

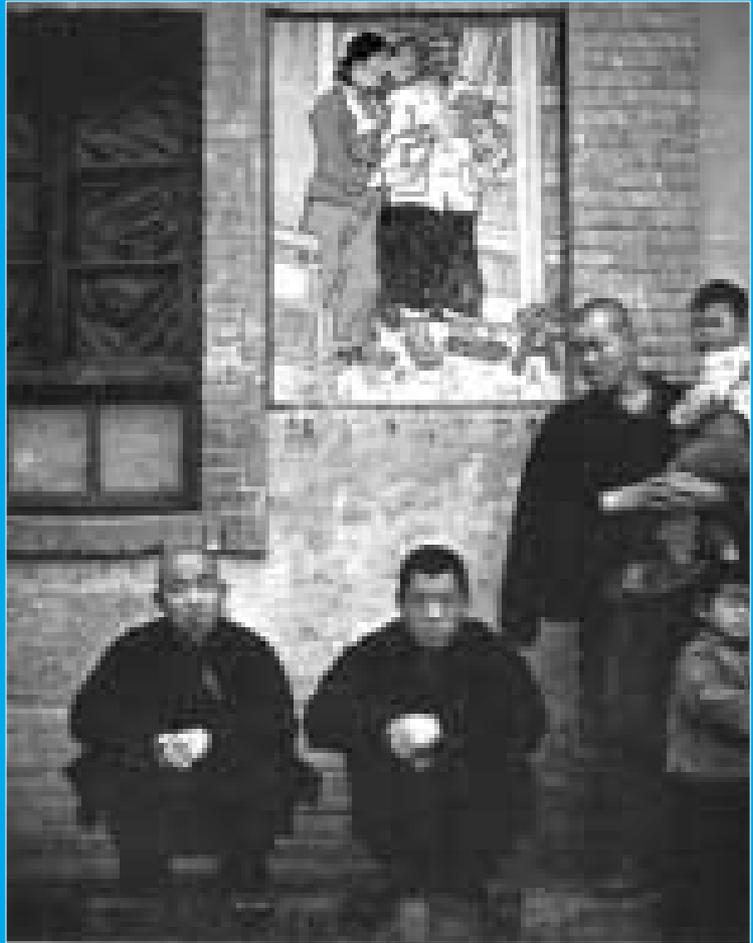
ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Andrè Gunder Frank

**Ἡ Ἀσία
ἐπανακάμπτει
μέ τήν Κίνα
ὡς κορωνίδα**

Ἀποκλειστικότητα στά ἑλληνικά
Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης



Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΜΕΣΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Χρήστος Παΐζης: Heidegger καί Lukačs

Annie Kriegel (1926-1995): in memoriam

Δεύτερο Διεθνές Συνέδριο Κοινωνιοκυβερνητικής

Friedrich Nietzsche - Κείμενα γιά τούς Ἕλληνες

ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΟΡΔΑΤΟΣ

Οἱ ἀδυναμίες τῆς μαρξιστικῆς ἀνάλυσης

ἀπό τόν Μελέτη Μελετιόπουλο

32

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 32

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Β' ΠΕΡΙΟΔΟΣ 14ος ΧΡΟΝΟΣ ΑΝΟΙΞΗ 2001 ΔΡΧ. 2000

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Δρ. Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

Δρ. Ήλιος Τεμπέλης

Όγδοή όδός 3, 152 36 Π. Πεντέλη,
τηλ.: 8040344 - fax: 8049083

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Γιάκωβος Άκτσόγλου, κοινωνιολόγος, ιστορικός • Χρήστος Βρούστης, νομικός • Νέδα Κανελλοπούλου, επίκ. καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου • Γεώργιος Καρφές, δρ. κοινωνιολογίας • Αλέξανδρος Κόντος, γλωσσολόγος, νομικός, φιλόλογος • Σπύρος Κουτρούλης, οικονομολόγος • Αθηνά Λιάπη, δρ. κοινωνιολογίας • Γεώργιος Π. Μαλούχος, πολιτικός επιστήμων • Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα, φιλόλογος • Νίκος Μαραντζίδης, δρ. κοινωνιολογίας • Χρήστος Α. Μπαλόγλου, δρ. οικονομικής ιστορίας • Χρήστος Παΐζης, φιλόλογος • Γιάννης Παπαδόπουλος, δρ. πολιτικών επιστημών, τακτ. καθηγητής Πανεπιστημίου Λωζάνης • Αλέξανδρος Σιαπκαράς, δρ. αεροναυπηγικής Μ.Ι.Τ., σύμβουλος πρυτανείας Ε.Μ.Π. • Κώστας Σταματόπουλος, ιστορικός-συγγραφέας, δρ. Πανεπιστημίου Σοβόννης • Δημήτρης Τσατσούλης, δρ. σημειολογίας • Γιώργος Τσομπάνογλου, δρ. κοινωνιολογίας • Νικόλαος Χρηστάκης, δρ. κοινωνικής ψυχολογίας, έπ. καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ - ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Κώστας Σοριανός - Χ.-Π. Μανωλέα

ΔΙΕΘΝΕΙΑ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

Γιώργος Τσομπάνογλου
Zacharitsa 5 GR-11742 Athens
e-mail: odysseas@hellasnet.gr - fax: 00301 9239113

ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

Αλέξανδρος Σιαπκαράς - Βαγγέλης Δουβαλέρης

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΚΕΙΜΕΝΩΝ - ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ

Γιάννης Μαθουδάκης

ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Ευτέρπη Τρέμη

ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΗΣΗ

Πάνος Σκοπελίτης

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ

Άγγελική Κουτσούκου
Μαυρομηγάλη 57, 106 80 Αθήνα, τηλ. 3614847

ΝΟΜΙΚΟΣ ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ

Χρήστος Βρούστης

ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ

Καλλιγιά 5, 152 37 Φιλοθέη, Αθήνα,
τηλ. 6812723, fax: 6851391

ΙΣΤΟΣΕΛΙΔΑ: www.geocities.com/newsociology

E-MAIL: newsociology@yahoo.gr

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ

Εκδόσεις Παπαζήση ΑΕΒΕ
Νικηταρά 2 & Έμμ. Μπενάκη, 106 78 Αθήνα
τηλ.: 3822496 - 3838020, fax: 3809150

ISSN 1105-8099

Περιεχόμενα

- Άπό τήν Διεύθυνση 3
- Φίλιππος Νικολόπουλος:** ΔΕΥΤΕΡΟ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΚΥΒΕΡΝΗΤΙΚΗΣ. Αυτόοργάνωση και βιωσιμότητα πολύπλοκων συστημάτων στην εποχή τής παγκοσμιοποίησης 6
- Γιώργος Καφφές:** Annie Kriegel (1926-1995) – *in Memoriam*..... 11
- André Gunder Frank:** Η Άσία επανακάμπτει μέ τήν Κίνα ως κορωνίδα. Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης. Άποκλειστική δημοσίευση στά ελληνικά 14
- Μελέτης Ή. Μελετόπουλος:** Γιάννης Κορδάτος. Οί αδυναμίες τής μαρξιστικής ανάλυσης 25
- Χρήστος Παΐζης:** Heidegger και Lukacs στην προβληματική του Goldmann. Οί δυνατότητες τής σύγκρισης τών δύο φιλοσόφων 44
- Νίκος Ζαρκαντζάς:** Χριστιανικός προσηλυτισμός και οί διαστάσεις τής χρήσης του όρου «δουλεία» στά Βιβλία τής Καινής Διαθήκης 72
- Άντώνης Καρβούνης:** Κριτική ανάλυση του πολιτικού λόγου του Βρετανικού Έργατικού Κόμματος επί του Εύρωπαϊκού Ζητήματος, 1961-1962 83
- Γιώργος Ε. Σκουλάς:** Σύγχρονος πολιτισμός και επιπτώσεις τής αυταρχικής εξουσίας στό ανθρώπινο γίγνεσθαι .. 98
- Ήλιος Φιλιππίδης:** Ό χάρτης τής βαλκανικής ελευθερίας και συνεργασίας του FREDERICK DE WIT 110
- Δημήτρης Γαργαλιάνος - Μελέτης Μελετόπουλος:** Ό άθλητισμός ως κοινωνικο-πολιτιστική διαδικασία..... 123
- Άλεξάνδρα Κορωναίου:** Κοινωνικός αποκλεισμός: Η κοινωνιοψυχολογική δυναμική ενός πολύπλοκου φαινομένου .. 134
- Friedrich Nietzsche:** Κείμενα για τούς Έλληνες. Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης 143
- ☆
- ΒΙΒΛΙΟΦΟΡΙΕΣ:** Γράφουν οί Ήλιος Τεμπέλης, Κώστας Σταματόπουλος, Χρήστος Μπαλόγλου, Γιώργος Καφφές, Γεώργιος Τσοῦτσος 149
- Πολυτίμη-Μαρία Παλαιολόγου:** Τό «Άρχειον Φιλοσοφίας και Θεωρίας τών Έπιστημών». Η εύρετηρίαση τής ύλης του· μία πρόταση για τά ελληνικά φιλοσοφικά περιοδικά..... 149
- ☆
- ΑΡΑΗΝ** από τον Σπύρο Κουτρούλη: Άξίες ζωής - άξίες θανάτου..... 168

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* κυκλοφορεῖ κάθε ἐξάμηνο στά βιβλιοπωλεῖα καί στά περίπτερα. Ἀποστέλλεται κατ' οἶκον στούς συνδρομητές. Τιμὴ τεύχους: 2.000 δρχ. Τιμὴ ἐτήσιας συνδρομῆς (2 τεύχη): 4.000 δρχ. Τιμὴ ἐτήσιας φοιτητικῆς συνδρομῆς: 3.000 δρχ. Ἰδρύματα, Ὄργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 10.000 δρχ. Παλαιὰ τεύχη διατίθενται στά γραφεῖα τοῦ περιοδικοῦ καί στόν ἐκδοτικό οἶκο. Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* δέχεται ἄρθρα, ἐργασίες κλπ. Οἱ δημοσιευόμενες ἀπόψεις ἐκφράζουν ἀποκλειστικά τούς συγγραφείς τους, οἱ ὁποῖοι εἶναι ὑπεύθυνοι γι' αὐτές. Δημοσιεύεται κάθε εὐπρεπῆς ἐπιστολή πού λαμβάνει τό περιοδικό. Χειρόγραφα δέν ἐπιστρέφονται. Ἀπαγορεύεται ἡ ἀναδημοσίευση τῆς ὕλης ἢ μέρους τῆς, καθῶς καί κάθε γραπτῆ, ραδιοφωνική, τηλεοπτική ἢ ἄλλη ἀναπαραγωγή τῆς, χωρὶς τῆς γραπτῆς ἄδειας τῆς Διευθύνσεως.

Τά ἀποστέλλόμενα στήν *Νέα Κοινωνιολογία* ἄρθρα ὀφείλουν νά εἶναι ἀδημοσίευτα, πρωτότυπα, ἐπιστημονικά, εὐπρεπῆ καί συντεταγμένα σέ ὀρθά ἑλληνικά. Ἀποκλείονται κείμενα πού πολιτικολογοῦν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα καί προσπαθοῦν νά προωθήσουν μέ οἰονδήποτε τρόπο συγκεκριμένα προσωπικά ἢ ὁμαδικά συμφέροντα. Οἱ στήλες τοῦ περιοδικοῦ εἶναι ἀνοικτές σέ ὅλα τά ρεύματα τῶν ἰδεῶν. Ὁ πλουραλισμός εἶναι ἡ μόνη «γραμμὴ» του. Τό περιοδικό αὐτό ἀποτελεῖ ἐλεύθερο βῆμα διαλόγου καί δέν ἔχει ἐπιστημονικές, ἐπιστημολογικές ἢ ἄλλες προκαταλήψεις. Οἱ ἐργασίες ἀπαραιτήτως πρέπει νά ὑποβάλλονται δακτυλογραφημένες σέ διπλό διάστημα μέχρι 25 σελίδες χωρὶς τήν περιληψή, τίς παραπομπές καί τῆς βιβλιογραφίας, σέ τρία ἀντίτυπα. Τά ἄρθρα ἀποστέλλονται στή Γραμματεία τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Ἡ ἐργασία πρέπει νά ἔχει:

1. **Σελίδα τίτλου**, μέ τόν τίτλο τῆς ἐργασίας (μέχρι 15 λέξεις) καί τά ὀνόματα τῶν συγγραφέων, ἡ διεύθυνση καί τό τηλέφωνό τους. Νά ὑπάρχει ἓνα πολύ σύντομο βιογραφικό σημεῖωμα τοῦ (τῶν) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περιληψῆς** (abstract). Ἡ περιληψή δέν πρέπει νά ὑπερβαίνει τίς 200 λέξεις. Ἀνακεφαλαιώνει τόν στόχο τῆς ἐργασίας, τήν μέθοδο, τά ἀποτελέσματα καί τά συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περιληψῆς στά ἀγγλικά ἢ γαλλικά**. Μετάφραση τῆς ἑλληνικῆς περιληψῆς στά ἀγγλικά ἢ γαλλικά.
4. Τό κείμενο τῆς ἐργασίας μέ κατάλληλο χωρισμό σέ διάφορα κεφάλαια καί ὑποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικές παραπομπές καί βιβλιογραφία** μέ ἓνα ἀποδεκτό σύστημα, παραδείγματος χάριν τό σύστημα ASA. Ὑπόδειγμα παραπομπῶν (μέσα στό κείμενο): (Robertson, 1988, p. 191). Ὑποδείγματα 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. Kouvertaris, George. 1976. «The Greek American Family». In **Ethnic Families in America**. Charles H. Midel and Robert W. Haberstein, eds. New York: Elsevier.
6. **Ὑποσημειώσεις** σέ ἀριθμητική σειρά, μέ διπλά διαστήματα, σέ ξεχωριστό τμήμα (μέ τίτλο «Ὑποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες καί σχήματα** σέ ξεχωριστή σελίδα τό καθένα, μέ διαδοχική ἀρίθμηση καί σύντομη ἐπεξήγηση. Σχήματα μέ σινική μελάνη.

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* συνεργάζεται μέ τίς ἐξῆς ἐγκυρες ἐπιστημονικές ἐπιθεωρήσεις (σέ ἀλφαβητική σειρά):

- 1) **American Sociological Association Review.**
- 2) **European Journal of Sociology.**
- 3) **International Sociological Association.**
- 4) **Revue Suisse de Sociologie.**

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Τά ἀποστέλλόμενα ἄρθρα κρίνονται ἀπό ἐπιστημονική ἐπιτροπή, σύμφωνα μέ τό διεθνῶς καθιερωμένο «blind system».

Γραμματεία Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς:

Νικόλας Χρηστάκης, Βύρωνος 29, 15231 Χαλάνδρι, τηλ.-fax: 6717 100, email: nchris@panteion.gr.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΜΕΣΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Η εισαγωγή της Κοινωνιολογίας στην Μέση Έκπαίδευση, και μάλιστα σε πρωτεύουσα θέση ως μαθήματος εξεταζομένου πανελληνίως και προαπαιτούμενου για την εισαγωγή στις ανώτατες σχολές, ήταν πράξη πνευματικής προόδου για τό εκπαιδευτικό μας σύστημα. Πράγματι η Κοινωνιολογία είναι επιστήμη κριτική προς την κοινωνική δομή και εξέλιξη. Αποπειράται να αντιμετωπίσει τὰ κοινωνικά φαινόμενα ως προϊόντα συγκεκριμένης ιδεολογικής αντίληψης, πολιτικής και οικονομικής πρακτικής και όχι ως φυσιολογικά και αυτονόητα αποτελέσματα ενός υποτιθέμενου κομμουνιστικού ή νεοφιλελεύθερου μονοδρόμου. Έτσι, σκοπός της εισαγωγής της Κοινωνιολογίας στην Μέση Έκπαίδευση ήταν — θεωρητικώς — να συμβάλει στην διαμόρφωση χαρακτήρων με κριτική και δημιουργική σκέψη.

Ταυτόχρονα, η είσοδος της Κοινωνιολογίας στην ελληνική Μέση Έκπαίδευση ήταν μία μαζική επαγγελματική διέξοδος για τούς κοινωνιολόγους πού ήδη υπήρχαν και γι' αυτούς πού επρόκειτο να γίνουν. Αυτό με την σειρά του έδωσε σοβαρή ώθηση στην κοινωνιολογική παιδεία σε ανώτατο επίπεδο. Νέες πανεπιστημιακές σχολές ιδρύθηκαν, έρευνητικά κέντρα και προγράμματα λειτούργησαν, σύλλογοι συγκροτήθηκαν.

Τί έμεινε απ' όλα αυτά; Κάτι πού μοιάζει με βομβαρδισμένο τοπίο της κοινωνικής επιστήμης. Η Κοινωνιολογία εξοβελίστηκε από την Μέση Έκπαίδευση. Οί χιλιάδες κοινωνιολόγοι έμειναν άνεργοι. Οί συλλογικοί φορείς τους διαμαρτύρονται, φωνασκούν, εκλιπαρούν, προσφεύγουν. Αποτέλεσμα: μηδέν.

Η θεωρία της συνομωσίας επανεμφανίζεται ως έρμηνεία αυτής της τραγωδίας: ό καπιταλισμός, πού δέν θέλει πιά κριτική σκέψη στά σχολεία· οί οικονομολόγοι, πού θέλουν να διορισθούν αυτοί στην Μέση Έκπαίδευση· οί ύπουργοί, πού ένοχλούνται από την αντικαπιταλιστική διάθεση τών κοινωνιολόγων.

Οί έρμηνείες αυτές είναι πολύ βολικές ως άλλοθι. Άλλες είναι οί πραγματικές αίτίες, κι είναι σκληρές και πικρές. Η αλήθεια είναι ότι πρίν τό «σύστημα» έξοντώσει την Κοινωνιολογία, αυτή είχε φροντίσει να εκμηδενιστεί από μόνη της, να απωλέσει την επιστημονική της αξιοπιστία. Όστε να καταστεί πλέον πανεύκολο ζήτημα ή ισοπέδωσή της.

Ίδού πώς έγινε αυτό: όλόκληρη ή ελληνική κοινωνιολογική κοινότητα, εκτός έλαχίστων περιπτώσεων, φρόντισε να μήν παραγάγει απολύτως τίποτε τό σημαντικό ή έστω ενδιαφέρον. Όστε ή έννοια «κοινωνιολογία» στην Ελλάδα να παραπέμπει σε κάτι επιστημονικά άνύπαρκτο. Αντί να δίδονται στους φοιτητές μεταφρασμένα τὰ κλασσικά κείμενα, τούς παρέχονταν έγχώρια συγγράμματα, πού απέφεραν μέν κέρδη στους συγ-

γραφείς τους, αλλά κανένα πνευματικό κέρδος στους αναγνώστες τους. Μέ αποτέλεσμα οί πτυχιούχοι κοινωνιολογίας νά μήν ἔχουν συχνά μελετήσει Durkheim, Marx ἢ Weber ἀπό τό κείμενο. Κοινωνιολόγοι θεωρούμενοι —δικαίως ἢ ἀδίκως— κορυφαῖοι, ἀσχολήθηκαν μέ τήν πολιτική ἢ τήν παραπολιτική ἢ μέ τήν ιδεολογική ἐπένδυση τῶν φιλοδοξιῶν καί ματαιοδοξιῶν τους. Γιά λόγους προφανεῖς, ἡ πόρτα τῶν ἡμεδαπῶν ἰδρυμάτων ἔκλεισε μέ βρόντο στους ἐξ ἀλλοδαπῆς κοινωνιολόγους, πού θά χάλαγαν τήν πιάτσα τῶν διαφόρων «κυκλωμάτων».

Καί γιά νά ἔρθουμε στήν Μέση Ἐκπαίδευση. Τό ἐπί δεκαετία σχολικό βιβλίο, μνημεῖο ἀκαταληψίας, σύγχυσης καί ἀντιπαιδαγωγικότητας, κατέστη εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἀπεχθές σέ ὀλόκληρη τήν μαθητική κοινότητα. Πρωτοφανές γιά μιὰ ἐπιστήμη πού ἀπό τήν φύση της εἶναι εὐληπτή καί εὐχάριστη.

Οἱ συλλογικοί φορεῖς τῶν κοινωνιολόγων ἀδιαφόρησαν ἐπιδεικτικά γιά τά προβλήματα τῆς δυσάρεστης παρουσίας τῆς κοινωνιολογίας στήν Μέση Ἐκπαίδευση. Ἐπί μιὰ δεκαετία σχεδόν, ἄφησαν τό βιβλίο στό ἀπυρόβλητο, γιά λόγους ἰσορροπιῶν. Ἐνας πῖό καχύποπτος θά ἔλεγε ὅτι ἡ πλήρης ἀκατανόησις καί σύγχυση τοῦ βιβλίου διευκόλυνε τήν ἀνάγκη τῶν μαθητῶν νά προσφεύγουν στήν παραπαιδεία.

Ἦλο αὐτό τό νοσηρό κύκλωμα μόνον τήν κοινωνιολογία ὡς ἐπιστήμη δέν προήγαγε. Ὄταν νομοτελειακά ἐπῆλθε ἡ ἐκδίωξή τους, οἱ κοινωνιολόγοι ξύπνησαν ἀπό τόν ὕπνο τοῦ δικαίου, διότι τώρα δέν ἐθίγετο πλέον τό καταρρακωμένο κῦρος τῆς ἐπιστήμης τους, ἀλλά ἡ ἀτομική ἐπαγγελματική τους εὐημερία. Ὅλα αὐτά τά χρόνια ἀσχολοῦνταν μέ τίς διαδικασίες σέ γενικές συνελεύσεις μέ εἴκοσι ἄτομα ἢ ἀρχαιρεσίες μέ τριάντα.

Τώρα ὅμως εἶναι ἀργά. Ἀφοῦ πέρυσι τό καλοκαῖρι ἐξανεμίστηκαν καί οἱ τελευταῖες ἐλπίδες ἐπαναφορᾶς τοῦ μαθήματος, ὁ καθένας ἄς τραβήξει τόν δρόμο του. Κι οἱ λίγοι, πού πράγματι ἐνδιαφέρονται γιά τήν Κοινωνιολογία, ἄς ξεκινήσουν ἀπό τήν ἀρχή, νά ὀργανώσουν μιὰ δημιουργική ἐπιστημονική κοινότητα τῶν κοινωνιολόγων, πού ποτέ δέν ὑπῆρξε στήν Χώρα μας.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΚΥΒΕΡΝΗΤΙΚΗΣ

Αυτοοργάνωση και βιωσιμότητα πολύπλοκων συστημάτων στήν εποχή τῆς παγκοσμιοποίησης

Φίλιππος Νικολόπουλος

Τό καλοκαίρι πού μᾶς πέρασε, σ' ἓνα πανέμορφο ὄρεινό μέρος τῆς Ἰσπανίας, στήν περιοχή τῶν Πυρηναίων, πραγματοποιήθηκε τό 2ο Διεθνές Συνέδριο τῆς Κοινωνιοκυβερνητικῆς, ὀργανωμένο ἀπό τήν ὁμώνυμη ὑπ' ἀριθ. 51 Ἐπιτροπή Ἐρευνας τῆς Διεθνούς Κοινωνιολογικῆς Ἐταιρείας (τό πρῶτο εἶχε πραγματοποιηθεῖ τόν Μάιο τοῦ 1999 στό Κολυμπάρι τῆς Κρήτης).

Τά ζητήματα πού ἐθίγησαν, ἀναπτύχθηκαν καί συζητήθηκαν ἦσαν πολλά καί γιά μιά ἀκόμη φορά διαπιστώθηκε ὅτι ἡ κοινωνιοκυβερνητική προσέγγιση ἔχει σαφῶς διεπιστημονικό χαρακτήρα. Ἀποτελεῖ τήν συνάντηση τῆς κυβερνητικῆς δεύτερης τάξης (second order cybernetics) ἢ μετακυβερνητικῆς (δηλ. κυβερνητικῆς περισσότερο τῶν παρατηρούντων παρά τῶν παρατηρουμένων συστημάτων) μ' ἓνα σύνολο κοινωνικῶν ἐπιστημῶν κι ὄχι μόνο μέ τήν κοινωνιολογία. Ἄν καί βέβαια ἡ προσέγγιση ἔχει ἀπομακρυνθεῖ ἀρκετά ἀπό τήν ἀρχική θεμελιακή φιλοσοφία τοῦ Bertalanffy καί τό βασικό μοντέλο τῆς «κλασσικῆς» κυβερνητικῆς (δηλ. τῆς παράδοσης τοῦ Wiener) τῶν «κίσερων-ἐκροῶν-ἀνατροφοδότησης», ὥστόσο διατηρεῖ τόν συνθετικό-ὀλιστικό της χαρακτήρα καί τή θεμελιακή της θέση ὅτι ἡ δυναμική ἐνός ἀνθρώπινου συνόλου κυρίως συνίσταται στήν δυναμική τῶν σχέσεων ἀλληλεπίδρασης κι ἀλληλεξάρτησης τῶν στοιχείων πού τό ἀποτελοῦν κι ὅτι δυσικά ἡ ἀνθρώπινη πραγματικότητα μπορεῖ νά συλληφθεῖ ὡς μιά σειρά ἀπό σύνολα.

Εἶναι βέβαιο ὅμως πιά ὅτι μ' αὐτό τόν ὄρο δέν ἐννοοῦμε γενικά μιά κυβερνητική κοινωνικῶν συστημάτων — σ' αὐτή τήν περίπτωση τό μηχανιστικό στοιχεῖο δέν μποροῦσε ν' ἀποκλεισθεῖ —, ἀλλά μιά κυβερνητική, πού ἀναφέρεται μέν σέ ἀνθρώπινα σύνολα, (δέν ἀναφερόμαστε πάντα σέ συστήματα μεγάλης κλίμακας), ἀλλά

διακρίνεται γιά νέα χαρακτηριστικά καί ὑποβαθρύνεται ἀπό μιά ἄλλη ἐπιστημολογική προβληματική (τό μηχανιστικό στοιχεῖο ἔχει ὀλοσχερῶς ἀπορριφθεῖ, ἐνῶ καί τό «ὀργανικίστικο» δέν κρίνεται ἐπαρκές, ἡ δυναμική τῆς ἀλληλεπίδρασης προχωρᾶ πιο πέρα καί τίθεται ζήτημα «γνωστικῆς» προσέγγισης τοῦ συστήματος πού παρατηρεῖ ἀλλά καί πού παρατηρεῖται: «τί, πῶς καί πόσο» γνωρίζω τό σύστημα πού παρατηρεῖ — ἂν εἶμαι ἐγώ ὁ ἴδιος τό παρατηροῦν σύστημα, τίθεται εὐθέως τό ζήτημα τοῦ βάθους τῆς αὐτογνωσίας μου — καί «τί γνωρίζω» πραγματικά ἀπό τό σύστημα πού παρατηρεῖται.)

Τό ὑποκείμενο σαφῶς ἔχει ἰσχυροποιήσει τή θέση του καί τή σημασία του στή δυναμική τῶν συστημάτων. Ἡ γνωστική διαδικασία περνάει μέσα ἀπό τά ὄρια καί τούς περιορισμούς μέ τούς ὁποίους αὐτό εἶναι προσδιορισμένο. Ἡ πολιτισμική ἐπίσης διάσταση σχηματισμῶν καί διαφοροποιήσεων τονίζεται ἀρκετά, καί μάλιστα χωρίς ν' ἀναγάγεται σέ ἀρχικά ὑποτιθέμενα ἀντικειμενικά στοιχεῖα ὑλικοῦ περιεχομένου πού καθορίζουν πρότυπα, στάσεις καί ἀξίες. Ἡ κουλτούρα διατηρεῖ τή σχετική, τουλάχιστον, αὐτονομία της, καί τήν αὐτόνομη ἐπιρροή της στό πολύπλοκο παιχνίδι τῶν συνδιαμορφώσεων. Τό σύστημα δέν εἶναι πιά κάτι ὀριστικά ὀσμένο, πού προσδιορίζεται ἀπό μιά ὑποτιθέμενη ἀντικειμενική ἐγκυρότητα. Εἶναι τό «σύστημα-κατασκευή», τό σύστημα πού ἐξελίσσεται, τό σύστημα πού ἀναστοχάζεται, τό σύστημα πού ἀποδιοργανώνεται ἢ ἀκόμη πού ἀνατρέπεται ἢ πού ἐνδέχεται ν' ἀναδημιουργηθεῖ μέσα ἀπό τήν δυναμική τῶν «ἐντροπικῶν τυφῶνων»!

Γενικότερα οἱ ἀναλυτικοί ἀναγωγισμοί — πού εἶναι πολλές φορές συνδεδεμένοι μέ μονομερεῖς θεωρητικές κατευθύνσεις — ἀποφεύγονται, ἐνῶ δίνεται προτεραιότητα σέ θεωρήσεις πού

— Ὁ Φίλιππος Νικολόπουλος εἶναι ἐπ. Καθηγητής Κοινωνιολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Παν/μίου Κρήτης, μέλος τοῦ Board τῆς Ἐπιτροπῆς Ἐρευνας τῆς Κοινωνιοκυβερνητικῆς τῆς Διεθνούς Κοινωνιολογικῆς Ἐταιρείας.

περνούν μέσα απ' τήν έννοια τής πολυπλοκότητας (καί τών δυνατοτήτων πού αναφέρονται μέσα στην κατάστασή της, ακόμη κι αν επισημανθεί έντροπική κατάσταση), τής κυκλικής αιτιότητας (circular causality) καί τής αμφισβήτησης τών βεβαιοτήτων ενός αὐστηροῦ ντετερμινισμού.

Στό συνέδριο συζητήθηκαν εὐρέως ποικίλες διαστάσεις τής παγκοσμιοποίησης, χωρίς βέβαια νά παγιδευθεῖ ἡ συζήτηση σέ «μυθοποιητικές ἀπογειώσεις» ἢ ἀντίθετα στή στείρους ἀρνητισμούς. Ἡ ἰδέα μιᾶς κυβερνητικῆς παρέμβασης

μέ οἰκο-ανθρωπιστικό περιεχόμενο πού ἀπευθύνεται σ' ἓνα κόσμο πού μπορεῖ νά συλληφθεῖ ὡς ἐνιαῖο κοινωνικό σύστημα εἶχε μιᾶ ἀρκετά έντονη παρουσία.

Τέλος, ἀρκετή συζήτηση ἔγινε γύρω ἀπό ἐπιστημολογικά ζητήματα, συζήτηση πίσω, ἀπό τήν ὁποία σέ τελευταία ἀνάλυση κρυβόταν ἡ ἀγωνία γιά περισσότερο αὐτογνωσία καί περισσότερη συνειδητότητα τών διαδικασιῶν πού ἀναφέρονται στην ἀλληλοεπίδραση, τήν σνέργεια καί τήν ἐξέλιξη τών πολυπλόκων συστημάτων δράσης.

Annie Kriegel (1926-1995)

in Memoriam

Γιῶργος Καφφές

Πέρασαν 6 χρόνια από τον άδοκχο θάνατο μιάς από τις έξοχότερες προσωπικότητες στον χώρο της Ιστορίας και της Κοινωνιολογίας, όχι μόνο στη Γαλλία αλλά και διεθνώς. Η Annie Kriegel δέν υπήρξε μόνο μιά δυναμική παρουσία στο χώρο των Κοινωνικών Έπιστημών. Υπήρξε, πάνω απ' όλα, καλή σύζυγος και μητέρα, τιμώντας τον σύζυγό της, τον διακεκριμένο γιατρό Arthur Kriegel, μέ τον όποιο απέκτησε τέσσερα παιδιά. [Γιά τον γράφοντα υπήρξε, εκτός από καθηγήτρια κατά τή διάρκεια των μεταπτυχιακών του σπουδών, σοφή σύμβουλος και εμπνευστής. Η παιδαγωγική σχέση πού αναπτύχθηκε μεταξύ μας, υπήρξε μιά μοναδική εμπειρία και μέ βοήθησε νά βρω τον σωστό δρόμο κατά τήν προετοιμασία της διδακτορικής μου διατριβής (1987-1991)]. Η Annie Kriegel άφησε τον Ιανουάριο του 1995 τήν τελευταία της πνοή στο Παρίσι. Παρά τό ότι τά τελευταία 15 χρόνια ήταν χτυπημένη από τήν επάρατη νόσο, δέ σταμάτησε νά γράφει ως στήν τελευταία στιγμή κι όσο της τό επέτρεπαν οι δυνάμεις της, τότε στο διαμέρισμα της Rue Caumartin, περιστοιχισμένη από τους φοιτητές και τους φίλους της, τότε αποσυρόμενη στο έξοχικό της στη Β. Γαλλία στο ήσυχο παραθαλάσσιο θέρετρο Saint Valery-Sur-Somme. Η Annie Kriegel είχε δώσει σέ παλαιότερο τεύχος της «Νέας Κοινωνιολογίας» (άρ. 16) συνέντευξη, όμως αισθάνομαι τήν ανάγκη νά γράψω τούτες τις λιγιστές γραμμές¹ de profundis για τήν ζωή και τό τεράστιο επιστημονικό έργο της.

Η Annie Kriegel, τό γένος Becker, γεννήθηκε στις 9 Σεπτεμβρίου του 1926. Υπήρξε γόνος έβραϊκής οικογένειας πού είχε, από τήν εποχή του πρωσο-γαλλικού πολέμου του 1870, καταφύγει στο Παρίσι έχοντας έγκαταλείψει τήν Άλσατία. Στις 16 Ιουλίου 1942 θά είναι ή ήμέρα πού θά αποφοιτήσει από τό Λύκειο αλλά και πού θά διαφύγει τήν τελευταία στιγμή από τό μεγάλο μπλόκο του Vél d' Hiv (Μπλόκο του χειμερινού ποδηλατοδρόμιου κατά των Έβραίων, ό-

που ή γαλλική άστυνομία συνέλαβε συνολικά 3.031 άνδρες, 5.802 γυναίκες και, παρά τις αντίθετες οδηγίες της γερμανικής διοίκησης Παρισίων, 4.051 νέους κάτω των 16 ετών, από τους όποιους επέστρεψαν από τά στρατόπεδα συγκέντρωσης μόλις 30, εκ των όποιων 5 νέοι). Η οικογένεια Becker, παρά τους κινδύνους, περνά στήν «ελεύθερη Γαλλία» του Vichy, κι έπειτα στη κατεχόμενη αρχικά από Ιταλούς μέχρι τό 1943 Grenoble. Εκεί ή 18χρονη Annie μπαίνει άμέσως στήν Κομμουνιστική Όργάνωση Άλλοδαπών Νέων (M.O.I.), όπου συμμετείχαν κυρίως άλλοδαποί και Έβραίοι από τήν Άνατολική Εύρώπη. Από τό 1943 ξεκινάει ενεργά τήν ένοπλη πάλη μέ άνταρτοπόλεμο και δολιοφθορές στις πόλεις κατά των ναζί. Μ' αυτό τον τρόπο βιώνει τήν πρώτη και συγκλονιστικότερη εμπειρία της ζωής της: όλοι σχεδόν οι σύντροφοι και συναγωνιστές της συνελήφθησαν κι εκτελέστηκαν σταδιακά. Αυτός θά είναι και ο σπουδαιότερος λόγος πού θά τήν κάνει νά παραμείνει, ίσως συναισθηματικά και μόνο, στο κομμουνιστικό κίνημα για μιά ακόμη δεκαετία.

Η Annie Kriegel, δυναμική πιά γυναίκα, θά εξελιχθεί σέ υπεύθυνη και αρχηγό κομμουνιστικών οργανώσεων μέχρι τό 1951, ενώ μεταξύ 1945-1949 φοιτεί στήν E.N.S. (Ecole Normale Supérieure), έλιτίστικη σχολή για ύψηλά στελέχη πού ήταν τότε ακόμα στις Sèvres. Υπεύθυνη για τον νομό της Seine (Παρίσι), κατάφερε πολύ σύντομα, μέ τήν δυναμικότητα και τήν ενεργεία της, νά προσελκύσει γύρω της όλη τήν αφρόκρεμα των διανοουμένων και μετέπειτα πανεπιστημιακών, όπως των Maurice Agulhon, Alain Besançon, François Furet, Emmanuel Le Roy Ladurie, Michel Verret, Pierre Goubert, Mona Auzouf και άλλους. [Αυτά όλα τά εξομολογείται στο αυτοβιογραφικό βιβλίο του 1991, πού έχω μέ τήν αφιέρωση και τά σχόλια της, μέ τίτλο: Ce que j' ai cru comprendre, (Αυτό πού νομίζω πώς κατάλαβα), καθώς και στο προσωπικό μου αρχείο μέ βιντεοκασέτες και ήχητικό

υλικό]. Στή συνέχεια προάγεται σέ διευθύντρια του περιοδικού *La Nouvelle Critique*, του κατ' ἐξοχήν ἐντύπου γιά τούς διανοούμενους του Κομμουνιστικού Κόμματος Γαλλίας (P.C.F.). Ἐκεῖ ὅμως θά ἀρχίσει νά διαφαίνεται πόσο ἀνήσυχη, ἀνυπότακτη, δίκαιη καί αὐτόνομη ἦταν, τόσο στίς ἀποφάσεις της ὅσο καί στήν πολιτική σκέψη καί πράξη της, πρᾶγμα πού δέν ἔγινε ἀνεκτό ἀπό τό P.C.F., παρά τό ὅτι πρωταγωνίστησε στίς μαζικές διαγραφές μελῶν τό 1953 (Edgar Morin κ.ἄ.), μέ ἀποτέλεσμα νά ἀποπεμφεῖ καί ἡ ἴδια διά παντός.

Ἡ ἀποσταλινοποίηση, μετά τό 1956, τοῦ κόμματος, μέ τήν καταδίκη ἀπό τόν Χρουνστῶφ τῶν ἐγκλημάτων τοῦ προκατόχου του Στάλιν, ἡ σοβιετική αἰματηρή ἐπέμβαση τῶν ἀρμάτων στήν Οὐγγαρία, ἐξῶθον τήν Annie Kriegel στό ἄλλο ἄκρο. Ἡ δυναμική "Passionaria" τοῦ Γαλλικοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος θά μετεξελιχθεῖ στή μεγαλύτερη ἀντίπαλο, πού θά τό πολεμήσει μέχρι τό τέλος της. Ἡ Annie Kriegel, ἀηδιασμένη ἀπό τά ψέμματα, τίς οὐτοπίες, τά λάθη τῆς ἀριστερᾶς, θέλοντας μέ πάθος νά λάμψει ἡ ἀλήθεια γιά τήν ὁποία πολέμησε, θά κάνει τά πάντα γιά νά φέρι στή δημοσιότητα τίς ἀπίστευτες ὀλοκληρωτικές καί αὐταρχικές μεθόδους λειτουργίας τοῦ κομμουνιστικοῦ κινήματος.

Τό 1964 ἡ διδακτορική διατριβή της μέ τίτλο: *Aux Origines du Communisme Français*, (Στίς ἀπαρχές τοῦ γαλλικοῦ κομμουνισμοῦ), ἐρχεται σάν «κεραυνός ἐν αἰθρία» νά ἀναταράξει τούς ἱστορικούς κύκλους τῆς Γαλλίας καί τῆς Δ. Εὐρώπης. Ἡ πολιτική της σκέψη καί ὁ κοινωνιολογικός της προβληματισμός θά ἀποτελέσουν ὀρόσημο πλέον γιά τήν γαλλική ἰντελιγκέντσια, ἀφοῦ, ὄχι μόνο γιά πρώτη φορά ὁ συγγραφέας εἶναι γυναίκα, ἀλλά καί γιατί ἕνα πρῶην μέλος τοῦ κομμουνιστικοῦ κόμματος, ἀνατρέποντας ἐπιστημολογικά τίς παραδοσιακές ἱστορικόιστικες μεθόδους, ἀνοίγει τά χαρτιά του καί μιλά γιά ἕνα ζωντανό κομμάτι τῆς γαλλικῆς πολιτικῆς ἱστορίας, τό P.C.F., τά λάθη του καί τόν τρόπο δράσης πού γνώρισε ἡ ἴδια βιωματικά καί ὀργάνωσε στό ἐσωτερικό του. Ἡ μέθοδος θά ἀμφισβητηθεῖ ἀπό τήν κλασσική σχολή τῶν *Annales*, πού δέν ἀποδεχόταν τήν τόσο ἄμεση ἱστορική περιγραφή. Ἡ Annie Kriegel ὅμως καταφέρνει καί ἐδραϊώνεται μέ τήν σύγχρονη ἱστορική της ἀνάλυση πού στηρίζεται σέ ντοκουμέντα ζωντανά καί μαρτυρίες καί μπορεῖ νά συνεισφέρει κοινωνιολογικά. Γιά πρώτη φορά ὁ κομμουνισμός θά μπεῖ στήν ἱστορία καί τόν ἀπολογισμό τῶν ὄσων

εἶχε μέχρι τότε συνεισφέρει στή κοινωνία, καί γι' αὐτό ἡ Annie Kriegel ὑπῆρξε πρωτοπόρος.

Τό 1968 δημοσιεύει τό ἔργο της *Les Communistes Français*, τό ὁποῖο θά ἀποτελέσει μιά «πολιτική ἐθνολογία» καί ἀνάλυση, μιά κοινωνιολογία τοῦ κομμουνισμοῦ ἀπαραίτητη γιά τήν κατανόηση τῆς κοινωνικῆς προέλευσης τῶν κομμουνιστικῶν κομμάτων. Ἀπό τότε, κάθε φορά πού θά μιλά καί θά γράφει, θά ξεσηκώνεται ὄλος ὁ διανοούμενος κόσμος, στόν ὁποῖο κινεῖται μέ ἄνεση παρά τήν ἀνδροκρατία τῆς ἐποχῆς. Στά 1972 ἐξηγεῖ μέ τό ἔργο της *Les Grands Procès dans les Systèmes Communistes*, μιά ἀπό τίς πιό αἰνιγματικές πλευρές τῆς σταλινικῆς περιόδου, πώς ἡ ἐπανάσταση δηλαδή κατασπάραξε τά ἴδια τά παιδιά της, ὅπως καί μέ τήν λαμπρή ἐργασία της *La pédagogie infernale*.

Ἡ Annie Kriegel ὑπῆρξε ἰδρυτής τό 1969 τῆς ἑδρας Κοινωνιολογίας στό Πανεπιστήμιο πού γεννήθηκε ὁ γαλλικός Μάης τοῦ '68, τό «κόκκινο» πανεπιστήμιο τῶν «Λυσσασμένων», τοῦ Daniel Cohn-Bendit, τό *Université de Paris-X-Nanterre*, τό ὁποῖο ἄρχισε ἔκτοτε νά μεταμορφώνεται σταδιακά σέ ἕνα ἀπό τά πιό ἀξιόλογα, σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο πλέον, πανεπιστήμια ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν μέ 45.000 περίπου φοιτητές σήμερα. Στό πανεπιστήμιο αὐτό ἡ Kriegel ξεκίνησε, στό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 1970, μέ ἕναν πυρῆνα νέων κοινωνιολόγων καί ἐρευνητῶν, μιά προσπάθεια συστηματικῆς μελέτης τοῦ κομμουνισμοῦ σέ δυτικό πανεπιστήμιο, μέ ἀποτέλεσμα τό 1981 νά ἰδρύσει τό περιοδικό *Communisme*, πρωτότυπο σέ παγκόσμια κλίμακα γιά τίς ἐπιστημονικές προσεγγίσεις του. Κατά τίς πανεπιστημιακές της παραδόσεις οἱ αἰθουσες εἶναι πάντα ἀσφυκτικά γεμάτες. Ὁ τρόπος ὁμιλίας καί τό γλυκύτατο χαμόγελό της τήν κάνουν εὐχάριστη καί ἀκόμα πιό παιδαγωγική, ἀλλά παραμένει πάντοτε ἀπαιτητική καί αὐστηρή πρὸς τούς φοιτητές της, ἐπιθυμώντας τό καλύτερο δυνατόν καί στά καλύτερα γαλλικά.

Τό 1986 [χροινιά πού τήν γνώρισε ὁ γράφων] ἰδρύει στό πανεπιστήμιο τῆς Ναντέρ τό Κέντρο Σπουδῶν Ἱστορίας καί Κοινωνιολογίας τοῦ Κομμουνισμοῦ. Καθοριστικό γιά αὐτό ὑπῆρξε ἡ μεγάλη ἐπιτυχία τοῦ ἔργου της τό 1984 *Le Système Communiste Mondial*. Ἐκτοτε ἡ Annie Kriegel προσελκύει ἕναν μεγάλο πυρῆνα νέων Κοινωνιολόγων, ἐρευνητῶν καί ἱστορικῶν πού μελετοῦν συστηματικά τό διεθνές φαινόμενο τοῦ Κομμουνισμοῦ, τά κόμματα καί γενικά τήν γεω-πολιτική δυναμική πού εἶχε διαμορφωθεῖ μέ

πρωταγωνιστή τήν Ε.Σ.Σ.Δ., και τις μεταμορφώσεις και μεταλλάξεις του κομμουνιστικού κινήματος σε ειρηνιστικό, οικολογικό, συνδικαλιστικό ή φεμινιστικό κίνημα. Παράλληλα, ήδη από τό 1973, είχε αρχίσει μία μελέτη του εβραϊσμού, τις σχέσεις που υπάρχουν μεταξύ σιωνισμού, σοσιαλισμού και κομμουνισμού και των κινήματων που αυτά τά κινήματα επηρεάζουν, είτε διεθνώς είτε στό κράτος του Ίσραήλ. Τό 1977 εξέδωσε μάλιστα τό βιβλίο της *Les Juifs dans le Monde Moderne*, ενώ τό 1985 δημιουργεί μία έκδοση εβραϊκών σπουδών, τό *Pardès*.

Τό 1991 μέ τό αυτοβιογραφικού χαρακτήρα έργο της που προαναφέραμε, *Ce que j' ai cru comprendre*, ή Annie Kriegel έχει αρχίσει νά εμφανίζει κάποια σημεία κόπωσης που δέν τήν σταματούν όμως στό ακαδημαϊκό και διαλεκτικό έργο της όχι μόνο στην Γαλλία, αλλά και σ' όλοκληρο τόν κόσμο, παρά τήν μεγάλη της αγάπη για τήν οικογένεια και τά παιδιά της που μέσα σ' αυτή τήν φοβερή της δραστηριότητα δέν τήν στερούνται εν τούτοις ποτέ.

Από τό 1992 θά αρχίσει νά εξερευνά συστηματικά τά αρχεία του Κ.Κ.Σ.Ε. πηγαίνοντας στη Μόσχα. Τό τελευταίο χρόνο της ζωής της, μέσα σε μεγάλη ταλαιπωρία και ώδύνη από τήν ασθένεια, θά καταφέρει νά συντάξει μία βιογραφία του Eugen Fried. Ο Eugen Fried υπήρξε άπεσταλμένος τό 1931 από τήν Komintern για νά οργανώσει και διευθύνει πολιτικά για δέκα χρόνια τό P.C.F. Τό βιβλίο αυτό μέ τίτλο: *Eugen Fried: Le Grand Secret du P.C.F.* εκδόθηκε post mortem τό 1997. Είναι σίγουρο ότι ή Annie Kriegel, παρά τό μεγάλο έργο που μάς άφησε, μάς έχει λείψει. Τις πανεπιστημιακές εκδόσεις της μπορούμε σήμερα νά τις βρούμε στό *Rigueur et passion: Mélanges en Hommage à Annie Kriegel* σε έκδοση του 1994, χρονιά που τήν είδα για τελευταία φορά στό Παρίσι.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Τά γραφόμενα στηρίζονται σε ανέκδοτες συνεντεύξεις και εξομολογήσεις που μου παραχώρησε προσωπικά.



André Gunder Frank:

Ἡ Ἀσία ἐπανακάμπτει μέ τήν Κίνα ὡς κορωνίδα

Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης
Ἀποκλειστική δημοσίευση στά ἑλληνικά

Εἰσαγωγή στόν Εὐρωκεντρισμό

Ὁ περίφημος εὐρωπαϊός ἱστορικός Fernand Braudel (1992) ἔγραψε ὅτι «ἡ Εὐρώπη ἐπινόησε ἱστορικούς, καί ἐν συνεχείᾳ τούς χρησιμοποίησε σοφά» πρὸς ἐξυπηρέτηση τῶν συμφερόντων της. Μολονότι ὁ Braudel τιτλοφόρησε τό βιβλίο του *Ἡ Προοπτική τοῦ Κόσμου*, ἡ φράση του αὐτή δηλοῖ ἕναν ἀμυδρό Εὐρωκεντρισμό. Διότι ὑπῆρχαν ἄλλωστε ἀρκετοί ἱστορικοί στήν Ἀσία πολύ πρῖν ἢ Εὐρώπη ἀποκτήσει κἄν ἄξια λόγου ἱστορία γιά νά συγγράψει. Ἐπιπλέον, ὁ Braudel ἔγραψε ὅτι «οἱ Εὐρωπαῖοι ἔστησαν ὀλάκερο κόσμο μέ ἐπίκεντρο τήν Εὐρώπη, καθώς γνωρίζουν οἱ ἱστορικοί» — κι ἔχει κάποιο δίκιο, τουλάχιστον ὅσον ἀφορᾷ τούς δύο τελευταίους αἰῶνες: οἱ Εὐρωπαῖοι ἱστορικοί σέ τέτοιον βαθμό ξανάγραψαν τήν ἱστορία τή δική τους, τῶν ἄλλων καί ὀλόκληρου τοῦ κόσμου, ὥστε κατάφεραν νά μᾶς πείσουν γιά κάτι ἐξ ὀλοκλήρου σχεδόν ἐσφαλμένο. Διότι μόνο οἱ Εὐρωπαῖοι ἔπλασαν τό μῦθο τῆς δικῆς τους ἱστορίας, ὁ ὁποῖος στήν πραγματικότητα πλάστηκε μέ τήν ἀφειδῆ βοήθεια ἄλλων: οἱ ἴδιοι ποτέ δέν ἔπραξαν αὐτοδύναμα, οὔτε βέβαια δυνάμει τῆς ὑποτιθέμενης «ὑπεροχῆς» τους· καί σίγουρα δέν «ἔστησαν» ἀπό μόνοι τους κανέναν «κόσμο» γύρω τους, ἀλλά, ἀντίθετα, ἐντάχθηκαν σέ μιά παγκόσμια οἰκονομία πού κυριαρχεῖτο ἀπό τούς Ἀσιάτες. Αὐτῶν τήν ἀνάπτυξη ζήλεψαν ἐπί μακρόν οἱ Εὐρωπαῖοι, σ' αὐτῶν τήν οἰκονομία βρῆκαν στέρεο στήριγμα γιά νά ἀνέλθουν μέ τή σειρά τους κι αὐτοί. Νά γιατί ὡς κι Εὐρωπαῖοι σάν τόν Λάμπνιτς, τόν Βολταίρο καί τόν Quesnay, ἀλλά καί τόν Ἄνταμ Σμίθ, εἶδαν ἐν τούτοις στήν Ἀσία τό ἐπίκεντρο τῆς παγκόσμιας οἰκονομίας καί πολιτισμοῦ.

Διότι ἦταν οἱ Ἀσιάτες πού κυριάρχησαν γιά τουλάχιστον 5.000 χρόνια στήν κοινή καί μοναδικά οἰκουμενική ἱστορία τῆς Ἀφροευρασίας. Μάταια προσπάθησαν οἱ Εὐρωπαῖοι νά προσεγγί-

γίσουν καί ν' ἀναμειχθοῦν στό ὄλο ἀσιατικό «παιχνίδι», ἤδη ἀπό τά χρόνια (καί τόν τόπο!) τοῦ Χριστοῦ μέσω τῶν ρωμαϊκῶν ἐπιδρομῶν· ξανά δέ μέσω τῶν Σταυροφοριῶν (στόν αὐτόν χῶρο!) ἐπειτα μέ ἀποτυχημένες προσπάθειες νά φτάσουν στήν Ἀσία· καί τέλος, μέ τά ταξίδια τοῦ Κολόμβου πρὸς ἀναζήτηση τῆς Cathay τό 1492 καί τοῦ Βάσκο ντέ Γκάμα πρὸς τήν Ἰνδία τό 1498. Ὅλα αὐτά ἐγκαινίασαν τρεῖς αἰῶνες ἐντονότερων ἀκόμα προσπαθειῶν γιά τή διεκδίκηση τοῦ πολύ σπουδαιότερου (καί περισσότερο ἐλκυστικοῦ ἄρα) πλούτου, ἐμπορίου καί πολιτισμοῦ τῆς Ἀσίας, καί ἰδιαίτερα τῆς ἀνατολικῆς Ἀσίας. Καί ἄλλοιμοι: οἱ Εὐρωπαῖοι δέν εἶχαν τί νά προσφέρουν γι' ἀντάλλαγμα στούς Ἀσιάτες γιά τό μετάξι, τό βαμβάκι, τά εἶδη κεραμικῆς, τά μπαχαρικά τους καί τ' ἄλλα ἀγαθά κι ἐμπορεύματά τους — ἐκτός ἀπ' τόν «εὐρωπαϊκό» ἄργυρο ἀμερικανικῆς προελεύσεως. Μετά τό 1500 καί γιά τρεῖς ἀκόμα αἰῶνες, ἕως τό 1800 σχεδόν, μόνο ὁ ἀμερικανικός ἄργυρος ἔδωσε στούς Εὐρωπαῖους πρόσβαση στόν πλοῦτο καί στίς ἀγορές τῆς Ἀσίας. Ἀκόμα καί μετά ἀπό τρεῖς αἰῶνες προσπαθειῶν διείσδυσης στήν Ἀσία, οἱ Εὐρωπαῖοι δέν κατάφεραν τίποτα περισσότερο ἀπ' τό νά ἐξασφαλίσουν ἕνα εἰσιτήριο γ' θέσης στό τραῖνο ἢ στό πλοῖο τῆς ἀσιατικῆς οἰκονομίας.

Μόνο μετά τό 1800 προσέφερε πράγματι ἡ «παρακμή τῆς Ἀνατολῆς», ἐντός τοῦ πλαισίου συνολικῆς ἀναδιάρθρωσης τῆς παγκόσμιας οἰκονομίας, μιάν εὐκαιρία στίς νεότευκτες βιομηχανοποιημένες οἰκονομίες τῆς «Ἀκμῆς τῆς Δύσεως», ἀρχικά διά τῆς ὑποκατάστασης τῶν εἰσαγωγῶν, καί ἐν συνεχείᾳ μέσω τῆς προώθησης τῶν ἐξαγωγῶν στήν παγκόσμια ἀγορά. Ἐν τούτοις, ἀκόμα κι αὐτό ἀποδείχθηκε πῶς ἦταν μιά προσωρινή ἐν τέλει μετατόπιση τοῦ κέντρου βάρους τῆς ἡγεμονίας ἀπό Ἀνατολή σέ Δύση, πού τώρα πάλι ξαναγυρνᾷ στήν ἀρχική του θέση, ὀλοκληρώνοντας ἕναν κύκλο γύρω ἀπό τόν πλα-

νήτη: οί νεοεμφανιζόμενες νεότευκτες βιομηχανοποιημένες οικονομίες τής ανατολικής Ἀσίας ξανακερδίζουν τόν γνώριμο ρόλο τους καί καταλαμβάνουν ξανά τήν κυρίαρχη θέση τους στήν παγκόσμια οικονομία καί ἱστορία, μέ τήν Κίνα ὡς κορωνίδα γι' ἄλλη μιὰ φορά στό ἐπίκεντρο.

Ἡ παγκόσμια οικονομία ὡς σινοκεντρικό σύστημα: περιληπτικά στοιχεία

Ἡ Janet Abu-Lughod (1989) σκιαγράφησε τό παγκόσμιο οικονομικό σύστημα κατά τόν 13ο αἰῶνα ἐπισημαίνοντας ὀρισμένα περιφερειακά πρότυπα, τά ὁποῖα κρατοῦν καθ' ὅλον τόν 18ο αἰῶνα στήν παγκόσμια οικονομία. Προσδιόρισε τρεῖς μείζονες περιοχές — καθῶς κι ὀρισμένες ἐλάσσονες στό ἐσωτερικό τής καθεμιᾶς —, σ' ὁχτώ περιφέρειες ἐλλειπτικοῦ σχήματος πού κάλυπταν κυρίως τήν Εὐρασία. Περιλαμβάνονταν — ἀρχίζοντας ἀπό Δύση σ' Ἀνατολή — περιοχές κυρίως τής Εὐρώπης, τής Μεσογείου, τής Ἐρυθρᾶς Θάλασσας, τοῦ Περσικοῦ Κόλπου, τής Ἀραβικῆς Θάλασσας, ὁ Κόλπος τής Βεγγάλης, περιοχές τής Θάλασσας τής Νοτίου Κίνας, καθῶς καί τής ἐσώτερης Ἀσίας. Καθεμιᾶ ἀπό αὐτές τίς περιοχές ἐξακολουθοῦσε νά διαδραματίζει τούς δικούς της λίγο-πολύ σημαντικούς — ἂν καί ὄχι ἴσους — ρόλους στόν παγκόσμιο καταμερισμό ἐργασίας καί «διεθνούς» ἐμπορίου, παρά τήν προσθήκη ἑνός Ἀτλαντικοῦ τόξου τόν 16ο αἰῶνα.

Καμμιά ἀμφιβολία δέν μένει λοιπόν γιά τήν ὑπαρξη παγκόσμιου συστήματος ἐμπορίου καί καταμερισμοῦ ἐργασίας πολύ πρὶν στήσουν οἱ Εὐρωπαῖοι ὀλάκερο κόσμο γύρω τους, καθῶς «γνωρίζουν» οἱ ἱστορικοί. Ἡ παγκόσμια αὐτή οικονομία συνέδεσε τίς γεωργικές ἐνδοχώρες καί τίς περιφέρειες μέ τά ἀντίστοιχα ἐπαρχιακά καί περιφερειακά μητροπολιτικά κέντρα κι ἐμπορικά λιμάνια καί/ἢ ἐμπορικά κέντρα τής ἐνδοχώρας. Αὐτά, μέ τήν σειρά τους, ἐξελίχθηκαν κι ἐδραίωσαν πυκνό δίκτυο οικονομικῶν σχέσεων σέ ἐπαρχιακό, περιφερειακό καί παγκόσμιο ἐπίπεδο. Οἱ σχέσεις ἔγιναν περισσότερο ὀρατές μέσω τῶν ἐμπορικῶν συναλλαγῶν τους, καθῶς κι ἀπ' τίς ἐπακόλουθες ἀνισοροπίες τῶν ἐμπορικῶν ἰσοζυγίων τους. Ὅπωςδήποτε τό ὅλο σύστημα ἀντανακλοῦσε ἐπίσης ἐκτεταμένες καί βαθύτατες συμπληρωματικότητες μεταξύ περιφερειῶν καί τομέων παραγωγῆς, καθῶς καί ἀνταγωνισμό στόν παγκόσμιο καταμερισμό ἐργασίας. Ὅλα αὐτά λοιπόν μέ τήν σειρά τους ἀντικατόπτρισαν καί τήν σχετική — ἀπόλυτη στήν οὐσία — ἐπιρροή

καί κυριαρχία τῶν Ἀσιατικῶν οικονομιῶν, ἰδιαίτερα τής Κίνας. Αὐτό τό παγκόσμιο πολυμερές ἐμπόριο — καί τοῦτο ἰσχύει ἐπίσης γιά τήν Ἀσία — ἐπεκτάθηκε μέσω τής εἰσαγωγῆς ἀμερικανικοῦ ἀργύρου ἀπό τούς Εὐρωπαίους. Καί κατάφεραν, χάρη σ' αὐτό, πράγματι, ν' αὐξήσουν τή συμμετοχή τους στήν παγκόσμια οικονομία, πού παρέμεινε ὡς καί μετά τόν 18ο αἰῶνα ὑπό τήν κυριαρχία τής ἀσιατικῆς παραγωγῆς, ἀνταγωνιστικότητας κι ἐμπορίου.

Ὡστόσο, ἀνάμεσα σ' αὐτές τίς μείζονες περιοχές, ὀρισμένες ἦταν σίγουρα «πιό ἴσες» ἀπ' τίς ἄλλες· ἐπίσης, ἡ σχετική τους θέση ὑπέστη κυκλικές ἢ ἄλλες πρόσκαιρες μεταβολές. Μολονότι ὁ Ἀτλαντικός Ὀκεανός κυριάρχησε ὡς τό ἐπικρατέστερο σημεῖο ἐμπορικῶν συναλλαγῶν γιά τήν Εὐρώπη τόν 18ο αἰῶνα, ἐκτοπίζοντας τήν Βαλτική καί τήν Μεσόγειο, ἀκόμη καί τότε δέν ἔφτασε ἐν τέλει τήν σπουδαιότητα τῶν γύρω ἀπ' τόν Ἰνδικό Ὀκεανό καί τήν Κινεζική Θάλασσα περιοχῶν στήν παγκόσμια οικονομία καί τό ἐμπόριο. Πολλά ἔργα Ἀσιατῶν κυρίως ἱστορικῶν ἐπισημαίνουν τήν σπουδαιότητα τής οικονομίας τής περιοχῆς τοῦ Ἰνδικοῦ Ὀκεανοῦ, καθῶς ἀναντίρρητα τό ἀξίζει ἡ θέση κι ὁ ρόλος της μέσ στήν Ἱστορία. Ἡ Κίνα ὑπῆρξε ἡ ἐστία ἑνός σινοκεντρικοῦ ὑποσυστήματος τής ἀνατολικῆς Ἀσίας, ἡ οικονομική ἐπιρροή τής ὁποίας χονδροειδῶς ὑποτιμήθηκε, παρά τήν ὅποια ἀναγνώρισή της. Τό ἔργο τοῦ Hamshita (1988, 1994) καί ἡ ἔρευνα πού ὁ ἴδιος μαζί μέ τούς Arrighi καί Selder (1966) εἰσηγήθηκε, ἔχουν σκοπό τους τήν ἀποκατάσταση αὐτῆς τῆς σοβαρῆς ἔλλειψης. Ὑπῆρχαν ἀπό παλιά, ἐπίσης, διμερεῖς σχέσεις τῆς Κίνας μέ τήν κεντρική Ἀσία καί τριμερεῖς μέ τήν Κορέα καί τήν Ἰαπωνία· ὑπῆρχαν οἱ σπουδαῖοι ρόλοι τῶν παράκτιων περιοχῶν τῆς Κίνας, τῶν ἐμπορικῶν καί ἄλλων λιμένων κάτω στή θάλασσα τῆς νοτίου Κίνας, στή νοτιοανατολική Ἀσία καί στό Ryukus, ἀλλά καί ὁ σημαντικός ρόλος τῆς ἐμπορικῆς διασπορᾶς ἰδίως τῶν «ὑπερπόντιων» Κινέζων, οἱ ὁποῖοι, διόλου συμπτωματικά, διατηροῦν τόν πρωταρχικό αὐτό ρόλο τους καί σήμερα. Τοῦτο τό καθολικό λοιπόν πρότυπο διαπεριφερειακοῦ καταμερισμοῦ ἐργασίας κι ἐμπορίου διόλου δέν ἀντιστοιχεῖ μέ τήν — πολύ δημοφιλή στήν Εὐρώπη ὅπου γεννήθηκε — ἰδέα τῆς λεγόμενης «σύγχρονης καπιταλιστικῆς παγκόσμιας οικονομίας», πού μόνο τότε ἄρχισε νά ἐξαπλώνεται καί νά ἐνσωματώνει» ἀπανωτές περιοχές καί σ' ἄλλα μέρη, ὥσπου ἡ Δύση νά τίς κατακτήσει ὅλες.



Ἀντίθετα, ὁ διεθνὴς καταμερισμὸς ἐργασίας καὶ ἡ σχετικὴ παραγωγικότητα ἀνά τομέα, καθὼς καὶ ἡ τοπικὴ ἀνταγωνιστικὴ στήν παγκόσμια οἰκονομία ἀντικατοπτρίζονταν στήν μορφή τοῦ ἐμπορικοῦ ἰσοζυγίου καὶ τῶν χρηματικῶν ροῶν τοῦ πλανήτη. Στήν δομὴ τῆς παγκόσμιας οἰκονομίας, τέσσερις μείζονες περιοχὲς συντηροῦσαν ἐλλειμματικὸ ἐμπόριο ἀγαθῶν: ἡ Ἀμερικανικὴ Ἡπειρος, ἡ Ἰαπωνία, ἡ Ἀφρική καὶ ἡ Εὐρώπη. Οἱ δύο πρῶτες ἰσοζύγισαν τὸ ἐλλειμμάτους παράγοντας ἀσημένια νομίσματα μὲ ἐξαγωγικὸ προορισμὸ. Ἡ Ἀφρική, γιὰ τὸν ἴδιο σκοπὸ, ἐξήγαγε χρυσὰ νομίσματα καὶ δούλους. Δηλαδή μὲ οἰκονομικοὺς ὄρους, οἱ τρεῖς αὐτές περιοχὲς διοχέτευαν ἐπίσης «ἀγαθὰ», γιὰ τὰ ὁποῖα ὑπῆρχε κάπου ζήτηση. Ἡ τέταρτη ἐλλειμματικὴ περιοχὴ, ἡ Εὐρώπη, μετὰ βίας ἦταν ἰκανὴ νὰ παραγάγει κάποιον δικὸν της ἐξαγωγίμο προϊόν, μὲ τὸ ὁποῖο θ' ἀντιστάθμιζε τὸ αἰώνιο ἐμπορικὸν τῆς ἐλλειμμα. Τὸ ἐπέτυχε αὐτὸ πρωτίστως «διευθύνοντας» τίς ἐξαγωγές τῶν τριῶν προαναφερθεισῶν χωρῶν — ἀπ' τὴν Ἀφρική στίς δύο Ἀμερικέες, ἀπὸ τίς δύο Ἀμερικέες στήν Ἀσία, καὶ ἀπ' τὴν Ἀσία στήν Ἀφρική καὶ τίς δύο Ἀμερικέες. Ἐ-

πίσης οἱ Εὐρωπαῖοι συμμετεῖχαν μερικῶς σ' ἐνδοασιατικὲς ἐμπορικὲς συναλλαγές, ἰδίως μεταξὺ τῆς Ἰαπωνίας καὶ ἄλλων χωρῶν. Οἱ συναλλαγές αὐτές στό ἐσωτερικὸν τῆς ἀσιατικῆς ἐνδοχώρας ὑπῆρξαν ὀριακὲς γιὰ τὴν Ἀσία, ἀλλ' ὅπως δῆποτε ζωτικὲς γιὰ τὴν Εὐρώπη, ἡ ὁποία κέρδιζε πολὺ περισσότερο ἀπ' τὴν ὑπόθεση αὐτή, παρά ἀπὸ τίς δικές της ἀπ' εὐθείας ἐμπορικὲς συναλλαγές της μὲ τὴν Ἀσία.

Ἡ νοτιοανατολικὴ καὶ ἡ δυτικὴ Ἀσία παρήγαγαν ἐπίσης κάποιες ποσότητες ἀργυροῦ καὶ χρυσοῦ νομίσματος, οἱ ὁποῖες συνέβαλαν στήν ἐξισορρόπηση τοῦ ἐμπορικοῦ τους ἰσοζυγίου. Ἀντίθετα ἀπ' τὴν Εὐρώπη, ὡστόσο, τοῦτες μπόρεσαν πράγματι νὰ παραγάγουν καὶ ἄλλα ἀγαθὰ, γιὰ τὰ ὁποῖα ὑπῆρχε ἐπίσης ζήτηση. Ἀμφότερες ἡ νοτιοανατολικὴ, μὰ καὶ ἡ δυτικὴ Ἀσία πραγματοποίησαν κέρδη ἀπὸ ἐξαγωγικὸ ἐμπόριο ἀπ' τὰ ἀντίστοιχα ὀρηκτῆριά τους, στὰ νοτιοανατολικά καὶ νοτιοδυτικὰ κέντρα συναλλαγῶν τῶν σημαντικῶν κεντροασιατικῶν οἰκονομιῶν. Τὸ ἴδιο ἔκανε σέ κάποιον βαθμὸν καὶ ἡ κεντρικὴ Ἀσία.

Οἱ δύο μείζονες καὶ κεντρικῆς σημασίας γιὰ τὴν παγκόσμια οἰκονομία περιοχὲς ἦταν ἡ Κίνα

καί η Ίνδία. Η σημασία τους βασίστηκε πρωτίστως στην εκπληκτική τους (απόλυτη και σχετική) παραγωγικότητα βιομηχανικών προϊόντων, όπως ήταν τά βαμβακερά υφάσματα για την περίπτωση της Ίνδίας, που αυτά κυρίως κατέκτησαν την παγκόσμια αγορά, κι έπειτα, σε μικρότερο βαθμό, τά μεταξωτά, ειδικά στην πιο παραγωγική περιοχή της Ινδικής Βεγγάλης. Φυσικά, η ανταγωνιστικότητα αυτή στην παρασκευή βιομηχανικών προϊόντων βασίστηκε και στην παραγωγικότητα της γης, καθώς και στα μέσα μεταφοράς και στο εμπόριο. Προμήθευσαν τους απαραίτητους παραγωγικούς συντελεστές για την παροχή πρώτων υλών στην βιομηχανία, τροφής στους εργάτες, για την μεταφορά και την απασχόληση άμφοτέρων, καθώς και για εξαγωγές κι εισαγωγές.

Η τρίτη κι ίσως η κεντρικότερη σημασίας οικονομία ήταν η Κίνα. Η μεγάλη σημασία της βασίστηκε στην μεγαλύτερη ακόμα (απόλυτη και σχετική) παραγωγικότητά της στη βιομηχανία, τη γεωργία, τις θαλάσσιες μεταφορές και στο εμπόριο. Η παραγωγικότητα, η ανταγωνιστικότητα και η σημασία της Κίνας αντικατοπτρίζονταν στο άκρως πλεονασματικό εμπορικό της ισοζύγιο. Τουτό βασίστηκε κυριώτατα στην ήγετική θέση που κατείχε στην παγκόσμια οικονομία ως εξαγωγέας μεταξωτών, κεραμικών, χρυσών και χάλκινων νομισμάτων κι αργότερα τσαγιού. Αυτές οι εξαγωγές τελικώς καθιέρωσαν την Κίνα ως την «απόλυτη επένδυση» του παγκοσμίου αργύρου, ο οποίος έρεε εκεί για να ισοσταθμίσει τό μόνιμο σχεδόν εξαγωγικό της πλεόνασμα. Φυσικά, η Κίνα ικανοποίησε την «ακρόεστη» ζήτηση της γι' άργυρο και μέ τό παραπάνω· διότι συνέχιζε εκ παραλλήλου να εξαγεί εν αφθονία προϊόντα, για τά όποια υπήρχε διαρκής ζήτηση.

Φυσικά, η έμφαση εδώ δίδεται στην πλανητική οικονομία και, εντός του πλαισίου της, στην εξέχουσα θέση και ρόλο της Κίνας και της Άσίας στην παγκόσμια οικονομία. Άρα δύναται να προκύψει άλλος ένας διαχωρισμός της παγκόσμιας οικονομίας σ' επιμέρους περιφέρειες υπό την μορφή όμόκεντρων κύκλων· η Κίνα (και στο έσωτερικό της ή κοιλάδα Yangtze και/ή η νότιος Κίνα) θ' αποτελούσε τόν έσωτατο κύκλο. Τό «Έμπορικό Σύστημα Έποτελείας της ανατολικής Άσίας», που μελετήθηκε από τόν Hamashita (1988, 1994), θ' αποτελούσε τόν επόμενο κύκλο, ο όποιος, πέραν της Κίνας, θά περιελάμβανε τουλάχιστον περιοχές της κεντρικής Άσίας, της Κορέας, της Ίαπωνίας και της νο-

τιοανατολικής Άσίας. Έν τούτοις, είδαμε ότι τά όρια αυτού του κύκλου ήταν επίσης διαπερατά και ακαθόριστα· ο ίδιος ο Hamashita παραδέχτηκε ότι προεκτείνονται στην νότιο Άσία. Η νότιος Άσία μέ τή σειρά της είχε βέβαια σχέσεις χιλιάδων χρόνων μέ τή δυτική Άσία και τή ανατολική Άφρική, αλλά και μέ τή κεντρική Άσία, ή όποια μέ τή σειρά της ενεπλάκη ολόενα και περισσότερο μέ τή Ρωσία και τήν Κίνα. Θά μπορούσε να πεί κανείς ότι οι περιοχές αυτές σχηματίζουν κάποιον επάλληλο κύκλο, τόν όποιο θά όρίζαμε ενδεχομένως ως Άσιατικό ή Άφροασιατικό. Τό κατά πόσον αυτή ή αφροασιατική οικονομία διέθετε μία αναγνωρίσιμη οικονομική δομή του ίδιου χαρακτήρα δέν έχει πράγματι διερευνηθεί ακόμα και δέν αποτελεί τό θέμα αυτής της πραγματείας.

Έντός του συστήματος αυτού των όμόκεντρων κύκλων μπορούμε λοιπόν διαδοχικά να εξετάσουμε τους μικρότερους κύκλους μέ τή σειρά: τόν ασιατικό, τόν ανατολικοασιατικό (και νοτιοασιατικό;) και τόν σινικό. Η Εύρώπη και, απ' την άλλη μεριά του Άτλαντικού, οι δύο Άμερικές θά λάβαιναν υπό αυτή τή έννοια τις δικαιωματικές τους θέσεις στον εξώτερο δακτύλιο του όμόκεντρου συστήματος, αφ' ής στιγμής ή Άσία είχε επίσης οικονομικές σχέσεις μέ τήν Εύρώπη μέσω του μεσολαβητικού ρόλου που έπαιξε ή τελευταία μέ τις δύο Άμερικές. Οι οικονομικές αυτές σχέσεις συμπεριελάμβαναν τό εμπόριο απ' τήν Άσία απ' ευθείας και διαμέσου του Ειρηνικού Ωκεανού, μέσω του εμπορικού όρόμου της Manila Galleon, μεταξύ του Άκαπούλκου στο Μεξικό (ή του El Gallao στη Lima) και της Manila στις Φιλιππίνες. Χωρίς να έστιάζεται στην Κίνα, τήν ανατολική Άσία, μά και τήν Άσία αντίστοιχα ως κυρίαρχες οικονομικές δυνάμεις σε παγκόσμια κλίμακα, μία τέτοια χαρτογράφηση της πλανητικής οικονομίας σε όμόκεντρους κύκλους θέτει τήν Εύρώπη, αλλά και όλη τήν άτλαντική οικονομία σε περιθωριακή θέση. Έχοντας σκιαγραφήσει λοιπόν τήν πλανητική οικονομία ανά περιοχές και τομείς οικονομικής δραστηριότητας, μπορούμε τώρα να διερευνήσουμε καλύτερα τις κυκλικές της διακυμάνσεις και τις μακροχρόνιες μεταβολές που υπέστη.

Σύντομη εξίστωση των σχέσεων «Άνατολής» - «Δύσης»

Η νεώτερη και ή σύγχρονη (κι εξ αυτού πιθανώς και ή μελλοντική) ιστορία άνάγονται στις

προηγούμενες χιλιετίες. Ός πρὸς τὴν Ἀφροευρασία, ἐξᾴλλου, τούτη ἡ ἱστορία εἶναι ἐν προκειμένῳ ἀπ' ἄκρου εἰς ἄκρον διαρκῶς κοινὴ. Ἡ Ἀφροευρασιατικὴ ἱστορία ἔχει πρὸ πολλοῦ καταστῆ κυκλικὴ ἢ τουλάχιστον αὐξομειούμενη. Οἱ παρούσες συνθῆκες ξεκίνησαν μὲ μιά περίοδο πολιτικῆς καὶ οικονομικῆς ἀνάπτυξης σέ ἐπίπεδο παγκόσμιου συστήματος. Ός πυρῆνα τῆς εἶχε προφανῶς τό «ἀπωανατολικό» τῆς ἄκρο στὸν ποταμὸ Song τῆς Κίνας, ἀλλὰ ἐπιτάχυνε ἐπίσης μιά ἐμφατικὴ ἐπανάταξη τοῦ «δυτικῶ» τῆς ἄκρου στὴν Εὐρώπη, ἡ ὁποία ἀνταποκρίθηκε μὲ τὴ σειρά τῆς διεξάγοντας πολλαπλές σταυροφορίες προκειμένου νά συνδέσει ἀποτελεσματικώτερα τὴν περιθωριακὴ τῆς οἰκονομία σὺ δυναμικὸ τῆς Ἀφροευρασίας. Ἀκολούθησε μιά περίοδος παρακμῆς τῆς Ἀφροευρασιατικῆς πολιτικῆς οἰκονομίας συλλήβδην, καθὼς καὶ κρίση ἐπίσης, σὺ τέλη τοῦ 13ου καὶ ἰδίως τὸν 14ο αἰῶνα. Ἄλλη μιά μακρὰ περίοδος ἀνάπτυξης ξεκίνησε σὺς ἀρχές τοῦ 15ου αἰῶνα ξανά στὴν ἀνατολικὴ καὶ νοτιοανατολικὴ Ἀσία. Σύντομα συμπεριέλαβε τὴν κεντρικὴ, τὴ νότιο καὶ δυτικὴ Ἀσία, καὶ μετὰ τὰ μέσα τοῦ 15ου αἰῶνα τὴν Ἀφρικὴ καὶ τὴν Εὐρώπη ἐπίσης.

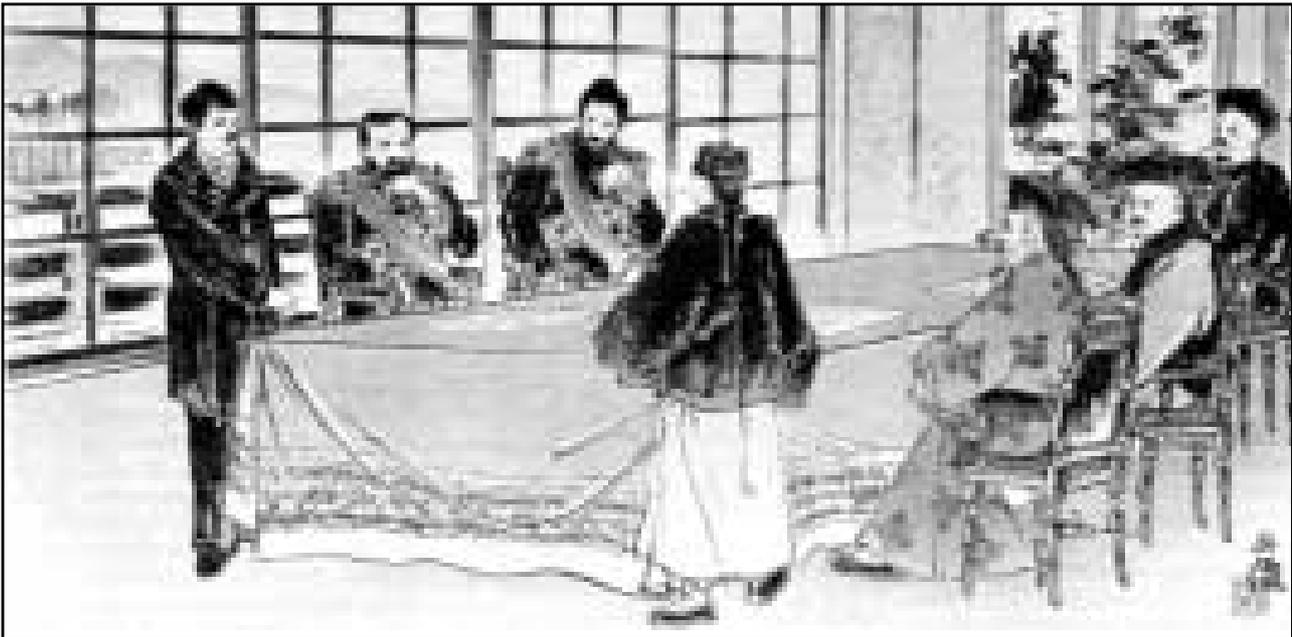
Ἡ «ἀνακάλυψη» καὶ κατόπιν ἡ κατάκτηση τῆς Ἀμερικανικῆς Ἠπείρου καὶ ἐν συνεχείᾳ ἡ «ἀνταλλαγὴ τοῦ Κολόμβου» ἦταν ἓνα ἄμεσο ἀποτέλεσμα καὶ ἀσφαλῶς ἀναπόσπαστο μέρος τοῦ παγκόσμιου αὐτοῦ συστήματος οἰκονομικῆς ἀνάπτυξης. Ἄν ὑπῆρξε λοιπὸν ἓνα «νέο ξεκίνημα», τοῦτο ἦταν ἡ ἐνσωμάτωση τῆς Ἀμερικανικῆς Ἠπείρου, καθὼς καὶ τῆς Αὐστραλασίας ἔπειτα, σ' αὐτὴν τὴν ἱστορικὴ διεργασία πού ἦταν ἤδη ἐν ἐξελίξει, καὶ ἐν συνεχείᾳ ἐπεβλήθη παγκοσμίως. Όστὸσο, ὄχι μόνον τὰ κίνητρα, ἀλλὰ καὶ τὰ αἴτια καὶ ὁ τρόπος, κατὰ τὸν ὁποῖο διεκπεραιώθηκε αὐτὴ ἡ ἐνσωμάτωση, προέκυψαν βάσει τῆς δομῆς καὶ τοῦ δυναμικοῦ αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς ἀφροευρασιατικῆς ἱστορικῆς ἐξελίξης. Αὐτό πού εἴλκυσε τὸν Κολόμβο καὶ τὸν Βάσκο ντέ Γκάμα τό 1492 καὶ τό 1498 ἀντιστοίχως ἦταν ἡ ἀνανεωμένη οἰκονομικὴ διεύρυνση, ἡ ὁποία ξεκίνησε τό 1400 ἀπ' τὴν ἀνατολικὴ, νοτιοανατολικὴ καὶ νότιο Ἀσία, καὶ ἔφτασε ὡς τὴν Εὐρώπη μέχρι τό 1450.

Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ «μακροῦ 16ου αἰῶνα», ἐπομένως, ξεκίνησε οὐσιαστικὰ σὺς ἀρχές τοῦ 15ου καὶ ἐξακολούθησε καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰῶνα στὴν Ἀσία. Πράγματι, ἡ οἰκονομικὴ αὐτὴ ἀνάπτυξη εἶχε πρωτίστως ὡς βάση τῆς τὴν Ἀσία, μολοντί τροφοδοτεῖτο δρα-

στικὰ μὲ νέες προμήθειες ἀργύρου καὶ χρυσῶν ράβδων, φερμένες τώρα ἀπὸ τοὺς Εὐρωπαίους ἐξ Ἀμερικῆς. Στὴν Ἀσία, ἡ ἀνάπτυξη αὐτὴ ἔλαβε τὴ μορφή ταχείας πληθυσμιακῆς, παραγωγικῆς, ἐμπορικῆς (συμπεριλαμβανομένων εἰσαγωγῶν καὶ ἐξαγωγῶν), εἰσοδηματικῆς καὶ καταναλωτικῆς αὐξήσεως στὴν Κίνα, τὴν Ἰαπωνία, τὴ νοτιοανατολικὴ καὶ κεντρικὴ Ἀσία, τὴν Ἰνδία, τὴν Περσία, καθὼς καὶ τὰ ἐδάφη τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας. Πολιτικῶς, ἡ ἀνάπτυξη ἐκδηλώθηκε καὶ/ἢ διευθυνόταν ἀπὸ τὰ εὐημεροῦντα καθεστῶτα τῆς Κίνας τῶν Ming καὶ τῶν Quing, τῆς Ἰαπωνίας τῶν Tokugawa, τῆς μογγολικῆς Ἰνδίας, τῆς Περσίας τῶν Σαφαριδῶν καὶ τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας. Οἱ πληθυσμοὶ καὶ οἱ οἰκονομίες τῆς Εὐρώπης ἀναπτύσσονταν πῖο ἀργὰ ἀπ' ὅλες — ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ὀθωμανικὴ — καὶ μάλιστα κατὰ τρόπο διάφορο ἀναμεταξύ τους. Ὅμοιως καὶ κάποια «ἐθνικά» καὶ ἄλλα (πολυεθνικά μᾶλλον) εὐρωπαϊκὰ κράτη, τὰ ὁποῖα ὀψωδῆποτε ἦταν ἐν συνόλῳ πολὺ μικρότερα σέ σχέση μὲ τὰ μεγάλα ἀντίστοιχα τῆς Ἀσίας.

Ἔτσι, ὁ πληθυσμὸς αὐξήθηκε πολὺ περισσότερο καὶ γρηγορότερα στὴν Ἀσία ἀπ' ὅ,τι στὴν Εὐρώπη, πρὶν ἀρχίσει νά μειώνεται μετὰ τό 1750. Πράγματι, κατὰ τοὺς προηγούμενους αἰῶνες, ὁ εὐρωπαϊκὸς πληθυσμὸς σημείωνε ἐλάχιστη αὐξηση (0,3 ἕως 0,4% ἐτησίως) καὶ παρέμεινε σταθερὸ τό 20% τοῦ παγκόσμιου πληθυσμοῦ. Ταυτόχρονα, ὁ πληθυσμὸς τῆς Ἀσίας αὐξανόταν μὲ ρυθμὸ 0,6% ἐτησίως, καὶ μάλιστα μὲ ἀκόμα πῖο ταχείς ρυθμοὺς στὴν Κίνα καὶ τὴν Ἰνδία, ἔτσι ὥστε ἡ συμμετοχὴ τῆς Ἀσίας σέ παγκόσμια κλίμακα ν' ἀνεβῆ ἀπὸ 60 σέ 66%. Ὅψωδῆποτε, ὁ ἀσιατικὸς πληθυσμὸς δέν ἦταν μόνον κατὰ πολὺ μεγαλύτερος, μὰ καὶ αὐξανόταν ταχύτερα. Γιὰ νά ὑποστηρίξει τὸν ταχύτατο αὐξανόμενον πληθυσμὸ τῆς, ἡ Ἀσία ἐξασφάλισε μεγαλύτερη παραγωγὴ καὶ παραγωγικότητα. Πράγματι, τό 66% τῆς Ἀσίας ἐν ἔτει 1750 παρήγαγε τό 80% τοῦ παγκόσμιου ΑΕΠ, ἐνῶ τό ἀντίστοιχο 20% τῆς Εὐρώπης παρήγαγε πολὺ λιγώτερο ἀπ' τό 20% τῆς παγκόσμιας παραγωγῆς πού ἀπέμενε, ἐφ' ὅσον καὶ ἡ Ἀφρικὴ καὶ ἡ Ἀμερικὴ συμμετεῖχαν σὺ το παγκόσμιο, καθὼς καὶ σὺ ἴδιο τό εὐρωπαϊκὸ ΑΕΠ. Ἐξᾴλλου, τό κατὰ κεφαλὴν εἰσόδημα στὴν Ἀσία, καὶ ἰδίαιτερα στὴν Κίνα, ἦταν ἐπίσης ὑψηλότερο ἀπ' ὅ,τι στὴν Εὐρώπη (Bairoch 1981, Frank 1997).

Αὐτὴ ἡ ἀσιατικὴ οἰκονομικὴ πρωτοκαθεδρία σημαίνει ἐπιπλέον ὅτι ἡ δῆθεν εὐρωπαϊκὴ τεχνολογικὴ «πρόοδος» καὶ ἰδίως ἡ «ἐπιστημονικὴ ἐ-



πανάσταση του 17ου αιώνα» που η ίδια τάχα προώθησε, μαζί με την υποτιθέμενη συνεισφορά της τελευταίας στην τεχνολογική καινοτομία, είναι καθαρά ευρωκεντρικοί μύθοι (Adams 1996· Shapin 1996· Frank 1997). Τό ίδιο και οι «θεωρίες» περί ευρωπαϊκής/δυτικής «εξαιρετικότητας» στην οικονομία και στους ιδιοκτησιακούς, πολιτικούς, κρατικούς, κοινωνικούς και οικογενειακούς θεσμούς, την «ορθολογικότητα» ή την θρησκεία, τό κλίμα ή, εν όλιγοις, την φυλή. Αυτά ισχυρίζονταν ευρωκεντριστές από τόν Μάρξ και τόν Βέμπερ μέχρι τόν Polanyi για τίς καταβολές και την συναλληλία του «Κεφαλαίου», του «Πνεύματος του Καπιταλισμού» και του «Μεγάλου Μετασχηματισμού». Άκόμα και πρόσφατα, ή θεωρία αυτή διανθίστηκε από τόν Rostow (1975), τόν Jones (1981), τόν Braudel (1979) και τόν Wallerstein (1974), αλλά κι από τόσους άλλους που καταθέτουν τίς ευρωκεντρικές αναφορές τους σχετικά με τό «πώς άρχισαν όλα» μ' ένα υποτιθέμενο «ευρωπαϊκό θαύμα» που από μόνο του σήμανε την «έκκίνηση» στην (και από την) Ευρωπαϊκή Παγκόσμια Άγορά, στό «Σύγχρονο Παγκόσμιο Σύστημα», τό όποιο γεννήθηκε δῆθεν στην Εύρώπη κι «ένσωμάτωσε» έπειτα τόν υπόλοιπο κόσμο. Η μελέτη, όπωςδήποτε, τών παγκόσμιων ιστορικών στοιχείων δείχνει ότι όλοι οι παραπάνω, μά κι άλλοι πολλοί Ευρωπαίοι παρατηρητές σφάλλουν κι ότι καμιά από τίς ευρωκεντρικές «θεωρίες» τους δέν έχει πράγματι ιστορική βάση (Blaut 1993· Frank 1998).

Άντίθετα, τό ήδη επί μακρόν ύφιστάμενο

παγκόσμιο οικονομικό σύστημα, καθώς και ό «διεθνής» του καταμερισμός έργασίας κι έμπορίου, διευρύνθηκε κι έμβάθυνε κατά τή διάρκεια αυτής της μακράς περιόδου οικονομικής επέκτασης, που είχε ως κέντρο της την Άσία πρωτίστως. Όστόσο, όπως και άλλοτε, διάφοροι παραγωγικοί τομείς και περιοχές είχαν διαφοροποιημένη πλέον θέση μέσα σ' αυτό τό «σύστημα» συσσώρευσης, παραγωγής, συναλλαγής και κατανάλωσης, που είχε βάση του de facto τόν κανόνα του άργύρου. Η διαφοροποίηση στην παραγωγικότητα και τόν ανταγωνισμό, ή όποια λειτουργεί καθοριστικά ως προς τόν καταμερισμό έργασίας και τίς ανταλλαγές, εκδηλώθηκε με άνισοροπίες του έμπορικού ισοζυγίου και «αντισταθμίστηκε» με υπερπόντιες ροές κυρίως άργυρου νομίσματος.

Τό μεγαλύτερο μέρος αυτού του άργυρου παρήχθη πρωτίστως στην άμερικανική ήπειρο και κάποιο μέρος του στην Ίαπωνία κι άλλου. Άντικατοπτρίζοντας τίς μακρο-οικονομικές άνισοροπίες, αλλά κι ανταποκρινόμενος σε αντίστοιχες μικρο-οικονομικές εύκαιρίες για όποιοδήποτε κέρδος, ό άργυρος έκανε τόν γύρο του κόσμου με ανατολική κυρίως κατεύθυνση, διασχίζοντας τόν Άτλαντικό και — μέσω Εύρώπης — τόν Ίνδικό Ωκεανό, κι έπειτα διασχίζοντας τόν Ειρηνικό με δυτική κατεύθυνση από την Άμερική και την Ίαπωνία. Τέλος, ή μεγαλύτερη «επένδυση» άργυρου βρισκόταν στην Κίνα, όπου ή σχετικά ύψηλότερη παραγωγικότητα κι ανταγωνιστικότητα λειτούργησαν σαν μαγνήτης για την μεγαλύτερη

ποσότητα αργύρου. Όπωςδήποτε, στην Κίνα (κι όχι μόνο εκεί) τά έσοδα αύξησαν τήν ένεργό ζήτηση, ένδυνάμωσαν τήν παραγωγή καί τήν κατανάλωση καί ώς έκ τούτου στήριξαν τήν αύξηση του πληθυσμού. Τά νέα έσοδα δέν έφεραν παρόμοια αποτελέσματα όπου ή πολιτική οικονομία δέν ήταν επαρκώς ευέλικτη καί ικανή νά διευρυνθει, ώστε νά επιτρέψει στην αύξηση τής παραγωγής νά συμπορευθει μέ τήν αντίστοιχη αύξηση τής προσφοράς χρήματος. Έν προκειμένω, ή αύξηση τής ένεργού ζήτησης ανέβασε στά ύψη τίς τιμές προκαλώντας έτσι πληθωρισμό — κι αυτό ακριβώς συνέβη στην Εύρώπη.

Η μειονεκτική θέση τής Εύρώπης στό πλαίσιο τής παγκόσμιας οικονομίας έν μέρει αντισταθμίστηκε απ' τήν προνομιούχο πρόσβαση τής στά αμερικανικά δολλάρια. Απ' τήν πλευρά τής ζήτησης, ή χρήση των αμερικανικών δολλαρίων — καί μόνον αυτή — επέτρεψε στους Εύρωπαίους τήν είσοδό τους κι έπειτα αύξησε τήν συμμετοχή τους στην παγκόσμια αγορά, τής οποίας όλοι οι κύριοι άξονες βρίσκονταν στην Άσία. Απ' τήν πλευρά τής προσφοράς, ή πρόσβαση στά φθηνά — καί για τους Εύρωπαίους κυριολεκτικά δωρεάν — αμερικανικά δολλάρια, τούς έδωσε τήν ευκαιρία ν' αποκτήσουν τά πραγματικά καταναλωτικά καί κεφαλαιουχικά αγαθά παγκοσμίως: εργασία δούλων καί εργαλεία εξορύξεως αργύρου απ' τήν αμερικανική ήπειρο πρωτίστως: δούλους απ' τήν Άφρική καί παρθένο υπό τήν ευρωπαϊκή όπτική γωνία έδαφος καί κλίμα πάλι απ' τήν αμερικανική ήπειρο. Οι πόροι αυτοί χρησιμοποιήθηκαν για τήν παραγωγή ζάχαρης, καπνού, ξυλείας για τά καράβια κι άλλων εξαγωγίμων ειδών άργότερα, ιδιαίτερα βαμβακιού, σέ χαμηλό κόστος για ευρωπαϊκή κατανάλωση. Οι εισαγωγές τής δυτικής Εύρώπης απ' τήν ανατολική καί βόρεια Εύρώπη μέσω Βαλτικής Θάλασσας — σιτάρι, ξυλεία καί σίδηρος — εξοφλήθηκαν μέ αμερικανικά δολλάρια καί κάποια ύφαντά. Καί φυσικά τά χρήματα πού πήραν οι Εύρωπαίοι απ' τήν Άμερική ήταν ό μόνος τρόπος πληρωμής, ό οποίος τούς επέτρεψε νά εισαγάγουν όλα τά φημισμένα ασιατικά μπαχαρικά, μετάξι, βαμβακερά κι άλλα αγαθά προς ευρωπαϊκή κατανάλωση καί επίσης προς επανεξαγωγή στην Άμερικανική Ήπειρο καί τήν Άφρική.

Οι Άσιάτες παρήγαγαν τά αγαθά αυτά καί τά πούλησαν στους Εύρωπαίους εις άντάλλαγμα του αργύρου τους, πού οι Άμερικανοί τούς είχαν παράσχει. Δηλαδή, όλα αυτά τά υλικά αγαθά,

προϊόντα μή Εύρωπαϊών, διαθέτονταν φτηνά — περίπου δωρεάν — πιά στους Εύρωπαίους: διότι έπρεπε — καί μπορούσαν άλλωστε — νά πληρώσουν οι τελευταίοι μέ τά λεφτά πού οι Άμερικανοί τούς είχαν παράσχει. Ο άργυρος — προϊόν μή Εύρωπαϊών επίσης — ήταν πράγματι τό μόνο εξαγωγίμο αγαθό πού οι Εύρωπαίοι κατάφεραν νά φέρουν στην παγκόσμια αγορά.

Επιπλέον, αυτή ή παροχή των αγαθών — προϊόν έξω-ευρωπαϊκού εργατικού δυναμικού καί πρώτων ύλων — αντικατέστησε επίσης κι απέλευθέρωσε έναλλακτικές πηγές γι' άλλη χρήση έντός τής Εύρώπης: ή αμερικανική ζάχαρη παρείχε θερμίδες προς κατανάλωση, χάριν τής οποίας ή Εύρώπη δέν χρειάστηκε νά χρησιμοποιήσει τή δική της καλλιεργήσιμη γή: τά βαμβακερά ασιατικά ύφασματα παρείχαν ρουχισμό, χάριν του οποίου — καί τούτο προς όφελος των Εύρωπαίων καταναλωτών καί παραγωγών — δέν χρειάστηκε νά χρησιμοποιηθει μαλλί ευρωπαϊκών προβάτων, πού θά είχαν βοσκήσει ευρωπαϊκό χορτάρι. Διαφορετικά, θά έπρεπε νά έχει παραχθει περισσότερο χορτάρι σ' όλοένα περισσότερα άγροκτήματα, έτσι ώστε νά βόσκουν ακόμα περισσότερα πρόβατα καί νά παράγουν ακόμα περισσότερο μαλλί. Έτσι, ή εισαγωγή ασιατικών ύφασμάτων μέ αμερικανικά λεφτά έδωσε τή δυνατότητα έμμεσα στους Εύρωπαίους νά παραγάγουν περισσότερη τροφή καί ξυλεία στην ίδια τή δυτική Εύρώπη. Έτσι, οι Εύρωπαίοι ήταν σέ θέση νά εκμεταλλευθούν τή θέση τους στην παγκόσμια οικονομία για νά συμπληρώσουν τίς δικές τους πηγές καί εισροές χρησιμοποιώντας ευθέως τά έξ Άμερικής εισαγόμενα αγαθά στη δυτική κι ανατολική Εύρώπη, κι επανεξάγοντας τά αντίστοιχα τής Άσίας στην Δύση. Η παροχή αυτών των επιπρόσθετων πηγών στην Εύρώπη απ' τό έξωτερικό απέλευθέρωσε επιπλέον τούς ευρωπαϊκούς πόρους, ώστε νά χρησιμοποιηθούν για τήν δική της ανάπτυξη.

Τή διαδικασία αυτή αποσαφηνίζει μία ένδιαφέρουσα σύγκριση μέ τό δεύτερο μισό του 20ού αιώνα: οι Άμερικανοί δέν χρειάστηκε καν νά πληρώσουν τήν άνάθεση τής εξορύξης αργύρου σ' άλλους. Απλά τύπωσαν χαρτονομίσματα των 100 δολλαρίων καί τραπεζικές επιταγές, μέ μόνο κόστος τήν εκτύπωσή τους. Έστερα άνταποκρίθηκαν στην «στενότητα δολλαρίων», πού επικρατούσε τή δεκαετία του '40 στην Εύρώπη καί τή δεκαετία του '90 στον Τρίτο καί πρώην Δεύτερο κόσμο, αγοράζοντας μ' αυτά τά «χαρτοδολλάρια» πρώτες ύλες καί μηχανήματα —

καί πυρηνικούς ἐπιστήμονες! — κυριολεκτικά γιά πενταροδεκάρες ἀπό τήν πρώτην Σοβιετική Ένωσή, καθώς κι ἀπό ἄλλα μέρη τοῦ σύγχρονου κόσμου. Σήμερα δέ, περισσότερο δολλάρια κυκλοφοροῦν ἐκτός Ἡνωμένων Πολιτειῶν ἀπ' ὅσα ἐντός· καί τό μεγαλύτερο μέρος τοῦ χρέους τῶν ΗΠΑ, ἐν ἀντιθέσει μέ ὅλα τ' ἄλλα κράτη, καταμετρᾶται στό δικό τους νόμισμα. Μποροῦν νά τυπώνουν, κατά βούληση, χωρίς νά προκαλοῦν πληθωρισμό ἐντός τῶν συνόρων τους, ἀρκεῖ τά περισσότερα δολλάρια τους νά ρέουν στό ἐξωτερικό. Ἐπιπλέον, οἱ Ἀμερικανοί πούλησαν κυριολεκτικά τόνους ὁμολόγων στούς δυτικοευρωπαίους καί τοὺς Ἰάπωνες κατά τή δεκαετία τοῦ '80. Ἐπιπροσθέτως λοιπόν, κατά τή δεκαετία τοῦ '90, οἱ Ἀμερικανοί συνεχίζουν νά εἰσπράττουν τά ὅλα καί ἀκριβότερα ἰαπωνικά γιέν καί γερμανικά μάρκα εἰς ἀντάλλαγμα τῶν περισσότερο ἀπό ποτέ ἄνευ ἀξίας ἀμερικανικῶν δολλαρίων πού πούλησαν κατά τή δεκαετία τοῦ '80. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, ἕνα μέρος τοῦ δυτικοῦ πληθυσμοῦ μπορεῖ καί πάλι νά ξοδεύει πολύ περισσότερα ἀπ' ὅσα πραγματικά μπορεῖ νά διαθέσει καί νά καταναλῶνει πολύ περισσότερα ἀπ' ὅσο οἱ πλουτοπαραγωγικές πηγές, ἡ παραγωγή — γιά νά μή μιλήσουμε γιά τά χρήματα! — τοῦ ἐπιτρέπουν· παρέχει δέ στόν ἑαυτό του τήν πολυτέλεια τῆς προώθησης κι ἄλλων ἀγαθοεργῶν περιβαλλοντολογικῶν προγραμμάτων γιά νά διασώσει τήν δική του οικολογική ἰσορροπία! Αὐτήν οὐσιαστικά τήν ψευδοτακτική ἀκολούθησε κι ἡ Εὐρώπη γιά τρεῖς αἰῶνες, ἀπό τό 1500 ὡς τό 1800. Ἡ διαφορά ἔγκειται, ὡστόσο, στό ὅτι τό ἀμερικανικό δολλάριο τουλάχιστον βασίζεται ἐν μέρει στήν ἀμερικανική παραγωγικότητα, ἐνῶ ὁ «εὐρωπαϊκός» ἄργυρος προῆλθε ἀποκλειστικά ἀπό τίς ἀμερικανικές ἀποικίες. Φυσικά, ἡ μετέπειτα δυτική παραγωγικότητα ἐπίσης προῆλθε ἐν μέρει ἀπ' τόν πρότερο ἀποικιοκρατισμό τῆς.

Γιά νά ἐπανεέλθουμε, ὁ 18ος αἰώνας δέν σημάδευτηκε ἀπ' τήν ὑποτιθέμενη ἀπόλυτη ἢ σχετική ἀνάπτυξη τῆς Εὐρώπης, οὔτε ἀπό κάποια «παραδοσιακή» ὀπισθοδρόμηση ἢ στασιμότητα ἀπό πλευρᾶς τῆς Ἀσίας. Ἀντιθέτως καί ἴσως παράδοξα, ἦταν ἡ οικονομική ἀνάπτυξη τῆς Ἀσίας ἀκριβῶς καί ἡ καθυστέρηση τῆς Εὐρώπης, πού ἔθεσαν τίς βάσεις γιά τήν ταυτόχρονη κυκλική πορεία τῆς «Παρακμῆς τῆς Ἀνατολῆς» καί τῆς «Ἀκμῆς τῆς Δύσης». Εἶναι πιθανόν ὅτι ἡ (μέχρι σήμερα) παραγωγική καθυστέρηση τῆς Εὐρώπης στάθηκε ἐνίοτε «εὐνοϊκή» γιά τήν κάλυψη τῆς ἀπόστασης, σύμφωνα μέ τόν Ger-

schenkron (1962). Ἡ καθυστέρηση τῆς Εὐρώπης, καθώς καί ἡ εἰσροή ἀμερικανικῶν δολλαρίων, ἔδωσε στοὺς Εὐρωπαίους τήν εὐκαιρία νά στραφοῦν ἀπ' τό 1500 ὡς τό 1800 πρὸς μικροοικονομικά καί μακροοικονομικά ὀφέλη, τά ὁποῖα θά προέρχονταν ἀπ' τή μεγάλη εὐρωπαϊκή συμμετοχή στίς ἐπεκτεινόμενες ἀσιατικές οικονομίες. Φυσικά, οἱ Εὐρωπαῖοι ἐκμεταλλεύθηκαν ἐξίσου τίς ἀναπτυσσόμενες οικονομικοπολιτικές σχέσεις τους μέ τήν Ἀφρική καί τήν Ἀμερική, συμπεριλαμβανομένων ἰδίως τῶν «τριμερῶν» ἐμπορικῶν συναλλαγῶν μεταξύ τῶν τριῶν αὐτῶν περιοχῶν. Ὅλα αὐτά λοιπόν, μὴ ἐξαιρουμένων τῶν ἐπενδυτικῶν ἐπίσης κερδῶν πού προέκυψαν ἀπό τό σύνολο τῶν ὑπερπόντιων οικονομικοπολιτικῶν σχέσεών τους, συνέβαλαν στή συσσώρευση κεφαλαίου στήν Εὐρώπη ἢ — γιά τήν ἀκρίβεια — στήν συμμετοχή τῆς Εὐρώπης στήν παγκόσμια συσσώρευση κεφαλαίου, ἀπ' τό 1482 ὡς τό 1789, γιά νά χρησιμοποιήσω τόν προηγούμενο τίτλο τοῦ βιβλίου μου (Frank 1978).

Ἐν τέλει, μετὰ ἀπό τρεῖς αἰῶνες προσπάθειας νά συνάψει ἐμπορικές σχέσεις στήν Ἀσία ἀπό τό 1500, μετὰ τίς προαναφερθεῖσες ἀπόπειρές τῆς μέσω τῶν σταυροφοριῶν κλπ. νά καρπωθεῖ τόν ἀσιατικό πλοῦτο, ἡ Εὐρώπη βρῆκε τή θέση τῆς (κάπου στήν παγκόσμια οικονομία!). Οἱ ρίζες τῆς (μετὰ τό 1800) «Ἀκμῆς τῆς Δύσης» καί τῆς «Παρακμῆς τῆς Ἀνατολῆς» δύνανται καί πρέπει νά ἐξηγηθοῦν μέ οικονομικούς καί δημογραφικούς ὄρους σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο, στοὺς τομεῖς δηλαδή ὅπου οἱ οικονομίες τῆς Ἀσίας ἔπαιξαν κυριώτατο ρόλο. Ἡ δική μου ἐξήγηση συνίσταται σέ τρία σημεῖα. Ἐνας συνδυασμός δημογραφικῆς καί μικρο/μακροοικονομικῆς ἀνάλυσης ἀναδεικνύει μιάν ἀνάπτυξη στά ποσοστά τοῦ πληθυσμοῦ καί τῆς οικονομικῆς παραγωγικότητας, ἡ ὁποία ὀδήγησε σέ μιάν «ἀνταλλαγή» θέσεων μεταξύ Ἀσίας κι Εὐρώπης στό παγκόσμιο οικονομικό σύστημα μετὰ τοῦ 1750 καί 1850. Ἡ μικροοικονομική ἀνάλυση τῶν σχέσεων προσφοράς καί ζήτησης σέ παγκόσμια κλίμακα καί οἱ ἀνάλογες τιμές τοῦ οικονομικοῦ καί οικολογικοῦ συντελεστῆ δηλοῦν πῶς δημιουργήθηκαν κίνητρα ἐργασίας καί ἀποταμίευσης κεφαλαίου, καθώς καί σύλληψης νέων τρόπων παραγωγῆς ἐνέργειας καί κίνητρα γιά ἐπένδυση καί καινοτομίες πού πραγματοποιήθηκαν στήν Εὐρώπη. Ἀπ' τήν ἄλλη, ἡ μακροοικονομική ἀνάλυση τῆς κυκλικῆς διανομῆς εἰσοδήματος καί ἡ συνακόλουθη ἐνεργὸς προσφορά καί ζήτηση στήν Ἀσία διαφέγγει τήν εὐκαιρία μιᾶς ἐπιτυχοῦς ἐφαρ-



μογής του ἐν λόγῳ συστήματος σέ οικονομικούς ὅρους παγκόσμιας κλίμακας. Ὁ συνδυασμός τῶν διαδικασιῶν αὐτῶν καί τῆς προαναφερθείσης ἀνάλυσής τους ἔκοψε τόν γόρδιο δεσμό του γνωστοῦ ρητοῦ τοῦ Kipling περί Εὐρώπης καί Ἀσίας.

Φυσικά, ὁ δεσμός «ἀνατολῆς-δύσης» ἀσφαλῶς συσφίχθηκε καί ἡ λύση του κατέστη ἀτελέσφορη λόγω τῆς στεγανοποίησης πού υπέστη ἡ Ἀφροευρασιατική καί ἡ παγκόσμια ἱστορία, γιά τήν ὁποία ὁ Ἡρόδοτος μᾶς εἶχε ἤδη προειδοποιήσει: τό ὄριο μεταξύ Εὐρώπης (= Δύσης) καί Ἀσίας (= Ἀνατολῆς;) εἶν' ὅλως φανταστικό (καί «δυτικό»): ἡ ἀληθινή παγκόσμια ἱστορία πορεύεται μέ ἄλματα καί ἐναλλάσσεται διαρκῶς (καί κυκλικά;) κατά μήκος αὐτῆς τῆς φανταστικῆς Δυτικῆς «Ὀριενταλιστικῆς» διαχωριστικῆς γραμμῆς.

Ἕνα συμπέρασμα σέ ἐπίκριση τοῦ Jihad κατά McWorld στήν ἀναρχία τῆς σύγκρουσης τῶν πολιτισμῶν

Ἡ δυτική ἱστοριογραφία καί ἡ κοινωνική «ἐπιστήμη», ὅπωςδήποτε, ἐξακολουθοῦν εἴτε ν' ἀρνοῦνται τήν πραγματικότητα αὐτή τῆς ἐνόητας στήν ποικιλία συλλήβδην, εἴτε νά τήν ἀντιστρέφουν καί ἄρα νά τήν διαστρεβλώνουν. Διάφοροι «σοφοί» προσπαθοῦν μάλιστα νά ξεσηκώσουν τόν λαό ἐναντίον τῆς πραγματικότητας αὐτῆς χρησιμοποιώντας τόν Τύπο, καθώς καί ἄλλα μέσα ἐνημέρωσης, γιά νά κινητοποιήσουν «ἐμᾶς»

ἐναντίον «αὐτῶν». Ὁ Τύπος προσφάτως λειτούργησε ὡς παγκόσμιο φερέφωνο καί ἠχώ μιᾶς συνεχῶς ἐπιναλαμβανόμενης καί ἠθελημένα ἀνησυχητικῆς ἐπικινδυνολογίας ἀπό «σοφοῦς» τῆς Δύσης. Τό τέλος τῆς ἱστορίας τοῦ Francis Fukuyama (1989, 1992), ἔπειτα τό *Jihad κατά McWorld* τοῦ Bernard Baber (1992, 1995), Ἡ ἐπερχόμενη ἀναρχία στόν κόσμο τοῦ Robert Kaplan (1994, 1996) καί Ἡ σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν τοῦ Samuel Huntington (1993, 1996). Μετά τό τέλος τῆς «σατανικῆς αὐτοκρατορίας» κρούουν ὅλοι τους τόν δυτικό κώδωνα τοῦ κινδύνου ἐναντι τῶν ἐπαπειλούμενων νέων στοιχείων, τοῦ Ἰσλάμ κατ' ἀρχήν καί τῆς Κίνας ἔπειτα, ξεκινώντας μέ μιά στεγανοποιημένη ἀντίληψη περί ἱστορίας, κατά τήν ὁποία «ἡ Δύση εἶναι Δύση καί ἡ Ἀνατολή Ἀνατολή». Κατά τήν ἀποψή τους, ὡστόσο, οἱ δύο αὐτοί πόλοι συγκρούονται σ' ἓνα πεδίο μάχης ὑπονομιευμένο ἰδεολογικά, στό ὁποῖο ἡ «Δύση» («The West») πρέπει ν' ἀμυνθεῖ ἐναντι τοῦ «Ἐπὶ ὅλοιου Κόσμου» («The Rest») ἐν γένει, σύμφωνα μέ τήν ὁρολογία τοῦ Huntington, καθώς καί ἐναντι τοῦ ἰσλαμικοῦ Jihad καί τῆς Κίνας εἰδικώτερα.

Χρησιμοποιοῦν ὅλοι μιά εὐρωκεντρική κοινωνιολογία, ἡ ὁποία τοὺς «νομιμοποιεῖ» ἰδεολογικά γιά τίς διακηρύξεις καί τοὺς (ἐπί ἰδεολογικοῦ ἐπιπέδου) διαχωριστικούς ἀφορισμούς τους ἐναντίον τῆς ἀνθρώπινης ἀκεραιότητας καί παγκόσμιας διακυβέρνησης. Διανοητικά στηρίζονται στήν ἄγνοια ἢ τήν ἀρνηση τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, στήν ὁποία οἱ Ἀσιάτες ἐπαιξαν τόσο σπουδαῖο ρόλο. Θεωροῦν ὡς δεδομένη τήν ὑπαρξή μι-

ας έμφυτης κι αρχέγονης ποικιλομορφίας πού αναιρεί τάχα τήν ένότητα και διακηρύσσουν λοιπόν τίς φιλελεύθερες αξιώσεις και τίς παγκόσμιες βλέψεις μιās «εξέχουσας» ποικιλομορφίας, ή όποία διακρίνει δήθεν τή «Δύση» απ' τόν «Υπόλοιπο Κόσμο». Αυτή ή οικονομική, πολιτική, κοινωνική, μά και πολιτισμική «θεωρία», ώστόσο, δέν βασίζεται παρά σέ μιá παρωχημένη εύρωκεντρική ιδεολογία: είναι όλως άβάσιμη δέ ώς πρός τήν παγκόσμια ιστορική πραγματικότητα, τής όποίας τό κέντρο βάρους επανέρχεται στήν αρχική της βάση, τήν Άσία.

Η δυτικοστροφη μετατόπιση του κέντρου βάρους απ' τήν Άσία στήν Ευρώπη, στό πλαίσιο τής παγκόσμιας «ήγεμονίας» τόν 19ο αιώνα, και από 'κει στή Βόρειο Άμερική, τόν 20ό, φαίνεται ότι ολοκληρώνει τόν κύκλο της γύρω απ' τόν πλανήτη τόν 21ο αιώνα. Έτσι, μετά από ένα σύντομο «δυτικό διάλειμμα», διάρκειας λιγώτερης από δύο αιώνες, ή Άσία, και ιδίως ή Κίνα ώς «κορωνίδα», ξανακερδίζει τόν συνήθη ρόλο της καταλαμβάνοντας ξανά τήν κεντρική της θέση στόν κόσμο και στήν ιστορία της.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Abu-Lughod, J. 1989. *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.
- Adams, R.M. 1996. *Paths of Fire: An Anthropologist's Inquiry into Western Technology*, Princeton: Princeton University Press.
- Arrighi, G., T. Jamashita and M. Selden. 1996. «The Rise of East Asia in World Historical Perspectives», Παρουσιάστηκε στό Planning Workshop, Fernand Braudel Center, SUNY Binghamton, December 6-7.
- Bairoch, P. 1981. «The Main Trends in National Economic Disparities Since the Industrial Revolution» in P. Bairoch and M. Levy-Leboyer (Eds.). *Disparities in Economic Development Since the Industrial Revolution*. London: Macmillan.
- Barber, B. 1992. «Jihad vs. McWorld», *Atlantic* No 269: 53-64.
- 1995. *Jihad vs. McWorld*. New York: Random House.
- Blaug, J. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York/London: Guilford Press.
- Braudel, F. 1979. *The Wheels of Commerce*. Τόμος II, του *Civilization and Capitalism 15th-18th Century*. London: Fontana.
- 1992. *The Perspective of the World* τόμ. III του *Civilization and Capitalism 15th-18th Century*. Berkeley: University of California Press.
- Crosby, A.W. 1972. *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, CT: Greenwood Press.
- 1986. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge, M.A.: Cambridge University Press.
- Frank, A.G. 1978. *World Accumulation 1492-1789*. New York: Monthly Review Press και London: Macmillan Press.
- 1998. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press, υπό έκδοση.
- Frank, A.G. and B.K. Gills, (Eds.). 1993. *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* London and New York: Routledge.
- Fukuyama, F. 1989. «The End of History», *National Interest* 16, Summer: 1-18.
- 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gerschenkron, A. 1962. *Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays*. Cambridge M.A.: Belknap/Harvard University Press.
- Hamashita, T. 1988. «The Tribute Trade System and Modern Asia», *The Toyo Bunko. Tokyo: Memoried of the Research Department of the Toy Bunko*, No 46: 7-24.
- 1994. «The Tribute Trade System and Modern Asia», [αναθεωρημένη] in *Japanese Industrialization and the Asian Economy*, A.J.H. Latham and H. Kawakatsu, (Eds.). London and New York: Routledge.
- Huntington, S. 1993, «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs* 72, Summer.
- 1996. *The Clash of Civilizations and Remaking the World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Jones, E.L. 1981. *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, E., L. Frost and C. White 1993. *Coming Full Circle. An Economic History of the Pacific Rim*, Boulder, CO: Westview Press.
- Kaplan, R. 1994. «The Coming Anarchy» *The Atlantic*, February.
- 1996. *The Ends of the Earth*. New York: Random House.
- Polanyi, K. 1957. *The Great Transformation - The Political and Economic: Origins of our Time*. Boston: Beacon Press.
- Rostow, W.W. 1962. *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Cambridge, M.A.: Cambridge University Press.
- 1975. *How It All Began: Origins of the Modern Economy*. New York: McGraw-Hill.
- Shapin, S. 1996. *Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallerstein, I. 1974. *The Modern World-System* τόμ. I. *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Γιάννης Κορδάτος

Οι αδυναμίες της μαρξιστικής ανάλυσης

Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

Οπως και άλλοι ανιδιοτελείς και πατριώτες αριστεροί, έτσι και ο ιστορικός Γιάννης Κορδάτος, κύριος εκπρόσωπος της μαρξιστικής ιστοριογραφίας στην Ελλάδα, γρήγορα πέρασε στο περιθώριο του κομμουνιστικού κινήματος. Η κυρίαρχη σταλινική ομάδα μέσα στο ΚΚΕ δεν ανεδύετο τα ελεύθερα πνεύματα ούτε τις αντιρρήσεις και αμφισβητήσεις. Ωστόσο, η μαρξιστική ερμηνεία της ελληνικής ιστορίας, που επιχείρησε, υπήρξε το κύριο σημείο αναφοράς για την αριστερά, παρά τις ατέλειές της.

Οι ατέλειες αυτές είναι βασικά δύο: πρώτον, το τεράστιο εύρος του γνωστικού αντικειμένου — ο Κορδάτος πράγματι επεχείρησε να αναλύσει μαρξιστικά ολόκληρη την ελληνική ιστορία και να γίνει ο Παπαρηγόπουλος της αριστεράς. Δεύτερον, η προκρούστεια μέθοδος του, δηλαδή η βεβιασμένη προσπάθεια να προσαρμοσθεί η ελληνική κοινωνική εξέλιξη στην μαρξιστική θεωρία και όχι το αντίθετο. Εάν ο Κορδάτος είχε μπορέσει να προσαρμόσει την μαρξιστική ορολογία και μεθοδολογία στα νεοελληνικά δεδομένα και είχε τολμήσει να αμφισβητήσει την δογματική άκαμψία της μαρξιστικής επιστημολογίας, τότε σίγουρα τα πορίσματά του θα είχαν πιά διαχρονική αξία και θα ανταποκρίνονταν περισσότερο στις ιδιοτυπίες μιας μη καπιταλιστικής κοινωνίας, όπως ήταν τότε η ελληνική κοινωνία.

Ο Γιάννης Κορδάτος γεννήθηκε την 1η Φεβρουαρίου 1891 στην Ζαγορά Πηλίου. Ο πατέρας του ήταν κτηματίας και η μητέρα του καταγόταν από οικογένεια караβοκύρηδων. Φοίτησε στο Δημοτικό Σχολείο και στο Σχολαρχείο της Ζαγοράς και μετά στον Βόλο, αλλά οι Βολιώτες καθηγητές του τον απέρριψαν, διότι έγραφε στην δημοτική, και συνέστησαν στον πατέρα του να τον κάνει ξυλοκόπο. Έτσι αναγκάστηκε για ένα διάστημα να συνεχίσει τις γυμνασιακές του σπουδές στην Σμύρνη, όπου έμενε η αδελφή του, ως έσωτερικός στο Έλληνογερμανικό Λύκειο του Γιαννίκη, όπου είχε δάσκαλο τον Δ. Γληνό, και στην συνέχεια στην Πόλη, πάλι κοντά σε συγγενείς του, στο Έλληνογαλλικό Λύκειο. Εκεί πήρε γαλλική και γερμανική ανατροφή, καθώς ο Έλληνορισμός των μεγάλων εμπορικών κέντρων είχε κοσμοπολίτικη κουλτούρα και στενή επαφή με τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Τελικά επέστρεψε στον Βόλο, από όπου πήρε το απολυτήριο του Γυμνασίου και στην συνέχεια εγγράφηκε στην Νομική Σχολή Αθηνών.

Μαζί με άλλους ομοϊδεάτες του ίδρυσε την Φοιτητική Συντροφιά, με σκοπό την διάδοση της δημοτικής γλώσσας και των προοδευτικών κοινωνικοπολιτικών και εκπαιδευτικών τους απόψε-

ων. Εξέδωσαν έτσι το Δελτίον της Φοιτητικής Συντροφιάς, το οποίο συνεκιδόταν με το περιοδικό Νουμάς. Ταυτόχρονα, ο Κορδάτος συνεργαζόταν με τον «Εκπαιδευτικό Όμιλο», που το 1910 είχαν ιδρύσει 36 διανοούμενοι, μεταξύ των οποίων ήταν ο Δ. Γληνός, ο Μ. Τριανταφυλλίδης και ο Α. Δελμούζος.

Εν τῷ μεταξύ, άρχισαν οι Βαλκανικοί Πόλεμοι και στην συνέχεια ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος, πολέμους στους οποίους και συμμετέσχε. Υπηρέτησε συνολικά εξήμισυ χρόνια ως έφεδρος αξιωματικός. Το 1917 πήρε τελικά το πτυχίο της Νομικής και την ίδια εποχή παντρεύτηκε μία κοπέλα από καλή οικογένεια της Ζαγοράς, κόρη βαμβακεμπόρου από την Αίγυπτο.

Η πολιτική δράση του Κορδάτου άρχισε από πολύ νωρίς, όταν ήταν ακόμα μαθητής στον Βόλο. Προκειμένου να αποσοβήσει διώξεις εναντίον του νεαρού μαθητή, ο παππούς του τον εξαπέστειλε στην Κωνσταντινούπολη. Οι επαφές του με το εργατικό κίνημα συνεχίστηκαν κρυφά και όταν ήταν αξιωματικός. Για την δραστηριότητά του αυτή (υπόνομευση του Μικρασιατικού Άγωνα) συνελήφθη μαζί με άλλους ομοϊδεάτες του στρατευμένους και κρατήθηκε στην φυλακή Συγγρού, στον Ταύρο. Επρόκειτο να εκτελεσθεί,



άλλά τόν απελευθέρωσε ο Πλαστήρας μετά την επανάσταση του Σεπτεμβρίου 1922, διότι θεώρησε ότι οι άριστεροι είχαν περιθωριακό ρόλο στην Μικρασιατική Καταστροφή, ενώ, αντιθέτως, έξετέλεσε τούς αντιβενιζελικούς.

Μετά την αποστράτευσή του, ο Κορδάτος συνέπραξε στην ίδρυση του Σοσιαλιστικού Έργατικού Κόμματος Ελλάδος (ΣΕΚΕ) και κατόπιν του Κομμουνιστικού Κόμματος Ελλάδος (ΚΚΕ) και τό 1922-1924 έγινε μέλος της Γραμματείας του και διευθυντής της εφημερίδας του κόμματος *Ριζοσπάστης*. Διαφώνησε όμως με την μειοδοτική θέση του ΚΚΕ για την αυτονομία της Μακεδονίας και εξαναγκάστηκε σε παραίτηση.

Η πρόωρη απομάκρυνσή του από τό ΚΚΕ τό 1924 τόν ώφέλησε επιστημονικά, διότι άφοσιώθηκε στην συγγραφή. Ήδη από την περίοδο 1918-1920 άρθρογραφούσε στις εφημερίδες *Θεσσαλία* και *Κήρυκας Βόλου*, καθώς και στις αθηναϊκές *Άκρόπολις* και *Ριζοσπάστης*, με τό ψευδώνυμο Πέτρος Χαλκός, για τό άγροτικό και άλλα ζητήματα. Πρώτος καρπός της εργασίας του ήταν *Η κοινωνική σημασία της Έλληνικής Έπαναστάσεως*, πολύχροτο έργο πού προκάλεσε συζητήσεις και επιστημονικές διαμάχες για πολλές δεκαετίες και αποτέλεσε αίχμη του δόρατος της μαρξιστικής ιδεολογικής επίθεσης

στην παραδοσιακή ελληνική ιστοριογραφία. Έκτοτε εξακολούθησε νά γράφει αδιάλειπτα, έχοντας νά αντιμετώπισει ταυτόχρονα πολλά μέτωπα: τής δεξιάς, πού τόν ύποπτευόταν και τόν έδίωκε, του ΚΚΕ, πού τόν απομόνωνσε, και του βιοποριστικού του προβλήματος.

Ό Κορδάτος δέν δικηγόρησε ποτέ. Άντιπαθούσε τό δικηγορικό επάγγελμα. «Πώς θά υπερασπισθώ έναν άπατεώνα;», έλεγε. Προσπαθούσε νά ζήσει από τά ψιχία πού του απέδιδαν τά άρθρα του και άλλες «χειρωνακτικές» εργασίες του πνευματικού χώρου. Διέθετε δικό του σπίτι, και αυτό αποτελούσε όπωσδήποτε μία βάση άσφαλείας. Άλλά τό εισόδημά του δέν ήταν ποτέ σταθερό. Κάποτε δούλεψε σε μία εταιρεία «στεμφυλοπνεύματος» για μικρό χρονικό διάστημα, πρό τής δικτατορίας τής 4ης Αυγούστου. Οί άδελφοί Ζαχαρόπουλοι, πού είχαν τόν φερώνυμο εκδοτικό οίκο, του ανέθεσαν την επιμέλεια τής σειράς των αρχαίων Έλλήνων συγγραφέων. Ταυτόχρονα έγραφε πολλές εισαγωγές σε επιμέρους έργα, ενώ είχε βρει και άλλους μεταφραστές με τούς όποιους συνεργαζόταν.

Αυτά ήταν για τόν Κορδάτο τά «πέτρινα χρόνια». Φίλοι του ήταν ο σπουδαίος και ανιδιοτελής μαρξιστής Σεραφείμ Μάξιμος, ο ποιητής Κώστας Βάρναλης, ο συγγραφέας Μάρκος Αυγέρης, ο μεγάλος εθνολόγος Παναγής Λεκατσάς, ο παιδαγωγός Δημήτρης Γληνός, τόν όποιο θεωρούσε δάσκαλό του. Παλαιότερα είχε συναναστραφεί με τόν πρώτο Έλληνα μαρξιστή, τόν Γεώργιο Σκληρό. Λίγο πρίν φύγει για τό έξωτερικό, ο νεαρός τότε Άνδρέας Παπανδρέου τόν είχε επισκεφθεί για νά τόν συμβουλευθεί για μαρξιστικά βιβλία (μαρτυρία του εκδότη Καραβάκου).

Κατά την διάρκεια τής δικτατορίας του Μεταξά (1936-1941) υπέστη επανειλημμένες διώξεις και σύντομες φυλακίσεις, πάντοτε όμως μεσολαβούσαν κάποιοι φίλοι για νά απελευθερωθεί. Έχαιρε εκτιμήσεως σε όλους τούς χώρους. Άλλωστε και ο ίδιος εκτιμούσε βαθειά τούς πνευματικούς ανθρώπους, ανεξαρτήτως ιδεολογίας (θεωρούσε, π.χ. τόν Π. Κανελλόπουλο έναν από τούς πιό μορφωμένους Έλληνες).

Στην Κατοχή (1941-1944) έπεβίωσε δύσκολα: δέν είχε πιά καμμία πολιτική δράση, και λόγω ηλικίας. Μόνη και αποκλειστική δραστηριότητά του ήταν ή συγγραφή. Ήταν, έξ άλλου παραγωγικότατος. Η σύζυγός του είχε αναμιχθεί κατά την διάρκεια τής Κατοχής στην Έθνική Άλληλεγγύη, μία αντιστασιακή όργάνωση

καί στά Δεκεμβριανά συνελήφθη, ὅπως καί ὁ ἴδιος ὁ Κορδάτος, γιά λίγες ἐβδομάδες. Ἄλλά, στήν πραγματικότητα, ὁ Κορδάτος δέν ἐπαιζε πλέον κανέναν ρόλο. Περισσότερο ἐθεωρεῖτο ἕνα εἶδος «συνήθους ὑπόπτου», πού ἐκρατεῖτο γιά προληπτικούς λόγους καί «διά πᾶν ἐνδεχόμενον».

Ἐνῶ, ὅμως, ὁ ἴδιος δέν εἶχε καμμία οὐσιαστική ἀνάμειξη στά κοινά ἐκείνης τῆς θυελλώδους ἐποχῆς, εἶχε ὁ γιός του, ὁ Κώστας-Λένιν. Ὁ Λένιν Κορδάτος, ὅπως ἦταν εὐρύτερα γνωστός, εἶχε γεννηθεῖ τό 1921. Εἶχε ἰσχυρή προσωπικότητα, ἦταν ἠθοποιός καί μέλος τοῦ Ε-ΑΜ, καί μάλιστα τοῦ στρατιωτικοῦ του σκέλους, τοῦ ΕΛΑΣ. Συνελήφθη ἀπό τίς κατοχικές ἀρχές καί κρατήθηκε στίς φυλακές Χατζηκώστα, στήν ὁδὸ Πειραιῶς. Τόν Φεβρουάριο τοῦ 1945 ἀποφυλακίσθηκε, μέ τήν ἐπέμβαση δεξιῶν φίλων τοῦ πατέρα του. Μόλις ὅμως ἀπελευθερώθηκε, ἄρχισε πάλι τίς πολιτικές δραστηριότητες. Τήν 25ῃ Μαρτίου 1945, κατά τήν διάρκεια τῆς κατάθεσης στεφάνου ἀπό τό ΚΚΕ στό Πεδίον τοῦ Ἄρεως, κάποιοι παρακρατικοί τόν τραυμάτισαν θανάσιμα καί πέθανε στίς ἀρχές Ἀπριλίου.

Τό 1947, ἐνῶ μαινόταν ὁ Ἐμφύλιος, ὁ Κορδάτος ἐξορίστηκε ἐπὶ ἕνα διάστημα στήν Ἰκαρία. Ἐνῶ ὁ ρόλος του στό ΚΚΕ εἶχε λήξει ἀπό τό 1924, ἐξακολουθοῦσε νά θεωρεῖται ἀπό τήν ἐμφυλιοπολεμική Δεξιά ὑπόπτος. Τά ὄπλα τοῦ Κορδάτου ἦταν καθαρῶς πνευματικά, ἀλλά ὁ ἴδιος ὑπέπιπτε στήν δικαιοδοσία τῆς βασιλικῆς χωροφυλακῆς!

Στήν δεκαετία τοῦ '50 ὁ Κορδάτος, πού ἐξακολουθοῦσε νά γράφει μανιωδῶς — ἦταν γι' αὐτόν καί μία ἐκτόνωση, ἐκτός τῶν ἄλλων — ἐπανασυνδέθηκε κάπως μέ τό ΚΚΕ. Τό ἀποτέλεσμα ἦταν νά προφυλακισθεῖ στά κρατητήρια τῆς Ἀσφάλειας στήν ὁδὸ Πατησίων καί μετὰ στήν ὁδὸ Μπουμπουλίνας, ἀπό τόν Ἰανουάριο ἕως τόν Ἰούλιο τοῦ 1951. Δικάστηκε ὡς ὑπόπτος συνωμοσίας γιά τήν ἀνατροπὴ τοῦ καθεστώτος, στήν δευτέρα δίκη τοῦ Μπελογιάννη. Ὁ δεύτερος γιός του, ὁ Ἀλέξανδρος, εἶχε κάποιον συμφοιτητὴ ὁ ὁποῖος εἶχε πατέρα δεξιό, φίλο στρατηγῶ. Ἔτσι ὁ Κορδάτος ἀπέφυγε τήν καταδίκη. Δέν ἀθωώθηκε, ἀλλά ἀπηλλάγη λόγῳ ἐλλείψεως στοιχείων.

Τήν ἐποχὴ ἐκείνη, γλωρὰ καί ξερά πλήρῳσαν τήν στρατιωτικὴ ἦττα τοῦ κομμουνισμοῦ. Τά οικονομικά τῆς οἰκογένειας ἦταν ἄθλια. Ὡς συνήθως συμβαίνει, οἱ «φίλοι» δέν τόν ὑποστήριξαν. Ὁ Ἀλέξανδρος, πού εἶχε νονό τόν Εὐριπίδῃ Μπακιρτζή (τόν στρατηγὸ τοῦ ΕΑΜ πού «αὐ-

τοκτόνησε» κατά τήν ἐξορία του στοὺς Φούρρους), ἐταλαιπωρεῖτο στό σχολεῖο ἀπὸ τοὺς δεξιούς καθηγητές.

Ὁ Κορδάτος εἶχε στόχο, τήν δεκαετία τοῦ '50, νά ὀλοκληρώσει τήν πολύτομη Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος. Μέ τίς ἐκδόσεις «Εἰκοστὸς Αἰώνας» τοῦ Καραγεώργη, ἡ ἔκδοση ἄρχισε τό 1955 καί ὀλοκληρώθηκε τό 1960. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τήν ἴδια ἐποχὴ εἶχε ἀρχίσει νά σχεδιάζει τήν ἔκδοση τῆς δικῆς του Ἱστορίας καί ὁ κυριώτερος ἱστορικός τῆς ἀντίπερα ὄχθης, ὁ Μαρκεζίνης, ὁ ὁποῖος ζήτησε τήν συμβουλὴ καί τήν γνώμη τοῦ Κορδάτου γιά διάφορα ἱστορικά ζητήματα.

Τό 1959 πέθανε ἡ γυναίκα τοῦ Κορδάτου, ἐνῶ ὁ γιός του Ἀλέξανδρος ἐγκατέλειψε τήν Νομικὴ καί πῆγε στήν Αὐστρία γιά νά σπουδάσει σκηνοθεσία κινηματογράφου. Στίς 28 Ἀπριλίου 1961 ὁ Γιάννης Κορδάτος πέθανε μόνος στήν Ἀθήνα.

Τήν δεκαετία τοῦ '60 τά βιβλία του δέν εἶχαν μεγάλη κίνηση. Ἦταν μία ἐποχὴ ἰδεολογικῶν καί ἐπιστημονικῶν ἀνακατατάξεων, ἐποχὴ νέων καί διαφορετικῶν ὀριζόντων. Τό 1966-67 ὁ Ἀλέξανδρος ἐξέδωσε ἀπὸ τό χειρόγραφο τό ἔργο τοῦ πατέρα του *Ἀρχαῖες Θρησκείες καί Χριστιανισμός*. Τό 1967 ἡ δικτατορία ἀπαγόρευσε τά βιβλία του. Τό 1971-1972, δύο νέοι ἐκδότες, οἱ Μπακιρτζῆς (ἐκδόσεις Ἐπικαιρότητα) καί Μπουκουμάνης (ἐκδόσεις Μπουκουμάνη) ἐπανεξέδωσαν σταδιακά τό ἔργο του. Ἀπὸ τά χειρόγραφα τοῦ Κορδάτου ἐκδόθηκε τό 1974-1975 τό ἀνέκδοτο *Ἰησοῦς Χριστὸς καί Χριστιανισμός*, ἀπὸ τίς ἐκδόσεις Μπουκουμάνη.

Ἡ ἀναζωπύρωση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιά τόν Κορδάτο μετὰ τήν Δικτατορία ἐντάσσεται στήν γενικότερη ἀναζωπύρωση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιά τό προοδευτικὸ κοινωνικὸ καί πολιτικὸ βιβλίον. Ἀπὸ τά μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ '80, τό ἐνδιαφέρον τοῦ ἀναγνωστικοῦ κοινοῦ σπράφηκε περισσότερο πρὸς τήν λογοτεχνία, ἐνῶ ἡ ἀποπολιτικοποίηση ἄρχισε νά κερδίζει ὄλο καί περισσότερο ἔδαφος. Ἔτσι τό ἔργο τοῦ Γιάννη Κορδάτου πέρασε στὸν χῶρο τῆς ἱστορίας τοῦ πνεύματος.

Ἀπόδειξη τῆς ἀνιδιοτέλειας καί τῆς ἰδεολογικῆς συνέπειας τοῦ Κορδάτου ὑπῆρξε τό γεγονός ὅτι ἔδωσε τό πατρικὸ του σπίτι στήν Ζαγορά, ἐναντι ἐλαχίστου ἀντιτίμου, σέ ἕναν δάσκαλο. Δέν ἤθελε νά ἔχει ἰδιοκτησίες, γιά λόγους ἠθικῆς τάξεως. Θεωροῦσε ἀπαράδεκτο ἕνας μαρξιστῆς νά εἶναι ἰδιοκτῆτης. Ἡ ἐμπάθεια, ἀντίθετα, τοῦ ΚΚΕ ἐναντίον ἑνὸς ἀνθρώπου πού προί-

κισε τήν ἑλληνική ἀριστερά μέ ἰδεολογικά ἐργα-
λεῖα φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ὑπονόμευσε τήν
ἐκδόση στήν Αὐστρία τοῦ ἔργου τοῦ Ἰακώβου
Κορδάτου *Englands Interventionen in
Griechenland* («Ἡ ἀγγλική παρέμβαση στήν
Ἑλλάδα», 1987).

Ἔργα τοῦ Γιάννη Κορδάτου

- Ἡ κοινωνική σημασία τῆς ἑλληνικῆς ἐπανα-
στάσεως, 1924 (συνεχεῖς ἐπανεκδόσεις μέχρι
σήμερα)
- Νεοελληνική πολιτική ἱστορία, Α΄ τόμος,
1925.
- Ἀρχαῖες θρησκείες καί Χριστιανισμός, 1926.
- Λογιωτατισμός καί Δημοτικισμός, 1927.
- Ἡ Κομμούνια τῆς Θεσσαλονίκης: 1342-
1349, 1928.
- Ἡ ἐπανάσταση τῆς Θεσσαλομαγνησίας -
Πηλίου τό 1821, 1930.
- Εἰσαγωγή στήν ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς κεφα-
λαιοκρατίας, 1930.
- Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἐργατικοῦ κινήματος,
1932.
- Ἡ Παλαιά Διαθήκη στό φῶς τῆς κριτικῆς,
1945.
- Ὁ Ρήγας Φεραῖος καί ἡ Βαλκανική Ὁμο-
σπονδία, 1945.
- Ἱστορία τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφί-
ας, 1946.
- Ἀρχαία τραγωδία καί κωμωδία, 1954.
- Τά Ἀμπελάκια καί ὁ μῦθος γιά τόν συνεται-
ρισμό τους, 1955.
- Ἀκμή καί παρακμή στό Βυζάντιο, 1956.
- Ἱστορία τῆς Ἑλλάδας, 13 τόμοι, 1952-1958.

Ἡ κοινωνική σημασία τῆς ἑλληνικῆς ἐπαναστάσεως

Τό πολύκροτο ἔργο τοῦ Κορδάτου ἄρχισε νά
γράφεται τό 1922, μέ ἀρχικό κίνητρο τίς θεω-
ρίες τοῦ πρώιμου Ἑλληνα μαρξιστῆ Γεωργίου
Σκληροῦ (1878-1919), πού ἐρμήνευσε πρῶτος
μέ τήν μέθοδο τοῦ διαλεκτικοῦ ὕλισμου τήν νεο-
ελληνική ἱστορία. Στόν πρόλόγό του, ὁ Κορδά-
τος σημειώνει ὅτι, σέ ἐποχή μεγάλων πολιτικῶν
ταραχῶν, δέν προλάβαινε, παρ' ὄλο πού διέθετε
τό ἀπαιτούμενο ὕλικό, νά συνθέσει μία *Νεοελλη-
νική Πολιτική Ἱστορία*. Γι' αὐτό καί τελικῶς
περιορίστηκε σέ ἕνα μικρότερο δοκίμιο. Ἐπίσης,
σημειώνει σεμνά πῶς γιά τίς τυχόν ἀτέλειες τῆς
ἀνάλυσής του δέν φταίει ἡ μέθοδος τῶν «μεγά-
λων διδασκάλων τοῦ Κομμουνισμοῦ Μάρξ καί

Ἐνγκελς, ἀλλά ὁ ὑποφαινόμενος». Ὅσον ἀφορᾷ
τήν γλώσσα, ὁ Κορδάτος γράφει ὅτι «μιά πού
δέν εἶχα τά ὕλικά μέσα νά ἐκδώσω ἐγώ τό βι-
βλιάράκι αὐτό, ἀναγκάστηκα νά ὑποκύψω στόν
κ. Ἐκδότῃ μου, πού προτιμᾷ τήν καθαρεύου-
σα...». Ἀλλά καί διότι «ὁ φοιτητικός καί ἐπι-
στημονικός κόσμος δέν ἔχει βγάλει τό κούφιο
γλωσσικό δόντι του — τήν καθαρεύουσα... Τά
Εἰδῶλα τοῦ Ροῦδῆ ἔκαμαν γλωσσική προπαγάν-
δα κατά πολύ μεγαλύτερη ἀπό πολλά ἄρθρα τοῦ
Ψυχάρη» (στίς μεταγενέστερες ἐκδόσεις τό ἔρ-
γο παρουσιάζεται γραμμένο στήν δημοτική). Ὁ
Κορδάτος ἀφιερώνει τό βιβλίο στήν μνήμη τῆς
μητέρας του.

Εἰσαγωγικά¹ ἐκθέτει τήν μεθοδολογία τοῦ ἱ-
στορικοῦ ὕλισμοῦ μέ περικοπές ἀπό τόν Μάρξ καί
κάνει κριτική στούς συγγραφεῖς πού εἶχαν ἀσχο-
ληθεῖ πρῖν ἀπό αὐτόν μέ τήν Ἑλληνική Ἐπανά-
σταση. Ὁ Κορδάτος ἔχει σημειώσει ἄλλου² ὅτι
«...Ὁ μαρξισμός δέν εἶναι τόσο ἀπλοϊκός. Ἡ
κοινωνία εἶναι ἕνα πλατύ σύστημα ἀπό ἀλληλε-
πιδράσεις. Καί οἱ ἀλληλεπιδράσεις αὐτές εἶναι
πολύμορφες καί πολύπλοκες. Βέβαια σ' ὅλες τίς
περιπτώσεις οἱ οἰκονομικές αἰτίες... δέν εἶναι ὀ-
λοφάνερές, γιατί μᾶς λείπουν πολλά ἢ λιγώτερα
στοιχεῖα πού θά μᾶς φανερώσουν τό πρωταρχικό
κίνημα τῆς ἀλλαγῆς». Στά περισσότερα κεφά-
λαια χρησιμοποιοῖ, κάτω ἀπό τούς τίτλους, χω-
ρία τοῦ Μάρξ, Ἐνγκελς, Λένιν κ.ἄ. Τό ἔργο τοῦ
Κορδάτου τελειώνει θεβιασμένα, ὡς ἐάν ὁ συγ-
γραφέας διαζόταν νά παραδώσει τά χειρόγραφα.
Στό τέλος τοῦ τόμου παραθέτει ὡς ἐπίλογο «μιά
ἱστορική ἑμιλία τοῦ Ἀνατόλ Φράνς γιά τούς δι-
δασκάλους», στήν ὁποία ὁ μέγας Γάλλος συγ-
γραφέας παροτρύνει τούς ἐκπαιδευτικούς νά ἀνα-
λάβουν πρωτοβουλίες σέ ἐκπαιδευτικά καί κοι-
νωνικά ζητήματα³.

Οἱ ἀντιδράσεις στήν ἐκδόση αὐτή ἦταν ὀξεῖ-
ες καί ὑστερικές. Ὁ ἴδιος γράφει στόν πρόλογο
τῆς *Ἱστορίας τῆς Νεώτερης Ἑλλάδας* ὅτι λί-
βελλοὶ ἐκτοξεύθηκαν ἐναντίον του, ἑκατοντάδες
μαθητές γυμνασίων ἀποβλήθηκαν ἢ τιμωρήθη-
καν γιατί ἀπλῶς διάβασαν τό βιβλίο του, στό
Μαράσλειο Δημοδιδασκαλεῖο παύθηκαν καθηγη-
τές καί ὀργανώθηκε συκοφαντική ἐκστρατεία ἐ-
ναντίον τῆς Ρόζας Ἰμβριώτη, ὁπαδοῦ τῶν ἰδεῶν
του. Ἡ Ἱερά Σύνοδος ἀνέθεσε στόν θεολόγο Π.
Τρεμπέλα νά συγγράψῃ εἰδική μελέτη ἐναντίον
τοῦ Κορδάτου καί τοῦ μαρξισμοῦ⁴. Λόγω τῆς με-
γάλης ζήτησης, τό βιβλίο τοῦ Κορδάτου ἀνατυ-
πώθηκε πολλές φορές καί μάλιστα παράνομα κα-
τά τήν διάρκεια τῆς δικτατορίας τοῦ Παγκάλου.

Μέσα στην λυσσαλέα αντίδραση του συντηρητικού ακαδημαϊκού και πολιτικού κατεστημένου, αλλά και της αστικής και μικροαστικής τάξης, λίγες μόνον ψυχραιμες κριτικές δημοσιεύθηκαν, όπως του Κ. Παρορίτη στον *Νουμά*, του Κ. Μπαστιά στην *Δημοκρατία* ή του Δ. Καλλιτσουνάκι στο «*Αρχείο*» του. Σωρεία συκοφαντιών και ύβρεων ήταν, κατά τά άλλα, η απάντηση στον Κορδάτο. Άλλά και διώξεις: η παγκαλική δικτατορία κατέσχεσε τό βιβλίο και απαγόρευσε τήν κυκλοφορία του. Τό 1946 κυκλοφόρησε ή γ' έκδοση — στην πραγματικότητα ήταν ή δ' έκδοση, μέ τίς ανατυπώσεις — από τίς εκδόσεις Καραβάκου, διορθωμένη και συμπληρωμένη, αφιερωμένη στους Έπονίτες τής Έθνικής Αντίστασης, αύριανούς «οικοδόμους του νεοελληνικού πολιτισμού», όπως ήλπιζε ό Κορδάτος. Η ε' έκδοση κυκλοφόρησε τό 1991 από τίς εκδόσεις Επικαιρότητα, ως ανάπτυψη τής δ' έκδοσης, μέ πρόλογο του Θανάση Χ. Παπαδόπουλου.

Ό Κορδάτος, προκειμένου νά συνθέσει τήν εργασία του, αποδύθηκε σέ μιά ήρωική, μοναχική, και χωρίς καμμία ύλική ύποστήριξη, ερευνητική προσπάθεια. Αναζήτησε τεκμήρια σέ μόνες, ιδιωτικές βιβλιοθήκες κ.λπ., πληρώνοντας ό ίδιος συνεργεία αντιγραφών και συγκεντρώνοντας πλήθος στοιχείων πού, φυσικά, ήταν αδύνατον νά αξιοποιήσει σέ βάθος. Αυτό επισημαίνεται καλόπιστα από τόν Κ. Πορφύρη ως ή κυριότερη αδυναμία του⁵: «Αναγκασμένος ώστόσο ό Κορδάτος νά κατατριφτεί σέ μιά έντονη αρχαιακή προσπάθεια, ύποχρεώθηκε νά προχωρήσει πίο πολύ σέ έκταση παρά σέ βάθος. Κι ήταν φυσικό νά κατηγορηθεί γιά επιπόλαιη και επιτροχάδην αντιμετώπιση του ιστορικού θέματος πού καταπιανόταν και γιά μηχανιστική εφαρμογή τής έπιστημονικής του μεθόδου. Μ' από τήν διαπίστωση αὐτή, ως τό σημείο νά άρνηθεί κανείς τόν Κορδάτο, ή απόσταση είναι τεράστια». Είναι πράγματι πίο γόνιμο ίσως νά ασχοληθεί κανείς μέ τίς έπιστημολογικές αδυναμίες του έργου του Γιάννη Κορδάτου, τώρα πού ό χρόνος πέρασε και πού ή μάχη μαρξιστική διάνοηση έπαψε νά τόν χρησιμοποιεί ως κύριο σημείο αναφοράς. Άλλωστε, και τό γεγονός μόνον ότι προκάλεσε τέτοια ύελλα ύστερικών αντιδράσεων καθιστά ένδιαφέρον τό έργο του Κορδάτου ως αντικείμενο τής ιστορίας τών ιδεών.

Ρηξικέλευθα, ό Κορδάτος έξ αρχής τοποθετεί τήν Έλληνική Έπανάσταση σέ ένα τελείως διαφορετικό πλαίσιο: τήν θεωρεί τό σημαντικότερο γεγονός όχι μόνον τής νεοελληνικής αλλά και

γενικά τής βαλκανικής και μεσογειακής ιστορίας⁶. Η θεώρηση τής Έπανάστασης του '21 σέ επίπεδο ύπερεθνικό και ύπερελλαδικό είναι όπωσδήποτε αντισυμβατική και άποσκοπεί έμφανώς στην άναγωγή της σέ έξω-εθνικά, ταξικά κριτήρια. Ό Κορδάτος αρχίζει μέ όρισμένες βασικές διαπιστώσεις, έντελώς αντίθετες προς τήν νεοελληνική κυρίαρχη ιστοριογραφία τής σχολής Παπαρρηγόπουλου-Ζαμπέλιου: α) ή έννοια τής συνέχειας του ελληνικού έθνους, από τήν αρχαιότητα ως τίς μέρες μας, είναι λαθεμένη· β) τό νεοελληνικό έθνος δέν είναι καθάραιμο και φυλετικά άμιγές· γ) ή επικράτηση τής ελληνικής γλώσσας μετά τήν μακεδονική κατάκτηση δημιούργησε μιά εύρύτατη κοινότητα ελληνόφωνων λαών, πού όμως δέν ήταν Έλληνες έθνικά· δ) τό βυζαντινό κράτος, σέ όλες τίς εκφάνσεις του πολιτικού και κοινωνικού του βίου, δέν είχε καμμία σχέση μέ τήν αρχαία Ελλάδα, αλλά είναι ή συνέχεια προς ανατολάς τής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και ένα μωσαϊκό λαών μέ κυρίαρχη σέ πολλές έπαρχίες τήν ελληνική γλώσσα, αλλά όχι ελληνικό. Οι κάτοικοι του δέν είχαν συνείδηση πώς ήταν απόγονοι τών αρχαίων Ελλήνων. Άν μάλιστα ό χριστιανισμός δέν επέλεγε ως κύρια γλώσσα του τήν ελληνική, δέν θά σωζόταν ούτε ή ελληνική γλώσσα διά μέσου τών αιώνων. Αὐτές οι παρατηρήσεις του Κορδάτου θά μπορούσαν νά καταστούν γόνιμες ύπό άλλες προϋποθέσεις, π.χ. έχει όρθως συλλάβει τό ζήτημα τής ελληνικής έθνικής συνείδησης και του έξελληνισμού τών Άλβανών (Άρβανιτών) και τών Βλάχων. Άλλά τόν οδηγούν σέ ανοίξεις και άδικες έπιστημονικές επιθέσεις. Γιά παράδειγμα, σύμφωνα μέ τόν Κορδάτο, ό Παπαρρηγόπουλος είναι ένας «πλαστογράφος» τής ελληνικής ιστορίας,⁷ έφ' όσον προσπαθεί νά αποδείξει ότι ύπάρχει ένότητα του αρχαίου, του μεσαιωνικού και του νεώτερου ελληνισμού. Κατηγορεί επίσης τόν Παπαρρηγόπουλο ως λογοκλόπο, διότι «αντιγράφει τόν Ζαμπέλιο χωρίς νά τότε μνημονέψει»⁸.

Ό Κορδάτος παραπέμπει στον ...Στάλιν, ύποστηρίζοντας ότι ή έννοια «έθνος» εμφανίζεται μέ τόν καπιταλισμό⁹. Όπωσδήποτε, τό έθνικό φαινόμενο είναι ιδεολογικό προϊόν τής Γαλλικής Έπανάστασης, αλλά και πριν από αὐτήν οι λαοί αυτοπροσδιορίζονταν: τά «Άλέξανδρος Φίλιππου και οι Έλληνες πλύν Λακεδαιμονίων» ή ό Θούριος του Ρήγα «Άρβανίταις, Τουρκοί και Ρωμηοί» κ.λπ., έλέχθησαν και έγράφησαν σέ έποχές και περιοχές πού δέν ύπήρχε στην περιοχή μας καπιταλισμός.

Ὁ Κορδάτος ἐρμηνεύει ταξικά τήν βυζαντινή κοινωνική ἱστορία: θεωρεῖ ὅτι οἱ ἄστοι ἔβλεπαν ὅτι ἡ βυζαντινὴ Αὐλή ὑποχωροῦσε στίς ἀξιώσεις τοῦ καλογερισμοῦ, τοῦ φεουδαρχισμοῦ καί τοῦ γενουατικοῦ-ἐνετικοῦ ἱμπεριαλισμοῦ. Ἔτσι, ἡ μεσαία τάξη ἀποσκοποῦσε στόν μετασχηματισμό τοῦ κρατικοῦ ὀργανισμοῦ ἀπό φεουδαρχικό σέ ἀστικό-ἐμπορικό. Τό ἀρχαιοελληνικό πρότυπο ἦταν ἰδεολογικά πιό κοντά στίς οἰκονομικές ἐπιδιώξεις τῆς βυζαντινῆς μεσαίας τάξης, πού ζητοῦσε ἕνα νέο κράτος τό ὁποῖο θά ἐξυπηρετοῦσε τά συμφέροντά της. Ἀπό ἐκεῖ προέρχεται ἡ ἴδια ἡ ἐλληνοποίηση τοῦ βυζαντινοῦ κράτους, σύμφωνα μέ τόν Κορδάτο. Ἡ βίαιη διάλυση τοῦ βυζαντινοῦ κράτους ἀνέκοψε ὅμως αὐτήν τήν πορεία. Πρόκειται γιά μία σαφῆ προσπάθεια τοῦ συγγραφέα νά ἐφαρμόσει τήν μαρξιστική μεθοδολογία στήν βυζαντινὴ κοινωνική ἱστορία.

Ἀλλά καί κοινωνικές συγκρούσεις βλέπει στό Βυζάντιο ὁ Κορδάτος. Ἡ «Κομμούνα τῆς Θεσσαλονίκης, 1342-1349» (παράβαλε τό «Ἡ Κομμούνα τῶν Παρισίων» τοῦ Μάρξ) ὥθησε, κατά τόν μαρξιστὴ συγγραφέα, τήν βυζαντινὴ φεουδαρχία νά ζητήσει βοήθεια ἀπό τήν Δύση, προκειμένου νά ἀντιμετωπίσει τόν κοινό ἐχθρό, τόν λαό. Στόν Γεώργιο Γεμιστό ἢ Πλήθωνα, ὁ Κορδάτος δέν βλέπει ἕναν οὐτοπιστὴ θιασώτη τοῦ παγανισμοῦ καί τοῦ πλατωνισμοῦ, ἀλλά τόν «θεωρητικό ἀντιπρόσωπο καί ἀπολογητὴ τῆς μέσης (ἀστικῆς) τάξης»¹⁰. Ὑποστηρίζοντας τόν μοναρχικό συγκεντρωτισμό, στήν οὐσία χτυποῦσε, σύμφωνα πάντα μέ τόν Κορδάτο, τήν βυζαντινὴ φεουδαλικὴ ἀριστοκρατία. Τόν παγανισμό τοῦ Πλήθωνα ὁ Κορδάτος τόν ἀποδίδει στό γεγονός ὅτι «ἡ τάξη του δέν εἶχε ἐμπιστοσύνη στόν ἑαυτὸ της καί ζητοῦσε τήν προστασία καί υπεράσπισή της σέ ὑπερκόσμιες δυνάμεις...»¹¹. Ὁ Βησσαρίων ἐπίσης θεωρεῖται ἀπό τόν Κορδάτο «θεωρητικός ἐκπρόσωπος τῆς ἀνερχόμενης ἀστικῆς τάξης», ἐπηρεασμένος ἀπό τόν Γεμιστό. Ὁ «σοσιαλισμός» τῶν Γεμιστοῦ-Βησσαρίωνος ἀποσκοποῦσε ἐξ ἄλλου στό νά δημιουργήσει πολιτικές συμμαχίες μέ εὐρύτερα λαϊκά στρώματα. Ἀλλά τὰ λαϊκά στρώματα, προσδιοριζόμενα ἀπό τήν χριστιανική τους ἀντίληψη, ἀπέρριψαν τίς ἐλληνικές θεωρίες τοῦ Γεμιστοῦ ὡς «ιδέες τῆς προχωρημένης ἀστικῆς τάξης τοῦ Μυστρά καί τῆς Πόλης»¹² καί ἐπηρεάσθηκαν ἀπό τήν μοιρολατρικὴ ἀποδοχὴ τῆς ὀθωμανικῆς κατάκτησης καί τήν φιλοτουρκικὴ πολιτικὴ τοῦ Γεννάδιου Σχολάριου.

Οἱ ἀπόψεις αὐτές τοῦ Κορδάτου ἀντανα-

κλοῦν περισσότερο τήν ἀπόλυτη πεποίθησή του ὅτι εἶναι δυνατόν ὀλόκληρη ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία καί ὅλα τὰ φαινόμενα γενικῶς νά ἐρμηνευθοῦν, κατά τρόπο ἀλάνθαστο, μέ τήν μαρξιστικὴ μέθοδο, πεποίθησι πού τήν ἐποχὴ ἐκείνη κυριαρχοῦσε στούς μαρξιστικούς κύκλους. Ὁ Κορδάτος υἱοθετεῖ τήν ἐπίσης τότε διαδεδομένη συνήθεια τῆς βίαιης προσωπικῆς ἐπίθεσης ἐναντίον τῶν ἰδεολογικῶν ἀντιπάλων τοῦ μαρξισμοῦ ἢ τῶν προγενέστερων συγγραφέων. Κατηγορεῖ τόν μεγαλύτερο Ἑλληνα ἱστορικό τοῦ 19οῦ αἰῶνα, τόν Κωνσταντῖνο Παπαρρηγόπουλο, ὡς λογοκλόπο καί θεωρεῖ ὅτι εἶναι δυνατόν μέ ἕνα βιβλιαράκι 270 σελίδων νά ἀνατρέψει ἕνα μνημειώδες ἱστορικό ἔργο πολλῶν τόμων.

