, πρέπει να πληρωθούν ώστε να μπορέσει ο άνθρωπος να γνωρίσει σταδιακά τον νοητό κόσμο και ειδικότερα το θείο. Αυτή η διαδικασία δεν είναι θέμα αισθητηριακής αντίληψης, αλλά υπέρτερων νοητικών δυνάμεων. Καθώς η ψυχή ανήκει τόσο στο νοητό όσο και στον αισθητό κόσμο, στο ανώτερο τμήμα της, δηλαδή στον ανθρωπινό νου, υπάρχουν γνωστικοί λόγοι, οι οποίοι, όταν ενεργοποιηθούν, επιτρέπουν στον άνθρωπο να γνωρίσει τον Δημιουργό. Η γνώση αυτή, για την οποία υπάρχει μία έμφυτη τάση σε κάθε άνθρωπο, είναι καρπός πολύχρονης συνειδητής προσπάθειας με τη βοήθεια της θεωρητικής και της πρακτικής φιλοσοφίας. Αποσκοπεί δε στην κατά το δυνατό εξομοίωση του ανθρώπου με τον Δημιουργό και συγκεκριμένα ως προς την αγαθότητα, την παντογνωσία και τη δύναμή του. Το ιδανικό της εξομοίωσης του ανθρώπου με τον Δημιουργό πραγματώνεται από τους σοφούς ανθρώπους, που αποτελούν παράδειγμα για το κοινωνικό σύνολο και ανάγουν τα πάντα στην ενότητα του νοητού κόσμου. Γενικά, σκοπός της φιλοσοφίας είναι η γνώση των θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων. Η φυσική, τα μαθηματικά και η μεταφυσική ή θεολογία, ως κλάδοι της θεωρητικής φιλοσοφίας, εξοικειώνουν τον άνθρωπο με τον νοητό κόσμο, ο οποίος είναι το αίτιο του αισθητού. Η πρακτική φιλοσοφία καθιστά τον άνθρωπο ικανό, μέσω της πολιτικής πράξης και της διαδικασίας για

την απόδοση δικαιοσύνης, να οδηγήσει τους συνανθρώπους του από την άγνοια στη γνώση. Για τη σχολή του Αμμωνίου η μεταφυσική είναι η ακριβέστερη και ανώτερη επιστήμη, αφ' ενός μεν διότι έχει ως αποκλειστικό της αντικείμενο τη γνώση του θείου, αφ' ετέρου δε διότι αποτελεί την αναπόδεικτη αρχή και προϋπόθεση όλων των άλλων επιστημών.

Η εμπειρία είναι χρήσιμη αποκλειστικά για να μας πείσει όχι μόνο για την ατέλεια του αισθητού κόσμου, αλλά και για το ότι τα απώτερα αίτια όλων των φυσικών όντων είναι άυλα. Πριν από την κάθοδό της στον αισθητό κόσμο, κάθε ψυχή διέθετε γνώση του νοητού κόσμου, στον οποίο άλλωστε και ανήκε. Μετά την ένωσή της με κάποιο ανθρώπινο σώμα επήλθε μία λήθη, από την οποία η ψυχή θα απαλλαγεί μόνο όταν, παρακινήμενη από την εμπειρία, αρχίσει να αξιοποιεί τις ενδείξεις για τα αποτελέσματα των άυλων στον αισθητό κόσμο. Κατ' αυτό τον τρόπο, η ανθρώπινη ψυχή θα αντιληφθεί ότι στον Νου του Δημιουργού υπάρχουν οι δημιουργικοί λόγοι, που αποτελούν τα πρότυπα για τη δημιουργία όλων των φυσικών όντων. Όμοιοι με τους δημιουργικούς λόγους στον Νου του Δημιουργού είναι οι δημιουργικοί λόγοι στη φύση. Για κάθε φυσικό ον υπάρχει στο Νου του Δημιουργού ο γνωστικός λόγος του. Όμοιοι με τους γνωστικούς λόγους στον Νου του Δημιουργού είναι οι γνωστικοί λόγοι στον ανθρώπινο νου.

Ο ανθρώπινος νους όμως έχει περιορισμένες δυνατότητες. Δεν είναι σε θέση να διαθέτει ενιαία γνώση του συνόλου του νοητού κόσμου, διότι δεν μπορεί παρά να έχει κάθε φορά γνώση ενός μόνο νοητού όντος με συνεχή αναφορά στις αναλογίες μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου. Επίσης χρησιμοποιεί τα είδωλα ως μέσα που υπενθυμίζουν την παρουσία του θείου και την ανάγκη λατρείας του. Το βέβαιο πάντως είναι ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να φθάσει έστω και σε ατελή γνώση του νοητού κόσμου, εάν δεν έχει αποδεσμευθεί από τις επιδράσεις του αισθητού κόσμου και της φαντασίας, που συνιστούν την αιτία των παθών. Η τελειότητα του ανθρώπινου νου εξαρτάται από τη δυνατότητά του να λειτουργεί ανεπηρέαστος από τον αισθητό κόσμο.

Ο Αμμώνιος και οι μαθητές του προέβησαν σε αξιολόγηση των προγενέστερων φιλοσόφων, που ειπήγαγαν μεθόδους με σκοπό τη γνώση του θείου. Όπως αναμενόταν, κάθε μέθοδος διαφορετική από τη δική τους κρίθηκε λίγο ως πολύ ανεπαρκής και υπογραμμίσθηκαν τα σχετικά λάθη. Είναι, δηλαδή, κατά τη γνώμη τους, εσφαλμένο να τάσσεται κανείς υπέρ του ανθρωπομορφισμού του Δημιουργού. Επίσης, η γνώση του Δημιουργού δεν είναι εφικτή ούτε με τη χρήση μύθων, ούτε με την αξιοποίηση του μεθοδολογικού εξοπλισμού της λογικής ως επιστήμης.

Στο δεύτερο κεφάλαιο το ενδιαφέρον του συγγραφέα εστιάζεται στο περιεχόμενο της γνώσης των αι-

ωνίων καθολικών εννοιών, που εδράζονται στον θείο Νου με τη μορφή άυλων γνωστικών και δημιουργικών λόγων. Ο πιο θεμελιώδης από αυτούς τους λόγους είναι η Ουσία, χωρίς την οποία κανείς άλλος δημιουργικός λόγος δεν θα υπήρχε. Όλα τα φυσικά όντα είναι άυλες ή υλικές ουσίες προερχόμενες από τον Δημιουργό, που είναι η υπέρτατη ουσία, το ποιητικό και το τελικό αίτιο του παντός. Η σχολή του Αμμωνίου τόνισε το γεγονός ότι αν και οι δημιουργικοί λόγοι στον Νου του Δημιουργού είναι στην πραγματικότητα πρότεροι σε σχέση με τα επί μέρους φυσικά όντα στα οποία δίνουν ύπαρξη, εν τούτοις ο άνθρωπος τους γνωρίζει αφού έχει προηγουμένως γνωρίσει τα επί μέρους φυσικά όντα. Επειδή οι δημιουργικοί λόγοι είναι αιωνίως αμετάβλητοι, επιδέχονται ορισμό, σε αντίθεση προς τα επί μέρους όντα που, λόγω του ότι υπόκεινται σε φθορά, δεν μπορούν να ορισθούν ικανοποιητικά. Η αιωνιότητα των δημιουργικών λόγων εξασφαλίζει την αιωνιότητα των ειδών των φυσικών όντων. Δεν υπάρχουν δημιουργικοί λόγοι για κάθε μεμονωμένο φυσικό ον, διότι τότε θα ήταν άπειροι σε αριθμό. Οι δημιουργικοί λόγοι είναι παρόντες στα επί μέρους φυσικά όντα ως ατελή έκτυπα και δεν μπορούν παρά να εκδηλωθούν μέσω των επί μέρους φυσικών όντων. Πάντως τα επί μέρους φυσικά όντα δεν είναι σε θέση να λάβουν όλα τα χαρακτηριστικά των δημιουργικών τους λόγων. Οι δημιουργικοί λόγοι χρειάζονται τα επί μέρους όντα όχι για να αποκτήσουν την υπόστασή τους, αλλά για να κατηγορηθούν μέσω αυτών. Η εμπειρική γνώση πολλών ομοειδών επί μέρους όντων επιτρέπει στον ανθρώπινο νου να έχει μία νοητική σύλληψη του δημιουργικού τους λόγου, κρίνοντας αφαιρετικά από τα κοινά χαρακτηριστικά που έχουν μεταξύ τους. Όποιος γνωρίζει τους λόγους στον Νου του Δημιουργού διαθέτει μια επαρκή γνώση του Δημιουργού, καθόσον γνωρίζει τις νοητές ουσίες με τις οποίες αυτός δημιουργεί και γνωρίζει τα πάντα. Ο θείος Νους είναι άφθαρτος, άχρονος και αιωνίως εν ενεργεία.

Το τρίτο κεφάλαιο αφορά στη γνώση των ιδιοτήτων του Δημιουργού με μέσον τον ορθό λόγο. Αυτό αποτελεί το σημαντικότερο γεγονός στη διάρκεια της διανοητικής προσπάθειας ενός ανθρώπου, διότι προσφέρει τη γνώση του τρόπου με τον οποίο όλα τα όντα προέρχονται από τη μία μεταφυσική τους αρχή.

Κατά το μεταφυσικό σύστημα της Νεοπλατωνικής σχολής του Αμμωνίου το Εν, η κορυφή της πυραμίδας όλων των όντων, δεν είναι δυνατό να γνωσθεί και παραμένει άρρητο, διότι τα μόνα πράγματα που μπορούν να γνωσθούν είναι αυτά που συνιστούν αποτελέσματα κάποιων αιτίων. Το Εν είναι απολύτως αναίτιο και δεν καθίσταται γνωστό ούτε μέσω της καταφατικής, ούτε μέσω της αποφατικής θεολογίας. Ως προς την ύπαρξη του Ενός δεν είναι δυνατόν να

έχουμε αποδείξεις, αλλά μόνο ενδείξεις. Από το Εν παράγονται η νοητή Μονάς και η νοητή Δυάς. Η Μονάς είναι η μεταφυσική αρχή της ενότητας, της συνέχειας, της ομοιότητας και της ταυτότητας στο σύμπαν. Αντίθετα, η Δυάς είναι η μεταφυσική αρχή της διαίρεσης, της ετερότητας και του πλήθους στο σύμπαν. Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι η Δυάς είναι και η μεταφυσική αρχή του κακού. Τέτοια αρχή δεν υπάρχει, διότι ως κακό ορίζεται η εκούσια απομάκρυνση κάποιου ανθρώπου από το αγαθό, το οποίο μας είναι γνωστό εκ των προτέρων, αφού όλοι διαθέτουμε κοινές έννοιες δοσμένες από τον Δημιουργό. Αμέσως μετά ιεραρχικά ακολουθούν οι δημιουργικοί και γνωστικοί λόγοι, οι οποίοι δεν είναι αυθύπαρκτοι, αλλά εδράζονται στον Νου του Δημιουργού. Ο Δημιουργός ανήκει στο δεύτερο επίπεδο του νοητού κόσμου, μεταξύ του Ενός και των ψυχών. Αν και ο ίδιος ο Δημιουργός δεν ανήκει στα εμπειρικά δεδομένα, ούτε γίνεται αντικείμενο παρατήρησης, εν τούτοις είναι δυνατό να γνωσθεί, ως ένα βαθμό, από τον άνθρωπο. Στη βάση της μεταφυσικής ιεραρχίας βρίσκεται ένα πλήθος κατωτέρων θεοτήτων.

Από τους εκπροσώπους της σχολής του Αμμωνίου μερικοί τάχθηκαν υπέρ της καταφατικής θεολογίας. Συγκεκριμένα πίστευαν ότι ο Δημιουργός μπορεί να γνωσθεί αρχικά μέσω των ομοιοτήτων μεταξύ του αισθητού και του νοητού κόσμου. Κάτι το οποίο δεν είναι άμεσα προσιτό σε εμάς, γίνεται γνωστό μέσω ενδείξεων, που είναι απτές και ανήκουν στον αισθητό κόσμο. Η τάξη που διέπει το σύμπαν μάς δίνει μια ιδέα για την ύπαρξη του Δημιουργού, που είναι υπεύθυνος για αυτή την τάξη. Στην ουσία όμως η γνήσια επαφή με τον Δημιουργό συντελείται με την ενόραση. Αυτή εξασφαλίζει μια μυστική ένωση με τον Δημιουργό, η οποία δεν είναι γνώση με την κυριολεκτική σημασία του όρου. Όσα από τα μέλη της σχολής τάχθηκαν υπέρ της αποφατικής θεολογίας διδασκαν ότι επειδή ο θεός υπερβαίνει κάθε τι υλικό ή άυλο, δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτε άλλο από το να καταστήσουμε σαφές τι δεν είναι ο θεός, διότι τελικά το τι είναι δεν θα καταφέρουμε ποτέ να το προσδιορίσουμε.

Καθώς το Εν είναι άγνωστο, το υπόλοιπο μέρος του τρίτου κεφαλαίου πραγματεύεται το περιεχόμενο της γνώσης μας περί του Δημιουργού. Πρώτα, γνωρίζουμε ότι ο Δημιουργός είναι άυλος. Στα πλαίσια των διαλέξεων που έδιναν τα μέλη της σχολής του Αμμωνίου εξετάστηκε και το θεωρητικό ενδεχόμενο να είναι ο Θεός ένυλος, αλλά βέβαια τα επιχειρήματα που θα μπορούσαν να στηρίξουν μία τέτοια θέση είναι μάλλον περιορισμένης ισχύος.

Δεύτερον, μπορούμε να γνωρίζουμε τα όρια της δύναμης του Δημιουργού. Η σχολή του Αμμωνίου κατάληξε στο συμπέρασμα ότι ο Δημιουργός δεν είναι παντοδύναμος, διότι υπόκειται σε μία σειρά α-

ναγκαιοτήτων, που επιβάλλονται από την ίδια του τη φύση. Ειδικότερα, ο Δημιουργός είναι κατ' ανάγκη αγαθός, εφ' όσον δεν υπάρχει μεταφυσική αρχή του κακού. Επίσης, είναι αιώνιος και αναλλοίωτος και τη δύναμή του δεν την αντλεί από κάποιον εξωτερικό παράγοντα, αλλά από την ίδια του τη φύση. Κατ' αυτό τον τρόπο είναι αυτάρκης. Αν και δεν χρειάζεται τίποτε απολύτως, ούτε βέβαια και τα όντα που δημιουργεί, εν τούτοις υπόκειται στην αναγκαιότητα να δημιουργεί συνεχώς. Ενώ η δημιουργία του κόσμου είναι μία συνειδητή ενέργεια εκ μέρους του Δημιουργού, εν τούτοις δεν είναι προϊόν της θέλησής του. Ούτως ή άλλως, ο Δημιουργός δεν έχει θέληση, διότι, αν είχε, αυτό θα σήμαινε ότι δεν είναι τέλειος, αλλά του λείπει αυτό που θα ήθελε για να είναι τέλειος. Η τελειότητα του Δημιουργού συνεπάγεται ότι ο Δημιουργός παραμένει αναλλοίωτος, διότι κάποια πιθανή εξέλιξή του θα σήμαινε ότι ο Δημιουργός χρειάζεται κάτι που δεν το κατέχει ήδη για να είναι τέλειος. Για τους ίδιους λόγους, ο Δημιουργός δεν πέρασε ποτέ από μία κατάσταση δυνάμει σε μία κατάσταση ενεργείας. Αυτό θα σήμαινε όχι μόνο ότι ο Δημιουργός πέρασε από εξελικτικά στάδια μέχρι να καταστεί τέλειος, αλλά και ότι αυτή η μετάβαση συντελείται σε κάποιο μήκος χρόνου. Για να αποφύγουν τέτοια συμπεράσματα ο Αμμώνιος και οι μαθητές του πίστευαν ότι ο Δημιουργός δημιουργεί αιώνια και συνεχώς τον κόσμο. Η τελευταία αναγκαιότητα είναι αυτή που υπαγορεύει ότι ο Δημιουργός έχει μία ενιαία και άχρονη γνώση του παντός. Ο χρόνος για τον Δημιουργό έχει μόνο υπόσταση ως ένα αιώνιο στατικό παρόν.

Τρίτον, μπορούμε να μάθουμε την απάντηση σε ένα μείζον πρόβλημα: Το γεγονός ότι ο Δημιουργός γνωρίζει εκ των προτέρων αυτό που για τον άνθρωπο αποτελεί μέλλον, σημαίνει ότι ο κόσμος ντετερμινιστικά ακολουθεί την πορεία του, διότι έτσι είναι προδιαγεγραμμένο στον Νου του Δημιουργού; Ο Αμμώνιος και οι μαθητές του κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι αν και ο Δημιουργός γνωρίζει το μέλλον, σέβεται την ελεύθερη βούλησή μας, η οποία ούτως ή άλλως είναι δικό του δώρο. Αυτό άλλωστε ενισχύεται από το γεγονός ότι ο Δημιουργός δεν παρεμβαίνει για να παρεμποδίσει την εκτέλεση μιας κακής πράξης από τον άνθρωπο. Απλώς, ο Νους του Δημιουργού έχει το προνόμιο να γνωρίζει εκ των προτέρων το συγκεκριμένο από τα πολλά ενδεχόμενα που θα υλοποιηθεί από τον κάθε άνθρωπο, και γενικά από κάθε ον που υπόκειται στη φθορά και τη μεταβολή. Άλλωστε ο Δημιουργός έχει διατάξει όλα τα ενδεχόμενα, αλλά βέβαια για τον ίδιο δεν συνιστούν ενδεχόμενα. Εφ' όσον ο Δημιουργός είναι αμετάβλητος, δεν είναι δυνατό να έχει γνώση που συνεχώς θα συμπληρώνεται και θα εξελίσσεται, διότι αυτό θα σήμαινε ότι και ο ίδιος θα ήταν ατελής. Ο Δημιουργός

γός γνωρίζει την έκβαση κάθε πράγματος χωρίς να χρειάζεται αυτή να έχει συντελεσθεί. Και καμία έκβαση δεν θεωρείται αναγκαία από το γεγονός και μόνο ότι ο Δημιουργός τη γνωρίζει προτού αυτή συντελεσθεί. Ο Δημιουργός έχει μία εσωτερική γνώση του παντός με διαρκή αναφορά όχι μόνο στη δική του φύση, η οποία είναι αναλλοίωτη, αλλά και στους γνωστικούς και δημιουργικούς λόγους των φυσικών όντων που έχει στο Νου του.