Ἡ ἐφαρμογὴ παρά ταῦτα τῶν ὄρων τῆς ταξικῆς ἀνάλυσης στήν βυζαντινὴ ἱστορία εἶναι προβληματική: οἱ ὄροι αὐτοί — φεουδάρχες, ἄστοι, προλετάριοι, ταξικές συγκρούσεις κ.λπ. — παρήχθησαν σέ ἕνα συγκεκριμένο κοινωνιολογικό πλαίσιο, τήν Δυτικὴ Εὐρώπη τῆς Βιομηχανικῆς Ἐπανάστασης, καί ἀντανάκλουν κοινωνικές πραγματικότητες πού ἀναπτύχθηκαν ἐκεῖ. Τό Βυζάντιο εἶναι μία ἐντελῶς ἄλλη πραγματικότητα, μέ ἐντελῶς ἰδιότυπη κοινωνικὴ δομὴ καί ἐξέλιξη, πού δέν συμπίπτει μέ αὐτὴν τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης. Αἶφνης, ὁ ὅρος «φεουδαρχία», καθαρὰ δυτικός, δέν μπορεῖ νά ἐφαρμοσθεῖ στό Βυζάντιο, ὅπου ἡ ἰσχυρὴ συγκεντρωτικὴ αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία παρεμπόδιζε δραστικά τήν ἐμφάνιση τοῦ φεουδαλικοῦ φαινομένου. Ἐπίσης, ἡ βυζαντινὴ μεσαία τάξη δέν εἶχε δική της ἰδεολογικὴ καί πολιτικὴ ἔκφραση, σέ ἕνα κοινωνικὸ σύστημα ὅπου οἱ ποικίλες κοινωνικές καί πολιτικές ἀντιθέσεις ἐκφράζονταν μέσῳ τῆς θρησκείας καί ὅπου τόν καταλυτικότερο καί κεντρικὸ πολιτικὸ ρόλο ἔπαιξε ὁ αὐτοκρατορικός θεσμός. Ἔτσι, ἡ ἐρμηνεία τῆς Εἰκονομαχίας ὡς «ἀντίθεσης μετὰξὺ τοῦ ἀσιατικοῦ καί μεσογειακοῦ φεουδαρχισμοῦ»¹³ ἀγνοεῖ τήν ἐθνολογικὴ καί θρησκευτικὴ διαφοροποίηση τῶν μεσανατολικῶν ἐπαρχιῶν τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας καί δέν ἐρμηνεύει τό γιατί οἱ πληθυσμοὶ τῶν ἐπαρχιῶν αὐτῶν υποδέχθηκαν εὐνοϊκὰ τήν ἀραβικὴν κατάκτηση, πού πάταξε ὄχι μόνον τήν φεουδαρχία ἀλλὰ καί κάθε ἔννοια ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας στήν γῆ.

Ὁ Πλήθων ἐξ ἄλλου ἦταν ἕνας οὐτοπιστής, ὀραματιστής καί ἰδεολόγος, μοναχικός καί πολιτικά περιθωριακός στοχαστής πού πίστεψε στήν προσπάθεια ἀναβίωσης τοῦ βυζαντινοῦ κράτους μέσῳ μιᾶς πεφωτισμένης ἐκ τῶν ἄνω μεταβολῆς, καί ὄχι «θεωρητικός ἐκπρόσωπος τῆς ἀ-

στικῆς τάξης». Ούτε καμμία οργανική σχέση είχε με τους λιγοστούς εμπόρους του ύστερου Μυστρά, ούτε ο ίδιος ήταν «άστος», αλλά φίλος των ηγεμόνων που προσπάθησε, χωρίς επιτυχία, να τους επηρεάσει σε ατομική βάση. Ο παγανισμός του οφειλόταν στον πλατωνισμό του και στον θαυμασμό του για τον αρχαίο κόσμο και όχι στην «άνασφάλεια τῆς αστικῆς τάξης», ενώ ο σοσιαλισμός του πήγαζε από τὴν ἰδεατὴ ὀργάνωση τῆς πλατωνικῆς πολιτείας σὴν ὁποία μόνος αὐτός πίστευε, και ὄχι σὴν ἀνύπαρκτη πρόθεσή του γιὰ «ταξικὲς συμμαχίες».

Μετά τὸν πρόδρομο τὸν νεοελληνικὸ ἔθνισμο Πλήθωνα, συνεχίζει ὁ Κορδάτος, ἡ εὐρωπαϊκὴ Ἀναγέννηση προκάλεσε με τὴν σειρά τῆς ἐθνικῆς δονήσεως σὴν ὑπόδουλη ἑλληνικὴ κοινωνία. Ἀλλά οἱ ραγιαδὲς αἰσθάνονταν προσδιορισμένοι, γράφει σωστά ὁ Κορδάτος, περισσότερο ἀπὸ τὸ ὀρθόδοξο δόγμα πού τοὺς διαχώριζε ἀπὸ τοὺς μουσουλμάνους κατακτητὲς, ἀλλὰ και ἀπὸ τοὺς καθολικοὺς «φράγκους», δηλαδή τοὺς Δυτικοευρωπαίους. Ἡ παράδοση τοῦ μαρμαρωμένου βασιλιά, ὑποστηρίζει ὅμως σὴν συνέχεια ὁ Κορδάτος, ἀφοροῦσε ὄχι σὸν Κωνσταντῖνο Παλαιολόγο ἀλλὰ σὸν Κωνσταντῖνο Α΄ και ἡ Μεγάλῃ Ἰδέα δὲν ἦταν προϊόν τοῦ ὑπόδουλου ἑλληνισμοῦ ἀλλὰ τοῦ νεοελληνικῆς ἔθνισμοῦ, ἀπὸ τὸ 1821 και ὕστερα. Ὁ Κορδάτος θεωρεῖ ὅτι μέχρι τὸν 19ο αἰῶνα «δὲν ἔχουμε ἔντονος και συστηματικὲς κινήσεις με ἀπελευθερωτικὸ περιεχόμενο»¹⁴. Αἰτία ἡ ἀργοπορία ἀνάπτυξης αστικῆς τάξης σὴν Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία. «Μέσα σὲ συνθήκες ἀδύνατα ἀνεπτυγμένου καπιταλισμοῦ δὲν ἦταν δυνατόν νὰ καλλιεργηθεῖ ἡ ἰδέα τοῦ μαχητικοῦ ἔθνισμοῦ»¹⁵.

Ὁ συστηματικότερος ἐρευνητὴς τοῦ ἑλληνισμοῦ τῆς τουρκοκρατίας Κ. Σάθας (*Ἡ Τουρκοκρατημένη Ἑλλάς*) ἀπέδειξε ὅμως ὅτι κατὰ τοὺς αἰῶνες τῆς δουλείας δὲν ὑπῆρξε γενιὰ ὑπόδουλη ἀπὸ τὸ 1453 ἕως τὸ 1821 πού νὰ μὴν ἐπαναστάτησε με τὴν σειρά τῆς ἐναντίον τοῦ κατακτητῆ. Τὸ ὄραμα τῆς ἀνασύστασης τῆς καταλυθείσας Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας ἦταν ὁ σκοπὸς ὅλων αὐτῶν τῶν ἀπελευθερωτικῶν κινήματων, ὅπως ἦταν και ὁ ρητὸς σκοπὸς τῆς Φιλικῆς Ἐταιρείας. Ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Κορδάτος ἀναφέρει σὲ ἄλλο σημεῖο τοῦ βιβλίου του¹⁶, ἡ Φιλικὴ Ἐταιρεία εἶχε ὀργανώσει παμβαλκανικὴ ἐξέγερση και ἀνταρσία σὴν ἴδια τὴν Κωνσταντινούπολη. Ἀπλῶς τὸ νεοελληνικὸ κράτος κωδικοποίησε ὡς «Μεγάλῃ Ἰδέα» τὸ αὐτονόητο ὄνειρο τοῦ σκλαβωμένου μεσαιωνικοῦ ἑλληνισμοῦ, τὴν ἀναβίωση

τῆς Αὐτοκρατορίας. Καί αὐτὸ γιατί ἡ Ἐπανάσταση τοῦ '21 κατέληξε σὲ μιά γεωγραφικὰ περιορισμένη ἀνεξαρτησία, πού ἄφησε ἐκτὸς τῶν συνόρων τοῦ νεοελληνικοῦ κρατιδίου τὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ ἑλληνισμοῦ. Τὸ πλέον μάχιμο, ἐξ' ἄλλου, μέρος τοῦ ἑλληνισμοῦ, οἱ Κλέφτες, δὲν εἶχε καμμία σχέση με τὴν αστικὴ τάξη, ἐμπνεύσθηκε ὅμως ἀπὸ τὴν ἰδεολογία τοῦ Ρήγα, πού ἐξέφραζε ἕνα ἰδιότυπο μείγμα φαναριωτικοῦ μεγαλοϊδεατισμοῦ και γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ.

Οἱ νέες εὐνοϊκὲς οικονομικὲς συνθήκες, πού δημιουργήθηκαν ἀπὸ τοὺς ρωσσοτουρκικοὺς και τοὺς ναπολεόντειους πολέμους, και ἡ ἰδεολογικὴ ἐπίδραση τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης, δημιουργήσαν τίς συνθήκες γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀνεξαρτησία. «Εἶχαν πιά», γράφει ὁ Κορδάτος¹⁷, «σημειωθεῖ μὲγάλα ρήγματα, σὸ τέλος τοῦ 18ου αἰῶνα, σὸν φεουδαρχισμό τῆς Βαλκανικῆς και εἶχε ὀριμάσει ἡ ἰδέα τῆς δημιουργίας ἑλληνικοῦ ἔθνους, ἀνεξάρτητου και ἐλεύθερου». Φαίνεται ἐδῶ καθαρά ἡ προσπάθεια τοῦ Κορδάτου νὰ ἀναλύσει τίς πολιτικὲς ἐξελίξεις ὑπὸ τὸ δυτικὸ μαρξιστικὸ πρίσμα: ὁ «φεουδαρχισμός τῆς Βαλκανικῆς» ἦταν ἀνύπαρκτος, καθὼς ἡ γῆ ἀνήκε σύμφωνα με τὸ Κοράνι σὸν Σουλτάνο και οἱ ἐκχωρήσεις γῆς σὸς σπαχῆδες εἶχαν προσωρινὸ και ἀνακλητὸ χαρακτήρα, ὅσο και ἂν τοὺς τελευταίους αἰῶνες τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας εἶχαν παγιωθεῖ σὲ κάποιον βαθμὸ οἱ χρησικτησίες γῆς. Ἡ ἔννοια ὅμως τοῦ Εὐρωπαίου φεουδάρχη, ὅπως τὴν περιέγραψε ὁ Bloch σὴν *Φεουδαλικὴ Κοινωνία*, με τὸν ἵπποτικὸ κώδικα τιμῆς και τὴν αὐτόνομη πολιτικὴ ἐξουσία, δὲν ὑπῆρξε ποτὲ στὰ ὀθωμανικὰ Βαλκάνια.

Ἐνῶ ἕως τότε, κατὰ τὸν Κορδάτο, ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία προωθοῦσε μιά ἐθνικὴ παγχεριστιανικὴ ἀντίληψη, ἡ ἀναβίωση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς γραμματείας ἀπὸ τὸν Κοραῆ και τοὺς μορφωμένους δυτικοτραφεῖς ἀστούς ὀδηγοῦν σὴν ταύτιση χριστιανισμοῦ-ἑλληνισμοῦ. «Θρησκεία και ἔθνισμός ταυτίζονται και ὁ σταυρὸς γίνεται πολιτικοεθνικὸ σύμβολο... Ὅστόσο, ἐξὸν ἀπὸ τὸν σταυρὸ, τίποτ' ἄλλο δὲν παίρνουν ἀπὸ τὸ Βυζάντιο. Οὔτε τοὺς αὐτοκράτορες των θυμοῦνται, οὔτε τοὺς στρατηγούς των, οὔτε και τὸν τελευταῖο ἀκόμα αὐτοκράτορά των, τὸν Κωνσταντῖνο Παλαιολόγο»¹⁸. Μεταξὺ τῆς διδασκαλίας τοῦ Γεμιστοῦ και τοῦ Ρήγα, κατὰ τὸν Κορδάτο, δὲν ὑπῆρχε κανένας ἐσωτερικὸς σύνδεσμος, διότι εἶναι διαφορετικὸς ὁ ρόλος τῆς παλαιᾶς τάξης τοῦ Γεμιστοῦ και αὐτὸς τῆς νέας αστικῆς τάξης στὰ χρόνια τοῦ Ρήγα. Αὐτὲς οἱ ἀπόψεις τοῦ Κορδά-

του δέν επιβεβαιώνονται όμως από τις πηγές. Ἡ μνήμη τοῦ τελευταίου Παλαιολόγου ἔμεινε ζωντανή στό ὑπόδουλο ἔθνος, κάτι πού ἀποδεικνύεται ἀπό τά δημοτικά τραγούδια καί τούς θρύλους του. Τό γεγονός ὅτι ἡ Μεγάλη Αἰκατερίνη ὄνόμασε τόν ἐγγονό της Κωνσταντίνο γιά νά συγκινήσει — ὅπως καί συνέβη — τόν ἐλληνικό λαό, ἀποδεικνύει ἀκριβῶς τό ἀντίθετο ἀπό τήν θέση τοῦ Κορδάτου. Οἱ δέ ἀπόψεις του περί σχέσεων Γεμιστοῦ καί Ρήγα μέ τίς ἀστικές τάξεις τῆς ἐποχῆς τους σπεροῦνται πραγματικῆς βάσης.

Ὁ Κορδάτος ὑποστηρίζει ὅτι ἡ Κωνσταντινούπολη ἀλώθηκε διότι τίς πύλες της τίς ἀνοίξε στόν κατακτητή ἢ φιλοτουρκική μερίδα, ἐνῶ ὁ Παλαιολόγος πολέμουσε ἀκόμη. Εἶναι μιά ἀποψη πού δέν επιβεβαιώνεται ἀπό τίς ὑπάρχουσες πηγές — Φραντζῆς, Μπάρμπαρα κ.ἄ. — καί ἀποτελεῖ μάλλον ὑπόθεση τοῦ Κορδάτου. Χωρίς φυσικά καί νά ἀποκλείεται, ἀλλά παραμένοντας πάντως ὑπόθεση. Ἐπειδή ὁ Μωάμεθ κινδύνευε ἀπό μιά δυτική σταυροφορία, συνεχίζει ὁ Κορδάτος, κολάκευσε τούς ἀθηνωτικούς, προστάτευσε τήν ἀντιδυτική Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, διατήρησε ἄθικτη τήν ἐκκλησιαστική φεουδαρχία καί διόρισε Οἰκουμενικό Πατριάρχη τόν ἀθηνωτικό καλόγερο Γεννάδιο Σχολάριο, παραχωρώντας μέγαρα προνόμια στόν πατριαρχικό θεσμό. Αὐτή ἡ ἀποψη τοῦ Κορδάτου ἐρμηνεύει μονόπλευρα τήν πολιτική τοῦ Μωάμεθ ἔναντι τῆς Ἐκκλησίας. Ὑπῆρχαν καί ἄλλοι παράγοντες: ὁ Μωάμεθ ἀποσκοποῦσε νά χρησιμοποιήσει τήν Ἐκκλησία γιά νά ἐμπεδώσει τήν νομιμότητα τῆς ἐξουσίας του στους ραγιαδες καί, ἐξ ἄλλου, χρειαζόταν τούς ἐκκλησιαστικούς διοικητικούς μηχανισμούς γιά νά διοικήσει τήν ἀγανή αὐτοκρατορία του, δεδομένου ὅτι οἱ νομάδες Ὁθωμανοί δέν εἶχαν διοικητική παράδοση.

Ὁ ραγιας, κατά τόν Κορδάτο, ὑφίστατο οἰκονομική ἐκμετάλλευση ἀπό πολλούς δυνάστες: τόν Τούρκο ἀγά, ἀλλά καί τόν χριστιανό τσιφλικά, τόν κοτζάμπαση, τόν δεσπότη καί τά μοναστήρια. Ἡ πολιτική τυραννία, ἡ ληστεία, ἡ ἐξαντλητική οἰκονομική ἐκμετάλλευση ἐξουθένωσαν τόν ὑπόδουλο λαό. Δίπλα στους Τούρκους κατακτητές σχηματίστηκε καί μιά ἄλλη ὀλιγαρχία ἐκμεταλλευτῶν: οἱ χριστιανοί τσιφλικάδες - προύχοντες. Οἱ ὀλιγαρχικοί τῆς Πελοποννήσου ἦταν, σύμφωνα μέ τόν Κορδάτο, ξενόδοιοι καί προδότες. Ὁ Κορδάτος γράφει ὡς ἐάν ὑπῆρχε οἰκονομικό-κοινωνικό σύστημα στόν κόσμο χωρίς διαίρεση σέ ἄρχοντες καί ἀρχόμενους καί χω-

ρίς ἐκμετάλλευση τῆς πλειοψηφίας ἀπό μιά μειοψηφία. Τό ὑπερπρόϊόν τῆς ὑπόδουλης ἐλληνικῆς κοινωνίας, γιά νά χρησιμοποιήσουμε τήν μαρξιστική ὀρολογία, ἦταν φυσικό νά μοιράζεται μεταξῦ τοῦ κατακτητή καί τῶν μεσαζόντων, μεταξῦ τοῦ δυνάστη καί τῶν ραγιαδῶν. Οἱ μεσαζόντες αὐτοί, δηλαδή οἱ κοτζαμπάσηδες καί ἡ Ἐκκλησία, πού ἦταν ταυτόχρονα ἡ ἡγεσία τοῦ ὑπόδουλου ἔθνους, κατακρατοῦσαν μέρος τῆς προσόδου ὡς τίμημα γιά τήν λειτουργία τους ὡς ἐκπροσώπων τῶν ραγιαδῶν καί ὑπολόγων στόν κατακτητή. Ὁ Κορδάτος παραλείπει ἄλλωστε νά συμπεριλάβει καί τούς Ἄρματολούς, πού ἠρωσοποιήθηκαν ἀπό τήν ἐλληνική κοινή γνώμη, ἐνῶ στήν οὐσία ἀποτελοῦσαν τήν χωροφυλακή τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους καί ὄργανα τῆς ὀθωμανικῆς ἐξουσίας. Ἡ διπλή ὅμως δραστηριότητά τους — διότι βοηθοῦσαν τούς φτωχοῦς καί μεταβάλλονταν σέ Κλέφτες ὅταν οἱ Ὁθωμανοί δέν τούς πλήρωναν — τούς ἐξύψωσε στήν κοινή γνώμη τῆς ἐποχῆς τους. Αὐτή ἡ «διπλή ἠθική» χαρακτηρίζει ὅμως καί τούς ὑπόλοιπους ἰθύνοντες τῶν ὑποδούλων — κοτζαμπάσηδες καί δεσπότες — οἱ ὅποιοι, παρά τόν δοσιλογισμό τους, ἠγήθηκαν ὄλων τῶν ἐθνικῶν ἐξεγέρσεων καί ἐσφάγησαν ἀπό τούς Τούρκους. Εἶναι ἄλλωστε ἀξιόσημειωτο καί διαφεύδει τόν Κορδάτο τό γεγονός ὅτι ὁ ἐλληνικός λαός παρέμεινε νομοταγῆς στους προύχοντες πρίν, κατά, ἀλλά καί μετά τήν Ἐπανάσταση, ὅταν πιά αὐτοί δέν νομιμοποιούνταν ἀπό τήν ὀθωμανική ἐξουσία.

Οἱ κοινότητες, κατά τόν Κορδάτο, ἐξαρτῶνταν ἀπό τήν ὀθωμανική ἐξουσία καί διοικούνταν μέ οἰονομικό κληρονομικό τρόπο. Στίς περισσότερες κοινότητες ἡ ἐκλογή τῶν δημογερόντων γινόταν μέ καλπονοθεία. Ὁ Κορδάτος χαρακτηρίζει τούς δημογέροντες «φεουδαρχες»¹⁹. Οἱ κοτζαμπάσηδες ἦταν «οἱ πιό σκληροί καί ἀπληστοί πράχτορες τῆς τουρκικῆς ἐξουσίας, γδύτες, ἐκμεταλλευτές καί καταπιεστές τῆς φτωχολογίας»²⁰. Ἐπικαλεῖται δέ πλῆθος πηγῶν γιά νά καταλήξει ὅτι «ὁ κοτζαμπαδισμός ἦταν μιά πληγῆ ἀγιάτρευτη γιά τήν μεγάλη μάζαν τοῦ παραγωγικοῦ πληθυσμοῦ»²¹. Κατά τόν Κορδάτο, οἱ κοτζαμπάσηδες εἶναι σέ μεγάλο βαθμό ὑπεύθυνοι γιά τήν δυστυχία τῶν ὑπόδουλων Ἑλλήνων, πράγμα πού, ὅπως ἐπισημαίνει, ἀποσιωποῦν οἱ Ἑλληνες ἱστορικοί, ἀποδίδοντας ὅλη τήν ἐθνική τραγωδία στους Τούρκους. Θεωρεῖ δέ ὅτι ἡ ζωὴ τοῦ λαοῦ δέν ἐπιδεινώθηκε κατά τήν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας περισσότερο ἀπό ὅ,τι τήν ἐποχὴ τοῦ Βυζαντίου, διότι διατηρήθηκαν τά φεουδα-

χικά δικαιώματα τῶν εὐγενῶν καὶ τοῦ ἀνώτερου κλήρου. «Φεουδάρχαι καὶ ἀγροτοδοῦλοι μέ ἓνα ἐνδιάμεσο στρώμα, τούς μικροϊδιοκτῆτας καὶ μικρονοικοκυραίους...»²².

Ἀπό τίς ἀπόψεις αὐτές τοῦ Κορδάτου φαίνεται ἡ ἀτυχής καὶ χωρὶς προσαρμογῆς ἐφαρμογή τῆς μαρξιστικῆς μεθοδολογίας στήν ἐλληνική περίπτωση: οὔτε στό Βυζάντιο οὔτε καὶ στήν Ὄθωμανική Αὐτοκρατορία ὑπῆρχε φεουδαρχία, ὅπως εἶδαμε. Ἡ ὀθωμανική κατάκτηση κόστισε στόν βυζαντινὸ λαὸ ἑκατομμύρια νεκρούς καὶ πρόσφυγες, μαζικούς ἐξισλαμισμούς, παιδομαζώματα, τραγική καταπίεση καὶ ὑποβίβασμό τῶν ἀνθρώπων σέ *res* (πρᾶγμα). Αὐτὸ ἀναφέρουν ὅλες οἱ πηγές, ὅλες οἱ σοβαρές μελέτες, ἐλληνικές καὶ ξένες, ἀκόμη καὶ τουρκικές (π.χ. Ἰναλτζίκ). Οἱ κοτζαμπάσηδες, τούς ὁποίους ὁ Κορδάτος λοιδορεῖ, ζοῦσαν μιά πιό ἄνετη ὕλική ζωή, ἀλλά ἦταν διαρκῶς ταπεινωμένοι, ἀφοῦ καὶ αὐτοὶ ἐθεωροῦντο ἀπὸ τούς Τούρκους ἐξ ἴσου ραγιαῖδες καὶ ἀνά πᾶσα στιγμή μποροῦσαν νά ἐκτελεσθοῦν μέ μιά ἀπλή προφορική διαταγή τοῦ πασᾶ. Στήν οὐσία, καὶ ὁ πιό ἰσχυρὸς κοτζάμπασης δέν εἶχε κανένα ἀπολύτως κατοχυρωμένο ἀτομικὸ δικαίωμα, ἀφοῦ ἦταν μέλος τῆς ὑπόδουλης κοινότητος τῶν ραγιαῶν, πού ἐσπερεῖτο συνολικά οἰοῦντο ἀτομικὸ δικαίωματος. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἰσχυρότερος καὶ πλουσιότερος κοτζάμπασης ἦταν πιό κοντὰ στόν ὁμοεθνή του ραγιαῖα, παρά στόν ἔστω καὶ φτωχότερο, ἀλλά μοσουλμᾶνο, ἄρα μέλος τῆς κυρίαρχης ὀθωμανικῆς κοινωνίας, Τούρκο. Τά ἴδια ἰσχύουν καὶ γιὰ τὸν ἀνώτερο κλήρο καὶ τούς Φαναριώτες, τῶν ὁποίων ὁ πλοῦτος μποροῦσε νά δημευθεῖ ἀνά πᾶσα στιγμή καὶ ἡ ζωὴ τους νά διακοπῆ μέ ἓνα ἀπλό νεῦμα τοῦ Σουλτάνου.

Ὁ Κορδάτος βλέπει καὶ τὸν Ἀλῆ-Πασᾶ ὑπὸ τὸ μαρξιστικὸ ταξικὸ σχῆμα: ὁ πανίσχυρος Τουρκαλβανὸς τοπάρχης ἐξόντωσε, κατὰ τὸν Κορδάτο, τούς ληστές γιὰ νά εὐνοήσῃ τὸ ἐμπόριο καὶ χτύπησε τούς «μεγάλους φεουδάρχες» γιὰ νά προστατεύσῃ τίς μεσαῖες καὶ λαϊκές τάξεις. Ὁ συγκεντρωτικὸς αὐταρχισμὸς του καὶ οἱ μεταρρυθμίσεις του ὑπῆρξαν ἀντιολιγαρχικές, κατὰ τὸν Κορδάτο, καὶ ἀντιφεουδαρχικές. «Ἦτο ὁ ἐκπρόσωπος τοῦ ἀνερχόμενου ἀστισμοῦ», γράφει²³. Εἶναι μιά ἀπό τίς πιό χαρακτηριστικές περιπτώσεις τῶν διαστρεβλώσεων πού μπορεῖ νά προκαλέσῃ ἡ ἄκριτη ἐφαρμογὴ τοῦ μαρξισμοῦ στήν βαλκανική κοινωνική καὶ οἰκονομική ἱστορία. Ἡ φυσιογνωμία τοῦ αἰμοδόρου Βαλκάνιου τυχοδιώκτη, πού ἔφτασε νά ἐλέγχει μεγάλο τμή-

μα τῆς Ἑλλάδας μέ μέσα τὴν ἀγριότητα καὶ τὴν πονηρία του, μόνον ἀστική δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ, οὔτε ἀπὸ κοινωνιολογικῆς οὔτε ἀπὸ ἰδεολογικῆς οὔτε ἀπὸ αἰσθητικῆς κἂν ἀπόψεως. Οἱ διπλωματικές του ἐπαφές μέ τὸν Ναπολέοντα ἀποτελοῦσαν ἐλιγμὸ γιὰ τὴν ἰσχυροποίηση τῆς θέσης του καὶ ὄχι προσχώρησή του στόν δυτικὸ διαφωτισμό. Ἡ συνεργασία του μέ τὸ ἐλληνικὸ στοιχεῖο ἦταν ἀπόδειξη τῆς πολιτικῆς του εὐφυΐας. Τὸ οἰκτρὸ του τέλος — τὸ κεφάλι του προσφέρθη κομμένο στόν Σουλτάνο Μαχμούτ σέ δίσκο — δείχνει ἄλλωστε καὶ τὸ πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ πλαίσιο στό ὁποῖο ἔζησε καὶ ἔδρασε, καθὼς καὶ τὰ ἀνυπέβλητα ὄρια πού ἔθετε τὸ πλαίσιο αὐτό.

Ὁρθῶς ὁ Κορδάτος ἐπισημαίνει ὅτι, ἐνῶ ὑπῆρχε στήν ὑπόδουλη Ἑλλάδα τῆς ὕστερης Τουρκοκρατίας οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη καὶ βιοτεχνία, δέν ὑπῆρχε βιομηχανία. Ἡ ἀπουσία βιομηχανικοῦ κεφαλαίου εἶχε ὡς συνέπεια τὴν δημιουργία ἐνός «μονόπλευρου» ἐφοπλιστικοῦ καὶ ἐμπορικοῦ ἀστισμοῦ, μέ μεταπρατικὸ χαρακτήρα. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση τοῦ Κορδάτου δέν τὸν ὀδηγεῖ ὅμως σέ μιά ἀναθεώρηση τῆς ἐπιστημολογικῆς του ἰδεολογίας. Ἀντιθέτως, ἐξ αὐτοῦ συμπεραίνει ὅτι ὁ κοινωνικὸς χαρακτήρας τῆς κυρίως Ἑλλάδας παρέμεινε κυρίως φεουδαρχικός, ἀντινεωτερικιστικὸς καὶ καθυστερημένος. Ὁ Κορδάτος ὑποστηρίζει, ὅπως εἶδαμε, ὅτι κατὰ τούς πρώτους δύο αἰῶνες τῆς Τουρκοκρατίας, ἡ κοινωνικὴ δομὴ παρέμεινε ἴδια μέ αὐτὴν τοῦ Βυζαντίου. Προσπαθεῖ νά ἐξομοιώσῃ τὴν βυζαντινὴ κοινωνία μέ τὴν Τουρκοκρατία κοινωνιολογικά, γιὰτις ἀλλιώδεις δέν λειτουργεῖ τὸ μαρξιστικὸ σχῆμα κοινωνικῆς ἐξέλιξης: φεουδαρχία - ἐξαστισμός.

Ἀπὸ τὸν 18ο αἰῶνα καὶ μετὰ, γράφει, ἄρχισε νά ἀλλάζῃ ἡ δομὴ τῆς κοινωνίας, ἂν καὶ ὄχι ριζικά. Στήν Κωνσταντινούπολη σχηματίζεται μιά ἀριστοκρατία πλοῦτος καὶ πολιτικῆς ἰσχύος, οἱ Φαναριώτες. Οἱ Φαναριώτες ἀλληλομισοῦνταν λόγω συγκρούσεως συμφερόντων. Ἦταν ραδιοῦργοι, καταπιεστές τοῦ λαοῦ, τουρκόφιλοι καὶ τυφλά ὄργανα τῆς τουρκικῆς ἐξουσίας, κοινωνικά καὶ πολιτικά ἀντιδραστικοὶ καὶ δέν εἶχαν ἐλληνικὴ ἐθνικὴ συνείδηση. Ἡ κριτικὴ, ὅμως, τοῦ Κορδάτου εἶναι ἀνιστόρητη. Οἱ συνθήκες τῆς Τουρκοκρατίας, ἡ ποιότητα καὶ οἱ δομές τοῦ ὀθωμανικοῦ βίου, ἡ βία, ὁ ἀπολυταρχισμὸς, ἡ αὐθαιρεσία, ἡ θεοκρατία, ὁ σκοταδισμὸς, ἡ τελεία ἔλλειψη οἰασθῆποτε ἔννοιας ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων δέν μποροῦσαν νά ἐπιτρέψουν τὴν ἀνάδειξη μιᾶς γενναιοφρονος καὶ ἠθικά ἀνώτερης ἐλλη-

νικῆς ἰθύνουσας τάξης. Οἱ Φαναριῶτες ἔδρασαν σέ ἓνα περιβάλλον κτηνῶδες καί διεφθαρμένο· ἡ ζωή τους κρεμόταν διαρκῶς ἀπό μιά κλωστή· ἦταν δούλοι, ὅπως καί ὅλοι οἱ ὑπῆκοοι τοῦ Σουλτάνου, καί μάλιστα δούλοι δευτέρας κατηγορίας, γιατί ἦταν χριστιανοί. Καί ὅμως κατόρθωσαν νά διεισδύσουν στά ἰσχυρά κέντρα τῆς ὀθωμανικῆς ἐξουσίας, νά τήν ἐπηρεάσουν ὑπέρ τῶν ἐλληνικῶν συμφερόντων, νά διασώσουν πολλές φορές τόν ἐλληνισμό ἀπό γενική σφαγή, ὅπως μετά τά Ὀρλωφικά τό 1770. Καλλιέργησαν τά γράμματα, ἴδρυσαν τά πρῶτα ἐλληνικά τυπογραφεῖα καί, παραδόξως, ὑπῆρξαν καλοί ἀγωγοί τοῦ δυτικοῦ διαφωτισμοῦ, ἰδίως στήν Ρουμανία, τήν ὁποία κυβέρνησαν ὡς δοτοί ἡγεμόνες ἐπί ἓναν καί πλέον αἰῶνα. Ἄς μήν ξεχνοῦμε δέ ὅτι ἀπό τό Φανάρι ξεπήδησαν ὁ Ρήγας, ὁ Ὑψηλάντης, ὁ διαφωτιστής Πατριάρχης Κύριλλος Λούκαρις. Ἡ ἐκ τοῦ ἀσφαλοῦς κριτική τοῦ Κορδάτου ἀγνοεῖ τό γεγονός ὅτι στό πιό ἄθλιο καί πρωτόγονο πολιτικο-κοινωνικό περιβάλλον, στό περιβάλλον τῆς ὀθωμανικῆς κυβέρνησης, αὐτά τά ἐπιτεύγματα τῶν Φαναριωτῶν εἶναι ἤδη πολλά γιά τό πλαίσιο τῆς ἐποχῆς τους.

Ὁ ἀνώτερος κληρικός ἐπίσης βάλλεται ἀπό τόν Κορδάτο. Οἱ ἀνώτεροι κληρικοί χαρακτηρίζονται ἀμαθεῖς, «ἄρπαγες καί γδύτες»²⁴, καταπιστές καί ἐκμεταλλευτές τοῦ λαοῦ σέ τέτοιον βαθμό πού προκάλεσαν λαϊκές ἀντιδράσεις. Ἀντίθετα, οἱ ἀπλοί ἱερεῖς ἀνῆκαν κοινωνιολογικά στήν μεγάλη ἀγροτική μάζα.

Ὁ Κορδάτος γράφει ὅτι στήν ἱστορία δέν γίνονται «μεταβολές ἀπό τά πάνω», δηλαδή μέ τήν δράση πεφωτισμένων ἡγεμόνων²⁵. Καί, ὅμως, θά ἔπρεπε νά διδαχθεῖ ἀπό τήν καθοριστική δράση τοῦ Λένιν τό 1917 ἐναντίον τῆς πλειοψηφίας τοῦ κόμματός του καί γενικά ἀπό τό γεγονός ὅτι μιά ρεαλιστική ἐρμηνεία τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας μᾶς πείθει γιά τόν καταλυτικό ρόλο τῶν μεγάλων προσωπικοτήτων, πολιτικῶν καί πνευματικῶν ἡγετῶν, χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι οἱ κοινωνικές μεταβολές δέν ἀποτελοῦν τό καθοριστικό πλαίσιο αὐτοῦ τοῦ ρόλου.

Ἄλλά οἱ ἀντιφάσεις τοῦ μαρξισμοῦ καί τοῦ ἴδιου τοῦ Κορδάτου φαίνονται καί ἀπό ἄλλα του κείμενα. «Ἡ ὑστεροφημία», γράφει ἀναφερόμενος στόν Βλαχογιάννη²⁶, «εἶναι τό κυριώτερο κεντρί πού γεννάει ὄχι μόνο τή φιλοδοξία ἀλλά καί σπρώχνει τόν ἄνθρωπο σέ πράξεις εὐγενικές καί μεγάλες... Κι ἀκόμα σέ ἐποχές ἀνώμαλες καί ἱστορικές τά πάθη καί τά μίση δημιουργοῦν πολιτικούς καί ἀκόμα καί προσωπικούς ἀνταγω-

νισμούς πού καλλιεργοῦν τόν φανατισμό καί τό μῖσος. Ἔτσι ἔγινε καί στό Εἰκοσιένα... Ἔτσι ξέσπασαν οἱ ἐμφύλιοι σπαραγμοί...». Ἐδῶ λοιπόν ὁ Κορδάτος παραδέχεται ὅτι τήν Ἱστορία τήν κινοῦν καί μή ὕλικά κίνητρα. Ἐνῶ ἄλλοῦ²⁷ ἔγραψε ὅτι ὁ ἰδεαλισμός «...παραμορφώνει τά ἱστορικά γεγονότα ἐξυπηρετώντας τάξικά συμφέροντα... εἶναι τό πιό ἰσχυρό ὄπλο τόν πνευματικό τομέα πού κρατᾶ ἀλυσσοδεμένη τήν σήψη».

Τελικά ὁ Κορδάτος ἐξυμνεῖ ὁ,τιδήποτε τό λαϊκό καί ἀπαξιώνει ὅλες τίς ομάδες τῆς ἰθύνουσας τάξης, ξεχνώντας ὅτι καί ἡ ἰθύνουσα τάξη προέρχεται ἀπό τό ἴδιο ἐθνολογικό, κοινωνιολογικό καί πολιτισμικό ὕλικό μέ αὐτό τοῦ λαοῦ, ἀφοῦ τά στοιχεῖα πού τήν ἀποτελοῦν ἀπό τόν λαό ἀποκόπτονται κάποια στιγμή γιά νά ἀνέλθουν. Καί ἡ ποιότητα τῆς ἄρχουσας τάξης ἐξαρτᾶται καί ἀπό τό γενικότερο ἐπίπεδο τῶν λαῶν, καθῶς καί ἀπό τό κοινωνικό πλαίσιο στό ὁποῖο ζεῖ καί, φυσικά, ἀπό τίς δικές της ἐπιλογές, ἀλλά ὄχι μόνον ἀπό αὐτές.

Ὁ Κορδάτος ἀναφέρεται καί στίς ὑπόλοιπες τάξεις τοῦ ὑπόδουλου ἐλληνισμοῦ: οἱ ἔμποροι συγκρούονταν μέ τούς μεγαλοκτηματίες, μέ τούς ὁποίους διέφεραν καί ἰδεολογικά. Μικροκαλλιεργητές, ἀκτήμονες, κολῆγοι καί μισθωτοί ἀγρότες-ἐργάτες ἀποτελοῦσαν τήν ἀγροτική μάζα. Ἡ μάζα αὐτή ἦταν μοιρολατρική καί ἀπαθής, λόγω τῆς ὕλικῆς καί πνευματικῆς της ὑπανάπτυξης. Ἄλλά ὁ Κορδάτος γράφει σάν νά πρόκειται γιά τήν ἀγροτική κοινωνία τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης, ὅπου ἴσχυε τό ἀναφαίρετο δικαίωμα τῆς γαιοκτησίας, βάσει τοῦ ὁποῖου κάποτε, τόν 18ο αἰῶνα, ἓνας ἀγρότης τῆς Πρωσίας παρέπεμψε τόν Πρῶσο ἡγεμόνα σέ δικαστήριο γιά καταπάτηση τῆς ἰδιοκτησίας του. Ἐδῶ ἐπρόκειτο γιά μιά ἀπέραντη ἀτομική ἰδιοκτησία τοῦ Σουλτάνου-Χαλίφη, ἐκπροσώπου τοῦ μόνου ἰδιοκτήτη, τοῦ Ἄλλάχ. Ἡ ἰδιοκτησία αὐτή μπορούσε νά ἐκχωρεῖται, μόνον κατά περίσταση, σέ ὀρισμένους ἀνακλητούς εὐνοουμένους. Τά δέ «τσιφλίγια» πού ἀναφέρει ὁ Κορδάτος ἀποτελοῦσαν ἀπλῶς μονιμοποιημένες ἐθιμικές χρησικτησίες, τῶν ὁποίων ἡ μεταβίβαση ἀπό γενιά σέ γενιά ἔπρεπε νά ἐπικυρώνεται κάθε φορά μέ νέο φερμάνι.

Μεμονωμένα στοιχεῖα τῆς μάζας, ὑποστηρίζει ὁ Κορδάτος, ἔβρισκαν ὡς ἀτομική διέξοδο τήν κλεφτουριά: «Ἡ κλεφτουριά εἶναι μιά ιδιότυπη μορφή τῆς πάλης τῶν τάξεων, κατά τήν πρό τοῦ 1821 ἐποχῆς», γράφει²⁸. Ἄλλωστε, ἐπισημαίνει, τό φαινόμενο αὐτό ὑπῆρχε σέ ὅλη τήν Βαλ-

κανική, διότι οι κοινωνικές συνθήκες ήταν παντού οι ίδιες. Ἀπόδειξη τοῦ, κατά τόν Κορδάτο, ταξικού χαρακτήρα τῆς κλεφτουριάς εἶναι ἡ κοινωνική πολιτική τῶν Κλεφτῶν, ἡ ἀλληλεγγύη τους μέ τόν φτωχό λαό καί ἡ ἀντίθεσή τους πρός τούς κοτζαμπάσηδες. Ἀντίθετα, οἱ κοτζαμπάσηδες συνεργάζονταν μέ τούς Τούρκους ἐναντίον τῆς κλεφτουριάς, γεγονός πού ὁ Κορδάτος θεωρεῖ ταξική συνεργασία. Ἐάν, ὅμως, ὅπως ὑποστηρίζει, ἡ κλεφτουριά εἶχε κοινωνική ἔννοια, δηλαδή ἦταν ταξική ἐξέγερση φτωχῶν ἐναντίον πλουσίων, τότε οἱ κοτζαμπάσηδες πού συνεργάστηκαν μέ τούς Τούρκους ἐναντίον τους δέν ἔχουν τίποτε ἀξιόμημπο ἀπό ἐθνικῆς πλευρᾶς. Ἄρα, ἀδίκως τούς ἀποκαλεῖ «τουρκοκοτζαμπάσηδες».

Τό πρόβλημα ὅμως εἶναι πιό σύνθετο. Ὁ κοινωνικός χαρακτήρας τῆς κλεφτουριάς ἔχει ἐπισημανθεῖ ἀπό πολλούς ἐρευνητές (π.χ. Δαμιανάκος), φαίνεται δέ ἀπό τό γεγονός ὅτι οἱ Κλέφτες ἐπεβίωσαν ὡς «κληστές» καί στά πλαίσια τοῦ ἐλεύθερου ἐλληνικοῦ κράτους. Ἀλλά αὐτή εἶναι μία μόνον διάσταση τοῦ φαινομένου. Τό γεγονός ὅτι οἱ Κλέφτες ἀποτέλεσαν τόν στρατό τῆς Ἐπανάστασης καί ὅτι ἀπό τίς τάξεις τους προέρχονταν ὁ Κολοκοτρώνης, ὁ ἀρχιστράτηγος τοῦ '21, καί τόσοι ἄλλοι σημαντικοί στρατιωτικοί ἡγέτες τῆς μεγάλης αὐτῆς στιγμῆς τῆς ἐλληνικῆς ἱστορίας, δείχνει πῶς ἡ κλεφτουριά, παρά τίς ἀναμφισβήτητα ὑπαρκτές κοινωνικές της πλευρές, ὑπῆρξε πρωτίστως ἐθνική ἀντίσταση.

Τά ἀρματολίκια, ὑποστηρίζει ὁ Κορδάτος, ἀποτελοῦν μηχανορραφία καί ἐφεύρεση τῶν κοτζαμπάσηδων γιά νά διασπάσουν τήν κλεφτουριά, πρᾶγμα πού ἐπέτυχαν, περιορίζοντας τήν δράση της. Ἀντίθετα μέ τήν ἀποψη τοῦ Κορδάτου, ὁ ἀρματολισμός ὑπῆρξε διοικητικό εὔρημα τῶν Ὀθωμανῶν μέσω τοῦ ὁποῖου οἱ τελευταῖοι ἐπέτυχαν δύο πράγματα ταυτόχρονα: τό πρῶτο ἦταν νά ἐλέγξουν δύσβατες περιοχές τῆς ὀρεινῆς Ἑλλάδας, διορίζοντας ντόπιους ὡς τοποτηρητές τους. Τό δεύτερο, ὅτι ἐνσωμάτωσαν ἔτσι στούς διοικητικούς μηχανισμούς τους τά πιό ἀνυπότακτα καί ζωηρά στοιχεῖα τῶν ὀρεινῶν πληθυσμῶν. Ἐκτός αὐτοῦ, ὁ Κορδάτος δέν ἀναφέρει ὅτι οἱ Κλέφτες ἔσπευδαν νά γίνουν Ἀρματολοί ὅταν οἱ Τούρκοι τούς προσέφεραν ἀρματολίκια, ἐνῶ ὅταν οἱ Τούρκοι δέν ἀνανέωναν τά ἀρματολίκια οἱ Ἀρματολοί, διαμαρτυρόμενοι, μεταβάλλονταν σέ Κλέφτες. (Αὐτό ἀποδεικνύει καί ἡ τελευταία στροφή τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ *Κάτω στοῦ*

Βάλτου τά χωριά: «δῶστε μας τ' ἀρματολίκια γιατί ἐρχόμαστε σάν λύκοι»).

Ὁ Κορδάτος παραθέτει πληθώρα γνωμικῶν, δημοτικῶν τραγουδιῶν κ.λπ., γιά νά ἀποδείξει ὅτι οἱ ἀρχοντες καί οἱ δεσποτάδες ἦταν ἀνήθικοι, σκληροί, ἐκμεταλλευτές. Τήν λαϊκή μούσα θεωρεῖ τόν μοναδικό τρόπο ἐκδήλωσης τῶν ἀντιμαχόμενων στρωμάτων τοῦ πληθυσμοῦ. Ἀλλά ἐρμηνεύει τό δημοτικό τραγούδι ταξικά, παραλείποντας τήν ἐθνική, ὅπως καί τήν αἰσθητική του διάσταση. Τόν Κοσμᾶ Αἰτωλό τόν θεωρεῖ λαϊκό ἡγέτη πού ὑπεράσπισε τούς φτωχοῦς καί προσπάθησε νά συνετίσει τούς πλουσίους. Τόν Πατροκοσμᾶ, γράφει, τόν ἐξετέλεσαν οἱ Τούρκοι γιά τό κοινωνικό του κήρυγμα. Ὁ Κορδάτος παραγνωρίζει τό γεγονός ὅτι ὁ Κοσμᾶς ὑπῆρξε ἕνα σύνθετο φαινόμενο προφήτη, ἐθνεγέρτη, θρησκευτικοῦ ἡγέτη καί κοινωνικοῦ ἐπαναστάτη. Ἡ κοινωνική ὅμως ἐπαναστατικότητά του πῆγαζε ἀπό τήν κοινοβιακή χριστιανορθόδοξη ἠθική του καί ὄχι ἀπό ταξική διαμαρτυρία. Ἡ δέ ἐμμονή του στήν παιδεία δείχνει ὅτι εἶχε ὡς ὄραμα τήν πολιτιστική ἀφύπνιση τοῦ ἐλληνισμοῦ.

Ὁ Κορδάτος ἐμφορεῖται ἀπό μαρξιστική συμπάθεια γιά τήν ἀστική τάξη, ὅπως ὁ Γ. Σκληρός, πού θεωρεῖ τούς ἀστούς προπομπούς τῶν προλεταρίων βάσει τῆς ἱστορικῆς νομοτέλειας. Ἡ ἀστική τάξη, κατά τόν Κορδάτο, ἀναδύθηκε σέ ἀγῶνα μορφωτικῆς ἀνόδου ἰδρύοντας σχολεῖα, τυπώνοντας βιβλία καί διαδίδοντας τήν παιδεία. Στήν προσπάθειά της αὐτή βρῆκε ἀντιμέτωπους τούς «ὀλιγαρχικούς καί τόν ἀνώτερο κλῆρο»²⁹, πού ἀντιδρούσαν στήν διδασκαλία τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, τῶν μαθηματικῶν καί τῆς φιλοσοφίας. Ἐσχῶ ὅμως ὅτι τό Πατριαρχεῖο ἱδρυσσε τό πρῶτο ἐλληνικό τυπογραφεῖο ἐπί ὀθωμανικοῦ ἐδάφους, στό Φανάρι, καί ὅτι ἡ Ἐκκλησία προήγαγε τήν παιδεία, ἔστω μέ τόν δικό της συντηρητικό τρόπο, στούς ραγιαδες Ἑλληνες, πολύ πρῖν ἰδρῦσουν οἱ ὁμογενεῖς ἀστοί τίς μεγάλες σχολές. Καί ὅτι στίς μεγάλες ἀνώτερες ἐλληνικές σχολές (Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή, Ἀθωνιάδα, Δημητσάνα κ.λπ.), ὁ κλῆρος πρωτοστατοῦσε καί στελέχωνε τά ἰδρύματα αὐτά. Ἐπίσης ὁ Κορδάτος ἀποσιωπᾷ ὅτι πολλοί ἀπό τούς «διαφωτισμένους Ἑλληνες» πού ἔφεραν στό ὑπόδουλο γένος τίς δυτικές ἐπιστῆμες (φιλοσοφία, μαθηματικά κ.λπ.) ἦταν ἱερωμένοι (Κύριλλος Λούκαρις, Εὐγένιος Βούλγαρης καί ἄλλοι).

Ὁ Κορδάτος θεωρεῖ ὅτι κατά τήν Τουρκοκρατία «ἐξεδηλώθη εἰς πολλές περιοχές καί ἔντονος ἡ πάλι τῶν τάξεων»³⁰. Ἀντίπαλοι ἦταν ἡ

παράταξη τῶν κοτζαμπάσηδων μέ τίς συντεχνίες τῶν ἐμπόρων, οἱ ὁποῖοι συγκρούονταν μέ τούς μεγαλοκτηματίες, μέ τούς ὁποίους διέφεραν καί ἰδεολογικά. Ὅπου ὑπῆρχε ἀνεπτυγμένο ἐμπόριο ὑπῆρχε ἀντίθεση μεταξύ «φεουδαρχῶν καί συντεχνιῶν» καί ὅπου ἐπικρατοῦσε τό «φεουδαρχικό καθεστώς» ὑπῆρχε ἀντίθεση μεταξύ προυχόντων καί ἀγροτῶν³¹. Τό ἴδιο συνέβαινε, γράφει, καί στά Ἐπτάνησα. Στήν Σάμο δημιουργήθηκε ταξική σύγκρουση μεταξύ τῶν ἀρχόντων καί τῶν καρaboκυραίων-πραματευτάδων, πού συμμάχησαν μέ τήν ἀγροτιά. Οἱ ἀρχοντες κατέληξαν στήν βοήθεια τῶν Τούρκων, οἱ ὁποῖοι καταπολέμησαν τήν «σαμιώτικη ἀγροτιά πού εἶχε ἐπικεφαλῆς τήν ἀνερχομένην ἀστικήν τάξιν»³². Ὑπῆρχε πράγματι, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Κορδάτος, διάσταση κοτζαμπάσηδων-λαοῦ, ὅπως συμβαίνει πάντοτε. Οἱ ἀρχόμενοι, παντοῦ καί πάντοτε στήν ἱστορία, ἔχουν ἀντιτιθέμενα συμφέροντα, φθονοῦν ἀλλά καί φοβοῦνται τούς ἀρχοντες. Αὐτό συνέβη καί στήν ἀρχαία Ἑλλάδα καί στό Βυζάντιο καί στίς Ἡνωμένες Πολιτεῖες καί στήν Σοβιετική Ἑνωση. Αὐτή ὁμως ἡ ἀμφίσημη σχέση ἀρχόντων-ἀρχομένων δέν προσδιορίζεται μόνον οικονομικά, οὔτε καταργεῖται μέσῳ πολιτικο-κοινωνικῶν ἐπαναστάσεων. Ἐκεῖνο πού πραγματικά συμβαίνει εἶναι ὅτι ὁμάδες ἀρχομένων ἐπιχειροῦν νά εἰσβάλουν διά τῆς βίας στόν χῶρο τῶν ἀρχόντων, ὅταν ἀποτυγχάνουν νά τό πράξουν μέ τήν εἰρηνική μέθοδο τῆς διείσδυσης. Τό δεῦτερο συνέβη πράγματι τό 1821-1828, ἐπί τῆ εὐκαιρίας τῆς Ἐπαναστάσεως. Ἐξ ἄλλου στήν νεώτερη Ἑλλάδα οἱ ιδιότητες τοῦ γαιοκτημόνα καί τοῦ ἐμπόρου συχνά συγχέονταν. Καί τελικῶς οἱ τυχόν ὑποτυπῶδεις ταξικά συγκρούσεις δέν προσδιόρισαν τίς κοινωνικοπολιτικές ἐξελίξεις, μέ τήν μορφή πού αὐτό συνέη — στόν βαθμό πού συνέβη — στήν Δύση. Οἱ παρατηρήσεις αὐτές τοῦ Κορδάτου δείχνουν, ἐκτός ἀπό ἀκριτή μεταφορά τῆς μαρξιστικῆς μεθοδολογίας, καί ἔλλειψη βαθύτερης κατανόησης τοῦ ὀθωμανικοῦ κοινωνικοῦ πλαισίου. Λάθος, μέγα λάθος ἡ ἀποψη τοῦ Κορδάτου ὅτι ἡ ἑλληνική κοινωνία «...διήλθε... ἀπό ὄλους τούς μεγάλους σταθμούς τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως, ἀπό τούς ὁποίους ἐπέρασαν καί οἱ ἄλλοι λαοί. Ἡ μεσαιωνική μας ἱστορία παρουσιάζει διά τήν ἀριστοκρατικήν μας τάξιν (φεουδαρχίαν) τόσο ἐπί βυζαντινῆς ἐποχῆς ὅσον καί κατόπιν, τήν αὐτήν θάρβαρον ὄψιν ἀπέναντι τῶν καταπιεζομένων μαζῶν (δουλοπαροίκων καί μικροχωρικῶν) τήν ὁποίαν μᾶς ἐμφανίζει ἡ Ἱστορία τοῦ Μεσαίωνα τῶν ἄλλων εὐρωπαϊκῶν

κρατῶν...»³³. Ἐνῶ, ἀντίθετα, τό κυριώτερο στοιχεῖο τῆς ἑλληνικῆς κοινωνικῆς ἱστορίας εἶναι ἀκριβῶς ὅτι ἀπουσιάζουν τά στάδια τῆς δυτικοευρωπαϊκῆς κοινωνικῆς ἐξελίξεως. Ἐνῶ, π.χ. ὁ Δημοσθένης Δανηλίδης (*Νεοελληνική Κοινωνία καί Οἰκονομία*, 1932) μελέτησε καί κατανόησε τίς ἰδιοτυπίες τοῦ ἀνατολικοῦ δεσποτισμοῦ. Ταξικές συγκρούσεις σέ μία κοινωνία-πολτό, ὅπως ἦταν ἡ ὀθωμανική, χωρίς συγκροτημένες κοινωνικές τάξεις, ἀποτελοῦν φαινάκη.

Ἐφ' ὅσον ὁ νεοελληνικός ἀστισμός ἦταν περισσότερο ὀργανωμένος καί ἀνεπτυγμένος στό ἐξωτερικό, ἦταν φυσικό, ὑποστηρίζει ὁ Κορδάτος, νά καλλιεργηθεῖ ἐκεῖ πρῶτα ἡ ἐθνική ἰδέα τῆς παλιγγενεσίας. Κεντρική του θέση εἶναι ὅτι «...ἡ δημιουργία Ἑλληνικοῦ Κράτους ἐξ ἄλλου ἦτο μία ἀνάγκη διά τήν ἑλληνικήν ἀστικήν τάξιν, ἡ ὁποία εὐρίσκετο ἐκτός τῆς κυρίας Ἑλλάδος»³⁴. Καί διερωτᾶται κανεῖς ἐάν συνέφερε στήν ἑλληνική προεπαναστατική ἀστική τάξη ἐμπόρων καί ἐφοπλιστῶν νά ἐλέγχει οικονομικά, ὅπως ἤλεγχε, μία ἀχανή αὐτοκρατορία καί νά δρᾷ ἀνενόηλητα στά Βαλκάνια, στήν Ἀνατολική Μεσόγειο καί στήν Μέση Ἀνατολή ἢ νά συρρικνωθεῖ στά περιορισμένα ὄρια ἐνός καχεκτικοῦ καί ὑπανάπτου ἐλλαδικοῦ κρατιδίου, ὅπως ἦταν αὐτό πού προσέκυψε τελικῶς ἀπό τό 1821; Οἱ ἰδέες τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης ἦρθαν ἔτσι, γράφει ὁ Κορδάτος, στήν Ἑλλάδα μέσῳ τῶν ἑλληνικῶν παροικιῶν τῆς Εὐρώπης. Τήν Ἑλληνική Ἐπανάσταση προετοίμασε ὀργανωτικά ἡ Φιλική Ἐταιρεία, πού ἐκπροσωποῦσε τήν ἀστική τάξη. «Ἡ τάξις αὐτή, ἄσχετον ἂν ἀργότερα ἐπέρασε εἰς τήν ἀντίδρασιν, ἔπαιξε κατά τούς χρόνους ἐκείνους προοδευτικόν ρόλον...». Ὁ Κορδάτος παραδέχεται ὅτι συμμετείχαν «...πάντως ὁμως ὀλιγοστοί ὀλιγαρχικοί καί ἀνώτατοι κληρικοί». Καί ὁμως, ἡ κοινωνική σύνθεση τῆς Φιλικῆς Ἐταιρείας ἦταν διαταξική: προεστοί, ἀρχιερεῖς, Κλέφτες, σέ πείσμα τῆς κορδάτειας ἀνάλυσης, πύκνωσαν τίς τάξεις τῶν Φιλικῶν. Καί καθόλου «ὀλιγοστοί», ὅπως ἀναφέρει ὁ Κορδάτος. (Τά θέματα αὐτά ἔχει τεκμηριώσει διεξοδικά ὁ Διονύσιος Κόκκινος στήν πολύτομη Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως). Καί αὐτό γιά τόν ἀπλούστατο λόγο ὅτι, πάνω ἀπό τά ὑλικά συμφέροντα καί τούς ταξικούς προσδιορισμούς τοῦ καθενός, ὑπῆρχε τό μεγάλο, ὑπερβαῖνον τά ταξικά ὄρια, ὄραμα τῆς Ἀπελευθέρωσης. Χαρακτηρίζει ὁμως ὁ ἴδιος ὁ Κορδάτος σέ πολλά σημεία τοῦ βιβλίου του τήν ἐξέγερση τοῦ Εἰκοσιένα «ἐθνική», ἀντιφάσκοντας πρός τήν βασική

του τοποθέτησή³⁵. «Ο έθνικός σηκωμός», τιτλοφορεί τό 5ο κεφάλαιο του βιβλίου του, σημειώνοντας ότι «...ή Φιλική Έταιρεία διά προκηρύξεως της πρός τό υπόδουλον έλληνικόν έθνος καλούσε τόν έλληνικόν λαόν εις πανεθνικήν εξέγερσιν κατά της τουρκικής άπολυταρχίας»³⁶. «Η επανάστασις», γράφει ο Κορδάτος³⁷, «θά ήρχιζε κατά τάς άρχάς του 1821 και θά ήτο γενική. Από τόν Προϋθον μέχρι της Κρήτης, ο σηκωμός θά ήτο παμβαλκανικός... Είχε μάλιστα καταστρωθεί σχέδιον νά γίνη εξέγερσις και μέσα εις τήν πρωτεύουσαν της Τουρκίας...». Ο Κορδάτος γράφει πολύ ρεαλιστικά, αλλά αποφεύγει νά κατονομάσει τήν Μεγάλη Ίδέα, δηλαδή τήν ανασύστασις της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας στα παλαιά της όρια και στήν παλαιά της πρωτεύουσα, τήν Κωνσταντινούπολη.

Γιά νά δικαιολογήσει τήν παρουσία κοτζαμπάσηδων και κληρικών στήν Φιλική Έταιρεία, ο Κορδάτος υποστηρίζει ότι ή φήμη της «Υπερτάτης Αρχής», δηλαδή της Ρωσίας, πού υποτίθεται ότι κρυβόταν πίσω από τήν Φιλική Έταιρεία, παρέσυρε τούς «ολιγαρχικούς». Έφθανε, δηλαδή, μία φήμη για νά υπερνικήσουν οι προεστοί τά υλικά και ταξικά τους συμφέροντα; Επίσης υποστηρίζει ότι έγιναν πολλές αγροτολαϊκές εξεγέρσεις κατά τήν έναρξη της Έπανάστασης πού παρέσυραν και τούς «διστάζοντας προεστώτας»³⁸. Η αντίδραση των προκρίτων στον Μωριά, γράφει ο Κορδάτος, «εκάμφθη χάρις εις τόν Παπαφλέσσα», ο όποιος «έδιδεν υποσχέσεις, ένθουσίαζε, παρώτρυνε...». Άρα, νά πού οι «τουρκοκοτζαμπάσηδες» δέν έκινούντο μόνον από τά υλικά τους συμφέροντα αλλά είχαν πατριωτικές χορδές. Η κατηγορία του Κορδάτου ότι «οι ολιγαρχικοί δέν έννοούσαν νά ανοίξουν τό πουγγί τους και νά ένισχύσουν τόν άγώνα»³⁹ είναι συκοφαντική, αφού ή χρηματοδότηση του άγώνα έγινε από αυτούς πού διέθεταν χρήματα, δηλαδή τούς κοτζαμπάσηδες, τούς καρaboκύρηδες και τήν Έκκλησία. Πολλοί, άλλωστε, προεστοί καταστράφηκαν οικονομικά, όπως αναφέρουν οι περισσότερες πηγές (π.χ. Δ. Κόκκινος, *Ιστορία της Έλληνικής Έπαναστάσεως*).

Η διαπίστωση του Κορδάτου ότι «υπό τήν πίεσιν των λαϊκών μαζών δέν άπετόλμησαν οι προεστοί νά άντιταχθούν εις τήν φωνήν του έθνους»⁴⁰ (157) στερείται κοινωνιολογικής βάσεως, αφού ή έννοια «λαϊκές μάζες» υπάρχει στα μεγάλα αστικά κέντρα, όπως ήταν ή άρχαία Ρώμη ή ή μεσαιωνική Κωνσταντινούπολις, και στίς σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες, και όχι πάν-

τως στον τουρκοκρατούμενο Μωριά ή στα βουνά της Ρούμελης. «Πολλοί όμως έξ αυτών», συνεχίζει ο Κορδάτος, «έσπευσαν νά ύπακούσουν εις τήν πρόσκλησιν της τουρκικής διοικήσεως και νά μεταβούν εις Τριπολιτσάν, όπου έκρατήθησαν ως όμηροι και εξετελέσθησαν εις τήν φυλακήν»⁴¹. Ο Κορδάτος διαστρέφει έντελώς τά γεγονότα. Κατ' άρχήν, ή απόφαση για τήν Έπανάστασις δέν έλήφθη σε καμία λαϊκή συνέλευση, αλλά μετά από σύσκεψη των κυριώτερων προκρίτων της Πελοποννήσου. Οι δέ όμηροι, προεστοί και άρχιερείς δέχθηκαν νά μεταβούν στήν Τρίπολη και νά έγκλεισθούν ως όμηροι, προσφέροντας τούς έαυτούς τους ως άλλοθι στους Τούρκους, για νά έφησυχάσουν αυτοί και νά μήν εξαπολύσουν προληπτικά γενική έκκαθάριση της Πελοποννήσου πριν από τήν έκρηξη της Έπανάστασης. Άλλωστε, μία προσεκτικότερη μελέτη της ιστορίας αυτής της περιόδου θά έδινε στον Κορδάτο διαφορετική όψη των πραγμάτων: παραδείγματος χάριν, ήγέτης της Έπανάστασης του 1770, των «Όρλωφικών», υπήρξε ο κοτζάμπασης της Καλαμάτας Μπενάκης και οι προεστοί του Μυστρά (βλ. Σάθας και άλλες πηγές). Άλλά και παντού άλλου οι προεστοί, κατά τόν Κορδάτο, δισταζαν. Παράδειγμα: «...εις τάς 6 Άπριλίου εκάμφθη ή αντίδρασις των προκρίτων των Ψαρών...». Άλλά τελικά προσχωρούσαν. Αυτό δέν έχει τελικά μεγαλύτερη σημασία από τούς αρχικούς δισταγμούς;

Γιά νά κατηγορήσει τούς «τουρκολάτρες», «ψοφοειδείς και διστακτικούς κοτζαμπάσηδες», πού «άθελά τους μπλέχτηκαν εις τήν Έπανάστασιν»⁴² και πού «έπεδίωξαν συνθηκολόγησι μέ τόν Ίμπραήμ»⁴³, ο Κορδάτος χρησιμοποιεί ένα απόσπασμα από τόν Κωλέττη: «...μόνοι τινες των προεστώτων του Μορέως άγωνίζονταν... νά συστήσουν τυραννίαν...». Όμως, δημοσιεύοντας τό απόσπασμα αυτό, ο Κορδάτος διαψεύδει τήν θέση πού θέλει νά υποστηρίξει. Άλλου, βεβαίως, αντιφάσκει, ως συνήθως: «...Οι Τούρκοι έξ άλλου δέν ήταν δυνατόν νά υποστηρίξουν τό άρχοντολόγιον, διότι έδυσπίστουν εις τάς προτάσεις του και έλαβαν μέτρα έναντίον του»⁴⁴. Μέ τούς λιβέλλους πού εξαπολύει έναντίον των κοτζαμπάσηδων, ο Κορδάτος άδυνατεί νά έρμηνεύσει (α) πώς οι «ολιγαρχικές» έθνοσυνελεύσεις, στίς όποιες κυριαρχούσαν οι κοτζαμπάσηδες, παρήγαγαν τά δημοκρατικότερα διεθνώς Συντάγματα του 19ου αιώνα και (β) εάν έπρόκειτο για δοτούς εκπροσώπους των Όθωμανών τυράννων, γιατί παρέμειναν ως κοινωνική ήγεσία της Ελλάδος

καί μετεπαναστατικά, διαμορφώνοντας ένα κοινωνικο-πολιτικό κατεστημένο που κυβέρνησε την Ελλάδα τουλάχιστον μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, διασφαλίζοντας την πολιτική του κυριαρχία μέσω κοινοβουλευτικών μεθόδων, ενώ, αντίθετα, τά μή κατεστημένα κοινωνικώς ριζοσπαστικά στοιχεία παρενέβαιναν στην πολιτική ζωή με αντικοινοβουλευτικές διαδικασίες. Άλλωστε, γιατί καταφέρεται με μανία έναντι των «ξενόδουλων και προδοτών» κοτζαμπάσηδων και τους υβρίζει, ενώ δέχεται ως βασικό κίνητρο στην ιστορία τό υλικό συμφέρον και την κοινωνική θέση;

Ο Κορδάτος αποδίδει την αποτυχία της επανάστασης στην Μακεδονία στην υπονόμευση των προκρίτων και όχι στο πασιφανές γεγονός ότι η Μακεδονία αποτελείται από εύκολα προσπελάσιμες πεδιάδες και ήταν κοντά στα μεγάλα στρατιωτικά και διοικητικά οθωμανικά κέντρα εξουσίας.

Η Φιλική Έταιρεία απέφυγε, κατά τον Κορδάτο, να αξιοποιήσει τό αγροτικό και λαϊκό στοιχείο, διότι τό φοβόταν και διότι τά αστικά στελέχη της δεν ήθελαν να δώσουν ριζική λύση στο αγροτικό ζήτημα. Η Φιλική Έταιρεία, όμως, αντίθετα με όλη αυτή την ανάλυση του Κορδάτου, δεν είχε την πρόθεση να μεταβάλει την κοινωνική δομή του ελληνισμού, αλλά να τον απελευθερώσει από τον ξένο δυνάστη, γεγονός που ο Κορδάτος δεν λαμβάνει υπ' όψιν του. Τελικώς, γράφει ο Κορδάτος, επέπλευσαν οι Φαναριώτες, λόγω ανεπαρκείας των Φιλικών, και διηύθυναν παρασκηνιακά την Έπανάσταση, για την εξυπηρέτηση όμως της αστικής μερίδας και των τσιφλικιάδων⁴⁵. Από την διαπίστωση αυτή βλέπει κανείς και την σύγκυση που επικρατούσε στην ανάλυση του Κορδάτου, ο οποίος, έως εκείνη την σελίδα, υποστήριζε ότι διεξαγόταν λυσσαλέα ταξική μάχη μεταξύ «τσιφλικιάδων» και «αστών» — κατηγορίες που δεν υφίσταντο καν στην οθωμανική κοινωνία.

Χαρακτηριστικές είναι οι κρίσεις του Κορδάτου για τους πρωταγωνιστές του Εικοσιένα. Ο πρωταγωνιστής και αρχιστράτηγος της Έπανάστασης Θεόδωρος Κολοκοτρώνης υπήρξε, για τον Κορδάτο, ένας τοπικιστής συμβιβασμένος με τους ολιγαρχικούς, λόγω του βεβαρημένου κλέφτικου παρελθόντος της οικογενείας του. Νόμιζε ότι συνεργαζόμενος με τους προύχοντες θά γινόταν τοπάρχης του Μωριά⁴⁶. Άλλου γράφει: «Αί προθέσεις του δεν ήταν καλαί. Άπέβλεπε να παίξει τον ρόλον Καρεγεώργη της Σερβίας»⁴⁷. Ο

Γεώργιος Καραϊσκάκης ήταν άμορφωτος, με υπερτροφικό έγωισμό⁴⁸. Ο Όδυσσεας Άνδρούτσος ήταν «μακριά από τον λαό»⁴⁹. Ο Νεόφυτος Βάμβας ήταν «θεωρητικός των αστικοτσιφλικιάδων»⁵⁰. Ο Άδαμάντιος Κοραής ήταν Χιώτης πλουτοκράτης⁵¹. Ο Μακρυγιάννης, παρά τις αρετές του, επισκιάστηκε από άλλες προσωπικότητες που είχαν τίτλους, αλλά και ο ίδιος δεν είχε στρατιωτικές γνώσεις⁵², ενώ ο Τομπάζης ήταν «όργανον των μεγάλων έφοπλιστών»⁵³. Τον έθνομάρτυρα Γρηγόριο Ε΄ αποκαλεί αντιδραστικό, φανατικό τουρκολάτρη, άντεθνικό και πλαστογράφο. Για τον Μιαούλη, «ή στάσις του εις πολλές περιστάσεις εξυπηρέτησε τους μεγάλους έφοπλιστάς και όχι τον λαόν»⁵⁴. Ο Κωλέττης, ο ιδεολογικός θεμελιωτής της Μεγάλης Ίδεας, διακατέχεται, σύμφωνα με τον Κορδάτο, από «στενό πνεύμα τοπικισμού»⁵⁵. Ο Κανάρης, «...παρά τον ήρωισμόν του, δεν είχε καμμίαν πολιτικήν διαπαιδαγώγησιν»⁵⁶. Ο Δημήτριος Ύψηλάντης ήταν κατά βάθος «συντηρητικός και έχθρός του λαού», γι' αυτό και στο τέλος συνθηκολόγησε με τους κοτζαμπάσηδες⁵⁷. Ο ανώτερος κληρος επίσης βάλλεται από τον Κορδάτο. Οι ανώτεροι κληρικοί ήταν άμαθείς, «άρπαγες και γδύπτες»⁵⁸, καταπιεστές και εκμεταλλευτές του λαού, ενώ οι άπλοι ιερείς ήταν καλοί, διότι άνηκαν κοινωνιολογικά στην μεγάλη αγροτική μάζα.

Ο Φιλελληνισμός ήταν καιροσκοπισμός των Μεγάλων Δυνάμεων⁵⁹. Ο Ίωάννης Καποδίστριας ήταν αυταρχικός, φεουδάρχης, σατράπης, απολυταρχικός, αντιφιλελεύθερος, εύνοιοκράτης, όργανο του Τσάρου, δικτάτωρ, επίορκος, τύραννος, νεποτιστής, άσχετος με τά οικονομικά και άλλα. Οι κρίσεις του Κορδάτου για τον Καποδίστρια θυμίζουν, πραγματικά, λίβελλο και όχι ιστορική πραγματεία. Ο Κορδάτος θεωρεί, άλλωστε, ότι ο Καποδίστριας «δεν είχε γενικωτέραν φιλοσοφικήν και έγκυκλοπαιδικήν μόρφωσιν...»⁶⁰. Επικαλείται τον Σπ. Τρικούπη έναντι του Καποδίστρια, παρασιωπώντας τον ύμνο του ιστορικού αυτού Κυβερνήτη και παραθέτοντας μόνον τις μελανές σελίδες: «τινές κηλίδες», είχε γράψει ο Τρικούπης⁶¹. Τό καθεστώς που εγκαθίδρυσε ήταν άισχρό και απολυταρχικό⁶². Τέλος, ο Όθων ήταν «γνωστός βλάξ»⁶³, παρατήρηση ίσως άκριβής, αλλά αφαιρετική για τον μόνο βασιλιά της Ελλάδας που άγάπησε πραγματικά τους Έλληνες. Και τέλος ο έρευνητής των αρχείων του ΄21 Γιάννης Βλαχογιάννης ήταν αντιδραστικός⁶⁴.

Ἀντίθετα, ὁ Κορδάτος ἐξυμνεῖ διάφορους λαϊκούς ἡγέτες τῆς ἐπαναστατικῆς περιόδου, τοὺς ὁποίους ἐπιχειρεῖ νὰ παρομοιάσει μὲ τὸν Δαντὸν ἢ τὸν Ροβεσπιέρο, ἐνῶ τὸ κοινωνικὸ πλαίσιο τῆς ἐπαναστατημένης Ἑλλάδας ἦταν ριζικά διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς προεπαναστατικῆς Γαλλίας καὶ τὰ πρόσωπα καὶ οἱ ἰδέες ἀνηκαν κυριολεκτικὰ σέ ἄλλους κόσμους. Ὁ Κορδάτος ἀναφέρεται σέ διάφορα πρόσωπα πού, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ, εἶχαν πιθανῶς ἀναπτύξει κάποιον κοινωνικὸ ριζοσπαστισμό, πρόσωπα ὅμως πού δέν ἐπαιζαν πρωτεύοντα ρόλο στὴν Ἐπανάσταση — π.χ. ὁ Σταμάτης Ψωμᾶς, γενικός γραμματέας τοῦ Ἐπαρχεῖου Ἀνδρου, ἢ ὁ ἀγρότης Δημήτρης Μπαλῆς πού «ἐκεῖνην τὴν ἐποχὴν εἶχεν φήμην καὶ κύρος»⁶⁵. Διαχωρίζει ὅλες τίς ἰθύνουσες κοινωνικὲς ομάδες ἀπὸ τὸν «λαό», ὡς ἐάν ὁ λαὸς νὰ ἀνήκε σέ ἄλλη φυλετικὴ κατηγορία, ἢ ὡς ἐάν ἡ ἄρχουσα τάξη νὰ μὴν προέρχεται ἀπὸ τὸν λαὸ καὶ ὡς ἐάν νὰ μὴν ὑπῆρχαν ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι σέ ὅλες ἀνεξαιρέτως τίς ἱστορικὲς κοινωνίες.

Ὁ Κορδάτος ἐρμηνεύει ὅλα τὰ ἱστορικὰ φαινόμενα ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς πάλης τῶν τάξεων. Οἱ ἐμφύλιοι σπαραγμοὶ τῆς Ἐπανάστασης ἦταν ταξικὸι ἀγῶνες⁶⁶. Ἀναφέρεται σέ διαφορὲς ἀγροτικές ἐξεγέρσεις, χωρὶς νὰ παραπέμπει σέ πηγές, στὴν ἀγωνιώδη προσπάθειά του νὰ κατασκευάσει ἓνα ταξικὸ πρόσωπο τῆς Ἐπανάστασης⁶⁷. Δημοσιεύει ἀνέκδοτη προκήρυξη τοῦ λαοῦ τῆς Ἀνδρου ὡς κοινωνικὰ ριζοσπαστικὴ, στὴν ὁποία ὅμως κυριαρχεῖ τὸ ἐθνικὸ στοιχεῖο καὶ ὅπου στηλιτεύονται οἱ κοτζαμπάσηδες ὡς ἐνδοτικὸι ἔναντι τῶν Τούρκων, ἄρα γιὰ τὴν ἐθνικὴ τους στάση καὶ ὄχι τὴν κοινωνική⁶⁸. Σέ αὐτὴν οἱ κοτζαμπάσηδες καταγγέλλονται ὡς ἀπόγονοι ἐθνικῶν κατακτητῶν (Ἐνετῶν κ.λπ.). Ἡ προκήρυξη ἀναφέρει ὅτι «ὁ ἐθνικός ἀγὼν μας διὰ νὰ πάρει οὐσιαστικὴν σημασίαν πρέπει νὰ ὀλοκληρωθεῖ μὲ τὴν κατάργησιν κάθε προνομίου καὶ κάθε δικαιώματος, τὰ ὁποῖα ὑποθιβάξουν τὴν πλειονότητα τῶν γεωργῶν εἰς τὴν κατάστασιν τοῦ δούλου»⁶⁹. Ἀλλὰ στίς Κυκλάδες ὑπῆρχε πράγματι φεουδαρχία, ἢ ὁποῖα ἐπέβωσε καὶ μετὰ τὴν ὀθωμανικὴ κατάκτησή τους τὸ 1566, γεγονός πού δέν χαρακτηρίζει κανένα ἄλλο σημεῖο τῆς τουρκοκρατημένης Ἑλλάδας.

«Τὸ βάρος λοιπὸν τῆς Ἐπαναστάσεως τὸ ἐκράτησεν ὁ Μωρηᾶς», γράφει ὁ Κορδάτος⁷⁰, «διότι ἐκεῖ αἱ ἀγροτολαϊκὰ μάζαι ἀπὸ τὴν πρώτην στιγμὴν ἔδωσαν μαζικὴν ἐνίσχυσιν εἰς τὸν ἀγῶνα». Ἐνῶ, ἀκριβῶς στὸν Μωριά, πολὺ πε-

ρισσότερο ἀπὸ τὴν Ρούμελη, οἱ κοτζαμπάσηδες ἐπαιζαν τὸν καθοριστικὸ ρόλο. Ὁ Κορδάτος ἐξυμνεῖ τὸν «λαό», ἔννοια ἀνύπαρκτη στὴν ὀθωμανικὴ πραγματικότητα. Ἐκτὸς αὐτοῦ, ξεχνᾷ ὅτι ἀγρότες, κοτζαμπάσηδες, Φαναριῶτες, Κλέφτες καὶ Ἀρματολοὶ προέρχονται ὅλοι ἀπὸ τὸν ἴδιο λαό, ἀπὸ τὸ ἴδιο ἐλληνικὸ γένος. Πολὺ περισσότερο, σέ μιά κοινωνία μὲ μεγάλη κοινωνικὴ κινήτικότητα καὶ ρευστὰ ταξικά ὅρια, ὅπως ἦταν ἡ ἐλληνικὴ κοινωνία τῆς τουρκοκρατίας.

Καὶ μεθοδολογικά, ὅμως, ἡ Ἱστορία τοῦ Κορδάτου παρουσιάζει ἀτέλειες καὶ κενά. Χρησιμοποιεῖ κυρίως θεσσαλικὲς πηγές. Ἐπίσης, χρησιμοποιεῖ τίς πηγές του ἐπιλεκτικὰ. Παραδείγματός χάριν, ἐπικαλεῖται τὸν Σπηλιωτόπουλο, ὁ ὁποῖος γράφει ὅτι ἡ Ἐπανάσταση ἀπέκτησε καθ' ὁδὸν καὶ κοινωνικὸ χαρακτήρα, ὅχι ὅμως γιὰ τοὺς λόγους πού ἐπικαλεῖται ὁ Κορδάτος, ἀλλὰ λόγω τῆς ἐπιρροῆς τῶν λογίων-φορέων τοῦ γαλλικοῦ ἐπαναστατικοῦ ριζοσπαστισμοῦ. Ὅταν ὅμως στὸ ἴδιο κείμενο ὁ Σπηλιωτόπουλος γράφει ὅτι οἱ πρωταγωνιστὲς τοῦ ἀπελευθερωτικοῦ ἀγῶνα ἦταν οἱ κοτζαμπάσηδες, ὁ Κορδάτος σημειώνει χωρὶς ἐπιχειρήματα ὅτι «ὁ Σπηλιωτόπουλος ψεύδεται»⁷¹. Φάσκει καὶ ἀντιφάσκει ἐπίσης ὅταν κατηγορεῖ τὸν Κολοκοτρώνη⁷² ὅτι διέσωσε τοὺς κοτζαμπάσηδες ἀπὸ τὴν λαϊκὴ ὄργη, διότι εἶχαν διώξει τὸν Ὑψηλάντη, καὶ ἔτσι ἀποσοβήθηκε κοινωνικὴ ἐκρήξη. Ὁ Κορδάτος χρησιμοποιεῖ τὴν ὀρολογία κατὰ τρόπο συγκεχυμένο: ἀποκαλεῖ κοτζαμπάσηδες τοὺς Ὑδραίους καρδιοκέρηδες, ἐνῶ ἄλλοι τοὺς ἀποκαλεῖ «φιλελευθερίζοντας» καὶ «δημοκρατικούς»⁷³. Ἄλλοι γράφει ὅτι «οἱ κοτζαμπάσηδες ἐνδιαφέρονταν κυρίως διὰ τὸ λεγόμενον ἀστικὸν δίκαιον»⁷⁴. Γράφει ἐπίσης ὅτι «αἱ γαλλικαὶ δημοκρατικαὶ ἰδέαι εἶχαν ἀσκήσει εἰς τὰ λαϊκὰ στρώματα ἐπιρροήν»⁷⁵, ὅταν τὰ «λαϊκὰ στρώματα» ἦταν ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ ὀλοκληρωτικῶς ἀναλφάβητα καὶ μόνον λίγοι, μετρημένοι στὰ δάχτυλα, λόγοι μποροῦσαν νὰ ἔχουν ἐπαφή μὲ τὸν δυτικὸ διαφωτισμό.