Μπορεί ο Δημιουργός να μην παρεμβαίνει υπέρ της μας ή της άλλης έκβασης μιας κατάστασης, αλλά οποσδήποτε από αυτόν εξαρτάται η γένεση όλων των φυσικών όντων. Ο τρόπος με τον οποίο συντελείται η δημιουργία του κόσμου είναι το τεράστιο ζήτημα ως προς τη φύση του Δημιουργού, που μπορούμε να προσεγγίσουμε γνωστικά. Το πρόβλημα είναι να εξηγηθεί πώς, ενώ ο Δημιουργός είναι άφθαρτος και αναλλοίωτος, εν τούτοις ο κόσμος που δημιουργεί είναι φθαρτός. Ο Αμμώνιος και οι μαθητές του απάντησαν ότι μόνον οι ουσίες που δημιουργεί αποκλειστικά ο ίδιος ο Δημιουργός είναι άφθαρτες. Ως τέτοιες θεωρούσαν τα ουράνια σώματα τα οποία είναι μιν ένυλα, αλλά απολαμβάνουν μια ιδιαίτερη αιωνιότητα, επειδή αναπληρώνουν διαρκώς την ενέργεια που καταναλίσκουν κατά την κυκλική τους κίνηση. Με τρόπο που δεν αναλύεται επαρκώς στα γραπτά της σχολής του Αμμωνίου, τα ουράνια σώματα παρεμβαίνουν στη γένεση των επί μέρους όντων και ευθύνονται για το γεγονός ότι τα τελευταία υπόκεινται σε φθορά. Κατ' αυτό τον τρόπο τα ουράνια σώματα καθίστανται τα άμεσα αίτια της γένεσης και της φθοράς των επί μέρους όντων. Η ευθύνη του Δημιουργού περιορίζεται στο γεγονός ότι εξασφαλίζει τον αιώνιο χαρακτήρα της γένεσης των φυσικών ειδών. Ο κόσμος είναι συναίδιος με τον Δημιουργό του. Η σχολή του Αμμωνίου edίδασθε ότι η δημιουργία δεν αρχίζει από το μηδέν, και αυτό διότι τότε θα ήταν έγχρονη. Στην τύχη δεν μπορεί να αποδοθεί η δημιουργία του αισθητού κόσμου, παρά μόνο η ύπαρξη κάποιων μεμονωμένων φυσικών όντων που γεννώνται ελαττωματικά, σε σύγκριση με άλλα ομοειδή όντα, χωρίς να εκπληρώνεται κανείς ι-

διαίτερος σκοπός. Στα γραπτά της σχολής του Αμμωνίου δεν γίνεται συγκεκριμένη αναφορά για τον γενικό σκοπό της δημιουργίας του κόσμου. Ως σκοπός της φύσης θεωρείται η διαιώνιση των φυσικών ειδών, ενώ αόριστα αναφέρεται ότι η παρουσία του ανθρώπου καθιστά τον κόσμο τέλειο. Κατά τη δημιουργία του κόσμου, προτεραιότητα δίνεται στις αμετάβλητες νοητές ουσίες. Μετά ακολουθούν τα ουράνια σώματα και τα επί μέρους φυσικά όντα, τα οποία δημιουργούνται με την παρέμβαση των ουρανίων σωμάτων. Ο αισθητός κόσμος ως σύνολο δεν πρόκειται να φθαρεί, και αυτό διότι είναι ένα τέλειο δημιούργημα.

Τέλος, εξετάζεται τι μπορεί να γνωσθεί για την πρόνοια την οποία ασκεί ο Δημιουργός για ό,τι δημιουργεί. Η πρόνοια ασκείται από τον Δημιουργό κατά τρόπο αυτόματο και απόλυτα συνυφασμένο με το γεγονός της δημιουργίας, έστω και αν ο Δημιουργός υπερβαίνει όλα τα κατώτερα ως προς αυτόν όντα και χαρακτηρίζεται από ανάρκεια. Είναι αναπόσπαστο χαρακτηριστικό της αγαθότητάς του το να ασκεί πρόνοια για κάθε ον ξεχωριστά, καθώς επίσης και για τον κόσμο ως σύνολο. Έγκειται πλέον στην ικανότητα κάθε ανθρώπου να αξιοποιήσει αυτή την πρόνοια στο μέγιστο βαθμό, ανεπηρέαστος από πάθη. Η πρόνοια που ασκεί ο Δημιουργός καταδεικνύεται και από το γεγονός ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι αθάνατη. Μετά από την κάθαρση που υφίσταται για όσα λάθη διεπράχθησαν κατά τη διάρκεια της ζωής ενός ανθρώπου, η κάθε ψυχή είναι δυνατό να επιστρέψει στον αισθητό κόσμο για να ενωθεί με άλλο ανθρώπινο σώμα και αυτό μπορεί να γίνει άπειρες φορές.

Συμπερασματικά, η σχολή του Αμμωνίου επιχείρησε μία επαρκή χαρτογράφηση του πεδίου στο οποίο κινούμενος ο ανθρώπινος λόγος μπορεί να προσπελάσει γνωστικά την έννοια του θείου. Η μελέτη των μεταφυσικών και γνωσιοθεωρητικών αντιλήψεων του Αμμωνίου και των μαθητών του συμβάλλει στην έρευνα για την ιστορία των ιδεών της ύστερης αρχαιότητας.

ΒΙΒΛΙΟ-ΦΟΡΕΙΣ

Επιμέλεια: Δημήτρης Τσατσούλης

Βιβλιοπαρουσίαση

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

LÖWY MICHAEL, SAYRE ROBERT, Revolte et melancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité. Payot, Paris 1992. [Εξέγερση και μελαγχολία. Ο ρομαντισμός ως αντίρροπο ρεύμα της νεωτερικότητας].

Είναι η πέμπτη κατά σειρά φορά που οι δύο συγγραφείς φέρνουν στη δημοσιότητα μια κοινή εργασία. Γεγονός ιδιαίτερα σπάνιο στο χώρο των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών, όπου η συλλογική προσέγγιση ενός θέματος και πολύ περισσότερο η άρθρωση κοινών ερευνητικών προγραμμάτων προσκρούει σ' ένα παραδοσιακά παγιωμένο ερευνητικό «ήθος», που έχει ως επίκεντρο τον ατομισμό, ενώ υπονομεύεται επίσης και από την ανεπαρκή χρηματοδότηση μακροπρόθεσμων ερευνητικών προγραμμάτων, αφού σε αντίθεση με τις θετικές ή εφαρμοσμένες επιστήμες η ενασχόληση με τις κοινωνικές επιστήμες θεωρείται στην καλύτερη περίπτωση ως πολυτέλεια, ενώ στη χειρότερη ως κατ' εξοχήν μη ανταποδοτική επένδυση. Στην περίπτωση που συζητούμε, ωστόσο, τα παραδοσιακά τουλάχιστον, στεγανά αίρονται. Πρώτον, εξ αιτίας της πλήρους ταύτισης που παρατηρείται μεταξύ των δυο συγγραφέων σε ό,τι αφορά στην ερμηνευτική προσέγγιση του ρομαντισμού ως κοσμοαντίληψης (Weltanschauung) προσανατολισμένης στο αίτημα της υπέρβασης της νεωτερικής εποχής είτε προς την κατεύθυνση της επανάκαμψης στο παρελθόν είτε προς την κατεύθυνση της πραγμάτωσης της κοινωνικής και πολιτικής ουτοπίας. Δεύτερον, εξ αιτίας της κοινής μεθοδολογικής γραμμής που ακολουθούν οι δύο συγγραφείς. Η μεθοδολογική αυτή γραμμή έχει ως πλαίσιο αναφοράς το γενετικό δομομό του Lucien Goldmann (1913-1970). Αυτό εστιάζεται στην αναζήτηση «ομολογιών» μεταξύ των πολιτισμικών μορφωμάτων και των κοινωνικών και πολιτικών δομών της εκάστοτε ιστορικής συγκυρίας στην οποία, σε τελική ανάλυση, τα πρώτα εγγράφονται. Σκοπός είναι η ανάδυση και αποκωδικοποίηση των κυρίαρχων, «άμεσων/πραγματοποιημένων» δηλαδή, αλλά και των «δυνατών»/δυνητικών αντίστοιχα «δομών συνείδησης», που χαρακτηρίζουν κάθε εποχή¹. Όπως μάλιστα δηλώνουν οι ίδιοι οι συγγραφείς του τόμου, δεν πρόκειται για την κατασκευή ιδεατών τύπων με τη βεβητεριανή έννοια του όρου, κατ' ανάγκη αποσπασματικών και εσωτερικά συμπαγών, αλλά για τη δόμηση «διαλεκτικών εννοιών», σύμφωνα με το επιστημολογικό παράδειγμα της εγελιανής και της μαρξιστικής παράδοσης που εκφράζει ανάγλυφα η σκέψη του Georg Lucacs (1885-1971), προκειμένου να κατανοηθούν εκ των έndon οι ποικίλες διαστάσεις και οι αντιφάσεις που ενυπάρχουν αφενός μεν στο με-



λετώμενο πολιτισμικό μόρφωμα, αφετέρου δε στην ίδια την πραγματικότητα².

Το βιβλίο αυτό των Löwy και Sayre αποτελεί περαιτέρω επεξεργασία της εργασίας που δημοσίευσαν οι δύο συγγραφείς στα 1983 με τίτλο «Μορφές του αντικαπιταλιστικού ρομαντισμού», η οποία «ελαφρά τροποποιημένη» επαναδημοσιεύτηκε στα 1984 έχοντας τώρα ως τίτλο «Μορφές ρομαντικού αντικαπιταλισμού». Στη δεύτερη αυτή μορφή εκδόθηκε και στα ελληνικά από τις εκδόσεις Έρασμος στα 1991 σε μετάφραση του Στέφανου Ροζάνη. Στην πληρέστερη πάντως μορφή που παρουσιάζουμε εδώ, η τυπολογία των μορφών που προσλαμβάνει το ρομαντικό φαινόμενο και η εσωτερική του κατάταξη σε ποικίλες και αντιφατικές μεταξύ τους πολιτικές και κοινωνικές συνιστώσες, συμπληρώνεται από επιμέρους κεφάλαια που αφορούν στην ιστορία του ρομαντικού φαινομένου, στον ορισμό της έννοιας «ρομαντισμός», στην ιστορία των ερμηνειών και την επισήμανση του ιδεολογικού ρόλου του ρομαντικού κινήματος, καθώς επίσης και από προσεγγίσεις μερικότερων ζητημάτων της ρομαντικής παράδοσης που αναφέρονται στη σχέση ρομαντισμού και μαρξισμού, στη χαρτογράφηση των ιδεών και του ρόλου σημειώντων διανοουμένων του ρομαντισμού του 19ου και του 20ου αιώνα, όπως των Coleridge, Ruskin, Peguy και Ernst Bloch, τέλος δε στην επισήμανση ιδεολογικών ρευμάτων που χαρακτηρίζουν τη μεταμοντέρνα κατάσταση, αλλά αρδεύονται από στοιχεία του φάσματος των ιδεών του παραδοσιακού ρομαντισμού.

Ξεκινώντας την παρουσίαση και το σχολιασμό της προβληματικής και των θέσεων που αναπτύσσουν οι Löwy και Sayre στο σχετικά πρόσφατο βιβλίο τους για το ρομαντισμό, οφείλουμε να σταθούμε για λίγο στη σοβαρή νοηματική μετατόπιση ή και αντιστροφή που εύκολα επισημαίνει κανείς στον τίτλο της εργασίας τους του 1984 σε σχέση με αυτόν της εργασίας τους του 1983. Όπως τονίζουν οι ίδιοι στο εισαγωγικό κεφάλαιο του τελευταίου βιβλίου τους, η νοηματική αυτή αντιστροφή δεν έχει, κατά τη γνώμη τους, πλέον καμιά ευρετική αξία. Και τούτο διότι εξ ορισμού ο ρομαντισμός ως «σημαίνουσα δομή», δηλαδή ως «συμπαγής ολότητα οργανωμένη γύρω από τον κεντρικό άξονα της αντίθεσης προς τη μοντέρνα κοινωνική πραγματικότητα»³, έχει χαρακτηρη κριτικής και υπέρβασης της καπιταλιστικής κοινωνίας, σε τρόπο ώστε η συσχέτισή του με τον αντικαπιταλισμό να αποτελεί ταυτολογία⁴. Γεγονός που καθιστά αναγκαία εφεξής την αποκλειστική χρήση του όρου «αντικαπιταλιστικός ρομαντισμός» εναλλακτικά με το μονολεκτικό όρο «ρομαντισμός», εφόσον όπως πιστεύουν, ο τελευταίος εμπεριέχει κάθε προσέγγιση της πραγματικότητας που αμφισβητεί το κοσμοειδωλό του φιλελευθερισμού. Η τοποθέτηση αυτή οδηγεί τους Löwy και Sayre στην άποψη ότι η γένεση του ρομαντισμού δεν ανάγεται χρονικά, όπως πιστεύουν στην συντριπτική πλειοψηφία τους οι μελετητές του φαινομένου, στις πρώτες δυο δεκαετίες μετά τη Γαλλική Επανάσταση με τον αρνητικό ή θετικό αντίκτυπο που αυτή προκάλεσε σε καλλιτέχνες, λογίους και πολιτικούς στοχαστές της ευρωπαϊκής ηπείρου, αλλά μάλλον στα μέσα του 18ου αιώνα, οπότε με βάση το φιλελεύθερο πολιτικό πρόταγμα επιχειρείται –έστω και σε λανθάνουσα σε ορισμένες περιπτώσεις μορφή– η μεταβολή σε πρώτη φάση της ευρωπαϊκής οικονομίας και η αναδιάταξη του κοινωνικού ιστού χωρών όπως η Αγγλία, η Γαλλία και η κατακερματισμένη ακόμη τότε Γερμανία⁵. Οι δυο συγγραφείς, ωστόσο, επισημαίνουν πως παρά το γεγονός ότι ο όρος «ρομαντισμός» πολιτογραφείται στο λεξιλόγιο των μεγάλων ευρωπαϊκών γλωσσών στις αρχές του 19ου αιώνα, η χρησιμοποίηση του επιθέτου «ρομαντικός» στον αγγλικό και το γερμανικό χώρο χρονολογείται ήδη από τον 17ο αιώνα, όταν με αυτό δηλώνεται οτιδήποτε χαρακτηρίζει τον κόσμο των μεσαιωνικών ρο-

Βιβλιο- επισημάνσεις

★ Η επικοινωνία με αφορμή ή γύρω από το θάνατο, με άλλα λόγια ο λόγος για το θάνατο ως κοινωνικό φαινόμενο και η αναγωγή του θανάτου σε γνωστικό αντικείμενο μέσω της γλωσσικής του διατύπωσης συνιστούν την πρωτότυπη όσο και ενδιαφέρουσα συμβολή της **Μυρτώς ΡΗΓΟΥ** στη σύγχρονη «θανατολογία», αντικείμενο που ήδη έχει απασχολήσει πολλούς μελετητές όπως τους Φίλιπ Αριές, Μισέλ Φουκώ, εκπροσώπους της Σχολής της Φρανκφούρτης κ.ά. Με το βιβλίο της **Ο θάνατος στη νεωτερικότητα. Μια επικοινωνιακή και ηθική προβληματική** (Πλέθρον, Αθήνα, 1993, 270 σελ.), η συγγραφέας παρουσιάζει όλη την προβληματική γύρω από την προσέγγιση του θανάτου στη νεωτερικότητα όπως και την πρακτική της κρατικοποίησής του πριν περάσει στην περατότητα, την ηθική διάσταση και το επικοινωνιακό αίτημα του θανάτου. Όπως διευκρινίζεται από την ίδια την εισαγωγή της «η παρούσα εργασία ζητά να εντάξει τον θάνατο τόσο ως ενδοϊποκειμενικό όσο και ως διυποκειμενικό ζητούμενο σε μια επικοινωνιακή προβληματική όπου η συμβολική μετάθεσή του οδηγεί στην απόζευξη του επικοινωνιακού κώδικα του βιούμενου κόσμου από τον βιολογικό κώδικα του οργανικού κόσμου». Μια μοναδική μελέτη για την ελληνική βιβλιογραφία.

★ Από μια άλλη οπτική, εκείνη της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, εξετάζεται μεταξύ άλλων και ο θάνατος στο ήδη βραβευμένο στις ΗΠΑ βιβλίο της **Κ. Νάντιας ΣΕΡΕΜΕ-**

μάντων, στοιχεία δηλαδή όπως «η εξύψωση των συναισθημάτων, η υπερβολή, η διήγηση υπερφυσικών γεγονότων, οι νοοτροπίες και η δράση της ιπποσύνης κ.λπ.»⁶.

Η ερμηνευτική αυτή κατεύθυνση οδηγεί τους Löwy και Sayre στην αντίληψη του ρομαντισμού ως κοσμοθεώρησης, με την έννοια της συλλογικής διανοητικής δομής που ενσωματώνει και ομοιογενοποιεί ετερόκλητα πεδία στοχασμού, από τη λογοτεχνία και την τέχνη έως τη φιλοσοφία, τις κοινωνικές επιστήμες και την οικονομία⁷. Κατά συνέπεια με βάση τη θεώρηση αυτή, ο ρομαντισμός ορίζεται ως «[...] η κριτική της νεωτερικότητας, δηλαδή του μοντέρνου καπιταλιστικού πολιτισμού, στο όνομα των αξιών και των ιδεωδών του παρελθόντος [=προκαπιταλιστική/προ-νεωτερική εποχή]»⁸.

Διαπιστώνουμε ότι πράγματι η προσέγγιση αυτή προσλαμβάνει χαρακτηριστικά στο πεδίο των λογοτεχνικών και ιστορικών σπουδών. Και τούτο διότι αφενός μεν εντάσσει σε ένα ενιαίο ερμηνευτικό σχήμα τις «ιμπρεσιονιστικές» και αποσπασματικές θεωρήσεις που προβάλλονται κυρίως από ιστορικούς και θεωρητικούς της λογοτεχνίας, όπως οι M.H. Abrams, René Wellek, Morse Peckham και Henry Remak, οι οποίοι αντιλαμβάνονται το ρομαντισμό ως ένα πνευματικό κίνημα στο επίκεντρο του οποίου βρίσκονται αξίες όπως η δημιουργικότητα, η φαντασία, η φύση, τα σύμβολα, οι μύθοι, η υπερεκτίμηση της ατομικής ιδιαιτερότητας, το ασυνείδητο, η ιστορική μεταβολή και η έμφαση σ' αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «δυναμικό οργανικισμό» στη θεώρηση της φύσης και της ιστορίας⁹. Αφετέρου δε διότι η προσέγγιση που επιχειρούν οι Löwy και Sayre υπερκερνά κριτικά και εν πολλοίς ανατρέπει ένα ευρύ φάσμα φιλοσοφικών ή κοινωνιολογικών ερμηνειών από το χώρο του ακραίου συντηρητισμού έως το χώρο του σταλινικού ή κρατικού μαρξισμού, οι οποίες διαστρέφουν την εσωτερική πολυμορφία και τον εγγενώς αντιφατικό χαρακτήρα της ρομαντικής κοσμοθεώρησης, επιχειρώντας να αναδείξουν εκείνα μόνο τα στοιχεία που, όταν απομονωθούν, έχουν τη δυνατότητα να λειτουργήσουν ως ερείσματα προκατασκευασμένων ερμηνευτικών σχημάτων. Έτσι οι συγγραφείς του τόμου ασκούν κριτική στον Carl Schmitt για την εμπάθη και ανιστορική ερμηνεία του ρομαντισμού ως αποκλειστικά αισθητικής ιδεολογίας χωρίς εσώτερο θεωρητικό έρμα. Ως διανοητικού ήθους περισσότερο, που στοχεύοντας στον ατομικό ναρκισσισμό του εξεγερμένου ρομαντικού καταλήγει στον πολιτικό καιροσκοπισμό και τον αμοραλισμό¹⁰. Στη συνέχεια, αμφισβητούν την εγκυρότητα της προβληματικής η οποία για ευνόητους λόγους –ήδη από τις αρχές του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου– ταυτίζει το ρομαντισμό με τον ανορθολογισμό, εκλαμβάνοντας τον πρώτο ως ιδιάζον γνώρισμα του γερμανικού κόσμου, από το οποίο ως αδήριτη ιστορική αναγκαιότητα εκπήγασε στο διάστημα του Μεσοπολέμου ο ναζιστικός ολοκληρωτισμός¹¹. Ως χαρακτηριστικότεροι εκπρόσωποι αυτού του ερμηνευτικού ρεύματος θεωρούνται, κατά τους Löwy και Sayre, οι Fritz Strich, William McGovern και Peter Viereck. Ωστόσο, η αντίληψη αυτή διαπερνά έως ένα βαθμό και θεμελιώδεις συμβολές στην ιστοριογραφία του ρομαντικού κινήματος, όπως αυτή του Jacques Droz και του Isaiah Berlin, αλλά και προγενέστερες εξίσου σημαντικές προσεγγίσεις σαν αυτές των Georg Lukacs και Karl Mannheim. Κοινό στοιχείο στην ερμηνεία και των τεσσάρων στοχαστών θεωρείται από τους Löwy και Sayre η ταύτιση του ρομαντισμού με τον αντι-διαφωτισμό, τον πολιτικό ανορθολογισμό και τις ιδέες του ρεύματος της συντηρητικής αντεπαναστάσεως¹².

Με έντονη κριτική διάθεση οι Löwy και Sayre αντιπαρέρχονται από τις απόψεις μιας ευάριθμης, αλλά σημαίνουσας ομάδας μελετητών του ρομα-

ΤΑΚΗ, Η Τελευταία Λέξη – στις Ευρώπης τα άκρα – δι-αισθηση, θάνατος, Γυναίκες που κυκλοφόρησε πρόσφατα στα πλαίσια της σειράς «Η Ανθρωπολογική όψη» των Εκδόσεων Νέα Σύνορα - Διβάνη, (μετφ. Νίκος Μαστρακούλης, θεώρηση μετάφρασης της συγγραφέως. Αθήνα, 1994, 333 σελ. + 36 σελ. φωτογραφικό δοκίμιο με τίτλο: Σκιές). Με πλούσιες επαινετικές κριτικές από τα πλέον διαπρεπή ονόματα του διεθνούς χώρου γραμμένες στα πλέον έγκυρα επιστημονικά περιοδικά, η μελέτη της Κ.Ν.Σ. όχι μόνο δείχνει ότι «η εθνογραφία δεν πέθανε» (ανακοίνωση της επιτροπής βραβείων V. Turner) αλλά και ότι, από την Μέσα Μάνη, (της Ευρώπης μαν άκρη), που αποτελεί τον χώρο της επίπονης επιτόπιας έρευνας στην οποία στηρίζεται «Η Τελευταία Λέξη», παράγεται ένας λόγος που «θα πρέπει να γίνει η πρώτη λέξη στην επανακρόασή μας των μεσογειακών κοινωνιών» (Catherine Stimson). Δικαιώνεται, έτσι, η ερευνήτρια, όταν υποστηρίζει πως «η ποιητική της πολιτισμικής περιφέρειας είναι η ποιητική του θραύσματος» και το βιβλίο «μιλά για τη Μέσα Μάνη ως θραύσμα της σύγχρονης εποχής». Βιβλιο-τομή στις κοινωνικές επιστήμες τις γυναικείες σπουδές, την τεχνική της αφήγησης των ανθρωπιστικών επιστημών.

★ **Ιδεολογία και τηλεόραση. Για τη διασκευή ενός μυθιστορήματος. (Πρόλογος: Θανάση Τζαβάρα, Πιέθρον, Αθήνα 1993, 274 σελ.)** τιλοφορείται το βιβλίο του **Κύρκου ΔΟΞΙΑΔΗ** που χρησιμοποιεί τον μεταστρουκτουραλισμό, την λακανική ψυχανάλυση και την ντεριντιανή θεωρία της αποδόμησης του σημείου ως θεωρητικά

ντισμού με συντηρητικό ιδεολογικό προσανατολισμό, όπως οι Babbitt, Hulme, Seilliere και Souriau, οι οποίοι διατείνονται ότι το νεφέλωμα των ρομαντικών ιδεών προέκυψε από τον ρουσσισμό, το πολιτικό δηλαδή αρχέτυπο του κοινωνιστικού ολοκληρωτισμού, αλλά και του αναρχικού ατομικισμού, όπως πιστεύουν, και για το λόγο αυτόν ακριβώς πρέπει να καταγγεληθεί ως «συνώνυμο της επανάστασης και της κοινωνικής διάλυσης»¹³. Στους αντίποδες της ερμηνείας αυτής τοποθετείται για τους Löwy και Sayre η εξίσου ανελαστική, διαστρεβλωτική και ιδεολογικά φορτισμένη ερμηνεία της παραδοσιακής μαρξιστικής ιστοριογραφίας, όπως αυτή εκφράστηκε κατά κύριο λόγο από τον Βρεταννό κριτικό της λογοτεχνίας Christopher Caudwell, ο οποίος ούτε λίγο ούτε πολύ ισχυρίζεται ότι ο ρομαντισμός λειτούργησε ως πολεμική ιδεολογία της ανερχόμενης αστικής τάξης στο διττό αγώνα της εναντίον της αριστοκρατίας και του προλεταριάτου¹⁴. Βεβαίως, οι συγγραφείς της μελέτης που μας απασχολεί δεν παραλείπουν να επισημάνουν το σημαντικό, κατά τη γνώμη τους, γεγονός ότι μέσα στα ευρύτερα πλαίσια της μαρξιστικής παράδοσης, ανιχνεύονται προσεγγίσεις, όπως αυτές των Lukacs, Mannheim, Goldmann, J. A. Fischer, Pierre Barberis, Ernst Fischer, Eric Hobsbaum, E. P. Thompson και Raymond Williams – οι οποίες άλλωστε αποτελούν παρά τις διαφοροποιήσεις τους οδηγητικό μίτο για τους Löwy και Sayre – που αξιοποιώντας κριτικά τον επιστημολογικό συσχετισμό κοινωνικο-οικονομικής δομής, ιστορικής συγκυρίας και ιδεολογίας αφενός μεν εγγράφουν το ρομαντικό κίνημα στα ιστορικά του συμφραζόμενα, αφετέρου δε αναδεικνύουν την σχετική αυτονομία και την ιστορική ιδιαιτερότητα του¹⁵.

Αφού προέβησαν λοιπόν σε μια εκτεταμένη κριτική ανασκευή των ερμηνειών που έχουν έως τις μέρες μας διατυπωθεί για τα ιδεοτυπικά γνωρίσματα και τον ιστορικό ρόλο του ρομαντισμού, οι Löwy και Sayre επιχειρούν στη συνέχεια αφενός μεν να καθορίσουν τους άξονες της ρομαντικής κοσμοθεώρησης συνθέτοντας παράλληλα τη γενεαλογία των κοινών τόπων του ρομαντισμού, αφετέρου δε να καταδείξουν τα ειδικότερα χαρακτηριστικά της, όπως κυρίως αυτά προβάλλονται στο πεδίο της λογοτεχνικής παραγωγής. Στην πρώτη περίπτωση ορίζουν ως πλαίσιο αναφοράς τη βεμπεριανή ανάλυση που συσχετίζει την ανάπτυξη και κυριαρχία της καπιταλιστικής λογικής με τη διαδικασία απομάγευσης του κόσμου [=Entzauberung], η οποία καταλήγει στην προϊούσα γραφειοκρατικοποίηση και τον πλήρη εξορθολογισμό της ανθρώπινης δραστηριότητας. Οδηγούνται κατά συνέπεια στο συμπέρασμα ότι το ρομαντικό κοσμοείδωλο δομείται γύρω από τους ακόλουθους πέντε άξονες: α) την έννοια της απομάγευσης του κόσμου, καθώς το δίκτυο των παραδοσιακών ανθρώπινων σχέσεων αποδιαρθρώνεται,¹⁶ β) την έννοια της ποσοτικοποίησης του κόσμου και του ορθολογικού υπολογισμού με αποκλειστικό κριτήριο το ατομικό συμφέρον,¹⁷ γ) τη συμπληρωματική έννοια της μηχανοποίησης του κόσμου, που καταλύει την οργανικότητα της φύσης και της παραδοσιακής κοινωνίας,¹⁸ δ) την έννοια της αύξουσας ορθολογικοποίησης κάθε πτυχής του πραγματικού¹⁹ και ε) την έννοια της διάλυσης των παραδοσιακών κοινωνικών δεσμών, εξέλιξη που έχει ως αποτέλεσμα την επικράτηση της κοινωνίας σε βάρος της κοινότητας, για να επικαλεστούμε τις αλληλοαποκλειόμενες αυτές αναλυτικές κατηγορίες που χρησιμοποίησε ο Ferdinand Tönnies²⁰.

Στη δεύτερη περίπτωση οι Löwy και Sayre προβάλλουν ως μερικότερα χαρακτηριστικά της ρομαντικής κοσμοθεώρησης τα ακόλουθα στοιχεία: α) την αντιμοντερνικότητα,²¹ β) τη ριζική στις περισσότερες περιπτώσεις αντιπαράθεση με το παρόν, καθώς και τη νοσταλγία για ένα εξιδανικευμένο παρελθόν το οποίο είναι δυνατό να προσλαμβάνει συχνά μορφή ουτοπίας²²,

πλαίσια μέσα στα οποία εγγράφονται τόσο τα ζητήματα αφηγηματικότητας στον κινηματογράφο και την λογοτεχνία όσο και η παραδειγματική ανάλυση του μυθιστορήματος του Στράτη Μυριβήλη «Η Δασκάλα με τα Χρυσά Μάτια» που έγινε, την περασμένη δεκαετία τηλεοπτικό σήριαλ. Χρησιμοποιώντας την ψυχαναλυτική σκοπιά, ο συγγραφέας εντοπίζει την κοινωνική σημασία του αντικειμένου του αφ' ενός στο γεγονός ότι η κυριαρχία των τηλεοπτικών σήριαλ είναι ισχυρότερη μορφή της σύγχρονης μυθολογίας και αφ' ετέρου στην κοινωνική φύση του λόγου, μυθοπλαστικού και ψυχαναλυτικού και την μεταξύ τους σχέση στην λογοτεχνία και τον κινηματογράφο.

★ Η κινηματογραφική με την ευρύτερη έννοια, εικόνα ως επικοινωνιακό σχήμα, αποτελεί το αντικείμενο μιας ιδιαίτερα προσεγγίσιμης και πλούσιας σε υλικό έρευνας που πραγματοποίησε ο Γιώργος ΠΛΕΙΟΣ κατά τη διάρκεια μιας πενταετίας. Με τον εύγλωττο τίτλο **Κινούμενη εικόνα και καλλιτεχνική επικοινωνία** που κυκλοφόρησε από τις Εκδόσεις



γ) την εξέγερση της υποκειμενικότητας και της συναισθηματικότητας εναντίον της κοινωνικής συμβατικότητας που εκφράζει κατ' εξοχήν το φιλελεύθερο κοσμοείδωλο της τυπικής/νομικής ισότητας και του αυτοπεριορισμού της ατομικής ελευθερίας,²³ δ) την επαναφορά της θρησκευτικότητας ως ερείσματος της ατομικής και συλλογικής ζωής, κατά κύριο λόγο υπό τη μορφή εξιδανίκευσης του μεσαιωνικού καθολικισμού ως πραγματωμένης ιστορικά ιδεώδους οργανικής κοινωνίας,²⁴ ε) την έμφαση στον αποκρυφισμό, τη μαγεία, την αλχημεία και την αστρολογία,²⁵ στ) το εξαιρετικό ενδιαφέρον για τους παγανιστικούς ή χριστιανικούς μύθους, καθώς και για τις «γοθθικές ιστορίες»²⁶. Τέλος, ζ) την κομβική σημασία που προλαμβάνει το σύμβολο της νύχτας ως εικόνα της οργανικής ενότητας του κόσμου και της επαναπροσέγγισης μιας νέας κατάστασης ανθρώπινης αθωότητας²⁷.

Το τελευταίο ζήτημα που επιθυμούμε να θίξουμε είναι αυτό της τυπολογίας των ρομαντικών ιδεών. Τονίσαμε και προηγουμένως ότι στο βιβλίο που συζητούμε περιλαμβάνεται αυτούσιο σχεδόν και το σχέδιασμα των ιδεολογικών αποκλίσεων του ρομαντισμού, που δημοσίευσαν οι δύο συγγραφείς στις προγενέστερες εργασίες τους του 1983 και 1984. Για το λόγο αυτό το ερευνητικό ενδιαφέρον των ίδιων των συγγραφέων έχει μετατοπιστεί στην προκειμένη περίπτωση στη διατύπωση του κατά το δυνατόν πιο περιεκτικού και λειτουργικού ορισμού του ρομαντικού φαινομένου. Εκτός αυτού, η δημοσιοποίηση και στον ελλαδικό χώρο των απόψεων των δύο συγγραφέων που αφορούν στο θέμα της εσωτερικής κατάτμησης του ρομαντικού κινήματος μάς υποχρεώνει να προβούμε στη συνέχεια μόνο στην συνοπτική και αδρή παρουσίαση της ρομαντικής ιδεολογικής τυπολογίας.

Με βάση λοιπόν τα πορίσματα των Löwy και Sayre και με κριτήριο τον τρόπο που ασκείται η αντικαπιταλιστική κριτική και τις λύσεις που προτείνονται σε κάθε ιδιαίτερη περίπτωση, ο ρομαντισμός διαρθρώνεται ως μια σφαιρική κοσμοθεώρηση με τους εξής επιμέρους άξονες: 1ον) Τον *αποκαταστασιακό* (=restitutionniste) ρομαντισμό, ο οποίος επιχειρεί την άνευ όρων αποκατάσταση του παρελθόντος ή την αναδημιουργία του²⁸. 2ον) Τον *συντηρητικό* (=conservateur) ρομαντισμό, δια του οποίου επιδιώκεται η διατήρηση του οικονομικού, κοινωνικού και πολιτικού status quo²⁹. 3ον) Τον *υποτακτικό* (=resigné) ρομαντισμό, κατά τον οποίο η επανάκαμψη στο παρελθόν θεωρείται αδύνατη και για το λόγο αυτό προτείνεται η κριτική αποδοχή της νεωτερικής κατάστασης³⁰. 4ον) Το *μεταρρυθμιστικό* (=reformateur) ή φιλελεύθερο (=liberal) ρομαντισμό, θεμελιώδης ιδέα του οποίου είναι η θεραπεία των αδυναμιών του καπιταλιστικού συστήματος διαμέσου της άσκησης κατάλληλης κοινωνικής και οικονομικής πολιτικής³¹. 5ον) Τον *φασιστικό* ρομαντισμό, ο οποίος κατά βάση συστοιχεί με την ιδεολογία που ο Jeffrey Herf αποκαλεί «αντιδραστικό μοντερνισμό», δηλαδή «παράδοξο συνδυασμό ανορθολογισμού και υψηλής τεχνολογίας»³², καθώς επίσης και με τον πολιτισμικό πεσσιμισμό και την συντηρητική αντεπαναστάση, όπως αυτή ιδιαίτερα εκφράστηκε στο γερμανικό χώρο, τις ιδεολογικές δηλαδή δυναμικές που οδήγησαν στην «βίαιη καταδίκη της δημοκρατίας», στον αντικομμουνισμό και τον αντισημιτισμό³³. Τέλος, 6ον) τον *επαναστατικό και / η οντοπικό* ρομαντισμό. Αυτός υποδιαιρείται σε: α) *ιακωβινικό-δημοκρατικό*, τάση που εξαπολύει ριζοσπαστική κριτική τόσο εναντίον των παραδοσιακών εξουσιών όσο και εναντίον του φιλελεύθερου κοσμοειδώλου»³⁴. β) *Λαϊκιστικό* (=populiste), τάση που επιδιώκει την επαναφορά στην πραγματικότητα των εξιδανικευμένων προκαπιταλιστικών παραγωγικών δομών, με την αιτιολογία ότι έχουν χαρακτηρη κοινωνιστικό και μη αλλοτριωτικό³⁵. γ) *Ου-*

Δελφίνι (Αθήνα, 1993, 284 σελ.), ο συγγραφέας εξετάζει τις επιπτώσεις τόσο της θεωρίας όσο και της ίδιας της πραγματικής ζωής της κινούμενης εικόνας στην καλλιτεχνική και γενικά στην ανθρώπινη επικοινωνία, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον του στη μακροϊστορική αλλά και δομική ανάλυση της κινούμενης εικόνας σε σχέση με τον κοινωνικό δεσμό και τη δομή της κουλτούρας. Ως κοινωνικός δεσμός εννοείται εδώ εκείνος της εμπορευματοχρηματικής κοινωνίας, «στην οποία η παραγωγή και ανταλλαγή κειμένων έχει ενσωματωθεί οργανικά σ' αυτόν, περιστέλλοντας έτσι την απόλυτη κυριαρχία της απρόσωπης εξάρτησης, οικονομικής εξάρτησης των ατόμων». Αναλύοντας σ' ένα πρώτο μέρος, την φύση και τον ιστορικό χαρακτήρα της κινούμενης εικόνας (ως απόρροια εργασίας, καλλιτεχνικής επικοινωνίας και εμπορεύματος - συμβόλου), ο Γ. Π. παρουσιάζει στο δεύτερο μέρος, την εξέλιξη και τις μορφές της κινούμενης εικόνας, από την εμφάνιση του κινηματογράφου και την ανάδυση της τηλεόρασης μέχρι τις νέες μορφές της κάτω από το πρίσμα των νέων τεχνολογιών. Ένα βιβλίο εμπειριστατωμένο που ανοίγει σε γνωστικά αντικείμενα παρθένα τουλάχιστον για την ελληνική βιβλιογραφία και που συνοδεύεται από μια κατατοπιστική πλούσια βιβλιογραφία με τις πλέον σύγχρονες θεωρητικές τοποθετήσεις.