Στὴν ἀνάλυσή του χρησιμοποιεῖ πολλὰ «ἄν», πολλὰ «ἔπρεπε». Κάνει ὑποδείξεις πρὸς τὸν Καποδίστρια. Ἄλλοι γράφει ὅτι ἔπρεπε τὰ καράβια τῶν νησιῶν νὰ ἐθνικοποιηθοῦν κατὰ τὴν Ἐπανάσταση⁷⁶, παρατήρησις ἐκτὸς τόπου καὶ χρόνου. Κατηγορεῖ τοὺς «ὀλιγαρχικούς» ὅτι πῆραν «ἰδίω δικαίω» τὴν ἐξουσία⁷⁷, ὡς ἐάν ἦταν δυνατόν, ἐπὶ Τουρκοκρατίας, νὰ διεξαχθοῦν γενικὲς ἐκλογές γιὰ νὰ ἐπιλεγεῖ ἡ ἡγεσία πού θὰ ὀδηγοῦσε τὴν Ἐπανάσταση ἢ νὰ γίνουν ἐκλογές ἐν μέσῳ μαχῶν, μετὰ ἀπὸ τέσσερις αἰῶνες ὀθωμανικοῦ

Μεσαίωνα. «Ἦθελαν λοιπόν οἱ ὀλιγαρχικοί τιμαριωτισμόν», γράφει⁷⁸, παραπέμποντας στά ἀπομνημονεύματα τοῦ ἀγωνιστῆ Σπηλιάδη. Ἦταν ὅμως δυνατόν οἱ ὀλιγαρχικοί νά ἤθελαν κάτι διαφορετικό, τήν στιγμή πού καί οἱ μή ὀλιγαρχικοί «τιμαριωτισμόν» ἤθελαν, πρὸς δικό τους ὄφελος; Ὑπῆρξε ποτέ στήν ἱστορία κοινωνική δύναμη πού νά μήν ἐπιζητοῦσε «τιμαριωτισμόν» πρὸς ὄφελός της; Ἡ σοβιετική νομενκλατούρα μήπως δέν ἐγκαθίδρυσε καί αὐτή τόν ἐλεεινότερο τιμαριωτισμό; Δέν ἀντιφάσκει δέ ὁ Κορδάτος, ὅταν μόνος του γράφει ἄλλοῦ ὅτι «οἱ μή ὀλιγαρχικοί στρατιωτικοί καταπίεζαν πιά πολύ τά λαϊκά στρώματα»;

Νέο κατεστημένο κοτζαμπάσηδων, τσιφλικάδων, ἀστῶν καί φαναριωτῶν, Ἀγγλοι πλουτοκράτες καί Γάλλοι ἀντιδραστικοί ἀντικατέστησαν τοὺς Τούρκους μπέηδες, τονίζει ὁ Κορδάτος. Καί χρησιμοποιοῦν γενικόλογους ἀφορισμούς, ὅπως παραδείγματος χάριν, ὅταν γράφει ὅτι τελικῶς «δέν ἀπετολμήθη» ἡ ἐγκαθίδρυση ὀλιγαρχικοῦ πολιτεύματος στήν ἐπαναστατημένη Ἑλλάδα⁷⁹. Παραλείπει ὅμως νά διερωτηθεῖ γιατί «δέν ἀπετολμήθη». Πῶς οἱ ὀλιγαρχικοί καί ἀντιδραστικοί κοτζαμπάσηδες, Φαναριῶτες καί λοιποὶ ἐγκαθίδρυσαν τά πιά δημοκρατικά Συναγμάματα τοῦ κόσμου, τήν ἐποχή ἐκείνη; Ἀλλά στήν συνέχεια ἀντιφάσκει, ὅταν στηλιτεύει τόν διαχωρισμό τῆς ἐξουσίας⁸⁰ σέ νομοθετική καί ἐκτελεστική στά ἐπαναστατικά πολιτεύματα καί τήν «ἔλλειψη συγκεντρωτικῆς ἐξουσίας».

Σέ σπάνια στιγμή διαύγειας, ὁ Κορδάτος παρὰ ταῦτα παραδέχεται ὅτι δέν σχηματίσθηκε μαζικό λαϊκό κόμμα, διότι δέν ὑπῆρχαν παντοῦ οἱ ἀντικειμενικές συνθήκες γιά κάτι τέτοιο· ὅτι τό μόνο πού ζητοῦσαν οἱ ἀγροτικές μάζες ἦταν ἓνα κομμάτι γῆς καί ὅτι πέρα ἀπό αὐτό δέν εἶχαν κανένα ἄλλο ἐνδιαφέρον· ὅτι ἐστρέφοντο κατά τῶν ἀρχόντων ἀπό ἐπαναστατικό αὐθορμητισμό καί ὄχι ἀπό συνειδητή ἀντίληψη ὀρισμένων προγραμματικῶν ἐπιδιώξεων καί ὅτι δέν εἶχε γίνει καμμία ἰδεολογική προπαρασκευή, ἡ ὁποία, ἄλλωστε, προϋπέθετε ἄλλες ἀντικειμενικές συνθήκες καί κάποιον πολιτισμό, πού δέν ὑπῆρχαν στήν Ἑλλάδα τότε· ὅτι τά πνευματικά κέντρα ἦταν λίγα καί τά συμφέροντα τῶν ἀστικῶν κέντρων διέφεραν σημαντικά καί δέν ὑπῆρχε μεταξύ τους οἰκονομικός σύνδεσμος. Καμμία πόλη, γράφει, δέν μπόρεσε νά γίνει βιομηχανικό καί οἰκονομικό κέντρο ὅλης τῆς Ἑλλάδας. Ἐσωτερικές συγκοινωνίες δέν ὑπῆρχαν. Οἱ ἀγροτικές μάζες βρισκόνταν σέ ἀπομόνωση. Γράμματα δέν ἤξεραν, ἡ ἀ-

στικοδημοκρατική φιλολογία δέν ἔφθανε σέ αὐτές. Μόνον ὁ Θούριος τοῦ Ρήγα ἦταν γνωστός. Τό «ἐθνικό» ἀνάγνωσμα ἦταν διάφορα φυλλάδια μέ χρησμούς καί προφητείες. Ἔτσι, ἡ μεγάλη μάζα τῶν ἀγροτῶν καί τῆς φτωχολογιᾶς δέν ξεπερνοῦσε τά στενά τοπικά πλαίσια καί τοὺς τοπικούς ὀρίζοντες⁸¹. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ παρατήρησή του ὅτι ὁ τοπικισμός ὀφείλεται στήν ἔλλειψη ἐνιαίας ἐσωτερικῆς ἀγορᾶς⁸². Ἀλλά ἡ ἐρμηνεία αὐτή δέν ἀρκεῖ: ὑπάρχουν καί πολλοὶ σημαντικοὶ γεωπολιτικοὶ λόγοι.

Ὁ Κορδάτος, ἔτσι, γράφει: «...αἱ ἀγροτικαὶ καί λαϊκὰ μάζαι ὄχι μόνον ἐπρωτοστάτησαν εἰς τόν ἀγῶνα ἀλλά καί τοῦ ἔδωσαν κοινωνικήν μορφήν...»⁸³. Τελικά, οἱ ἀστοὶ πρόδωσαν τήν Ἐπανάσταση καί συμμάχησαν μέ τοὺς κοτζαμπάσηδες, προδίδοντας τό περιεχόμενο τοῦ ἀγῶνος. Δέν ἀξιολογεῖ ὅμως καθόλου τό γεγονός ὅτι, μετὰ τήν ἐπιτυχῆ ἐκβάση τῆς Ἐπαναστάσεως, οἱ Κλέφτες ἐνσωματώθηκαν στό κατεστημένο καί οἱ ἀπόγονοι πολλῶν ἀπό αὐτοὺς συγχωνεύθηκαν μέ τά μεγάλα τζάκια τῆς Τουρκοκρατίας σέ ἓνα ἐνιαῖο νεοελληνικό κατεστημένο. Τελικῶς, τό ψυχολογικό ὑπόβαθρο πού κρύβεται πίσω ἀπό τήν ἀνάλυση τοῦ Κορδάτου φαίνεται ἀπό τό παρακάτω ἀπόσπασμα, ἀπό ὑποτιθέμενο διάλογο ἐνός λαϊκοῦ ἠγέτη μέ τόν κοτζαμπάση Γαζῆ: «Παλιοκερατά, εἶπε τοῦ Γαζῆ, πῆρες τόν κόσμον στόν λαίμω σου. Ἦταν ἡ φωνή τῆς ἀντιδράσεως πού τήν ἀκουσαν πάλι οἱ Πηλιορείτες καί στά μαύρα χρόνια τῆς σκλαβιάς τοῦ 1941-45»⁸⁴.

Τέλος, γράφει⁸⁵: «Ὁφείλομεν νά μάθωμεν τήν ἱστορίαν μας εἰς ὅλας αὐτῆς τὰς μορφάς καί ἐκφάνσεις. Ὁ λαός πρέπει νά γνωρίζῃ ὅτι δέν εἶναι ὁ “προνομιούχος” ἢ ὁ “περιούσιος” λαός τοῦ κόσμου, ἀλλ’ ὅτι ἡ ἱστορία του εἶναι ὁμοία μέ τήν ἱστορία τῶν ἄλλων λαῶν». Ἄδικη κρίση γιά τόν λαό πού γέννησε τόν κλασσικό πολιτισμό, πού κατέκτησε καί ἐκπολίτισε τόν τότε γνωστό κόσμο μέχρι τίς Ἰνδίες, πού δημιούργησε κατά τόν Μεσαίωνα μία αὐτοκρατορία πού κράτησε 1.100 χρόνια καί διέδωσε τόν ἑλληνικό πολιτισμό καί τόν Χριστιανισμό στήν Ἀνατολική Εὐρώπη, στήν Ρωσσία καί στόν Καύκασο.

Εἶναι γεγονός ὅτι ὁ Κορδάτος ἔδωσε μιά ἐντελῶς διαφορετική ὄψη τῆς νεοελληνικῆς ἱστορίας, ὑπό τό πρῖσμα τῆς μαρξιστικῆς ἀνάλυσης. Ὁψη πού ἐπηρέασε πολλές γενεές μαρξιστῶν. Ἐδόθη γιά πρώτη φορά βαρύτητα στόν κοινωνικό παράγοντα, ἔστω καί μέ αὐτόν τόν διαστρεβλωτικό τρόπο. Ὁ Κορδάτος προσπάθησε νά ὑ-

πονομεύσει τήν ἐθνική ἀξιοπιστία τοῦ κατεστημένου καί ἔτρεφε μεγάλο θαυμασμό γιά τόν λαό. Οἱ λαϊκές μάζες ἐπαναστάτησαν γιά νά διώξουν τόν Τούρκο κατακτητή καί νά ἀλλάξουν τό κοινωνικο-οικονομικό καθεστώς, ὑποστηρίζει ὁ Κορδάτος⁸⁶. Ἀλλά ἀπό τήν μελέτη τῶν πραγματικῶν περιστατικῶν προκύπτει, ἀντιθέτως, ὅτι ἡ κοινωνική ἀναταραχή ἦταν ἀποτέλεσμα καί παρενέργεια τῆς ἐθνικῆς ἐξέγερσης, καί ὄχι αἰτιό της. Τόσο ὅμως οἱ γενικότερες ἐπιστημολογικές ἀδυναμίες τοῦ μαρξισμοῦ ὅσο καί ἡ προβληματική ἐφαρμογή του σέ κοινωνίες πού δέν πέρασαν ἀπό τά στάδια τῆς δυτικοευρωπαϊκῆς κοινωνίας (ὅπου παρήχθη ὁ μαρξισμός) καθιστοῦν τά πορίσματα τοῦ — ὅπωςδήποτε ἀνιδιοτελοῦς καί ἔντιμου — Γιάννη Κορδάτου προβληματικά καί ἀνεπιβεβαίωτα, περισσότερο προϊόντα τοῦ ιδεολογικοῦ κλίματος τῆς ἐποχῆς του καί λιγότερο ἀποτέλεσμα ἀμερόληπτῆς ἱστορικῆς ἔρευνας καί κρίσης.

Ὁ Κ. Πορφύρης ἔγραψε στόν θάνατο τοῦ Κορδάτου ὅτι τό ἀδιέξοδο τῆς Μεγάλῆς Ἰδέας, μετὰ τό 1922, προκαλοῦσε δισεπίλυτα προβλήματα στήν ὅλη ἱστορική σύλληψη τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, ὅπως τήν εἶχαν διαμορφώσει ὁ Παπαρηγόπουλος, ὁ Καρολίδης καί ὁ Λάμπρος. Τήν μεσσιανική μεγαλοϊδεατική ἀντίληψη ἔπρεπε νά ἀντικαταστήσει μία πιό αἰτιοκρατική. Ὁ Πορφύρης⁸⁷ συνδέει τόν Κορδάτο μέ τήν Ἑπτανησιακή Σχολή τῶν Μουστοξύδη, Ἰδρωμένου κ.λπ., ἀλλά θεωρεῖ τόν Κορδάτο πιό «ἐπιστημονικό», μέ τήν μαρξιστική φυσικά ἔννοια τοῦ ὄρου.

Μέ τόν θάνατο τοῦ Κορδάτου ἀνοιξε νέος κύκλος ἀντιπαράθεσων «ἐνώπιον τάφου νεοσκαφοῦς»⁸⁸: ὁ Σ. Γιαννούλης γράφει ἐν κατακλείδι⁸⁹ ὅτι ὁ Κορδάτος εἰσήγαγε τήν μελέτη τοῦ ἔως τότε ἐξοβελιστέου ἀστικοῦ φαινομένου στά *desirata* τῆς νεοελληνικῆς ἱστορικῆς σκέψης.

Ἀλλά ἡ λυσσαλέα ἀντίδραση στό ἔργο τοῦ Κορδάτου δέν προκλήθηκε, κατὰ τήν γνώμη τοῦ γράφοντος, τόσο λόγῳ τῆς πίστης του στήν μαρξιστική μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ὅσο γιά τίς πολιτικές ἐπιπτώσεις τῆς καί στήν σχέση τῆς μέ τό πολιτικό γίνεσθαι τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. «Ἀνήκω στήν σχολή», γράφει ὁ ἴδιος ὁ Κορδάτος⁹⁰ «πού πιστεύει πώς ἡ μεγαλύτερη κατάχτηση τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης εἶναι ὁ ἱστορικός ὑλισμός τοῦ Μάρξ. Κι αὐτό γιατί μάς δίνει μιᾶ στέρεη καί ἀπόλυτα ἐνιαία ἐπιστημονική θεωρία γιά τήν μελέτη τῆς ἱστορίας σέ ὅλες τίς ἐκδηλώσεις καί μορφές τῆς ἀπό τά παλιά

χρόνια ὡς τίς ἡμέρες μας...». «Στά χρόνια μας μάλιστα ἡ πολεμική κριτική ἐναντία στόν μαρξισμό γίνεται ὀλοένα ἐντονώτερη καί ἀφορμή, βέβαια, εἶναι τό γεγονός ὅτι οἱ θεωρίες τοῦ Μάρξ ἔγιναν τόν πνευματικό ὄπλο τῆς ἐργατικῆς τάξης».

Ἡ διαπλοκή τῆς ἐπιστημονικῆς καί τῆς πολιτικῆς κριτικῆς χαρακτηρίζει τόσο τόν μαρξισμό ὅσο καί τούς ἐπικριτές του σέ ὀλόκληρο τόν 20ό αἰῶνα. Ἔτσι, σέ κριτική στήν *Εἰσαγωγή εἰς τήν ἱστορίαν τῆς ἐλληνικῆς κεφαλαιοκρατίας* τοῦ Κορδάτου⁹¹ γράφεται ὅτι: «...ὁ κ. Κορδάτος διαβλέπει τήν σωτηρίαν εἰς μίαν κοινωνικήν ἐπανάστασιν, μετὰ τήν ὁποίαν τό κράτος τῶν ἐργατῶν καί τῶν χωρικῶν θά χαρίσῃ καί εἰς τήν Ἑλλάδα τήν εὐτυχίαν καί τήν ἀνεσιν, συνεργαζόμενον μέ τό διεθνές προλεταριάτον πού εἰς τό μεταξύ θά ἔχει ἀποκατασταθεῖ εἰς τήν ἐξουσίαν παντοῦ». Ἐδῶ φαίνεται πολύ καθαρά ἡ ἀνάμειξη τῆς ἱστορικῆς ἔρευνας μέ τίς πολιτικές προοπτικές, πού χαρακτηρίζει τόσο τόν μαρξισμό ὅσο καί τόν ἀντιμαρξισμό καί πού, φυσικά, ἐμφανίζει τό μὲν παρελθόν ὡς ἄλλοθι τοῦ παρόντος, τό δέ μέλλον ὡς δῆθεν νομοτελειακή προέκταση τοῦ παρόντος, παγίδα στήν ὁποία πέφτουν καί οἱ πιστεύοντες στήν νομοτέλεια διανοούμενοι.

Στό περιοδικό *Ἔργασια*⁹², ἀφοῦ ἐξαίρεται ἡ γενικότερη προσφορά τοῦ Κορδάτου στήν «κοινωνιολογικοποίηση» τῆς ἐλληνικῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης, ὀρθῶς ἐπισημαίνεται ἡ σύγχυση τοῦ μαχόμενου μαρξιστοῦ μέ τόν ἱστορικό ἐπιστήμονα στόν Κορδάτο, ὁ ὁποῖος, σύμφωνα μέ τό δημοσίευμα (ὑπογράφεται Σ.Ι.Κ.), στό ἔργο του *Εἰσαγωγή εἰς τήν ἱστορίαν τῆς ἐλληνικῆς κεφαλαιοκρατίας* (Ἀθήνα, 1930), «...εἰσερχόμενος εἰς τήν ἐξέτασιν μιᾶς ἐποχῆς συγχρόνου χάνει τήν ψυχραιμίαν τοῦ ἱστορικοῦ καί παρασύρεται ἀπό τήν προκατάληψιν τοῦ μαρξιστοῦ. Ἡ *Εἰσαγωγή εἰς τήν ἱστορίαν τῆς ἐλληνικῆς κεφαλαιοκρατίας* ἀποτελεῖ μᾶλλον ἕνα pamphlet ὅπου ἀναχωνεύονται μετὰ μεγάλης σπουδῆς διάφορα στατιστικά στοιχεῖα καί μερικαί ἀπό τὰς τρεχούσας φήμας καί παραδόσεις περὶ ξένων κεφαλαιοκρατικῶν ἐπιρροῶν, αἱ ὁποῖαι ἀπετέλεσαν πάντοτε τό προσφιλέθον θέμα μιᾶς ἐλαφρᾶς φιλολογίας, ὄχι μόνον τοῦ κομμουνιστικοῦ ἀλλά καί τοῦ ἀστικοῦ καθημερινοῦ τύπου». Στήν συνέχεια, ὁ ἀρθρογράφος μέμφεται τόν Κορδάτο γιά τήν «ἀγνοίαν του (;) [ἐρωτηματικό πού ὑπονοεῖ παρασιώπησιν], γιά τήν ἀναστολή τοῦ φόρου ἐγγείου παραγωγῆς καί ἄλλων ἀντιλαϊκῶν φόρων».

Τελικά, στά τέλη τοῦ 20οῦ αἰῶνα, ὅταν ἡ

διάλυση και τῶν τελευταίων ψευδαισθήσεων ἔχει ἀπαλείψει τὴν ἀναζήτηση ἱστορικῶν ἄλλοθι, μένει τὸ ἐρώτημα ἐάν ἡ ἀθλιότητα, ἠθικὴ καὶ κοινωνικὴ, τὴν ὁποία ὁ Κορδάτος ἀποδίδει σέ ὅλους τοὺς συντελεστές τῆς Ἐπανάστασης (προεστούς, κλεφταρματολούς, ἐφοπλιστές, Φαναριῶτες, κ.λπ.) ἐρμηνεύει τὸ γεγονός ὅτι ὅλοι αὐτοὶ ἐπαναστάτησαν οὐτοπικὰ ἐναντίον μιᾶς ἀχανοῦς αὐτοκρατορίας καὶ ἐξασφάλισαν γιὰ μᾶς τοὺς μακρινούς ἀπογόνους τους τὸ δικαίωμα νὰ μιλοῦμε ἐλληνικά.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ - ΠΗΓΕΣ

Γιὰ τὴν ζωὴ καὶ τὴν προσωπικότητα τοῦ Γιάννη Κορδάτου πληροφορίες μᾶς ἔδωσε ὁ γυιὸς του, Ἀλέξανδρος, τὸν ὁποῖον καὶ εὐχαριστοῦμε.

Ἄρθρα γιὰ τὸν Κορδάτο

Ἐπιθεώρηση Τέχνης, τεῦχος 13, 1961, «Γιάννης Κορδάτος», τοῦ Κώστα Πορφύρη.

Ἔργασία, 26-7-1930, «Γιάννη Κορδάτου: Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Ἱστορίαν τῆς Ἑλληνικῆς Κεφαλαιοκρατίας», Ἀθῆναι 1930, τοῦ Σ.Ι.Κ.

Πειθαρχία, 22-6-1930, «Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Ἱστορίαν τῆς Ἑλληνικῆς Κεφαλαιοκρατίας, Γιάννη Κορδάτου», Ἀθῆναι 1930», ἀνυπόγραφο.

Ἐπιθεώρηση Τέχνης, τεῦχος 13, 1961, «Νεκρολογία γιὰ τὸν Γιάννη Κορδάτο», τοῦ Σ. Γιαννοῦλη.

Ἄρθρα τοῦ Κορδάτου

Ἀναγέννηση, 1962, χρ.Α. «Οἱ ἐπικριτές τοῦ Μαρξισμού».

Νέα Ἑστία, 1941, τεῦχος 29, «Νικολάου Κ. Κασομούλη: Ἐνθυμῆματα στρατιωτικὰ τῆς Ἐπαναστάσεως τῶν Ἑλλήνων (1821-1833), Εἰσαγωγὴ καὶ Σημειώσεις Γιάννη Βλαχογιάννη, χορηγία Παγκείου Ἐπιτροπῆς».

Νέα Ἑστία, 1945, τεῦχος 38, σελ. 833, «Γράμμα σέ ἀναγνώστη».

Νέα Ἑστία, τεῦχος 69, «Τὰ γεγονότα καὶ τὰ ζητήματα».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἡ κοινωνικὴ σημασία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως, ἐκδ. Ἐπικαιρότητα, Εἰσαγωγὴ Θανάση Χ. Παπαδόπουλου, Ἀθῆνα, 1991.

2. Οἱ ἐπικριτές τοῦ μαρξισμού, Ἀναγέννηση, 1926, χρ. Α.

3. Ἐκδοτικὸς Οἶκος Γ.Ι. Βασιλείου, ἀριθμὸς 200 στὴν σειρά «Φιλοσοφικὴ καὶ Κοινωνικὴ Βιβλιοθήκη», Ἀθῆνα 1924.

4. Π.Ν. Τρεμπέλα, Ὁ ἱστορικὸς ὕλισμός ἀπὸ ἀπόψεως φιλοσοφικῆς, μελέτη ἀπολογητικῆ, ἐντολῆ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου συνταχθεῖσα, Ἀθῆναι 1925.

5. Ἐπιθεώρηση Τέχνης, ἀρ. 77, σελ. 494-496.

6. Ἡ κοινωνικὴ σημασία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως, ἐκδ. Ἐπικαιρότητα, εἰσαγωγὴ Θανάση Χ. Παπαδόπουλου, Ἀθῆνα 1991, σελ. 18.

7. Ὁπ.π., σελ. 28.

8. Ὁπ.π., *ibid.*

9. Ὁπ.π., σελ. 30.

10. Ὁπ.π., σελ. 41.

11. Ὁπ.π., σελ. 45.

12. Ὁπ.π., σελ. 49-50.

13. Ὁπ.π., σελ. 51.

14. Ὁπ.π., σελ. 58.

15. Ὁπ.π., σελ. 59.

16. Ὁπ.π., σελ. 145.

17. Ὁπ.π., σελ. 60.

18. Ὁπ.π., σελ. 62.

19. Ὁπ.π., σελ. 75.

20. Ὁπ.π., σελ. 96.

21. Ὁπ.π., σελ. 97.

22. Ὁπ.π., σελ. 100.

23. Ὁπ.π., σελ. 92.

24. Ὁπ.π., σελ. 101.

25. Ὁπ.π., σελ. 45.

26. Ὁπ.π., σελ. Νέα Ἑστία, 1941, τ. 29.

27. Ὁπ.π., σελ. Νέα Ἑστία, 1945, τ. 38, σελ. 833.

28. Ὁπ.π., Ἡ κοινωνικὴ σημασία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως, ἐκδ. Ἐπικαιρότητα, εἰσαγωγὴ Θανάση Χ. Παπαδόπουλου, Ἀθῆνα 1991, σελ. 108.

29. Ὁπ.π., σελ. 116.

30. Ὁπ.π., σελ. 121.

31. Ὁπ.π., σελ. 122.

32. Ὁπ.π., σελ. 126.

33. Ὁπ.π., σελ. 76.

34. Ὁπ.π., σελ. 133.

35. Ὁπ.π., σελ. 133, καὶ ἄλλοι.

36. Ὁπ.π., σελ. 147.

37. Ὁπ.π., σελ. 145.

38. Ὁπ.π., σελ. 156.

39. Ὁπ.π., σελ. 167.

40. Ὁπ.π., σελ. 157.

41. Ὁπ.π., σελ. 157.

42. Ὁπ.π., σελ. 174.

43. Ὁπ.π., σελ. 176.

44. Ὁπ.π., γιὰ τὴν ἐπανάστασι στὴν Ἀττικὴ, σελ. 199.

45. Ὁπ.π., Ἡ κοινωνικὴ σημασία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως, ἐκδ. Ἐπικαιρότητα, εἰσαγωγὴ Θανάση Χ. Παπαδόπουλου, Ἀθῆνα 1991, σελ. 169.

46. Ὁπ.π., σελ. 169.

47. Ὁπ.π., σελ. 220.

48. Ὁπ.π., σελ. 170.

49. *idem.*

50. Ὁπ.π., σελ. 169.

51. Ὁπ.π., σελ. 144-145.

52. Ὁπ.π., σελ. 170.

53. Ὁπ.π., σελ. 172.

54. *idem.*

55. Ὁπ.π., σελ. 169.

56. *idem.*

57. Ὁπ.π., σελ. 187.

58. Ὁπ.π., σελ. 101.

59. Ὁπ.π., σελ. 246 κ.έ..

60. Ὁπ.π., σελ. 256.

61. Ὁπ.π., σελ. 259.

62. Ὁπ.π., σελ. 264.

63. Ὁπ.π., σελ. 272.

64. Ὁπ.π., σελ. 139.

65. Ὡπ.π., σελ. 191.
66. Ὡπ.π., σελ. 210.
67. Ὡπως π.χ. στὴν σελ. 188.
68. Ὡπ.π., σελ. 192-193.
69. Ὡπ.π., σελ. 194.
70. Ὡπ.π., σελ. 171.
71. Ὡπ.π., σελ. 213.
72. Ὡπ.π., σελ. 186.
73. Ὡπ.π., σελ. 250-251.
74. Ὡπ.π., σελ. 223.
75. Ὡπ.π., σελ. 179.
76. Ὡπ.π., σελ. 172.
77. Ὡπ.π., σελ. 215.
78. Ὡπ.π., σελ. 207.
79. Ὡπ.π., σελ. 214.
80. Ὡπ.π., σελ. 220.
81. Ὡπ.π., σελ. 211.
82. Ὡπ.π., σελ. 169.
83. Ὡπ.π., σελ. 187.
84. Ὡπ.π., σελ. 163.
85. Ὡπ.π., σελ. 76.
86. Ὡπ.π., σελ. 179.
87. Ἐπιθεώρηση Τέχνης, 1961, τ. 13.
88. Βλ. Νέα Ἔστια, τ. 814, 6/7/1960-61 καὶ Ἐπιθεώρηση Τέχνης, 1961, τ. 13.
89. Ἐπιθεώρηση Τέχνης, 1961, τ. 13.
90. Οἱ ἐπικριτὲς τοῦ μαρξισμοῦ, Ἀναγέννηση, 1926, χρ. Α.
91. Βιβλίο πού ἐξεδόθη στὴν Ἀθήνα τὸ 1930 καὶ ἡ ὁποία δημοσιεύθηκε στὸ περιοδικό Πειθαρχία στίς 22-6-1930.
92. Ἔργασία (25-7-1930),



Heidegger και Lukacs στήν προβληματική του Goldmann Οί δυνατότητες της σύγκρισης των δύο φιλοσόφων

Χρήστος Παΐζης

Πρόλογος

Ένα κείμενο που σκοπό του έχει να δείξει τη σχέση ανάμεσα σε δύο στοχαστές, οι οποίοι μάλιστα, κατά γενική παραδοχή, θεωρούνται τελείως διαφορετικοί ή και αντιτιθεμένοι ο ένας στον άλλο, θα πρέπει να είναι πολύ προσεκτικό σε κάθε σχέση που θα διατύπωνε (και τότε πρέπει είναι ένα «πρέπει» λογικό), φροντίζοντας να την θεμελιώσει αυστηρά, ώστε και να μπορεί από τη μία πλευρά να πείθει και, από την άλλη, να μην είναι αναιρέσιμο, δημιουργώντας έναν «γρανίτη» επιχειρημάτων αυστηρά διαρθρωμένων μεταξύ τους, που η λογική τους ενάργεια να είναι αναμφισβήτητη. Αυτή η προϋπόθεση είναι το *conditio sine qua non* κάθε τέτοιας συγκριτικής μελέτης που διεκδικεί αποδοχή των συμπερασμάτων της ως αναμφίβολα «επιστημονικών».

Προκειμένου περί φιλοσόφων, κάθε προσπάθεια να δειχθεί κάποια σχέση μεταξύ τους μέσα από αναφορά σε έννοιες που κατά τον συγγραφέα θεωρούνται κοινές, ταυτόσημες ή έστω «συγγενικές» προϋποθέτει από τον συγγραφέα την πλήρη διασάφηση των εννοιών, τον προσδιορισμό του χρωματισμού, των αποχρώσεών τους μέσα στο όλο εννοιολογικό περιβάλλον. Χωρίς τις προϋποθέσεις αυτές, κάθε προσπάθεια συσχετισμού αντιθετικά διακειμένων φιλοσόφων μπορεί μόνο, στην πιο καλή περίπτωση, να νικήσει την περιέργεια, ή οποία όμως μετά από μία προσεκτική μελέτη εξαφανίζεται.

Ο Lucien Goldmann σχεδίαζε να γράψει μια μελέτη για τον G. Lukacs και τον M. Heidegger. Ο ίδιος είχε γνώση της «ιδιαιτερότητας» του τολμήματος¹ και ήξερε πως ένα βιβλίο για τον Lukacs και τον Heidegger στην πιο καλή περίπτωση μπορεί να αντιπαραθέτει «δύο αυτόνομους και αντιμάχους φιλοσόφους» (*deux philosophes autonomes et antagonistes*)². Ο Goldmann όμως δεν πρόλαβε να δημιουργήσει

αυτό το έργο, γιατί τον πρόλαβε ο θάνατος³. Το μόνο που πρόλαβε ήταν να γράψει μια εισαγωγή με τον τίτλο «Introduction a Lukacs et Heidegger», λίγο πριν από τον θάνατό του,⁴ στην οποία διαγράφει τις βασικές του θέσεις πάνω στις οποίες θα ανέπτυξε την επιχειρηματολογία του, αλλά και αυτή η «εισαγωγή» δεν είναι τελειωμένη⁵. Το έργο αυτό του Goldmann εκδόθηκε το 1973 στο Παρίσι και περιλαμβάνεται στο βιβλίο *Lukacs et Heidegger* με έναν μεγάλο πρόλογο του Y. Ishaghpour και 5 κείμενα βασισμένα στις παραδόσεις του Goldmann μεταξύ 1957-1958⁶.

Τό γεγονός ότι το βιβλίο δεν αποτελεί μια ολοκληρωμένη δουλειά αλλά ένα, στην πιο καλή περίπτωση, απλό σχεδιάγραμμα, με παντελή σχεδόν έλλειψη κάθε παραπομπής που θα τεκμηριώνει τις όποιες «θέσεις», δίνουν στο βιβλίο μια εικόνα «προχειρότητας» και «αντιεπιστημονικότητας», μιας βιαστικής «συλλογής» απόψεων χωρίς έσωτερική συνοχή, γεγονός που προκαλεί εντύπωση, αν ληφθεί υπ' όψιν το όλο επιστημονικό έργο του Goldmann⁷.

Στην εργασία αυτή θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε την «νομιμότητα» ενός τέτοιου συσχετισμού, ενός συσχετισμού ανάμεσα στον Lukacs και στον Heidegger καθώς και τά «όρια» αυτής της «νομιμότητας». Εύλογο είναι, φυσικά, ότι με την διερεύνηση αυτής της νομιμότητας κρίνεται και η επιστημονική αλήθεια και, κατά συνέπεια, αξία των θέσεων του Goldmann. Για να γίνει όμως αυτό θα πρέπει να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τις έννοιες εκείνες στις οποίες στηρίζεται ο Goldmann για να δείξει πως υπάρχει σχέση ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους και τον κάνει να «φέρνει κοντά»⁸ δύο φιλοσόφους «που συνήθως τους κατατάσσουν σε διαφορετικές σχολές», όπως ο ίδιος παραδέχεται⁹. Η ιδιοτυπία όμως του βιβλίου για την οποία μιλήσαμε πιο πάνω, ο «αντισυστηματικός» του χα-

ρακτήρας γενικότερα, ή μή αυστηρή ακολουθία των σκέψεων μας αναγκάζουν να εξετάσουμε, συνοπτικά έστω, τή δομή του, ώστε να μπορέσουμε να προσδιορίσουμε μέ, όσο είναι δυνατόν, μεγαλύτερη ακρίβεια τά «σημεία» τά όποία ό Goldman προσδιορίζει ως «συγγενικά».

Η εύρεση αυτών των κοινών «στοιχείων-έννοιών» θά μας όδηγήσει στή διερεύνησή τους και συν-εξέτασή τους, ή όποια πάλι, μέ τή σειρά της, θά μας όδηγήσει σε μερικά συμπεράσματα σχετικά μέ τή σχέση των δύο φιλοσόφων πού ό Goldman υποστηρίζει.

Η μέθοδος πού θά ακολουθήσουμε θά είναι ιστορική-αναλυτική¹⁰ μέ τή σημασία της αυστηρής έμμονής στα ίδια τά κείμενα των δύο φιλοσόφων και του αυστηρού νοηματικού προσδιορισμού των όρων, βέβαια, και όχι της «ταύτισης» μέ τήν «ιστορική» ντιλταϊκή μέθοδο της «κατανόησης» μέ τίς γνωστές της έξωλογικές προϋποθέσεις ή της αναλυτικής μεθόδου των άγγλοσαξώνων φιλοσόφων μέ τον άποσπασματικό και «άντι-ολιστικό» της χαρακτήρα. Τονίζουμε τον «ιστορικό» χαρακτήρα της μεθόδου μας, για να καταστήσουμε σαφή τήν έλλειψη κάθε «κριτικής-άξιολογικής» παραμέτρου σε αυτήν τήν έργασία πού ό σκοπός της είναι ή δικαίωση ή μή των αντίληψεων του Goldman και, κατά συνέπεια, επαναλαμβάνουμε, ή διαπίστωση ή μή σχέσης (και ποιās) σε βάση ιστορική ανάμεσα στον G. Lukacs και τον M. Heidegger. Και σε περίπτωση πού δείξουμε πώς δεν ύφίσταται καμμία σχέση ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους, ή προσπάθεια έρμηνείας¹¹ της λανθασμένης αυτής εκτίμησης του Lucien Goldman.

Δομή του βιβλίου του Goldman

Ό Goldman, όπως και πιο πάνω ειπώθηκε, σχεδίαζε να γράψει ένα βιβλίο ανάμεσα στον Lukacs και τον Heidegger, αλλά τελικά μπόρεσε μόνο να δώσει ένα «γενικό σχεδιάγραμμα» μέ τον τίτλο «Introduction a Lukacs et Heidegger», πού εκδόθηκε και στα έλληνικά σε μετάφραση M. Λαμπριδής τον Ιούνιο του 1975 από τίς εκδόσεις «Έρασμος» σε 44 σελίδες¹². Στην έργασία μας έχουμε ύπ' όψιν τό γαλλικό πρωτότυπο του 1973 στό όποιο και κάνουμε τίς παραπομπές (έκδ. Fenoel/Conthier, Bibliotheque Mediations υπό τή διεύθυνση του J.L. Ferrier). Η «Είσαγωγή» περιέχεται στις σελίδες 57-58.

Ό Goldman αρχίζει τήν εισαγωγή του τονίζοντας τήν «έκπληξη» πού δημιουργεί μία συ-

σχέτιση ανάμεσα στον Lukacs και στον Heidegger¹³, συσχέτιση ή οποία, κατά τή γνώμη του, είναι μία «πλάνη» πού προέρχεται από «έναν άνιστόρητο τρόπο του βλέπειν»¹⁴. Στην συνέχεια προσπαθεί να προσδιορίσει τό φιλοσοφικό «κλίμα» μέσα στό όποιο διαμορφώθηκαν ό Lukacs και ό Heidegger¹⁵. Τελειώνει τήν πρώτη ένότητα του βιβλίου του¹⁶ μέ μία σημαντική πρόταση: ότι στην έργασία αυτή θά εξετάσει τή σχέση του Lukacs μέ τό Sein und Zeit μόνο του Heidegger (σελ. 64)¹⁷.

Συνεχίζοντας προσπαθεί να προσδιορίσει τά κοινά στοιχεία ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους: τό «ξαναπιάσιμο» της έγελιανής παράδοσης μέ τήν «ένότητα ύποκειμένου-άντικειμένου»¹⁸ και τήν άρνηση του «ύπερβατικού ύποκειμένου» των νεοκαντιανών και του Husserl¹⁹, τή θεωρία του όριου²⁰ και της αυθεντικότητας²¹ στον Lukacs του έργου «Die Seele und die Formen»²², τή σχέση «ολότητας» (totalité) στον Lukacs και «Εϊναι» (Etre, Sein) στον Heidegger, καθώς και τήν ένότητα θεωρίας και πράξης.

Μετά τον σύντομο αυτό συσχετισμό, αναφέρεται στις διαφορές των δύο φιλοσόφων οι όποιες δημιουργούνται όμως πάνω σε ένα «κοινό θεμέλιο»²³. Οι διαφορές αυτές έγκεινται κυρίως στα εξής:

α) Στον Lukacs, τό «ιστορικό ύποκείμενο» είναι συλλογικό, «ύπερ-ατομικό» (transindividuel), ενώ για τον Heidegger είναι «άτομικό» (individuel).

β) Για τον Lukacs, ή ιστορία ύπόκειται στην κατηγορία της «προόδου» ή της «άντίδρασης», ενώ ό Heidegger δεν αναγνωρίζει καθόλου τήν έννοια της προόδου²⁴. Αναγνωρίζει στην ιστορία μόνον δύο διαστάσεις: της αυθεντικότητας και της άναυθεντικότητας²⁵.

γ) Για τον Heidegger μόνο τά «ιστορικά ύποκείμενα» κατανοούνται όντολογικά,²⁶ ενώ ό Lukacs δεν διακρίνει στην ιστορική δράση όρισμένα πρόσωπα. Συνεχίζοντας, ό Goldman διευκρινίζει πώς ό κύριος λόγος για τον όποιο οι ιστορικοί και κριτικοί της φιλοσοφίας δεν παρατήρησαν τήν σχέση ανάμεσα στον Lukacs και στον Heidegger είναι ή διαφορά στην όρολογία²⁷ και προσπαθεί να δώσει μία έρμηνεία για αυτήν.²⁸

Τά ζεύγη των έννοιών τά όποια θεωρεί αντίστοιχα ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους είναι τά:

α) Πράξη (στον Lukacs) - Zuhandenheit (στον Heidegger).

β) Όλότητα - Εϊναι.

γ) Verdinglichung²⁹ - Vorhandenheit³⁰.

δ) Fausse conscience³¹ - Man³² και Άναυθεντικότητα.

Φυσικά, όπως και αρχικά είπαμε, δεν χωρεί σέ αναλυτική εξέταση και σέ προσδιορισμό αυτών των έννοιών, ώστε νά δειχθεί ή σχέση τους³³, δουλειά πού πρέπει νά γίνει στά πλαίσια αυτής τής εργασίας.

Ένα άλλο σημείο στό όποιο αναφέρεται ό Goldman είναι «ή προσχώρηση και των δύο σέ δύο διαφορετικές και αντίμαχες δικτατορίες», όπως κατά λέξη αναφέρει ό Goldman,³⁴ έννοώντας τόν Χιτλερισμό και τόν Σταλινισμό. Και ή παρουσίαση τής «Εισαγωγής» τελειώνει μέ μιά, σχετικά έκτενη,³⁵ παρουσίαση τής διαφοράς του Lukacs από τόν «θετικιστικό μαρξισμό»³⁶, και τήν άρνηση τής αποδοχής μιάς ριζοσπαστικότητας συνεπούς στόν Lukacs³⁷.

Θά πρέπει λοιπόν στήν εργασία αυτή νά εξετάσουμε τίς παραπάνω έννοιες, νά προσδιορίσουμε τήν ακριβή τους σημασία, ώστε νά μπορούμε νά αποφανθούμε γιά ύπαρξη ή μή σχέσης ανάμεσα στους δύο. Θά πρέπει επίσης νά εξετάσουμε τή σχέση τους μέ τόν Ναζισμό (στόν Heidegger) και τόν Σταλινισμό (στόν Lukacs), καθώς και τή σχέση αυτής τής πολιτικής τους τοποθέτησης μέ τή φιλοσοφία τους. Τέλος, επειδή ή έννοια τής «άναυθεντικότητας» είναι, όπως θά δούμε, «δεμένη» μέ τήν έννοια τής «επανάληψης», θά πρέπει νά εξετάσουμε και αυτήν τήν έννοια.

Παράλειψη, όμως, θά ήταν τό νά μήν εξετάσουμε τόν τρόπο μέ τόν όποιο ό κάθε ένας φιλόσοφος αντιτίθεται στόν θετικισμό και στόν επιστημονισμό καθώς και τούς λόγους αυτής τής αντίθεσης. Γιατί, σέ αυτή τους τήν άρνηση πρός κάθε θετικισμό στηρίζει κυρίως ό Goldman τίς θέσεις του γιά τήν μεταξύ τους σχέση.

Η εξέταση τής κάθε έννοιας θά γίνεται σέ συνδυασμό μέ τήν αντίστοιχή της στόν άλλο φιλόσοφο, ώστε ή όποια σχέση νά διακρίνεται άμεσα, μέ φροντίδα όμως νά μήν «ύστερεί» ή εξέταση τής μιάς έννοιας σέ βάθος ως πρός τήν άλλη. Στήν σειρά τής ανάλυσης θά αρχίσουμε μέ τήν έννοια τής ολότητας στόν Lukacs και του Είναι στόν Heidegger, γιατί, σύμφωνα μέ τά γραφόμενα των ίδιων των φιλοσόφων,³⁸ οι έννοιες αυτές είναι «κλειδιά» γιά όλη τήν φιλοσοφία τους.

«Ολότητα» στόν Lukacs και «Είναι» στόν Heidegger

«Pour exprimer des idées rapprochées, parfois presque identiques, Lukacs parlera de

“Totalité”, là où Heidegger emploiera le mot “Être”» (Goldmann L., ό.π. σελ. 70).

Γιά τόν Goldman, λοιπόν, οι δύο παραπάνω «τεχνικοί» όροι των δύο φιλοσόφων είναι «παραπλήσιοι», ακόμη και «ταυτόσημοι». Είναι όμως έτσι; Είναι θεμιτός ένας τέτοιος «συσχετισμός» των δύο όρων;

Η έννοια τής «ολότητας» είναι ή κεντρική έννοια τής φιλοσοφίας του Lukacs. Χωρίς τήν αποδοχή τής έννοιας αυτής δεν είναι δυνατόν νά γίνουν κατανοητές οι άλλες σημαντικές έννοιες, όπως θά φανεί και πιό κάτω³⁹. Η έννοια τής «ολότητας» έχει καθαρά έγελιανή προέλευση⁴⁰ και σημαίνει τήν «σύνθεση ένότητας και πολλαπλότητας» πού διακρίνεται και από τό «άθροισμα» και τήν «ταυτότητα»⁴¹. Η «ολότητα» δεν είναι κάτι τό στατικό, είναι εξέλισσόμενη⁴², και ή ύπαρξή της συνδέεται μέ τήν πολυσυζητημένη έννοια τής «άντίφασης»⁴³. Ανάμεσα στά στοιχεία τής «ολότητας»⁴⁴ ύπάρχει ποιοτική διαφορά άλλα και άλληλεξάρτηση. Αυτή, όμως, ή ποιοτική διαφορά άλλα και ή άλληλεξάρτηση συγχρόνως κάνουν δυνατή τήν ταξική πάλη⁴⁵. Η «ολότητα» στόν Lukacs, άλλα και στόν Marx και στόν Engels, διακρίνεται από τήν έγελιανή «ολότητα» κατά τό ότι ή έννοια αυτή στόν Hegel είναι έξαρτημένη από μεταφυσικές παραμέτρους,⁴⁶ ενώ στόν Μαρξισμό συνδέεται άμεσα μέ τή διαλεκτική⁴⁷ στήν κίνηση τής ύλης.

Η έννοια τής «ολότητας» γιά τόν Lukacs έχει καταλυτική σημασία, γιατί στήν έννοια αυτή στηρίζεται ή κοσμοαντίληψη του προλεταριάτου. Γιατί ή ταξική συνείδηση εκφράζεται μέ κοσμοαντιλήψεις⁴⁸. Και αφού ή πράξη του προλεταριάτου στοχεύει σέ ριζική άνατροπή τής καθεστηκυίας τάξεως, έπεται πώς ή κοσμοθεώρηση του θά πρέπει νά είναι συνολική και όχι αποσπασματική⁴⁹. Και μιά «ολική» κοσμοθεώρηση άπαιτεί γιά στήριγμά της τήν έννοια τής «ολότητας».

Άλλά ή έννοια αυτή είναι επίσης άπαραίτητη, γιατί μόνο αυτή μπορεί νά δώσει σαφή γνώση γιά τό πραγματικό. «Η συγκεκριμένη ολότητα είναι, λοιπόν, ή αυθεντική κατηγορία τής πραγματικότητας», λέγει ό Lukacs⁵⁰, «ή μοναδική μέθοδος γιά νά συλλάβουμε τήν πραγματικότητα και νά τήν αναπαράγουμε στή σκέψη»⁵¹.

Η έννοια αυτή αποτελεί, κατά τόν Lukacs, τήν «ειδοποιό διαφορά» του Μαρξισμού από τήν άστική επιστήμη⁵² και «ή κυριαρχία τής ολότητας στήν επιστήμη είναι ό φορέας τής επαναστατικής αρχής στήν επιστήμη»⁵³. Ο Lukacs άρνείται τόν «χωρισμό» των επιστημών και τήν

«ἀποσπασματική» εξέταση της κάθε μιάς ἐπιστήμης, γιατί «δέν ὑπάρχει σέ τελευταία ἀνάλυση μιά αὐτόνομη ἐπιστήμη τοῦ δικαίου, τῆς οἰκονομίας, τῆς ἱστορίας κ.λπ., ἀλλά μονάχα μιά μοναδική καί ἐνιαία ἱστορικο-διαλεκτική ἐπιστήμη τῆς ἀνάπτυξης τῆς κοινωνίας κι ὀλότητας»⁵⁴. Δέν ἀρνεῖται, βέβαια, τόν μεθοδολογικό χωρισμό τοῦ μέρους ἀπό τό ὅλο, χωρισμό τόν ὁποῖο ἀλλωστε τόν θεωρεῖ ἀναπόφευκτο⁵⁵. Ἀρνεῖται ὅμως τήν πεποίθηση πώς ἡ «ἀφρημένη»⁵⁶ γνώση τοῦ μέρους, «τοῦ ἀπομονωμένου μερικῶν πεδίου», διατηρεῖ τήν «αὐτονομία» τῆς, παραμένει αὐτοσκοπός⁵⁷. Τίς ὀριοθετήσεις ἀνάμεσα στίς ἐπιστήμες πού ἐπιβάλλει ἡ «ἀστική σκέψη» τίς ἀντιμετωπίζει μέ τό νά τίς ἐξαλείφει ὑψώνοντας καί ἀναγροντάς τες σέ διαλεκτικές στιγμές⁵⁸.

Ἀλλά, κατά τόν Lukacs, «ἡ ὀπτική τῆς ὀλότητας δέν καθορίζει μόνο τό ἀντικείμενο ἀλλά καί τό ὑποκείμενο»⁵⁹. Ἡ ἀστική ἐπιστήμη ἐξετάζει τά διάφορα φαινόμενα καί γεγονότα μόνο ἀπό τήν σκοπιά τοῦ ἀτόμου, ἀλλά ἀπό τήν σκοπιά αὐτή δέν εἶναι δυνατόν νά φτάσει σέ καμμία «ὀλότητα». Γιατί ἡ «ὀλική» θεώρηση τοῦ ἀντικειμένου μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ μόνο ἂν καί τό ὑποκείμενο εἶναι μιά «ὀλότητα». Καί στή σύγχρονη κοινωνία «μονάχα οἱ τάξεις παρουσιάζουν αὐτήν τήν ὀπτική τῆς ὀλότητας ὡς ὑποκείμενο»⁶⁰. Ἄρα, «προοπτική ὀλότητας» μποροῦν νά παρουσιάζουν μόνο οἱ τάξεις⁶¹.

Ἡ ἄρνηση τῆς ἔννοιας τῆς «ὀλότητας» ἀπό τήν ἀστική σκέψη ἐρμηνεύεται ἀπό τόν Lukacs μέ τήν ἴδια τήν ὑφή τοῦ καπιταλισμοῦ: «Ὁ καπιταλιστικός χωρισμός τοῦ παραγωγῶν ἀπό τή συνολική παραγωγική ἐργασία, ὁ κατατεμαχισμός τῆς ἐργασιακῆς διαδικασίας σέ μέρη, χωρίς νά παίρνεται ὑπόψη ὁ ἀνθρώπινος χαρακτήρας τοῦ ἐργαζομένου, ἡ ἀξιομίμηση τῆς κοινωνίας σέ ἄτομα πού παράγουν ἀσταμάτητα, ἔξω ἀπό ὁποιοδήποτε σχέδιο καί ὁποιοδήποτε δεσμό, κ.λπ., ἔπρεπε ἀναγκαστικά νά ἐπιδράσει βαθιά πάνω στήν σκέψη, τήν ἐπιστήμη καί τήν φιλοσοφία τοῦ καπιταλισμοῦ» [οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου (Lukacs G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ἑλλ. μτφ. Παπαδάκης Γ., Ἀπρίλης 1975, «Ὀδυσσεάς», ἀπό τό δοκίμιο: «Ρόζα Λούξενμπουργκ μαρξίστρια», σελ. 83)⁶².

Ἡ «ἀφαίρεση»⁶³ πού προέρχεται ἀπό τήν μὴ ὀλική θεώρηση ἔχει πολλές ἀρνητικές συνέπειες καί στόν ἀνθρώπο καί στήν ἐπιστήμη, ἡ ὁποία, ἀλλωστε, χωρίς τήν «ὀλική» προοπτική εἶναι αὐταπάτη. Τήν «ὑπέρβαση» τῆς «ἀντι-ὀλιστικῆς» προοπτικῆς τήν βλέπει νά πραγματοποιεῖται στήν

ἐπαναστατική πράξη τοῦ προλεταριάτου ὀριστικά, γιατί μέ τόν Μαρξισμό ἔχει ἤδη ἀποκατασταθεῖ μιά πρώτη σφαιρική ἀντίληψη τῆς ζωῆς⁶⁴.

Ἀνακεφαλαιώνοντας, λοιπόν, θά μπορούσαμε σχηματικά νά πούμε πώς ἡ «ὀλότητα» στόν Lukacs εἶναι ἓνας τρόπος⁶⁵ θεώρησης τῆς πραγματικότητας καί δέν ταυτίζεται μέ κάτι στατικό καί μὴ ἐξελισσόμενο,⁶⁶ ἀλλά εἶναι μεταβαλλόμενη. Πραγματική γνώση εἶναι μόνο ἡ «ὀλιστική» γνώση καί ὄχι ἡ «ἀποσπασματική», Ἡ «μὴ ὀλιστική» καί «ἀποσπασματική» θεώρηση τοῦ κόσμου καί τῶν ἐπιστημῶν ἀλλά καί γενικότερα τῶν γεγονότων στόν καπιταλισμό ἐξηγεῖται μέ δεδομένα κοινωνικο-ἱστορικά καί ὄχι ὄντολογικά ἢ ψυχολογικά⁶⁷. Ἡ «ὀλιστική» θεώρηση μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ μόνο μέ τήν ἀνατροπή τῶν κοινωνικο-ἱστορικῶν συνθηκῶν πού τήν δημιουργήσαν⁶⁸ ὀριστικά, ἀλλά μέσα στά πλαίσια τοῦ καπιταλισμοῦ (τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος πού τήν ἀρνεῖται καί δημιουργήσε τόν «ἀντι-ὀλιστικό» τρόπο θεώρησης) μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ μόνο μέ τήν ἐπαναστατική πράξη τῆς τάξης ἐκείνης πού τὰ συμφέροντά της ἀλλά καί ἡ θέση της στά μέσα παραγωγῆς τήν ὀδηγοῦν στήν υἱοθέτηση μιᾶς «ὀλιστικῆς» θεώρησης⁶⁹.

Ἡ ἀντίληψη αὐτή τοῦ Lukacs γιά τήν «ὀλότητα» ὡς κατηγορία τοῦ πραγματικοῦ τόν ἔφερε σέ σύγκρουση μέ τόν θετικιστικό τρόπο σκέψης, τοῦ ὁποίου γνώρισμα εἶναι ἡ «ἀποσπασματική» καί «ἀντι-ὀλιστική» θεώρηση τῶν γεγονότων, ἀλλά καί μέ τήν «θεωρία τῆς ἀντανάκλασης», ἡ ὁποία κατά τόν Lukacs ὀδηγεῖ μέ τή σειρά της σέ ἓναν ριζικό χωρισμό «ὑποκειμένου-ἀντικειμένου», χωρισμό ὁ ὁποῖος εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς «μὴ ὀλιστικῆς» θεώρησης⁷⁰.

Κατά τόν Goldmann, ὁ ἀντίστοιχος ὅρος τοῦ Heidegger μέ τήν «ὀλότητα» τοῦ Lukacs εἶναι τό «Εἶναι»⁷¹. Κατ' ἀρχήν, θά πρέπει νά διευκρινίσουμε πώς, ὅταν ὁ Heidegger μιλάει γιά τό Εἶναι ἔννοεῖ τό νόημα τοῦ Εἶναι (Sinn), ὅπου ὁ ὅρος νόημα διαχωρίζεται ἀπό τόν ὅρο σημασία (Bedeutung)⁷². Στό κεφάλαιο τοῦ *Sein und Zeit* μέ τόν τίτλο «Verstehen und Auslegung»⁷³ προσπαθεῖ νά προσδιορίσει τήν ἔννοια τοῦ «νόηματος»⁷⁴. «Νόημα» εἶναι αὐτό μέσα στό ὁποῖο διατηρεῖται ἡ δυνατότητα κατανόησης κάποιου ὄντος⁷⁵, «ὁ δομημένος ἀπό προγενέστερη κατοχή, θέαση καί ἐννόηση ὀρίζοντας κάθε προβολῆς, μέ βάση τόν ὁποῖο κάτι γίνεται καταληπτό σάν τέτοιο κάτι»⁷⁶. Καί ἡ ἐρώτηση γιά τό νόημα τοῦ Εἶναι (Seinsfrage) ρωτᾶει γιά τό Εἶναι στόν βαθμό πού μπορεῖ αὐτό νά κατανοηθεῖ ἀπό τό

*Dasein*⁷⁷. Τό νόημα του Εΐναι δέν μπορεί νά ἔλθει σέ ἀντίθεση μέ τό Εΐναι ὡς «θεμέλιο» (Grund), γιατί ἀκόμα καί τό «θεμέλιο» μόνο ὡς «νόημα» εἶναι προσιτό ἔστω καί ἄν εἶναι μιά «ἄβυσσος στέρησης νοήματος» (Abgrund-sinnlosigkeit)⁷⁸. Το ἐρώτημα γιά τό νόημα τοῦ Εΐναι εἶναι γιά τόν Heidegger τό πρωταρχικό ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας,⁷⁹ τό ὁποῖο πάλι εἶναι συνδεδεμένο μέ τήν ἱστορική μοῖρα τῶν λαῶν⁸⁰.

Ὁ ἴδιος ὁ Heidegger ὀνομάζει τό ἐρώτημα γιά τό Εΐναι «προκαταρκτικό ἐρώτημα»,⁸¹ ἐνῶ τό ἐρώτημα «γιατί νά ὑπάρχουν τά ὄντα καί ὄχι τό Μηδέν»⁸² τό ὀνομάζει θεμελιώδες⁸³. Τό Εΐναι (Sein) δέν ταυτίζεται μέ κανένα ἐπιμέρους ὄν (Seiendes)⁸⁴, εἶναι αὐτό πού θεμελιώνει τά ὄντα ὡς ὄντα⁸⁵, αὐτό πού τά κάνει φαινόμενα⁸⁶. Ὁ ἀναγκαῖος «ὀρίζοντας» γιά τή «φανέρωση» τοῦ Εΐναι εἶναι ὁ Χρόνος (Zeit), μέσα στόν Χρόνο τό Εΐναι μπορεί νά «φανερώνεται» ἢ νά κρύβεται⁸⁷. Γι' αὐτό «τό Εΐναι ἀνήκει στόν Χρόνο καί ὁ Χρόνος φέρνει τό Εΐναι»⁸⁸. Τό Εΐναι κατά τόν Heidegger εἶχε συλληφθεῖ αὐθεντικά μόνο στήν Ἀρχαία Ἑλλάδα, τήν ἐποχή τῶν Προσωκρατικῶν Φιλοσόφων⁸⁹. Μέ τόν Πλάτωνα καί τόν Ἀριστοτέλη ἀρχίζει ἡ «Λήθη τοῦ Εΐναι»⁹⁰ πού σφράγισε τή «Μοίρα»⁹¹ τῆς Δυτικῆς Μεταφυσικῆς⁹² καί Ὀντολογίας⁹³. Μέ αὐτήν τήν «λήθη τοῦ Εΐναι» συνδέει τήν «ἱστορική μοῖρα» τῆς Εὐρώπης⁹⁴, τήν ἀνάπτυξη τῆς Τεχνικῆς⁹⁵, τή «μαζοποίηση τοῦ ἀνθρώπου»⁹⁶ καί, γενικότερα, τόν «σύγχρονο Μηδενισμό»⁹⁷. Ἀκόμα καί οἱ ἐπιμέρους ἐπιστήμες «ἔχουν χάσει τήν ρίζα τους»⁹⁸ μέ τήν «λήθη τοῦ Εΐναι» καί ἀναπτύσσονται ἄλογα⁹⁹, δηλαδή στό κενό¹⁰⁰. Ὁ Heidegger δέν ἀναζητεῖ κανένα ἱστορικο-κοινωνικό θεμέλιο πού νά τό ἀναγάγει σέ γενική ἐρμηνευτική ἀρχή αὐτῆς τῆς «λήθης τοῦ Εΐναι», οὔτε τήν ὑπέρβαση αὐτῆς τῆς «λήθης» τήν ἀναζητεῖ στήν ἱστορία¹⁰¹.

Ἡ ἀντίληψη τοῦ Heidegger γιά τό Εΐναι καί ὁ τρόπος σύλληψης αὐτοῦ πού ὀνομάζει «Εΐναι» ποικίλλει στήν ὅλη φιλοσοφική ἐξέλιξη¹⁰². Ἐνῶ στό *Sein und Zeit* παίρνει ὡς ἀφετηρία τό *Dasein*¹⁰³, στή διάλεξή του «Zeit und Sein» ἀκολουθεῖ (ἢ, πιο καλά, προσπαθεῖ νά ἀκολουθήσει) ἀντίστροφη πορεία καί στήν «τρίτη περίοδο» ἀκολουθεῖ μιά τελείως διαφορετική «μεθοδολογία»,¹⁰⁴ συναντώντας τούς μυστικούς¹⁰⁵, τούς προσωκρατικούς φιλοσόφους¹⁰⁶ καί τίς παγανιστικές παραδόσεις τῆς πατρίδας του¹⁰⁷.

Στό *Sein und Zeit* ἡ ἔρευνα γιά τό Εΐναι ἀρχισε ὡς ἔρευνα «νοήματος», ἦταν δηλαδή μέσα στά πλαίσια τῆς Φαινομενολογίας¹⁰⁸, ἔρευνα πλα-

τωνικῆς ὑφῆς¹⁰⁹. Ἀρχίζοντας τίς ἔρευνές του μιλάει «γιά ἀναγκαιότητα, τήν δομή καί τήν προτεραιότητα τοῦ ἐρωτήματος γιά τό Εΐναι»¹¹⁰ καί τονίζει τήν «ἀναγκαιότητα μιᾶς ρητῆς ἐπανάληψης τοῦ ἐρωτήματος γιά τό Εΐναι»¹¹¹ προσπαθώντας νά δείξει πώς εἶναι ματαιοπονία αὐτή ἡ ἐρώτηση¹¹². Καί ἐπειδή πιστεύει πώς ἔχουμε μιά «προοντολογική κατανόηση» τοῦ Εΐναι¹¹³, ἡ ὁποία κάνει δυνατή κάθε γνώση, θεωρεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση τήν διερεύνηση τοῦ νοήματος τοῦ Εΐναι, γιατί διαφορετικά κάθε γνώση θά στηρίζεται στό κενό. Ἡ «λήθη» δηλαδή τοῦ Εΐναι συνεπάγεται καί γνωσιολογική «στέρηση», ἐκτός ἀπό ὀντολογική¹¹⁴.

Τό Εΐναι, λοιπόν, στόν Heidegger δέν ταυτίζεται μέ τό σύνολο τῶν ὄντων ἀλλά οὔτε καί μέ κάποιο ἐπιμέρους ὄν¹¹⁵. Γι' αὐτό καί μερικές φορές θεωρήθηκε ταυτόσημο μέ τό Μηδέν¹¹⁶, ὅπως τό «καθαρό» Εΐναι καί τό «καθαρό» Μηδέν τῆς ἐγελιανῆς διαλεκτικῆς¹¹⁷. Τό Εΐναι εἶναι τό θεμέλιο τοῦ ὄντος, κάθε ὄντος, ἀκόμα καί τοῦ ὄντος τῆς γνώσεως, ὅπως εἶπαμε παραπάνω· καί ἡ ὀντολογία πού ἀγνοεῖ τήν πρωταρχικότητα τοῦ ἐρωτήματος γιά τό Εΐναι μένει «τυφλή» καί μέ «διεστραμμένο τό βαθύτερο σκοπό της»· γι' αὐτό πρέπει νά «καταστραφεῖ»¹¹⁸ καί νά ἀντικατασταθεῖ ἀπό τήν «θεμελιώδη ὀντολογία»,¹¹⁹ πού ὡς πρῶτο της μέλημα θέτει τήν διερεύνηση τοῦ νοήματος τοῦ Εΐναι¹²⁰. Καί αὐτή εἶναι ἡ ὀντολογία πού προσπαθεῖ νά ἀναπτύξει ὁ Heidegger στό *Sein und Zeit*.

Ἐάν ἡ ὀντολογία ἔχει σκοπό της τή διαλεύκανση τοῦ «πρωταρχικοῦ ἐρωτήματος τῆς φιλοσοφίας, ἡ μεταφυσική ἔχει ὡς σκοπό της ὄχι τήν ἐξέταση τοῦ πρωταρχικοῦ ἀλλά τοῦ «θεμελιώδους»¹²¹, πού, ὅπως καί πιο πάνω εἶπαμε, εἶναι τό ἐρώτημα «γιατί νά ὑπάρχουν τά ὄντα καί ὄχι τό τίποτε».

Γιά τόν Heidegger, λοιπόν, τό Εΐναι δέν ταυτίζεται μέ τό σύνολο τῶν ὄντων, ἀπλῶς θεμελιώνει τά ὄντα ὡς ὄντα. Ἐπειδή καί ἡ «ὀλότητα» δέν ταυτίζεται μέ τό σύνολο τῶν ὄντων καί μόνο μέσα σέ αὐτήν μπορεί νά συλληφθεῖ σωστά τό κάθε ὄν, μπορεί μέ μιά πρώτη ἐξέταση νά φανεῖ πώς ταυτίζονται μεταξύ τους ἢ ἔστω πώς συγγενεύουν σέ μεγάλο βαθμό. Τό ὅτι πάλι καί οἱ δύο ἀρνοῦνται τόν χωρισμό τῶν ἐπιστημῶν εὐκολα ὀδηγεῖ σέ συσχετίσεις, καθῶς καί ἡ ἀντίθεσή τους σέ κάθε μορφή «θετικισμοῦ»¹²².

Μιά πιο προσεκτική ὁμως ἐξέταση δείχνει πώς τό Εΐναι καί ἡ «ὀλότητα» δέν εἶναι δυνατόν νά συσχετιστοῦν. Βέβαια, ἡ «ὀλότητα» εἶ-

ναι ή κατηγορία μέσα από την οποία γίνεται κατανόητο το πραγματικό και το Είναι, έστω και ως Seinsverständnis¹²³, αποτελεί το a priori κάθε γνώσης¹²⁴. Θά μπορούσαμε λοιπόν να πούμε πώς και οι δύο έννοιες αποτελούν μία *conditio sine qua non* για κάθε γνώση όρθή και όχι «ψευδή». Άλλά υπάρχει μία βασική διαφορά: Μέσα στην ολότητα ένταγμένο, το κάθε γεγονός αποκτά σημασία και όχι νόημα με την χαιντεγκεριανή έννοια¹²⁵. Δηλαδή ή «ολότητα» δέν αποτελεί ένα «θεμέλιο» ή μία πλατωνική ή χουσερλιανή «ιδέα» ή «ουσία», όπως είναι κατά πολλούς το χαιντεγκεριανό «Είναι»¹²⁶, αλλά μία κατηγορία, πράγμα πού, βέβαια, σέ καμμία περίπτωση δέν μπορεί νά θεωρηθεί τό Είναι. Επίσης ή «λήθη» του Είναι και ή «άντι-ολιστική» θεώρηση προέρχονται από τελείως διαφορετικές αιτίες και ή υπέρβασή τους μπορεί νά επιτευχθεί μέ τελείως διαφορετικούς τρόπους¹²⁷. Δέν είναι, βέβαια, και οι δύο «άθροισμα», αλλά τό Είναι δέν αποτελεί κάτι μέσα από τό όποιο τό κάθε γεγονός κατανοείται στην αλληλοσυσχέτιση και εξάρτησή του μέ τά άλλα, όπως είναι ή «ολότητα» μέσα στην όποια τό κάθε τι κατανοείται στον συσχετισμό και στην εξάρτησή του μέ τά άλλα. Τό Είναι μόνο θεμελιώνει τά όντα, χωρίς αυτό τά όντα θά ήταν ά-νόητα¹²⁸. Δέν είναι λοιπόν εύκολο νά δικαιολογηθεί μία συσχέτιση Είναι και «ολότητας», γιατί ή «ολότητα» είναι συνδεδεμένη μέ την διαλεκτική,¹²⁹ πού στον Lukacs συγκεκριμένα δέν είναι μόνο μία άπλή μέθοδος για την έρμηνεία του πραγματικού¹³⁰, αλλά είναι και ένα έργαλειό για την αλλαγή του κόσμου¹³¹. Και ή «ολιστική» αντίληψη είναι, όπως είπαμε, κάτι πού επιτυγχάνεται από τάξεις, ενώ τό Είναι μπορεί νά συλληφθεί από μερικά άτομα, από μία «έλίτ»¹³². Και κάτι ακόμα: ενώ ή «ολότητα», όντας «μεταβαλλόμενη και αναπτυσσόμενη, προϋποθέτει μία βεβαιότητα για τίς λογικές δυνάμεις του ανθρώπου¹³³, αντίθετη σέ κάθε μορφή «άγνωστικισμού»¹³⁴, ό Heidegger, στά όψιμα έργα του, μιλάει για την αδυναμία της γλώσσας ακόμα και νά ονοματίσει αυτό πού καλείται «Είναι»¹³⁵.

Άν όμως δέν μπορεί νά γίνει συσχετισμός ανάμεσα στό Είναι και στην «ολότητα», μήπως μπορεί νά γίνει συσχετισμός ανάμεσα στην «ολότητα» και σέ κάποιον άλλο όρο του Heidegger; Και αν μπορεί, ποιός είναι αυτός ό όρος; Και αν υπάρχει συσχέτιση, μέχρι σέ ποιόν βαθμό φτάνει; Αυτό τά ζητήματα σκοπεύουμε νά εξετάσουμε στην παρακάτω ένότητα.

«Κόσμος» και «Ολότητα»

Στόν βαθμό πού ό Heidegger αντιπαράτιθεται στην παραδοσιακή όντολογία, την όντολογία πού χωρίζει τό υποκειμένο από τό αντικείμενο, όπως κατ' έξοχήν γίνεται στην καρτεσιανή όντολογία¹³⁶, την όντολογία του *res cogitans* και του *res extensa*¹³⁷, φυσικό είναι νά αρνείται έναν ριζικό χωρισμό «υποκειμένου-αντικειμένου»¹³⁸. Άλλά αυτή ή «ένότητα» Γ'-Α συνεπάγεται την ύπαρξη κάποιας «έσωτερικής» σχέσης¹³⁹ ανάμεσα σέ αυτά, την «σύνδεσή» τους. Πράγματι, ό Heidegger πιστεύει πώς κάθε «άντικείμενο» έχει έναν «παραπεμπτικό» χαρακτήρα¹⁴⁰, μία «χρησιμότητα», είναι έργαλειό για κάτι, «πρόχειρο». Τό κάθε αντικείμενο παραπέμπει σέ άλλο και σχηματίζονται «συστήματα» αντικειμένων. Ό «κόσμος» (*die Welt*) είναι τό σύνολο αυτών των αντικειμένων. Τά αντικείμενα όμως αυτά, τά «πρόχειρα», υπάρχουν στόν βαθμό πού τό *Dasein* υπάρχει. Ό «κόσμος», δηλαδή, υπάρχει στόν βαθμό πού τό *Dasein* δίνει νόημα στά πράγματα¹⁴¹. «Κόσμος», δηλαδή, υπάρχει στόν βαθμό πού τά αντικείμενα γίνονται «πρόχειρα». Για νά γίνουν «πρόχειρα», χρειάζεται τό *Dasein*¹⁴². «Κόσμος», δηλαδή, υπάρχει στόν βαθμό πού υπάρχει τό *Dasein*¹⁴³. «Κόσμος» είναι¹⁴⁴ και σημαίνει «κόσμος» του *Dasein*¹⁴⁵.

Ό «κόσμος» δέν έρμηνεύεται μέ τά αντικείμενα, δέν είναι δηλαδή τό σύνολο των αντικειμένων¹⁴⁶, αντίθετα τά αντικείμενα είναι δυνατόν νά έρμηνευθούν μόνο εάν έχουμε μία «ιδέα» για τον «κόσμο»¹⁴⁷. Ό «κόσμος», δηλαδή, είναι τό a priori απαραίτητο για την γνώση κάθε αντικειμένου, γιατί μόνο μέσα στον «κόσμο» τά αντικείμενα μπορούν νά είναι «πρόχειρα», «ό κόσμος είναι αυτό, μέ βάση τό όποιο τά πρόχειρα όντα είναι πρόχειρα»¹⁴⁸ και ή «προχειρότητα είναι τό είδος του Είναι των όργάνων — είδος μέ τό όποιο αποκαλύπτονται μόνο τους»¹⁴⁹. Ό «κόσμος», δηλαδή, αποκαλύπτει τά όντα στό ίδιο τους τό Είναι, και τό Είναι τους αυτό πάλι έγκειται στό ότι κάθε «έργαλειό» μπορεί «να καταχωρείται μέσα σέ ένα σύνολο όργάνων, χάρις στό όποιο τό όργανο είναι αυτό πού είναι. Τό κάθε «έργαλειό», λοιπόν, είναι «έργαλειό για νά...» (*Etwas um zu*)¹⁵⁰. Τό κάθε «έργαλειό» μπορεί μέσα σέ μία ολότητα «έργαλειών» νά συγκροτηθεί από διάφορους τρόπους του «um zu». Τά «έργαλεία» έχουν «παραπεμπτικό»¹⁵¹ χαρακτήρα, τό ένα αποκτά σημασία¹⁵² στην σχέση του μέ τό άλλο. Τά «έργαλεία» δέν παρουσιάζονται κατ' αρχήν «καθεαυτά» για νά αποτε-

λέσουν έπειτα ένα «όλον»¹⁵³, αλλά πρώτα δίνεται τό «όλον» και μετά διακρίνονται τά επιμέρους «εργαλεία»¹⁵⁴. «Πρέπει νά έχει κιάλας ανακαλυφθεί μία όλότητα οργάνων, πρίν μπορέσει νά ξεχωριστεί ένα άτομικό όργανο»¹⁵⁵. Ο «κόσμος» του Heidegger, ανακεφαλαιώνοντας, δηλώνει τήν οντολογία ύπαρκτική έννοια τής κοσμικότητας (Weltheichkeit). Γιατί, είτε ο «κόσμος» ως όρος χρησιμοποιείται μέ οντική σημασία¹⁵⁵ είτε λειτουργεί ως «οντολογικός» όρος¹⁵⁶ ή μέ «προοντολογική» και «ύπαρξιακή» σημασία,¹⁵⁷ «έμπεριέχει τό a priori τής κοσμικότητας γενικά»¹⁵⁸. Ο καθένας, δηλαδή, από τούς παραπάνω «κόσμους», παρ' όλες τίς διαφορές (σημασιολογικές κυρίως), συνδέεται μέ τούς άλλους μέ ένα κοινό χαρακτηριστικό: τήν «κοσμικότητα»¹⁵⁹, ή όποια «συνέχει» τά όντα μέ τήν «παραπεμπτικότητα», αποτελώντας, θά μπορούσε νά είπωθεί, μία «ένότητα» μέσα στην «πολλαπλότητα» τών όντων, δηλαδή μία «όλότητα» μέ τήν έγελιανή σημασία. Στην «όλότητα» όμως αυτή, αν τελικά τή δεχθούμε ως τέτοια, έχουμε μόνο «όλότητα» αντικειμένων και όχι «ύποκειμένου». Και ο Lukacs έγραφε: «Έδω ενδιαφέρει νά επιστήσουμε τήν προσοχή σέ δύο αναγκαίες προϋποθέσεις για νά χρησιμοποιηθεί αληθινά ή διαλεκτική μέθοδος αποφεύγοντας νά τήν αναγάγουμε, όπως συνέβη στην περίπτωση τών επιγόνων του Χέγκελ, σέ άβάσιμο παιχνίδι: τήν διάσταση τής όλότητας τόσο ως αντικειμένου, πού τίθεται, όσο και ως ύποκειμένου, πού θέτει «και» στην σύγχρονη κοινωνία μονάχα οι τάξεις παρουσιάζουν τήν όπτική τής όλότητας ως ύποκειμένου» (Lukacs G., ό.π., σελ. 85).

Αντίθετα, στον Heidegger, δέν ύπάρχει καθόλου ή προοπτική μιας «όλότητας» του ύποκειμένου και πολύ περισσότερο ή θεώρηση τών τάξεων ως «όλοτήτων». Ο «κόσμος» συγκροτείται από τό Dasein ως «κόσμος»: «και ή κοσμικότητα είναι ύπαρκτικό χαρακτηριστικό»,¹⁶⁰ άφου ό «κόσμος οντολογικά δέν είναι προσδιορισμός τών όντων, πού ουσιαστικά δέν είναι Dasein, παρά είναι χαρακτηριστικό του ίδιου του Dasein»¹⁶¹. Τό Dasein, δηλαδή, «συγκροτεί» τόν «κόσμο», τόν «νοσηματοδοτεί»¹⁶², χωρίς αυτό δέν ύπάρχει «κόσμος», ύπάρχει ίσως μόνο «Φύση»¹⁶³. Και έπειδή, όταν λέμε πώς τό Dasein συγκροτεί τόν «κόσμο» και πώς ο «κόσμος» είναι «κόσμος» του Dasein, δέν έννοούμε «ούτε τόν κοινό κόσμο ούτε τόν ύποκειμενικό»¹⁶⁴, έπεται πώς τό Dasein δέν είναι κάποιο «ψυχολογικό» ή «έμπειρικό» Dasein, γιατί αυτό θά ήταν καθαρός σολιπσιζμός¹⁶⁵, πράγμα πού ο Heidegger τό άρνείται. Τό Dasein, δη-

λαδή, πρέπει νά νοηθεί ως άφηρημένο, «ύπερβατικό»,¹⁶⁶ γεγονός πού ο Sartre τό θεώρησε ως έπιστροφή στο «άφηρημένο ύποκείμενο» του Kant¹⁶⁷.

Ο «κόσμος» του Heidegger, λοιπόν, δέν είναι κάτι ακριβώς αντίστοιχο μέ τήν «όλότητα», παρ' όλο πού και αυτός αποτελεί μία «ένότητα», μία «σύνθεση ένότητας και πολλαπλότητας». Είναι, βέβαια, πιό κοντά στην «όλότητα» από ό,τι τό «Είναι», δέν είναι όμως τό ίδιο μέ αυτήν.