★ Με τη θεωρία του κινηματογράφου ασχολείται και το πρόσφατο βιβλίο του γνωστού κριτικού και κοινωνιολόγου του κινηματογράφου **Νίκου ΚΟΛΟΒΟΥ** όπου αναλύονται η γλώσσα στον κινηματογρά-

τοπικό-ουμανιστικό, τάση που επικαλείται το όραμα ενός εναλλακτικού προς το αστικό-βιομηχανικό μοντέλου κοινωνικής οργάνωσης εστιάζοντας την προβληματική της σε ηθικές ή θρησκευτικές αξίες προκαπιταλιστικού χαρακτήρα³⁶. δ) *Ελευθεριακό* (=libertaire) ή *αναρχικό* ή *αναρχοσυνδικαλιστικό*, τάση που μαχόμενη τον καπιταλισμό και το αστικό κράτος επιζητεί τη συγκρότηση μιας «αποκεντρωμένης ομοσπονδίας τοπικών κοινοτήτων»³⁷. Και ε) *μαρξιστικό*. Πρόκειται για εγγενή συνιστώσα της σκέψης του νεαρού κυρίως Marx, που η μαρξιστική ορθοδοξία αποσιώπησε με την υπερεκτίμηση του εξελικτισμού, της ιστορικής αισιοδοξίας και της αναγνώρισης του αρχικά προοδευτικού ρόλου της αστικής τάξης, στοιχεία που εκφράζονται στη φιλοσοφική σκέψη του Marx εκ παραλλήλου με τη νοσταλγία της μη πραγματοποιημένης εργασίας στα πλαίσια των προκαπιταλιστικών κοινωνιών, αλλά και την ουτοπία της παναθρώπινης χειραφέτησης³⁸.

Κλείνοντας τη σύντομη αναφορά μας στο βιβλίο των Löwy και Sayre θέλουμε να επισημάνουμε πως το ουσιαστικότερο, κατά τη γνώμη μας, προτέρημά του αποτελεί η ολιστική θεώρηση του ρομαντικού φαινομένου ως ενιαίας δομής σκέψης της νεωτερικής εποχής σε συνδυασμό με την ερμηνεία του ρομαντισμού ως αντίπαλης στον φιλελεύθερο μοντερνισμό ιδεολογικής δυναμικής. Ταυτόχρονα, οφείλουμε να σημειώσουμε το γεγονός ότι παρά τον πρωταρχικά κριτικό του χαρακτήρα το εξαιρετικό αυτό βιβλίο λειτουργεί και ως επιτομή του ποικίλου προβληματισμού που έχει αναπτυχθεί μέχρι σήμερα για την έννοια και το ρόλο του ρομαντικού κινήματος. Παράλληλα, η στέρεη αρχιτεκτονική του σύνθεσης, η πολυπρισματική του οπτική και οι σημαντικές λογοτεχνικές του αρετές το καθιστούν εργασία βάσης, αλλά και διαρκή πηγή έμπνευσης για ιστορικούς, κοινωνιολόγους, πολιτικούς επιστήμονες και κριτικούς της τέχνης και λογοτεχνίας.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1) Löwy Michael, Sayre Robert, *Revolte et Melancolie. Le romantisme a contre-courant de la modernité*. Payot, Paris 1992, 26.
- 2) Στο ίδιο, 27-28. Οι όροι «άμεση δομή» και «δυνατή δομή συνείδησης» εισήχθησαν από τον Georg Lukacs.
- 3) Στο ίδιο, 31.
- 4) Στο ίδιο, 27.
- 5) Στο ίδιο, 29.
- 6) Στο ίδιο, 65.
- 7) Στο ίδιο, 25.
- 8) Στο ίδιο, 30.
- 9) Στο ίδιο, 11-12.
- 10) Στο ίδιο, 9.
- 11) Στο ίδιο, 10-11 και 13-14.
- 12) Στο ίδιο, 15, 16-17, 19-20.
- 13) Στο ίδιο, 15.
- 14) Στο ίδιο, 18-19.
- 15) Στο ίδιο, 18-24.
- 16) Στο ίδιο, 46-53.
- 17) Στο ίδιο, 53-57.
- 18) Στο ίδιο, 57-60.
- 19) Στο ίδιο, 60-62.
- 20) Στο ίδιο, 62-64.
- 21) Στο ίδιο, 35.
- 22) Στο ίδιο, 36-37.
- 23) Στο ίδιο, 41.
- 24) Στο ίδιο, 47.

φο, η μεταπήδηση της κινηματογραφίας στην τηλεόραση, στον κομπιούτερ κ.λπ. καθώς και η κρίση της κινηματογραφικής κριτικής. Το βιβλίο, με τίτλο **Δοξίμια Θεωρίας και Κριτικής του Κινηματογράφου, Ποιητική μιας άλλης πραγματικότητας (Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1993, 243 σελ.)**, προσδιορίζεται σημαντικά από τον υπότιτλό του αφού η έννοια της «ποιητικής», όπως την εννοεί ο Τοντόρωφ, παραπέμπει εδώ στην συναγωγή γενικότερων κανόνων από τους οποίους διέπονται τα φιλμικά κείμενα μέσα σε ορισμένες συνθήκες παραγωγής και δημιουργίας. Η κάθε ταινία αποτελεί αναμφισβήτητα μια άλλη, από την πραγματική, πραγματικότητα, ένα πολυσημιακό σύστημα που δημιουργεί μια άλλη τάξη πραγμάτων. Βιβλίο όχι μόνο για τους κινηματογράφοφιλους αλλά για όποιον ασχολείται με ζητήματα επικοινωνίας και τέχνης γενικότερα.

★ Αν η ενασχόληση με τον κινηματογράφο, την τηλεόραση, τον Τύπο, ως επικοινωνιακά συστήματα, έχει δώσει σημαντικές εργασίες από τους αρμόδιους ερευνητές, κοινωνιολόγους και επικοινωνιολόγους, το βιβλίο, ως επικοινωνιακό μέσον, απασχολεί για πρώτη φορά, σε μια ολοκληρωμένη και εμπειριστατωμένη μορφή έναν Έλληνα επιστήμονα. Ο **Διαμαντής ΜΠΑΣΑΝΤΗΣ**, γνωστός από χρόνια για τη δουλειά του πάνω στο βιβλίο και την επικοινωνία, συμβάλλει σημαντικά στον χώρο της επικοινωνίας με το τελευταίο του βιβλίο **Βιβλίο και Επικοινωνία (εκδ. Οδυσσεάς, Αθήνα, 1993, 360 σελ.)** όπου όχι μόνο παρουσιάζεται η εξέλιξη του βιβλίου από την εμφάνιση της τυπογραφίας

- 25) Στο ίδιο, 48.
- 26) Στο ίδιο, 48.
- 27) Στο ίδιο, 49.
- 28) Στο ίδιο, 85-90.
- 29) Στο ίδιο, 90-93.
- 30) Στο ίδιο, 99-101.
- 31) Στο ίδιο, 101-103.
- 32) Βλέπε το βιβλίο του Jeffrey Herf: *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press 1984.
- 33) Löwy Michael, Sayre Robert, *ό.π.* 93-98.
- 34) Στο ίδιο, 104-108
- 35) Στο ίδιο, 108-110
- 36) Στο ίδιο, 110-112
- 37) Στο ίδιο, 112-114
- 38) Στο ίδιο, 114-116, αλλά και κεφάλαιο III, 1, σσ. 123-137.

Γιώργος Κόκκινος



ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

ΑΡΗΣ ΠΟΥΛΙΑΝΟΣ, Σαρακατσάνοι, ο αρχαιότερος λαός της Ευρώπης (Η απωθημένη ράτσα ή η σπίθα του Ελληνισμού), Βιβλιοθήκη Ανθρωπολογικής Εταιρίας Ελλάδας, Αθήνα, 1993.

Η εξερεύνηση του παρελθόντος της ανθρωπότητας δεν περιορίζεται στα πλαίσια μιας και μοναδικής επιστήμης. Αντίθετα, μόνο η συνεργασία των πολλών σχετικών επιστημών μπορεί να οδηγήσει στη βαθύτερη και πληρέστερη γνώση της ιστορίας και της προϊστορίας του ανθρώπου. Η Ανθρωπολογία, δηλαδή η βιολογία του ανθρώπου, κρίνεται απαραίτητη, ιδιαίτερα για τη μελέτη λαών, οι οποίοι δεν έχουν αφήσει τα ιστορικά ίχνη τους. Σε ό,τι αφορά κυρίως τα προϊστορικά χρόνια, και όσο περισσότερο προχωρούμε προς το απώτερο παρελθόν, η έλλειψη ιστορικών, αρχαιολογικών, γλωσσολογικών και λαογραφικών στοιχείων υποχρεώνει τις αντίστοιχες επιστήμες να συνεργαστούν με την ανθρωπολογία για την κατάρτιση της αλήθειας, εφόσον τα ανθρωπολογικά στοιχεία αποτελούν σημαντικό ποσοστό των δεδομένων που είναι σε θέση να χρησιμοποιήσουν οι επιστήμονες.

Στο πλαίσιο της συγγένειας της ανθρωπολογίας με τις ιστορικές επιστήμες, παρουσιάζουμε το βιβλίο «Οι Σαρακατσάνοι» του Άρη Πουλιανού, που έχει ως αντικείμενό του την ανθρωπολογική μελέτη αυτού του λαού, ασχολείται όμως και με γενικότερα και πολύ σημαντικά προβλήματα της παλαιoανθρωπολογίας, γνωστοποιώντας μας τα σχετικά συμπεράσματα του συγγραφέα. Η προέλευση των πρώτων Ευρωπαίων, η εμφάνιση του ανθρώπου στην Ελλάδα και η διαμόρφωση της ελληνικής γλώσσας αποτελούν κεντρικά σημεία του βιβλίου, συνδεδεμένα πάντοτε με το συγκεκριμένο αντικείμενο, τους Σαρακατσάνους.

Η μελέτη των Σαρακατσάνων είναι πολύ σημαντική, επειδή παρουσιάζουν ιδιαίτερα ανελτυγμένο το φαινόμενο της ενδογαμίας, με αποτέλεσμα τα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά τους να έχουν μεταβληθεί ελάχιστα από την εποχή που πρωτοεμφανίστηκαν ως φυλετική ομάδα. Ακόμη, η παράλληλη ανθρωπολογική εξέταση των Σαρακατσάνων της Ελλάδας και της Βουλγαρίας, που ακολουθείται στο βιβλίο, αποδεικνύει τη συγγένεια

μέχρι σήμερα και οι συνακόλουθες ανακατατάξεις που αυτό προκάλεσε στην μακροαίωνη πορεία του αλλά και, σε σύγχρονο επίπεδο, μελετάται η ευρωπαϊκή και αμερικανική παραγωγή βιβλίου, η εισβολή του αγγλόφωνου βιβλίου αλλά και η πορεία του ελληνικού βιβλίου που από άποψη παραγωγής εμφανίζεται σε καλή θέση διεθνώς ενώ ευοίωνες μοιάζουν και οι πρόσφατες μεταφραστικές προσπάθειες του ελληνικού βιβλίου στο εξωτερικό.

★ Από το βιβλίο στο θέατρο και το μελέτημα της **Μαρίκας ΘΩΜΑΔΑΚΗ** με τίτλο **Σημειωτική του ολικού θεατρικού λόγου (εκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1993, 249 σελ.)** δείχνει το επικοινωνιακό θεατρικό σύστημα, κάτω από τις διαφορετικές του συνιστώσες, αναλύοντας όχι ως είθιστα, μόνο το θεατρικό κείμενο αλλά το σύνθετο κείμενο -παράσταση ως γραπτό και εκφωνούμενο λόγο κάτω από την ιδιόζουσα χωροχρονική του διάσταση που διαμορφώνεται όχι μόνο από την σκηνοθετική εκφώνηση αλλά και την ανάγνωση του εκάστοτε θεατή. Το επικοινωνιακό πλέγμα που εγκαθιδρύει το θέατρο, μέσα από τους ποικίλους κώδικες και συστήματα σημείων που θέτει σε δράση το καθιστά ένα από τα πλέον ενδιαφέροντα για τον αναλυτή δομικά μεγέθη όπου η πραγματικότητα και η μετάλλαξή της σε αναπαράστασή της δεν μπορεί να νηθεί χωρίς την προσεκτική ανάλυση των επιμέρους σημείων που η τελευταία συνιστά. Ένα μελέτημα που έρχεται να καλύψει σημαντικά κενά στον μέχρι τούδε λόγο μας πάνω στο θέατρο και τα θεατρικά δράματα.

★ Η σημειωτική προχωρεί με τα δικά της εργαλεία αγκαλιά-

των δύο αυτών ομάδων και διαλύει τις τυχόν αμφιβολίες σχετικά με την ελληνικότητα όσων ζουν στη Βουλγαρία. Τέλος, η μελέτη αυτή, που ολοκληρώθηκε το 1967, προλαβαίνει τους Σαρακατσαναίους ακριβώς πριν αντικαταστήσουν τις υπαίθριες σκηνές τους με μόνιμες κατοικίες, υιοθετήσουν τη χρήση μοντέρνων μεθόδων παραγωγής των προϊόντων τους και, γενικότερα, μεταβάλουν τον τρόπο ζωής τους, γεγονός που άρχισε να ολοκληρώνεται κατά τη διάρκεια της τελευταίας τριακονταετίας. Οι «μαύροι αποδημητές»¹ γίνονται αντικείμενο μελέτης, ενώ η κοινωνία τους είναι κλειστή, ο πληθυσμός της αμιγώς σαρακατσάνικος και ο λαϊκός πολιτισμός της αναλλοίωτος, και ενώ δεν έχουν αφομοιωθεί στις σύγχρονες μεγαλουπόλεις, χάνοντας τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους.

Από τον πρόλογο, όπου δίνονται ορισμένα γενικά στοιχεία για τους Σαρακατσάνους, μαθαίνουμε ότι η κοιτίδα τους είναι τα όρη της Πίνδου, και κυρίως τα Άγραφα και τα Τζουμέργα. Ακολουθούν το νομαδικό τρόπο ζωής, πράγμα που σημαίνει ότι μετακινούνται συνεχώς με τα κοπάδια τους, αλλάζοντας τόπο διαμονής το χειμώνα και το καλοκαίρι. Με τις συνεχείς μετακινήσεις τους, εξαπλώθηκαν στο παρελθόν σε όλη την ηπειρωτική Ελλάδα καθώς και στις υπόλοιπες βαλκανικές χώρες, κυρίως στη Βουλγαρία. Σύμφωνα με το συγγραφέα, οι ρίζες της ποιμενικής τους ζωής εισχωρούν ως την Παλαιολιθική εποχή.

Η επιστημονική μέθοδος που ακολουθείται στο βιβλίο είναι η μέθοδος της γεωγραφικής κατανομής των ανθρωπολογικών γνωρισμάτων, η οποία, πολύ απλά διατυπωμένη, συνίσταται στην έρευνα του πώς μοιράζονται γεωγραφικά τα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά των μελών της υπό εξέταση ομάδας και στην εξαγωγή επιστημονικών συμπερασμάτων από την ανωτέρω κατανομή. Στην αρχή, λοιπόν, του βιβλίου, εξετάζονται ένα πλήθος ανθρωπομετρικά και σωματοσκοπικά - μορφολογικά γνωρίσματα από ένα δείγμα πληθυσμού, ενώ υπάρχουν και αναλυτικοί πίνακες των αποτελεσμάτων των μετρήσεων. Η επιστημονικότητα του κεμένου δεν το καθιστά απρόσιτο στους αναγνώστες που δεν είναι μνημένοι στην ανθρωπολογία, αν και πρόκειται για μια θετική επιστήμη και παρόλο που η σχετική ορολογία είναι πυκνή. Αυτό μάλλον οφείλεται στην επιτυχημένη προσπάθεια του συγγραφέα να απλοποιήσει κατά το δυνατό τον επιστημονικό του λόγο και να διατηρήσει ένα απλό και λιτό ύφος.

Από την ανάλυση των ανθρωπολογικών δεδομένων προκύπτει το συμπέρασμα ότι οι Σαρακατσάνοι ανήκουν στον Ηπειρωτικό ή Στεριανό τύπο της Ελλάδας (και γενικότερα της Ευρώπης), και όχι στο δεύτερο τύπο, δηλαδή τον Αιγαιακό, όπου τους κατέτασαν παλαιότερες μελέτες. Σχετικά με τους δύο τύπους, αναφέρεται ότι προέρχονται από την κύρια φυλετική ομάδα των Ευρωπαϊοειδών, που είναι γνωστή και ως «λευκή» φυλή. Αρχικά ο Ηπειρωτικός τύπος διαφοροποιείται από το βασικό κορμό των Ευρωπαϊοειδών και αργότερα, κατά την Κατώτερη Παλαιολιθική εποχή, διαμορφώνεται επίσης και ο Αιγαιακός τύπος, που επικρατεί στα παράλια και πιέζει τον Ηπειρωτικό προς το εσωτερικό. Το αποτέλεσμα είναι η υποχώρηση του Ηπειρωτικού προς την οροσειρά της Πίνδου και η εξάπλωσή του, μέσω των Δειναρικών Άλλεων και των ορεινών όγκων της Κεντρικής Ευρώπης και της Ελβετίας, ως τα Πυρηναία, όπου έχουν βρεθεί αρχαιότατα και σημαντικότερα ίχνη ζωής και πολιτισμού. Στην Ελλάδα, η νοητή γραμμή, που φαίνεται να διαχωρίζει τους δύο τύπους, τοποθετείται στην περιοχή Καλαμπάκας - Χασίων και βόρεια.

Οι πρώτοι αυτοί Ευρωπαϊοειδείς, από όπου κατάγονται ο Ηπειρωτικός και ο Αιγαιακός τύπος της Ευρώπης, δεν προέρχονται από την Αφρική, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι επιστήμονες². Κατά τον Α. Πουλιανό, οι πρώτοι Ευρωπαίοι είναι γηγενείς· εμφανίζονται και αναπτύσσονται στην

ζοντας σταδιακά διαφορετικούς επιστημονικούς κλάδους των ανθρωπιστικών επιστημών. Η σκέψη και το έργο ενός μεγάλου σημειολόγου που πέθανε πρόσφατα, του Α.Ζ. Γκρεμάς, αποτελεί τον κεντρικό άξονα προσέγγισης της λογοτεχνικής παραγωγής από τον **Απόστολο ΜΠΕΝΑΤΣΗ**, έναν επιστήμονα που δοκιμάζεται διαρκώς πάνω στη θεωρία αυτή δοκιμάζοντας, ταυτόχρονα, με τις εφαρμογές του σε συγκεκριμένα έργα, τα όρια, τις δυνατότητες και τις τυχόν υπερβάσεις της σημειωτικής, κατά Γκρεμάς, προσέγγισης. Στο τελευταίο του βιβλίο με τίτλο **Το σημειωτικό τετράγωνο. Σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις στη λογοτεχνία (Εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα, 1994, 133 σελ.)** συγκεντρώνει άρθρα και μελετήματα που ως αντικείμενό τους έχουν την προσπάθεια κατανόησης και εξήγησης των σημαντικών δομών έργων της ελληνικής λογοτεχνίας κάτω από το πρίσμα της αφηγηματικής γραμματικής του λιθουανού δασκάλου της σημειωτικής, στο έργο του οποίου αφιερώνεται και το πρώτο από τα δοκίμια του βιβλίου.

★ **Μοντερνισμός και κουλτούρα**, τιτλοφορείται το τελευταίο βιβλίο του πολυγραφότατου **Βασίλη ΦΙΟΡΑΒΑΝΤΕ** ο οποίος, γι' άλλη μια φορά, θίγει ταυτόχρονα ζητήματα αισθητικής, φιλοσοφίας της τέχνης και κοινωνιολογίας. Στο συγκεκριμένο βιβλίο ο μοντερνισμός και η κουλτούρα, αποτελούν τις δυο συνιστώσες που επιτρέπουν στον συγγραφέα να επαναπροσδιορίσει την έννοια της δεύτερης μέσα από την υπάρχουσα κρίση και να προχωρήσει στην ανεύρεση ενός ολικού και κριτικού μοντέ-

περιοχή μεταξύ των υψιπέδων του Ιράν και της Αδριατικής θάλασσας, με κέντρο τα Βαλκάνια, την περίοδο της Κατώτερης Παλαιολιθικής (700-800.000 χρόνια πριν από σήμερα). Στη συνέχεια, εξαπλώνονται έως τον Ατλαντικό, όπου συναντάμε τους Βάσκους, και έως τον Ειρηνικό, όπου στην Ιαπωνία υπάρχουν οι Άινου, μια αρχαία φυλή (εδώ ο όρος με τη σημασία που έχει στις κοινωνικές επιστήμες), η οποία παρουσιάζει ανθρωπολογικά γνωρίσματα και της ευρωπαϊκής φυλής.

Φαίνεται ότι ο άνθρωπος εμφανίζεται εξίσου νωρίς και στον ελλαδικό χώρο, ήδη από την Κατώτερη Παλαιολιθική εποχή. Ανθρώπινα ίχνη έχουν βρεθεί σε πολλές περιοχές της Ελλάδας που φανερώνουν ότι ο άνθρωπος κάνει την εμφάνισή του έως και 11 εκατομμύρια χρόνια πριν. Στο σπήλαιο των Πετραλώνων, στη Χαλκιδική, ανακαλύφθηκαν τα αρχαιότερα ίχνη φωτιάς στη Γη, ενώ εκεί βρέθηκε και ο σκελετός του Αρχανθρώπου, που σύμφωνα με χρονολογήσεις του ίδιου του συγγραφέα, αλλά και άλλων επιστημόνων, έχει ηλικία 700.000 χρόνων,³ είναι δηλαδή ο αρχαιότερος έμφρων άνθρωπος (*homo sapiens*) που έχει ανακαλυφθεί από τις παλαιοανθρωπολογικές ανασκαφές. Ο Αρχάνθρωπος είναι αυτόχθονας και όχι Αφρικανός, καθώς το κρανίο του, μεταξύ και άλλων μορφολογικών γνωρισμάτων, δεν παρουσιάζει προγονισμό, όπως τα αφρικανικά κρανία, αλλά και επειδή τα ίχνη ανθρώπινης ζωής στον ελλαδικό χώρο είναι αρχαιότερα από τα αντίστοιχα στην Αφρική. Με βάση αυτά τα δεδομένα, κοιτίδες προέλευσης του ανθρώπου δεν είναι μόνο οι ήπειροι της Αφρικής και της Ασίας, αλλά και η νοτιο-ανατολική Ευρώπη, και ειδικότερα το νότιο τμήμα των Βαλκανίων.

Υπάρχουν και ανθρωπολογικά ευρήματα νεώτερης ηλικίας που έχουν βρεθεί στην Ελλάδα και που καθιστούν εμφανή τη συνέχεια των ανθρωπολογικών χαρακτηριστικών του Αρχανθρώπου ως τις μέρες μας. Η ομοιότητα, ή επιβίωση των γνωρισμάτων, παρουσιάζεται ιδιαίτερα στους Σαρακατσάνους, που αποδεικνύονται οι αντιπροσωπευτικότεροι απόγονοί του, ο πυρήνας του Ηπειρωτικού τύπου, ή «μια επανεμφάνιση του *Homo Sapiens*» (σ. 103). Συμπεραίνεται, λοιπόν, ότι οι Σαρακατσάνοι είναι, σύμφωνα με ανθρωπολογικά κριτήρια, ο αρχαιότερος λαός της Ευρώπης.

Στη συνέχεια, τα λαογραφικά στοιχεία έρχονται να επαληθεύσουν τα ανθρωπολογικά συμπεράσματα. Επιχειρείται, λοιπόν, μια διεπιστημονική προσέγγιση του θέματος και εξετάζεται ο λαϊκός πολιτισμός των Σαρακατσάνων σε όλες του τις εκφράσεις. Η μελέτη της ενδυμασίας τους, της λαϊκής τέχνης, των τραγουδιών και των χορών τους (σημειωθήτω ότι ο χορός αναφέρεται ως η πρώτη πολιτιστική εκδήλωση του ανθρώπου) ακολουθείται από την ιδιαίτερη εξέταση του εθίμου της σταυραδερφοσύνης, αρχαιότατου εθίμου που υπάρχει τουλάχιστον από την προομηρική εποχή και συνοδεύει τους Σαρακατσάνους στις νομαδικές περιπλανήσεις τους. Η αδελφοποιία, όπως ονομάζεται διαφορετικά αυτό το έθιμο, σημαίνει την ανάπτυξη αδελφικού δεσμού ανάμεσα σε δύο άτομα, μέσω συμβολικής τελετής ή ιεροτελεστίας. Ο πρωτογονισμός αυτού του εθίμου, αλλά και τα υπόλοιπα λαογραφικά δεδομένα, φαίνονται να ενισχύουν την άποψη ότι οι Σαρακατσάνοι είναι πανάρχαιος λαός.

Στο μέρος του βιβλίου όπου εξετάζεται η λαογραφία των Σαρακατσάνων, υπάρχει και το γενικότερο ερώτημα για το πότε και πώς εμφανίστηκε το ποιμενικό στάδιο στην ιστορία του ανθρώπου. Κατά τον Α. Πουλιανό, ο άνθρωπος γίνεται ποιμένας ήδη από την Κατώτερη Παλαιολιθική εποχή. Ο Αρχάνθρωπος των Πετραλώνων δεν είναι ποιμένας, τρέφεται όμως με κρέας που προμηθεύεται από το κυνήγι. Το πρώτο ζώο που εξημερώνεται από τον άνθρωπο είναι η αρκούδα (βάσει ανασκαφικών δε-

λου προσέγγισής της που να ενσωματώνει όλες τις αλληλεπιδράσεις της με την κοινωνία, την ιστορία, την τέχνη, αλλά και τις ανασταλτικές συνθήκες δημιουργίας που επιβάλλουν η σύγχρονη τεχνική αναπαγωγή του πολιτισμικού προϊόντος και η φειτικοποίηση του έργου τέχνης. Χαρακτηρίζοντας τον μεταμοντερνισμό ως ανορθολογισμό, δεν παραβλέπει τον αποσπασματικό χαρακτήρα που ο ίδιος εισάγει και δεν διστάζει να μελετήσει τα παλαιότερα και σύγχρονα ιδεολογικά ρεύματα κάτω από την οπτική της κουλτούρας, την αισθητική και την φιλοσοφία της και να προτείνει την επανίδρυση του «μοντέρνου σχεδίου» ως μια αναγκαιότητα. Ο αναγνώστης θα ανακαλύψει πολλά διαβάζοντας το μελέτημα αυτό που διαθέτει και μια αναμφισβήτητη πολεμική. Από τις **Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1993, 277 σελ.**

★ Ο μοντερνισμός είναι το αντικείμενο μελέτης ενός ακόμη βιβλίου με τίτλο **Μοντερνισμός και «παράδοση» στην ελληνική τέχνη του μεσοπολέμου**, (Εκδ. **University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 333 σελ.**), ένα βιβλίο που αναφέρεται στη ζωγραφική, τη γλυπτική και την αρχιτεκτονική της περιόδου του μεσοπολέμου, αντιπροσωπευτικά έργα της οποίας περιλαμβάνονται στις σελίδες του. Ο συγγραφέας της μελέτης αυτής, ο ιστορικός της τέχνης **Αντώνης ΚΩΤΙΔΗΣ** παρουσιάζει τις ανανεωτικές τάσεις αλλά και εξαρτήσεις από το λαϊκό στοιχείο της τέχνης της εποχής που εξετάζει χωρίς να παραβλέπει τις ιδεολογικές αντιθέσεις που επίσης επηρέαζαν την διαμόρφωση και αυτονομία της τέχνης. Το βιβλίο προλογίζει ο καθηγητής Χρύ-

δομένων), που ζει και περνά τη χειμερία νάρκη της στα σπήλαια όπου κατοικούν και οι πρώτοι άνθρωποι. Κατά το ξύπνημά της, ο άνθρωπος την πλησιάζει και την εξημερώνει, λύνοντας κατά μεγάλο μέρος το βασικό πρόβλημα της διατροφής του.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το μέρος του βιβλίου όπου αντιμετωπίζονται ορισμένες γλωσσολογικές θεωρίες και διατυπώνονται πρωτότυπες και σημαντικές απόψεις (σ.σ. 159-168). Σύμφωνα με ορισμένους γλωσσολόγους οι αποκαλούμενες ινδοευρωπαϊκές γλώσσες γεννήθηκαν και αναπτύχθηκαν κατά την 4η χιλιετία π.Χ., από μια κοινή μητέρα -γλώσσα, που μιλιόταν από μια φυλή, την ινδοευρωπαϊκή. Ανθρωπολογικά, όμως, υπάρχει μόνο «ινδοευρωπαϊκή ομοεθνία γλωσσών», και όχι ινδοευρωπαϊκή φυλή, επειδή μια τέτοια φυλή θα περιελάμβανε ανθρώπους με εντελώς διαφορετικά ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά, από τους ξανθούς της Βόρειας Ευρώπης, έως τους μελαχροινούς των Ινδιών. Άλλωστε, από παλαιότερες έρευνες, έχει αποδειχθεί ότι ο Αρχάνθρωπος των Πετραλώνων της Χαλκιδικής είχε αναπτύξει κάποιο είδος ομιλίας, θέση η οποία στηρίζεται στη δεξιοχειρία που αποκαλύπτουν τα πρωτόγονα εργαλεία του (στοιχείο που φανερώνει ανεπτυγμένο κέντρο ομιλίας στο δεξιό μέρος του εγκεφάλου), καθώς και σε εργασίες του Τσέχου Ivo Budil⁴ στο ενδόκρανο του Αρχανθρώπου. Η προελληνική λοιπόν, κατά το συγγραφέα, σχηματίστηκε πριν μερικές δεκάδες χιλιάδες χρόνια στην περιοχή από τα Άγραφα ως το Μαυροβούνιο. Κατά τη μετανάστευσή τους από τη νοτιοανατολική Ευρώπη και ιδιαίτερα από το χώρο των Βαλκανίων, προς τα βόρεια και τα δυτικά, οι άνθρωποι μετέφεραν και εξάπλωσαν αυτήν τη γλώσσα, από την οποία προήλθαν όλες οι υπόλοιπες γλώσσες της ινδοευρωπαϊκής ομοεθνίας γλωσσών. Σημαντική απόδειξη της αρχαιότητας της Ελληνικής είναι και το ότι οι Σαρακατσάνοι, που είναι ο αρχαιότερος λαός της Ευρώπης, μιλούν και μίλαγαν ελληνικά κατά τη διάρκεια όλης της μακραίωνης ιστορίας τους. Το συμπέρασμα ότι η Ελληνική αποτελεί την πρώτη μητέρα-γλώσσα είναι άποψη ιδιαίτερα σημαντική, που θα πρέπει να τύχει σοβαρής επιστημονικής προσοχής και συζήτησης.

Εν συμπεράσματι, το βιβλίο του Α. Πουλιανού προάγει την ανθρωπολογική έρευνα, παρουσιάζοντας πρωτότυπα επιστημονικά συμπεράσματα, τόσο για την ιστορία και την ηλικία των Σαρακατσάνων, όσο και για την προέλευση των Ελλήνων.⁵ Η μελέτη των Σαρακατσάνων, που αποτελούν τμήμα του ελληνικού πληθυσμού αλλά και τον αρχαιότερο λαό της Ευρώπης, η γέννηση της ελληνικής γλώσσας και η παρουσίασή της ως μητέρα των ινδοευρωπαϊκών γλωσσών, η πρώτη εμφάνιση του ανθρώπου στον ελληνικό χώρο είναι θέματα που αφορούν κάθε Έλληνα, που επιθυμεί να γνωρίσει σε βάθος όχι μόνο την ιστορία αλλά και την προϊστορία του.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Άγγλος ελληνιστής, φιλόλογος και λαογράφος, Patrick Lee Fermor, τους αναφέρει ως μαύρους αποδημητές στο ομώνυμο κεφάλαιο στο βιβλίο του: Patrick Lee Fermor, «Οι μαύροι αποδημητές», *Ρούμελι*, Εκδ. Ωκεανίδα, Αθήνα 1991, σ.σ. 21-107. Ο χαρακτηρισμός αυτός προκύπτει από μια πιθανή ερμηνεία της ονομασίας τους Καρακατσάνοι, που αναφέρει ότι προέρχεται από τις τουρκικές λέξεις *καρά* (=μαύρος) και *κατσάν* (=φυγάς). (Βλ. και στο βιβλίο που παρουσιάζουμε, σ. 146).
2. Την άποψη αυτή εκφράζουν διάφοροι ανθρωπολόγοι, όπως οι Leacky, Wilson κ.λπ.
3. Για τις μεθόδους χρονολόγησης του σκελετού του Αρχανθρώπου, καθώς και για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την ανακάλυψή του, την ανθρωπολογία του και την κοινωνία του, βλ. Άρης Πουλιανός, *Τό σπήλαιο του Αρχανθρώπου*

σανθος Χρήστου.

★ Από το μοντέρνο στο μεταμοντέρνο, η συζήτηση, η διαμάχη, η αμφισβήτηση συνεχίζονται. Αλλά και η προσπάθεια ανάλυσης και κατανόησης των βασικών ιδεολογικών και αισθητικών κατευθύνσεων που δίνονται από διαπρεπείς εκπροσώπους των κινημάτων αυτών, θεωρητικών ή μη. Με τίτλο **Μεταμοντέρνοι Καιροί, επιμέλεια Γ. ΚΑΥΚΑΛΑ και Κ.-Β. ΣΠΥΡΙΔΩΝΙΔΗ** (Εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1992, 156 σελ.) η πανεπιστημιακή κοινότητα στη Θεσσαλονίκη, με αφορμή το βιβλίο του David Harvey, καθηγητή Γεωγραφίας στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης, με τίτλο: *The Condition of Postmodernity: an inquiry into the origins of cultural change* (1989), διοργάνωσε συζήτηση με τη συμμετοχή πολλών πανεπιστημιακών και αντικείμενο την ανάλυση των προτάσεων που περιλαμβάνονται στο βιβλίο του ξένου επιστήμονα. Εκτός από τον πρόλογο των επιμελητών στην παρούσα έκδοση περιλαμβάνεται και ένα κείμενο (στα αγγλικά και στα ελληνικά) του ίδιου του D. Harvey, ειδικά γραμμένο για την περίπτωση αυτή.