Για τόν Lukacs, ή «μή όλική» αντίληψη οδηγεί σέ μία «άποσπασματική» εικόνα τής πραγματικότητας, εικόνα «ψευδή», και ή έπιστήμη πού θεμελιώνεται σέ αυτήν τήν «ψευδή» εικόνα του κόσμου είναι και αυτή «ψευδής». Η «θραύση», δηλαδή, τής «όλότητας» οδηγεί σέ μία λανθασμένη εικόνα του κόσμου. Και, κατά τόν Heidegger, ή «Φύση» παρουσιάζεται, όταν παύει νά ύπάρχει ή «κοσμικότητα»¹⁶⁸, μέσα από μία «άποκοσμικοποίηση», όπου ο «κόσμος» μετατρέπεται σέ «θέαμα»¹⁶⁹ και έμεις σέ «θεατές»¹⁷⁰. Τότε τά «πρό-χειρα» μετατρέπονται σέ «παρ-ευρισκόμενα». Η έπιστημονική εξέταση απαιτεί τήν μετατροπή τών «προχείρων» σέ «παρευρισκόμενα» για νά μπορέσει νά τά εξετάσει, προϋποθέτει δηλαδή μία «άπομάκρυνση»¹⁷¹ από τά όντα. Αυτό και ο Lukacs δέν τό άρνείται¹⁷², μόνο πού τήν άπόσταση και τήν άπόσπασση αυτήν τήν θεωρεί ως «μέσο» για τήν γνώση του όλου¹⁷³, ένω ριζικά άρνείται τήν «αναγωγή» αυτής τής «αυτονομίας» σέ αυτοσκοπό¹⁷⁴. Ο Heidegger λέγει πώς τό Dasein έχει «άπορροφηθεί» στον «κόσμο» και για νά μπορέσει νά «γνωρίσει» τά όντα ως καθαρά «παρευρισκόμενα» είναι άπαραίτητο νά ύπάρξει πρώτα «μιά έλλειπτικότητα» στη βιομερμνώδη συναλλαγή μέ τόν κόσμο,¹⁷⁵ πού σημαίνει «άποχή από κάθε παραγωγή, χειρισμό και τά όμοια και κατάληψη από τή βιομέριμα του μόνου έναπομείναντος τρόπου του Insein: τό άπλό παραμένει»¹⁷⁶.

Μέ αυτόν τόν τρόπο είναι δυνατή ή «ενατένιση» τών όντων του κόσμου, ή δυνατότητα τών μέσα στον «κόσμο» συναντώμενων όντων κατά τό «είδος» τους¹⁷⁷ νά γνωστούν από τό Dasein, τό όποιο κάνοντας «άποχή» από κάθε χειρισμό ή χρησιμοποίηση¹⁷⁸ μπορεί νά αντιλαμβάνεται τά όντα ως «παρευρισκόμενα». Τό Dasein, δηλαδή, «όταν βρίσκεται μέσα στο Είναι του γνωρίζει τόν κόσμο, υπερπηδά τό φαινόμενο τής κοσμικότητας και όντικά και οντολογικά»¹⁷⁹, πού σημαίνει πώς ή έπιστημονική γνώση του κόσμου συνεπάγεται τήν «άπο-κοσμικοποίηση» του κόσμου πού όμως είναι, όπως και πιό πάνω είπαμε, «οντολογικο-υ-

παρκτική» έννοια¹⁸⁰. Ἡ ἐπιστήμη, δηλαδή, γιὰ νὰ ἀναπτυχθεῖ, πρέπει τὸ Dasein νὰ ὁδηγηθεῖ «σέ παραλλαγή τοῦ ἀρχέγονου Insein»¹⁸¹. Ὁ Heidegger δέν ἀξιολογεῖ αὐτὴν τὴν «τάση» τῆς ἐπιστήμης, τουλάχιστον στό Sein und Zeit¹⁸². Βεβαιώνει ὅμως πὼς σέ καμμία περίπτωση τὸ Dasein κατὰ τὴν διαδικασία τοῦ «γνωρίζειν» δέν παύει νὰ παραμένει ὡς «da» ἔξω, πάντα παράπλευρα στὰ ὄντα τοῦ κόσμου¹⁸³, τὸ πρωταρχικὸ εἶδος τοῦ Εἶναι τοῦ «εἶναι πάντα κιόλας “ἔξω”, παράπλευρα στὰ ὄντα τοῦ κόσμου, σέ ὄντα συναντώμενα τοῦ κόσμου, πού σέ κάθε περίπτωση ἀποκαλύπτεται»,¹⁸⁴ ἀλλὰ ἡ «γνώση» αὐτὴ μπορεῖ, ὅπως εἴπαμε, νὰ νοηθεῖ ὡς παραλλαγή τοῦ ἀρχέγονου Insein, «ὅπως κάθε ψευδαίσθηση, κάθε πλάνη»¹⁸⁵. Μήπως ἐδῶ ὑπάρχει κάποια παράμετρος «ψευδοῦς συνειδήσεως» μέ τὴν σημασία πού ὑπάρχει στὸν Lukacs¹⁸⁶; Τὸ γεγονός πὼς ὁ Heidegger σέ ἄλλα κυρίως ἔργα του¹⁸⁷ θεωρεῖ τὴν ἐπιστήμη «ὑποδεέστερη» τῆς φιλοσοφίας ἐπιτρέπει νὰ υποθέσουμε μιὰ «ἀξιολογική» παράμετρο στὴν «πλάνη», παρ' ὅλο πού ὁ ἴδιος κατηγορηματικὰ ἀρνεῖται κάθε «ἀξιολογική» παράμετρο στό ἔργο του¹⁸⁸. Ὅπως καὶ νὰ εἶναι ὅμως, διαφέρει ἀπὸ τὸν Lukacs, ὁ ὁποῖος δέν κρατᾶ «ἀπορριπτική» στάση ἀπέναντι στὴν ἐπιστήμη, ἀλλὰ,

ἀντίθετα, πιστεύει πὼς ἡ θετικιστικὴ ἐπιστήμη πού δέν παίρνει ὑπ' ὄψιν τῆς τὴν «ὀλότητα» δέν εἶναι «ἐπιστήμη» ἀλλὰ «ἰδεολογία», δηλαδή «ψευδῆς συνειδήση»¹⁸⁹. Καί ἡ ἐπιστημονικὴ θεωρηση ταυτίζεται μέ τὴν «ὀλιστική» θεωρηση, ἐνῶ στὸν Heidegger ταυτίζεται μέ τὴν «ἀπο-κοσμικοποίηση», μέ μιὰ τάση, δηλαδή, καθαρὰ «ἀντι-ὀλιστική». Ὁ Heidegger ἐρμηνεύει τὴν «ἀπο-κοσμικοποίηση» ὄντολογικά, ἐνῶ ὁ Lukacs κοινωνικο-ιστορικά. Καί ἡ διαφορὰ αὐτὴ εἶναι ριζικὴ καὶ καθορίζει καὶ τίς τυχόν «ὁμοιότητες»¹⁹⁰.

Ἀνακεφαλαιώνοντας, μπορούμε νὰ ποῦμε πὼς δέν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ «συγγενική» μέ τὴν «ὀλότητα» οὔτε ἡ έννοια τοῦ «Εἶναι» ἀλλὰ οὔτε καί ἡ έννοια τοῦ «κόσμου». Μόνο ἂν δεχθοῦμε τὴν τολμηρὴ ὑπόθεση γιὰ ὑπαρξὴ «προτύπων» καὶ «μοντέλων»¹⁹¹ στὴ φιλοσοφία, μπορούμε νὰ ποῦμε πὼς ὑπάρχει μιὰ κοινὴ ἀφετηρία, γιὰτί, διαφορετικά, ἡ χρῆση τῆς κάθε μιᾶς ἀπὸ τὸν κάθε φιλόσοφο εἶναι τελείως διαφορετικὴ.

Ἡ έννοια τοῦ «κόσμου», δηλαδή τῆς «κοσμικότητας»¹⁹², τὸ τονίζουμε ξανά, φαίνεται νὰ συνδέεται πιὸ πολὺ μέ τὴν έννοια τῆς «ὀλότητας», ἀλλὰ ὁ Goldmann δέν συνδέει καθόλου τις έννοιες αὐτές μεταξύ τους.

Διαγραμματικά θὰ μπορούσαμε νὰ ἔχουμε:

Lukacs	Heidegger
1) Ἡ «ὀλότητα» εἶναι έννοια-«κλειδί» γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ πραγματικοῦ. Εἶναι «κατηγορία».	1) Ὁ «κόσμος» καί ἡ «κοσμικότητα», παρ' ὅλο πού εἶναι «βασικὴ έννοια», δέν εἶναι ἡ έννοια-κλειδί στὴν φιλοσοφία του ¹⁹³ . Δέν εἶναι «κατηγορία» ἀλλὰ «ὄντολογικο-υπαρκτική» έννοια.
2) Ἡ «ὀλιστική» ἀντίληψη εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν ἀλλαγὴ τῆς κοινωνίας. Εἶναι ἄμεσα «δεμένη» μέ τὴν «πράξη» καὶ μάλιστα μέ τὴν «ἐπαστατικὴν πράξη».	2) Ὁ «κόσμος» ὡς έννοια δέν ἔχει πολιτικο-κοινωνικὲς ὑποδηλώσεις. Προϋποθέτει τὴν «πράξη», τὴν «πράξη» ὅμως μέ τὴν σημασία τῆς «ἐργασίας», ἡ ὁποία ἀποκαλύπτει τὰ ὄντα ὡς «πρό-χειρα».
3) Ἡ ἐπιστήμη προϋποθέτει μιὰ ἀντίληψη «ὀλότητας». Κάθε χωρισμός εἶναι «μεθοδολογικός». Ἡ «ἀποσπασματικὴ» ἐπιστήμη, ὁ θετικισμός καί ὁ ἐπιστημονισμός εἶναι «ἰδεολογία», ἔχουν δηλαδή «ψευδῆ συνειδήση».	3) Ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἀποτέλεσμα «ἀπο-κοσμικοποίησης», ὅχι τὸ ἀντίθετο.
4) Ἡ «μὴ ὀλική» ἀντίληψη ἐξηγεῖται κοινωνικο-ιστορικά.	4) Ἡ «ἀπο-κοσμικοποίηση» ἐξηγεῖται «ὄντολογικά».
5) Ἡ «ὀλότητα» εἶναι «σύνθεση ἐνότητας καὶ πολλαπλότητας», <i>conditio sine qua non</i> γιὰ τὴν ὀρθὴ ἐρμηνεία κάθε γεγονότος.	5) Ἡ «κοσμικότητα» ἀρθρώνει τίς ποικίλες σχέσεις ἀνάμεσα στὰ «πρό-χειρα» σέ «ὀλότητα» ¹⁹⁴ . Δίνει «σημασία» στὰ ὄντα ¹⁹⁵ . Δέν ἔχει κανένα ἀπὸ τὰ γνωρίσματα τῆς «ὀλότητας» τοῦ Lukacs ¹⁹⁶ .
6) Ἡ «ὀλότητα» ὡς ἀντικείμενο ἀπαιτεῖ καὶ «ὀλότητα» ὡς ὑποκείμενο πού θέτει. Τὸ ὑποκείμενο αὐτό εἶναι «συλλογικό», οἱ τάξεις.	6) Δέν ὑπάρχει τὸ «συλλογικό» ὑποκείμενο. Στὴν πιὸ καλὴ περίπτωση, ὑπάρχει τὸ καντιανὸ «ἀφηρημένο ὑποκείμενο» ¹⁹⁷ .



Ὁ φιλόσοφος Lukacs

Ἀπό τὰ παραπάνω φαίνεται πώς ἡ μόνη σχετικὰ κοινὴ «θέση» ἀνάμεσα στὸν Lukacs καὶ στὸν Heidegger ὡς πρὸς τὸ ἐξεταζόμενο ζήτημα εἶναι πὼς καὶ ἡ «ὀλότητα» καὶ ὁ «κόσμος» ἀποτελοῦν «σύνθεση ἐνότητας καὶ πολλαπλότητας». Μόνο πού καὶ σέ αὐτὸ τὸ σημεῖο εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξουν διαφορές: Γιατί στὸν «κόσμο» τοῦ Heidegger δέν ὑπάρχει ἡ «ἀντίφαση» καὶ ἡ «διαφορά» μέ τὴν μορφή πού ἀναπτύσσονται στὴν «ὀλότητα» τοῦ Lukacs. Καὶ ὁ «κόσμος» τοῦ Heidegger ἔχει ὡς «ἐνοποιοῦ στοιχείο» τὸ Dasein, τὸ ὁποῖο χρησιμοποιεῖ τὰ «πρό-χειρα». Τελικὰ, τὸ «κοινό» στοιχείο ἀνάμεσα στὴν «ὀλότητα» καὶ στὸν «κόσμο» εἶναι πὼς ἀποτελοῦν κάτι τελείως διάφορο ἀπὸ τὸ «ἄθροισμα». Ἀκόμα καὶ ἂν ἀθροίσουμε ὅλα αὐτὰ τὰ ὄντα, τὸ ἄθροισμά τους δέν θὰ εἶναι κάτι σάν «κόσμος»¹⁹⁸.

«Zuhandenheit»¹⁹⁹ καὶ «Vorhandenheit»²⁰⁰

Ὁ Goldmann, γιὰ νὰ δείξει τὴν σχέση ἀνάμεσα στοὺς δύο φιλοσόφους, «συνδέει» τίς ἔννοιες τῆς «πράξης» καὶ τῆς «πραγματοποίησης» στὸν Lukacs μέ τίς ἔννοιες «Zuhandenheit» καὶ «Vorhandenheit», ἀντίστοιχα, στὸν Heidegger. Θὰ ἐξετάσουμε κατ' ἀρχὴν τὰ ζεύγη «Zuhandenheit» καὶ «Vorhandenheit» μαζί καὶ ὕστερα τὰ δύο παραπάνω ζεύγη τοῦ Lukacs καὶ μετὰ

τὴν ἐξέταση τῶν ὄρων αὐτῶν, θὰ προχωρήσουμε σέ συσχέτιση τοῦ «Zuhandenheit» μέ τὴν «πράξη» καὶ τοῦ «Vorhandenheit» μέ τὴν «πραγματοποίηση»²⁰¹. Καὶ ἀρχίζουμε ἀναλύοντας τίς δύο χαιντεγγερμανέες ἔννοιες.

Ὁ Heidegger ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν «ἀνάλυση τῆς περιβαλλοντικότητας καὶ τῆς κοσμικότητας»²⁰² καὶ θεωρεῖ ἀπαραίτητο νὰ προσδιορίσει τὸ εἶναι τῶν ὄντων πού συναντῶνται στὸ περιβάλλον. Ἐπειδὴ ἡ ἔρευνά του ἔχει καθαρὰ φαινομενολογικὸ χαρακτήρα²⁰³, ὡς ὁδηγὸ του σέ αὐτὴν τὴν ἔρευνα παίρνει τὸ in-der-welt-sein²⁰⁴ τῆς καθημερινότητας,²⁰⁵ πού τὸ ὀνομάζει «δοσοληψίες» μέ τὰ ἐνδόκοσμα ὄντα μέσα στὸν κόσμο²⁰⁶. Θέλοντας τώρα νὰ προσδιορίσει τὸ ἄμεσο εἶδος «δοσοληψίας», λέγει πὼς αὐτὸ δέν εἶναι τὸ «καθαρὰ ἀντιληπτικὸ γνωρίζειν»²⁰⁷, παρά ἡ «βιομέριμνα»²⁰⁸, «πού ἔχει ἄλλωστε τὴν δική της γνώση»²⁰⁹. Τὰ ὄντα λοιπὸν πού θὰ πρέπει νὰ ἐξετάσει δέν εἶναι τὰ ὄντα-ἀντικείμενα τῆς θεωρητικῆς γνώσης τοῦ «κόσμου», εἶναι τὰ ὄντα τῆς βιομέριμνας, τὰ ὄντα πού συναντοῦμε στὴν καθημερινὴ ζωὴ, πού χρησιμοποιοῦνται, κατασκευάζονται. Γιὰ νὰ ἐπιτύχει τὴν «πρόσβαση» σέ αὐτὰ τὰ ὄντα, θεωρεῖ ἀπαραίτητη τὴν «ἀπόληψη» κάθε «ἐρμηνευτικῆς» τάσης²¹⁰ πού ἐπικαλύπτει τὰ ὄντα «καθεαυτὰ»²¹¹, ἀλλὰ καὶ τὸ ἴδιο τὸ φαινόμενο τῆς «βιομέριμνας»²¹². Γιὰ νὰ ἀποφύγει τὴν ἐπίδραση κάθε «ἐρμηνευτικῆς» τάσης, θέτει τὸ ἐρώτημα «ποιά ὄντα θὰ ληφθοῦν ὡς προκαταρκτικὸ θέμα καὶ θὰ σταθοῦν ὡς προφαινομενολογικὸ ἔδαφος τῆς μελέτης μας»²¹³. Τὰ ὄντα αὐτὰ δέν εἶναι «πράγματα» μέ τὴν σημασία τοῦ res²¹⁴, εἶναι «πράγματα»²¹⁵, «ἐκεῖνα, δηλαδὴ μέ τὰ ὁποῖα σχετίζεσαι κατὰ τίς δοσοληψίες (πράξεις) σου»²¹⁶. Τὰ ὄντα αὐτὰ ὁ Heidegger τὰ ὀνομάζει «ὄργανα»²¹⁷. Προχωρώντας στὴν «σύσταση» τῶν «ὄργάνων» στὴν «ὄργανικότητά» του, ὁ Heidegger λέγει πὼς τὸ «ὄργανο» δέν εἶναι ποτέ μονάχο του, τὸ εἶναι τοῦ «ὄργάνου» ἀρμόζει νὰ ἐντάσσεται σέ ἓνα σύνολο «ὄργάνων» μέσα στὸ ὁποῖο ἀποκτᾶ λειτουργικότητα. Τὸ κάθε «ὄργανο» ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ «κάτι γιὰ νὰ...» (Etwas um zu), καὶ «μιὰ ὀλότητα ὄργάνων συγκροτεῖται ἀπὸ ποικίλους τρόπους τοῦ «γιὰ νὰ»: ἐξυπηρετικότητα, συντελεστικότητα, χρησιμότητα, χειριστικότητα»²¹⁸. Γιὰ νὰ ξεχωρίσει ἓνα ἐπιμέρους ὄργανο πρέπει νὰ ἔχει ἀνακαλυφθεῖ μιὰ «ὀλότητα» ὄργάνων²¹⁹.

Γιὰ νὰ παρουσιαστῇ τὸ «ὄργανο» ὡς πρὸς τὸ εἶναι του, θὰ πρέπει νὰ ὑπάρχει μιὰ «δοσοληψία» μέ τὸ «ὄργανο» σύμφωνη μέ τίς δυνατότητες

του «ὄργανου», «κομμένη στά μέτρα του»²²⁰. Ἡ θεωρητική ἐνατένιση δέν μπορεί νά ἀποκαλύψει τήν ὅποια «δομή» τοῦ «ὄργανου», χρειάζεται μιά ὑποπαγή στό «γιά νά» τοῦ ὄργανου γιά νά ἀποκαλυφθεῖ ὡς τέτοιο· γιά νά συλληφθεῖ δέν βοηθάει καθόλου ἡ θεωρητική ἐνατένιση, «ὅσο λιγώτερο χαζεύεις τό σφυρί σάν πράγμα, κι ὅσο περισσότερο τό ἀδράχνεις καί τό χρησιμοποιεῖς, τόσο πιά ἀρχέγονη γίνεται ἡ σχέση σου πρός αὐτό, καί τόσο πιά ἀνεπικάλυπτα τό συναντᾶς ὡς αὐτό πού εἶναι — ὡς ὄργανο»²²¹. Ἡ σχέση μας, δηλαδή, μέ τό «ὄργανο» ἀποκαλύπτει τήν «Handlichkeit»²²² τοῦ «ὄργανου». «Τό εἶδος τοῦ εἶναι τῶν ὀργάνων — εἶδος μέ τό ὁποῖο ἀποκαλύπτονται ἀφ' ἑαυτῶν τους — θά τό ὀνομάσουμε *Zuhandenheit*, «προ-χειρότητα»²²³. Καί τά ὄργανα θά τά ὀνομάσει ὁ Heidegger «Zuhanden», δηλαδή «πρόχειρα»²²⁴. Τό «ὄργανο» εἶναι «πρόχειρο» μόνο διότι ἔχει κάποιος τήν δυνατότητα νά τό «χειριστεῖ» καί νά τό «χρησιμοποιήσει». Ἡ θεωρητική ἐνατένιση, ὅσο ὀξεία καί διεισδυτική καί ἄν εἶναι, δέν μπορεί νά κατανοήσει τήν «προχειρότητα». Αὐτό ὅμως δέν σημαίνει πώς ἡ χρησιμοποίηση τῶν «ὀργάνων» εἶναι «τυφλή»²²⁵, πώς ὁ «πρακτικός σχετισμός» εἶναι τελείως «ἀθεωρητικός», μέ τήν σημασία τῆς «Sichtlosigkeit»²²⁶, γιατί καί στήν πράξη, μέ τήν ὁποία ἀποκαλύπτονται τά «πρόχειρα» ὑπάρχει «θέαση», ἄλλης ὕφης βέβαια ἀπό τήν «καθαρά» θεωρητική, ἡ «Umsicht»²²⁷, καί ἡ πράξη δέν εἶναι τυφλή, «ἐφαρμόζει θεωρητική γνώση»²²⁸, «ἔχει τόν δικό της τρόπο νά βλέπει»²²⁹.

Τά «πρόχειρα», λοιπόν, δέν συλλαμβάνονται ἀπό τόν θεωρητικό στοχασμό, τήν «παθητική» θεωρητική ἐνατένιση, συλλαμβάνονται μόνο μέ τήν «πράξη», πού δέν εἶναι ὅμως «τυφλή». Καί ἀφοῦ «ἡ προχειρότητα εἶναι ὄντολογικο-κατηγορητικός καθορισμός τῶν ὄντων καθώς εἶναι καθεαυτά», ἔπεται πώς ἡ «πράξη» μπορεί νά γνωρίσει τά ὄντα στήν ὄντολογική τους μορφή, τά ὄντα ὡς «πρόχειρα», δηλαδή ἐνταγμένα μέσα στήν «ὀλότητα» τοῦ «κόσμου»²³⁰. Ἡ πράξη, δηλαδή, χρησιμοποιώντας τά ὄντα ὡς «πρόχειρα», ἀποκαλύπτει τόν «κόσμο» μέσα στόν ὁποῖο «μποροῦν αὐτά νά συναντῶνται καί νά φανερόνται ὡς πρός τό εἶναι τους»²³¹. Τά «πρόχειρα» ὄντα ὁ Heidegger τά ὀνομάζει «ἀρχικά»²³², μέ τήν σημασία πώς συναντῶνται «πρῶτα» ἀλλά καί μέ τήν σημασία πώς εἶναι πολύ κοντά μας²³³, ἔχουν τόν χαρακτήρα τῆς «ἐγγύτητας»²³⁴.

Διαφορετική ἔννοια ἀπό τό «Zuhandenheit» εἶναι τό «Vorhandenheit»²³⁵. Ἡ «παρεύρεση»

αὐτή νοεῖται ἀπό τό Heidegger πάντοτε σέ ἀντίθεση μέ τήν «προχειρότητα»²³⁶, βρίσκεται κατὰ συνέπεια σέ ἀντίθεση μέ τήν «πράξη»²³⁷ καί εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς «θεωρητικῆς ἐνατένισης»²³⁸. Ἡ «παρεύρεση» δέν εἶναι ἡ ἀρχέγονη μορφή τῶν ὄντων, ἡ ἀρχέγονη μορφή τους εἶναι ἡ «προχειρότητα»²³⁹. Ἡ μετατροπή ἐνός «προχειροῦ» σέ ἀπλό «παρευρισκόμενο» συμβαίνει ὅταν τό «πρόχειρο» ἀρχίζει νά φθίρεται καί νά μὴν εἶναι εὐχρηστο, ὅποτε ἡ περίσκεψη πού εἶναι «δεμένη» μέ τήν χρησιμοποίηση τοῦ ὄργανου ἀποκαλύπτει τήν «ἀ-χρηστία» του· καί αὐτή, μέ τήν σειρά της, ἔλκει τήν προσοχή μας. «Αὐτή ἡ κίνηση τῆς προσοχῆς παρέχει στά ὄντα μιά ἀπροχειρότητα»²⁴⁰. Τότε τό «ὄργανο» παύει νά εἶναι «πρόχειρο», «ἐφεξῆς εἶναι ἀπλῶς παρόν»²⁴¹. Ἡ «παρεύρεση», δηλαδή, φανερόνεται στά «χαλασμένα» ὄργανα. Προϋποθέτει, δηλαδή, ἡ «παρεύρεση», ἕνα ρῆγμα²⁴² στήν παραπειμπτική σχέση πού δημιουργεῖται ἀνάμεσα στά «πρόχειρα». Δέν εἶναι ὅμως μόνο ἡ «ἀ-χρηστία» καί ἡ «δυσ-χρηστία»²⁴³ πού κάνει ἕνα ὄν «παρευρισκόμενο». Ἡ ἔλλειψη ἐνός «πρόχειροῦ» ὄντος μᾶς ἀποκαλύπτει ὡς «παρευρισκόμενα» τά ὑπόλοιπα, πού δέν μποροῦν νά λειτουργήσουν χωρίς αὐτό πού λείπει. Ὅταν, δηλαδή, λείπει ἕνα ἀναγκαῖο γιά τήν ἐπίτευξη ἐνός στόχου «ὄργανο», τότε ὅλα τά ἀναγκαῖα γιά τήν ἐπίτευξη τοῦ συγκεκριμένου σκοποῦ «ὄργανα» γίνονται «παρευρισκόμενα», γιατί ἡ λειτουργικότητά τους ὡς «πρόχειρων» δέν μπορεί νά ἐπιτευχθεῖ, ἀφοῦ λείπει τό ὄργανο ἐκεῖνο πού μόνο μαζί του θά ἦταν δυνατόν νά «σχηματιστεῖ» ἡ ἀπαραίτητη γιά τήν ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ «ὀλότητα». Τά «πρόχειρα» ὅμως στίς περιπτώσεις πού ἀναφέραμε δέν ἔχουν ἀκόμα μετατραπῆ σέ «καθαρά παρευρισκόμενα», σέ «πράγματα»²⁴⁴. Γιατί, τήν στιγμή πού ἡ περίσκεψη καταλαβαίνει πώς δέν εἶναι «πρόχειρα», δέν «κάνει μιά θεωρητική παρατήρηση καί οὔτε χαζεύει»²⁴⁵. Ἀκόμα ἡ «παρεύρεση» εἶναι δεμένη μέ τήν «προχειρότητα», τά «ὄργανα» δέν παύουν νά εἶναι «ὄργανα», ἀπλῶς εἶναι «ὄργανα» ἀπό τά ὁποῖα τό Dasein θέλει νά ἀπαλλαγῆ²⁴⁶. Μέ τήν κίνηση τῆς προσοχῆς, λοιπόν, τήν ἐνοχλητικότητα καί τό πείσμα τους²⁴⁷ τά «πρόχειρα» χάνουν μόνο μέχρη ἐνός σημείου τήν «προχειρότητά» τους²⁴⁸. «Συγκατοικεῖ» στό εἶναι τους ἡ «προχειρότητα» μέ τήν «παρεύρεση».

Τά «πρόχειρα» μετατρέπονται τελείως σέ «παρευρισκόμενα» μέ τήν θεωρητική ἐνατένιση, τήν «ἀποκομμένη» ἀπό κάθε μορφή «πράξης», πού ἀναγκαστικά ὀδηγεῖται στό «παραμένειν»,

ως μόνου τρόπου του Insein²⁴⁹. Ἡ ἐπιστήμη, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ «ἐξετάσει» τὰ ὄντα, τὰ «ἀκίνητοποιεῖ» καί τὰ μετατρέπει σέ «παρευρισκόμενα»²⁵⁰. Ἡ ὄντολογία, πάλι, πού θεωρεῖ τό Εἶναι ὡς «ἀδιάκοπη παρεύρεση»²⁵¹, πού χωρίζει ριζικά τό «ὑποκείμενο» ἀπό τό «ἀντικείμενο», ἡ ὄντολογία, δηλαδή, τοῦ Καρτεσίου, πού ὀρίζει τόν «κόσμο» ὡς «πράγμα ἐκτατό»²⁵², ἔχει δώσει ἕναν «πλανερὸ ὄντολογικὸ καθορισμὸ τοῦ κόσμου»²⁵³ καί συνετέλεσε στό νὰ μὴ ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν τό φαινόμενο τοῦ «κόσμου» καθὼς καί τό Εἶναι τῶν «πρόχειρων» ὄντων. Γιὰ τόν λόγο αὐτό ὁ Heidegger θέτει ὡς στόχο του τὴν «ἀποδόμηση» τῆς ὄντολογίας τοῦ Descartes²⁵⁴, χωρὶς ὅμως νὰ προσπαθεῖ νὰ ἐρμηνεύσει τοὺς λόγους καί νὰ προσδιορίσει τίς αἰτίες οἱ ὁποῖες συνετέλεσαν στὴν κυριαρχία²⁵⁵ μιᾶς τέτοιας ὄντολογίας²⁵⁶.

Ἀνακεφαλαιώνοντας, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε:

1) Ὁ πρωταρχικὸς χαρακτήρας τῶν ὄντων εἶναι ἡ «προχειρότητα».

2) Αὐτὴ ἀποκαλύπτεται μέ τὴν «πράξη».

3) Ἡ «πράξη», δηλαδή, ἀποκαλύπτει τὴν «προχειρότητα», δὲν «ταυτίζεται» μέ αὐτήν.

4) Ἡ «προχειρότητα» μπορεῖ νὰ νοηθεῖ μόνο μέσα στὰ πλαίσια τῆς «ὀλότητας» τοῦ «κόσμου».

5) Ἡ «πράξη» δὲν εἶναι «τυφλή», ἔχει τὴν δική της «γνώση».

6) «Πῆγμα» στὴν σειρά τῶν «παραπομπῶν» μπορεῖ νὰ μετατρέψει τό «πρόχειρο» σέ «παρευρισκόμενο».

7) Ἡ ἐπιστήμη ἐξετάζει τὰ ὄντα «ἀποκοσμικοποιημένα», δηλαδή ὡς «παρευρισκόμενα».

8) Τό Dasein δὲν εἶναι ποτέ «χωρισμένο» ἀπὸ τὰ «ἀντικείμενα», ἀκόμα καί ὅταν τὰ ἐξετάζει ὡς «παρευρισκόμενα», γιατί ὡς πρωταρχικὴ του δομὴ ἔχει τό in-der-welt-sein.

9) Ἡ ὄντολογία πού θεωρεῖ τό «ὑποκείμενο» χωριστὰ ἀπὸ τό «ἀντικείμενο» ἀγνοεῖ τίς βασικὲς δομὲς τοῦ Dasein καί εἶναι λανθασμένη. Τέτοια εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἡ ὄντολογία τοῦ Descartes.

10) Σκοπὸς τῆς Θεμελιακῆς Ὀντολογίας εἶναι ἡ «ἀποδόμηση», ἡ «καταστροφή» αὐτῆς τῆς λανθασμένης ὄντολογίας.

«Πραγμοποίηση» καί «Πράξη»

Ἡ ἔννοια τῆς «Πραγμοποίησης» εἶναι ἀπὸ τίς πιὸ βασικὲς ἔννοιες τοῦ βιβλίου τοῦ Lukacs

Ἱστορία καί ταξικὴ συνείδηση. Ἀναπτύσσεται διεξοδικὰ στό δοκίμιο: «Ἡ πραγμοποίηση καί ἡ συνείδηση τοῦ προλεταριάτου», ἰδίως στό πρῶτο μέρος πού ἔχει τόν τίτλο «Τὸ φαινόμενο τῆς πραγμοποίησης», ἐνῶ στὰ ἄλλα δύο μέρη²⁵⁷ ἐξετάζει τίς συνέπειες καί τίς μορφές αὐτοῦ τοῦ φαινομένου καθὼς καί τόν τρόπο ὑπέρβασής του.

Ἡ ἔννοια αὐτὴ ἔχει τὴν ἀφετηρία τῆς στήν ἔννοια τοῦ «φετιχισμού τοῦ ἐμπορεύματος»²⁵⁸ πού κάνει ὁ Marx στό *Κεφάλαιο*²⁵⁹. Κατὰ τόν Goldmann, ὁ Lukacs, ἀφοῦ ἀντικατέστησε τόν μαρξικὸ ὄρο μέ τόν ὄρο «πραγμοποίηση», «ἀνέπτυξε μιὰ γενικὴ θεωρία γιὰ τὴν ψευδῆ συνείδηση, στὴν ὁποία ἀφιέρωσε τό μισό του ἔργο καί στὴν ὁποία δείχνει πὼς αὐτὴ ἡ «πραγμοποίηση», δεμένη μέ τὴν παραγωγὴ γιὰ τὴν ἀγορά, κατέληγε στό τέλος σέ διαφορὲς μορφές ψεύτικης συνείδησης καί στὴν ἀντίληψη τοῦ κόσμου (τοῦ ἔξω ἀπὸ μᾶς) ὡς καθαροῦ ἀντικειμένου, ἐπιδεικτικῶς μόνο νὰ τό γνωρίσουμε καί νὰ τό τροποποιήσουμε» (Goldmann L., ὁ.π., σελ. 72).

Στόν «φετιχισμό τοῦ ἐμπορεύματος» τό προϊόν ἀπομονώνεται ἀπὸ τὴν διαδικασία δημιουργίας του, γίνεται «αὐθύπαρκτη» ὄντοτητα καί παίρνει ποσοτικούς προσδιορισμούς. Μετατρέπεται, δηλαδή, τό προϊόν ἀπὸ ἐργασία σέ ἐμπόρευμα. Ἡ ἐμπορευματικὴ παραγωγὴ ἀποδίδει στοὺς ἀνθρώπους τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἰδιαίτερης ἐργασίας τους, «μεταμορφωμένα σέ ἀντικειμενικὰ χαρακτηριστικὰ τῶν προϊόντων ἐκείνης τῆς ἐργασίας, σέ φυσικὲς κοινωνικὲς ιδιότητες ἐκείνων τῶν πραγμάτων, καί ἄρα ἀντανакλᾶ ἐπίσης τὴν κοινωνικὴ σχέση μεταξύ παραγωγῶν καί συνολικῆς ἐργασίας σάν κοινωνικὴ σχέση ἀντικειμένων πού ὑπάρχουν ἔξω ἀπὸ αὐτούς»²⁶⁰. Μέ αὐτόν τόν τρόπο τὰ προϊόντα τῆς ἐργασίας γίνονται «ὑπεραισθητά».

Ὁ Lukacs ἐπεκτείνει τὴν ἄποψη αὐτὴ τοῦ Marx σέ περιοχὲς πού ὁ Marx δὲν εἶχε ἐφαρμόσει καί γράφει τό πρῶτο μεγάλο ἔργο γιὰ τὴν Διαλεκτικὴ²⁶¹. Μέ «ὄργανο» τὴν ἀντίληψη αὐτὴ προσπαθεῖ νὰ ἐρμηνεύσει ὅλη τὴν ἀστικὴ ἀντίληψη γιὰ τόν κόσμο, ὅλη δηλαδή τὴν ἀστικὴ φιλοσοφία.

Γιὰ τόν Lukacs «πραγμοποίηση» εἶναι τό φαινόμενο τῆς μετατροπῆς τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους σέ πράγματα: «Ἡ οὐσία τῆς ἐμπορευματικῆς μορφῆς ἔχει κιόλας συχνά τονιστεῖ. Συνίσταται στό γεγονός ὅτι μιὰ σχέση, μιὰ ἐπικοινωνία μεταξύ προσώπων παίρνει ἕναν πραγματιστικὸ χαρακτήρα καί, ἄρα, μιὰ «φανταστικὴ ἀντικειμενοποίηση» πού κρύβει στὴν

αυτόνομη, αυστηρή, φαινομενικά τελική και ορθολογική νομιμότητά της κάθε ἴχνος της θεμελιακής της ουσίας: τήν σχέση μεταξύ ἀνθρώπων» (ὁ.π., σελ. 150, δοκίμιο: «Ἡ πραγματοποίηση και ἡ συνείδηση τοῦ προλεταριάτου», κεφ. I, «Τό φαινόμενο τῆς πραγματοποίησης». Οἱ ὑπογραμμίσεις δικές μου).

Ὁ Lukacs θεωρεῖ πρωταρχικό τό πρόβλημα τοῦ ἐμπορεύματος, «κεντρικό δομικό πρόβλημα σέ ὅλες τίς ἐκδηλώσεις τῆς ζωῆς τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας»²⁶² και στήν δομή τῆς ἐμπορευματικῆς σχέσης πιστεύει πώς μπορεί νά ἀνακαλυφθεῖ «τό μοντέλο ὄλων τῶν μορφῶν ἀντικειμενοποίησης και ὄλων τῶν ἀντίστοιχων σέ αὐτές μορφῶν ὑποκειμενικότητας στήν ἀστική κοινωνία»²⁶³.

Τό φαινόμενο τῆς «πραγμοποίησης» προκύπτει σέ δύο φάσεις: α) στήν πρώτη φάση μετατρέπεται ἡ ἀφηρημένη ἐργασία σέ ἀνταλλακτική ἀξία και ἀντικειμενοποιεῖται και β) στήν δεύτερη φάση ἡ ἀνταλλακτική ἀξία γίνεται «σύμφυτη» ιδιότητα τῶν πραγμάτων²⁶⁴. Στήν πρώτη, δηλαδή, φάση ἡ ἐργασία γίνεται «ἀξία» και ἔτσι ἀποχωρίζεται ἀπό τό ὑποκείμενο και θεωρεῖται ιδιότητα τῶν πραγμάτων. Καί ἔτσι, ἐνῶ πρῖν ἀπό τήν ἐμφάνιση τῆς ἐμπορευματικῆς κοινωνίας οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στούς ἀνθρώπους εἶχαν «ποιοτικό» χαρακτήρα, μέ τήν ἐμφάνιση τῆς ἐμπορευματικῆς κοινωνίας και τήν μετατροπή τῆς ἐργασίας σέ «πράγμα» οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στούς ἀνθρώπους «ποσοτικοποιούνται», ἔχουν πιά τήν μορφή πράγματος²⁶⁵. Τό φαινόμενο αὐτό, ἐνῶ ἔχει ἀφετηρία του τήν καπιταλιστική οἰκονομία, γενικεύεται σέ ὅλες τίς σφαῖρες τῆς πραγματικότητας. Ὁ ἀνθρώπος θεωρεῖ τήν ἴδια του τήν ἐργασία σάν κάτι «ξένο» ἀπό αὐτόν, ὁ ἐργάτης εἶναι τελείως ἀπομονωμένος ἀπό τό προϊόν του. Αὐτή εἶναι ἡ ὑποκειμενική μορφή τῆς «πραγμοποίησης», πού ταυτίζεται μέ τήν «ἀλλοτρίωση»²⁶⁶. Ἐκτός ὅμως ἀπό τήν ὑποκειμενική, ὑπάρχει και ἡ «ἀντικειμενική» μορφή τῆς ἀλλοτρίωσης. Αὐτή ἐγκραίνεται στό ἐξῆς: Στήν καπιταλιστική κοινωνία, ὅπου ἡ «πραγμοποίηση» ἔχει εἰσχωρήσει σέ ὅλες τίς σφαῖρες τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ἡ πραγματικότητα φαίνεται σάν «ξένη», ἀκόμα και «ἐχθρική». «Ξένη», γιατί εἶναι τελείως διαφορετική ἀπό τό ἄτομο²⁶⁷ και «ἐχθρική» γιατί τό «ἐξουσιάζει», τό «κυβερνά» μέ νόμους τελείως ἐξω ἀπό τό ἴδιο, στούς ὁποίους δέν εἶναι δυνατόν νά ἐπέμβει. Ἡ μορφή αὐτή τῆς «πραγμοποίησης» συνδέεται μέ ἕνα αἶσθημα «φαταλισμοῦ»²⁶⁸ πού συνοδεύεται ἀπό μιὰ «παθητική», «θεωρητική» στάση. Ἡ «πραγμοποίηση» ὀδη-

γεῖ σέ μιὰ «ἀποσπασματική» εἰκόνα τῆς πραγματικότητας, «ἀντι-ολιστική», σέ μιὰ «ἀφηρημένη» ἐξέταση τοῦ κάθε γεγονότος²⁶⁹, «ἀφαίρεση» πού οἱ ὑποδηλώσεις τῆς γίνονται φανερές σέ κάθε «σφαῖρα», ἀκόμα και στίς πιό «ὑψηλές» μορφές και ἐκφάνσεις τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας²⁷⁰. Ἡ «ἀφηρημένη» στάση και ἐξέταση εἶναι συνδεδεμένη μέ τήν «ἀποσπασματική», και οἱ δύο τους πάλι μέ μιὰ «ἀντι-ολιστική» θεώρηση, πού και αὐτή μέ τήν σειρά τῆς εἶναι γνώρισμα τῆς «πραγμοποίησης». Ἡ «πραγμοποίηση», δηλαδή ἀνάγεται σέ «γενική ἐρμηνευτική» ὄλου τοῦ «ἐποικοδομήματος» τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας²⁷¹.

Ἡ «διάσπαση»²⁷² ὑποκειμένου και ἀντικειμένου, ὑποκειμένου και κόσμου, ἐνισχύεται μέ τήν «μηχανοποίηση» και «ὀρθολογικοποίηση» τίς ὁποῖες ἐπιβάλλει ὁ καπιταλισμός²⁷³ πού συντελοῦν στό νά θεωρεῖται ἡ «πραγμοποίηση» κυρίαρχο φαινόμενο τῆς ζωῆς και κάτι τό «δεδομένο» μέσα ἀπό μιὰ ὀπτική μοιρολατρική.

Ὅπως εἶπαμε, ὄλο τό «ἐποικοδόμημα» τοῦ καπιταλισμοῦ, ἡ Τέχνη, τό Δίκαιο, ἡ Ἐπιστήμη, ἡ Φιλοσοφία, καθορίζονται ἀπό τήν «πραγμοποίηση». «Ἡ σύγχρονη κριτική φιλοσοφία ξεπήδησε ἀπό τήν πραγματοποιημένη μορφή τῆς συνείδησης», γράφει ὁ Lukacs (ὁ.π. σελ. 182). Ὁ Lukacs προσπαθεῖ νά καθορίσει τήν «πραγμοποιημένη» συνείδηση ὅπως ἐκφράζεται στήν κάθε μιὰ ἀπό τίς ἐκφάνσεις πού ἀναφέραμε πιό πάνω. Ἡ κριτική τῆς «πραγμοποιημένης» συνείδησης ὅπως παρουσιάζεται στήν Τέχνη ἐρευνήθηκε ἀπό τόν Lukacs στό τεράστιο αἰσθητικο-κριτικό του ἔργο²⁷⁴, τῆς φιλοσοφίας, στό ἔργο του *Ἱστορία και ταξική συνείδηση*²⁷⁵, κυρίως, ἀλλά και στά ἔργα του *Ἡ καταστροφή τοῦ λογικοῦ*²⁷⁶ και *Ἐπαρξισμός ἢ μαρξισμός*²⁷⁷. Ἡ κριτική τῆς «πραγμοποιημένης» συνείδησης, ὅπως αὐτή ἐκφράζεται στήν σφαῖρα τοῦ Δικαίου, γίνεται στό ἔργο του *Ἱστορία και ταξική συνείδηση*²⁷⁸.

Στήν λογοτεχνία ἡ «πραγμοποίηση» ἐκφράζεται κυρίως μέ τόν «αἰσθητισμό» και τόν «φορμαλισμό», πού και οἱ δύο προέρχονται ἀπό μιὰ καθαρά «ἀφαιρετική» διαδικασία²⁷⁹. Ἡ «ἀφαίρεση», δηλαδή, εἶναι ἡ κύρια ἐκφραση τῆς «πραγμοποίησης» στήν Τέχνη, πού τείνει νά ἀναγάγει σέ «αὐθύπαρκτες» ὄντοτητες μερικές πλευρές ἢ ἀναζητήσεις ἢ, ὅπως ὁ Proust, περιγράφει μερικές «συνειδησιακές» καταστάσεις σάν «αὐτόνομες», τελείως χωρισμένες ἀπό τήν ἀνθρώπινη δραστηριότητα στήν ὁποία ἀνήκουν²⁸⁰.

Στήν φιλοσοφία ή «πραγμοποίηση» παρουσιάζεται μέ τόν ριζικό χωρισμό ύποκειμένου και αντικειμένου, μέ τήν «ἀπομόνωση» μερικῶν «ἐμπειριῶν» στήν προσπάθειά της νά συλλάβει τό «συγκεκριμένο»²⁸¹, μέ τήν «ψευτο-κριτική» πού περιορίζεται σέ ἐντυπωσιακά φαινόμενα, χωρίς νά ἐξετάζει τίς συνθήκες πού τά δημιουργήσαν και τίς ἐξελικτικές διαδικασίες μέ τίς ὁποῖες ἀναπτύχθηκαν²⁸², μέ τήν βεβαιότητα πώς ή πραγματικότητα εἶναι «ἄ-λογη»²⁸³, μέ τήν «ἐξωλογική» φιλοσοφία και μέ τόν θετικισμό²⁸⁴.

Στήν ἐπιστήμη ή «πραγμοποίηση» ἐκφράζεται μέ τήν «ἀποσπασματική» ἐξέταση τῶν φαινομένων, μέ τήν «ἐξειδίκευση» και μέ τήν «ὑπερειδίκευση», μέ τήν «μη ὀλιστική» γενικά ἐξέταση τῆς πραγματικότητας.

Στό Δίκαιο, ή «πραγμοποίηση», λοιπόν, εἶναι «δεμένη» μέ μία «ἀντι-ολιστική» θεώρηση, γι' αὐτό και ή «ἄρση» τῆς «πραγμοποίησης» εἶναι συνδεδεμένη μέ τήν ἀποκατάσταση τῆς ὁλότητας. Πώς εἶναι, ὅμως, δυνατόν νά ἐπιτευχθεῖ ή ἀποκατάσταση αὐτή;

Εἶχε εἰπωθεῖ πιό πάνω²⁸⁶ πώς ή «ὁλότητα» τοῦ αντικειμένου μπορεῖ νά τεθεῖ μόνο ἂν τό ὑποκείμενο πού τήν θέτει εἶναι και αὐτό «ὁλότητα» και πώς τήν ὀπτική τῆς «ὁλότητας» ὡς ὑποκειμένου στήν σύγχρονη ἐποχή τήν παρουσιάζουν μόνο οἱ τάξεις²⁸⁷.

Ἡ ἀποκατάσταση, λοιπόν, τῆς «ὁλότητας» εἶναι δυνατόν νά ἐπιτευχθεῖ μόνον ἀπό κάποια τάξη. Στήν ἐποχή τοῦ καπιταλισμοῦ οἱ δύο κύριες τάξεις εἶναι ή ἀστική τάξη και τό προλεταριάτο. Ἡ ἀστική τάξη δέν μπορεῖ νά προχωρήσει σέ «ἄρνηση» τῆς πραγμοποίησης και ἀποκατάσταση τῆς ὁλότητας, γιατί αὐτό θά σήμαινε τήν αὐτοκατάρρησή της ὡς τάξης²⁸⁸. Ἐφόσον ή ἀστική τάξη εἶναι ἀδύνατον νά προχωρήσει ή ἴδια στήν «ἄρση» τῆς πραγμοποίησης, ἀφοῦ αὐτό συνεπάγεται τήν αὐτοαναίρεσή της, ἔπεται πώς ή μόνη πιά τάξη πού μπορεῖ νά προχωρήσει στήν «ἄρση» της και στήν ἀποκατάσταση τῆς ὁλότητας εἶναι τό προλεταριάτο²⁸⁹. Τό προλεταριάτο, ὅμως, γιά νά προχωρήσει σέ «ἄρση» τῆς πραγμοποίησης, θά πρέπει πρῶτα νά γνωρίσει τόν ἑαυτό του ὡς αντικείμενο τῆς ἱστορικο-κοινωνικῆς διαδικασίας. Αὐτό ὅμως σημαίνει πώς ή αὐτοσυνειδηση αὐτή τοῦ προλεταριάτου συντελεῖ στό νά γίνει τό προλεταριάτο «ὑποκείμενο και αντικείμενο» τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας, ή πρώτη τάξη πού ἀποκτᾶ σωστή κοινωνική συνειδηση, συνειδηση τοῦ ρόλου της στό ἱστορικό «γίγνεσθαι». Ἡ συνειδητοποίηση, ὅμως, ἀπό τό

προλεταριάτο τῆς ταξικῆς του θέσης συνεπάγεται τήν ἀπό μέρους του ἀνάληψη τῆς ἀντίστοιχῆς δράσης, μέ τήν ὁποία τό προλεταριάτο θά ἀμφισβητήσει ἔμπρακτα τήν κυριαρχία τῆς ἀστικῆς τάξης. «Γι' αὐτό ή προλεταριακή σκέψη εἶναι κυρίως μονάχα μία θεωρία τῆς πράξης²⁹⁰, γιά νά μετασχηματίζεται μετά λίγο-λίγο (και ἀναμφισβήτητα συχνά μέ ἄλλατα) σέ πρακτική θεωρία, πού μετασχηματίζει τήν πραγματικότητα» (Lukacs G., ὀ.π., σελ. 297).

Ἡ «ὑπέρβαση», λοιπόν, τῆς πραγμοποίησης ἐπιτυγχάνεται μέ τήν ἐπαναστατική πράξη τοῦ προλεταριάτου· και ή πράξη αὐτή δέν εἶναι «τυφλή», ἀλλά συνειδητή, καθοδηγεῖται ἀπό τό κόμμα τοῦ προλεταριάτου²⁹¹. Εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀνάπτυξης τῆς ταξικῆς συνειδησης²⁹², ή ὁποία ὅμως πραγματοποιεῖται μέ τήν ἐπαναστατική πράξη²⁹³.

Ἀλλά στήν διαμόρφωση τῆς «ταξικῆς συνειδησης» τοῦ προλεταριάτου συντελεῖ σέ μεγάλο βαθμό ή ἴδια ή θέση του στήν παραγωγική διαδικασία, ἀπό αὐτήν καθορίζεται ή ὀπτική του²⁹⁴. Γιατί, ή σχέση του μέ τά μέσα παραγωγῆς τοῦ δείχνει πώς τό κάθε αντικείμενο εἶναι «δεμένο» μέ τό ἄλλο, πώς δέν ὑπάρχουν νεκρές, ἀμετάβλητες σχέσεις ἀνάμεσα στά αντικείμενα, σέ ἀντίθεση μέ τούς διανοουμένους πού, ἐπειδή βρίσκονται μακριά ἀπό τίς παραγωγικές διαδικασίες και κατά συνέπεια ἀπό κάθε εἶδος πρακτικῆς, δέν μποροῦν εὐκολα νά «ξεφύγουν» ἀπό τήν φετιχοποιημένη ἀντίληψη και νά προχωρήσουν σέ «ἄρση» τῆς πραγμοποίησης²⁹⁵.

Ἀνακεφαλαιώνοντας λοιπόν, μποροῦμε νά ποῦμε τά ἐξῆς:

1) Ἡ «πραγμοποίηση» εἶναι κοινωνικο-ιστορικά καθορισμένη και, συγκεκριμένα, μέ τήν ἀνάπτυξη τῆς «ἐμπορευματικῆς παραγωγῆς», δηλαδή μέ τήν δημιουργία τοῦ καπιταλισμοῦ.

2) Οἱ συνέπειές της δέν περιορίζονται μόνο στόν χώρο τῆς οικονομίας, ἀλλά ἐπεκτείνονται σέ ὅλη τήν κοινωνία²⁹⁶.

3) Ἡ «πραγμοποίηση» ὁδηγεῖ σέ ἕναν «ἀποσπασματικό» τρόπο ἐξέτασης τῆς πραγματικότητας και σέ μία «θεαματική», «παθητική» ἀντιμετώπισή της.

4) Ὁ «θεαματικός» αὐτός τρόπος ἀντιμετώπισης τῆς πραγματικότητας ὁδηγεῖ στόν «διχασμό» ὑποκειμένου και αντικειμένου τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας, μετατρέπει τό ὑποκείμενο σέ ἀπλό θεατή τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης, στήν ὁποία δέν ἐπεμβαίνει, ἀλλά μόνο τήν ἀτενίζει «παθητικά».

5) Ἡ «πραγμοποίηση» συντελεῖ στήν ἐξαφάνιση κάθε «ὀλιστικῆς» θεώρησης.

6) Ὁδηγεῖ σέ μορφές «ψεύτικης συνειδήσης»²⁹⁷.

7) «Ἄρση» τῆς πραγμοποίησης μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ μόνο ἀπό τό προλεταριάτο.

8) Τό προλεταριάτο εἶναι ἡ τάξη πού λιγότερο «προσβάλλεται» ἀπό τήν πραγμοποίηση, λόγω τῆς σχέσης του μέ τά μέσα παραγωγῆς, λόγω, δηλαδή, τῆς σχέσης του στήν παραγωγική διαδικασία.

9) Μέ τήν συνειδητή ἐπαναστατική πράξη τοῦ προλεταριάτου ἐπιτυγχάνεται ἡ ἄρση τῆς «πραγμοποίησης», ἀλλά συγχρόνως πραγματοποιεῖται καί ἡ ταξική συνείδηση τοῦ προλεταριάτου.

10) Μέ τήν αὐτοσυνείδηση τοῦ προλεταριάτου, «τό προλεταριάτο γίνεται τό ταυτόσημο ὑποκειμένο-ἀντικείμενο τῆς διαδικασίας κοινωνικῆς ἀνάπτυξης» (Lukacs G., ὁ.π., σελ. 298).

11) Μέ τήν «ἄρση» τῆς πραγμοποίησης καί τήν ἀποκατάσταση τῆς «ὀλότητος» δημιουργοῦνται ὅλες οἱ δυνατότητες γιά τήν ἀνάπτυξη τῆς Ἐπιστήμης, τῆς Τέχνης καί τήν «πραγματοποίηση» τῆς Φιλοσοφίας²⁹⁹.

12) Ἡ «ἄρση» τῆς πραγμοποίησης προϋποθέτει τήν ἐνότητα ἀνάμεσα στήν θεωρία καί στήν πράξη³⁰⁰.

Μετά τήν ἐξέταση αὐτῆ τῶν ἐννοιῶν καί τόν προσδιορισμό τους θά πρέπει νά ἐξετάσουμε ἂν ὑπάρχει σχέση καί σέ ποιό βαθμό ἀνάμεσα στήν «πραγμοποίηση» καί τήν «παρέυρεση», ἀνάμεσα στήν «πράξη» καί στήν «προχειρότητα».

Κατ' ἀρχήν θά πρέπει νά τονίσουμε πώς στόν Lukacs ὁ ὅρος «πράξη» συναντᾶται μέ δύο φαινομενικά σημασίες. Στήν πρώτη σημασία δηλώνει «ἐπαναστατική» πράξη, τήν πράξη, δηλαδή, μέ τήν ὁποία τό προλεταριάτο ἀμφισβητεῖ τήν ἀστική ἐξουσία καί προχωρεῖ στήν «ἄρση» τῆς πραγμοποίησης. Στήν δεύτερη σημασία συνεπάγεται τήν ἀνάπτυξη ἐνός εἶδους «πρακτικῆς» πού κάνει τό προλεταριάτο λιγότερο «εὐάλωτο» στήν «θεαματική» καί «φετιχοποιημένη» ἀντίληψη τοῦ κόσμου, ὥστε αὐτό νά μπορεῖ πιό εὐκολά νά προχωρήσει σέ μία «ὀλιστική» ἀντίληψη³⁰¹. Καί τότε ἡ «θεωρία» γίνεται «πρακτική θεωρία», ἀποκαθίσταται ἡ «ἐνότητα ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου»³⁰². Ἡ ἀποκατάσταση τῆς «ὀλότητος», δηλαδή, γίνεται μέ τήν «πράξη», ἀλλά καί ἡ «πράξη» προϋποθέτει ἤδη μιάν ἀντίληψη «ὀλότητος». Μέ τήν πράξη ἐπιτυγχάνεται ἡ ἐνότητα ὑποκειμένου-ἀντικειμένου, μέ μόνο

αὐτή εἶναι δυνατόν νά ἀνατραπεῖ ἡ «θεαματική» ἀντίληψη τοῦ κόσμου.

Στόν Heidegger, ἡ «προχειρότητα» δέν εἶναι κάτι τό ταυτόσημο μέ τήν «πράξη». Ὑπάρχει ἄλλωστε ὁ ὅρος «πράξη» καί δέν καταλαβαίνουμε γιά ποιόν λόγο ὁ Goldmann δέν συνδέει τήν «πράξη» στόν Heidegger καί στόν Lukacs, παρά ἐπιδιώκει νά συνδέσει τήν «πράξη» μέ τήν «προχειρότητα». Γιατί, «προχειρότητα» εἶναι «τό εἶδος τοῦ εἶναι τῶν ὀργάνων», ἐνῶ «πράξη» εἶναι ἡ «δοσοληψία»³⁰³ μέ τά ἐνδόκοσμα ὄντα. Βέβαια, «πράξη» καί «προχειρότητα» εἶναι στενά δεμένες, ἡ «πράξη» ἀποκαλύπτει τήν «προχειρότητα» τῶν ὄντων καί ἡ «προχειρότητα» γίνεται κατανοητή ἀπό τήν «πράξη». Ἡ καθαρά «θεωρητική» καί «θεαματική» συμπεριφορά δέν ἀποκαλύπτει τόν «πρόχειρο» χαρακτήρα τῶν ὄντων, πού εἶναι ὅμως πρωταρχικούς τους χαρακτήρας. Ἄλλά ἡ «κοσμικότητα» τοῦ κόσμου μπορεῖ νά συλληφθεῖ μόνο μέσα ἀπό τήν ἐξέταση τῶν ὄντων ὡς «πρόχειρων». Τά ὄντα ὡς πρόχειρα τά συλλαμβάνει ἡ «πράξη», ἄρα μέ τήν «πράξη» εἶναι δυνατόν νά συλληφθεῖ ἡ «κοσμικότητα» τοῦ κόσμου. Τό ὅτι πάλι ἡ πρωταρχική μορφή τῶν ὄντων εἶναι ἡ «προχειρότητα», ἐπεταί πώς μέ τήν «πράξη» ἀποκαλύπτεται ἡ πρωταρχική μορφή τῶν ὄντων. Ἡ πράξη πάλι δέν εἶναι «τυφλή», ὅπως καί στόν Lukacs. Μόνο πού στόν Heidegger ἡ «πράξη» ἔχει ἓνα δικό της εἶδος γνώσης, «αὐτόνομο» ἀπό τήν καθαρά «θεωρητική» γνώση, τήν περίσκεψη³⁰⁴. Ὁ Heidegger δέν βλέπει μιάν «ὑπέρβαση» τῆς «θεωρητικῆς γνώσης» καί, κατά συνέπεια, τῆς ἐπιστήμης, πού στηρίζεται στόν «ἀποσπασματικό» τρόπο ἐξέτασης, γιατί θεωρεῖ γνώρισμα τῆς ἐπιστήμης τόν «ἀποσπασματικό» τρόπο ἐξέτασης. Ἀντίθετα, ἡ φιλοσοφία πού στηρίζεται στόν διχασμό ὑποκειμένου-ἀντικειμένου πρέπει νά «καταστραφεῖ» καί αὐτό προσπαθεῖ νά ἐπιτύχει μέ τό Sein und Zeit. Ἡ «προχειρότητα» ἀποτελεῖ μιάν ἀρχέγονη δομή, πού γιά νά συλληφθεῖ εἶναι ἀνάγκη νά «παραμεριστεῖ» κάθε «ἐρμηνευτική» τάση, κάθε προκαθορισμένο σχῆμα, κάθε ἐρμηνευτική ἐπιστημονική προκατάληψη. Εἶναι μιάν δομή «προκατηγορική» καί γι' αὐτό ἡ σύλληψή της ἀπαιτεῖ νά «μπεῖ σέ παρένθεση»³⁰⁵ κάθε ἐρμηνευτικό σχῆμα. Ἔχουμε, βέβαια, νά κάνουμε μέ ἐφαρμογή τῆς φαινομενολογικῆς μεθόδου ἀπό τόν Heidegger³⁰⁶. Ἡ πράξη, λοιπόν, ἀποκαλύπτει αὐτήν τήν ἀρχέγονη δομή, γι' αὐτό καί ἡ ἐνότητα ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου εἶναι πρωταρχική. Ἡ «πράξη» στόν Heidegger

δέν έχει τόν χαρακτήρα καί τήν παράμετρο τῆς «πρακτικῆς θεωρίας», ὅπως στόν Lukacs, εἶναι ἀπλῶς ἡ προϋπόθεση γιά τήν ἐπίτευξη αὐτῆς τῆς ἀρχέγονης «ἐνότητας», πού στά ὕστερα ἔργα του παίρνει τελείως «μυθικές», «παγανιστικές» καί γενικά «ἐξωλογικές» διαστάσεις³⁰⁷ οἱ ὁποῖες δέν ἔχουν καμμία σχέση μέ τή ἐγγελιανή, μαρξιστική καί λουκατσιανή ἐνότητα ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου³⁰⁸. Ἡ «πράξη» στόν Heidegger, πάλι, νοεῖται σέ ἐπίπεδο «ἀτομικό»³⁰⁹ καί ὄχι συλλογικό³¹⁰. καί ἡ «πράξη» δέν ἔχει καμμία κοινωνικοπολιτική ὑποδήλωση. Οὔτε, πάλι, νοεῖται ὡς συμμετοχή σέ κάποια παραγωγική διεργασία, ἀλλά, γενικά ὡς «δοσοληψία» μέ κάποιο «πρόχειρο» ὄν. Οἱ λόγοι τῆς «διακοπῆς» τῆς ὀφείλονται ἤ στό ἴδιο τό «ὄργανο»³¹¹ ἤ στήν «ἐπιστημονική θεώρηση»³¹², πάντως ὅπωςδήποτε ὄχι σέ συγκεκριμένους κοινωνικο-ιστορικούς ὄρους.

Κοινό στοιχεῖο, λοιπόν, ἀνάμεσα στήν «πράξη» καί στήν «προχειρότητα» δέν ὑπάρχει, ἀφοῦ ἡ «προχειρότητα» εἶναι ἕνας τρόπος τοῦ εἶναι τῶν «ὀργάνων». Οὔτε ὅμως μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ταυτόσημη ἡ «πράξη» μέ τήν σημασία πού τήν ἐννοεῖ ὁ Lukacs μέ τήν «πράξη» ὅπως τήν ἐννοεῖ ὁ Heidegger. Τό μόνο κοινό στοιχεῖο ἀνάμεσά τους εἶναι τό ὅτι καί στούς δύο ἡ «πράξη» εἶναι *conditio sine qua non* γιά μιᾶ «ὀλική» καί «μῆ ἀθροιστική» θεώρηση τῶν πραγμάτων, μόνο πού καί αὐτή στόν καθένα ἀπό τούς δύο παίρνει διαφορετικές παραμέτρους. Ἴσως θά μπορούσε νά εἰπωθεῖ πώς μέ τήν ἐννοια αὐτή γίνεται δυνατόν καί στούς δύο νά προχωρήσουν σέ μιᾶ «ὑπέρβαση» τοῦ ρεαλισμοῦ καί τοῦ ἰδεαλισμοῦ. Ὁ τρόπος, ὅμως, πού ὁ καθένας προσπαθεῖ νά ἐπιτύχει τήν «ὑπέρβαση» αὐτή εἶναι τελείως διαφορετικός³¹³, ξεχωριστά πού ὁ Lukacs ἀργότερα θεώρησε τήν προσπάθεια αὐτή ἀνεπιτυχή καί τάχθηκε μέ τήν σκοπιά τοῦ ρεαλισμοῦ³¹⁴, καί ὁ Heidegger σιωπηλά φάνηκε ὅτι δέχθηκε τό «μάταιο» αὐτῆς τῆς προσπάθειας³¹⁵, ἐνῶ οἱ περισσότεροι κριτικοί του μιλοῦν γιά ἀποτυχία αὐτῆς τῆς προσπάθειας³¹⁶.

Ἡ «ἐνότητα ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου» μέ τήν σημασία τῆς «ταύτισης» καί τῆς «αὐτοσυνειδησίας» μέσα στήν ἱστορική διαδικασία δέν ὑπάρχει καθόλου³¹⁷. Καί ἡ ἀποψη τοῦ Goldmann³¹⁸ πώς μέ τόν Heidegger ἔχουμε «ὑπέρβαση» τοῦ «ὑπερβατικοῦ ὑποκειμένου» τοῦ Husserl καί τῶν Νεοκαντιανῶν μπορεῖ νά ἀμφισβητηθεῖ, ὅπως καί πιό πάνω εἶπαμε³¹⁹.

Ἐπάρχει ὅμως σχέση ἀνάμεσα στήν «πραγ-

μοποίηση» καί στήν «παρεύρεση»; Καί οἱ δύο προϋποθέτουν μιᾶ «θεαματική» παθητική στάση ἀπέναντι στόν κόσμο, μιᾶ στάση «ἀντι-ολιστική» καί μιᾶ ἐξέταση «ἀποσπασματική». Καί οἱ δύο δέχονται πώς ὑπάρχει μιᾶ φιλοσοφία πού στηρίζεται σέ αὐτήν τήν λανθασμένη ἀντίληψη, τήν ἀντίληψη πώς ὑπάρχει διαχωρισμός ἀνάμεσα στό ὑποκείμενο καί στό ἀντικείμενο, στόν ἄνθρωπο καί στόν κόσμο. Ἐνῶ, ὅμως, ὁ Lukacs ἐπισημαίνει τίς συγκεκριμένες κοινωνικο-ιστορικές συνθῆκες πού ὁδήγησαν σέ αὐτήν τήν «φρεναπάτη»³²⁰, ὁ Heidegger, ἄν καί ἐπισημαίνει τήν ἀφετηρία τους στήν καρτεσιανή φιλοσοφία, ἐν τούτοις κρατᾶ μιᾶ «ἀγνωστικιστική» στάση ἀπέναντι στίς αἰτίες πού τήν δημιούργησαν³²¹. Καί γιά τούς δύο ἰσχύει πώς ἀπό τήν «πραγμοποίηση» καί τήν «παρεύρεση» προκύπτουν μορφές «ψεύτικης συνείδησης». Μόνο πού στόν Heidegger ἡ «παρεύρεση» φαίνεται νά σημαίνει «ἀφ' ἑαυτῆς» «ψεύτικη συνείδηση»³²². Φυσικά, ὁ ὄρος πρέπει νά ληφθεῖ σέ βάση τυπική καί ὄχι οὐσιαστική, γιατί τότε φυσικά καί δέν ὑπάρχει καμμία σχέση ἀνάμεσα στούς δύο φιλοσόφους³²³. Τό μόνο κοινό στοιχεῖο πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στίς δύο ἐννοιες εἶναι ὁ θεαματικός καί μῆ «πρακτικός χαρακτήρας» καί τῶν δύο, γιατί καί τά αἷτια καί οἱ συνέπειές τους εἶναι τελείως διαφορετικά. Ἀλλά ἄν σκεφθοῦμε πώς ὁ «θεαματικός» καί «μῆ πρακτικός» χαρακτήρας ἐρμηνεύεται διαφορετικά στούς δύο φιλοσόφους, καταντᾶ προβληματικό τό κατά πόσον εἶναι νόμιμο νά συνδέσουμε δύο τόσο διαφορετικούς φιλοσόφους, ὅταν καί στίς σχετικά «συγγενικές» τους ἐννοιες οἱ διαφορές εἶναι τόσες πολλές, ὥστε μόνο σέ μιᾶ «τυπική» βάση μποροῦν νά συγκλίνουν. Μήπως μιᾶ τέτοια «τάση» ἔχει ὡς ἀφετηρία τῆς «ἐναν ἀνιστόρητο τρόπο τοῦ βλέπειν» πού δέν ἐντάσσει τά γεγονότα καί τίς ἐννοιες ἐνός φιλοσόφου σέ «μιᾶ γενετική προοπτική», στό σύνολο context τῆς φιλοσοφίας τους³²⁴; Μήπως, δηλαδή, τελικά ὁ Goldmann κάνει τό λάθος γιά τό ὁποῖο κατηγορεῖ ἄλλους; Ἡ γνώμη μας εἶναι πώς αὐτό συμβαίνει καί τήν γνώμη αὐτή προσπαθοῦμε νά τεκμηριώσουμε στήν παρούσα ἐργασία³²⁵.

Ἡ «πράξη» λοιπόν μέ τήν σημασία πού τήν συναντοῦμε στόν Lukacs εἶναι τελείως διαφορετική ἀπό τήν «πράξη» ὅπως τήν συναντοῦμε στόν Heidegger. Ἀκόμα καί ἡ «πράξη» μέ τήν σημασία τῆς «ὀράσης» στήν πολιτική κοινωνία³²⁶ στόν Heidegger εἶναι φορτισμένη μέ ἕναν «ἐξωλογικό», «καταστροφικό-ἥρωικό» χαρακτήρα³²⁷, ἀνάλογο μέ τό νιτσεικό *amor fati*³²⁸ καί

τελείως βέβαια συνειδητή «πράξη» με την σημασία που την συναντούμε στον Lukacs. Ἐλλωστε, ἡ «δράση» στον Heidegger ἔχει σημασία γιὰ τὸ ἄτομο³²⁹ καὶ γίνεται σέ ἐπίπεδο ἀτομικό, ἐνῶ ἡ «πράξη» τοῦ προλεταριάτου κατὰ τὸν Lukacs ἔχει σημασία γιὰ ὅλη τὴν κοινωνία³³⁰ καὶ ἔχει χαρακτήρα συλλογικό³³¹.

«Κάποιος»³³², «αὐθεντικότητα-ἀναυθεντικότητα» καὶ «ψεύτικη συνείδηση»

Ἐνα ἄλλο συγγενικό, κατὰ τὸν Goldmann, ἐννοιολογικό «ζευγος» εἶναι τὸ «ζευγος» τῆς «ἀναυθεντικότητας» καὶ τῆς δεμένης μετ' αὐτὴν ἐννοιας τοῦ «κάποιου» στον Heidegger καὶ ἡ ἐννοια τῆς «ψεύτικης συνείδησης» στον Lukacs.

Κατὰ τὸν Heidegger, ἀρχέγονες δομές τοῦ Dasein, ἐκτός ἀπὸ τὸ In-der-welt-sein, εἶναι τὸ Mitsein³³³ καὶ τὸ Mitdasein³³⁴. Οἱ «δομές», ὅμως, αὐτές σημαίνουν πῶς τὸ Dasein βρίσκεται πάντα σέ σχέση με τοὺς ἄλλους, οἱ «ἄλλοι» βρίσκονται δίπλα στό Dasein, «συναντῶνται» καθημερινά μαζί του, ὅπως καθημερινά ἀνταμώνει τὰ «ὄργανα» στήν ἐργασία του. Ἐλλωστε τὸ «ἔργο» πού θέλει νά ἐπιτύχει μετ' αὐτὴν χρήση κάποιου «οργάνου» προορίζεται καὶ γιὰ τοὺς «ἄλλους»³³⁵. Ὁ Heidegger δέν θέτει τὸν ριζικό διαχωρισμό «Ἐγώ-Ἄλλοι», μετ' αὐτὸν ὅρο «ἄλλοι» δηλώνει ἐκείνους ἀπὸ τοὺς ὁποίους τὸ Dasein δέν ξεχωρίζει τὸν ἑαυτό του, ἐκείνους ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους ἀνήκει καὶ τὸ ἴδιο³³⁶. Τὸ Dasein ποτέ δέν εἶναι μονάχο του, γιατί καθορίζεται ἀπὸ τὸ Mitdasein³³⁷. Ὅταν τὸ κάθε Dasein³³⁸ ἀπορροφᾶται στον κόσμον τῆς βιομέριμνας³³⁹, δηλαδή, καὶ στό Συνεῖναι πρὸς τοὺς ἄλλους³⁴⁰, παύει νά εἶναι ὁ ἑαυτός του³⁴¹. Στὴ βιομέριμνα τὸ Dasein προσπαθεῖ ἀδιάκοπα νά μὴ διαφέρει ἀπὸ τοὺς ἄλλους³⁴², νά μὴ ἔχει «ἀπόσταση» ἀπὸ αὐτούς³⁴³ καὶ «σέ αὐτὴν τὴν καθημερινή συναλληλία βρίσκεται στήν ὑποτέλεια τῶν ἄλλων»³⁴⁴, τὸ εἶναι του τὸ ἔχουν «ἀρπάξει» οἱ Ἄλλοι, κάθε του δυνατότητα ὑπόκειται στὰ γούστα τῶν Ἄλλων, ἐνός ἀπρόσωπου «κάποιου» (Man), ὁ ὁποῖος δέν εἶναι τὸ ἄθροισμα ὄλων. Ὁ «κάποιος» ἐπιβάλλει τὴν προσωπική του δικτατορία³⁴⁵ ἀποπροσωποποιώντας τὸ ἄτομο, ἐγκαθιδρύοντας ἕνα «καθεστῶς» στό ὅποιο δέν ὑπάρχει καμμία δυνατότητα διάκρισης. Ὁ «κάποιος», πού δέν εἶναι κανένας ὀρισμένος, παρά εἴμαστε ὅλοι, ἂν καὶ ὄχι ὡς ἄθροισμα, ἐπιβάλλει στήν καθημερινότητα τὸ εἶδος τοῦ εἶναι τους³⁴⁶. Τρόπος τοῦ εἶναι τοῦ «κάποιου» εἶναι αὐτὸ πού λέγεται «κοινή γνώμη»³⁴⁷,

πού γνώρισμά της εἶναι ἡ «ἀναισθησία πρὸς ὅλες τίς διαφορές ἐπιπέδου καὶ γνησιότητας»³⁴⁸, ὥστε νά τὰ παρουσιάζει ὅλα οἰκεία καὶ προσιτά σέ ὅλους. Στὴν κατάστασιν αὐτή, τὸ κάθε Dasein χάνει κάθε εὐθύνη, ἀφοῦ ὁ «κάποιος» παίρνει ὅλες τίς ἀποφάσεις. Μετ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ «κάποιος» δίνει «ἀνακούφιση» στό κάθε Dasein, τὸ βοηθᾶ νά παίρνει τὸ κάθε τι ἀψήφιστα καὶ μετ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ «κάποιος» θεμελιώνει τὴν κυριαρχία του, ἡ ὁποία ἀμφισβητεῖται ὅταν τὸ Dasein ἀποφασίζει νά εἶναι ὁ ἴδιος του ὁ ἑαυτός. Αὐτὸ ὅμως δέν σημαίνει πῶς τὸ Dasein ἔχασε τὸν ἑαυτό του³⁴⁹, ἀπλῶς σημαίνει πῶς τὸ Dasein εἶναι κατὰ τὸν τρόπο τῆς ἐξάρτησης³⁵⁰ καὶ τῆς ἀναυθεντικότητας³⁵¹. «Ἀναυθεντικό» εἶναι τὸ Dasein ὅταν ὁ ἑαυτός του εἶναι «ἑαυτός πολλῶν», ἐνῶ «αὐθεντικό» (eigentlich) ὅταν ἔχει «ἀδράξει» τὸν ἑαυτό του «ἄφ' ἑαυτοῦ» του (eigen). «Ἀναυθεντικό», δηλαδή, εἶναι τὸ Dasein ὅταν εἶναι ὁ ἑαυτός του «διασκορπισμένος» στοὺς «πολλούς» καὶ «αὐθεντικό» ὅταν ξαναβρίσκει τὸν ἑαυτό του. Ὁ ἴδιος ὁ Heidegger ἀρνεῖται πῶς ὑπάρχει κάποια ἀξιολογική διαχωριστική παράμετρος ἀνάμεσα στό «ζευγος» τῆς «αὐθεντικότητας» καὶ τῆς «ἀναυθεντικότητας». Οἱ περισσότεροι ὅμως μελετητές του δέν τὸ δέχονται αὐτὸ καὶ ἰσχυρίζονται πῶς ὑπάρχει μιὰ τέτοια παράμετρος³⁵².

Τὸ Dasein, κατὰ τὸν Heidegger, γίνεται «αὐθεντικό» ὅταν συνειδητοποιεῖ τὰ «ἄριά» του, ὅταν δηλαδή συνειδητοποιεῖ πῶς «εἶναι πρὸς θάνατο» (sein zum Tode)³⁵³, πῶς βρίσκεται «ριγμένο» στον κόσμον καὶ ἀναλαμβάνει τὴν γνήσια «μέριμνα», τὴν «μέριμνα» δηλαδή γιὰ τὸ ἴδιο του τὸ εἶναι³⁵⁴. Ἡ συνειδητοποίηση αὐτὴ ἐπιτυγχάνεται μέσα ἀπὸ τὴν «ἀγωνία»³⁵⁵, κατάστασιν πού ὁ Heidegger τὴν ἀναλύει διεξοδικά. Ἡ συνειδητοποίηση ὅμως αὐτὴ δέν σημαίνει πῶς τὸ Dasein ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸν κόσμον, ἀφοῦ «ἡ ἀγωνία» ἐξατομικεύει καὶ ἔτσι διανοίγει τὸ Dasein ὡς solus ipse³⁵⁶. Ἀντίθετα, ὁδηγεῖ τὸ Dasein «μέτ' ἔσχατο νόημα μπροστὰ στον κόσμον του ὡς κόσμον, συνεπῶς καὶ μπροστὰ στον ἑαυτό του ὡς In-der-welt-sein»³⁵⁷. Αὐτὸ σημαίνει πῶς τὸ Dasein δέν «ἀπομονώνεται» μόλις «ἀνακτῆσει» τὴν ὑπαρξή του, ἀλλὰ προσπαθεῖ νά δώσει νόημα στον κόσμον καὶ στήν ἱστορία³⁵⁸. Γνώρισμά του ὡς «αὐθεντικοῦ» Dasein εἶναι ἡ «ἐλευθερία μπροστὰ στον θάνατο»³⁵⁹. Ὅσο δηλαδή πιὸ λίγο παίρνει ὑπ' ὄψιν του τὴν προοπτικὴ τοῦ θανάτου στίς πράξεις του, τόσο αὐτές εἶναι πιὸ «αὐθεντικές». Ἐχουμε, δηλαδή,

νά κάνουμε μέ μιá μορφή «καταστροφικού ήρωισμού», τίς συνέπειες τοῦ ὁποίου θά ἐξετάσουμε στό ἐπόμενο κεφάλαιο.

Οἱ ἀναλύσεις αὐτές τοῦ Heidegger γιά τό «ὄριο», τήν «αὐθεντικότητα» καί τήν στάση ἀπέναντι στό πρόβλημα τοῦ θανάτου, ὅπως πολύ σωστά παρατήρησε ὁ Goldmann³⁶⁰, μπορεῖ νά συσχετιστοῦν μέ ἀντίστοιχες ἀναλύσεις τοῦ νεαροῦ Lukacs στό ἔργο του *Ψυχή καί μορφές*.

Μόνο πού καί ἐκεῖ μπορεῖ νά παρατηρηθοῦν ἀποκλίσεις, ὅπως ἄλλωστε καί ὁ Goldmann παρατηρεῖ³⁶¹. Γιατί ὁ Lukacs, «συνεπέστερος καί ριζοσπαστικότερος, ὅπως πάντα», κατά τήν ἐκφραση τοῦ Goldmann³⁶², ὡς λογικό συμπέρασμα ἀπό τήν «θέση» πώς ἡ «αὐθεντικότητα» στηρίζεται στήν συνειδητοποίηση τῶν «ὀρίων» ἐβγαζε τό ὅτι τίποτα δέν μπορεῖ νά δώσει ἐγκυρότητα στήν ὑπαρξή καί θεωροῦσε μάταιη κάθε προσπάθεια νά δοθεῖ «νόημα» στήν ἱστορία. Ὁ Heidegger, ἀντίθετα, μολονότι δέχεται πώς ἡ «αὐθεντικότητα» συνεπάγεται συνείδηση τῶν «ὀρίων», ἐν τούτοις δέν ἀρνεῖται τήν δραστηριότητα μέσα στήν ἱστορία καί τήν ἀνάληψη τῆς «εὐθύνης»³⁶³ μέσα ἀπό τήν «ἐπανάληψη»³⁶⁴, δραστηριότητα πού, μή βρίσκοντας καμμία δικαίωση³⁶⁵ καί μή ἔχοντας συγκεκριμένο σκοπό φαίνεται σάν «ἀντιφατική»³⁶⁶ ἢ «παράλογη»³⁶⁷. Καί στό ἐπίπεδο αὐτό, παρ' ὅλο πού εἶναι ἐπίπεδο «ρομαντικό», μποροῦμε νά διακρίνουμε τόν «ὀρθολογισμό» τοῦ Lukacs καί τόν «ἐξωλογικό» χαρακτήρα τῆς σκέψης του Heidegger. Παρ' ὅλα αὐτά, νομίζουμε πώς ὑπάρχει μιá κάποια σχέση ἀνάμεσα στό νεανικό αὐτό ἔργο τοῦ Lukacs καί στό τμήμα αὐτό τοῦ Sein und Zeit. Ἡ σχέση αὐτή ἐγκείται στό ὅτι τά δύο ἔργα, ὅπως καί ὁ Goldmann παρατήρησε, «ὑπερβαίνουν» τήν «ἀτομικιστική» σκέψη τοῦ 16ου καί 17ου αἰώνα καί συλλαμβάνουν τόν ἄνθρωπο ὡς «ὀλότητα» πού ὀλοκληρώνεται μέ τόν θάνατο³⁶⁸. Ὡστόσο, ἡ ὅποια σχέση μπορεῖ νά ἐντοπισθεῖ σέ αὐτό τό πρῶτο ἔργο τοῦ Lukacs, πού μπορεῖ νά χαρακτηριθεῖ, ἄλλωστε, καί «ὑπαρξιστικό» καί ὄχι στά ὑπόλοιπα ἔργα του, ὅπου ἡ ὀπτική του εἶναι τελείως διαφορετική³⁶⁹.