★ Από την ανάλυση της τέχνης στην παιδευτική λειτουργία της τέχνης. Αυτό είναι το αντικείμενο του πρόσφατα μεταφρασμένου βιβλίου του νεοκαρτιανού στοχαστή και φιλόσοφου Ernst CASSIRER με τίτλο: **Η παιδευτική αξία της τέχνης σε μετάφραση Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου** (Εκδ. Έρασμος, Αθήνα, 1994, 39 σελ.). Η παιδευτική αξία της τέχνης έγκειται στα μάγια της, θα υποστηρίξει ο Κασσίρερ ενώ ο **Μάριος Μαρκίδης** που υπογράφει την σύντομη αλλά περιεκτική

των Πετραλώνων: Η ανάσα της σπηλιάς, Βιβλιοθήκη Ανθρωπολογικής Εταιρείας Ελλάδας, Αριθ. 3, Αθήνα - Πετράλωνα, 1982.

4. Βλ. Budil Ivo, «The Neurocranium of Archanthropus», *Άνθρωπος* 13, υπό έκδοση.
5. Για το θέμα αυτό, βλ. Άρης Πουλιανός, *Η προέλευση των Ελλήνων*, Βιβλιοθήκη Ανθρωπολογικής Εταιρείας Ελλάδος, Αριθ. 5, Πετράλωνα 1988, 4η έκδοση.

Γιάννης Μαθιουδάκης



ΒΑΣΙΛΗΣ ΦΙΟΡΑΒΑΝΤΕΣ: Εισαγωγή στην αισθητική και την ιστορία της μοντέρνας τέχνης, Αθήνα, Εκδόσεις Παρουσία, 1993, 189 σελ.

Σ' όλη τη διάρκεια των ιστορικών χρόνων της η ανθρωπότητα, κατά διαφορετικούς τρόπους, έθεσε –συχνά σε πρώτο επίπεδο– το φαινόμενο αυτό που ονομάζουμε «τέχνη», για το οποίο δόθηκαν κατά καιρούς, διάφοροι «ορισμοί», χωρίς ποτέ να πάψει να 'ναι «πρόβλημα», «σημείο αντιλεγόμενο», «μυστήριο», «ανεξήγητο», «ενόραση», «ασυνείδητο», και φυσικά «νόηση άνευ νοήσεως». Παρόλη τη σύγχυση και την αοριστία των «ορισμών», τα θέματα της τέχνης άσκησαν και ασκούν από την αρχαιότητα ως τις μέρες μας, μια μεγάλη γοητεία σε μεγάλο αριθμό στοχαστών (φιλοσόφων και καλλιτεχνών), από πολλές περιοχές του επιστητού. Οι ιδεαλιστικές θεωρίες ανέκαθεν θεώρησαν την τέχνη σαν το εμμενές και ιδιαίτερο *dominium* του θεωρητισμού τους. Ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, οι νεοπλατωνικοί, υπήρξαν πάντοτε η μεγάλη πηγή από την οποία αρδεύτηκαν όλοι οι μεταγενέστεροι ως τις μέρες μας θεωρητικοί της τέχνης. Οι ιδεαλιστές είναι εκείνοι κυρίως που προσπάθησαν να δώσουν μια ύπατη καθαρότητα, ελευθερία και ανεξαρτησία σ' αυτό το πολύπλοκο φαινόμενο που λέγεται τέχνη, και πρέπει να δεχτεί κανείς, ανεξάρτητα από τις οποιεσδήποτε προσεγγίσεις, ότι ώθησαν κατά τρόπο ανεξίτηλο τη μελέτη και τις ιδιομορφίες των αισθητικών προβλημάτων. Η «ενόραση», είπαν, δεν είναι σκέψη ή λόγος. Η φαντασία δεν είναι συλλογιστική, η τέχνη δεν είναι αντικαθρεφτισμός του πραγματικού (φυσικού ή κοινωνικού). Όλα αυτά είναι βεβαίως σοβαρά κεντρίσματα που μας υποχρεώνουν στην ερευνητική σπουδή. Είναι όμως ταυτόχρονα και αρνήσεις και ομολογουμένως αρνήσεις που δεν συμβάλλουν θετικά στην επίλυση τόσων ζητημάτων που μας κυκλώνουν και ίσως ενδεχομένως θα μας βοηθήσουν στην κατανόηση του όρου «τέχνη». Από άρνηση σε άρνηση, από τους ρομαντικούς, τους μυστήριους και τους ενορατικούς, με τον Κρότσε και το Χάιντεγκερ, ως τους σύγχρονους ιρρασιοναλιστές εκλεκτικιστές και ζηλωτές του «ασυνείδητου», τύπου Μπλανσό (σύμφωνα με τον οποίο οι λέξεις στη λογοτεχνία «παύουν νάχουν σχέση μ' αυτό που σημαίνουν»), έφτασαν στο *non plus ultra*, ραφινάτο παράδοξο μας τέχνης «που δεν πρέπει να λείει απολύτως τίποτε». Όλα τα πιο πάνω δείχνουν ανάγλυφα το προβληματικό αδιέξοδο μιας ορισμένης συλλογιστικής που μιλά –όπως θα 'λεγε ο Χάιντεγκερ– «για τα μονοπάτια του δάσους που δεν οδηγούν πουθενά».

Αλλά ο άνθρωπος ήταν ανέκαθεν ερευνητής, αλλά και φανατικός εραστής της ομορφιάς. Και δεν έπαψε ποτέ να ερευνά. Ένας από αυτούς είναι και ο καθηγητής Βασίλης Φιοραβάντες, με το βιβλίο του **Εισαγωγή στην αισθητική και την ιστορία της μοντέρνας τέχνης**. Και το προηγού-

εισαγωγή στο δοκίμιο αυτό, θα διευκρινίσει ότι για τον Κασσίρερ «παιδευτική αξία της τέχνης [...] είναι ότι το καλλιτεχνικό φαινόμενο δεν είναι μια μορφή εμπειρίας αλλά μια πρωτοφανής εμπειρία της μορφής. Της “Μορφής”» για να κλείσει λέγοντας ότι ίσως η τέχνη να είναι το μόνο δυνατό μονοπάτι ελευθερίας. Αξίζει να διαβαστεί και να ξαναδιαβαστεί.

★ «Προερχόμενος από την ιστοριογραφική φιλοσοφία της ζωής του W. Dilthey, αλλά και επηρεασμένος αποφασιστικά από την υπαρξιακή φιλοσοφία του M. Heidegger, είδα στη Φιλοσοφική Ανθρωπολογία, έτσι όπως αυτή διαμορφώθηκε από τον H. Plessner, τη δυνατότητα μιας νέας, πέρα από τις αντιθέσεις, θεμελίωσης της Φιλοσοφίας». Η εξομολόγηση αυτή σ' έναν φιλόσοφο με ιδιόζουσα θέση και σκέψη που συνδυάζει την δυτικοευρωπαϊκή διάνοηση με εκείνη της Ιαπωνίας, εισάγοντας παράλληλα τον «Ανθρωπολογικό τρόπο παρατήρησης της Παιδαγωγικής». Πρόκειται για τον **Otto Fr. BOLLNOW** του οποίου το βιβλίο **Το πνεύμα της άσκησης** κυκλοφόρησε με **Εισαγωγή - μετάφραση Ιωάννη Ε. Θεοδωρόπουλου στις Εκδόσεις Δωδώνη (Αθήνα, 1993, 158 σελ.)**. Ο παιδαγωγός της ελπίδας, της αγάπης, του χώρου και του χρόνου, της γλώσσας και της συνάντησης, όπως αποκαλείται ο συγγραφέας, εισάγει εδώ τη σωματικότητα ως κυρίαρχο υλικό στη μελέτη του και το επεξεργάζεται σύμφωνα με τη μακροαίωνη βουδιστική παράδοση και τον ιαπωνικό πολιτισμό προτείνοντας την «καθ' ολοκληρίαν άσκηση» που παραπέμπει στην έννοια της πνευματικο-σωματικής ε-

μενο βιβλίο του *Ιδεολογική κριτική και αισθητική*, όπως και το τελευταίο του *Μοντερνισμός και κουλτούρα*, έχουν τον ίδιο στόχο: τη διερεύνηση της σχέσης της τέχνης και της κουλτούρας με τη σημερινή κοινωνία κάτω από το πρίσμα της Κριτικής Θεωρίας, και ταυτόχρονα –όπως γράφει ο Φιοραβάντες– «την αποφυγή των ακαδημαϊκών κλισέ και της ανούσιας φρανκφουρτολογίας των εμπορευομένων του κύρους, του Αντόρνο, Χορκχάιμερ, Χάμπερμας κ.ά., δημοσιογραφούντων ψευδοφιλόσοφων». Σε αντίθεση, λοιπόν, με αυτούς, αλλά και με άλλους που λένε ότι «η τέχνη δεν πρέπει να λέει απολύτως τίποτε» (Μπλανσό), ο συγγραφέας γράφει ότι «η μοντέρνα τέχνη εξεγείρεται εναντίον του καπιταλιστικού συστήματος, των ιδεολογιών του, των τρόπων της σκέψης, λιγότερο ή περισσότερο συστηματικών ή και ακόμη συστημικών. Και αυτή η εξέγερση είναι ριζοσπαστική, ολική. Το έργο της μοντέρνας τέχνης είναι αποτέλεσμα της απομόνωσης των πρωτοπόρων καλλιτεχνών από τον ξεπερασμένο κόσμο. Η ρήξη της μοντέρνας τέχνης μ' αυτόν τον τρόπο είναι το ίδιο ριζική και ολική».

Ο συγγραφέας ιδιαίτερα επισημαίνει το γεγονός ότι «οι καλλιτέχνες της πρωτοπορίας προωθούν τα στοιχεία σε σχέση με τη δομή του έργου, έχοντας ταυτόχρονα εγκαταλείψει κάθε απόπειρα προς την τακτοποίηση, συστηματοποίηση και γενίκευση από/και μέσα σ' αυτά (τα στοιχεία)».

Η σύγχρονη τέχνη έχει ασφαλώς μια γλώσσα δύσκολα κατανοήσιμη και σ' αυτό ο συγγραφέας εστιάζει το γεγονός ότι είναι μια τέχνη που καταγγέλει έτσι «τον παραλογισμό του καπιταλιστικού συστήματος, τη βαθεία αντιανθρώπινη φύση του και την παντελή έλλειψη επικοινωνίας».

Ελικροτεί την άποψη των φιλοσόφων της Φρανκφούρτης για τα πολιτιστικά αγαθά που αντιμετωπίζονται από τη βιομηχανία της κουλτούρας του καπιταλιστικού συστήματος όχι ως μορφωτικά δημιουργήματα, αλλά ως καταναλωτικά προϊόντα. Ιδιαίτερα οι φιλόσοφοι αυτοί, χτυπούν τον εκβιαστικό τρόπο διάδοσης των μορφωτικών δημιουργημάτων. Ο τρόπος αυτός μοναδικό στόχο έχει την διατήρηση του συστήματος. Κάθε εκδήλωση της βιομηχανίας της κουλτούρας «αναπαράγει τους ανθρώπους σύμφωνα με το πρότυπο που έχει κατασκευαστεί γι' αυτούς από τη βιομηχανία της κουλτούρας ως σύνολο».

Οι φιλόσοφοι της Φρανκφούρτης, είχαν επισημάνει ότι η τυραννία του μονοπωλίου της κουλτούρας, είχε ήδη εκδηλωθεί και πριν έναν αιώνα –ίσως και περισσότερο. Γράφουν οι Μαξ Χορκχάιμερ και Τεοντόρ Αντόρνο, στο βασικό τους έργο: *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, που περιέχει τις βάσεις της θεωρίας της τέχνης, της Σχολής της Φρανκφούρτης (ελλην. μετάφρ. Ζ. Σαρίκα, Ύψιλον, 1986, σ. 156): «Η ανάλυση που έκανε ο Τοκβίλ εδώ και εκατό χρόνια αποδείχτηκε στο μεταξύ απόλυτα σωστή. Κάτω από το ιδιωτικό μονοπώλιο της κουλτούρας «η τυραννία αφήνει ελεύθερο το σώμα και επιτίθεται στην ψυχή. Ο αφέντης δεν λέει πια: θα σκέφτεστε όπως εγώ, αλλιώς θα πεθάνετε. Λέει: Είστε ελεύθεροι να μη σκέφτεστε όπως εγώ· η ζωή σας, η περιουσία σας, όλα θα μείνουν δικά σας, αλλά από σήμερα θα είστε ένας ξένος ανάμεσά μας».

Εύστοχα επισημαίνει ο συγγραφέας ότι η μοντέρνα τέχνη, όχι όλη βέβαια αλλά η ριζοσπαστική της τάση, έζησε ή αναπτύχθηκε στο περιθώριο αλλά και ενάντια στην πολιτιστική βιομηχανία που μόλις γεννιόταν, και η οποία κατόρθωσε σύντομα να κυριαρχήσει πλήρως. Ταυτόχρονα «η σχεδόν πλήρης ηγεμονία της μοντέρνας τέχνης στηρίχθηκε στην επιβίωση μορφών της κοινωνικής εργασίας μέσα σε συνθήκες ταχείας τεύλοροποίησης-φορντοποίησης της παραγωγικής διαδικασίας των κοινωνιών του αναπτυγμένου καπιταλισμού, διαδικασία που είχε σαν στόχο τον περιορισμό ακριβώς της κοινωνικής εργασίας». Εδώ βέβαια (σχολιάζει ο συγγραφέας ότι) με τις διαστάσεις μονοπωλιακού χαρακτήρα της πολιτιστικής βιομηχανίας, πα-

νότητας με στόχο την υπέρβαση του κατακερματισμού του ανθρώπου μέσα στην καθημερινότητά του. Ένα βιβλίο αναγκαίο για την αποστειρωμένη, ακόμα στις μέρες μας, παιδαγωγική αντίληψη και θεωρία.

★ Με τον υλικό χώρο, μέσα στον οποίο ζει και δημιουργεί ένα παιδί, έναν χώρο που αποτελεί μια αναμφισβήτητη πολιτισμική πραγματικότητα και επιδρά στην κοινωνικοποίησή του συνιστώντας ταυτόχρονα και στοιχείο του περιβάλλοντος μέσα στο οποίο κυριαρχη θέση κατέχει το ίδιο το σώμα του παιδιού, ασχολείται το βιβλίο του **Δημήτρη ΓΕΡΜΑΝΟΥ, Χώρος και διαδικασίες αγωγής. Η παιδαγωγική ποιότητα του χώρου. (Προλεγόμενα: Χρ. Φράγκος, Gutenberg/Παιδαγωγική σειρά. Αθήνα, 1993, 185 σελ.)**. Στη συγκεκριμένη μελέτη, ο υλικός χώρος προσεγγίζεται μέσα από τις ποικίλες λειτουργίες του ως αναπτυξιακός παράγοντας αλλά και διαμορφωτικός των παιδαγωγικών σχέσεων, αφού αποτελεί πεδίο έκφρασης και επικοινωνίας και επομένως συνδέεται με την ανάπτυξη της φαντασίας και της δημιουργικότητας του παιδιού. Ένα ακόμη βιβλίο με νέες παιδαγωγικές αντιλήψεις τόσο ως προς την θεματική όσο και ως προς την προσέγγιση του θέματός του που λαμβάνει υπόψη του τις σύγχρονες αναγκαιότητες διαμόρφωσης της προσωπικότητας του παιδιού.

★ Μια άλλη όψη προσέγγισης των παιδαγωγικών προβλημάτων είναι εκείνη που άπτεται της διδακτικής πράξης. Το μελέτημα του **Χρόνη ΣΤΑΥΡΟΥ Διδακτική πράξη και κοινωνικός έλεγχος. Η κρατική παρέμβαση στο έργο του εκπαιδευτικού (Εκδοτικός Όμιλος Συγγραφέων Καθη-**

ραμένει ακέραιη η ανάγκη της καλλιτεχνικής αυτονομίας, παραδέχεται όμως ότι αναφύονται ταυτόχρονα και ανυπερόβλητες δυσκολίες που οφείλονται στην έκλειψη παλαιών μορφών κοινωνικής εργασίας, ενώ ο νεοφορντισμός στις μέρες μας προκαλεί νέα προβλήματα.

Ο Αντόρνο –κατά τον συγγραφέα– επεξεργάστηκε μια φιλοσοφική και αισθητική θεώρηση, που τη στήριζε στην αρνητικότητα και την επεξεργασία της κριτικής της κουλτούρας: «απέναντι στο σταλινισμό, τη σοσιαλδημοκρατία και το ναζισμό δεν υπάρχει άλλη λύση από την απόλυτη άρνησή τους, από την ίδια την αρνητικότητα της σκέψης» Ο συγγραφέας παραδέχεται την πολυπλοκότητα αυτών των ζητημάτων και φυσικά επισημαίνει τον πεσσιμισμό όλης της Σχολής, που δυσπιστεί προς μια λειτουργία μιας διαδικασίας προς την αταξική κοινωνία. Η άρνηση –γράφει ο Φιοραβάντες– είναι αναγκαία για τον Αντόρνο, έστω κι αν μιλούμε για κάποιο ξέσπασμα, «το οποίο αν ποτέ πραγματοποιηθεί θα είναι ιστορικό, γεγονός για το οποίο ο Αντόρνο είχε απόλυτη συνείδηση, ή δεν θα πραγματοποιηθεί ποτέ. Από δω, απορρέει και ο βαθύτατος, ο σχεδόν αξεπέραστος πεσσιμισμός του Αντόρνο, επί πλέον των άλλων λόγων, όπως ήταν για παράδειγμα η σχεδόν απόλυτη κυριαρχηση, και μάλιστα σε γενική κοινωνική κλίμακα πραγματοποίησης».