Ἡ ἔννοια τῆς «ψεύτικης συνείδησης» στόν Lukacs εἶναι ἀπό τίς ἔννοιες πού εἶναι δυνατόν εὐκόλα νά παρανοηθοῦν. Ὁ λόγος κατά τήν γνώμη μας εἶναι ὅτι ὡς ἔννοια δέν εἶναι «μονοσήμαντη»· καί ἂν ληφθεῖ σέ μιá βάση «τυπική», μπορεῖ νά ὀδηγήσει σέ ἀνεπίτρεπτες συγκρίσεις, ὅπως κατά τήν γνώμη μας ἔκανε ὁ Goldmann.

Κατ' ἀρχήν θά πρέπει νά ποῦμε πώς ἡ «ψεύ-

τική συνείδηση» εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς «πραγμοποίησης», χωρίς ὅμως νά ταυτίζεται μέ αὐτήν³⁷⁰. Δηλώνει «τήν ὑποταγή τῆς συνείδησης στίς μορφές μέ τίς ὁποῖες ἐκφράζεται ἡ πραγμοποίηση» (Lukacs G., ὀ.π., σελ. 153). Θά μπορούσε νά εἰπωθεῖ πώς καί ἡ «δεδομένη»³⁷¹ συνείδηση τοῦ προλεταριάτου εἶναι μιá μορφή «ψεύτικης συνείδησης», γιατί σημαίνει τήν «ὑποταγή» στήν πραγμοποίηση. Ἀλλά τό προλεταριάτο, ὅταν ἀποκτᾶ τήν «πρέπουσα» συνείδηση, παύει νά ἔχει «ψεύτικη συνείδηση». Ἐκεῖνη πού δέν μπορεῖ ποτέ νά «ξεφύγει» ἀπό τίς μορφές πού ἐπιβάλλει ἡ πραγμοποίηση εἶναι ἡ ἀστική τάξη, γιατί αὐτό συνεπάγεται τήν ἴδια τῆς τήν καταστροφή. Ἡ συνείδηση, δηλαδή, τῆς ἀστικῆς τάξης εἶναι πάντοτε «ψεύτικη». Ὅπως γράφει ὁ Lichtheim G. στό ἔργο του Lukacs, «τοποθέτησε τήν ψεύτικη συνείδηση ὡς χαρακτηριστικό τῆς ἀρχουσας τάξης καί θεώρησε ὅτι ἡ καταπιεζόμενη ἐπαναστατική τάξη ἔχει “ἀληθινή συνείδηση”, πού, ἐπειδή δέν ἐκφραζόταν καθαρά, καθιστοῦσε ἀπαραίτητη τήν καθοδήγηση τοῦ κόμματος» (ἐλλ. μτφ. Θεοδωρακάτου Δ., ἐκδ. Μπουκουμάνης, σελ. 61). Ὁ Lukacs, δηλαδή, φαίνεται ὅτι πιστεύει πώς ἡ ἀστική τάξη «φύσει» δέν μπορεῖ νά ἔχει ἀληθινή συνείδηση, παρὰ μόνο μέ τήν αὐτο-ἀναίρεσή της, ἐνῶ τό προλεταριάτο δέν ἔχει, λόγω μερικῶν συγκεκριμένων ἱστορικῶν συγκυριῶν³⁷².

Ἀπό τά παραπάνω φαίνεται πώς δέν εἶναι δυνατόν νά γίνει σύγκριση ἀνάμεσα στήν «ψευδή συνείδηση» καί στήν «ἀναυθεντικότητα», παρ' ὅλο πού στήν «ἀναυθεντικότητα» τό Dasein δέν εἶναι ὁ «ἐαυτός» του, ἡ «συνείδηση» πού ἔχει δέν εἶναι «δική» του, εἶναι «συνείδηση» τοῦ «κάποιου» καί, κατά συνέπεια, ἀφοῦ δέν εἶναι ἡ «δική» του, ἡ «ἀληθινή» συνείδηση εἶναι «ψεύτικη». Ὑπάρχει, δηλαδή, καί στόν Lukacs καί στόν Heidegger ἕνας διῆσμός «ἀληθινῆς» καί «ψεύτικης» συνείδησης, ἀλλά τελείως διαφορετικά νοηματοδοτημένος. Στόν Heidegger, ἄλλωστε, «ψεύτικη συνείδηση»³⁷³ θά μπορούσαμε νά ποῦμε πώς ἔχουμε καί στήν «Vorhandenheit» καί πώς καί ἡ ἐπιστήμη, δηλαδή, εἶναι «ψεύτικη συνείδηση»³⁷⁴, ἐνῶ ὁ Lukacs θεωρεῖ ὅτι «ψευδή συνείδηση» ἔχει ἡ ἰδεολογία³⁷⁵ καί δέν ὀδηγεῖται σέ καμμία περίπτωση σέ «ἄρνηση» ἢ «ὑποτίμηση» τῆς ἐπιστήμης³⁷⁶.

Ἐντύπωση προκαλεῖ τό ὅτι ὁ Goldmann δέν συνδέει μέ τήν ἔννοια τῆς «ψεύτικης συνείδησης» τήν «Vorhandenheit», πού καί αὐτή εἶναι μιá «διαστρεβλωμένη» εἰκόνα τοῦ κόσμου³⁷⁷,

παρά τήν συνδέει μόνο με τήν «ἀναυθεντικότητα». Πάντως, είτε με τήν μιά είτε με τήν ἄλλη σημασία, ἡ ἔννοια τῆς «ψεύτικης συνείδησης» με τήν ιδιαίτερη φόρτιση πού ἔχει στόν Lukacs δέν ὑπάρχει στόν Heidegger. Ὑπάρχει μόνο με μιά σημασία «τυπική», ὅπως καί πιό πάνω εἶπαμε, χωρίς οὐσιαστική ταύτιση. Ἄλλωστε, ὁ Heidegger δέν χρησιμοποιεῖ τέτοιον ὄρο· καί ὁ Goldmann, συσχετίζοντας τούς δύο ὄρους στούς φιλοσόφους, θά ἔπρεπε νά ζητᾶ μιά σχέση «οὐσιαστική». Τέτοια, ὅμως, σχέση δέν ὑπάρχει. Τό γεγονός πώς οἱ δύο φιλόσοφοι κάνουν χρήση τοῦ «ζεύγους» «αὐθεντικότητα-ἀναυθεντικότητα», ὁ ἓνας, «ἀληθινή-ψεύτικη» συνείδηση ὁ ἄλλος, δηλαδή πώς ἡ συνείδηση μπορεῖ νά πάρει δύο διαφορετικές μορφές, δέν σημαίνει τίποτα, γιατί τέτοια ἀντιθετικά ζεύγη σέ ἐπίπεδο συνείδησης μπορούμε νά βροῦμε σέ πολλούς φιλοσόφους. Π.χ. ἡ «ψευδής πίστη»³⁷⁸ τοῦ Sartre εἶναι μιά μορφή «ψεύτικης συνείδησης» με τήν σημασία τῆς «ὄχι ἀληθινῆς» καί ὄχι με τήν ιδιαίτερη φόρτιση πού ἔχει ὁ ὄρος στόν Lukacs. Γιά νά φανεῖ πιό καλά ἡ «σχέση» ἀνάμεσα στήν «ἀναυθεντικότητα» καί στήν «ψεύτικη συνείδηση», θά συγκρίνουμε παράλληλα τίς δύο ἔννοιες, ὥστε ἡ ὅποια σχέση καί οἱ διαφορές νά διακρίνονται ἄμεσα (βλ. κατωτέρω).

Ἀπό τήν σύγκριση φαίνεται πώς «ἡ ψεύτικη συνείδηση» δέν ἔχει ιδιαίτερη σχέση με τήν «ἀναυθεντικότητα». Πιό πολλή ἴσως σχέση θά μπορούσε νά ἐντοπισθεῖ με τήν «Vorhanden-

heit»· καί ἡ ψυχιατρική, ἄλλωστε, χρησιμοποιεῖ αὐτές τίς ἔννοιες γιά νά ἐρμηνεύσει διάφορα ψυχοπαθολογικά φαινόμενα³⁸¹. Ἡ συνείδηση, βέβαια, τοῦ «ἀναυθεντικοῦ Dasein» εἶναι «ψεύτικη», με τήν σημασία πώς δέν εἶναι ἀληθινή καί ὄχι με τήν σημασία πώς εἶναι «ψεύτικη», δηλαδή πώς εἶναι ὑποταγμένη στίς μορφές τῆς πραγματοποιήσεως. Καί ἂν θέλαμε νά ἐντοπίσουμε μιά σχέση ἀνάμεσα στόν Lukacs καί στόν Heidegger ὡς πρός τό ζήτημα τῆς «ἀναυθεντικότητας», θά ἔπρεπε νά στραφοῦμε στά πρώιμα ἔργα τοῦ Lukacs, ὅπου ὑπάρχει ἡ δυαδικότητα «αὐθεντικοῦ-ἀναυθεντικοῦ».

Lukacs καί σταλινισμός, Heidegger καί ναζισμός

Ὁ Goldmann ὡς στοιχεῖο δηλωτικό τῆς σχέσης ἀνάμεσα στούς δύο φιλοσόφους θεωρεῖ τήν στάση πού κράτησαν ἀπέναντι στόν σταλινισμό ὁ μὲν καί στόν χιτλερισμό ὁ ἄλλος, στάση πού κατά τήν γνώμη του προέρχεται «ἀπό τίς ἀντίστοιχες γενικές ἀναλύσεις τους γιά τό νόημα τῆς ἱστορίας» (Goldmann L., ὁ.π., σελ. 77).

Κατά τόν Goldmann, τόσο ὁ Lukacs ὅσο καί ὁ Heidegger εἶχαν προσχωρήσει στά δύο ἀντιστοιχα πολιτικά καθεστῶτα³⁸², χωρίς νά ταυτίζονται ἀπόλυτα με αὐτά. Ἔτσι «ἡ στρατεύσή τους δέν μπορούσε νά ἀναχθεῖ σέ μιά δουλική προσχώρηση στό πρόγραμμα, στίς ἀπαιτήσεις καί στίς διαταγές τῶν πολιτικῶν ἀρχηγῶν»

«Ψεύτικη συνείδηση»

1) Εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς «πραγμοποίησης».

2) Ἐρμηνεύεται κοινωνικο-ιστορικά.

3) Σημαίνει τήν «ἀντι-ολιστική θεώρηση τοῦ κόσμου, τήν θεαματική καί παθητική ἀντίληψή του καί γενικότερα τήν «ὑπακοή» καί «ἀποδοχή» τῶν μορφῶν τῆς «πραγμοποίησης».

4) Συνδέεται με τίς κοινωνικές τάξεις.

5) Ἡ «ὑπέρβασή» της μπορεῖ νά γίνει ἀπό τήν συλλογική «πράξη» τοῦ προλεταριάτου.

6) Εἶναι «ιδεολογία», ἀντίθετη στήν ἐπιστήμη, καί ἡ ἐπιστήμη πού εἶναι ἀποσπασματική εἶναι καί αὐτή ιδεολογία.

«Ἀναυθεντικότητα»

1) Εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς «ἐκ-πτώσεως στόν «κόσμο».

2) Ἐρμηνεύεται «ὄντολογικά» καί εἶναι συνδεμένη με μυθικο-θρησκευτικές κατηγορίες³⁷⁹.

3) Σημαίνει τήν ἄρνηση τῆς «εὐθύνης» πού ταυτίζεται με τήν «αὐθεντικότητα». Δέν συνεπάγεται ἀναγκαστικά μιά «ἀντι-ολιστική» θεώρηση, γιατί ἡ ἐπαφή με τά «ὄργανα» δέν σταματᾶ.

4) Δέν ἔχει καμμία τέτοια «παράμετρο».

5) Ἡ «ὑπέρβασή» της μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ μόνο σέ ἐπίπεδο ἀτομικό³⁸⁰.

6) Δέν ὑπάρχουν τέτοιοι χαρακτηρισμοί.

(δ.π., σελ. 78). 'Ο καθένας τους, κατά τόν Goldmann, πίστευε πώς κατανοεί πιο καλά τήν φύση του πολιτικού φαινομένου από ό,τι οι ίδιοι οι άρχηγοί³⁸³. και στην θέση τους αυτή επέμεναν και μετά τήν άνατροπή των καθεστώτων αυτών. 'Ο ίδιος ο Goldmann, πάλι, φαίνεται ότι δέχεται πώς, πράγματι, οι δύο φιλόσοφοι είχαν κατανοήσει πιο καλά τήν λειτουργία των δύο καθεστώτων από ό,τι οι άρχηγοί και οι θιασώτες τους³⁸⁴.

Τί ισχύει όμως πραγματικά; Ποιά είναι ή σχέση του Lukacs και του Heidegger μέ τόν σταλινισμό και μέ τόν χιτλερισμό αντίστοιχα; Σέ ποιόν βαθμό ή συμμετοχή τους στό αντίστοιχο καθεστώς, δηλαδή ή πολιτική τους δραστηριότητα σέ μία συγκεκριμένη κοινωνικο-ιστορική περίοδο «στοιχεί» πρós τήν φιλοσοφία τους;

Είναι γνωστό πώς ο Heidegger ήταν επί ένα χρονικό διάστημα μέλος του Έθνικοσοσιαλιστικού Κόμματος³⁸⁵. Η πολιτική του αυτή θέση έγινε αντικείμενο οξύτατων κριτικών και επιθέσεων³⁸⁶, κυρίως από φιλοσόφους του άγγλοσαξωνικού χώρου³⁸⁷. 'Ο ίδιος ο Heidegger απέφυγε νά μιλήσει για τήν στάση του αυτή στην περίοδο του έθνικοσοσιαλισμού. Μία συνέντευξη πού έδωσε τό 1966 στό περιοδικό *Der Spiegel* και πού άφορούσε σχεδόν αποκλειστικά τήν στάση του σέ εκείνη τήν περίοδο δημοσιεύθηκε μετά τόν θάνατό του³⁸⁷. και ο Goldmann, φυσικά, δέν μπορούσε νά τήν γνωρίζει³⁸⁸. Βέβαια, πρέπει νά τονίσουμε ότι πολλά θέματα στην συνέντευξη εκείνη παραμένουν άσαφή³⁸⁹, ώστόσο ή συνέντευξη δέν παύει νά έχει σημαντική βαρύτητα γιατί θίγει μερικά ζητήματα και δίνει νέες διαστάσεις στην σχετική μέ τήν στάση του Heidegger έρευνα³⁹⁰. Παραμένει, όμως, τό έρώτημα γιατί ο Heidegger επέμενε νά δημοσιευθεί μετά τόν θάνατό του³⁹¹.

Σίγουρα και δέν είναι ή στάση αυτή του Heidegger άπέναντι στον έθνικοσοσιαλισμό έξω από τήν φιλοσοφία του, χωρίς αυτό νά σημαίνει πώς υποστηρίζουμε ότι ήταν αναγκαία κατάληξή της. Τό ότι οδήγησε συγκεκριμένα στον έθνικοσοσιαλισμό ήταν αποτέλεσμα του ιδεολογικοπολιτικού κλίματος της εποχής από τό όποιο ο Heidegger είχε επηρεασθεί.

Πολλοί είναι οι φιλόσοφοι πού θέλουν νά υποστηρίξουν τόν Heidegger και νά δείξουν πώς δέν υπάρχει σχέση άνάμεσα στον «φιλόσοφο» και στον «πολιτικό» Heidegger³⁹², πώς ή φιλοσοφία του, και ειδικά τό Sein und Zeit, είναι τελείως «ξένα» μέ τήν πολιτική του δραστηριότητα. Νομίζουμε όμως πώς υπάρχει διαφορά άνάμεσα

στην αντίληψη πώς μία φιλοσοφία μπορεί νά οδηγήσει κάπου, υπό όρισμένες συνθήκες, και στην αντίληψη πώς μία φιλοσοφία έχει μόνη της τήν δυνατότητα νά οδηγήσει σέ μία αντίστοιχη πολιτική στάση.

Όπως και πιο πάνω είπαμε, ο Heidegger στό *Sein und Zeit* λέγει πώς τό Dasein όταν γίνεται «αυθεντικό» δέν απομακρύνεται από τόν κόσμο, αλλά, «άναλαμβάνοντας τόν έαυτό του», οδηγείται σέ μία παράτολμη δραστηριότητα πού δέν υπολογίζει καθόλου τόν θάνατο³⁹² αλλά αντίθετα, μέτρο της γνησιότητάς της είναι ή άδιαφορία της άπέναντι σ' αυτόν³⁹³. Η άδιαφορία της αυτή τήν καθιστά ελεύθερη³⁹⁴. Στό σημείο αυτό ο Goldmann βλέπει νά υπάρχει μία αντίφαση στον Heidegger³⁹⁵. Τό βέβαιο, όμως, είναι πώς ο Heidegger δέν άπορρίπτει τήν δράση μέσα στην ιστορία, αντίθετα λέγει πώς «τό ύψιστο πού έχει νά κάμει ένα άτομο ή ένας λαός είναι νά πάρει επάνω του τό βάρος της μοίρας του³⁹⁶. Και ο ίδιος πίστευε πώς στον γερμανικό λαό υπάρχει μία αποστολή, καθώς είναι ο λαός ο περισσότερο «μεταφυσικός»³⁹⁷ και πώς «άν δέν βρουν ιστορικά τήν ουσία τους ή ιστορία θά τους εκδικηθεί»³⁹⁸. Από τά παραπάνω βλέπουμε πώς:

α) Μέ τό *Sein und Zeit* «τεκμηριώνεται» φιλοσοφικά ή δράση μέσα στην ιστορία.

β) Η δράση αυτή είναι κριτήριο της «αυθεντικότητας».

γ) Τό ζήτημα πού μένει είναι νά δείξουμε γιατί επέλεξε τήν χιτλερική εκδοχή της «αυθεντικότητας».

Ο έθνικοσοσιαλισμός, όντας έκφραση της λεγόμενης «Έπανάστασης της Δεξιάς»³⁹⁹, κήρυσσε τήν ένότητα της φυλής, τους δεσμούς του αίματος και τήν λατρεία της «κοινότητας» πού τήν αντιπαράθετε στην «κοινωνία»⁴⁰⁰ και είχε έναν χαρακτήρα «άντικαπιταλιστικό». Χρησιμοποίησε κατά κόρον τους γερμανικούς παγανιστικούς μύθους και τίς παραδόσεις⁴⁰¹, μιλούσε για τήν ένότητα όλων των γερμανικών λαών μέσα στα πλαίσια της «κοινότητας» για τό κοινό «Blut und Boden»⁴⁰², πού σέ πολλά θυμίζει, όπως και ο Marsten Harries⁴⁰³ παρατηρεί, τό «Erd und Bluthaftan Krafte eines Volkes» του Heidegger⁴⁰⁴.

Ο «ρομαντισμός» αυτός του Heidegger, ή άρνηση του υποκειμενισμού και του ατομικισμού⁴⁰⁵, ή έχθρότητα πρós τήν τεχνική, ή σύγχυση πού επικρατούσε τό 1933 και τήν όποία ο ίδιος ο Heidegger έπισημαίνει⁴⁰⁶, ή δημαγωγία

του έθνικοσοσιαλισμού έκαναν τον Heidegger νά δει και νά αποδώσει σέ αυτόν χαρακτηριστικά πού βέβαια δέν είχε και νά μιλάει γιά «τήν έσωτερική αλήθεια και τό μεγαλειό του»⁴⁰⁷ πού τό έβλεπε νά πραγματοποιείται «στήν συνάντηση τής οικουμενικά καθορισμένης τεχνικής μέ τόν σύγχρονο άνθρωπο»⁴⁰⁸, προφανώς έννοώντας πώς ό έθνικοσοσιαλισμός είχε σκοπό του νά σταματήσει τήν ανορθόλογη ανάπτυξη τής τεχνικής και θά έθετε ως κριτήριο γιά τήν ανάπτυξη της τίς ανάγκες του ανθρώπου, πού και αυτό μέ τήν σειρά του σήμαινε πώς θά έθετε ένα «γιατί» σέ κάθε καινούργια τεχνική ανάπτυξη, «γιατί» πού αντιστοιχούσε στό δικό του «γιατί νά υπάρχει ό,τι υπάρχει»⁴⁰⁹. Και θέτοντας ό ναζισμός αυτό τό «γιατί» πριν από κάθε τεχνική ανάπτυξη, έθετε τέλος σέ ένα από τά όλέθρια αποτελέσματα τής «λήθης του Εΐναι», τόν Μηδενισμό⁴¹⁰ και τήν τεχνικοποίηση τής ζωής⁴¹¹.

Ό ίδιος ό Heidegger δέν εξηγεί τούς λόγους πού τόν οδήγησαν νά έρμηνεύσει μέ αυτόν τόν τρόπο τόν ναζισμό⁴¹². Η γνώμη μας είναι πώς:

α) άφου ή ανάπτυξη τής τεχνικής είναι αποτέλεσμα του διχασμού «υποκειμένου-αντικειμένου»,

β) ό διχασμός αυτός πραγματοποιήθηκε μέ τή «διάλυση» και τήν «καταστροφή» τής «κοινοτήτας».

γ) Έπεται πώς ή «ένότητα» αυτή θά πραγματοποιηθεί ξανά στους κόλπους τής «κοινοτήτας».

δ) Τήν επιστροφή στην «κοινοτήτα» τήν κήρυττε ό ναζισμός,

ε) άρα μέ τόν ναζισμό τό υποκείμενο μέ τό αντικείμενο θά βρεθούν ξανά ένωμένα σέ μία «άρχηση» κοινότητα, και τότε

στ) ή τεχνική δέν θά είναι κάτι «ανεξάρτητο» και θά αναπτύσσεται όπως θά αναπτύσσεται και αυτός.

Η τεχνική, λοιπόν, πού στην σύγχρονη εποχή, όντας αποκομμένη από τόν άνθρωπο, αναπτύσσεται «αυτόνομα», θα τεθεί στην υπηρεσία του.

Φυσικά, είναι περιττό νά τονίσουμε πώς ό έθνικοσοσιαλισμός δέν είχε κατά διάνοια τέτοιες αντιλήψεις.

Στόν Heidegger λοιπόν υπήρχαν τά στοιχεία πού τόν οδήγησαν στόν ναζισμό, χωρίς βέβαια ή ίδια του ή φιλοσοφία νά είναι «ναζιστική» ή άπλωώς βιολογικά χρωματισμένη, όπως πολύ σωστά παρατηρεί ό Goldmann. Ό ίδιος ό Heidegger χαρακτήριζε «άνόητη» και «επικίνδυνη» τήν

ναζιστική φιλοσοφία⁴¹³ και ειδικά τήν φιλοσοφία του Ρόζενμπεργκ⁴¹⁴.

Η έρμηνεία πού δίνει όμως ό Goldmann⁴¹⁵ νομίζουμε πώς είναι αυθαίρετη και δέν μπορεί νά στηριχθεί στά ίδια τά κείμενα του Heidegger. Ούτε όμως και ή κριτική πού του γίνεται από μία «θετικιστική» σκοπιά «άντι-ιδεολογική»⁴¹⁶ νομίζουμε πώς μπορεί νά έρμηνεύσει τήν στάση του στα χρόνια του ναζισμού. Η στάση του πρέπει νά έρμηνευθεί ως στάση διανοουμένου πού, αντιδρώντας στόν κατακερματισμό τής εποχής του, αναζητά μία διέξοδο: και συγκεκριμένοι κοινωνικοί λόγοι τόν οδηγούν στόν ναζισμό. Η αναφορά στην «ιδεοπληξία»⁴¹⁷ και «σε φιλοσοφίες του Άπολύτου πού χάνουν τόν άνθρωπο» νομίζουμε πώς είναι τελείως βιαστικές και κάθε άλλο παρά έρμηνεύουν τήν στάση του φιλοσόφου απέναντι στόν ναζισμό⁴¹⁸.

Μία σωστή έρμηνευτική στάση θά πρέπει όπωσδήποτε νά λάβει υπ' όψιν της τό κλίμα τής «Έπανάστασης τής Δεξιās», από τό όποιο και ό Heidegger επηρεάστηκε.

Ό Heidegger, βέβαια, όπως και ό Goldmann άλλωστε έπισημαίνει, νόμιζε πώς έρμηνεύει πιο σωστά τόν ναζισμό από ό,τι οί ίδιοι οί Ναζι. Όταν όμως διαπίστωσε πώς έκανε λάθος⁴¹⁹, αποχώρησε από τίς οργανώσεις του ναζιστικού κόμματος⁴²⁰ και, όπως ό ίδιος ισχυρίζεται, μέσα από τήν φιλοσοφία του άρχισε τήν αναμέτρηση μέ τόν ναζισμό⁴²¹. Δέν έχουμε, επαναλαμβάνω, κανέναν λόγο νά μήν τό δεχθούμε αυτό, γιατί ή φιλοσοφία του Heidegger δέν είναι μία «ναζιστική» φιλοσοφία, όπως άκριτα ίσως ισχυρίζονται πολλοί⁴²², αλλά ούτε και ή στάση του ήταν έξω από τήν φιλοσοφία αυτή. Και κάτι ακόμα: όταν ό Heidegger, διαφωνώντας μέ τόν ναζισμό, όπως ό ίδιος έλεγε, δέν προχωρούσε σέ ανοιχτή ρήξη μέ αυτόν γιά λόγους «διπλωματικούς»⁴²³, σημαίνει πώς αν οί συνθήκες τό επέτρεπαν δέν θά δίσταζε νά προχωρήσει σέ ανοιχτή ρήξη. Αυτό σημαίνει πώς οί λόγοι πού έμποδίζαν τήν ανοιχτή του διαφωνία μέ τόν ναζισμό δέν προέρχονταν από μία βεβαιότητα γιά τήν «ιστορική» σημασία του ναζισμού, αλλά από μία προσωπική αδυναμία αντιπαράθεσης ή, όπως ό ίδιος ισχυρίζεται, από «διπλωματικότητα»⁴²⁴.

Ό Lukacs, όπως είναι γνωστό, μετά τά γεγονότα τής Ούγγαρίας τό 1919⁴²⁵, προσχώρησε όριστικά στόν μαρξισμό. Τό πρώτο του μαρξιστικό μεγάλο έργο είναι ή *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, πού, όπως είναι γνωστό, χαρακτηρίστηκε «ιδεαλιστικό»⁴²⁶ και ό ίδιος ό

Lukacs τό αποκήρυξε⁴²⁷. Μέχρι τό 1956, πού άρχισε ή λεγόμενη «άποσταλινοποίηση»⁴²⁸, ό Lukacs δημοσίευσε μιά σειρά από έργα για τήν αισθητική και μερικά φιλοσοφικά, κυρίως κριτική στην έξωλογική φιλοσοφία⁴²⁹, τήν όποία κρίνει άυστηρότατα⁴³⁰. Τά έργα αυτά κρίθηκαν πολύ άυστηρά από κριτικούς και φιλοσόφους, πού γενικά κρατούν εϋνοϊκή στάση άπέναντι στον Lukacs. 'Ο Κ. Άξελός, μάλιστα, έφτασε στό σημείο νά χαρακτηρίσει τήν Καταστροφή του Λογικού έργο «άξιοθρήνητο»⁴³¹. Γενικά, ύπάρχει μιά τάση νά θεωρούνται τά έργα αυτά τής «σταλινικής» περιόδου σάν κάτι τελείως έξω από τον Lukacs, σάν κάτι «νόθο» πού ό Lukacs τά έγραψε μόνο για νά μπορεί νά «κινείται με άνεση στους κόλπους τής Γ΄ Διεθνούς»⁴³² ή και σάν «φιλοσοφικός φόρος τιμής στην μεγαλοφυΐα του Στάλιν»⁴³³.

Τό βέβαιο είναι πώς ό Lukacs και μετά τήν «άποσταλινοποίηση» και τό 2ο συνέδριο, μέχρι και τον θάνατό του, δέν άπέριψε ποτέ τά έργα αυτά⁴³⁴.

Μετά τό 1956 ό Lukacs εκφράζει τις διαφωνίες του με τον Στάλιν, χωρίς όμως νά συνδέει τήν όποια κριτική του με τήν κριτική ή, πολύ περισσότερο, με τήν άρνηση του σοσιαλισμού⁴³⁵. 'Ο ίδιος ό Lukacs βεβαιώνει πώς, άν και συμφωνούσε σε πολλά ζητήματα άρχικά με τον Στάλιν⁴³⁶, όταν άρχισαν οι διαφωνίες δέν τις άνακοίνωσε, για λόγους τακτικούς⁴³⁷. Μετά τον πόλεμο, προσπάθησε νά ασκήσει αντιπολιτευτική κριτική, πού όμως άπέτυχε, όπως ό ίδιος όμολογεί, γιατί προσπάθησε νά ασκήσει κριτική σε ιδεολογικούς τομείς, χωρίς νά υποβάλλει σε κριτική τις ίδιες τις βάσεις τους, δηλαδή «τους τομείς των σταλινικών αντιλήψεων και μεθόδων»⁴³⁸.

Τό βασικό πού πρέπει νά έχει ύπ' όψιν της μιά κριτική πού θά θέλει νά προσδιορίσει τήν στάση του Lukacs κατά τήν περίοδο του «σταλινισμού» και νά εκτιμήσει τό φιλοσοφικό του έργο κατά τήν περίοδο εκείνη είναι τό γεγονός πώς τό φιλοσοφικό έργο του τής περιόδου αυτής δέν βρίσκεται σε αντίφαση με τό έργο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, άφου ή βασική έννοια πού χρησιμοποιεί για νά έρμηνεύσει τήν έξωλογική φιλοσοφία είναι ή έννοια τής «πραγματοποίησης»⁴³⁹, όσο και άν αυτό δέν φαίνεται καθαρά. Τήν ανάπτυξη τής έξωλογικής φιλοσοφίας τήν συνδέει με τήν ανάπτυξη του καπιταλισμού σε κρατικομονοπωλιακό καπιταλισμό, δηλαδή σε ήμπεριαλισμό, όπου ή «φετιχοποίηση» φτάνει στον πιο με-

γάλο βαθμό της και δημιουργείται και ένας «φετιχιστικός τρόπος του σκέπτεσθαι»⁴⁴⁰, ό όποιος εκφράζεται με τήν «ύποστασιοποίηση» των έμπειριών, όπως γίνεται με τήν φιλοσοφία τής ύπαρξης, παραδείγματος χάριν⁴⁴¹.

Δέν μπορούμε, λοιπόν, νά ύποστηρίξουμε πώς ό Lukacs «έθαψε» τον φιλοσοφικό του εαυτό για νά μπορεί νά κινείται στους κόλπους τής Γ΄ Διεθνούς. Τό φιλοσοφικό του έργο κατά τήν περίοδο αυτή ήταν σύμφωνο με τις πεποιθήσεις του και τό ύποστήριζε στά γενικά του πλαίσια πάντα⁴⁴².

Δέν μπορούμε νά συμφωνήσουμε με τον Goldmann όταν έντοπίζει σχέση άνάμεσα στην στάση του Heidegger άπέναντι στον ναζισμό και στην στάση του Lukacs άπέναντι στον σταλινισμό. Κατ' άρχήν, μπορεί νά άμφισβητηθεί ή «νομιμότητα» τής ταύτισης ναζισμού και σταλινισμού υπό τον κοινό όρο «δικτατορία»⁴⁴³ πάνω στον όποιο ό Goldmann στηρίζει τήν συλλογιστική του για τήν σχέση άνάμεσα στον Lukacs και στον Goldmann ως προς αυτό τό ζήτημα. Επίσης θά πρέπει νά τονίσουμε πώς ή «μή διαφωνία» του Lukacs με τον σταλινισμό είχε κυρίως «ήθικό», όπως ό ίδιος τονίζει⁴⁴⁴, χαρακτήρα, ενώ ή «μή διαφωνία» του Heidegger με τον ναζισμό δέν είχε τέτοιες παραμέτρους⁴⁴⁵. Επίσης θά πρέπει νά προσεχθεί πώς ό Heidegger έβλεπε στον ναζισμό τήν πλήρη έκφραση μιας «ιδεολογίας»⁴⁴⁶, ενώ ό Lukacs στον σταλινισμό μιά έκφραση τής Έπανάστασης κάτω από συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες⁴⁴⁷.

Δέν ταύτιζε «σταλινισμό» με «σοσιαλισμό», και μιά, ακόμα και ριζική, ρήξη με τον «σταλινισμό» δέν θά συνεπαγόταν και τήν ρήξη του με τον «σοσιαλισμό». Ένώ ή ρήξη του Heidegger με τον χιτλερισμό συνεπαγόταν και πλήρη ρήξη με τον ναζισμό, του όποιου άκρογωνιαίος λίθος ήταν ή Führerprinzip⁴⁴⁸. Η «φύση» του ναζισμού ήταν τέτοια, πού κανείς ή τον δεχόταν ή όχι⁴⁴⁹, ενώ ή άποδοχή ή όχι του «σταλινισμού» δέν συνεπαγόταν και άρνηση ή άποδοχή άναγκαστικά του μαρξισμού⁴⁵⁰.

Δέν μπορούμε λοιπόν νά ταυτίσουμε τήν στάση των δύο στοχαστών. Γιατί, σε φιλοσοφικό επίπεδο, ή άποδοχή του ναζισμού από τον πρώτο ήταν άποτέλεσμα μιας «παράλογης» έκλογής⁴⁵¹, ενώ ή, για ένα διάστημα, ταύτιση του δευτέρου με τον σταλινισμό και ή, ολοκληρωτική, ταύτισή του με τον μαρξισμό, ήταν άποτέλεσμα συνειδητής έκλογής.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Bl. Goldmann L., «Introduction à Lukacs et Heidegger», στο «Lukacs et Heidegger», σελ. 59, Denoel/Gonthier, Bibliotheque Mediations, Paris, 1973.
2. Goldmann L., *δ.π.*
3. Ο Goldmann πέθανε τον Οκτώβριο του 1970.
4. Βλ. στο παραπάνω βιβλίο τον πρόλογο του Youssef Ishaghpour, σελ. 5-56. Επίσης πρόλογο της ελληνικής μετάφρασης, «Είσαγωγή στον Lukacs και στον Heidegger» από Λαμπρίδη Μ., «Έρασμος», σελ. 7.
5. Τήν «Είσαγωγή» τήν έγραψε τον Αύγουστο του 1970.
6. Οι παραδόσεις αυτές έχουν τον τίτλο:
 - α) Reification, Zuhandenheit et Praxis.
 - β) Totalité, être et histoire.
 - γ) Possibilité objective et conscience possible.
 - δ) Sujet-objet et finction.
 - ε) L'Actualité de la question du Sujet.
7. Ίδιαίτερα σημαντική ήταν η ενασχόληση του Goldmann με το έργο του Lukacs. Σημαντική ήταν η μελέτη του για τα πρώιμα γραπτά του Lukacs. Βλ. το έργο του, «Introduction aux premières écrits de G/L στο «La theorie du roman», Paris, Gonthier/Mediations, 1973. Έλλ. μτφ. Σεραφείμ Βελέντζας, εκδ. «Άκμων», Οκτώβριος 1978, σελ. 163-195.
8. Goldmann L., *δ.π.* σελ. 59.
9. Του ίδιου, *δ.π.*
10. Το «ιστορική» πρέπει να ερμηνευθεί ως ιστορικά προσανατολισμένη. Δεν σημαίνει πως αγνοεί την σχετική βιβλιογραφία, που προσπάθησε να λάβει υπ' όψιν της όσο ήταν δυνατόν, αλλά έμμενει κυρίως στα ίδια τα κείμενα των φιλοσόφων.
11. Όχι με την σημασία που έχει στην σχολή του Dilthey.
12. Όπου, όμως, παρ' όλο που η μετάφραση είναι πολύ ακριβής, υπάρχει ένα πολύ σοβαρό μεταφραστικό λάθος στη σελίδα 30 (έλλ. μτφ.) όπου το «Είναι» (être) μεταφράζεται ως «Κράτος». Η αντίστοιχη σελίδα στη γαλλική έκδοση είναι η 78. Ίσως να έγινε σύγχυση με το état. Πάντως το λάθος είναι σοβαρό και ανεπίτρεπτο και απορροίε με πως δεν τό εντόπισε ή βιβλιοκριτική, που γενική ήταν πολύ κολακευτική για την μετάφραση. Βλ. περιοδικό «Ήριδανός», τεύχος 3-4.
13. Goldmann L. *δ.π.*, σελ. 59.
14. Ο.π., σελ. 60-64.
15. Ο χαρακτηρισμός του μέρους αυτού ως ένότητας είναι υποκειμενικός. Ο λόγος που τό χαρακτηρίζουμε έτσι είναι ότι τό θέμα είναι καθορισμένο και ότι ο ίδιος ο Goldmann, όταν τελειώνει αυτό τό μέρος, αφήνει χώρο κενό.
16. Goldmann L., *δ.π.* σελ. 64. Ο Goldmann δεν μένει συνεπής σε αυτό που λέει, γιατί η μελέτη του προϋποθέτει και άλλα έργα του Heidegger, όπως τήν Είσαγωγή στη Μεταφυσική, ακόμα και έργα της «τρίτης περιόδου» του Heidegger. Προϋποθέτει σαφώς επίσης τον πρωταγωνικό του λόγο «Die Selbstbehauptung der deutschen Unversität».
17. Goldmann L., *δ.π.*, σελ. 65-69.
18. Ο.π., σελ. 66 κυρίως.
19. Ο.π., σελ. 67 κυρίως.
20. Ο.π. αλλά και σελ. 72.
21. Ο.π. αλλά και σελ. 72.
22. Η ψυχή και οι μορφές.

23. «Le Fondement commun», *δ.π.* σελ. 60. Ο Goldmann όμως δεν διευκρινίζει πού είναι αυτό τό θεμέλιο.
24. Ο.π., σελ. 67. Είναι χαρακτηριστικό της «τάσης», στην οποία και ο Heidegger ανήκει, η άρνηση «της ιδέας της προόδου». Βλ. και Μαλεβίτση Χ. «Η ιδέα της προόδου» στο Άνθισμένο δέντρο, σελ. 70-91, «Δωδώνη» 1978.
25. Goldmann L., *δ.π.*, σελ. 67. Για τήν «αυθεντικότητα» και τήν «άναυθεντικότητα» βλ. κεφάλαιο 6 της παρούσας εργασίας.
26. Ο.π.
27. Ο.π., σελ. 70.
28. Ο.π., σελ. 71.
29. Στα γαλλικά και στα αγγλικά reification. Στα ελληνικά έχει αποδοθεί ως «πραγματοποίηση» (Παπαδάκης Γ.) ως «πραγματοποίηση» και ως «εμπραγματώση» από τον Λαμπρίδη Μ. στο άρθρο του «Πρώτη εισαγωγή στο έργο του G. Lukacs», περιοδικό Διαβάζω, τεύχος 41, σελ. 26-38 και στην μτφ. του παραπάνω έργου του Goldmann σελ. 24. Στο ίδιο έργο επίσης τήν ονομάζει «εξαντικειμενικήυση». Στην εργασία τούτη, όταν αναφερόμαστε σε αυτόν τον όρο, θα τον ονομάζουμε «πραγματοποίηση».
30. Έχει αποδοθεί ως «παρέυρεση». Η μετάφραση δεν νομίζουμε πως είναι επιτυχής, αλλά δεν προτείνουμε κάποια άλλη. Για τό πρόβλημα της απόδοσης των όρων του Heidegger στα ελληνικά βλ. Τζαβάρα Γ. «Πρόβληματα και προτάσεις για μία νεοελληνική μετάφραση του Sein und Zeit του Heidegger», Φιλοσοφία 4 (1974), σελ. 449-458.
31. «Ψεύτικη συνείδηση».
32. «Das Man». Ο Τζαβάρας Γ. στο Είναι και Χρόνος που μετέφρασε τό αποδίδει «πολλοί». Ο Μαλεβίτσης Χ. τό μεταφράζει «Ο Κάποιος» (Βλ. Μαλεβίτση Χ., «Η φιλοσοφία του Heidegger», σελ. 66). Ον είναι η γαλλική μετάφραση, τό πρόσωπο τρίτο ενικό.
33. Ίσως να σκόπευε να τό κάνει αν δεν τον προλάβαινε ο θάνατος.
34. Goldmann L., *δ.π.*, σελ. 77.
35. Ο.π., σελ. 79-87.
36. Βλ. τό δοκίμιο του Lukacs «Τί είναι ορθόδοξος μαρξισμός» στο βιβλίο του Ιστορία και ταξική συνείδηση, έλλ. μτφ. Παπαδάκης Γ., «Όδυσσεύς», σελ. 53-82.
37. Goldmann L., *δ.π.*, σελ. 87.
38. Βλ. Lukacs G., *δ.π.*, σελ. 83 και Heidegger M., Sein und Zeit, σελ. 2.
39. Όπως η έννοια της «πραγματοποίησης» και της «ψεύτικης συνείδησης».
40. Βλ. Roy Pascal, The Concert of Totality.
41. Όπως και στον Hegel.
42. Η οποία κυρίως χρησίμευσε ως αφετηρία για τήν κριτική κατά της διαλεκτικής που έγινε κυρίως από τους νεοετικιστές. Βλ. Popper K., «The open society and its Enemies», τόμος Β', Routledge and Kegan Paul, 1977.
43. Ο Lukacs μιλάει για «μορφές» της «ολότητας».
44. Η ταξική πάλη, δηλαδή, μπορεί να υπάρξει μόνο επειδή οι αντίθετες τάξεις είναι «δεμένες» μεταξύ τους μέσα στα πλαίσια του κοινωνικού Είναι.
45. Τήν έννοια της «ουσίας», τό Weltgeist. Έδώ εγκείται η αδυναμία του Hegel να συσχετίσει «ολότητα» και εξέλιξη.
46. Από εδώ ξεκινά ο διαχωρισμός «Διαλεκτική»-«Μεταφυσική», όπως ιδιαίτερα παρουσιάζεται στον Engels.

47. Βλ. Lukacs G., *δ.π.* τό δοκίμιο «Ταξική Συνείδηση» σελ. 105-148.
48. *Ο.π.* Ἐπίσης καί ὅσα γράφονται γιά τήν «πραγμοποίηση» στήν ἐργασία αὐτή, κεφ. 5.
49. Lukacs G., *δ.π.*, σελ. 64.
50. *Ο.π.*
51. *Ο.π.*, «Ρόζα Λουξενμπουργκ μαρξίστρια», σελ. 83.
52. *Ο.π.*
53. *Ο.π.*
54. *Ο.π.*, σελ. 84.
55. *Ο.π.* ἐξετάζεται ἔξω ἀπό τήν «ολότητα», ἔχει δηλαδή «ἀφαιρεθεῖ» ἀπό αὐτήν, εἶναι «ἀφηρημένο».
56. *Ο.π.*, σελ. 84.
57. *Ο.π.*, σελ. 84.
58. *Ο.π.*, σελ. 84-85.
59. *Ο.π.*, σελ. 85.
60. *Ο.π.*
61. Οἱ λόγοι, δηλαδή, τῆς «ἀντι-ολιστικῆς» σκέψης ἐρμηνεύονται κοινωνικο-ιστορικά.
62. Βλ. σημ. 56.
63. *Ο.π.*, σελ. 97 κυρίως.
64. Σέ ἀντίθεση μέ τόν «ἀποσπασματικό».
65. Βλ. καί σημ. 46.
66. Ὅπως καί ἡ «ψεύτικη συνείδηση» πού προέρχεται ἀπό αὐτήν. Βλ. *δ.π.*, σελ. 115. «Εἶναι ἀντικειμενική συνέπεια τῆς δομῆς τῆς κοινωνίας: τίποτα τό αὐθαίρετο, τό ὑποκειμενικό, τό ψυχολογικό».
67. Πού μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ μόνο μέ τήν ἐπαναστατική «πράξη» τοῦ προλεταριάτου. Βλ. κεφ. 5 τῆς ἐργασίας αὐτῆς.
68. Βλ. τό τρίτο μέρος τοῦ δοκιμίου «Ἡ πραγματοποιήση καί ἡ συνείδηση τοῦ προλεταριάτου» μέ τόν τίτλο: «Ἡ ὀπτική τοῦ προλεταριάτου», σελ. 231-303.
69. Αὐτός ἦταν καί ὁ κύριος λόγος πού τό βιβλίον του χαρακτηρίστηκε ὡς «ιδεαλιστικό». Ὁ ἴδιος ἀργότερα ἔκανε κριτική σέ αὐτήν του τήν θέση καί ἀποδέχθηκε τήν θεωρία τῆς ἀντανάκλασης, μόνο πού τήν ἐρμήνευε μέ ἕναν δικό του τρόπο. Βλ. τόν πρόλογο τοῦ ἔργου του *Ἱστορία καί ταξική συνείδηση*, σελ. 7-45 *δ.π.* Ἐπίσης Μαριλίτζα Μήτσου-Παπᾶ, «Ὁ ρεαλισμός στόν Lukacs σάν γνωσιολογικό πρόβλημα», «Κεφάλαια Φιλοσοφίας», «Δωδώνη» 1979, Ἀθήνα, σελ. 64-65. Ἐπίσης J. Gabel, «Ἡ ψευδής Συνείδηση», μτφ. I. Λάππα, «Ἄκμων» σελ. 43.
70. Goldmann L., *δ.π.*, σελ. 70.
71. Βλ. *Sein und Zeit*, παρ. 151 γιά τό «νόημα» καί παρ. 87 γιά τήν «σημασία».
72. «Κατανόηση καί ἐρμηνεύση», παρ. 32, σελ. 148-153.
- 73.
74. Heidegger M., *Sein und Zeit* γερμ. ἐκδ. σελ. 151.
75. *Ο.π.*, σελ. 152. Στήν ἑλλ. μτφ. ἀπό Τζαβάρ Γ., «Δωδώνη» 1978, Ἀθήνα, τόμ. Α', σελ. 254.
76. *Ο.π.*, σελ. 152. Ὁ ὅρος «Dasein» στά ἑλληνικά ἔχει ἀποδοθεῖ ὡς «ἐδωνά-Εἶναι» ἀπό τόν Τζαβάρ, *δ.π.*, ὡς «πάρεμι» ἀπό τόν Μαλεβίτση Χ., *δ.π.*, σελ. 56-59 ὅπου καί ἀναφέρονται τά προβλήματα τῆς ἀπόδοσης τοῦ χαϊντεγκεριανοῦ αὐτοῦ ὅρου στά ἑλληνικά. Στήν ἐργασία αὐτή ὅταν ἀναφερόμαστε σέ αὐτόν τόν ὅρο θά τόν ἀφήνουμε ἀμετάφραστο.
77. *Ο.π.*, σελ. 152 καί 255 (τό ἑλλ.).
78. Βλ. *Sein und Zeit*, *δ.π.*, σελ. 2 καί *Einführung in die Metaphysik*, ἀγγλ. μτφ. Palph Manreim, Yale University Press, σελ. 39.
79. *Ο.π.*, σελ. 38-39.
80. *Ο.π.*
81. *Ο.π.*, σελ. 1-51.
82. Ἡ ἐρευνα τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ ἦταν τό ἀντικείμενο τῶν παραδόσεων του τό 1935 πού στίς ὁποῖες πάνω στηρίχθηκε τό βιβλίον *Εἰσαγωγή στή Μεταφυσική*.
83. Ἡ περίφημη «ὄντολογική διαφορά».
84. Βλ. σημ. 72.
85. Βλ. Σαβεριάδου Ν., «Heidegger», περ. «Ἐποχές», τεύχος 25, Μάης 1965, σελ. 76-91, εἰδικά σελ. 76-81.
86. Αὐτό θυμίζει τό ἡρακλείτειο «Φύσις δὲ κρύπτεται φιλεῖ», ἀπ. 123.
87. Βλ. γράμμα τοῦ Heidegger στόν Richardson W.J., πού δημοσιεύτηκε ὡς πρόλογος στό βιβλίον του: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1983.
88. Βλ. «Introduction to Metaphysics», *δ.π.*, σελ. 17 κυρίως.
89. Βλ. Heidegger M., *Platons Lehre non der Wahrheit. Mit einem Brief über Humanismus*, Bern 1954 καί *Suz* σελ. 3-5.
90. Ὁρος πού χρησιμοποιεῖται συχνά ἀπό τόν Heidegger.
91. Πού «λησμόνησε» τό ὄν (Sein) καί στράφηκε πρὸς τὰ ὄντα (Belendes).
92. Πού «δίχασε» τό ὑποκείμενο καί τό ἀντικείμενο. Κατά τόν Heidegger, τῆς πρώτης τουλάχιστον περιόδου, σκοπός τῆς μεταφυσικῆς εἶναι νά θέτει τό ἐρώτημα «γιατί νά ὑπάρχει ὅ,τι ὑπάρχει καί νά μὴν ὑπάρχει τό Μηδέν», ἐνῶ σκοπός τῆς ὄντολογίας εἶναι νά ρωτᾶ «τί εἶναι τό Εἶναι».
93. Βλ. «Introduction to Metaphysics», σελ. 3-39 καί προοίμιον στήν 7η γερμανική ἐκδοση.
94. Βλ. «Introduction to Metaphysics», σελ. 38.
95. *Ο.π.*
96. Βλ. σημ. 90.
97. Βλ. «Introduction to Metaphysics», σελ. 49.
98. Ἄφω ἔχουν ἀποκοπεῖ ἀπό τό «Εἶναι» πού ἀποτελεῖ τό θεμελίό τους.
99. Ἀπό αὐτό κατὰ τόν Heidegger προκύπτει καί ὁ σύγχρονος μηδενισμός.
100. «Ἱστορία», βέβαια, μέ τήν γενική σημασία καί ὄχι μέ τήν χαϊντεγκεριανή, ἡ ὁποία βέβαια εἶναι ἡ ἱστορία τῶν ἀποκαλύψεων τοῦ Εἶναι.
101. Βλ. τά ἔργα τοῦ Heidegger, *Zur Seinsfrage* στό Holzwege σελ. 213-253, καί «Unterwegs zur Sprache», Gunther Neske, Pfulling, 1985.
102. «Sein und Zeit», *δ.π.*, σελ. 15-19.
103. Ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται καταχρηστικά. Βλ. Μαλεβίτση Χ., *δ.π.*, σελ. 50.
104. Βλ. Βλ. Μαλεβίτση Χ., *δ.π.*, σελ. 100-104 καί 142-155.
105. Ὁ Heidegger, ὅπως εἶναι γνωστό, εἶχε δώσει προσωπικές ἐρμηνείες στά κείμενα τῶν προσωκρατικῶν. Εἶχε μάλιστα καί ὁ ἴδιος προσπαθήσει κατὰ τά πρότυπα τῶν προσωκρατικῶν, ὅταν ἐγκατέλειψε τήν «συστηματική» σκέψη. Βλ. τό «ποίημά» του «Aus der Erfahrung des Denkens», CNP, 1983, ἑλλ. μτφ. Μαλεβίτση Χ., περ. «Λωτός», τεύχος Α', 1971.

106. Βλ. τό ἔργο του «Die Frage nach dem Ding», 1962.
107. Γι' αὐτό καί ἀρχικά δημοσιεύτηκε στό «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 8ος τόμος, 1927 μέ τήν συμφωνία τοῦ Husserl πού ἦταν ὁ ἐκδότης.
108. Βλ. καί τόν πρόλογο τοῦ *Sein und Zeit*.
109. «Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage».
110. *Sein und Zeit*, παρ. 1.
111. *Sein und Zeit*, σελ. 2-5.
112. Ὁ.π., σελ. 12-13.
113. Ὁ.π., σελ. 12-13.
114. «Seiendes», βλ. καί σημ. 84 καί 92.
115. Βλ. τό Post-Scriptum τοῦ *Ti Eἶναι Μεταφυσική*, ἑλλ. μτφ. Ντόκας.
116. Βλ. Hegel, *Λογική*, «Τό Καθαρό Εἶναι καί τό καθαρό Μηδέν εἶναι ἓνα καί τό αὐτό». Φυσικά ἡ φράση αὐτή στόν Hegel δέν ἔχει τίς ὑποδηλώσεις πού ἔχει στόν Heidegger, αὐτός ὁ «συσχετισμός» Εἶναι καί Μηδενός. Ἡ φράση στά γερμανικά εἶναι: «Das reinen Sein und das reinen Nichts ist alsodasselbe», «Wissenschaft der Logik», τ. 1, σελ. 67, Meiner.
117. Βλ. *Sein und Zeit*, ὁ.π., σελ. 11 καί 19. Εἰδικά παρ. 6.
118. *Fundamentalontologie*.
119. Ὅπως ἀκριβῶς ἡ ὄντολογία του.
120. Βλ. σημ. 93.
121. Βλ. Goldmann L., ὁ.π., σελ. 64-69.
122. «Κατανόηση τοῦ Εἶναι».
123. Βλ. Wahl Jean, «Les Philosophies de l'existence», ἑλλ. μτφ. Μαλεβίτση Χ., «Δωδώνη», 1970, σελ. 81.
124. Γιά τή διάκριση «νοήματος» καί «σημασίας» βλ. σημ. 72.
125. Βλ. καί Γεωργούλη Ε.Δ., «Ἡ Φαινομενολογική ὄντολογία τοῦ Μ. Heidegger» στά *Αἰσθητικά καί Φιλοσοφικά μελετήματα*, Σιδέρης, Ἀθήνα, σελ. 212-240.
126. Βλ. κεφ. 4 καί 6 τῆς ἐργασίας αὐτῆς.
127. Εἶναι ὁ ἔσχατος φορέας νοηματοδότησης.
128. Βλ. Goldmann L., Ὁ.π., σελ. 77.
129. Ὅπως στόν Hegel.
130. Ὅπως ἐξελίχθηκε μέ τόν Marx.
131. Κυρίως τόν ποιητή καί τόν «διανοητή» (Denker).
132. Ἀπό ἐδῶ ἴσως νά ξεκινᾷ ἡ ἀρνητική στάση τοῦ Lukacs ἀπέναντι στόν ἐξωλογική φιλοσοφία καί ἡ συμπάθεια καί ὁ θαυμασμός του γιά τόν Hegel.
133. Ἀπό ὅπου καί ἡ ἀντίθεσή του μέ τόν θετικισμό.
134. Βλ. «Zur Seinsfrage».
135. Ἀπό αὐτήν ἀρχίζει ὁ ριζικός χωρισμός «ὑποκειμένου-ἀντικειμένου».
136. «Ὀν σκεπτόμενο» καί «Ὀν ἐκτατό».
137. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 89-101.
138. Ὅστε ὅταν τίθεται τό ἓνα νά τίθεται καί τό ἄλλο.
139. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 76-83.
140. «Ding» καί ὄχι «Sache».
141. Ἀφοῦ τά «χέρια» (Handen) ἀνήκουν στό Dasein.
142. Αὐτό ὅμως δέν ὀδηγεῖ στόν σολιπισμό. Ὁ Heidegger, ἄλλωστε, ἤθελε νά πιστεύει πῶς «ξεπέρασε» τόν ρεαλισμό καί τόν ἰδεαλισμό μέ τό In-der-welt-sein.
143. Δέν πρέπει νά γίνεται σύγχυση τοῦ ὅρου Welt μέ τόν ὅρο Weltlich-keit.
144. «Τό ἐνωτικό πεδίο τῶν δυνατοτήτων τοῦ Dasein». Βλ. Μαλεβίτση Χ., ὁ.π., σελ. 59-62.
145. Βλ. *Sein und Zeit* σελ. 72.
146. Ὁ.π., σελ. 64.
147. Ὁ.π., σελ. 83.
148. Ὁ.π., σελ. 69.
149. Ὁ.π., σελ. 68.
150. Βλ. σημ. 140.
151. Ὅχι «νόημα».
152. Ὁ.π., σελ. 68.
153. Ὁ.π., σελ. 69.
154. Ὁ.π., σελ. 64.
155. Ὁ.π., σελ. 64-65.
156. Ὁ.π., σελ. 65.
157. Ὁ.π., σελ. 65.
158. Ὁ.π., σελ. 65-66.
159. Ὁ.π., σελ. 64 (Ein existenzial).
160. Ὁ.π., σελ. 64.
161. Ὅντας τό da τοῦ Sein.
162. Ὁ.π., σελ. 65.
163. Ὁ.π., σελ. 64.
164. Βλ. σημ. 143.
165. Πιο πολύ μέ τήν χουσερλιανή σημασία.
166. J.P. Sartre, *L'être et le neant*, σελ. 304.
167. Ὁ.π., σελ. 65.
168. Πού τότε, βέβαια, συλλαμβάνεται μέ τίς καρτεσιανές κατηγορίες. Βλ. ἑλ. μτφ. τοῦ *Sein und Zeit*, σελ. 123 σημ. 1 τοῦ μεταφραστή.
169. Ὁ.π.
170. Ὁ.π., σελ. 61. Ὁ ὅρος «ἀπομάκρυνση» νά ληφθεῖ μέ τήν συνήθη του σημασία καί ὄχι μέ τήν χαιντεγεριανή σημασία (βλ. *Sein und Zeit*, ὁ.π., σελ. 105).
171. Lukacs G., *Ἱστορία καί Ταξική Συνείδηση*, σελ. 84.
172. Lukacs G., ὁ.π., σελ. 83-85.
173. Ὁ.π.
174. Heidegger M., ὁ.π., σελ. 61.
175. Ὁ.π., σελ. 61.
176. Ἡ λέξη «εἶδος» ἑλληνικά στό πρωτότυπο.
177. Χωρίς, δηλαδή, νά ἔχει καμμία δράση πού θά παραπέμπει σέ ἐκφάνσεις «ἐργαλειακοῦ λόγου».
178. Ὁ.π., σελ. 66. Βλ. καί σημ. 1 τῆς ἑλλ. μτφ. σελ. 120.
179. Ὁ.π., σελ. 65. Ontologisch - Existenzialen.
180. «Ἐνεῖναι»: Δράση μέσα στόν κόσμο, ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ «In-der-Welt-Sein».
181. Ὁ.π., σελ. 62.
182. Ὁ.π. Καί ἐδῶ φαίνεται ἡ ἀντίθεση τοῦ Heidegger μέ τόν ἰδεαλισμό.
183. Ἄμεσα, χωρίς καμμία διαμεσολάβηση («Vermittlung»).
184. Ὁ.π., σελ. 63.
185. Πῶς δηλαδή τό «Vorhandenheit» εἶναι «ψεύτικη συνείδηση». Βλ. κεφ. 6.
186. Βλ. *Εἰσαγωγή στή Μεταφυσική*, ὁ.π. Α' μέρος.
187. Βλ. *Sein und Zeit*, ὁ.π., σελ. 116.
188. Γιά τήν «Ἰδεολογία» βλ. Marx K., *Γερμανική ἰδεολογία*, ἑλλ. μτφ. Φιλίνη Κ., ἐκδ. Gutenberg.
189. Αὐτό ἀκριβῶς παραγνωρίζει ὁ Goldmann.
190. Βλ. Μουρέλου Γ., «Θεμελιώδεις ἔνοιες τῆς σύγχ-

χρονης Φιλοσοφίας και ΄Επιστημολογίας», ΄Εγνατία: και Χριστοδουλίδη «΄Η έννοια του προτύπου στην ΄Επιστήμη και τή Φιλοσοφία», ΄Εγνατία.

191. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 65.
192. Αὐτή εἶναι ἡ έννοια τοῦ «Εἶναι».
193. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 67-72.
194. Ὅ.π., σελ. 87.
195. Ἐπό ἀποψη «περιεχομένου».
196. Βλ. καί σημ. 167.
197. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 72.
198. Ἐχει ἀποδοθεῖ ὡς «προχειρότητα». Ὁ Goldmann θεωρεῖ τόν ὄρο πολύ μέπιτυχημένο.
199. «Παρεύρεση». Βλ. σημ. 30.
200. Βλ. σημ. 29.
201. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 67.
202. Ὅ.π., σελ. 66.
203. Ὅ.π.
204. Αὐτό θυμίζει τήν ὄντολογία τοῦ Lebenswelt τοῦ Husserl.
205. Umgang in der Welt.
206. Ἡ «θεαματική», δηλαδή, εξέταση.
207. «Besorge». Ὑπάρχει καί ἡ Fürsorge (ἀνθρωπομέριμνα) καί ἡ «καθαρή» μέριμνα (Sorge).
208. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 67.
209. Κατά τά πρότυπα τῆς φαινομενολογικῆς μεθόδου. Ἡ «ἐποχή».
210. Ὅχι μέ τήν καντιανή σημασία. Γιά τήν σημασία τοῦ ὄρου στόν Heidegger βλ. ἑλλ. μτφ. σελ. 135, σημ. 3.
211. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 67.
212. Vorphänomenale.
213. Ὅ.π., σελ. 68. Ὁ ὄρος ὑπάρχει στά λατινικά σέ παρένθεση. Ὁ γερμανικός ὄρος εἶναι Ding.
214. Ὁ ὄρος στά ἑλληνικά.
215. Τό ἴδιο.
216. Zeug.
217. Ὅ.π., σελ. 68.
218. Ὅ.π., σελ. 69.
219. Ὅ.π.
220. Ὅ.π.
221. Ὅ.π.
222. Ὅ.π. Ὅλη οὐσιαστικά ἡ παρ. 15 εἶναι ἀνάλυση τῶν Zuhanden καί τῆς Zuhandenheit.
223. Ὅ.π.
224. Ὅ.π.
225. Ὁ ὄρος δηλώνει τήν ἔλλειψη κάθε θέασης. Στά ἑλληνικά δέν μεταφράζεται μέ μιά λέξη καί κάθε μετάφραση ἀποτελεῖ ἐπικίνδυνο νεολογισμό.
226. «Περίσκεψη» ἔχει ἀποδοθεῖ στά ἑλληνικά.
227. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 72.
228. Ὅ.π.
229. Ἡ «πράξη», δηλαδή, εἶναι κριτήριο γιά τήν ἀποκάλυψη τῆς «κοσμικότητας».
230. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 72.
231. Zunächst.
232. Ὅ.π., σελ. 102.
233. Nähe.
234. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 95-102 κυρίως.
235. Ἐφοῦ συνεπάγεται μιά «ἀποκοσμικοποίηση» τοῦ κόσμου.
236. Ἐφοῦ ἡ «πράξη» ἀποκαλύπτει τήν Zuhandenheit.

237. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 61 καί σημ. 1 τῆς ἑλλ. μτφ., σελ. 113.

238. Βλ. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 71 καί 73 ἰδιαίτερα.

239. Ὅ.π., σελ. 73.
240. «Liegt da» στό πρωτότυπο.
241. Ὅ.π., σελ. 75.
242. Ὅ.π., σελ. 72-74.
243. Ἀκόμα καί ἡ λέξη πού χρησιμοποιεῖται εὐκόλα νά ὀδηγήσει σέ συσχέτιση μέ τήν «πραγματοποίηση».
244. Ὅ.π., σελ. 74.
245. Ὅ.π., σελ. 74. Ὁ Heidegger στό σημείο αὐτό χρησιμοποιεῖ τό γ' ἐνικό (man).
246. Ὅ.π., σελ. 73-74.
247. Ὅχι τελείως.
248. Γιά τό Insein βλ. παρ. 12.
249. Ὅ.π., σελ. 61.
250. Ὅ.π., σελ. 98 (Beständige Vorhandenheit).
251. Res extensa.
252. Ὅ.π., σελ. 95.
253. Ὅ.π., σελ. 89.
254. Ὅπως καί ὁ ἴδιος παραδέχεται.
255. Πού «ἄφησε ἀμήχανο τόν Καντ μπροστά στό Ding an sich». Βλ. Μαλεβίτση Χ., δ.π. σημ. τελευταίας σελίδας.
256. Πού ἔχουν τίτλο ἀντίστοιχα: α) Οἱ ἀντινομίες τῆς ἀστικῆς σκέψης καί β) Ἡ ὀπτική τοῦ προλεταριάτου.
257. Βλ. Marx K., *Κεφάλαιο τόμ. Α΄*, κεφ. «Ἐμπορεύματα καί Χρήμα», ἐνότητα μέ τόν τίτλο: «Ἐμπορεύματα», μτφ. καί ἔκδοση Σκουριώτη Γ.
258. Ὁ «φετιχισμός τοῦ ἐμπορεύματος» ἀποτελεῖ κατά τόν Marx ἕνα ἀπό τά κύρια χαρακτηριστικά τοῦ καπιταλισμοῦ ἀλλά καί τῆς ἐμπορευματικῆς κοινωνίας γενικότερα. Γιά τήν σημασία τῆς έννοιας αὐτῆς στόν Marx βλ. Λούτσιο Κολέτι, *Γιά τόν νεαρό Marx*, «Ὀδυσσέας», Σεπτέμβρης 1977, κυρίως σελ. 70-85.
259. Marx K., δ.π., σελ. 45.
260. Βλ. Goldmann L., δ.π., σελ. 77.
261. Lukacs G., *Ἱστορία καί ταξική συνείδηση*, δ.π., σελ. 149.
262. Ὅ.π.
263. Ὅ.π., σελ. 151 καί Μαριλίτσα Μήτσου-Παπά, δ.π., σελ. 60.
264. Ἐπό ὅπου καί ὁ ὄρος «πραγματοποίηση». Ἐξίζει νά προσεχθεῖ πώς στόν Lukacs τήν μορφή «πράγματος» μεταξύ τῶν ἀνθρώπων, ἐνώ στόν Heidegger «πράγμα» γίνεται τό «πρόχειρο» ὅταν χάσει τόν «παραπεμπτικό» του χαρακτήρα. Ἐπίσης ὁ ἑλληνικός ὄρος «πράγμα» φαίνεται νά ἔχει θετική σημασία στόν Heidegger. Βλ. Suz, δ.π., σελ. 68, παρόλο πού τελικά τοῦ ἀσκει κριτική.
265. Βλ. σημ. 259 καί *Γερμανική Ἰδεολογία*, δ.π.
266. Ἐφοῦ ἔχει «ἀποξενωθεῖ» ἀπό αὐτήν.
267. «Μοιρολατρίας», θεβαιότητας πώς δέν μπορούμε νά ἐπέμβουμε στόν πραγματικότητα.
268. Ἐφηρημένο μέ τήν σημασία τοῦ ἀποσπασμένου ἀπό τήν ὁλότητα. Ὅταν δηλαδή τό ἀντικείμενο γίνεται ἐμπόρευμα ἐνδιαφέρει ἡ ἀντιστοιχία του σέ χροῖμα καί ὄχι οἱ ιδιότητές του.
269. Ὅπως στόν Τέγγη ἡ τήν Φιλοσοφία. Μέ ἄξονα τήν έννοια αὐτή ὁ Lukacs προσπάθησε νά ἐρμηνεύσει τήν ἐξωλογική φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς μας καί τήν «πρωτοποριακή» Τέγγη. Δέν ὑπάρχει, δηλαδή, «χάσμα» ἀνάμεσα

στών κόσμο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* και στά έργα της μεταπολεμικής περιόδου, όπως πολλοί υποστηρίζουν. Βλ. π.χ. Lightheim G., Lukacs, έλλ. μτφ. Δημ. Θεοδωρακάτου, Μπουκουμάνης. Έπίσης τόν πρόλογο της γαλλικής μτφ. του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* από τόν Κ. Άξελό (χωρίς τήν άδεια του Lukacs), *Histoire et conscience de classe*, Les Editions de Minuit, 1960.

270. Τής Τέχνης, τής Φιλοσοφίας και του Δικαίου.

271. Μέ τήν σημασία του πλήρους χωρισμού.

272. Βλ. Lukacs G., έ.π., σελ. 155-160 ειδικά άλλα και όλο τό ά μέρος του δοκιμίου «Η πραγματοποίηση και ή συνείδηση του προλεταριάτου».

273. Βλ. τήν συλλογή *Writer and Critic* και τήν συλλογή *Literature, Philosophie, Marxisme* από τόν M. Löwy, Presses Universitaires de France, 1978.

274. Ό.π., σελ. 151-182 γενικά για τήν «πραγμοποίηση» και σελ. 182-230 για τήν «έφαρμογή» της, τις συνέπειές της, στην φιλοσοφία. Βλ. επίσης και τά έργα της «σταλινικής» περιόδου.

275. Die Zerstörung der Vernunft, Werke, 9.

276. *Marxisme ou Existentialisme*, έκδ. Nage. Τμήματα και από τά δύο αυτά έργα έχουν μεταφραστεί και στά ελληνικά.

α) Φρ. Νίτσε, *Στό φώς του μαρξισμού*, μτφ. Καράκαλος, έκδ. Μαρής, Άθήνα 1980.

β) *Άπό τή Φαινομενολογία στον Υπαρξισμό*, μτφ. Λαμπριόδη Μ., έκδ. Έρασμος, Άθήνα 1977.

277. Lukacs G., *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, σελ. 146 και γ' μέρος του δοκιμίου «Η πραγματοποίηση και ή συνείδηση του προλεταριάτου».

278. Βλ. σημ. 269. Ό φορμαλισμός και ό αισθητισμός απομονώνουν «μορφή» από «περιεχόμενο».

279. Π.χ. στό έργο του Άναζητώντας τόν χαμένο χρόνο.

280. Για τόν Lukacs «συγκεκριμένο» είναι μόνο ό,τι εντάσσεται στην «όλότητα».

281. Όπως π.χ. τόν Nietzsche.

282. Όπως εκφράζεται και μέ τό «καθ' έαυτό» του Κάντ.

283. Κυρίως μέ τόν μαρξισμό.

284. Πού τήν ονομάζει «αστική διαίρεση». Βλ. και σημ. 288.

285. Στό κεφ. 2.

286. Lukacs G., έ.π., σελ. 85.

287. Θά σήμαινε τήν άρνηση της έμπορευματικής παραγωγής, δηλαδή του ίδιου του καπιταλισμού.

288. Βλ. δοκίμιο «Η Ταξική Συνείδηση» έ.π.

289. Ό.π., σελ. 297. Πρβλ. και τήν αντίληψη του Γκράμσι πώς ό μαρξισμός είναι φιλοσοφία της πράξης.

290. Ό Lukacs έδω συμφωνεί άπόλυτα μέ τόν Lenin. Βλ. και Μ. Παπα έ.π.

291. Πού από «δεδομένη» γίνεται «πρέπουσα».

292. Βλ. και όσα γράφονται στό κεφ. για τήν «πράξη».

293. Βλ. δοκίμιο «Η όπτική του προλεταριάτου» έ.π.

294. Η «άρση» της είναι άποκλειστικά έργο του προλεταριάτου.

295. Βλ. δοκίμιο «Η πραγματοποίηση και ή συνείδηση του προλεταριάτου» έ.π.

296. Βλ. κεφ. για τήν «Ψεύτικη Συνείδηση».

297. Άνάλυση «σχηματική» του όρου «ταυτόσημο ύποκειμένο-άντικείμενο». Μ. Παπα, έ.π., σελ. 89.

298. Όπως πίστευε και ό Κάρλ Κόρς.

299. Ό Marx άλλωστε θεωρούσε τήν πρακτική ως ένοση της σκέψης και της πραγματικότητας.

300. Βλέποντας ότι τό ένα αντικείμενο είναι δεμένο μέ τό άλλο και αποτελούν μία «όλότητα». Έδώ ή «πράξη» θυμίζει τήν χαιντεγκεριανή.

301. Ό.π., σελ. 297-298.

302. Umgang, *Sein und Zeit*, έ.π., σελ. 68. Πρέπει να σημειώσουμε πώς ενώ ό Heidegger μεταφράζει τήν Umgang στον ένικό (πράξις), ό Έλληνας μεταφράζει στον πληθυντικό (έ.π., σελ. 123).

303. Ό.π., σελ. 69.

304. Σύμφωνα μέ τήν φαινομενολογική μέθοδο. Βλ. έ.π., σελ. 67.

305. Βλ. έ.π., σελ. 27-39. Παρ' όλο πού ό Heidegger δέν εφαρμόζει μέ ακρίβεια τις χουσερλιανές άρχές, έν τούτοις παραμένει στό βασικό «σύνθημα» του Husserl: «Zu den Sachen selbst». Βλ. *Sein und Zeit*, έ.π., σελ. 27.

306. Βλ. τά έργα του: *Die Frage nach dem Ding*, M.N.V., Tübingen, 1962, και *Borträge und Aufsätze*, 1967 και τό Holzwege, VK, 1963. Οι αντίληψεις του για τήν «ένότητα ύποκειμένου και αντικειμένου» συνδέονται μέ τήν αντίληψη του για τήν «τετρακτύ», όπου ή σκέψη του γίνεται καθαρά «παγανιστική» και «ποιητική». Βλ. και τό έργο του *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, VK, 1963.

307. Άντίθετα ύπάρχει άρνηση κάθε παγανιστικού και έξωλογικού στοιχείου.

308. Βλ. κεφ. 6.

309. Όπως στον Lukacs.

310. *Sein und Zeit*, έ.π., σελ. 74.

311. Ό.π., σελ. 61.

312. Ό Heidegger προσπαθεί να τό επιτύχει μέ τήν «άποδόμηση» της καρτεσιανής φιλοσοφίας, ενώ ό Lukacs μέ τή θεωρία της «διαλεκτικής άντανάκλασης». Και οι δύο όμως δέν άντιπαραθέτουν «άτομο-κόσμο».

313. Βλ. και πρόλογο στό *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.

314. Γι' αυτό και τό 6' μέρος του *Sein und Zeit* όπου θά προχωρούσε στην «άποδόμηση» (Destruktion) της παραδοσιακής όντολογίας δέν κυκλοφόρησε ποτέ.

315. Βλ. και Wall J., έ.π., σελ. 118 και 83-84, ιδιαίτερα τήν 84, όπου ισχυρίζεται πώς ό Heidegger δέν έλυσε τό πρόβλημα του ρεαλισμού και του ιδεαλισμού.

316. Βλ. και σημ. 298.

317. Βλ. Goldmann L., έ.π., σελ. 66-67.

318. Βλ. σημ. 167.

319. Τόν όρο τόν χρησιμοποιεί ό Goldmann 73. Για τήν ακρίβεια, χρησιμοποιεί τήν λέξη «illusion». Η μεταφραση «φρεναπάτη» είναι έλεύθερη, αλλά τήν αποδεχόμαστε, για να δείξουμε μέσα από τήν ίδια τήν γλώσσα τις «ψυχαναλυτικές» παραμέτρους της έννοιας. Βλ. και σημ. 70.

320. Βλ. *Sein und Zeit*, έ.π., σελ. 100.

321. Ό.π., σελ. 62.

322. Τό περιεχόμενο του όρου στον Lukacs είναι τελείως διαφορετικό.

323. Βλ. Goldmann L., έ.π., σελ. 59.

324. Έντάσσοντας τις έννοιες πού ό Goldmann θεωρεί «κοινές» ή έστω συγγενικές στό σύνολο «περιβάλλον άναφοράς» της φιλοσοφίας των δύο στοχαστών.