Για να επανέλθω στα ζητήματα της μοντερνικότητας, υπενθυμίζω ότι ο μοντερνισμός, κατά το συγγραφέα, είναι η τέχνη του περιεχομένου, ενός κριτικού έως και ανατρεπτικού περιεχομένου. Είναι η θεώρηση, που συνδέεται στενά με την εμφάνιση των πρωτοποριών, φαινόμενο πρωτόγνωρο σ' όλη την ιστορία και που εμφανίζεται για πρώτη φορά στις αρχές του αιώνα.

Ο συγγραφέας στέκεται ιδιαίτερα αρνητικός προς το άλλο σύγχρονο ρεύμα, το λεγόμενο «μεταμοντέρνο». «Ο Μεταμοντερνισμός (μ-μ) συνίσταται –γράφει– στην ταύτιση της εικόνας με την πραγματικότητα (ή στηρίζεται στην αναπαράσταση της πραγματικότητας μ' ένα φωτογραφικό λίγο-πολύ τρόπο). Μ' αυτή την έννοια πρόκειται για τέχνη - θεωρητικοποίηση της συνθηκολόγησης. Επιστρατεύει δε ακόμη τον αντιδραστικό ιστορισμό (ή τον αναχρονισμό) και τον κυνισμό σαφώς αντιουμανιστικού περιεχομένου».

Στις μέρες μας δεν έχει μεγάλη σημασία, αν ένας φιλόσοφος αναιρεί και απορρίπτει ένα έργο του, ευθύς αμέσως μετά τη δημοσίευσή του (όπως αυτό έγινε με τον J. F. Lyotard, με το βιβλίο του *La condition postmoderne*, 1979). Αν αυτό το έργο προκαλεί καταστάσεις και δημιουργεί ρεύματα, τότε γίνεται αντικείμενο κριτικής έρευνας. Στις μέρες μας είναι σε έξαρση το θέμα του μοντέρνου και του μεταμοντέρνου, χάρη σ' αυτό το βιβλίο του Lyotard, χωρίς βέβαια να διαγράφονται και άλλοι εισηγητές. Κάνοντας κριτική της ιδεολογίας του Μεταμοντερνισμού, ο Φιοραβάντες δεν παραλείπει να διαπιστώσει ότι «ο μοντερνισμός, είναι η έκφραση της κρίσης που συνειδητοποιείται από τη μεσολάβηση της οξείας συνείδησης των πρωτοπόρων καλλιτεχνών», η έκφραση των αδιεξόδων του σύγχρονου ανθρώπου και της υπαρξιακής του αγωνίας: Είναι τέχνη ορίων και οριακών καταστάσεων. Ταυτόχρονα, αναζητεί εναγώνια το ξεπέραςμα, το ολικό ξεπέραςμα». Αντίθετα ο Μεταμοντερνισμός –επισημαίνει ο συγγραφέας– «ανατρέπει ακριβώς τη βασική προϋπόθεση ουσιαστικής δημιουργίας, θυσιάζοντας την αυτονομία της τέχνης στη βιομηχανία της κουλτούρας, στα Μουσεία, στις μόδες των γκαλερί και των υπεραναπτυγμένων πολιτιστικών μηχανισμών. Ως προς τις συγκεκριμένες δημιουργίες του, αυτές δεν απέχουν αισθητά από τις παραδοσιακές». Ο συγγραφέας δεν διατάζει να πει με παρηγορία τις απόψεις του. Γράφει για τον μεταμοντερνισμό: «όλο και περισσότερο κατανοείται το γεγονός ότι ο ανορθολογισμός, η αλημνεία

γητών, Αθήνα, 1993, 281 σελ.) εξετάζει την διδακτική πράξη μέσα από τη σκοπιά της γραφειοκρατικής οργάνωσης του εκπαιδευτικού συστήματος και την συνακόλουθη άσκηση κοινωνικού ελέγχου πάνω στον εκπαιδευτικό μέσω των θεσμικών πλαισίων των εκάστοτε εγκυκλίων του Υπουργείου Παιδείας οι οποίες και παρατίθενται, ως προς το περιεχόμενό τους, στο παράρτημα του βιβλίου μαζί με άλλα σημαντικά ντοκομένα.

★ Ο Πιερ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ είναι ένας από τους σημαντικότερους γάλλους κοινωνιολόγους του οποίου το όνομα μπορεί να έχει κατεξοχήν συνδεθεί με την κοινωνιολογία της εκπαίδευσης αλλά το πολύπλευρο έργο του τον καθιστά μια από τις προοδευτικότερες επιστημονικές σκέψεις της εποχής μας σε ποικίλους τομείς. Στα **Κείμενα Κοινωνιολογίας (παρουσίαση - επιμέλεια Ν. Παναγιωτόπουλου, Μετάφραση από ομάδα φοιτητών, Εκδόσεις Δελφίνι, Αθήνα, 1994, 162 σελ.)** γίνεται μια προσπάθεια συγκέντρωσης διαφόρων άρθρων του που χωρίς να απευθύνονται σε ειδικούς ενέχουν τους διαλογισμούς εκείνους που επιτρέπουν στον αναγνώστη την κατανόηση τόσο των θεμελιωδών εννοιών που ο συγγραφέας επεξεργάζεται ασταμάτητα όσο και της μεθοδολογίας του. Η έκδοση έχει μεριμνήσει ώστε να προηγείται του κάθε άρθρου εισαγωγικό σημείωμα με παράθεση βασικών βιβλιοαναφορών που παραπέμπουν σε κείμενα που μελετούν το ίδιο θέμα με αυστηρότερο, από επιστημονική άποψη, τρόπο. Ένα χρήσιμο βοήθημα όχι μόνο για επιστημονικές εργασίες αλλά και για το ευρύτερο κοινό.

και το αμάλγαμα, κύρια χαρακτηριστικά του μ-μ, δεν αποτελούν απάντηση στην κρίση».

Ο συγγραφέας ξέρει πολύ καλά και το τονίζει ιδιαίτερα ότι η εποχή μας είναι εποχή κρίσης και δοκιμασιών, όπου όλα όσα ξέραμε ως σήμερα, τίθενται ξανά από την αρχή, και όλα παραμένουν προς έρευνα: «είναι αναγκαίο –γράφει– να συλληφθεί ο μοντερνισμός με τις νέες μορφές, από νέες και προσωπικές οπτικές, γνήσιες και αυθεντικές. Μ' αυτή την έννοια θα γίνει δυνατό ώστε η αισθητική να προβληματιστεί αναφορικά με το μοντερνισμό στη δεδομένη ιστορική στιγμή αλλά και με τις δυνατές μορφές που μπορεί να αποκτήσει ή που θα επεξεργαστεί».

Ο Φιοραβάντες παρατηρεί ότι ο Αντόρνο δεχόταν, αν όχι σαν αναγκαία την τάση προς τον αισθητισμό, τουλάχιστο σαν επιβεβλημένη, στο βαθμό που ήθελε ν' αποφύγει τη χυδαιο-απλοποίηση της τέχνης. (Και ξέρουμε στις μέρες μας τι φοβερές διαστάσεις πήρε το φαινόμενο αυτό που είναι γνωστό με τον ξένο όρο, «κιτς», και που το βλέπουμε πια, παντοδύναμο και μέσα στο σπίτι μας, από την Τ.Β.). Η άρνηση ήταν –γράφει ο Φιοραβάντες– αναγκαία για τον Αντόρνο, ανεξάρτητα αν μπορούμε να μιλάμε για κάποιο ξεπέραςμα. Ο πεσσιμισμός βέβαια του Αντόρνο δεν εστιάζεται μόνο στο επίπεδο της ιδεολογικής-αισθητικής κριτικής. Στο νέο βιβλίο του, *Μοντερνισμός και κουλτούρα*, ο συγγραφέας ερευνά με περισσότερες λεπτομέρειες όλους τους παράγοντες που επέδρασαν τόσο στον Αντόρνο, όσο και σε όλη τη Σχολή, που ήταν δεμένη με ορισμένες πλευρές του Χέγκελ, κυρίως με την χεγκελιανή κριτική της επιστήμης και της τεχνικής, συχνά με μια πολύ έντονη πολεμική. Είναι εξάλλου πολλοί οι μελετητές που ισχυρίζονται ότι οι φιλόσοφοι της Φρανκφούρτης στον δίκαιο πόλεμό τους ενάντια στη θετικιστική παραμόρφωση και την «εργαλειακή λογική της», έφτασαν ως την ουτοπία και τη «μεγάλη άρνηση». Είναι γεγονός πάντως ότι ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο, παραδέχτηκαν ότι ο Γαλλικός διαφωτισμός «επεδίωξε να απελευθερώσει τους ανθρώπους από το φόβο και να τους κάνει κυρίαρχους» (*Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ελλ. μετ. σελ. 19). Δέχονται ταυτόχρονα όμως ότι από τη στιγμή που ο διαφωτισμός μπαίνει στην υπηρεσία του επικρατούντος τρόπου παραγωγής «αποσυντίθεται και ο ίδιος» (σ. 113). Αιτία για όλα αυτά είναι το γεγονός ότι ο Διαφωτισμός έδωσε απόλυτο κύρος στον αυτοκαταστροφικό ορθολογισμό: «ένα από τα χαρακτηριστικά της ορθολογικότητας –γράφει ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ– ήταν ανέκαθεν η τάση της για αυτοκαταστροφή» (σ. 17). Πά να εννοήσει κανείς σωστά τις θέσεις της Σχολής –επισημαίνει ο συγγραφέας– πρέπει να τις συνδέσει με την κρίση του Γερμανικού αστισμού, μετά την ήττα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου, με το τσάκισμα των σπαρτακιστών, με τα θέματα της Σοσιαλδημοκρατίας, όλα γεγονότα δεμένα με μεγάλα ονόματα: Λίμπνεχτ, Λούξεμπουργκ, Μπλοχ, Λούκατς, κ.λπ. Από τα μεγάλα ζητήματα –ανάμεσα στα πολλά– είναι και το θέμα του ορθολογισμού και του Διαφωτισμού. Είναι ανάγκη να ξανασκεφτούμε αυτό που είπαν ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ, ότι «ο Διαφωτισμός, χωρίς κανένα σεβασμό προς τον ίδιο τον εαυτό του, εξάλειψε ακόμη και το τελευταίο απομεινάρι της ίδιας του της αυτοσυνειδησίας» και ότι «ο διαφωτισμός συμπεριφέρεται στα πράγματα όπως ένας δικτάτορας στους ανθρώπους» (*Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ελληνική μετάφραση, Ύψιλον, σελ. 20 και 25).

Ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο συνέδεσαν τον Διαφωτισμό με το μύθο, και αυτό τον τελευταίο, με μυστικές δυνάμεις που αποβλέπουν στην υποταγή του ανθρώπου. Η ερμηνεία αυτή έχει πίστωση και οπωσδήποτε δεν πάσχει από έλλειψη επιχειρημάτων. Αλλά ούτε μπορεί και να αποκλείσει άλλες έγκυρες απόψεις, όπως αυτή του Geymonat, που υποστηρίζει ότι ο

★ Ο έντυπος Τύπος, και ακόμη περισσότερο η εφημερίδα, όταν αποτελεί αντικείμενο έρευνας, εξετάζεται ως πηγή πληροφοριών και επικοινωνιακό μέσο. Ως αντικείμενο λαογραφικής έρευνας δεν έχει προσεγγιστεί και εδώ βρίσκεται η πρωτοτυπία της δουλειάς του **Ευάγγελου ΑΥΔΙΚΟΥ** ο οποίος, επικεντρώνοντας την έρευνά του στην εφημερίδα «Ηπειρωτική Ηχώ», μια βραχύβια μεσοπολεμική εφημερίδα των Ιωαννίνων, διερεύνει το ρόλο της κάτω από τις συγκεκριμένες οικονομικο-κοινωνικές συνθήκες της εποχής. Όπως σημειώνει στον πρόλογό του ο καθηγητής **Μ. Γ. Μερακλής** το βιβλίο **Η ταυτότητα της περιφέρειας στο μεσοπόλεμο. Το παράδειγμα της Ηπείρου** καθίσταται μια εξαιρετικά χρήσιμη συμβολή στη μελέτη της υλικής ζωής και κίνησης των ιδεών σε μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα εποχή, σ' έναν ιδιαίτερα ευαίσθητο τότε χώρο. Το βιβλίο μελετά κατ' αρχάς την δομή και ύλη της εφημερίδας, στη συνέχεια το θέμα «ηπειρωτισμός», όπως αυτό αναδύεται από τις σελίδες της, ως ιστορικό περίγραμμα, ως τοπική ταυτότητα (εκπαίδευση, αγροτικό πρόβλημα, ληστεία) και ως πολιτισμική διαφορά / εθνική ταυτότητα. Από τις **Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1993, 195 σελ.**

★ **Οικογένεια και παρουσία στην Ελλάδα και στην Κύπρο** είναι ο τίτλος ενός βιβλίου που συγκεντρώνει έρευνες και άρθρα δεκαέξι κοινωνικών επιστημόνων, Ελλήνων και ξένων, με την επιμέλεια της **Colette PIAULT** και την επιστημονική επιμέλεια για την ελληνική έκδοση της **Μαρίνας Μαροπούλου** η οποία έκανε και την μετάφραση μαζί με την **Λήδα**

μύθος «υπήρξε και η πρώτη επιστήμη του ανθρώπου, που θέλησε να εξηγήσει το γύρω ανεξήγητο κόσμο, και να τον απαλλάξει από το φόβο και τον ανάσκελο θαυμασμό. Εξάλλου δεν παύει να 'χει κύρος η σπουδή ενός γεγονότος στη συγκεκριμένη ιστορικότητά του και όχι μόνο να περιορίζεται στην αφηρημένη θεώρησή του. Από αυτή την άποψη, όσες ελλείψεις κι αν είχε ο Διαφωτισμός (ο Μαρξ του έκανε αυστηρή κριτική), δεν έπαψε να 'ναι ύψατο γεγονός που προκάλεσε τη Γαλλική Επανάσταση, συνταρακτική αφετηρία αυτή η τελευταία μιας καινούργιας εποχής για την ανθρωπότητα. Κι ούτε είναι δίκαιο να βάζουμε στο ίδιο τσουβάλι και να αποδίδουμε στο Διαφωτισμό την καταδολίευση του λόγου που οδήγησε στη φασιστική βαρβαρότητα του αντισημιτισμού (βλέπε τα κεφάλαια «Ο Διαφωτισμός ως εξαπάτηση των μαζών», «Στοιχεία του αντισημιτισμού», «Τα όρια του Διαφωτισμού», στο βιβλίο: *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*). Και ακόμη είναι ανάγκη να δώσουμε απάντηση στην απορία που προκύπτει – απάντηση που δεν έδωσαν οι φιλόσοφοι της Φρανκφούρτης: Πατί ο κόσμος της Βούλησης για εξουσία ανέχεται την εχθρική προς αυτόν τέχνη, όπως είναι το θέατρο του Μπέκετ, το κονσέρτο για βιολί, του Άλμπαν Μπέρνγκ, ή την εξίσου «σειραλισμική» (serialisme) μουσική του Schönberg; Και γιατί είναι ανάγκη ν' απορρίψουμε – όπως θέλει ο Αντόρνο – τη μουσική του Μπέλα Μπάρτοκ ή του Σοστάκοβιτς, ως μη «σειραλιστική», έστω και αν είναι μουσική με πρωτοτυπία ρυθμών, μελωδίας και ιδεών;

Πέρα όμως από όλα αυτά, πρέπει κανείς να παραδεχτεί ότι ο Αντόρνο προσπάθησε – με μια βαθυστόχαστη συλλογιστική – να εδραιώσει μια σύγχρονη αισθητική θεωρία. Ανεξάρτητα από το γεγονός ότι μια τέτοια προσπάθεια παρουσιάζει τεράστια ζητήματα (που, όπως θα ισχυρίζονταν πολλοί, δεν μπόρεσαν να τα αντιμετωπίσουν ή να τα λύσουν ούτε οι πιο μεγάλοι της φιλοσοφικής σκέψης), είναι ανάγκη ν' αναγνωρίσει κανείς ότι η κριτική σκέψη του Αντόρνο παρουσιάζει ένα μεγάλο χαρακτηριστικό: «καταξιώνει το απαράβατο δικαίωμα του στοχασμού να μη σταματά και να μην οπισθοδρομεί ένεκα των δυσκολιών ή των συνεπειών που προέρχονται από τον ίδιο» (Γ. Μερτίκας, *Λεβιάθαν*, Νο 3, 1989). Είναι ασφαλώς ο λόγος για τον οποίον ο Αντόρνο αξίζει την πιο μεγάλη προσοχή μας.

Κάτω από αυτό το πρίσμα και με το δικαίωμα και τις διαστάσεις που μας δίνει το πολυεδρικό και προκλητικό βιβλίο του Φιοραβάντε γύρω από τα σημερινά συνταρακτικά θέματα της εποχής μας (μερικά από τα οποία προκαλούν μεγάλη οδύνη για τις εωσφορικές επιπτώσεις των «συστημάτων» του σύγχρονου κόσμου), είναι ανάγκη να σκύψουμε ξανά στα προβλήματά μας – όπως ακριβώς το τονίζει ο συγγραφέας – ξεπερνώντας τις προκαταλήψεις μας, τα πάθη και τις πληγές μας.