325. Βλ. παρακάτω κεφάλαιο.
326. Βλ. Γεωργούλη δ.π., σελ. 229 και Karsten Harries, «Heidegger as a political Thinker» στην συλλογή του M. Murray, *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven and London, Yale University Press, 1978, σελ. 304-328. Επίσης Wahl J., δ.π., σελ. 176.
327. «Έρωτας του πεπρωμένου».
328. Τό κάνει «αυθεντικό».
329. Βλ. *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, δ.π., σελ. 147.
330. Ό.π., σελ. 85.
331. Das Man. Ό Γ. Τζαβάρας, δ.π., τό μεταφράζει «οί πολλοί».
332. Έχει αποδοθεί ως «Συνείναι».
333. Έχει αποδοθεί σάν «έδωνά-Συνείναι».
334. Βλ. *Sein und Zeit*, δ.π., σελ. 117.
335. Ό.π., σελ. 118.
336. Ό.π.
337. Ό.π., σελ. 126.
338. Βλ. σημ. 208.
339. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 126, ειδικά τήν τρίτη παράγραφο.
340. «Night es Selbst ist, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen».
341. Ό.π.
342. «Abstand».
343. «Botmäßigkeit».
344. «Diktatur».
345. *Suz*, δ.π., σελ. 127.
346. «Offentlichkeit».
347. Ό.π., σελ. 127.
348. Πώς, δηλαδή, τόν έχασε όριστικά.
349. Βλ. δ.π., σελ. 129.
350. Ό.π.
351. Όπως και ό Sartre.
352. Βλ. *Suz*, δ.π., σελ. 252 κεφ. με τόν τίτλο: «Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins».
353. Τήν Sorge.
354. Angst. Ό Heidegger αναλύει τό φαινόμενο τής «άγωνίας» στην παρ. 40, δ.π.
355. Ό.π., σελ. 188.
356. Ό.π.
357. Όπως και ό Goldmann δέχεται.
358. «Freiheit zum Tode», Έντονα τυπωμένα στό γερμανικό πρωτότυπο, δ.π., σελ. 226.
359. Βλ. Goldmann L., «Εισαγωγή στά πρώτα γραπτά του C. Lukacs», δ.π., σελ. 173.
360. Ό.π.
361. Ό.π.
362. Βλ. *Suz*, δ.π., σελ. 135 και σημ. 5 τής έλλ. μτφ., δ.π., σελ. 227.
363. Τήν ανάληψη δηλαδή τής ύπαρξής του. Ό όρος είναι κερκεγωριανός.
364. Ούτε στην τωρινή ζωή, ούτε μετά τόν θάνατο.
365. Goldmann L., δ.π.
366. Βλ. Wahl Jean δ.π., σελ. 17 και *Suz* δ.π., σελ. 266 όπου μιλάει γιά τόν «παθιασμένο» χαρακτήρα τής «έλευθερίας προς θάνατον» (Leibenschaftlichen). Και τό «παθιασμένο» έχει τόν χαρακτήρα του έξωλογικού.
367. Goldmann L., δ.π., σελ. 170-171.
368. Τό πρώτο ουσιαστικά μαρξιστικό έργο του Lukacs ήταν τό *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.
369. Άλλο οί μορφές τής «πραγμοποίησης» και άλλο ή ίδια ή «πραγμοποίηση».
370. Σέ αντίθεση με τήν «πρέπουσα».
371. Βλ. και Lichtheim G., δ.π., σελ. 61.
372. Με τήν σημασία, δηλαδή, τής «μή αληθινής».
373. Άφου στηρίζεται σέ μιá «παραλλαγή» του «άρχέγονου Ένείναι», ή όποία δέν διαφέρει από τήν «ψευδαίσθηση», τήν «πλάνη».
374. Με τήν μαρξιστική και όχι με τήν λενινιστική σημασία.
375. Τό αντίθετο μάλιστα, όπως άλλωστε και ό μαρξισμός.
376. Όντας «παραλλαγή του Ένείναι», βλ. και σημ. 374.
377. «Mauvaise fois»: Ό.π.
378. Όπως ή «έκπτωση» στόν κόσμο. Είναι γνωστή ή θεολογική άλλωστε παιδεία του Heidegger. Στην ύπαρξη «κατηγοριών», όπως ή «έκπτωση», στηρίζονται πολλοί γιά νά άρνηθούν τόν «άθεϊσμό» του Heidegger.
379. Βλ. και Cabel J., δ.π. Επίσης τό ρεύμα τής «Ύπαρξιακής Ψυχανάλυσης».
380. Με τήν «ανάληψη» από τό Dasein τής ύπαρξής του.
381. «Δικτατορίες», σύμφωνα με τήν όρολογία του.
382. Βλ. Goldmann L., δ.π., σελ. 77-79.
383. Ό.π., σελ. 79.
384. Γιά 10 μήνες.
385. Ακόμη και κριτικοί ευνοϊκά διακείμενοι προς τόν φιλόσοφο ή άποσιωπούν τό γεγονός (π.χ. Γεωργούλης) ή τό κρίνουν με επιείκεια (Μαλεβίτσης Χ., πού τό χαρακτηρίζει «μελανό σημείο», «ζώνη σκιάς στή φωτεινή ζωή του φιλοσόφου» και προσπαθεί νά προσδιορίσει «βαθύτερους ύπαρξιακούς λόγους» στην προσχώρησή του στόν ναζισμό». Βλ. Μαλεβίτση Χ., *Μ. Χαϊντέγγερ, ό φιλόσοφος του νοήματος του Όντος* στην έλλ. μτφ. από τόν ίδιο τής «Εισαγωγής στην Μεταφυσική» του Heidegger, σελ. 256 και «Η Φιλοσοφία του Χαϊντέγγερ» δ.π., σελ. 142, ύποσημ. 1). Σφοδρή κριτική άσκησαν οί: Maggen G., Habermas J., Grab G. κ.ά. Οί «παλινωδίες» του με τόν ναζισμό έρμηνεύθηκαν ως «πολιτικός όππορτουνισμός» από τόν Schwan A. στό έργο του *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Kältn, 1956.
386. Όπως και ό Karsten Harries, δ.π. και Nanan Arendt, «Martin Heidegger at Eighty», όπου και του Karsten Harries, σελ. 293-303.
387. Ό Heidegger πέθανε τό 1976. Η συνέντευξη μεταφράστηκε και στά έλληνικά από τόν Α. Πλατή στό περιοδικό «Ευθύνη», τεύχη 63-64.
388. Ό G. Lukacs πέθανε τόν Όκτώβριο του 1970.
389. Όπως τό πρόβλημα τής συμμετοχής του στις οργανώσεις του εθνικοσοσιαλιστικού Κόμματος πριν από τήν άνοδο του εθνικοσοσιαλισμού.
390. Όπως π.χ. οί σχέσεις του με τόν Husserl και τόν Jaspers, ή άρνησή του κατά του σιωνισμού ακόμα και ή σχέση του με τόν εθνικοσοσιαλισμό, πού κατ' αυτόν ήταν έχθρική και πολεμική και από τά δύο μέρη. Δηλαδή και ό Heidegger πολεμούσε τόν εθνικοσοσιαλισμό αλλά και ό εθνικοσοσιαλισμός του έκανε πόλεμο.
391. Μήπως γιατί δέν θά ήταν υποχρεωμένος νά διαψεύσει και νά αναρέσει τυχόν νέες πολεμικές πού θά είχαν με τήν σειρά τους αναρέσει τίς «θέσεις» τής συνέντευξης;

392. Ὅπως ὁ Marcuse L., πού προτείνει νά γίνεται διάκριση ανάμεσα στόν «φιλόσοφο» καί στόν «πολιτικό». Ἔνας τέτοιος διαχωρισμός ὅμως εἶναι «σχιζοφρενικός», γιατί «διαίρει» τόν «πολιτικό» ἀπό τόν «φιλόσοφο». Βλ. καί K. Harries, ὁ.π., σελ. 305 καί εἰδικά τήν σημ. 3 πού ἀναφέρει καί τίς ἀντιρρήσεις τοῦ Ludwig Marcuse.
393. Βλ. Suz, ὁ.π., σελ. 266. Ὁ Heidegger ρωτᾷ κατά πόσον τό Dasein ἀπαιτεῖ ἐξαιτίας τοῦ «πιό δικού του εἶναι» (Eigensten Seins) ἕνα αὐθεντικό «δύνασθαι-εἶναι» (Eigentliches Seinkönnen) πού νά χαρακτηρίζεται ἀπό «προλαμβάνειν» (Vornahmen). Κατά πόσον αὐτό τό «καταστροφικό» (κατά τήν ἔκφραση τοῦ Γεωργούλη) ἰδανικό ἔχει σχέση μέ τό ἄ-λογο «Vivere pericolosamente» τῶν Ἰταλῶν φασιστῶν καί τό «Viva la muorte» τῶν Ἰσπανῶν; Κάθε συσχετισμός εἶναι ἐπικίνδυνος, ἀλλά καί ὁ ἀπλός παραλληλισμός δείχνει τήν σχέση ἐξωλογικῆς φιλοσοφίας καί φασισμού, ὅπως καί ὁ Lukacs ἐδείξε.
394. Βλ. σημ. 359.
395. Βλ. σημ. 366 καί 367.
396. Βλ. *Introduction to Metaphysics*, ὁ.π., σελ. 39 καί Γεωργούλη Κ.Δ., ὁ.π., σελ. 229.
397. Ὁ.π., σελ. 38.
398. Βλ. Νίτσε, «Ἡ θέληση γιά δύναμη ὡς Τέχνη». Στή συνέντευξη πού ἀναφέραμε, ὁ δημοσιογράφος τοῦ «Der Spiegel» ρωτᾷ τόν Heidegger γιά τό νόημα αὐτῆς τῆς φράσης. Βλ. περ. «Εὐθύνη», ὁ.π., No 64, σελ. 213.
399. «Rachtsrevolution». Βλ. «Die Zertörung der Vernunft», ὁ.π. Ἐκφραση τῆς «ἐπανάστασης τῆς Δεξιᾶς» ἤ τῆν ὁ Spengler. Βλ. καί M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuelles revolutionnaires*, Paris, Presses Universitaires, 1973. Κύριο γνώρισμά της ἦταν ἡ διάκριση «κοινωνίας» καί «κοινοτήτας» καί μιᾶ «ἀντικαπιταλιστική» διάθεση. Βλ. καί Nicholson Graeme, *Camus and Heidegger: Anarchists*, University of Toronto Quarterly, Vol. XLI, 1971 καί «The Commune of Being and Time», *Dialogue*, vol X, 1971. Βλ. καί K. Harries ὁ.π., σελ. 312. σημ. 21.
400. Ἀντιπαράθεση πού ὑπάρχει καί στόν M. Weber.
401. Πρὸς τόν χαρακτηρισμό τοῦ E. Cassirer γιά τό Volksgeist τοῦ ναζισμού.
402. «Αἶμα καί ἔδαφος».
403. Ὁ.π., σελ. 316.
404. Ἡ συγγένεια μέ τό ναζιστικό λεξιλόγιο εἶναι φανερή. Ὁ K. Harries παρατηρεῖ ὅμως πώς καί ἄλλοι ἔκαναν χρήση ἀντίστοιχου λεξιλογίου τήν ἐποχή ἐκείνη καί ὅχι μόνο οἱ Ναζί: καί παραπέμπει γιά πιό ἀναλυτική ἐξέταση τῆς φράσης: François Fedier, «A propos de Heidegger», *Critique*, vol/XXIV, No 242, 1967, σελ. 681.
405. Βλ. Karsten Harries, ὁ.π., σελ. 304-305.
406. Βλ. συνέντευξη ὁ.π.
407. *An Introduction to Metaphysics*, ὁ.π., σελ. 199.
408. Ὁ.π.
409. Ὁ.π., σελ. 1.
410. Ὁ.π., σελ. 38.
411. Ὁ.π., σελ. 67-68. Ἐπίσης καί τή συνέντευξη τοῦ Heidegger πού ἀναφέραμε πιό πάνω.
412. Ὅστε στήν πιό πάνω ἀναφερόμενη συνέντευξη.
413. *An Introduction to Metaphysics*, ὁ.π., σελ. 199.
414. Ὁ.π.
415. Ὁ ἴδιος ὁ Heidegger δέν εἶχε συνδυάσει τίς πολιτικές του θέσεις μέ τό *Sein und Zeit*.
416. Ποππεριανῆς, π.χ., ὕψης.
417. Παπανοῦτσος Εὐ., ἄρθρο στήν ἐφημερίδα «Τό Βῆμα».
418. Βλ. Νικολοῦδης, «Ἐννοια καί Χρησιμότητα τῆς Φιλοσοφίας».
419. Σύμφωνα μέ τά ἴδια του τά λεγόμενα. Βλ. παραπάνω συνέντευξη.
420. Μετά ἀπό 10 μῆνες.
421. Μέ τίς παραδόσεις του γιά τόν Νίτσε. Βλ. παραπάνω συνέντευξη.
422. Λαμπρίδης Μ., ἑλλ. μτφ. τοῦ ἔργου τοῦ Goldmann, ὁ.π., σελ. 43-44.
423. Βλ. παραπάνω συνέντευξη.
424. Ἐνῶ ὁ Goldmann, ὁ.π., σελ. 77-79 ἰσχυρίζεται πώς συνειδητᾶ δέν διαφωνοῦσε.
425. Τήν «Κομμούνια τῆς Οὐγγαρίας», ὅπου διετέλεσε Κομμισάριος τῆς Παιδείας.
426. Ἀπό τήν Γ' Διεθνή.
427. Βλ. καί πρόλογο τοῦ 1967.
428. Μέ τό 206 Συνέδριο τοῦ Κ.Κ.Σ.Ε.
429. Τό πιό σπουδαῖο «Ἡ Καταστροφή τοῦ Λογικοῦ».
430. Βλ. καί πρόλογο τῆς «Καταστροφῆς τοῦ Λογικοῦ».
431. «Regrettable», ὁ.π., σελ. 3, σημ. 7.
432. Βλ. καί Λαμπρίδη Μ., ὁ.π., σελ. 43 καί Lichtheim G., ὁ.π., σελ. 146.
433. Λαμπρίδη Μ., «Πρώτη εἰσαγωγή στό ἔργο τοῦ Lukacs», σελ. 34, ὁ.π.
434. Παρ' ὅλο πού γιά μερικά σημεῖα τοῦ *Existentialisme ou marxisme* ἐκφράζει μερικούς ἐνδοιασμούς, καί συνιστᾷ τήν παράβλεψή τους.
435. Βλ. Lukacs G., *Μαρξισμός καί σταλινισμός*, «Γράμματα» 1978.
436. Βλ. ὁ.π., σελ. 203-207.
437. Ὁ.π., σελ. 142.
438. Ὁ.π., σελ. 206.
439. Πού στά χρόνια τοῦ ἱμπεριαλισμοῦ φτάνει στόν πιό μεγάλο βαθμό της.
440. Τελείως «ἀποσπασματικός».
441. Πού «φετιγοποιεῖ» προσωπικά βιώματα, ὅπως εἶναι ἡ «ἀγωνία» στόν Heidegger ἢ ἡ «ναυτία» στόν Sartre. Βλ. *Existentialisme ou marxisme*, Éditions Nagel, Paris 1961.
442. Ποτέ δέν ἀπέριψε τήν «Καταστροφή τοῦ Λογικοῦ» ἢ τό «Ἵπαρξισμός ἢ μαρξισμός».
443. Ὁρος πού χρησιμοποιεῖ ὁ Goldmann καί ἀποτελεῖ «κλειδί» γιά τήν κατανόηση τῆς σχέσης πού ὑποστηρίζει ανάμεσα στούς δύο φιλοσόφους.
444. Βλ. καί σημ. 437.
445. Βλ. καί σημ. 424.
446. Μέ τήν γενική σημασία τοῦ ὄρου.
447. Βλ. *Μαρξισμός καί σταλινισμός*.
448. «Ἀρχή τοῦ ἀρχηγοῦ».
449. Tertium non datur.
450. Ὅπως π.χ. ἦταν ὁ Lukacs μετά τό 206 Συνέδριο.
451. Ὅπως ἔγραφε καί ὁ Wahl Jean, ὁ.π., σελ. 176.

Χριστιανικός προσηλυτισμός καί οί διαστάσεις τῆς χρήσης τοῦ ὄρου «δουλεία» στά Βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης

Νίκος Ζαρκαντζᾶς

Ὁ τρόπος πού γεννήθηκαν καί ἀναπτύχθηκαν οί χριστιανικές κοινότητες τοῦ πρώτου αἰῶνα καί ὀδήγησαν, τελικά, στήν θεμελίωση, μετά τόν τρίτο αἰῶνα, τῆς δημιουργικότατης ἱερῆς παράδοσης τοῦ Χριστιανισμοῦ πού κυριάρχησε σέ ἕνα μεγάλο μέρος τοῦ πλανήτη, ἀποτελεῖ ἴσως τό πιό καυτό θέμα τά τελευταῖα 20 χρόνια στήν διεθνή βιβλιογραφία. Ἱστορικοί τῆς Ἑλληνορωμαϊκῆς Ἐποχῆς, ἱστορικοί τῶν Θρησκειῶν τῆς Μεσογείου, θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ καί τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, κοινωνιολόγοι καί ἐρευνητές τῶν κοινωνικοπολιτικῶν ἐξελίξεων στή λεκάνη τῆς Μεσογείου κατά τήν περίοδο τῆς ρωμαϊκῆς κυριαρχίας, ἐρευνοῦν καί προτείνουν ἀσταμάτητα νέες θεωρίες, μερικές ἤ ὀλικές, γιά τήν πλήρη ἐξήγηση ἑνός μάλλον περίπλοκου καί πολυδιάστατου θέματος, τοῦ θέματος τῆς γέννησης καί ἐξάπλωσης τῶν χριστιανικῶν κοινοτήτων. Ἡ συζήτηση μόλις τώρα ὀριμάζει καί ἀρχίζουν σιγά-σιγά νά ἐμφανίζονται προτάσεις πού ξεφεύγουν ἀπό ἰδεολογικές καί ἐπαγγελματικές ἀγκυλώσεις. Στό πνεῦμα αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης, ἡ παρούσα ἐργασία μας θά προσπαθήσει, χρησιμοποιώντας ὡς ἐρευνητικό παράδειγμα τήν χρήση τοῦ ὄρου «δουλεία» στά γραπτά κείμενα τῆς Καινῆς Διαθήκης, νά ἀναδείξει τή σημασία τοῦ πολυδιάστατου χαρακτηριστήρα μέ τόν ὁποῖο οἱ πρώιμες χριστιανικές κοινότητες ἀντιλήφθηκαν καί χρησιμοποίησαν πλῆθος κοινωνικῶν ἐννοιῶν καί θεσμῶν, μέ πρόθεση καί πρόγραμμα νά ὀδηγηθοῦν σέ συγκεκριμένο ἀποτέλεσμα, πού ἦταν στήν ἀρχή ἡ ἐξάπλωσή τους, ἡ ἐνδυνάμωσή τους καί ἡ ἐξασφάλιση τῆς ἐπιβίωσης τῶν κοινωνιῶν στίς ὁποῖες ζοῦσαν.

Θεσμοί, ὅπως αὐτοί τῆς δουλείας, τοῦ στρατοῦ, τῆς κυβέρνησης κ.λπ., χρησιμοποιήθηκαν ἀπό τούς ἀρχηγούς τῶν Ἐκκλησιῶν ὡς εἶχαν ἢ κάπως διαφοροποιημένοι ὡς μέσα γιά τήν εἰσαγωγή-παρουσίαση τῆς δικῆς τους κοινωνικῆς καί θρησκευτικῆς πρότασης-πράξης. Τί δημιούργησε ἀρχικά αὐτήν τήν πράξη, ὅπως καί τό ἄν ὑπῆρχε μιά ἢ περισσότερες κινητήριες δυνάμεις πού διαμόρφωσαν τά χριστιανικά ρεύματα, αὐτά εἶναι ἐρωτήματα πού ξεπερνοῦν τόν σκοπό αὐτῆς τῆς ἐργασίας. Ἐκεῖνο πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ εἶναι νά δεῖξουμε ἕνα παράδειγμα τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο οἱ χριστιανοί σκέφτονταν καί λειτουργοῦσαν μέσα στίς κοινότητές τους, ἐνῶ συγχρόνως ἀνοίγονταν πρὸς τά ἔξω. Ἐπί πλέον, θά ἐξετάσουμε πῶς καί γιατί χρησιμοποίησαν μέ εὐρύτητα ἐννοιες, ὅπως εἶναι ἡ ἐννοια τῆς δουλείας, μέ τρόπο ἐποικοδομητικό καί μάλλον ἀπροσδόκητο, παρ' ὅλη τήν πολυπλοκότητα καί τήν φύση τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας στήν ἑλληνορωμαϊκή κοινωνία, πού παρέπεμπε σέ καθαρές κοινωνικές διαφοροποιήσεις. Ἐπίσης θά ἐξηγήσουμε, μέ βάση τόν ρωμαϊκό νόμο τοῦ 1ου αἰῶνα, τούς ὄρους «δοῦλος Χριστοῦ» καί «δουλεία», ὡς μιά δυναμική μεταφορά πού ἀπευθυνόταν κυρίως στίς κατώτερες κοινωνικά τάξεις. Προκειμένου νά ἀποδείξουμε τά παραπάνω, θά ἐντάξουμε πρῶτα τό θέμα μας στήν γενικώτερη βιβλική ἐρευνα σχετικά μέ τή θέση τῆς πρώιμης Ἐκκλησίας ὡς πρὸς τή δουλεία καί, μετά, θά ἐρευνήσουμε τή φύση τῆς δουλείας τοῦ 1ου αἰῶνα, σέ μιά προσπάθεια νά περιγράψουμε, νά καταλάβουμε καί νά ἐξηγήσουμε τή λειτουργία, κατά τούς ρωμαϊκούς χρόνους, τῆς δουλείας, αὐτοῦ τοῦ τόσο δυνατοῦ καί διαχρονικοῦ θεσμοῦ.

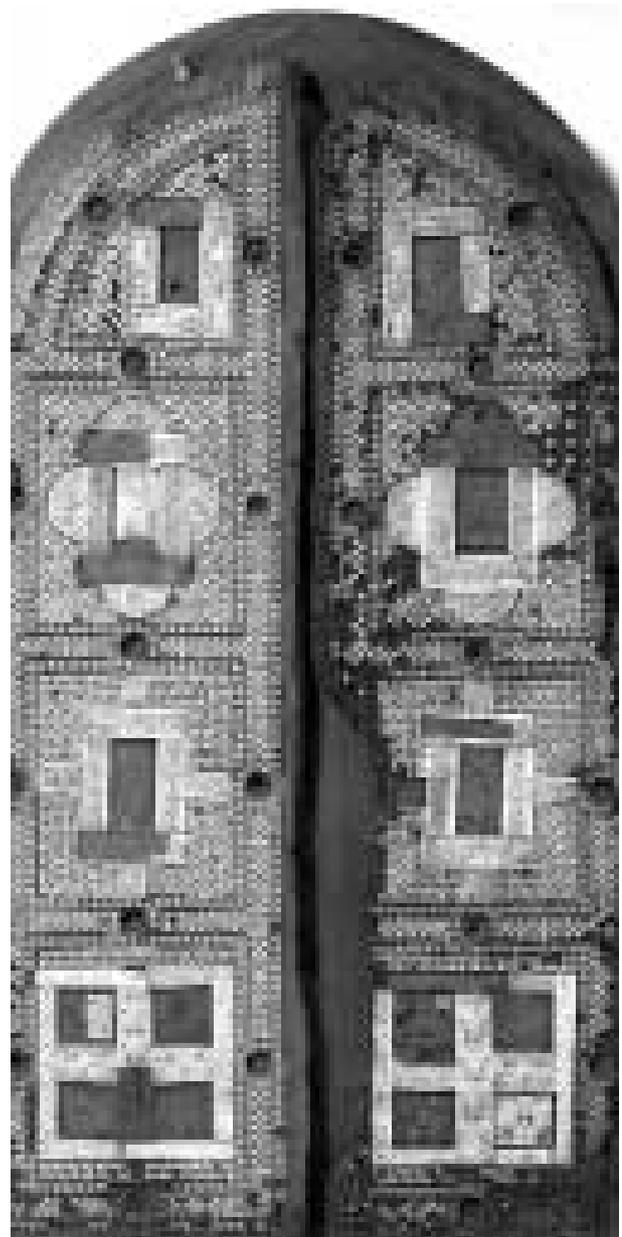
— Ὁ Νίκος Ζαρκαντζᾶς εἶναι ὑποψήφιος διδάκτωρ τοῦ Claremont Graduate University καί ἀναπληρωτῆς Διευθυντῆς γιά Εἰδικά Ἐρευνητικά Προγράμματα στό Ancient Biblical Manuscript Center, στό Claremont, Καλιφόρνια (ΗΠΑ).

Ἐκκλησία καί δουλεία στήν σύγχρονη ἔρευνα

Ἡ βιβλική ἔρευνα ἐξέτασε τό ζήτημα τῆς δουλείας στήν Καινή Διαθήκη ἐπιφανειακά, θεωρώντας ἐκ τῶν προτέρων δεδομένη καί ξεκάθαρη τή σημασία της καί, ὡς ἐκ τούτου, ἀρκέστηκε σέ ἀπλοποιημένες ἀπόψεις ἀναφορικά μέ τόν ρόλο τῆς δουλείας στή διαμόρφωση τῶν πρώτων χριστιανικῶν κοινοτήτων. Τό γεγονός ὅτι ἡ ἐξωβιβλική ἔρευνα ὄλο καί περισσότερο καταδεικνύει τήν πολυπλοκότητα καί πολλαπλότητα τῆς δουλείας στήν ἀρχαιότητα¹ φαίνεται ὅτι μάλλον δέν ἐπηρεάζει τούς βιβλικούς ἐπιστήμονες, πού ἐξακολουθοῦν νά «ἀπαντοῦν μέ προβλέψιμους τρόπους στίς εἰκόνες δουλείας πού ὑπάρχουν στήν Καινή Διαθήκη, δίνοντας πολύ λίγη προσοχή στίς μεγάλες δυνατότητες πού ἀνοίγονται ἀπό τή χρήση τέτοιας γλώσσας στίς πρώιμες χριστιανικές κοινότητες»². Τό βασικό ἐρώτημα πού δεσπόζει στίς περισσότερες ἐρμηνεῖες τῶν Εὐαγγελίων καί τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Παύλου εἶναι ἂν οἱ χριστιανοί ἀποδέχθηκαν τή δουλεία ἤ ὄχι. Ἐνα τέτοιο ἐρώτημα φαίνεται λογικό καί θεμιτό σέ μιᾶ κοινωμία τοῦ 20οῦ αἰῶνα, ἀλλά αὐτό δέν ἰσχύει γιά τίς κοινωμίες τοῦ 1ου αἰῶνα. Σήμερα, πού τά σημάδια μιᾶς ἄλλης δουλείας, αὐτῆς πού προκάλεσε ἡ ἀποικιοκρατία καί τό δουλεμπόριο τῶν τελευταίων αἰῶνων, εἶναι ἀκόμα ἔντονα, ἡ ἐξέταση ἑνός τέτοιου ζητήματος χρειάζεται ἰδιαίτερη εὐαισθησία ἀλλά καί προσοχή, διότι ἡ σύγχυση μιᾶς δυτικῆς τύπου δουλείας μέ τή δουλεία τῆς ἀρχαιότητας εἶναι ἐπικίνδυνη καί παραπλανητική γιά τόν ἐρευνητή τῆς πρώιμης χριστιανικῆς ἐποχῆς.

Ὡστόσο, ἀξίζει νά ἀναφέρουμε πώς ἀφορμή γιά τήν ἐξέταση τοῦ ζητήματος ἔδωσε ἀκριβῶς ἡ πραγματικότητα τοῦ σύγχρονου φαινομένου τῆς δουλείας. Οἱ δυτικές κοινωμίες, διανύοντας τήν φάση τῆς αὐτοκριτικῆς τους, προσέφεραν ἔδαφος στούς εἰδικούς νά ἀσχοληθοῦν καί νά ἐρευνήσουν τό ζήτημα τῆς ἀρχαίας δουλείας, συγκεντρώνοντας συστηματικά στοιχεῖα ἀπό ἀρχαίες πηγές καί ἐντάσσοντάς τα καταλλήλως στήν ἐποχή τους, προκειμένου νά ἐξαγάγουν τά κατάλληλα συμπεράσματα γιά κάθε ἐποχή. Τό θέμα τῆς καταγωγῆς, τοῦ ὀρισμοῦ καί τῆς ἠθικῆς ἀξιολόγησής τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας μελετήθηκε ἀπό πολλούς ἱστορικούς, θεολόγους, πολιτικούς καί φιλοσόφους τῶν τελευταίων δύο αἰῶνων. Γενικά, μποροῦμε νά πούμε ὅτι ἡ ἔρευνα αὐτή χαρακτηρίζεται ἀπό δύο ρεύματα-τάσεις: ἀ-

πό ἐκείνους πού τήν ἐξέτασαν ὡς ἱστορικό φαινόμενο καί θέλησαν νά ἐρευνήσουν τούς πολιτικούς καί κοινωνικούς συσχετισμούς μέσα στούς ὁποίους δημιουργήθηκε ὁ θεσμός, καί ἀπό ἐκείνους οἱ ὁποῖοι, ἀφορμώμενοι ἀπό τή δική τους γενικώτερη στάση ἀπέναντι στόν θεσμό, ἔκριναν τή δουλεία τῆς ἀρχαιότητος ἀποκομμένη ἀπό τήν ἱστορική της συνάφεια καί, κατ' ἐπέκταση, ἀσχολήθηκαν κυρίως μέ τό νά δικαιώσουν ἐκ τῶν προτέρων τή στάση τῶν πρώτων χριστιανικῶν κοινοτήτων ἀπέναντι στόν θεσμό. Ὅπως θά δοῦμε καί παρακάτω, ἐρευνητές τοῦ ἴδιου ρεύματος ἐνδεχομένως νά ξεκινοῦν ἀπό ἐντελῶς διαφορετικές ἀφετηρίες γιά νά υἱοθετήσουν τελικά τήν ἴδια στάση ἀπέναντι στό ζήτημα³. Ἀνάμεσα



στούς έκφραστες τῆς πρώτης τάσης ὑπάρχουν καί ἐκεῖνοι πού ἀπλῶς τονίζουν ὅτι οἱ ἀρχαῖες κοινωνίες ἀναγνώριζαν τήν «ἀναγκαιότητα» τῆς ὑπαρξῆς «δύο ἐπιπέδων» ἀνθρώπων, προκειμένου νά ἐπιτευχθεῖ αὐτός ὁ ἀνώτατος πολιτισμός μέ τά μεγάλα ἐπιτεύγματα στή φιλοσοφία, στή τέχνη, στήν ἐπιστήμη κ.λπ., ὅπως π.χ. οἱ Ἕλληνες. Ἐνδεικτικά ἐδῶ θά ἀναφέρουμε τρεῖς ἐπιστήμονες, πού, ἐνῶ καταλήγουν στήν ἴδια θέση, ξεκινοῦν ἀπό ἐντελῶς διαφορετικά σημεῖα. Ὁ Arnold Heeren (19ος αἰ.) γράφει: «ὅ,τι οἱ νεώτεροι ἔχουν πεῖ γιά τήν δουλεία θά μπορούσε ἐπίσης νά εἰπωθεῖ καί γιά τούς (ἀρχαίους) Ἕλληνες... Ἀλλά κανεῖς δέν θά πρέπει νά ἀρνηθεῖ ὅτι, χωρίς τήν δουλεία, ὁ πολιτισμός τῆς ἀρχουσίας τάξης στήν Ἑλλάδα δέν θά εἶχε γίνει ποτέ αὐτό πού ἔγινε»⁴. Μιά ἄλλη ὑποκατηγορία τῆς ἴδιας γραμμῆς σκέψης ἐκφράζει καί ὁ Nietzsche, πού διαπιστώνει ὅτι ἡ ἀρχαία ἐλληνική δουλεία ἦταν τό πιό ἀπαραίτητο μέσο τῆς κοινωνικῆς δομῆς, πού τελικά ἐμψύχωσε τούς Ἕλληνες νά δημιουργήσουν τόν εὐγενικό καί δυναμικό πολιτισμό τους, ὁ ὁποῖος, ἐν τέλει, ἀνύψωσε ὅλο τό ἀνθρώπινο γένος⁵. Ἄλλοι, ὅπως ὁ Ernest Troeltsch, εἶδαν τήν δουλεία θετικά, ἀναγνωρίζοντας ἐπί πλέον καί τό γεγονός ὅτι ἡ Χριστιανική Ἐκκλησία, ἀπό τούς πρώτους χρόνους τῆς ὑπαρξῆς της, ποτέ δέν καταδίκασε τήν δουλεία ὡς κοινωνικό θεσμό, παρά μόνο προσπάθησε νά ἐξασφαλίσει τήν ἀρχή τῆς «θρησκευτικῆς ἰσότητας» σέ ὅλα τά μέλη της. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, ἡ Ἐκκλησία διόρθωσε τήν ἀρνητική πλευρά τῆς δουλείας καί κράτησε ἄθικτες τίς προφανῶς θετικές κοινωνικές καί οἰκονομικές προοπτικές της, ἀφοῦ ἡ λειτουργία τῆς κοινωνίας ἐξαρτᾶτο ἀπό αὐτήν⁶.

Ἡ πιό ἰσχυρή ἀντίρρηση στά παραπάνω προβλήθηκε ἀπό τούς Paul Allard⁷ καί Henri Wallon⁸. Καί οἱ δύο εἶδαν τήν δουλεία μέσα ἀπό τό πρῖσμα τῆς σύγχρονης ἠθικῆς, παραβλέποντας ὄχι μόνο τήν ἠθική τοῦ 1ου αἰῶνα μ.Χ., ἀλλά καί τό πῶς ἦταν ἡ δουλεία ἐνταγμένη στήν κοινωνία ἐκείνης τῆς ἐποχῆς. Ἀκολουθοῦν τήν πορεία τῶν στοχαστῶν τῶν τελευταίων 150 χρόνων, οἱ ὁποῖοι καταδίκασαν τήν ἀρχαία δουλεία, ξεκινώντας ἀπό τήν ἰδεολογία τῆς περιόδου τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἡ ἰδεολογική αὐτή θέση, ὅταν χρησιμοποιεῖται χωρίς προϋποθέσεις στήν ἀξιολόγηση ἑνός τόσο παλαιοῦ φαινομένου, ὁδηγεῖ σέ διαστροφή καί παρεξήγηση τῶν ἱστορικῶν στοιχείων καί μαρτυριῶν. Ὅπως ἐμφαντικά τό διατυπώνει ὁ J.F. Reitemeier (18ος αἰ.),

ἡ «παγκόσμια ἰσότητα μεταξύ τῶν ἀνθρώπων φαίνεται νά εἶναι ἀσύμβατη μέ τό κοινωνικό σύνολο, ἀφοῦ πάντοτε ὑπῆρχε ἀνισότητα σέ κάθε κοινωνία, μέ συνέπεια τήν ὑποταγή τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης μορφῆς. Ἔτσι, τό μόνο πρᾶγμα πού ἄλλαξε μέ τό πέρασμα τῆς ἱστορίας δέν εἶναι τό γεγονός τῆς κυριαρχίας καί ὑποταγῆς, ἀλλά ἡ διάσταση τῆς σύνδεσης αὐτῶν τῶν δύο»⁹. Οἱ διαστάσεις τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας κατά τούς ἐλληνορωμαϊκοὺς χρόνους, μέ τίς πολυπρόσωπες λειτουργίες του, τήν ἀμφισβήτησή του ἐκ τῶν ἔσω καί, μερικές φορές, μέ τήν μεγάλη δυνατότητα πού παρείχε γιά ἀλλαγὴ τοῦ κοινωνικοῦ status πολλῶν μελῶν τῆς κατώτερης κοινωνικῆς κατηγορίας τῶν φτωχῶν καί τῶν ἠττημένων σέ πολέμους, θά ἔπρεπε νά ἀποτελεῖ κρίσιμο παράγοντα στήν προσπάθεια τῶν νεώτερων ἐρευνητῶν γιά τόν ὀρισμὸ τοῦ ὅλου ρωμαϊκοῦ συστήματος δουλείας τοῦ 1ου αἰῶνα. Ὅστόσο, πολύ συχνά οἱ ἱστορικοί, ὅπως οἱ Allan καί Wallon, ἐπειδὴ ἐφάρμοσαν τήν ἐπικρατοῦσα ἰδεολογία τῆς ἐποχῆς τους στήν ἱστορική τους ἀνάλυση, παρέβλεψαν κρίσιμες διαστάσεις τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας καί προέβησαν σέ γενικούς ἀπαξιωτικούς χαρακτηρισμούς τοῦ ὅλου φαινομένου. Γιά τούς παραπάνω ἐρευνητές, τό ὅλο ζήτημα δέν ἦταν ἱστορικό ἀλλά πολιτικό: ὁ δυτικός χριστιανισμός στόν 19ο αἰῶνα δέν θά ἔπρεπε γιά κανέναν λόγο νά θεωρηθεῖ ὅτι ὑποστήριξε ποτέ θεσμούς ὅπως εἶναι ὁ θεσμός τῆς δουλείας. Καί ἐνῶ στίς χριστιανικές Ἐκκλησίες τοῦ 1ου αἰῶνα οὐδέποτε τέθηκε τό ἐρώτημα σέ πρακτικό-κοινωνικό ἐπίπεδο περί καταργήσεως τῆς δουλείας, ὡστόσο, οἱ ἐρευνητές αὐτῆς τῆς δεύτερης τάσης διαστρεβλώνουν τήν ἱστορική πραγματικότητα τοῦ 1ου αἰῶνα, προκειμένου νά μήν θέσουν σέ κίνδυνο τόν ἀνθρωπιστικό χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας τόν 19ο αἰῶνα. Ὁ Paul Allard καταλήγει: «τελικά, ἡ Ἐκκλησία ἐτοίμασε μέ δύο τρόπους τήν κατάργηση τῆς δουλείας: πολεμώντας τήν πολυτέλεια,... τήν κατοχή τοῦ μεγάλου ἀριθμοῦ δούλων, καί γεμίζοντας τήν ἄβυσσο πού ἡ παγανιστική κοινωνία εἶχε δημιουργήσει ἀνάμεσα στόν ἐλεύθερο καί στόν δούλο, μέ τήν περιφρόνηση πού ἔδειχνε στή χειρωνακτική ἐργασία»¹⁰. Ἔτσι, δυστυχῶς, ἀποπροσανατολιζόμαστε ἀπό τήν οὐσιαστική ἀναζήτηση τῶν τρόπων μέ τούς ὁποίους, ὅπως θά δείξουμε στή συνέχεια, οἱ πρῶτες χριστιανικές κοινότητες χρησιμοποίησαν μέ τόσο θαυμαστό τρόπο ἕνα θεμελιώδες κοινωνικό σύστημα γιά νά ἀποδείξουν, ὡς κοινότητες, τήν ἐσωτερική τους δύναμη.

Τό ἐρώτημα πού, ἂν καί σημαντικό, σχεδόν ποτέ δέν τίθεται ἀπό τούς θεολόγους καί βιβλικούς ἐρευνητές οἱ ὁποῖοι ἀντιτίθενται στήν ἀρχαία δουλεία εἶναι τό ἐξῆς: ποιός ἦταν πραγματικά ὁ ὀρισμός τῆς δουλείας κατὰ τόν 1ο αἰῶνα καί ποιά ἦταν ἐκεῖνα τά στοιχεῖα πού καθιστοῦσαν τήν δουλεία θεσμός «ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ» γιά τό κοινωνικό σύστημα τῆς ἐποχῆς; Σέ αὐτό θά προσπαθήσουμε νά ἀπαντήσουμε στή συνέχεια.

Ὅρισμός τῆς δουλείας. Ἡ δουλεία κατὰ τόν 1ο αἰῶνα καί ὁ ρωμαϊκός νόμος

Ἡ ἐξέλιξη τοῦ συστήματος τῆς δουλείας κατὰ τούς ρωμαϊκούς χρόνους πρέπει νά ἐξετασθεῖ σέ συνάρτηση μέ δύο παράγοντες: α) τήν κατακτητική πολιτική τῶν Ρωμαίων αὐτοκρατόρων, καί β) τήν ἀνάγκη γιά οἰκονομική σταθερότητα.

Κατά τό 2ο καί 1ο αἰ. π.Χ., ἡ Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία ἦταν καλά ἐδραιωμένη καί πανίσχυρη, ἐνῶ ταυτόχρονα ἐξαπλωνόταν μέ ἐπιτυχία κατακτώντας τό ὑπόλοιπο τοῦ κόσμου. Οἱ νέες κατακτήσεις ἱκανοποίησαν ἐν μέρει τήν ἀνάγκη γιά περισσότερη καλλιεργήσιμη γῆ, ἀνάγκη πού εἶχε προκύψει ἀπό τόν τεράστιο ἀριθμό τῶν ἀνθρώπων πού εἶχε μετακινηθεῖ καί μετεγκατασταθεῖ γιά διάφορους λόγους σέ πολλές περιοχές τῆς αὐτοκρατορίας.

Οἱ πόλεμοι ἔφεραν στήν Ρώμη καί στίς ἄλλες πόλεις χιλιάδες αἰχμαλώτους, οἱ ὁποῖοι, λόγω τῆς ἱστορίας τους, τῆς αἰχμαλωσίας τους καί γενικώτερα τῆς τραγικῆς κατάστασης στήν ὁποία βρισκόνταν, ταυτίστηκαν εὐρέως, πρῶτα ἀπό τήν κοινωνία καί μετὰ ἀπό τόν νόμο, μέ τούς δούλους¹¹. Τό γεγονός αὐτό προκάλεσε τή θεαματική αὔξηση τοῦ ἐργατικοῦ δυναμικοῦ καί ὠφέλησε τήν αὐτοκρατορία σέ δύο ἐπίπεδα: στό οἰκονομικό, διότι τά νέα παραγωγικά χέρια ὑπερέκλυψαν τό κενό πού εἶχε ἀφήσει ἡ στράτευση τῶν ἀνδρῶν λόγω τῶν πολέμων, ἀλλά καί στό κοινωνικό, διότι οἱ Ρωμαῖοι πολῖτες εἶχαν τώρα τήν εὐκαιρία νά ἀναρριχηθοῦν κοινωνικά, μιά καί ὅλες οἱ «κατώτερες» ἐργασίες ἐκτελοῦνταν ἀπό τούς δούλους.

Ὡστόσο, θά πρέπει νά ἀναφέρουμε ὅτι ὁ χαρακτηρισμός τοῦ «δούλου» ἦταν ἀπό τήν φύση του συνδεδεμένος μέ μιά κατάσταση ἀβεβαιότητας ὅχι τόσο ἀναφορικά μέ τό περιεχόμενο πού τοῦ προσέδιδε τό Ρωμαϊκό Δίκαιο¹², ἀλλά κυρίως μέ τήν ἀντίληψη πού ἡ κοινωνία γενικώτερα εἶχε διαμορφώσει σχετικά μέ τόν θεσμό τῆς δου-

λείας κατὰ τόν 1ο αἰῶνα μ.Χ. Ἡ διαχωριστική γραμμή ἀνάμεσα σέ ἕναν κατὰ τόν νόμο δούλο καί σέ ἕναν κατὰ τόν νόμο ἐλεύθερο πού δούλευε ὡς ὑπῆρέτης μέ τίς ἴδιες ἢ καί λιγότερες ἀπολαβές ἐνός δούλου ἦταν ἀσαφής. Ἡ πολιτική ἐλευθερία ἐνός ἀνθρώπου πού δούλευε μέ ἐξαιρετικά χαμηλή ἀμοιβή καί δέν μπορούσε νά παρέχει στά παιδιά του τήν κατάλληλη γιά τούς Ρωμαίους παιδεία καταντοῦσε πλέον ἐλευθερία τυπική, ἕνα προνόμιο πού δέν τόν ὠφελοῦσε καί πολύ σέ σχέση μέ ἕναν δούλο, ὁ ὁποῖος, πολύ συχνά, μπορούσε νά ἔχει πρόσβαση στά προνόμια τοῦ κυρίου του ἢ τῆς κυρίας του. Ἐπομένως, «καί στήν Ἑλλάδα καί στήν Ἰταλία, πολλοί ἀνθρώποι ἔφταναν στό σημεῖο ἀκόμη καί νά πωλήσουν τούς ἑαυτούς τους στή δουλεία: καί αὐτό τό ἔκαναν γιά διάφορους λόγους, μεταξύ τῶν ὁποίων ἦταν καί γιά νά ζήσουν μιά ζωή πού ἦταν πιό εὐκολη ἀπό τή ζωή τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου, νά ἐξασφαλίσουν κάποιες ἰδιαίτερες ἐργασίες, καί νά ἀνέβουν κοινωνικά»¹³. Ἡ δουλεία ἀποτελοῦσε μιά οὐσιαστική ὄψη τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων στήν κοινωνία καί ἐμπλεκόταν ἄμεσα στήν οἰκονομική καί κοινωνική ζωή κάθε περιοχῆς. Ὅμως, οἱ ἔννοιες ἔπαψαν πιά νά εἶναι ἀπόλυτες καί ἡ ρωμαϊκή κοινωνία τοῦ 1ου αἰῶνα, ὄντας πρακτική, διέγνωσε τήν κατάσταση αὐτή πολύ σύντομα καί ξεπέρασε τά σχετικά μέ τή δουλεία φιλοσοφικά ἐρωτήματα πού εἶχαν διατυπωθεῖ στό παρελθόν.

Ἡ θετική αὐτή στάση πρὸς τή δουλεία τόν 1ο αἰῶνα ξεδιπλώνεται καί γίνεται πιό σαφής, ὅταν ἐξετάσουμε τίς διαφορετικές κατηγορίες δούλων πού ὑπῆρχαν ἐκεῖνον τόν καιρό καί τά προνόμια πού τούς εἶχαν ἀπονεμηθεῖ. Οἱ κύριες κατηγορίες δούλων στά πρῶτα χρόνια τῆς ἀνάπτυξης τῶν χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν, σχηματικά δοσμένες, ἦταν: οἱ δούλοι τῆς ὑπαίθρου, οἱ δούλοι τῶν πόλεων, οἱ δούλοι τῶν ὀρυχείων καί οἱ δούλοι τοῦ αὐτοκράτορα¹⁴. Αὐτές οἱ τέσσερις κατηγορίες δούλων διαμόρφωναν ἕνα ἱεραρχικό σχῆμα πού χωριζόταν σέ δύο βασικά μέρη: στούς κατώτερους δούλους καί σέ ἐκείνους πού εἶχαν κάποια ἐξουσία καί οἱ ὁποῖοι ἔκαναν περισσότερο τή δουλεία ἐνός ἐλεύθερου ἀνθρώπου¹⁵. Στήν πρώτη κατηγορία ὑπάγονταν οἱ δούλοι τῆς ὑπαίθρου καί οἱ δούλοι τῶν ὀρυχείων, μέ πολύ λίγες εὐκαιρίες γιά ἕνα καλύτερο μέλλον. Στή δεύτερη κατηγορία ὑπάγονταν οἱ δούλοι τῶν πόλεων, οἱ ὁποῖοι μπορούσαν νά ἀσκήσουν σχεδόν ὅποιο εἶδος ἐργασίας ἦταν διαθέσιμο¹⁶, ὅπως ἐπίσης οἱ δούλοι πού κατεῖχαν πιό διευθυντικές θέσεις (managerial) καί οἱ ὁποῖοι, λόγω τῆς θέσης τους,

μπορούσαν νά παίρνουν σημαντικές αποφάσεις για τούς κυρίους τους και «νά καλύπτουν μιά μεγάλη κλίμακα λειτουργιών, πού περιείχε και θέσεις μέ τιμητικά καθήκοντα, πολιτικές επιρροές και σχετικά μεγάλη κοινωνική αναγνώριση»¹⁷. Είναι βέβαιο ότι αυτοί οι «τεχνοκράτες-διευθύνοντες» - δούλοι, αν και δέν αποτελούσαν τήν πλειονότητα, είχαν συμβάλει πολύ στή μείωση τών αρνητικῶν στοιχείων πού είχαν από παλιά συνδεθεί μέ τή θέση τών δούλων. Οί περισσότεροι από αυτούς, ὅπως φαίνεται από επιτύμβιες επιγραφές, ζούσαν στό ἀνατολικό μέρος τῆς αὐτοκρατορίας και «είχαν ἀρκετή δύναμη και ἐπιρροή σέ σχέση μέ τούς ὑπόλοιπους δούλους αλλά και τήν κοινωνία γενικότερα»¹⁸.

Ἀναφορικά μέ τήν προσωπική και οἰκογενειακή τους ζωή, αν και νομικά δέν τούς ἐπιτρέπεται νά παντρευτοῦν και νά ἔχουν οἰκογένεια, οἱ ταφικές ἐπιγραφές «δείχνουν τήν ὑπαρξη και σημασία τῆς ἀμεσης οἰκογένειας για μιά σημαντική μειονότητα δούλων σέ δυτικά αλλά και σέ ἀρκετά ἀνατολικά τμήματα τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας»¹⁹. Στενά συνδεδεμένο μέ τό ζήτημα τῆς οἰκογένειας ἦταν και τό ζήτημα τῆς περιουσίας. Οἱ δούλοι είχαν τήν δυνατότητα νά κατέχουν περιουσία διά μέσου τῆς συμφωνίας τοῦ *peculium*²⁰, «και γυναίκες δούλες νά συζοῦν με αυτούς, μέ τίς ὁποῖες μπορούσαν νά ἔχουν παιδιά. Αυτό τούς ἔκανε πιά ἀξιόπιστους και τούς κρατοῦσε πιά πολύ δεμένους μέ τό ἀγρόκτημα»²¹.

Ἐνας ἄλλος σημαντικός παράγων πού συνέβαλλε συχνά στή σύγχυση τών ὀρίων δουλείας και ἐλευθερίας ἦταν και αὐτή ἡ πράξη τῆς ἀπελευθέρωσης (*manumission*). Ὁ Γάιος ἀναφέρει ότι οἱ δούλοι ἦταν δυνατόν νά ἐλευθερωθοῦν σύμφωνα μέ τόν νόμο μέ τρεῖς μεθόδους: κάποιος γίνεται Ρωμαῖος πολίτης όταν: «εἶναι πάνω ἀπό

τριάντα χρονῶν, όταν ὁ ἰδιοκτήτης του τόν κατέχει μέ πλήρη ρωμαϊκή ἰδιοκτησία και ὅταν ἔχει ἐλευθερωθεῖ μέ νομοθετημένα ἀναγνωρισμένο τρόπο ἐλευθέρωσης, δηλαδή, μέ *vindicta*, μέ *census* ἢ μέ *testamentum*»²². Ἐνας ἄλλος τρόπος ἐλευθέρωσης δούλου ἦταν «μέ τήν ἐπίσημη τελετή εἰκονικῆς ἀγορᾶς τοῦ δούλου ἀπό κάποια θεότητα»²³. Οἱ ἰδιοκτήτες δούλων είχαν πολλούς λόγους νά θέλουν νά ἐλευθερώσουν ἕναν δούλο. Οἱ πιά συνηθισμένοι ἦταν ἀπλή εὐγνωμοσύνη, γενναιοδωρία, ἐπιθυμία νά συνάψει γάμο μέ τόν δούλο ἢ τήν δούλη, εὐκαιρία νά δυναμώσει τήν ἀφοσίωση και ἐργατικότητα τών ὑπόλοιπων δούλων, καθώς και τό γεγονός ότι ὁ «ἀπελεύθερος» πρῶην δούλος θά ἐξακολουθοῦσε νά ἔχει για πάντα κάποιες ὑποχρεώσεις στόν πρῶην κύριό του²⁴.



Σέ μιά τέτοια περίπτωση, οἱ τεχνοκράτες-δούλοι και οἱ δούλοι τών πόλεων βρίσκονταν, βεβαίως, σέ πλεονεκτική θέση, διότι είχαν τήν ἀπαραίτητη μὀρφωση νά ἀρχίσουν ξανά τή ζωή τους και νά τραβήξουν τόν δρόμο πού ἤθελαν. Ἡ ἐκπαίδευση τών δούλων και ἰδιαίτερα τών παιδιῶν τους ἦταν ὑποχρέωση τών κυρίων τους, ἰδίως για τά παιδιά πού είχαν γεννηθεῖ ὅταν οἱ γονεῖς τους ζούσαν μόνιμα μέσα στίς ἐπαύλεις τών κυρίων τους. Ὁ

κανόνας αὐτός ἴσχυε, φυσικά, μόνο για τούς ἄνδρες, ἀφοῦ οἱ γυναίκες-δούλες ἐξαιροῦνταν ἀπό ὅλα τά προνόμια και «ἡ δύναμη, ὁ πλοῦτος, ἡ μὀρφωση, ἡ παιδεία και ἡ ἐλευθερία μιάς εὐγενούς γυναίκας ἀπεῖχε ἕναν ὀλόκληρο κόσμο ἀπό τήν ἀδυναμία, φτώχεια, ἀγραμματοσύνη και σκληριά μιάς δούλας»²⁵.

Τό τελευταῖο στοιχεῖο πού εἶναι σημαντικό σχετικά μέ τήν ἐπίδραση τών δούλων στήν κοινωνία εἶναι τό μέγεθος τοῦ πληθυσμοῦ τους. Ἡ συζήτηση σχετικά μέ αὐτό τό θέμα συνεχίζεται, διότι δέν ὑπάρχουν οἱ ἐκτεταμένες ἐκείνες μαρ-

τυρίες πού θά μπορούσαν νά δώσουν έναν όριστικό αριθμό γιά τόν πληθυσμό τών δούλων στήν Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Έκείνο πού γνωρίζουμε εἶναι ὅτι μετά τούς πολέμους τοῦ Αὐγούστου καί «τό σταμάτημα τών μεγάλων κατακτητικῶν πολέμων μέ τόν θάνατό του, ἡ πηγὴ ἀντλήσης δούλων ἐξαντλήθηκε»²⁶. Φαίνεται λογικό νά συμφωνήσουμε μέ τούς ἐρευνητές ἐκείνους πού λένε ὅτι ἡ καλύτερη ἐκτίμηση πού μπορούμε νά κάνουμε γιά τόν πληθυσμό τών δούλων κατά τούς ρωμαϊκούς χρόνους εἶναι νά ὑπογραμμίσουμε τόν μεγάλο τους ἀριθμό, μέ πιθανή τήν ἀναλογία 1 (δούλος) πρὸς 2 (ἐλευθέρους) ἢ 1 πρὸς 3²⁷.

Ἡ σημασία τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας στήν ρωμαϊκή κοινωνία τοῦ πρώτου αἰῶνα ἔχει ἤδη γίνει σαφές ἀπό τήν παραπάνω στοιχειώδη περιγραφή τῆς. Μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι σχεδόν κάθε κοινωνική τάξη καί ομάδα ὠφελοῦνταν ἀπό τή δουλεία, ἀκόμη καί οἱ ἴδιοι οἱ δούλοι, παρ' ὅλη τήν σκληρότητα μέ τήν ὁποία συχνά ἀντιμετωπίζονταν ἀπό τούς ἐλεύθερους πολίτες. Σήμερα τείνουμε νά παραβλέπουμε τούς παράγοντες ἐκείνους πού, γιά ἓναν τεράστιο ἀριθμό κατοίκων ὄλων τῶν περιοχῶν τῆς αυτοκρατορίας, ἔκαναν τήν ἐλπίδα γιά ἀτομική ἐπιβίωση ἀπραγματοποίητο ὄνειρο. Ἄν κανεῖς ἐπεβίωνε ὡς δούλος, μπορούσε νά ἐλπίζει ὅτι θά γίνε ἐλεύθερος μέ ὅλα τὰ προνόμια αὐτῆς τῆς θέσης, σέ ἀντίθεση μέ τό μεγάλο ποσοστό τῶν ἐλευθέρων ἀλλά φτωχῶν πολιτῶν πού δέν εἶχαν «στὸν ἥλιο μοίρα».

Οἱ ὄροι δούλος - δουλεία στήν Καινὴ Διαθήκη

Κατά τόν 1ο αἰ. μ.Χ., ὁ θεσμός τῆς δουλείας δέν τέθηκε ποτέ ὑπὸ ἀμφισβήτηση, μέ κύρια αἰτία γι' αὐτό τήν πολυπλοκότητά του, ἀλλά καί τήν λειτουργικότητά του μέσα στίς ρωμαϊκές κοινωνίες. Σέ ἓνα τέτοιο περιβάλλον, οἱ συγγραφείς τῆς Καινῆς Διαθήκης χρησιμοποιοῦν τούς ὄρους *δούλος* - *δουλεία*, καί τὰ ρήματα *δουλεύω*-*δουλόω* μαζί μέ τὰ παράγωγά τους, κυρίως γιά νά ἀποδώσουν μεταφορικές καί ἀλληγορικές ἐννοιες. Μόνο στήν Β' Πρὸς Θεσσαλονικεῖς καί στίς Α', Β', καί Γ', ἐπιστολές τοῦ Ἰωάννη, ἡ χρήση τῆς παραπάνω ὀρολογίας ἀπουσιάζει ἐντελῶς. Στά ἄλλα βιβλία καί ἐπιστολές τῆς Κ. Δ. ἔχουμε μιὰ ποικιλία στήν χρήση τοῦ ὄρου *δουλεία*. Στά Εὐαγγέλια, καί εἰδικά στό κατά Ματθαῖον, χρησιμοποιεῖται 75 φορές! Στίς ἐπιστολές, ὁ Παῦλος καί ἡ «σχολή» του τήν ἀναφέρουν του-

λάχιστον 40 φορές, ἐνῶ στίς ἄλλες ἐπιστολές ἀναφέρεται τουλάχιστον 10 φορές.

Σχετικά μέ τήν κυριολεκτική σημασία τῶν ἀναφορῶν στὸν ὄρο *δούλος*, στά βιβλία τῆς Κ. Δ., μπορούμε νά παρατηρήσουμε τὰ ἀκόλουθα:

— Ἡ χρήση τοῦ ὄρου *δούλος* συνδυάζεται, πολλές φορές, μέ τήν χρήση ἄλλων ὄρων πού, ἀν καί τό ἀρχικό νόημά τους εἶναι διαφορετικό, χρησιμοποιοῦνται γιά νά ἀποδώσουν τό ἴδιο φαινόμενο. Τέτοιοι ὄροι εἶναι: *οἰκέτης*, *παῖς*, *παιδίσκη*, *οἰκονόμος*, πού τούς συναντοῦμε καί σέ ἄλλους σημαντικούς συγγραφείς τοῦ 1ου αἰῶνα, ὅπως, π.χ. στὸν Ἰώσηπο²⁸, μέ σκοπὸ τήν ἀναφορά σέ κάποιο ἀπὸ τὰ εἶδη δουλείας πού ἀναφέραμε παραπάνω. Ἐπίσης, στήν Ἀποκ. 18, 13β, ἡ λέξη «σωμάτων» γιά μιὰ καί μοναδική φορά χρησιμοποιεῖται μέ τήν ἔννοια «δούλων».

— Ὁ ὄρος *δούλος* χρησιμοποιεῖται ἀδιακρίτως γιά ὅλα τὰ εἶδη δουλείας πού ὑπῆρχαν κατά τούς ρωμαϊκούς χρόνους. Ἀφοῦ χρησιμοποιεῖται γιά ὅλες τίς καταστάσεις μέ τόν ἴδιο τρόπο, μπορούμε νά συμπεράνουμε ὅτι οἱ συγγραφείς εἶναι οὐδέτεροι ἀναφορικά μέ τούς διαφορετικούς τύπους δουλείας. Εἶναι ἐπίσης σωστό νά ποῦμε ὅτι ὅλες οἱ βασικές κατηγορίες δούλων ὑπῆρχαν ἢ ἦταν τουλάχιστον γνωστές στίς ἐκκλησιαστικές κοινότητες, σέ ὅλα τὰ σημεῖα τοῦ κόσμου ὅπου χρησιμοποιοῦνταν τὰ κείμενα τῆς Καινῆς Διαθήκης.

— Οἱ ὄροι *δούλος* - *δουλεία* χρησιμοποιοῦνται τίς περισσότερες φορές γιά νά ὑποδηλώσουν κάτι τό θετικό (βλ. Μθ. 20:27, 21:34-41, 24:45, Μκ. 10:44, Λκ. 12:37, 41-44 κ.λπ.). Ἐπίσης χρησιμοποιοῦνται ὡς ἀντανάκλαση τῆς γνωστῆς, στοὺς συγγραφείς τῶν βιβλίων, κοινωνικῆς καί νομικῆς πραγματικότητας τῶν ρωμαϊκῶν πόλεων πού περιγράψαμε παραπάνω (βλ. Μθ. 6:24, 10:24, 22:1-16, 24:47, 25:14, καί Λκ. 22:50, Ἰω. 18:10, 18 («εἰς τῶν μετὰ Ἰησοῦ... καί πατάξας τὸν δούλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον»), Μθ. 8:15-13, Λκ. 7:2-10, Ἰω. 4:46-53 (θεραπεία τοῦ δούλου τοῦ ἐκατόνταρχου ἢ τοῦ δούλου τοῦ βασιλικοῦ). Α' Κορ. 7:21-23 («δούλος ἐκλήθης, μὴ σοι μελέτω... διὰ τιμῆς ἡγοράσθητε»). 12:13, Γαλ. 3:28, Κολ. 3:11 (εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι), Ἐφ. 6:5-9, Κολ. 3:22, 4:1, Α' Τιμ. 6:1, Β' Τιμ. 2:24, Τίτον 2:9, Α' Πέτρον 2:18 (δούλοι καί κύριοι).

Ἐχει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ὁ τρόπος πού ἡ ὀρολογία αὐτὴ χρησιμοποιεῖται στά βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης, καί κυρίως ἀπὸ τόν Παῦλο:

— Α΄ Κορ. 9:19: «ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω». Ἐδῶ πρόκειται περὶ σαφοῦς ἀναφορᾶς τοῦ ἀποστόλου στὴν ἐθελοούσια ὑποβίβαση κάποιου σὲ δούλο. Ἡ πράξη αὐτὴ πολὺ συχνὰ θεωροῦνταν ἥρωική, ἰδιαίτερα ἀνάμεσα στοὺς ἀνώτερους καὶ πῖο μορφωμένους κύκλους τῆς κοινωνίας, ὅταν ἐπρόκειτο γιὰ θυσία τῆς ἐλευθερίας κάποιου πρὸς ἐπίτευξη ἀνώτερου σκοποῦ, ἀλλὰ ἐνίοτε θεωροῦνταν καὶ ἐξυπνη, ὅταν ἡ θυσία τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας μπορούσε νὰ ἐξασφαλίσαι ἀτομικὸ ὄφελος σὲ καιροὺς ἰδιαίτερα δύσκολους ἀκόμη καὶ γιὰ τὴν ἀπλή ἐπιβίωση πολλῶν ἀνθρώπων.

— Α΄ Κορ. 12:13: «εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἑλληνες, εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν». Οἱ δούλοι, ὡς σημαντικὴ κοινωνικὴ κατηγορία — ὄχι ἀπὸ ἀποψη κοινωνικῆς τιμῆς ἀλλὰ ἀπὸ ἀποψη παραγωγικότητος — ἀναφέρονται ἀμέσως μετὰ τοὺς Ἰουδαίους καὶ τοὺς Ἑλληνες. Ἔχουν τὰ ἴδια προνόμια μὲ τὰ ὑπόλοιπα μέλη τῆς Ἐκκλησίας, ἀφοῦ εἶναι **ποτισμένοι μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα**. Ὁ παρῶν στίχος εἰσάγει στὸ ὄλο ζήτημα τῆς δουλείας στὴν Κ.Δ. τὴν Παῦλεια διάσταση τῶν «**δύο ἐπιπέδων**»: τοῦ **ψυχικοῦ**, δηλαδή αὐτοῦ πού ἀναφέρεται στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ σωματικοῦ-κοινωνικοῦ-ὕλικοῦ πεδίου, καὶ τοῦ **πνευματικοῦ**, δηλαδή αὐτοῦ πού ἀναφέρεται στὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου καὶ πού σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν Ἰησοῦ Χριστὸ ὡς Σωτῆρα τῶν ἀνθρώπων μπορεῖ νὰ γίνῃ πραγματικότητα μόνο μέσα στὰ πλαίσια τῶν ἐκκλησιαστικῶν συναθροίσεων. Ἐξ αἰτίας τῆς ὑπαρξῆς αὐτῶν τῶν δύο ἐπιπέδων, οἱ δούλοι ἐντὸς τῆς χριστιανικῆς κοινότητος μπορούσαν νὰ κατέχουν θέσεις ὑπεύθυνες, ὅπως ἦταν αὐτές τῶν ἐπισκόπων ἢ τῶν διαχειριστῶν οικονομικῶν ζητημάτων, ἐνῶ παράλληλα ἐκτελοῦσαν καὶ τίς τυπικὲς τους ὑποχρεώσεις ὡς δούλοι κατὰ τὴν διάρκεια τῶν συναθροίσεων²⁹.

— Β΄ Κορ. 4:5: «οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦ». Ὡς δούλοι στὸν Κύριο, οἱ ἀπόστολοι γίνονται δούλοι στὰ ὑπόλοιπα μέλη τῆς Ἐκκλησίας στὸ ὄνομά Του. Ἐδῶ εἰσάγεται μιὰ ἀκόμα διάσταση στὴν λειτουργία τῆς δουλείας, αὐτὴ τῶν «**παράλληλων κυριοτήτων**», ἀλλὰ μὲ ἱεράρχηση. Οἱ ἀπόστολοι εἶναι δούλοι, ἀλλὰ συγχρόνως ἐκπροσωποῦν καὶ τὸν κύριο ὄλων. Κατὰ τὴν ἀντίληψη αὐτὴ, ἡ **άλυσίδα** τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἡγεσίας ἀποκτοῦσε κύρος, ἐνῶ παράλληλα, **λόγω τοῦ εἰκονισμοῦ τῆς μὲ τὴ δουλεία, γινόταν προσιτὴ καὶ κατανοητὴ ἀπὸ ὄλους**.

— Ἐφ. 6:8: «εἰδότες ὅτι ὁ ἕαν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίζεται παρὰ Κυρίου εἴτε δούλος εἴτε ἐλεύθερος». Στὸ «**πνευματικὸ**» ἐπίπεδο, δούλοι καὶ ἐλεύθεροι εἶναι ἴσοι. Θὰ λάβουν ἀπὸ τὸν κύριο ἀνάλογα μὲ τίς πράξεις τους καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ τους θέση. Αὐτὸ ἀποτελεῖ προέκταση τοῦ Α΄ Κορ. 12:13. Ἐπιβεβαιώνει τὴν ἴδια ἀρχή, διασαφηνίζοντας λίγο περισσότερο τὰ δύο ἐπίπεδα: **ψυχικὸ** = κοινωνικὴ σφαῖρα, **πνευματικὸ** = ἐκκλησιαστικὴ σφαῖρα.

— Αποκ. 11:186: «καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου, τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου». Δούλοι, προφῆτες καὶ ἅγιοι εἶναι ὅλοι τὸ ἴδιο τὴν ἡμέρα τῆς κρίσεως. Ἐδῶ φανερώνεται ἡ πίστη τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας πού, τελικὰ, κατήρτισαν τὸν κανόνα τῶν βιβλίων τῆς Καινῆς Διαθήκης, πὼς ἐν τέλει τὸ «**πνευματικὸ**» ἐπίπεδο ὑπαρξῆς τοῦ Παύλου θὰ ἀποτελέσει καὶ τὴν γενικὴν πραγματικότητα στὸν καινούργιο κόσμος τῆς ἔσχατης ἐλπίδας πού προσδοκοῦσαν.

Ὁ Παῦλος ὑποκινεῖ τὰ πλήθη χρησιμοποιοῦντας στὸν λόγο του εἰκόνας παρμένες ἀπὸ τὴ δουλεία μὲ τρόπο δυναμικὸ καὶ ἀποτελεσματικὸ. Δέν ἀποτελεῖ σύμπτωση τὸ γεγονός ὅτι οἱ νύξεις πού κάνει στὶς ἐπιστολές του γιὰ δούλους ἢ δουλεία ἀναφέρονται στὴ ζωὴ τῶν δούλων τῶν πόλεων καὶ τῶν διευθυντικῶν (managerial) δούλων στὴν κοινωνία. Ἀπευθυνόταν κυρίως σὲ ἀνθρώπους τῶν πόλεων³⁰.

Ἡ δουλεία ὡς εἰκόνα-μεταφορὰ στὶς ἐρμηνεῖες ἄλλων ἐρευνητῶν

Μερικοὶ ἐρευνητές ἐπιχείρησαν νὰ ξεδιαλύνουν τὰ κίνητρα καὶ τοὺς σκοποὺς πού εἶχε ἡ χρῆση τῶν παραπάνω ὄρων ἀπὸ τὸν Παῦλο καὶ ἄλλους χριστιανούς συγγραφεῖς. Ὁ Morton Smith³¹ ἐξηγεῖ τὴ θέση τῆς πρώιμης Ἐκκλησίας ὡς πρὸς τὴ δουλεία, δηλώνοντας πρωτίστως ὅτι ὅταν ὁ ὄρος *δούλος* χρησιμοποιεῖται γιὰ «**τούς ἐλεύθερους ἀνθρώπους εἶναι ἐξευτελιστικὸς καὶ δείχνει ὑποταγή, συνήθως ἠθικὴ ἢ πολιτικὴ...** Καὶ ἐνῶ γιὰ δούλους καὶ ἐλεύθερους χρησιμοποιοῦνται ὅροι ὅπως «**ὑπηρέτες**», «**βοηθοί**», κ.λπ., ἡ νομικὴ διαφοροποίηση εἶναι ξεκάθαρη: «**Ὅταν ἕνας ἐλεύθερος καλεῖται δούλος, ὁ ὁμιλητὴς εἴτε θέλει νὰ τὸν υποβιβάσει εἴτε κάνει λάθος**»³². Ἡ Ἐκκλησία ποτέ δέν ἀποκήρυξε τὴν δουλεία καὶ «**δέν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ Καινὴ Διαθήκη, ὅπως καὶ ἡ Παλαιὰ Διαθήκη, ὄχι μόνο ἀνέχθηκε τὴν δουλεία... ἀλλὰ καὶ τὴν διατή-**

ρησε, κάνοντας τήν υπακοή τῶν δούλων στους κυρίους θρησκευτικό καθήκον»³³. Τά παραπάνω δύο σημεία καθιστούν φυσιολογική γιά τόν Μ. Smith τήν ἐκ μέρους τῆς Ἐκκλησίας χρήση μεταφορικῶν εἰκόνων ἀπό τή δουλεία στά βιβλία τοῦ κανόνα τῆς Κ.Δ. Ἡ Ἐκκλησία δέχεται τή δουλεία ὡς θρησκευτική μεταφορά, σκοπεύοντας νά ἐπιβάλλει τήν υπακοή στά μέλη της.

Κατά τήν ἀποψη τοῦ Albert Harill, «οἱ ἀρχαῖοι χριστιανοί οὔτε ἀπελευθέρωναν δούλους, ἀλλά οὔτε καί εἶχαν διάθεση νά καταργήσουν τή δουλεία, διότι τήν θεωροῦσαν κάτι τό φυσικό, μέρος τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἦταν μέρος τοῦ πεπτωκότος κόσμου»³⁴. Κατά τόν Harill, ὁ Παῦλος, μὴ ἀμφισβητώντας τόν θεσμό τῆς δουλείας, συνέβαλε στήν εὐταξία καί ἀνάπτυξη τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ ταυτόχρονα μεριμνοῦσε γιά τίς ἰδιαίτερες οἰκονομικές ἀνάγκες τοῦ συνόλου τῶν πολιτῶν. Ἡ διατήρηση τῆς κοινωνικῆς δομῆς ἀποτελοῦσε προϋπόθεση γιά τήν ὁμαλή συνέχιση τῆς ζωῆς τῶν Ρωμαίων πολιτῶν καί τῆς κοινωνίας γενικότερα. Λίγο ἀργότερα, στίς ἀρχές τοῦ 2ου αἰῶνα, ὁ Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας ἀντιτάχθηκε σέ πράξη ὁμαδικῆς ἀπελευθέρωσης χριστιανῶν δούλων, προκειμένου νά «διατηρηθεῖ ἡ τάξη τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως αὐτός τήν ἤθελε, σέ μιά βίαιη περίοδο ἀναστάτωσης καί διωγμοῦ»³⁵. Ἡ Ἐκκλησία χρειαζόταν τή δουλεία, διότι ἀπευθυνόταν στό σύνολο τῆς κοινωνίας, κάτι πού ἀποτελέσε καί τή δύναμή της. Ἔτσι, ἀντίστοιχα, ἡ ἔννοια τῆς δουλείας, ὡς μέρος τῆς καθημερινῆς γλώσσας καί πραγματικότητας, χρησιμοποιήθηκε ὡς εἰκονισμός γιά ἄλλες ἔννοιες στή χριστιανική διδασκαλία.

Γιά μιά ἄλλη ὁμάδα ἐρευνητῶν, ἡ χρήση τῶν ὄρων δούλος - δουλεία γίνεται περισσότερο γιά λόγους μεταφορικούς. Ἡ Mary Ann Beavis θεωρεῖ ὅτι ὁ ὅρος πιθανότατα χρησιμοποιήθηκε, εἰδικά στίς παραβολές, γιά νά ὑποδηλώσει μιά βασική ἀρχή πού οἱ χριστιανοί ἀναζητοῦσαν γιά τίς κοινότητές τους: νά ἔχουν μέλη πού «φροντίζουν γιά τίς ἀνάγκες τοῦ κυρίου τους χωρῖς ἐνδοιασμό», ὅπως ἀκριβῶς θά ἔκανε ἓνας δούλος³⁶. Μὲ ἄλλα λόγια, τό «πρότυπο τῆς δουλείας» (slave motif) προβάλλει ἓναν πολύ σαφῆ καί ἀπλό τρόπο στους χριστιανούς γιά νά τόν ἀκολουθήσουν, δηλαδή τόν νόμο καί τήν τάξη τῶν κοινοτήτων.

Ὁ οἰκονομολόγος καί ἱστορικός Δημήτρης Κυρτάτας, ξεκινώντας ἀπό ἐντελῶς διαφορετικές ἀφετηρίες, καταλήγει σέ παρόμοιο συμπέρασμα μέ τήν Beavis. «Ἡ ἔννοια τῆς δουλείας χρησιμοποιήθηκε ἀπό τίς πρῶτες ἡμέρες τοῦ χριστιανισμοῦ ὡς μεταφορικό σχῆμα γιά τή σχέση ἑνός πιστοῦ πρὸς τόν Θεό ἢ τόν Ἰησοῦ. Σέ πολλά κείμενα τῆς ἐποχῆς, διαβάζουμε ὅτι οἱ χριστιανοί αὐτοαποκαλοῦνται δούλοι τοῦ Χριστοῦ... οἱ χριστιανοί ἔβλεπαν τόν ἑαυτό τους τόσο ταπεινό μπροστά στό Θεό, ὅσο ἔπρεπε νά βλέπουν τόν ἑαυτό τους καί οἱ δούλοι μπροστά στους κυρίους τους»³⁷.

Ὁ Dale Martin, σχολιάζοντας τήν μεταφορική χρήση τοῦ ὄρου «δουλεία» στήν Καινή Διαθήκη, ἀναφέρει ὅτι ἡ Ἐκκλησία, ὅπως καί οἱ ἄλλοι θεσμοί τῆς ἐποχῆς, γνώριζε τό διπλό πρόσωπο τῆς δουλείας. «Ἡ δουλεία ἦταν μέσο κοινωνικῆς κινητικότητας γιά ὀρισμένα πρόσωπα στήν Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία. Ἐπί πλέον, ἓνας δούλος πού ἀνῆκε σέ ἓνα σημαντικό πρόσωπο ἔπαιρνε κύρος καί δύναμη χάρις στήν συσχέτισή του αὐτή. Ἀπό τή στιγμή πού ἀναγνωρίζουμε τήν σημασία τῆς δουλείας γιά τήν κατάσταση καί τήν κοινωνική κινητικότητα τοῦ ἐλληνορωμαϊκοῦ κόσμου, μπορούμε νά ἀναλύσουμε καλύτερα τή ρητορική στρατηγική τοῦ Παύλου, πού ἀπεικονίζει τόν ἑαυτό του σάν δούλο Χριστοῦ στήν Α΄ Κορ. 9»³⁸. Ἡ Ἐκκλησία καί κυρίως ὁ Παῦλος, κατανοώντας τόν κοινωνικό δυναμισμό τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας, θέλησαν νά ἐκφράσουν μέσω ἑνός τέτοιου θεσμοῦ τήν ἐξουσία τῶν ἀρχηγῶν καί τήν ὀφειλόμενη ὑποταγή τῶν ἄλλων ἀνθρώπων σέ αὐτούς. «Οἰκοδομώντας τήν Ἐκκλησία σάν ἓνα μεγάλο σπίτι γεμάτο μέ δούλους μέ διαφορετικά ἐπίπεδα ἐξουσίας, οἱ πρῶτοι χριστιανοί ἐνίσχυσαν τήν δική τους αἴσθηση διαφορᾶς τῶν ἰδίων ἀπό τό ὑπόλοιπο τῆς κοινωνίας»³⁹.

Ὁ Dale Martin, σχολιάζοντας τήν μεταφορική χρήση τοῦ ὄρου «δουλεία» στήν Καινή Διαθήκη, ἀναφέρει ὅτι ἡ Ἐκκλησία, ὅπως καί οἱ ἄλλοι θεσμοί τῆς ἐποχῆς, γνώριζε τό διπλό πρόσωπο τῆς δουλείας. «Ἡ δουλεία ἦταν μέσο κοινωνικῆς κινητικότητας γιά ὀρισμένα πρόσωπα στήν Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία. Ἐπί πλέον, ἓνας δούλος πού ἀνῆκε σέ ἓνα σημαντικό πρόσωπο ἔπαιρνε κύρος καί δύναμη χάρις στήν συσχέτισή του αὐτή. Ἀπό τή στιγμή πού ἀναγνωρίζουμε τήν σημασία τῆς δουλείας γιά τήν κατάσταση καί τήν κοινωνική κινητικότητα τοῦ ἐλληνορωμαϊκοῦ κόσμου, μπορούμε νά ἀναλύσουμε καλύτερα τή ρητορική στρατηγική τοῦ Παύλου, πού ἀπεικονίζει τόν ἑαυτό του σάν δούλο Χριστοῦ στήν Α΄ Κορ. 9»³⁸. Ἡ Ἐκκλησία καί κυρίως ὁ Παῦλος, κατανοώντας τόν κοινωνικό δυναμισμό τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας, θέλησαν νά ἐκφράσουν μέσω ἑνός τέτοιου θεσμοῦ τήν ἐξουσία τῶν ἀρχηγῶν καί τήν ὀφειλόμενη ὑποταγή τῶν ἄλλων ἀνθρώπων σέ αὐτούς. «Οἰκοδομώντας τήν Ἐκκλησία σάν ἓνα μεγάλο σπίτι γεμάτο μέ δούλους μέ διαφορετικά ἐπίπεδα ἐξουσίας, οἱ πρῶτοι χριστιανοί ἐνίσχυσαν τήν δική τους αἴσθηση διαφορᾶς τῶν ἰδίων ἀπό τό ὑπόλοιπο τῆς κοινωνίας»³⁹.

Συμπεράσματα

Οἱ χριστιανοί τοῦ 1ου αἰῶνα ἐπιφελήθηκαν ἀπό τό νοηματικό εὖρος τῶν ὄρων δούλος - δουλεία καί τήν πολύπλευρη λειτουργία τοῦ θεσμοῦ στήν κοινωνία. Χρησιμοποίησαν τή σχέση δούλου-κυρίου ὡς εἰκόνα τῆς σχέσης μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπου γιά νά οἰκοδομήσουν μιά νέα μορφή κοινωνίας: θεός = κύριος, ἄνθρωπος = δούλος. Στίς χριστιανικές κοινότητες οἱ ἄνθρωποι ὑποτάσσονται — ὡς δούλοι — στους ἀντιπροσώπους τοῦ Κυρίου τους, ἀποστόλους καί ἐπισκόπους. Ἀλλά ἡ ὑποταγή αὐτή συντελεῖται ἐν ἐλευθερίᾳ. Οἱ ἄνθρωποι ἐλεύθερα ὑποτάσσονται σέ αὐτούς τους στήν ὑπηρεσία τοῦ Θεοῦ καί αὐτό καθιστᾷ τή σχέση τους μαζί του μὴ δουλική. Μὲ τόν τρόπο αὐτό, οἱ χριστιανοί ἔδωσαν νέο περιεχόμενο στήν ἔννοια τῆς δουλείας καί διέπλασαν

άνθρώπους που είχαν την ελευθερία της επιλογής, αλλά την υπακοή του δούλου.

Η χρήση των όρων **δούλος-δουλεία** επέτρεψε στους πρώτους χριστιανούς:

-Νά επωφεληθούν από τό ευρύ νόημα του όρου **δούλος** και την πολύπλευρη λειτουργία του στην κοινωνία.

-Νά χρησιμοποιήσουν ως «εικόνες» μιās σωστής σχέσης μεταξύ Θεού-Χριστού και των ανθρώπων, από την άποψη της οικοδόμησης μιās «νέας» μορφής κοινωνίας. **Θεός-κύριος, "Ανθρωποι-δούλοι.** Η αναλογία χρησιμοποιείται στον σχηματισμό των χριστιανικών κοινοτήτων ως εξής: οί άνθρωποι (χριστιανοί) υποτάσσονται εντελώς στους άρχηγούς τους (τούς αποστόλους και τούς επισκόπους), όπως ακριβώς όφειλαν οί δούλοι, **όμως εν ελευθερία.** Αυτό δημιουργούσε την πραγματική διαφορά κατά τούς επόμενους αιώνες: **οί κοινότητες διέπλασαν ανθρώπους που είχαν την ελευθερία της επιλογής, αλλά την υπακοή του δούλου.** Κοινωνικά, αυτό ήταν πολύ παραγωγικό (υπακοή που οδηγεί σε κοινωνική τάξη και σε οικονομική και πολιτιστική ανάπτυξη), ειδικά άμέσως μετά την κατάρρευση του Ίουδαϊκού Βασιλείου μέ την καταστροφή του Ναού των Ίεροσολύμων (70 μ.Χ.) και τό χάος που ακολούθησε για όλους τούς λαούς της περιοχής. Επομένως, η χρήση του όρου **δούλος** μέ τίς παραπάνω διαστάσεις, συνοδευόμενη από την απόλυτη άρνηση της Έκκλησίας νά αποκηρύξει τόν θεσμό της δουλείας, αποτέλεσε μιá λαμπρή στρατηγική κίνηση από την πλευρά των άρχηγών των χριστιανικών Έκκλησιών. Αυτή η στρατηγική συνεισέφερε επίσης στην χάραξη, πιστεύω, του δρόμου για την θριαμβευτική προέλαση του κηρύγματος των χριστιανικών Έκκλησιών στους λαούς της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας τούς επόμενους αιώνες και στην τελική τους επιτυχία.