Γιώργος Διζικιρίκης

Ιστοκοπούλου. Τα μελετήματα αφορούν στον ευρύτερο ελληνικό χώρο, φθάνοντας ως τους μετανάστες της Αυστραλίας και με άξονα την οικογένεια και τα περιουσιακά αγαθά, ερευνούν, μέσα από μια ανθρωπολογική προβληματική, το πλέγμα των διαπροσωπικών και οικονομικών σχέσεων που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της ελληνικής οικογένειας και, μέσω αυτής, στην συνολική κοινωνική ομάδα ή ευρύτερη κοινωνία. **Εκδόσεις Εστία, Αθήνα, 1994, 340.**

★ **Τάκης ΛΑΠΠΑΣ, Καραγκιόζης. Το Θέατρο Σκιών. Εκδόσεις Δελφίνι, Αθήνα, 1993, 74 σελ.** Μια κατάθεση για το θέατρο σκιών και τους γνωστούς του ήρωες παρουσιασμένη από τον ρουμελιώτη συγγραφέα με τρόπο βιοματικό και συγκινησιακό. Μια κατάθεση εμπειριών και εντυπώσεων από τα παλιά, τότε που οι καραγκιοζοπαίκτες γυρνούσαν τις διάφορες ελληνικές πόλεις παρέα με τις φιγούρες τους αποτελώντας, έπειτα, πηγή εμπνεύσεων για αυτοσχέδιες παραστάσεις για τους μικρούς θεατές τους. Κάτι σαν αφήγημα που καταθέτει μια άλλη μαρτυρία για αυτό που εκλείπει.

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 οιοσδήποτε πληροφορίες σχετικές με τις «βιβλιοφορίες» συνιστάται η απ' ευθείας επαφή του ενδιαφερόμενου με τον επιμελητή των σελίδων στην ακόλουθη διεύθυνση: κ. Δημήτρη Τσατσούλη, Μπάκου 21 – 115 24 Αθήνα, Τηλ.: 6930839

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

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΑΡΘΡΩΝ ΤΗΣ «ΝΕΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ»

(12ο έως 18ο τεύχος)

12ο τεύχος: Κριτική του Ελληνικού Στρατού. (Ειδικό τεύχος)

Μέρος Α': Ανατομία των Ελληνικών Ενόπλων Δυνάμεων.

1. Ξ. Κοντιιάδης: «Οι παιδικές ασθένειες του ελληνικού στρατού».
2. Μ. Μελετόπουλος: «Ο στρατός ως μηχανισμός κοινωνικοποίησης».
3. Ζ. Παληός: «Πολιτική πελατεία και ελληνική κοινωνία».
4. Χ. Βρούστιης: «Ο ρόλος των ενόπλων δυνάμεων και το ζήτημα του θεσμικού εκσυγχρονισμού».
5. Συνέντευξη του ΥΕΘΑ Ιωάννη Βαρβιτσιώτη.

Μέρος Β': Ο ελληνικός στρατός στο φως των ειδικών.

6. Ι. Μπούτος: «Κοινοβουλευτικός έλεγχος των Ε.Δ.».
7. Θ. Στάθης: «Τα εθνικά θέματα και οι προτεραιότητες απέναντι στις τουρκικές προκλήσεις».
8. Λ. Βασιλικόπουλος: «Το σύνταγμα, τα ατομικά δικαιώματα και οι ένοπλες δυνάμεις».
9. Χ. Λυμπέρης: «Λειτουργική αναβάθμιση του αμυντικού μας συστήματος».
10. Δ. Μαγκλιβέρας: «Η αναγκαιότητα των ανθρωπιστικών σπουδών στη στρατιωτική σχολή Ευελπίδων».
11. Μ. Υάκινθος: «Προμήθειες στις Εν. Δυνάμεις».
12. Σπ. Μαντούβαλος: «Ελληνικός στρατός και ηθικό υπόβαθρο».

Μέρος Γ': Ανθρώπινα δικαιώματα και αξιόμαχο.

13. Σπ. Ψύχας: «1. Από το στρατό στην άρνηση στράτευσης».
14. Σπ. Ψύχας: «2. Η κατάργηση του στρα-

τού και η έννοια της άμυνας».

15. Ν. Κασίμης: «Αντιρροηίες και κοινωνική θητεία».
16. Ανώνυμος Αξ/κός: «Η κοινωνική-εναλλακτική θητεία και η ελληνική πραγματικότητα».

Μέρος Δ': Προτάσεις για ένα σύγχρονο στράτευμα.

17. Β. Παπαζήσης: «Η ενσωμάτωση του στρατεύματος στην ελληνική κοινωνία».
18. Μ. Μελετόπουλος: «15 μέτρα για τους στρατεύσιμους».
19. Δ. Κυριακίδης: «Για ένα νέο ελληνικό στρατό».
20. Μ. Αμάραντος: «Πώς κατακτάται το ηθικό ενός στρατεύματος».
21. Μ.Η.Μ.: «Άνδρες πόλης πυργοί αρήιοι». (Άρδην).

13ο τεύχος

1. Ρένος: «Ηράκλειτος και Έγγελος».
2. Ελληνικά: (Γράφουν οι: Μελέτης Η. Μελετόπουλος και Σπύρος Μακρής).

Αφιέρωμα: Thomas Bottomore

3. Σπ. Μακρής: «*Quo Vadis Κοινωνιολογία*».
4. Thomas Bottomore: «*Η κοινωνική επιστήμη και ο εκπνέων αιώνας μας*» (Συνέντευξη).
5. Θ. Κονιαβίτης: «*Η κοινωνιολογία στη δεκαετία του '90*».
6. Β. Φιοραβάντες: «Η αρνητική αισθητική ως θεωρητικοποίηση των εμπειριών της μοντέρνας τέχνης».
7. Αιμ. Μπουρατίνο: «Η προστασία της μη ιδεολογίας».

8. Β. Ξυδιάς: «Η κοινότητα ως έννοια κριτική στην πολιτική σκέψη των νεωτέρων χρόνων».
9. Δ. Τσατσούλης: «“Το ποιητικό κίνημα προς την ελευθερία” μιας υπερρεαλιστικής φωτογραφικής εικόνας».
10. J. Van Langendonck: «Ιδιωτικοποίηση και κοινωνική ασφάλεια» (ελεύθ. απόδοση: Γ. Αμίτση, Ζ. Σπυρόπουλου).
11. Γ. Σακιώτης-Τ. Τζαμαλίκος-Ν. Μαραντζίδης: Βιβλιοκριτική.
12. Σπ. Μακρής: Βιβλιοαναφορές.
13. Γ. Σακιώτης: «Παιδεία: Ζήτημα κρατικής πολιτικής ή κοινωνικής συνείδησης;».
14. Μ.Η.Μ.: «Το Κοινωνικό και το Εθνικό» (Αρδην).

14ο τεύχος: Νίτσε (Ειδικό τεύχος)

1. R. Hayman: «Εισαγωγικές σκέψεις για μια βιογραφία του Νίτσε».
2. Χρονολόγιο.
3. Walter Kaufman: «Η σημασία του Νίτσε».
4. G. Deleuze: «Το τραγικό».
5. E. Fink: «Ο Υπεράνθρωπος και ο θάνατος του Θεού».
6. Δ. Ν. Λαμπρέλλης: «Το παίγνιο του κόσμου. Μη μεταφυσική κατεύθυνση της σκέψης ή μεταφυσική της εμπειρία;».
7. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά: «Heidegger, ερμηνευτής του Nietzsche: Ο ευρωπαϊκός μηδενισμός».
8. Φρ. Νίτσε: «Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα». (επίλογος).
9. Π. Κανελλόπουλου: «Το τέλος του Ζαρατούστρα». (πρόλογος)
10. Γ. Μαθιουδάκης: Βιβλιογραφία.
11. Γ. Τριάντης: Βιβλιοπαρουσίαση.
12. Μ.Η.Μ.: «Η ευθύνη της Ιδεολογίας: Οι βλαβερές συνέπειες του Νιτσεϊσμού» (Αρδην).

15ο τεύχος

1. Ρένος: «Ηράκλειτος».

Αφιέρωμα: Γάλλοι διανοούμενοι για την κρίση της Αριστεράς.

2. Συνέντευξη στη «*Νέα Κοινωνιολογία*» της Α. Kriegel.
3. Jean Marie Vincent: «Από την εξημερωμένη αριστερά στην κριτική αριστερά».
4. Stephane Courtois: «Το τέλος μιας απίθανης ιστορίας. Η περίπτωση του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος».
5. Συζήτηση με τον Jean Lojkin.
6. Yolene Dilas-Rocherieux: «Από τον Πλάτωνα στο Γ.Κ.Κ. για ένα νέο ορισμό του κομμουνισμού».
7. Περίληψεις (Resumés).
8. Μ. Μελετόπουλος: «Η πολιτική σκέψη του Δημητρίου Γούναρη».
9. Τ. Τζαμαλίκος: «Αποτίμηση Τεχνολογίας (Κοινωνικές, Ηθικές, Πολιτικές παράμετροι στον τεχνολογικό σχεδιασμό)».
10. Δ. Καλτώνης: «Η προβληματική της γνώσης του νόμου στη δίνη της στρατηγικής του κράτους».
11. Γ. Πανούσης: «Συμβολή στη μη τυποποίηση του “αγοραίου εγκλήματος”».
12. Ν. Μαραντζίδης-Τ. Τζαμαλίκος-Γ. Κόκκινος-Ομάδα Εκπαιδευτικών Μέσης Εκπαίδευσης: Βιβλιοκριτική

16ο τεύχος: Κοινοτισμός (Ειδικό τεύχος)

1. Ρένος: «Κώστας Καραβίδας, ο πρίνος της Δωρίδας».
2. Κωνσταντίνος Δ. Καραβίδας: «Ανέκδοτη αυτοβιογραφία».
3. Ν. Ι. Πανταζόπουλος: «Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και ο σχεδιασμός της Κοινωνικής Δημοκρατίας».
4. Ξ. Ι. Παπαρηγόπουλος: «Ο κοινοτισμός

του Κωνσταντίνου Καραβίδα: Προβλήματα Κανονιστικής Θεμελίωσης».

5. Κ. Λιβιεράτος: «“Ενωμένοι παρά τους διαχωρισμούς” – Το φάσμα της Ιστορικής Κοινότητας».
6. Κλώντ Λωράν: «Κοινοτισμός και (θεωρητική) επικαιρότητα».
7. Β. Ευδιάς: «Η κοινότητα ως έννοια κριτική στην πολιτική σκέψη των νεώτερων χρόνων (σπουδή στον Ferdinand Tönnies)».
8. Μ. Η. Μελετόπουλος-Τάκης Τζαμαλίκος-Ν. Μαραντζίδης: Βιβλιοκριτική.

17ο τεύχος: Η σχολή της Φρανκφούρτης (Ειδικό τεύχος)

1. Νέα Κοινωνιολογία: «Πέντε Χρόνια».
2. Β. Φιοραβάντες: «Η προβληματική της κριτικής θεωρίας».
3. Γ. Μαθιουδάκης: Βιογραφικά των σημαντικότερων θεωρητικών της σχολής της Φρανκφούρτης.
4. Ε. Παπαδημητρίου: «Η Σχολή της Φρανκφούρτης για το πρόβλημα της κουλτούρας».
5. Σ. Μιχαήλ: «Walter Benjamin: Μύθος και ιστορία».
6. Α. Κονιαβίτη-Γκέλερσντετ: «J. Habermas: Δομική αλλαγή της δημόσιας σφαίρας (δυνατότητες και περιορισμοί εμπειρικής εφαρμογής στην έρευνα για την οικογένεια)».
7. Στ. Ροζάνης: «Το ανέφικτο της τέχνης: Ερμηνευτική προσέγγιση σε μια θέση του Theodor Adorno».
8. Β. Δημητριάς: «Theodor Adorno: Η σημασία της αρνητικής αισθητικής».
9. Τ. Πατρώνης: «Κριτική του εργαλειοποιημένου λόγου στη μαθηματική παιδεία».
10. Βιβλιογραφία.
11. Δ. Κοπανίτσας: «Καραβίδας, Cobbet και

νέοι συνθετικοί τύποι για την οργάνωση της εργασίας».

12. Δ. Τσατσούλης: Βιβλιοφορίες.

18ο τεύχος

1. Ρένος: «Ηράκλειτος».
2. Γ. Παπαδόπουλος: «Στοιχεία για την ερμηνεία των ιδεολογιών».
3. Ν. Χρηστάκης: «Για μια ανθρωπολογία της νεότητας».
4. Τ. Τζαμαλίκος: «Η προβληματική της Αποτιμήσεως Τεχνολογίας».
5. Μ. Μελετόπουλος: «“Η Αυτοκρατορία” του Κωνσταντίνου Σοκόλη».
6. Γρ. Κάτσας: «Θύλακες Μεταναστών ως εναλλακτικός τρόπος κοινωνικο-οικονομικής προσαρμογής σε μια νέα κοινωνία».
7. Ι. Παπαδόπουλος: «Ο βιωμένος κόσμος: προσέγγιση στα ελάχιστα του κοινού βίου και της επικοινωνίας με αφορμή το έργο του Βασίλη Καραποστόλη».
8. Σπ. Κουτρούλης: «Το ιερό, η κοινότητα, ο στοχασμός».

Νέες διδακτορικές διατριβές

9. Μ. Μελετόπουλος: «Les origines et le rôle social de la dictature des colonels en Grèce».
10. Ν. Γ. Νικολούδης: «Laonikos Chalkokondyles: A Translation and Commentary of the “Demonstrations of Histories”».
11. Ε. Ιω. Παπαρηγόπουλος: «Family, Law and Society: Philosophical and Interdisciplinary Perspectives - With a Case Study of Modern Greece».
12. Δ. Α. Σωτηρόπουλος: «State and Party: The Greek state bureaucracy and the Panhellenic Socialist Movement (PASOK) 1981-1989».
13. Δ. Τσατσούλης: Βιβλιοφορίες.

ΚΑΚΤΟΣ ΕΛΛΗΝΕΣ
ΡΕΝΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ
 ή Δίνη



ΡΕΝΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ή Δίνη

Μιά γενιά ολόκερη κατέβηκε, τής φωτιάς και τού σιδερού. Και τί φαντάστηκε; Πώς ή ζωή θά σταματούσε στο αίμα της;

Λάθος. Άπλό λαθάκι!

Τό είδαν τó αίμα της. Τό μνημονεύουν (χρειάζονται κ' οί μνήμες - άλλιώς πώς τά γαλόνια; πώς οί μύθοι και γιά τά μελλοντικά αίματα, σά θά ξαναχρειαστούν;) Κ' ύστερα: Πιητ' έν' άναψικτικό, νά δροσισήτσει, και καληνύχτα σας!.. Καλόν τάφο!.. [Ξόν άν θέλετε νά μπήτε στό Σύστημα. Πού... τί νά κάνουμε; Ξεκινάει, ξέρετε, άπ'ó δ'ω!.. Ναι, ναι! άπ' τήν κοίτη τού Σαραντάπορου - σά μωρό προφάντασμα τού έαυτού του στά κάθιδρα μπουκάλια με κατρουλιά: «Ό κύριος κ' ή κυρία τάδε. Ό ύπουργός κ' ή διευθύντρια τού ιδιαιτέρου γραφείου του. Ό πρόεδρος τής ΑΓΕΑ!, τής ΑΜΕ!, τής ΑΜΠΩΣ!, τής ΚΑΜΠΟΣ!.. Κι ó γιός τού άγωγιάτη! Κι ó ύπουργός τών Βραχωδών! Κι ó ίδιος ó άδερφός του, ó κύριος Πρόεδρος - άτός του ó Αμφιτρώων τής Νίκης, τής Ήττας (τό ίδιο κάνει!), κι ó άρχηγός τής άξιωματικής Τρομοκρατίας έπίσης, στά κατάμαυρα, με ντενεκεδένια άστέρια παντού στό τζάκετ, άστραφτερά!.. Όλοι!]

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

ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ

ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ
 Πλήρες Corpus. Τόμοι 7. Σελίδες: 3320.

Ποιητική

Διηγήματος

Τόμοι 3, σελίδες 1746. Από τό Μεσαίωνα, ως τίς μέρες μας, άνθολογημένη Έλη ή λόγια και δημοτική ποίηση τριών αιώνων.



Τόμοι 4, σελίδες 2074. Διηγήματα 137, διηγηματογράφων 97, τά άριστα ένός αιώνα Διηγηματογραφίας μας, ως τίς μέρες μας.

Είναι ή πιό αντικειμενική έκτόψη τής Νεοελληνικής Λογοτεχνίας, έντελώς άνεπηρέαστη από ιδέες, φανατισμούς, και πολιτικές θέσεις ή παρατάξεις.

Ό τόμος: όρχ. 8000 στα βιβλιοπωλεία, 6500 ταχυδρομικός. Έπιταγές: Ρένου Ηρακλή Αποστολίδην, όδός Μονής Κύκκου 10, Παπάγου (τ.κ. 15669), τηλ. 6531996 και 6515454.

JOHANN GUSTAV DROYSEN

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ΕΙΣΑΓΩΓΗ, ΣΧΟΛΙΑ:
 ΡΕΝΟΣ ΗΡΑΚΛΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ
 συμπληρωμένη κ' ένμερωμένη ύποσημειωματοκά, με τά ένγυρότερα πορίσματα όλων τών νεώτερων ιστορικών, αρχαιολογικών, φιλολογικών έρευνών.

ΑΠΟ ΤΟΥΣ
 ΗΡΚΟ ΚΑΙ ΣΤΑΝΤΗ Ρ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

2 τόμοι, 864 σελίδες, 1475 ύποσημειώσεις, 4 σχεδιαγράμματα, τρεις ένχρωμοι δορυφορικοί χάρτες, 5 γενεαλογικά δέντρα, πολυτελής έκδοση, λινή βιβλιοδεσία, δερμάτινοι τίτλοι. Άπαραίτητο μορφωτικό βοήθημα γιά κάθε έλληνική βιβλιοθήκη.

Όρχ. 16000. Έπιταγές: Ρένου Ηρακλή Αποστολίδην, όδός Μονής Κύκκου 10, Παπάγου (τ.κ. 15669), τηλ.: 6531996 και 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

ΦΡΟΝΤΙΣΤΗΡΙΑ

Ι. ΜΑΝΤΑΣ

1ης, 2ης, 4ης δέσμης

ΔΙΕΤΗΣ ΚΥΚΛΟΣ

**ΠΡΟΕΤΟΙΜΑΣΙΑΣ από τη Β' ΛΥΚΕΙΟΥ
για να πετύχεις με την πρώτη**

ΑΘΗΝΑ - ΨΥΧΙΚΟ