Χρησιμοποιήθηκε ως όρος ή έννοια της δουλείας όχι άπλως ως μιá κοινωνική πραγματικότητα που ό καθένας θά μπορούσε νά έχει βιώσει μέ τόν ένα ή τόν άλλο τρόπο, αλλά ως μιá **δυναμική εικόνα και ιδέα μέ νέο νόημα,** που μπορούσε νά τραβήξει την προσοχή των ανθρώπων. Κατά κάποιον τρόπο, **ήταν μιá «διαφημιστική εκστρατεία».** Οί χριστιανοί, χρησιμοποιώντας μιá παλαιά και άμφιλεγόμενη έννοια αλλά μέ πολλαπλά επίπεδα, έκαναν σαφές στους εν δυνάμει άκροατές τους ότι, πρώτ' από όλα, **η Έκκλησία ήξερε πώς νά λειτουργήσει σε μιá διηρημένη και πληγωμένη κοινωνία.** Απόδειξη αυτού ήταν τό γεγονός της συνάντησης δύο αντί-

θετων πλευρών (κυρίων και δούλων, πλουσίων και φτωχών, κ.λπ.) σε έναν κοινό σκοπό. Δεύτερον, ότι η Έκκλησία είχε τή δύναμη νά αλλάξει πραγματικά τά πράγματα προς τό καλύτερο, εφόσον είχε τή δύναμη νά **αλλάξει έναν θεσμό, όπως ήταν η δουλεία, όχι καταργώντας τον στις δομές του, αλλά αλλάζοντας την λειτουργία του προς όφελός της.** Η αλλαγή αυτή ήταν διπλή: **στην πράξη** — η κοινωνική τάξη παρέμεινε και οί θεσμοί εξακολουθούσαν νά λειτουργούν, αφού η κινητήρια δύναμη, οί δούλοι, εξακολούθησαν νά δουλεύουν, αλλά ένα άλλο, εσωτερικό, επίπεδο κοινωνικής λειτουργίας δημιουργήθηκε μέσα στην Έκκλησία, τό **Πνευματικό,** όπου ό θεσμός της δουλείας δέν λειτουργούσε πλέον **και στή θεωρία** — μέ τή χρήση ενός εικονισμού που περιέκλειε προληπτικά όλες τίς κοινωνικές δονήσεις και διαφωνίες που θά ακολουθούσαν μετά την ίδρυση όλων των νέων θρησκευτικών κοινοτήτων.

Οί χριστιανοί του 1ου αιώνα και οί ηγέτες τους χρησιμοποίησαν τόν θεσμό της δουλείας στά κείμενά τους και στον λόγο τους για νά κάνουν μιá σαφή διαφοροποίηση μεταξύ των ύπαρχουσών εξουσιών (του αυτοκράτορα) και αυτών που έρχονται (Χριστού - εκκλησιαστικής τάξης), όπως δείχνει άργότερα πολύ καθαρά η περίπτωση των μαρτύρων, μέ την απόλυτη και άνευ προϋποθέσεων άρνησή τους νά υποκύψουν στή λατρεία του αυτοκράτορα. Τό κωδικοποιημένο κοινωνικά ρωμαλέο μήνυμα των λίγων χριστιανών προς την πληθώρα των συνανθρώπων τους ήταν νά διαλέξουν τόν κύριό τους, όπως έκαναν οί δούλοι, και νά πάνε σε εκείνον που τούς προσέφερε περισσότερα. Οί χριστιανικές κοινότητες ήξεραν από τά πρώτα τους βήματα πώς νά προσφέρουν **θετικές και έφικτές λύσεις,** όπως φάνηκε μέ την περίπτωση της δουλείας, και οί άνθρωποι του 1ου αιώνα, εξοικειωμένοι μέ τή δουλεία και παθιασμένοι για νά αποδεχθούν την αναγνώριση μέ τρόπο που θά ήταν κοινωνικά δημιουργικός, ανταποκρίθηκαν στην προσφορά.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για τό ζήτημα της φύσης της δουλείας και την σχετιζόμενη βιβλιογραφία, βλ. υπ. 3.

2. Martin D., *Slavery as Salvation*, Yale University Press, New Haven, 1990, σελ. 1.

3. Περιεκτική βιβλιογραφία και αναλυτική εξέταση των πιό σημαντικών εργασιών για τή δουλεία, μπορεί νά βρει κανείς στα ακόλουθα: Finley M.I., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, The Viking Press, New York,

1980, σ.σ. 11-16· Bradley K.R., *Slavery and Society at Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, σ.σ. 183-196, Vogt Joseph, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Harvard University Press, Massachusetts, 1975 σ.σ 211-217.

4. Finley, *Ancient Slavery*, σελ. 12.

5. Για μία διεξοδική εξέταση της θέσης του Nietzsche σχετικά με τη δουλεία βλ. Ντανιέλ Αλεβύ, *Φρειδερίκος Νίτσε*, Έκδόσεις Γκοβόστη, σ.σ. 99-103.

6. Troeltsch Ernst, *The social Teaching of the Christian Churches*, V. 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, σ.σ. 132-133.

7. Allard Paul, *Les Esclaves Chrétiennes*, Georg Olms Verlag, New York, 1974.

8. Βλ. Finley, *Ancient Slavery*, σ.σ. 12-14.

9. Ό.π., σελ. 36.

10. Allard Paul, *Les Esclaves Chrétiens*, σελ. 466.

11. Υπήρχαν, φυσικά, και άλλοι λόγοι που έσπρωχναν τους ανθρώπους στη δουλεία κατά τη ρωμαϊκή περίοδο. Ποσοστιαία, όμως, οι αιχμάλωτοι πολέμου αποτελούσαν τό πύο σημαντικό τμήμα των Ρωμαίων δούλων. Περισσότερα σχετικά με τό θέμα βλ. Hopkins Keith, *Conquerors and Slaves*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, σ.σ. 111-113, όπου και ή σχετική έμπεριστατωμένη βιβλιογραφία.

12. Όπως διαβάζουμε στην νομική συλλογή Digest, 1,5: «Slavery is an institution of the common people (*ius gentium*) by which a person is put into the ownership (*dominium*) of somebody else, contrary to the natural order», στό Wiedemann Thomas, *Greek and Roman Slavery*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1981, σελ. 15. Φαίνεται πολύ πιθανό ότι ό Ρωμαϊκός Νόμος κατά τόν πρώτο αιώνα είχε γίνει πύο «ανθρώπινος» σέ σχέση με τήν μεταχείριση των δούλων. Παρ' όλο πού έδω δέν μπορούμε νά εξετάσουμε τούς λόγους αυτής της αλλαγής, πρέπει νά υπογραμμίσουμε τόν λιγότερο σκληρό τρόπο με τόν όποιο έπρεπε νά αντιμετωπίζονται οι δούλοι, όταν προχωρούμε από τή συλλογή νόμων *Twelve Tables* (γύρω στό 450 π.Χ.) στην *Lex Aquilia* (γύρω στό 287 π.Χ.) και τελικά στους νόμους του 1ου αιώνα μ.Χ., όπως αυτοί αποτυπώνονται στη συλλογή του 6ου αιώνα μ.Χ. *Digestum Iustiniani*. Λεπτομερή εξέταση αυτής της εξέλιξης στην μεταχείριση των δούλων από τόν Ρωμαϊκό Νόμο βλ. Watson Alan, *Roman Slave Law*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1987, σ.σ. 7-22 και 46-66.

13. Bartchy Scott S., *First Century Slavery and Corinthians 7:2*, Society of Biblical Literature, Montana, 1973, σελ. 46.

14. Για περισσότερα στοιχεία βλ. Κυρτάτας Δημήτρης, *Επίκρισις. Η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινοτήτων από τόν πρώτο έως τόν τρίτο αιώνα*, «Εστία», Αθήνα, 1922, σ.σ. 85-95.

15. Martin, *Slavery*, σελ. 19.

16. Bradley K.R., *Slavery and Society at Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, σ.σ. 57-80.

17. Beavis Mary A., «Ancient slavery as an Interpretive context for the New Testament servant parables with special reference to the Unjust Steward, Luke 16: 1-8», στό *Journal of Biblical Literature*, vol. 11, No.1, 1992, σελ. 40.

18. Martin, *Slavery*, σελ. 15. Τό γεγονός ότι ή πλειονότητα των managerial δούλων φαίνεται ότι κατοικούσε στην Ανατολή είναι ιδιαίτερης σημασίας για τήν δημιουργία της κοινής αντίληψης για τή δουλεία στις ίδιες περιοχές της Μικράς Ασίας όπου αρχικά ιδρύθηκαν οι περισσότερες χριστιανικές Εκκλησίες.

19. Ό.π., σελ. 7.

20. Είναι ή νομική όρολογία για τήν υποχρέωση πού είχε ό αρχηγός κάθε οικογένειας νά προσδιορίζει ένα μέρος της περιουσίας του διαθέσιμο για τούς γιούς του ή τούς δούλους του μετά τόν θάνατό του.

21. Varo, *Agriculture*, 1, 17., στό Wiedemann T., ό.π., σελ. 140.

22. Gaius, 1, 17, ό.π., σελ. 24.

23. Deissmann Adolf, *Life from the Ancient East*, Hodder and Stoughton, N.Y., 1911, σελ. 326. Ό Deissmann αναφέρει τήν περίπτωση του Μαντείου των Δελφών και, στό πλαίσιο αυτό, έρμηνεύει τόν λόγο του Παύλου στην Α΄ Προς Κορινθίους 6:20 «ήγοράσθητε γάρ τιμής» σάν «έναν ύπανιγμό των εθνικών (της απελευθέρωσης για χάρη του Θεού) στα όποία γίνεται αναφορά στους Δελφικούς Πίνακες», ό.π., σελ. 327.

24. Barclay J.M., «Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-ownership» στό *New Testament Studies*, Vol. 37, 1991, σ.σ. 168-169. Σχετικά με τό θέμα της απελευθέρωσης των δούλων βλ. επίσης, Harrill Albert, «Ignatius, Ad Polycarp 4.3 and the Corporate manission of Christian Slaves», στό *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 1, No. 2, 1993, σ.σ. 112-114, Bradley K.R., *Slaves and Masters in the Roman Empire*, Oxford University Press, N.Y., 1987, σ.σ. 81-112, Hopkins, ό.π., σ.σ. 117-123.

25. Sawyer Debora, *Women and religion in the first Christian centuries*, Routledge, N.Y., 1996, σ.σ. 30-31.

26. Jones A.H.M., «Slavery in the Ancient World» στό *The Economic History Review*, Vol. 9, 1956, σελ. 193.

27. Για περισσότερους συγκεκριμένους ύπολογισμούς βλ. Meltzer Milton, *Slavery I*, Cowles Book Company, Inc., Chicago, 1972, σελ. 128. Επίσης βλ. τήν παρατήρηση του Bartchy: «είναι ασφαλές νά συμπεράνουμε ότι τό λιγότερο τό ένα τρίτο του άστικού πληθυσμού της Κορίνθου στόν πρώτο αιώνα μ.Χ. ήταν δούλοι», στό *First Century Slavery*, σελ. 58.

28. Για μία διεξοδική ανάλυση του θέματος της χρήσης αυτών των λέξεων, βλ. Gibbs J. and Feldman H., «Josephus' vocabulary for Slavery», στό *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 76, No. 4, 1986, σ.σ. 281-310.

29. Τό ζήτημα της ύπαρξης δύο επιπέδων κατανόησης του ανθρώπου και της κοινωνίας στον Παύλο είναι πολύ κρίσιμο θέμα για τόν κοινωνικό ρόλο των πρώτων χριστιανών, αλλά ξεφεύγει τελείως από τά όρια της παρούσης έργασίας, θά αποτελέσει όμως αντικείμενο ένδελεσχοϋς μελέτης σέ μελλοντική δημοσίευση.

30. Η αναφορά μου έδω στό γεγονός ότι μιλούσε κυρίως σέ ανθρώπους και δούλους των πόλεων αποτελεί μία μερική διαπίστωση και δέν εντάσσεται στην γενικότερη συζήτηση για τό ποιά ήταν ή κοινωνική διαστρωμάτωση των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων. Για τήν μεγάλη συζήτηση γύρω από τό θέμα και τίς διάφορες θεωρίες βλ. Stark Rodney, *The Rise of Christianity: a Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, 1996, Κυρ-

τάτας Δ., *Ἐπίκρισις. Ἡ κοινωνική δομή τῶν χριστιανικῶν κοινοτήτων ἀπό τόν πρῶτο ἕως τόν τρίτο αἰώνα*, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», 1992, Πασσάκος Δημήτριος, *Εὐχαριστία καί Ἱεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις τῆς Παύλειας Θεολογίας*, Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα 1997, σ.σ. 151-163.

31. Smith M., «On Slavery. Biblical Teaching v. Modern Morality», στό *Biblical and secular Ethics. The Conflict*, edited by Hoffmann J.R. & Larue G.A., Prometheus Books, N.Y., 1988, σ.σ. 69-77.

32. Ὁ.π., σελ. 73.

33. Ὁ.π., σελ. 76.

34. Harrill Albert J., *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, J.C.B. Mohr, Tubingen, 1995, σελ. 4.

35. Harrill A.J., «Ignatius, Ad Polycarp 4.3», σελ. 41.

36. Beavis M.A., «Ancient Slavery as an Interpretive Context», σελ. 41.

37. Κυρτάτας Δημήτρης, ὅ.π., σελ. 78.

38. Martin, ὅ.π., σελ. xxii.

39. Ὁ.π., σελ. 58.



Κριτική ανάλυση του πολιτικού λόγου του Βρετανικού Έργατικού Κόμματος επί του Ευρωπαϊκού Ζητήματος 1961-1962

Αντώνης Καρβούνης

Είσαγωγή

Στις αρχές της δεκαετίας του '60 ή συζήτηση πάνω στο ζήτημα της ένταξης της Βρετανίας στην, τότε, Ένιαία Αγορά — μετέπειτα Ευρωπαϊκή Κοινότητα — ήταν πρωταρχικώς ζήτημα «εθνικής ταυτότητας» για το Έργατικό Κόμμα¹. Η προοπτική ένταξης της Βρετανίας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα έθετε, σύμφωνα με τους Έργατικούς, σέ κίνδυνο την βιωσιμότητα εκείνων των στοιχείων της εθνικής ταυτότητας, όπως είναι ή κοινοβουλευτική και εθνική κυριαρχία, τό άγραφο Σύνταγμα, ή ιστορική συνέχεια, ή αυτοκρατορία, τά όποια έκαναν τό βρετανικό έθνος μοναδικό σέ όλόκληρο τόν κόσμο, καθώς του επέτρεπαν νά κυβερνά τά έθνη της Κοινοπολιτείας, ή όποια συντηρούσε ακόμη τήν αίγλη της πάλαι ποτέ παγκόσμιας δύναμης του περασμένου αιώνα. Ωστόσο, ό εθνικιστικός λόγος του Έργατικού Κόμματος στις αρχές της δεκαετίας του '60 εγκαινίασε μία νέα τάση στην βρετανική πολιτική ζωή. Ο ευρω-σκεπτικισμός ό όποιος διαπέρασε τόν λόγο των Συντηρητικών και Έργατικών πάνω στό Ευρωπαϊκό Ζήτημα στις έπόμενες δεκαετίες έχει πράγματι ως σημείο αναφοράς τόν πολιτικό λόγο του Έργατικού Κόμματος, όπως αυτός ξεδιπλώθηκε στις συζητήσεις για τήν ένταξη της Βρετανίας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα τό 1962.

Τά πρώτα χρόνια του ευρω-σκεπτικισμού στην βρετανική πολιτική

Η αντίδραση των Έργατικών απέναντι στην προοπτική ένταξης στην Ευρώπη των Έξι και απάρνησης των δεσμών της χώρας μέ τήν Κοινοπολιτεία περιείχε στοιχεία μιάς αυτάρεσκης ανάγνωσης της πραγματικότητας, δίνοντας τήν εντύπωση ότι οί Βρετανοί ζούν σέ ένα νησί απομονωμένο, όχι μόνο γεωγραφικά αλλά και συναισθηματικά και ιδεολογικά από τόν μή άγγλοσαξωνικό κόσμο. Από τότε πέρασαν τέσσερεις δεκαετίες και ή βρετανική πολιτική ζωή χαρακτηρίζεται ακόμη από τήν ορθόδοξη ευρωσκεπτικιστική λογική. Κάθε κίνηση προς κάποιο είδος ευρωπαϊκής σύγκλισης έβρισκε απέναντί της Βρετανούς σκεπτικιστές νά μηχανεύονται τρόπους νά αποφύγουν ένα τέτοιο ένδεχόμενο, δίνοντας συνεχώς τήν εντύπωση ότι είναι αίχμάλωτοι του ιμπεριαλιστικού παρελθόντος τους (Radice 1992, 11).

Ο λόγος των Έργατικών πάνω στό Ευρωπαϊκό Ζήτημα τήν περίοδο 1961-1962 αποτελεί χωρίς άμφιβολία τό καλύτερο φόρουμ για τόν βρετανικό ευρω-σκεπτικισμό συγκριτικά μέ άλλες συζητήσεις στά πλαίσια του κόμματος οί όποιες έπακολούθησαν, μέ πίο χαρακτηριστικές εκείνες του 1967 (δεύτερη αίτηση ένταξης από τόν Wilson), του 1971 (τρίτη αίτηση από τόν Συντηρητικό Heath), του 1975 (δημοψήφισμα έ-

¹ Τό παρόν άρθρο αποτελεί μία εύσύνοπτη παρουσίαση της έργασίας που κατέθεσε ό υπογράφων για τό έρευνητικό μεταπτυχιακό δίπλωμα MPhil.

— Ο Αντώνης Καρβούνης γεννήθηκε στόν Πειραιά τό 1972. Είναι απόφοιτος του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σπουδών του Παντείου Πανεπιστημίου (1995). Κάτοχος MPhil. του University of Newcastle Upon Tyne (1998) και υποψήφιος διδάκτωρ του ίδιου πανεπιστημίου. Ομιλεί Άγγλικά και Γαλλικά. Έχει δημοσιεύσεις στόν «Οικονομικό Ταχυδρόμο» και τήν «Έξουσία».

πειτα από πρόταση του Tony Benn) και του 1981 (ή άριστερή ήγεςία των Έργατικών δηλώνει υπέρ της αποχώρησης από την Ευρωπαϊκή Κοινότητα). Η ήγεςία του κόμματος υπό τον Gaitskell τήν περίοδο 1961-1962 επέδειξε ευρω-σκεπτικιστικές τάσεις, πού αργότερα παρατηρήθηκαν στους λόγους άριστερών και δεξιών πολιτικών:

Πρώτον, ό λόγος του Gaitskell ήταν κυρίως παρελθοντολογικός και ελάχιστα ασχολήθηκε με ζητήματα του μέλλοντος. Από τότε, κάθε φορά πού οι Ευρωπαίοι ήγέτες έκαναν ένα βήμα εμπρός, οι Βρετανοί ευρω-σκεπτικιστές όδηγούσαν τήν συζήτηση στό παρελθόν, άνίκανοι νά προτάξουν ένα εναλλακτικό όραμα πού θά άπαντά στα προβλήματα του μέλλοντος. Τά επιχειρήματά τους περιείχαν μιά ισχυρή δόση έθνικης ύπερηφάνειας, ήταν έμποτισμένα με μιά νοοτροπία ένός ψυχικά απόμακρου νησιού (off-shore island mentality) από τά ευρωπαϊκά όρώμενα, διαμορφωμένα από νοσταλγικές εικόνες του παρελθόντος. Είναι χαρακτηριστικά τά επιχειρήματα πού χρησιμοποίησαν οι Έργατικοί βουλευτές τό 1962 για έπερχόμενο τέλος της Βρετανίας ως «άνεξάρτητου κράτους με ιστορία χιλίων χρόνων» ή του «Κοινοβουλίου με ιστορία έπτακοσίων χρόνων ζωής», σέ περίπτωση πού ή χώρα τους συμμετείχε στήν Εύρώπη των Έξι.

Δεύτερον, ό Gaitskell αποτέλεσε παράδειγμα για τους διαδόχους του ευρωσκεπτικιστές, αφού «χρησιμοποίησε» τό Ευρωπαϊκό Ζήτημα για στενά κοιμματικούς (διασφάλιση ήγεςίας κόμματος) και ευρύτερα μικροπολιτικούς σκοπούς (προοπτική έκλογικής νίκης), ένω απέφυγε έπιμελώς νά τό αναγάγει σέ ζήτημα άρχης για τήν συνολική πολιτική του. Η έθνικη κυριαρχία, οι μνημες του πολέμου, τό πανάρχαιο Κοινοβούλιο, οι εικόνες του αυτοκρατορικού παρελθόντος ήταν σαφώς θέματα πού προκαλούσαν λιγότερες έσωκομματικές διαφωνίες και συγκέντρωναν τήν αποδοχή της κοινής γνώμης. Τήν ίδια γραμμή ακολούθησαν έκτοτε άρκετοί Έργατικοί και Συντηρητικοί ήγέτες, με κύριους έκφραστές τους Wilson (Έργατικό) και Thatcher (Συντηρητική).

Για τους Βρετανούς ευρω-σκεπτικιστές ή Εύρώπη αποτελούσε και εξακολουθεί νά αποτελεί άπειλή για τήν ψυχή και τήν καρδιά της βρετανικότητας. Προβάλλοντας σθεναρή αντίσταση σέ όποιαδήποτε προοπτική ευρωπαϊκής έννοποίησης οι Βρετανοί ευρω-σκεπτικιστές αποκτούν λόγο και ταυτότητα στήν πολιτική ζωή της χώ-

ρας. Τέτοια παραδείγματα άφθονούν, κυρίως, στους κόλπους του Συντηρητικού Κόμματος (π.χ. Enoch Powell, Peter Walker, John Biffen, Teddy Taylor, William Cash, Michael Portillo). Όπως όμως έχει δείξει ό Patrick Wright, ό άγώνας για νά διασωθεί με κάθε τρόπο ή έθνικη κληρονομιά μπορεί νά καταλήξει νά είναι μιά διαρκώς χαμένη μάχη (Wright 1985, 73). Βασική, άλλωστε, ύπόθεση της έργασίας μας — εϊπε — είναι ότι τό παρελθόν μπορεί νά χρησιμοποιηθεί ως πλαίσιο για τήν έρμηνεία πολιτικών και στάσεων του παρόντος, και όχι ως όδηγός για τίς έπιλογές του μέλλοντος.

Βασικές ύποθέσεις Μεθοδολογικές παρατηρήσεις

Η άνάλυση του πολιτικού λόγου του Έργατικού Κόμματος επιχειρείται συγχρόνως σέ δύο επίπεδα: στό έννοιολογικό και πραγματολογικό-έμπειρικό επίπεδο. Τό ένα είναι σέ άλληλεξάρτηση από τό άλλο. Τό πρώτο θέτει τους όρους και τίς έννοιες-κλειδιά άνάλυσης του δεύτερου. Παρέχει τίς έννοιολογικές εκείνες κατασκευές στις όποιες αποτυπώνονται οι αντίληψεις και στάσεις πού συνθέτουν τήν πολιτική του κόμματος. Ένώ τό δεύτερο παρέχει τό έμπειρικό ύλικό, τά πλέγματα προηγούμενων αντιλήψεων, στάσεων και παραδόσεων πού έρμηνεύουν σύγχρονες πολιτικές και ιδεολογικές τοποθετήσεις.

Πιο συγκεκριμένα, ύποθέτουμε, πρώτον, ότι οι έννοιες ως περιγραφές αντίληψεων, ιδεών και πεποιθήσεων αποτελούν κατασκευές οι όποιες συντίθενται από προηγούμενες αντίληψεις, στάσεις, παραδόσεις, πολιτικές. Οι τελευταίες παρέχουν τό έρμηνευτικό πλαίσιο πού μās έπιτρέπει νά περιγράψουμε καλύτερα αυτές τίς έννοιες (Bevir 1999, 14). Μόνο σέ αυτό τό πλαίσιο είναι δυνατή ή άνάλυση και έρμηνεία των δεδομένων της πραγματικότητας. Η παρούσα έρευνα αποκαλύπτει τόν βαθμό πλειοδοσίας της παράδοσης ή όποία διαποτίζει τόν λόγο του Έργατικού Κόμματος περί έθνικης ταυτότητας. Ο άναχρονιστικά παραδοσιοκρατικός του λόγος παίρνει σαφέστατα νοσταλγικές μορφές. Οι παραδόσεις λοιπόν αποτελούν τά άφετηριακά σημεία έρμηνείας των έθνικιστικών αντιλήψεων, ώστόσο, δέν θά πρέπει νά άγνοούμε από κοινωνικοπολιτική άποψη τήν δυναμική του στοιχείου της άλλαγής με τήν πάροδο του χρόνου. Στά περιορισμένα πλαίσια του παρόντος άρθρου δέν είναι δυνατόν νά αναλυθούν έπαρκώς οι λόγοι για τους όποιους ή

προσέγγισή μας παίρνει αποστάσεις από στρουκτουραλιστικές αναλύσεις οι οποίες ανάγουν σέ εκ των ὄντων οὐκ ἄνευ προϋπόθεση τό συγκεκριμένο πλαίσιο ἀνάδυσης κοινωνικῶν στάσεων καί πεποιθήσεων. Ὁ Samuel Beer ἐπισημαίνει ὅτι οἱ πολιτικές παραδόσεις, μέσω τῶν ἀξιῶν, πεποιθήσεων καί συγκινησιακῶν τους συμβόλων ἀποτελοῦν μερικές ἀπό τίς μεταβλητές οἱ ὁποῖες διαμορφώνουν στάσεις καί ἰδεολογικά «πιστεύω» (Beer 1971, 3).

Ἔτσι, οἱ ἐθνικιστικές ἀντιλήψεις τοῦ κόμματος πᾶντο στό Εὐρωπαϊκό Ζήτημα εἶναι δυνατόν νά ἐρμηνευθοῦν μόνο μέ προσφυγή σέ ἀντίστοιχες ἀντιλήψεις καί παραδόσεις τοῦ παρελθόντος. Ὅπως σημειώθηκε παραπάνω, ἀπό τήν ἰδρυση του τό Ἐργατικό Κόμμα εἶχε ταυτιστεῖ μέ τό «ἔθνος» (Featherstone 1981, 3) εἰς βάρος τῶν συμφερόντων καί τῶν παραδόσεων τῆς ἐργατικῆς τάξης.

Ἐπί πλέον, κάτι πού ἔχει ὑποστηριχθεῖ εὐρέως στήν βιβλιογραφία, ὁ ρατσισμός ἀποτελεῖ συστατικό στοιχεῖο τοῦ λεγόμενου βρετανικοῦ τρόπου ζωῆς (Cohen 1994) καί εἶναι βαθεῖα ριζωμένος στήν κουλτούρα τοῦ βρετανικοῦ ἐθνικισμοῦ (Knowles 1992). Ἄλλωστε, τά πρῶτα βήματα τοῦ Ἐργατικοῦ Κόμματος συνέπεσαν μέ τήν ἀκμή τοῦ φιλελεύθερου ἱμπεριαλισμοῦ, στήν διάρκεια τοῦ ὁποῖου ἡ ἐργατική τάξη ὠρίμασε καί καρπώθηκε τά ὀφέλη του εἰς βάρος τῆς ἐργατικῆς τάξης τῶν βρετανικῶν ἀποικιῶν (CCCS 1982)².

Στίς συζητήσεις γιά τό Εὐρωπαϊκό Ζήτημα ἦταν ἐμφανής ὁ πατερναλιστικός λόγος τοῦ κόμματος, ὁ ὁποῖος περιεῖχε σαφεῖς ὑπαινιγμούς γιά κατάταξη τῶν χωρῶν σέ ἀνεπτυγμένες καί ὑπανάπτυκτες χῶρες μέ βάση τίς πολιτισμικές τους καταβολές. Μιά κατάταξη ἀντίστοιχη μέ ἐκείνην τοῦ 19ου αἰῶνα σέ «πρωτόγονους» καί «πολιτισμένους» λαούς τήν ὁποία υἰοθέτησαν οἱ περισσότερες εὐρωπαϊκές ἀποικιοκρατικές χῶρες. Ἡ κυριαρχοῦσα στό παγκόσμιο στερέωμα τοῦ 19ου αἰῶνα καί δημοκρατικά γαλουχημένη Βρετανία, σύμφωνα μέ τό Ἐργατικό Κόμμα, δέν μπορούσε νά ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἕνα μέλος σέ μιά γεωγραφικά στενή καί γεωπολιτικά περιορισμένης ἐμβέλειας περιοχή τοῦ κόσμου, δεχόμενη διαταγές ἀπό τό ἀντιδημοκρατικό «διευθυντήριο» τῶν Βρυξελλῶν (Wilson 1961, 1671). Παράλληλα, στούς πληθυσμούς τῶν εὐρωπαϊκῶν κρατῶν, ἀλλά καί τῶν κρατῶν τῆς Νέας Κοινοπολιτείας, οἱ ὁποῖοι δέν εἶχαν ἀσπασθεῖ τίς «ἀνώτερες» πολιτισμικές παραδόσεις καί τά χαρα-

κτηριστικά τῶν Βρετανῶν, ἀπονεμήθηκε ὁ βαθμός πολιτῶν δεύτερης κατηγορίας, μέ περιορισμένα ἔως ἐλάχιστα δικαιώματα (second-rate citizenship).

Ἡ δεύτερη μεθοδολογική παρατήρηση ἀφορᾷ τήν σχεσιακή μορφή αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν. Ἡ ἀνάλυση λόγου, ὁ ὁποῖος εἶναι ἐγγεγραμμένος σέ ἐννοιες, εἶναι μιά δυναμική, σχεσιακή μορφή ἀνάλυσης (Knowles 1992, 10). Ἐδῶ οἱ ἐννοιες τοῦ ἐθνικισμοῦ, τοῦ ρατσισμοῦ καί τῆς ἰθαγένειας βρίσκονται σέ μιά δυναμική, συμπληρωματική σχέση. Ἡ προσέγγιση τῆς ἐθνικῆς ταυτότητας ἀπό τό Ἐργατικό Κόμμα γίνεται κατανοητή μόνο στά πλαίσια μιᾶς «δυσδικῆς σχέσης» (Triandafyllidou 1998) μεταξύ «μοναδικότητας» καί «διαφορᾶς» (De Cillia, Reisigl, Wodak 1999). Ἡ πρόσληψη τῆς κοινότητας τοῦ «ἐμείς» παραπέμπει στούς «ἐκτός». Ἡ ἐθνική ταυτότητα ὁρίστηκε ἀπό τοῦς Ἐργατικούς σέ ἀντιδιαστολή πρὸς ἄλλες ταυτότητες — εὐρωπαϊκές ἢ μὴ — πρὸς τίς ὁποῖες ἐρχόταν σέ ἐντονη ἀντιπαράθεση. Σέ κάθε περίπτωση, οἱ συλλογικές ταυτότητες δέν εἶναι δυνατόν νά ἐπιβιώσουν χωρὶς τήν ἀποκρυστάλλωση μιᾶς κανονιστικῆς φορτισμένης «ὑπεροχῆς» ἢ ὁποία ἐξυπηρετεῖ τήν δικαίωση τῆς αὐτοεκτίμησης τῆς κοινότητας (Τσουκαλᾶς 1996, 270).

Οἱ ἐθνικιστικές πεποιθήσεις τοῦ κόμματος πού τονίζουν τήν «μοναδικότητα» τοῦ βρετανικοῦ ἔθνους δέν ἔχουν νά κάνουν μόνο μέ τό «ἔθνος» καί τό «κράτος» ὡς ἐννοιολογικές καί ἀφαιρετικές κατασκευές (Manzo 1996, 3). Ἀλλά σχετίζονται καί μέ τόν «ξένο» καί τή «κράτσα», γιατί χωρὶς τήν ρατσιστική ἀντίληψη τοῦ «ξένου» δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει καμμία ἐθνική συγένεια. «Ἐθνος» καί «ξένος» βρίσκονται σέ σχέση ἀλληλοδράσης καί ἀλληλοπροσδιορισμοῦ στήν ἐθνικιστική σκέψη. Ὁ «ξένος» θεωρεῖται ὡς συμβολικός παραβάτης ἐνός ὁμοιογενοῦς συστήματος. Ἡ ἐλλοχεύουσα ἢ μὴ ἀνατρέψιμη ἀπειλή εἰς βάρος τῶν παραδοσιακῶν ἰδιαιτεροτήτων τῆς ἐθνικῆς κοινότητας ἀποδίδεται στήν σωματική παρουσία τῶν «ξένων».

Ὁ ἐθνικιστικός λόγος τοῦ κόμματος ὀρίζει τό βρετανικό ἔθνος ὡς ἐκεῖνο τό εἶδος συλλογικῆς ταυτότητας, ὡς ἐκείνη τήν «μοναδική», «ἀποκλειστική» πολιτική κοινότητα τῆς ὁποίας οἱ ἱστορικοί μῦθοι καί οἱ μνῆμες, ἡ κοινὴ πολιτικὴ κουλτούρα καί θρησκεία τήν κάνουν νά ξεχωρίζει ἀπὸ ἄλλες φαντασιακές κοινότητες. Ἡ «μοναδικότητα» τοῦ βρετανικοῦ ἔθνους ὑπαινίσσεται τήν σαφῆ «διαφορετικότητά» του ἀπὸ ἄλλα ἔ-

θνη, από άλλους πληθυσμούς. Ἐδῶ ἡ ἔννοια τοῦ ρατσισμού παίξει συμπληρωματικό ρόλο, ὡς ἀπαραίτητη συνιστῶσα στὸν ὄρισμό τοῦ ἐθνικισμού (Balibar 1991). Ἡ ὑπερασπιζόμενη ὁμοιογένεια τῆς βρετανικῆς πολιτισμικῆς ταυτότητας ἀποτελέσει τὸ αὐτοαναπαραγόμενο ἰδεολογικό ἐκτροφείο τοῦ ρατσισμού καὶ τῆς ξενοφοβίας. Τονίζοντας τίς πολιτιστικές διαφορές (ἱστορικούς καὶ πολιτιστικούς δεσμούς) μεταξύ «διαφορετικῶν» πολιτικῶν κοινοτήτων, τὸ Ἐργατικό Κόμμα ἐπισημάνει τὴν ἀσυμβατότητα ἀφ' ἑνὸς μεταξύ Βρετανίας καὶ Ἐνιαίας Ἀγορᾶς καί, ἀφ' ἑτέρου, μεταξύ Βρετανίας καὶ τῆς Νέας, μαύρης, Κοινοπολιτείας. Μόνο οἱ πληθυσμοὶ τῆς Παλαιᾶς, λευκῆς, Κοινοπολιτείας (Καναδᾶς, Νέα Ζηλανδία, Αὐστραλία) εἶχαν, σύμφωνα μέ τοὺς Ἐργατικούς, τίς ἴδιες παραδόσεις μέ τὴν «μητέρα πατρίδα». Μόνο στὸ πρόσωπο τῶν κρατῶν τῆς λευκῆς Κοινοπολιτείας μπορούσε ἡ Βρετανία νὰ βρεῖ ἕναν ἀξιόπιστο σύμμαχο λόγω τῶν μακροχρόνιων ἱστορικῶν καὶ συγγενικῶν δεσμῶν, σύμφωνα μέ τὴν πλειονότητα τῶν μελῶν τοῦ Ἐργατικοῦ Κόμματος. Αὐτὴ ἡ πολιτισμικὴ ὁμοιογένεια καλλιέργησε τὸ ἔδαφος γιὰ τὴν φυλετικὰ «ἀποκλειστικὴ» ἐθνικὴ ὑπερηχοσύνη (citizenship). Ἡ συγκεκριμενοποίηση τῶν ἀξιακῶν θεμελιώσεων τῆς βρετανικῆς κοινωνίας ἐκφράστηκε μέ δύο μέτρα καὶ δύο σταθμὰ. Ἡ ἐσωτερικὴ συνοχὴ ἀπαιτοῦσε τὴν ρῆξη μέ μὴ βρετανικὰ πολιτισμικὰ στοιχεῖα καὶ τὴν παραγωγὴ κανόνων συμπεριφορᾶς ἀπέναντι στοὺς «ἄλλους», στοὺς «ξένους», κανόνες οἱ ὁποῖοι στηρίζονταν στὴν διάκριση, διαφοροποίηση καὶ θέσπιση ἑνὸς μειονεκτοῦντος καθεστῶτος.

Τὸ ἱστορικὸ ὑπόβαθρο τῆς συζήτησης

Ἡ πρώτη μεταπολεμικὴ Ἐργατικὴ κυβέρνηση τοῦ Clement Attlee δέν ἔδειξε ἐνθουσιασμό ὅταν ἡ ἰδέα γιὰ τὴν σύσταση τῆς Εὐρωπαϊκῆς Κοινότητας πρωτοεμφανίστηκε μέ τὸ Σχέδιο Σούμαν. Στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '50, ἡ Ἐργατικὴ κυβέρνησις εἶδε τὴν Εὐρωπαϊκὴ Κοινότητα Σιδήρου καὶ Χάλυβα ὡς προσπάθεια ριζικῆς ἀναθεώρησης τῆς ἐθνικῆς κυριαρχίας τοῦ βρετανικοῦ κράτους ἀναθεώρησης ἢ ὁποῖα δέν θά ἐπέτρεπε τὴν κυβέρνησις νὰ ἐφαρμόσει τὸ σοσιαλιστικὸ οἰκονομικὸ καὶ κοινωνικὸ τῆς πρόγραμμα (Wheaton 1972, 88). Ἡ ἐπιθυμητὴ σχέση μέ τὴν Εὐρωπαϊκὴ Κοινότητα ἦταν μιά χαλαρὴ, λειτουργικὴ συνεργασία στὴν βάση ἐπιμέρους διμερῶν συμφωνιῶν (Gregory 1983, 30). Οἱ οἰκο-

νομικοὶ καὶ συναισθηματικοὶ δεσμοὶ μέ τὴν πολυφυλετικὴ Κοινοπολιτεία καὶ ἡ ἐθνικὴ κυριαρχία εἶχαν προτεραιότητα στὴν σκέψη τῶν Ἐργατικῶν κατὰ τίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '60, ὅταν ἡ Ἐνιαία Ἀγορὰ εἶχε ἤδη συμπληρώσει τέσσερα χρόνια ζωῆς ἀφότου ἡ Γαλλία, Γερμανία, Ἰταλία, Βέλγιο, Ὁλλανδία καὶ Λουξεμβούργο εἶχαν ὑπογράψει τὴν Συνθήκη τῆς Ρώμης τὸ 1957.

Παρ' ὅλα αὐτὰ, οἱ Ἐργατικοὶ παραγνώριζαν ὀρισμένα βασικὰ δεδομένα. Πρῶτον, τὰ γεγονότα τοῦ 1957 στὸ Σουέζ κατέδειξαν τὴν ἀνεδαφικότητα τῶν προσδοκιῶν γιὰ τὴν συνεχιζόμενη ἀξιοπιστία τῆς «εἰδικῆς σχέσης» μέ τὸν Ἀτλαντικὸ Σύμμαχο. Δεύτερον, ἡ διεύρυνση τῆς Κοινοπολιτείας, μετὰ τὰ γεγονότα τοῦ Σουέζ, ἔφερε τὸ ἀντίθετο ἀπὸ τὸ ἐπιθυμητὸ ἀποτέλεσμα: λιγότερη συνοχή. Ἐπὶ πλέον, τὰ ἐπιμέρους συμφέροντα τῶν κρατῶν τῆς Κοινοπολιτείας παρεξέκλιναν ἀπὸ ἐκεῖνα τῆς Βρετανίας. Δέν ἀποτελοῦσαν πλέον ἀξιόπιστες ἀγορές γιὰ τὸ βρετανικὸ ἐμπόριο, καθὼς καθένα ἀπὸ τὰ μέλη τῆς ἀναζητοῦσαν τὴν τύχη τους στίς ἀμερικανικὲς καὶ ἀσιατικὲς ἀγορές. Τὰ δύο αὐτὰ δεδομένα ἀποδυναμώναν τοὺς ἰσχυρισμούς τῶν Ἐργατικῶν γιὰ συνεχιζόμενη κυριαρχία τῆς Βρετανίας στὸ παγκόσμιον σπερέωμα δίπλα στίς Η.Π.Α., ὡς κεφαλὴ τῆς Κοινοπολιτείας.

Παράλληλα, ὁ ἐσωτερικὸς ἀλληλοσπαραγμὸς τοῦ κόμματος, ὁ ὁποῖος κορυφώθηκε μέ τὴν διπλὴ, προσωπικὴ ἤττα τοῦ Gaitskell καὶ τῶν ρεβιζιονιστῶν τοῦ ἀπὸ τὴν ἀριστερὴ πτέρυγα στά ζητήματα τοῦ πυρηνικοῦ ἀφοπλισμοῦ (1960) καὶ τὴν ἀποτυχημένη προσπάθεια τοῦ ἴδιου νὰ ἀναθεωρήσει τὸ καταστατικὸ τοῦ κόμματος (1959) — ἀκολουθώντας πιστὰ τίς γραμμὲς τοῦ προγράμματος πού παρουσίασαν στὸ Bad Godesberg οἱ Γερμανοὶ Σοσιαλδημοκράτες τὸ 1959 —, καθιστοῦσαν τὸ Εὐρωπαϊκὸ Ζήτημα γιὰ τὴν ἡγεσία τοῦ κόμματος, τρία μόλις χρόνια πρὶν ἀπὸ τίς γενικὲς ἐκλογές, ὅχι πλέον ζήτημα ἀρχῆς, ἀλλὰ ἰδανικὸ πρόσχημα γιὰ τὴν ἐπίτευξη ἐνότητας καὶ ἀλληλεγγύης στίς τάξεις τῶν Ἐργατικῶν. Πράγματι, ἡ σκεπτικιστικὴ ἐπίσημη θέση τοῦ κόμματος γιὰ «ὑπὸ προϋποθέσεις» εἴσοδο τῆς Βρετανίας στὴν Εὐρωπαϊκὴ Κοινότητα (Labour Party 1962, 219) βρῆκε στήριξη ἀπὸ τὴν πλειοψηφία τῶν μελῶν του. Οἱ μνημεις τοῦ ἱμπεριαλιστικοῦ παρελθόντος καὶ ὁ ὑπέρμετρος πατριωτισμὸς ἐνδυνάμωσαν τὴν θέση τοῦ Gaitskell στὴν ἡγεσία τοῦ κόμματος. Ἡ κομματικὴ ἀνάταση ἀναζητήθηκε στίς βαριές σκιές τοῦ παρελθόντος

τό όποιο ένσαρκώθηκε — όπως στην συνέχεια άποδείχθηκε — σέ Ίχνη του μέλλοντος. Έτσι, τό παρελθόν έγινε όπλο γιά νά καλύψει τίς άδυναμίες καί άποτυχίες του παρόντος, καθώς καί τήν έλλειψη διορατικότητας γιά τίς εξελίξεις του μέλλοντος.

Ό ένθικιστικός λόγος του Έργατικού Κόμματος

Όπως όρθά έχει έπιστημάνει ό David Miller, ύπάρχει πάντα μιά αίσθηση ότι τό παρελθόν περιορίζει τίς έπιλογές του μέλλοντος (Miller 1995, 163). Στίς άρχές τής δεκαετίας του '60, όταν οί Συντηρητικοί στράφηκαν πρός τήν Εύρώπη των Έξι, τό Έργατικό Κόμμα υπεράσπισε τό βρετανικό έθνος προσφεύγοντας σέ ιερές παραδόσεις καί μακροχρόνιους ιμπεριαλιστικούς δεσμούς οί όποιοι ύποδήλωναν τήν όργανική συνέχεια ένός άγγλικού συντηρητισμού. Οί Έργατικοί δέν τόλμησαν νά προσδώσουν στό βρετανικό έθνος ευρωπαϊκή ταυτότητα, διότι φοβήθηκαν μήπως χάσουν τήν ήδη φθαρμένη ιμπεριαλιστική αίγλη του περασμένου αιώνα (Young 1998, 145)³. Αντίθετα, υιοθέτησαν μιά διχοτομική αντίληψη του κόσμου, όρίζοντας τό βρετανικό έθνος σέ αντίπαράθεση μέ τά άλλα ευρωπαϊκά έθνη. Ένώ ήδη από τά γεγονότα του Σουέζ είχε φανεί τό αντίθετο, ή Βρετανική Άριστερά επέμενε πεισματικά ότι «τό έθνος-κράτος είναι ή πιο σημαντική πολιτική όντότητα στην παγκόσμια πολιτική σκηνή» (Healey 1970, 189) καί ή μόνη νόμιμη πηγή πολιτικής έξουσίας.

Γιά τούς Έργατικούς, τό βρετανικό έθνος είχε τήν δική του ιστορία, τήν δική του κουλτούρα καί τήν έλευθερία νά ρυθμίζει μόνο του τίς τύχες του, κάτι πού τό έκανε μοναδικό σέ όλόκληρο τόν κόσμο. Αύτός ό έσωστρεφής ένθικιστικός λόγος ύποδήλωνε παράλληλα ένα αίσθημα φυλετικής άνωτερότητας άπέναντι στίς χώρες τής Ένιαίας Άγοράς (Radice 1992, 37). Ότι, δηλαδή, μόνο οί Βρετανοί μπορούσαν νά «δίνουν τά φώτα τους» στίς άποικιοκρατούμενες χώρες καί στούς άποικιοκρατούμενους πληθυσμούς του κόσμου.

Έστερα από μιά λεπτομερή άνάλυση των κοινοβουλευτικών συζητήσεων, των λόγων στα συνέδρια του κόμματος, έγγραφων καί προσωπικών μαρτυριών, προκύπτει ότι πέντε είναι τά στοιχεία εκείνα του ένθικιστικού λόγου των Έργατικών πού προσδίδουν στην βρετανική ταυτότητα μιά ιδιαίτερότητα πού τήν κάνει νά διαφέρει από εκείνη των ευρωπαϊκών χωρών.

Η Αυτοκρατορία

Η αυτοκρατορία, μολονότι βρισκόταν σέ κατάσταση άποσύνθεσης ύπό τήν μορφή τής εϋθραυστης Κοινοπολιτείας, συντηρούσε στόν λόγο των Έργατικών αξιώσεις παγκόσμιας δύναμης γιά τό βρετανικό έθνος-κράτος. Τά έρείπια έπρεπε νά αναζωογονηθούν καί νά ξαναζωντανέψουν σέ ένα επιδιωκόμενο σφριγηλό ένθικό παρόν. Η Κοινοπολιτεία άποτελούσε γιά τούς Έργατικούς τόν αναλλοίωτο πυρήνα του βρετανικού έθνους, ένω, αντίθετα, ή Ένιαία Άγορά συνιστούσε τόν διαβρωτικό παράγοντα πού άπειλούσε νά καταστρέψει «τήν μοναδική οικογένεια των έθνών (τής Κοινοπολιτείας)» (Labour Party 1962, 213) καί νά ύποβιβάσει τήν Βρετανία «άπλως σέ μιά ευρωπαϊκή δύναμη» (Jay 1962, 748).

Τά συμφέροντα τής Κοινοπολιτείας είχαν προτεραιότητα έναντι τής όποιασδήποτε περιφερειακής διεθνούς κοινότητας καί κυρίως αυτών «των μικρών έξι κρατών τής ευρωπαϊκής όμοσπονδίας» (Hynd 1956, 62) καθ' όλη τήν διάρκεια τής δεκαετίας του '50⁴.

Όταν ό Macmillan έκανε τήν πρώτη αίτηση γιά τήν ένταξη τής χώρας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα (10/8/61), επιδίωξη των Έργατικών ήταν νά θέτουν διαρκώς σέ αντίπαράθεση τήν «στενά ένθικιστική Εύρώπη» πρός τήν «γενναϊόδωρη διεθνιστική Βρετανία»⁵. Ό παραδοσιοκρατικός λόγος των μελών του κόμματος αναζωογονούσε συνεχώς τό ιμπεριαλιστικό όραμα του 19ου αιώνα. Αύτό άκριβώς έκανε ό Gaitskell στις 3 Οκτωβρίου του 1962 στό συνέδριο του Κόμματος στό Brighton όταν δήλωνε, άπογοητευοντας παράλληλα τούς ρεβιζιονιστές φίλους του, ότι «έχουμε διαφορετική ιστορία από τήν Εύρώπη... έχουμε δεσμούς καί σχέσεις πού εκτείνονται σέ όλόκληρο τόν κόσμο» (Gaitskell 1962b, 1020). Η Κοινοπολιτεία ήταν ένας μύθος καί ένα σύμβολο γιά τήν πλειονότητα των μελών του Κόμματος, πού ύποδήλωνε ποιά ήταν ή θέση των Βρετανών στόν κόσμο καί πώς έπρεπε νά συμπεριφέρονται στούς «ξένους» (Marquand 1995, 186).

Άλλωστε, ή ίδρυση του κόμματος συνέπεσε μέ τήν επικράτηση του φιλελεύθερου ιμπεριαλισμού, ό όποιος άντανακλούσε τόν θρίαμβο του έλεύθερου έμπορίου καί τόν ήθικό διεθνισμό των Cobden, Fox καί Bright⁶.

Άναπόφευκτα, ή συμμετοχή τής Βρετανίας στην Ένιαία Άγορά παρουσιάστηκε ως άπαρχή του «τέλους τής Βρετανίας ως ανεξάρτητου κρά-

τους... τοῦ τέλους τῆς Κοινοπολιτείας...» (Gaitskell 1962a, 159). Χωρίς τήν Κοινοπολιτεία, ἡ Βρετανία δέν εἶχε λόγο ὑπαρξῆς γιά τούς Ἑργατικούς. Ἀκολουθώντας πιστά τήν παράδοση τοῦ Cobden γιά ἀνεξαρτησία ἀπό εὐρωπαϊκές δεσμεύσεις, οἱ Ἑργατικοί ἔτρεφαν αὐταπάτες ὅτι ἡ Κοινοπολιτεία μποροῦσε μιά μέρα νά γίνει ἰσάξιος ἐμπορικός ἀντίπαλος τῆς Ἑνιαίας Ἀγορᾶς ἢ ἀκόμα καί νά ἀναλάβει πρωτοβουλίες γιά προβλήματα παγκόσμιου ἐνδιαφέροντος⁷. Βασική προϋπόθεση γιά τήν εἴσοδο τῆς χώρας στήν Ἑνιαία Ἀγορά ἦταν ἡ διαφύλαξη τῶν συμφερόντων τῶν χωρῶν τῆς Κοινοπολιτείας.

Ἡ Βρετανία, ἄλλωστε, εἶχε συνηθίσει νά ἐκμεταλλεύεται τίς πρῶτες ὕλες αὐτῶν τῶν κρατῶν, μέ ἀποτέλεσμα ἡ οἰκονομία τῆς νά γίνεται ὀλοένα καί πιό παρασιτική καί λιγότερο ἀνταγωνιστική (Surrey 1982, 528), ἀλλά καί τό ἰσοζύγιο πληρωμῶν τῆς νά παρουσιάζει παθητικό κατά τήν μεταπολεμική περίοδο.

Μνήμες πολέμου

Οἱ ἐμπειρίες ὀλικῆς καταστροφῆς τοῦ Β' Παγκόσμιου Πολέμου διαχώρισαν περισσότερο τήν Εὐρωπαϊκή Ἠπειρο ἀπό τήν Βρετανία. Γιά τίς εὐρωπαϊκές χώρες ὁ πόλεμος δέν κατέστρεψε μόνο τήν ὑποδομή τους, ἀλλά ταπείνωσε ἠθικά καί τό σύνολο τῆς πολιτικῆς τους ἡγεσίας, ἀφοῦ δέν ἦταν λίγες οἱ κυβερνήσεις πού συνεργάστηκαν μέ τό ναζιστικό καθεστῶς. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὁ πόλεμος ἦταν διαφορετικός γιά τήν Βρετανία. Δέν ἄφησε πίσω του αὐτό τό αἶσθημα ἐθνικῆς ταπείνωσης πού γνώρισαν οἱ εὐρωπαϊκοί λαοί, ἀλλά, ἀντιθέτως, κληροδότησε στόν βρετανικό λαό καί στήν πολιτική του ἡγεσία ἕνα αἶσθημα ἐθνικοῦ θριάμβου, κοινωνικῆς συνοχῆς καί, ἐνδόμυχα, αὐταπάτες ὅτι ἡ Βρετανία ἐξακολουθοῦσε νά εἶναι μιά παγκόσμια δύναμη. Οἱ μνήμες τοῦ πολέμου ἦταν παράγοντας ἐθνικῆς αὐτογνωσίας γιά τό ποιοί πραγματικά ἦταν οἱ Βρετανοί, δηλαδή οἱ ἀδιαμφισβήτητοι νικητές μεταξύ τῶν ὑπόλοιπων εὐρωπαϊκῶν λαῶν (Anthias and Yuval-Davis 1992, 41). Δέν θά ἦταν ὑπερβολή νά εἰπωθεῖ ὅτι θεωροῦσαν τούς ἑαυτούς τους ὡς ἀνώτερη φυλή (Young 1998, 24). Ὁ ἐπαναπροσδιορισμός τῆς ἐθνικῆς ταυτότητας θεμελιώθηκε σέ ἕνα ἱστορικό, πολιτισμικό, πλὴν ἐπιλεκτικό, παρελθόν⁸.

Ἀμέσως μετά τόν πόλεμο, οἱ Ἑργατικοί θεωροῦσαν τούς εὐρωπαϊκούς λαούς ἠθικά ταπεινωμένους καί πολιτικά χρεωκοπημένους. Γιά τόν

λόγο αὐτό, στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '50 τό Σχέδιο Σουμάν δέν ἦταν γι' αὐτούς παρά ἕνα «προϊόν τῆς ἠττοπάθειάς τους, τῶν συμπλεγμάτων κατωτέρας κρατῶν σάν τήν Γερμανία, τήν Ἰταλία καί τή Γαλλία ἀπέναντι στίς δύο μεγάλες δυνάμεις, Ἀμερική καί Βρετανία» (Crossman 1950, 2038, Bellenger 1959, 1046).

Παρόμοια, ἡ Ἑνιαία Ἀγορά στιγματίστηκε ὡς «μιά πολιτική ἔνωση σχηματισμένη ἀπό χώρες ἠττημένες στόν τελευταῖο πόλεμο, χώρες ἀπογοητευμένες, χώρες πού εἶναι ἀδύνατες νά ὑπερασπίσουν τόν ἑαυτό τους, χωρίς αἶσθημα ἀσφάλειας καί αὐτοπεποίθησης» (Ungoed-Thomas 1961, 1575). Ἀντίθετα, ἡ Βρετανία ἦταν ἐκείνη ἡ ὁποία «δέν γνώρισε πολεμική ἦττα καί δέν χρειάστηκε νά συστήσει πολιτική ἔνωση, ἀφοῦ οἱ Βρετανοί εἶχαν τήν δύναμη καί τήν ἐξουσία νά ἀκολουθήσουν τήν δική τους πολιτική, τήν δική τους πορεία» (Ungoed-Thomas 1961, 1576, Edelman 1962, 590).

Μπορεῖ γιά τούς Εὐρωπαίους ἡ Κοινότητα νά ἔμοιαζε μέ ἕνα εἶδος λύτρωσης μετά ἀπό τήν ταπεινωτική ἦττα τους στόν πόλεμο, γιά τούς Ἑργατικούς, ὅμως, ἡ εἴσοδος τῆς Βρετανίας στήν Κοινότητα ἔμοιαζε μέ πραγματική ἦττα. Ἡ Βρετανία, ὁ σωτήρας τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἠπείρου, ἡ μόνη δύναμη τῆς περιοχῆς πού ἄξιζε νά ἀποκαλεῖται ἔτσι, δέν καταδεχόταν νά καθίσει στό ἴδιο τραπέζι μέ ἠττημένους. Οἱ ἱστορικές καί πολιτισμικές διαφορές μεταξύ τῶν εὐρωπαϊκῶν κρατῶν καί τῆς Βρετανίας κωδικοποιήθηκαν σέ μιά συμβολική γλώσσα, μέ τήν ὁποία οἱ κοινωνικοπολιτισμικές αὐτές ὀντότητες εἶχαν ταξινομηθεῖ σέ μιά οἰκονομική, πολιτική καί πολιτισμική διεθνή ἱεραρχία μέ τούς Ἀγγλοσάξονες στήν κορυφή τῆς.

Προτεσταντισμός

Ὁ Προτεσταντισμός ἦ, καλύτερα, ὁ Ἀντικαθολικισμός ἀπέτελεσε τό τρίτο συστατικό στοιχεῖο τῆς βρετανικῆς ἐθνικῆς ταυτότητας, σύμφωνα μέ τούς Ἑργατικούς. Σύμφωνα μέ τόν «Old Labour» George Orwell, ὁ Προτεσταντισμός ἦταν ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἐξέθρεψε τήν «ἐσωστρέφεια» καί «ξενοφοβία» τῶν Ἀγγλων, ἰδιαίτερα στίς τάξεις τῆς ἐργατικῆς τάξης παρά στά ἀστικά στρώματα (Orwell 1982, 49). Ὁ E.P. Thompson, στό μνημειώδες ἔργο του γιά τήν δημιουργία τῆς βρετανικῆς ἐργατικῆς τάξης, περιγράφει ἀνάγλυφα πῶς οἱ θρησκευτικές αἰρέσεις — κυρίως ὁ Μεθοδισμός — ἐπαῖξαν σημαντικό

ρόλο για την υποταγή της στις ιμπεριαλιστικές επιδιώξεις του βρετανικού κράτους και την όξεια αντιπαράθεση του τελευταίου με την καθολική Ευρώπη (Thompson 1991). Επίσης η ιστορικός Linda Colley αναφέρει στο βιβλίο της ότι οι πολεμικές αναμετρήσεις έναντι των Γάλλων τον 18ο αιώνα άφησαν στον ψυχισμό των Βρετανών έντονα αισθήματα έχθρότητας για τους Καθολικούς γείτονές τους (Colley 1992). Τονίζεται, μάλιστα, ότι ιδίως το Έργατικό Κόμμα, με τις αντικοφορμιστικές του ρίζες στην Σκωτία και στην Ουαλία και την ιδιότυπη αίσθηση της βρετανικότητας, μάς επιτρέπει να δούμε πόσο ο Προτεσταντισμός συντελεί στο να εκλαμβάνεται η Ευρώπη ως ο «Καθολικός Άλλος» και πόσο συνεισφέρει στον εθνικιστικό του λόγο.

Ήδη, από την δεκαετία του '50 είχαν φανεί τά πρώτα σημάδια καχυποψίας των Έργατικών προς την Καθολική Ευρώπη. Ο πρώτος, σύμφωνα με όρισμένους, Βρετανός ευρω-σκεπτικιστής, Ernest Bevin — ύπουργός εξωτερικών στην πρώτη μεταπολεμική Έργατική κυβέρνηση — είχε εκδηλώσει τά έντονα αντι-καθολικά του αισθήματα, μιλώντας στους συνεργάτες του περί συνωμοσιών του Βατικανού πίσω από τό Σχέδιο Σουμάν και για προσπάθειες ανασύστασης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (Young 1998, 50).

Στή δεκαετία του '60, η Άριστερή πτέρυγα του κόμματος έκανε έκκληση στον Βρετανό πρωθυπουργό Macmillan να «κρατήσει την Βρετανία έξω από την κυριαρχούμενη από τον Καθολικισμό Ευρώπη» (The Times 1961, 17). Στά μάτια των Έργατικών ή Ευρώπη εξακολουθούσε να έχει την ψυχροπολεμική, συντηρητική, Καθολική εικόνα της περιόδου των Adenauer-Schuman-De Gasperi (Camps 1964, 93). Ο άπολυταρχικός χαρακτήρας των ευρωπαϊκών Καθολικών κυβερνήσεων (Ungoed-Thomas 1961, 1577) και ο αντίστοιχος κομμουνιστικός άπολυταρχισμός έρχονταν σέ αντίθεση με τό ελεύθερο, «γενναιόδωρο» βρετανικό έθνος, τό όποιο αποτελούσε προγεφύρωμα προς τό αναπτυσσόμενο τμήμα του κόσμου (Bottomley 1962, 1203).

Έκ θρησκευτικής πεποιθήσεως, λοιπόν, οι Έργατικοί αισθάνονταν ως ένα έθνος άπομονωμένο, έσωστρεφές (people apart - insular nation). Με κάθε ευκαιρία, επαναλάμβαναν ότι «δέν έχουμε ανάγκη από έξωθεν διαταγές» (Lee 1961, 1552), «μπορούμε να επιβιώσουμε ως άποτέλεσμα των δικών μας προσπαθειών» (Wilson 1961, 1653) και όχι χάριν της Καθολικής Ευρώπης.

Η κοινοβουλευτική κυριαρχία

Η υπεράσπιση της κοινοβουλευτικής κυριαρχίας στό ζήτημα της ένταξης της Βρετανίας στην Κοινή Άγορά ήταν συνεπής θέση για ένα κόμμα βαθιά έμποτισμένο με την Προτεσταντική κουλτούρα⁹.

Πέρα από τις όποιες ιστορικές καταβολές, τό Έργατικό Κόμμα, του όποίου ή άφοσίωση στον κοινοβουλευτισμό δέν του επέτρεψε, σύμφωνα με τον άείμνηστο θεωρητικό του στή δεκαετία του '60 Ralph Miliband, να γίνει ποτέ γνήσιο σοσιαλιστικό κόμμα (Miliband 1972, 13), υπογράμμιζε, στην διάρκεια των συζητήσεων για τό Ευρωπαϊκό Ζήτημα, ότι ή θέληση του Κοινοβουλίου ήταν συνώνυμη με την βούληση του λαού και, έπομένως, ό,τι γινόταν χωρίς την συναίνεση του τελευταίου στό επίπεδο της Ευρωπαϊκής Κοινότητας έδειχνε την αντιδημοκρατική της φύση. Τά πυρά των επιχειρημάτων του συγκεντρώθηκαν κυρίως στον χαρακτήρα της Ευρωπαϊκής Έπιτροπής: «γραφειοκρατική, άυταρχική όλιγαρχία» (Warbey 1962, 693), «τεχνοκρατικό μόρφωμα που ύπονομεύει τις συνθήκες ανάπτυξης της δημοκρατίας» (H. Davies 1962, 1252). Οί συνέπειες των αποφάσεων της Έπιτροπής — «άποφάσεων εϊλημμένων από ξένους» (Stonehouse 1961, 212) — θεωρούνταν μοιραίες για την έξουσία και τό κύρος του Βρετανικού Κοινοβουλίου.

Έκείνοι που συνετέλεσαν στην ίδρυση της Κοινότητας, δηλαδή οι Έξι χώρες, κατηγορήθηκαν από τους Έργατικούς ως «έχθροι των δημοκρατικών θεσμών, της κυρίαρχης βούλησης του λαού, όπως αυτή εκφράζεται διά μέσου του Κοινοβουλίου» (Warbey 1962, 695). Έάν τό βρετανικό, άγραφο και ευέλικτο Σύνταγμα άνακλούσε τό δημοκρατικό πνεύμα, τό γραπτό, άκαμπτο Σύνταγμα της Κοινότητας, δηλαδή ή Συνθήκη της Ρώμης, καθρέφτιζε την αντιδημοκρατική φύση της Κοινότητας. Οί πολιτικοί θεσμοί της Ένιαίας Άγοράς θεωρούνταν «υπεράνω της θέλησης των χωρών, των κοινοβουλίων και των κομμάτων» (C. Jenkins 1961, 214). Η ένδεχόμενη ένταξη της Βρετανίας άναμενόταν να αλλάξει όχι μόνο τό βρετανικό Σύνταγμα, αλλά «τόν τρόπο λειτουργίας της δημοκρατίας στή χώρα» (Warbey 1962, 692). Η Συνθήκη της Ρώμης και οι ευρωπαϊκοί θεσμοί οι όποιοι άνακλούσαν τό πνεύμα της δέν μπορούσαν, σύμφωνα με τους Έργατικούς, να πραγματώσουν τις σοσιαλιστικές επιδιώξεις τους. Και αυτό έγι-

νε πιά δύσκολο όταν πλέον και η εθνική πολιτική κυριαρχία άναμενόταν άμεσα νά έκχωρηθεί στό Διευθυντήριο τών Βρυξελλών.

Η εθνική-πολιτική κυριαρχία

Η άποτυχία τής Κοινωνίας τών Έθνών και τό σόκ του Μονάχου τό 1938 παρακίνησε Βρετανούς πολιτικούς και διανοητές νά ύποστηρίξουν τήν ιδέα τής όμοσπονδίας ελεύθερων ανθρώπων, μιās ένωσης κυρίαρχων κρατών. Άμέσως μετά τόν πόλεμο, γνωστοί πολιτικοί άριστερών πεποιθήσεων όπως οί William Beveridge, Harold Laski, αλλά και άργότερα οί Stafford Cripps και Ernest Bevin έθεσαν τόν έαυτό τους πίσω από τήν ιδέα για μιá παγκόσμια έκλεγμένη έξουσία ή όποια θά χειρίζεται τίς τύχες του κόσμου. Ό διεθνισμός τής βρετανικής Άριστεράς ένστερνίστηκε τό όραμα μιās Εύρωπαϊκής Όμοσπονδίας (Schneer 1988, 75). Άλλά τά πραγματικά κίνητρα μιās τέτοιας κίνησης πήγαζαν κυρίως από έναν άριστερό αντι-αμερικανισμό μάλλον, παρά από μιá γνήσια επιθυμία για μιá εύρωπαϊκή ολοκλήρωση. Άλλωστε, ή Εύρώπη, εκείνη τήν εποχή, κάθε άλλο παρά σοσιαλιστικός παράδεισος ήταν όταν έγινε τό πρώτο βήμα προς μιá εύρωπαϊκή όμοσπονδία μέ τό Σχέδιο Σουμάν στις 5 Μαΐου 1950.

Τήν περίοδο εκείνη ή Έργατική κυβέρνηση είχε ήδη εθνικοποιήσει τίς βιομηχανίες χάλυβα και σιδήρου και ήταν εκτός συζητήσεως τό ένδεχόμενο νά δεχθεί όποιαδήποτε εύρωπαϊκή παρέμβαση.

Τό 1962, στό κείμενο στό όποιο άποτυπώνεται ή πολιτική του κόμματος πάνω στό Εύρωπαϊκό Ζήτημα, *Labour and the Common Market*, τονίζεται καθαρά ότι δέν έκχωρείται καμμιά άπόφαση σε θέματα οικονομικής πολιτικής και έξωτερικών θεμάτων τής βρετανικής κυβέρνησης σε μιá μή δημοκρατικά έκλεγμένη «Άνώτερη Έξουσία» (Labour Party 1962, 245). Τό ζήτημα τής εθνικής κυριαρχίας δέν ήταν άπλως μιá άφηρημένη νομικίστικη κατασκευή για τούς Έργατικούς. Άφορούσε τό δικαίωμα τής κυβέρνησης νά χειρίζεται τίς ύποθέσεις του έθνους-κράτους σύμφωνα μέ τό συμφέρον τών πολιτών του. Η Ένιαία Άγορά άποτελούσε ύποκατάστατο του σοσιαλισμού για τήν πλειονότητα τών μελών του κόμματος.

Η εθνικοποίηση βασικών βιομηχανιών, ό έλεγχος τής κίνησης κεφαλαίων και ή έν γένει επίτευξη τών σοσιαλιστικών στόχων πού έθεσε

προσωπικά ό Wilson στό *Signposts for the Sixties* ήταν πολιτικές άνέφικτες στά πλαίσια του υπερ-εθνικού οικονομικού σχεδιασμού τής Εύρωπαϊκής Κοινότητας, ό όποιος, σύμφωνα μέ τούς Έργατικούς, «έξυπηρετούσε συγκεκριμένα οικονομικά τράστ εις βάρος του ύψηλου επιπέδου διαβίωσης τών Βρετανών πολιτών» (Lee 1962, 1211).

Έν κατακλείδι, οί δάφνες του παρελθόντος και ή ρητορική του «μοναχικού καβαλάρη» δέν επέτρεψαν στό κόμμα νά συλλάβει τά μηνύματα τών καιρών, αλλά εγκλωβίστηκε σε μιá άνεδαφική εκτίμηση τής γεωπολιτικής θέσης και του ρόλου τής χώρας στό παγκόσμιο στερέωμα. Τό αίσθημα άνωτερότητας και φυλετικής ύπεροχής άπέναντι στα εύρωπαϊκά κράτη πήγαζε από μιá στρεβλή άνάγνωση τής πραγματικότητας και δέν στηριζόταν σε πραγματικά δεδομένα. Ό εθνικιστικός πυρετός ό όποιος έξομάλυνε τίς όποιες έσωκομματικές διενέξεις και ένίσχυσε τό ήδη τραυματισμένο εθνικό φρόνημα — βλ. Σουέζ, μακροχρόνια και ψυχοφθόρα άποαποικιοποίηση, χαμηλούς οικονομικούς δείκτες και άνεπαρκές ανταγωνιστικό προφίλ — συνοδεύτηκε από ρατσιστικές τάσεις οί όποιες ύπέβοσκαν αρκετά χρόνια μέσα στό κίνημα, αλλά τότε βοήθησαν στην άνασύσταση μιās όμογενοϋς, «καθαρής» εθνικής ταυτότητας.

Ό ρατσιστικός λόγος του Έργατικού Κόμματος

Η υπεράσπιση τής πολιτισμικής ιδιαιτερότητας τής Βρετανίας άπέναντι στον Εύρωπαϊο «Άλλο» όρίστηκε και διατρανώθηκε μέ έναν πατερναλιστικό λόγο και μέ ένα αίσθημα φυλετικής ύπεροχής, πού αναδυόταν από αυτόν, άπέναντι στις χώρες τής Νέας Κοινοπολιτείας. Αυτό είχε ως άποτέλεσμα νά δημιουργηθούν άυταπάτες εθνικού-αυτοκρατορικού μεγαλείου και νά καλλιεργηθεί ό μύθος ότι, σε αντίθεση μέ τίς χώρες τής Ένιαίας Άγοράς, τό βρετανικό έθνος ήταν φυλετικά άνώτερο χάρις στην ικανότητά του νά μεταλαμπαδεύει τίς δημοκρατικές και πολιτισμικές του παραδόσεις σε «άπολίτιστους λαούς».

Οί πατερναλιστικές πεποιθήσεις τών Έργατικών ύπογράμμιζαν τήν ιδέα τής συνέχειας στα πλαίσια ενός βολονταριστικού πολιτισμικού σχεδίου τό όποιο ανταποκρινόταν σε μιá βρετανική πραγματικότητα πού υπερέβαινε από γεωγραφική και συμβολική άποψη τά περιορισμένα σύνορα του έθνους-κράτους και περιέκλειε άποκλει-

στικά τὰ κράτη τῆς λευκῆς Κοινοπολιτείας. Ἡ τελευταία ὑποστασιοποιῶσε μιά διαχρονική καί διαχωρική πολιτισμική συνέχεια.

Ἀντιθέτως, ἡ Νέα Κοινοπολιτεία συνοδεύταν ἀπὸ εἰκόνες ἐξαθλίωσης καί ἐκμετάλλευσης οἱ ὁποῖες ὑποδήλωναν τὴν ἀνάγκη καθοδήγησης ἀπὸ μιά ἀνώτερη φυλή. Ἐνῶ ἡ λευκὴ Κοινοπολιτεία ξαναζωντάνευε εἰκόνες ἐνός λαμπροῦ παρελθόντος, ἡ μαύρη Κοινοπολιτεία ἀντιπροσώπευε τὴν παρακμὴ τοῦ βρετανικοῦ κράτους. Ὁ ρατσισμὸς τῶν ἀρχῶν τῆς δεκαετίας τοῦ '60 ἦταν ὄχι ἐνός κυρίαρχου, ἀλλὰ ἐνός ἀποκλίνοντος πολιτικοῦ σχηματισμοῦ (Hall 1978, 26). Ἦταν ὁ φακὸς μέσω τοῦ ὁποῖου ἐγινε διακριτὴ ἡ διογκούμενη κρίση τοῦ διεθνoῦς στάτους κβὸ τῆς Βρετανίας καί ἐπιχειρήθηκε ἡ ἐξασφάλιση μιᾶς φαντασιακῆς ὁμοιογένειας (Anderson 1988).

Πιὸ συγκεκριμένα, ὁ «διαφορικός» ρατσισμὸς τοῦ Ἐργατικοῦ Κόμματος ἐπικεντρώθηκε στὸ ἀνυπερέβλητο τῶν πολιτισμικῶν διαφορῶν, ἀλλὰ ἔφερε ἀρκετὰ ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ Νέου Ρατσισμοῦ, ὅπως τὰ πολιτισμικά κριτήρια διάκρισης τῶν ἐθνῶν καί οἱ συγκεκρικαλυμμένες ρατσιστικές διαθέσεις (Barker 1981, Taguieff 1984, 1986, Gordon and Klug 1985, Ansell 1997). Ὡστόσο — καί αὐτὴ εἶναι ἡ διαφορὰ τους ἀπὸ τοὺς θιασῶτες τοῦ νέου δεξιῦ ρατσιστικοῦ λόγου (Miles 1982, 1987, 1993) — οἱ Ἐργατικοὶ διατήρησαν τὴν ἱεραρχικὴ κατάταξη τῶν ἐθνῶν/φυλῶν/πολιτισμῶν τοῦ παλαιοῦ παραδείγματος τοῦ ἐπιστημονικοῦ ρατσισμοῦ τοῦ 19ου αἰῶνα. Αὐτὸ ἄλλωστε ἦταν προσφιλὲς θέμα στίς παραδόσεις τοῦ κόμματος¹⁰.

Στὴ δεκαετία τοῦ '60, ἂν καί ἡ Νέα Κοινοπολιτεία ἀποτέλεσε τὸ πιὸ ἰσχυρὸ «συναισθηματικό» ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἔνταξης τῆς Βρετανίας στὴν Ἐνιαία Ἀγορά, ὅλοι παραδέχονταν ὅτι, λόγω τῆς διαφορετικῆς τῆς κουλτούρας, δέν ἦταν τὸ ἐναλλακτικὸ ὄραμα γιὰ τὴν Βρετανία στὴν μετα-ἀποικιοκρατικὴ ἐποχὴ. Οἱ ἀναφορὲς τῶν Ἐργατικῶν ἀφοροῦσαν ἀποκλειστικά τίς χώρες τῆς Παλαιᾶς Κοινοπολιτείας ἡ ὁποία διασφάλιζε μιά πολιτισμικὰ ὁμογενοποιημένη ἐθνικὴ ταυτότητα. Ἡ τελευταία ἐμφανίστηκε πραγματολογικὰ τεκμηριωμένη βάσει πολιτισμικῶν καί ἱστορικῶν δεσμῶν μεταξύ τῆς Βρετανίας καί τῆς λευκῆς Κοινοπολιτείας.

α) *Δεσμοὶ κουλτούρας*: Ἡ βρετανικότητα ὁρίστηκε ἀπὸ τοὺς Ἐργατικούς, ἀρχικῶς ἀπὸ τίς «ὀρθῶς ὀριζόμενες δημοκρατικὲς πρακτικὲς» τίς ὁποῖες τὰ ἀναδυόμενα κράτη τῆς μαύρης Κοινοπολιτείας δέν ἀκολουθοῦσαν (Bellenger 1962,

540). Ἐπίσης, τονίστηκε ὅτι τὸ «διάσπαρτο συνονθύλευμα χωρῶν (τῆς Νέας Κοινοπολιτείας) τὰ ὁποῖα βρίσκονταν σέ διαφορετικὰ ἐπίπεδα ἀνάπτυξης καί ἀποδέχονταν διαφορετικούς πολιτισμούς καί θρησκευτικὰ σύμβολα» (R. Jenkins 1962, 724) δέν συντελοῦσε στὴν ὀλοκλήρωση τῆς ἐθνικῆς φαντασιακῆς ὁμοιογένειας, τὴν ὁποία διασφάλιζαν οἱ «λευκοὶ» δεσμοὶ συγγένειας τῶν χωρῶν τῆς Παλαιᾶς Κοινοπολιτείας.

β) *Δεσμοὶ κοινῶν ἱστορικῶν ἐμπειριῶν*: Παράλληλα, τὸ ἐνιαῖο ἀξιακὸ σημαϊνόμενο τῆς φαντασιακῆς ὁμοιογενοῦς κοινότητος συμπληρώθηκε ἀπὸ τίς κοινὲς ἱστορικὲς μνήμες. Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ ρατσιστικοῦ λόγου ἀπὸ τοὺς Ἐργατικούς στὴν μεταπολεμικὴ περίοδο ἀρχισε μὲ ἓνα εἶδος «ἱστορικῆς ἀμνησίας» (Hall 1978, 25), ἀποδεικνύοντας ὅτι οἱ συλλογικὲς ὀντότητες ἐπιβιώνουν μὲ αὐτὸ πού λησμονοῦν καί παραλείπουν. Μόνο οἱ λευκὲς τέως ἀποικίες εἶχαν θέση στὴν συλλογικὴ μνήμη τῶν Ἐργατικῶν. Ἡ Νέα Κοινοπολιτεία ἔπεσε στὴ λήθη. Οἱ Ἐργατικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι μόνον «ἡ λευκὴ Κοινοπολιτεία εἶχε δεῖξει ἐμπράκτως τὴν πίστη τῆς στὴν μητέρα-πατρίδα, ἀφοῦ, ὅταν ἡ τελευταία ἦταν σέ κίνδυνον, ἡ Αὐστραλία, ἡ Νέα Ζηλανδία καί ὁ Καναδᾶς δέν ζήτησαν ἄδεια γιὰ νὰ σταθοῦν στὸ πλευρὸ τῆς» (Bellenger 1961, 1695). Χωρὶς τὴν βοήθειά τους, «ἡ χώρα θὰ εἶχε καταληφθεῖ ἀπὸ τοὺς Γερμανοὺς καί τώρα δέν θὰ γινόταν λόγος γιὰ τὴν Ἐνιαία Ἀγορά» ὅπως ὑποστηρίζονταν εὐρέως (Lisle 1961, 219). Μόνο οἱ χώρες τῆς λευκῆς Κοινοπολιτείας θεωρήθηκαν ὅτι πέρασαν τὸ τέστ πατριωτισμοῦ. Οἱ Ἐργατικοὶ ξέχασαν γρήγορα ὅτι ἐπτὰ χιλιάδες Ἰνδοὶ εἶχαν ἐπιστρατευθεῖ στὴ βασιλικὴ ἀεροπορία (Soysal 1996, 69). Μόλις τελείωσε ὁ πόλεμος, τὰ αἰσθήματα ἀλληλεγγύης ἔχασαν τὴν δύναμή τους. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἔχει εἰπωθεῖ «γιὰ νὰ εἶσαι ὑπήκοος στὴν “Deep England” ἔπρεπε νὰ ἦσουν ἐκεῖ» (Wright 1985, 85). Γιὰ τοὺς Ἐργατικούς, μόνον οἱ λευκοὶ ὑπήκοοι τῆς Κοινοπολιτείας πέρασαν τὸ κατώφλι τῆς συλλογικῆς μνήμης. Ἡ ὀμφαλοσκοπικὴ ἐθνικιστικὴ ἐμμονὴ τους ὀδήγησε τοὺς Ἐργατικούς σέ παρελθούσες στιγμὲς ἐμπρόθετης συλλογικῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ἀφοῦ ἡ τρέχουσα ὀράση τους ἔπρεπε νὰ διαφωτιστεῖ μόνον μέσω τῆς ἱστορίας τῆς. Ὁ ἀναδυόμενος ἐθνικισμὸς τους ἐπικεντρώθηκε ἀκριβῶς στὴν ἱκανότητά τους νὰ παρουσιάσουν τὸ πολιτισμικὸ τους παρὸν ὡς νόμιμο διάδοχο τῆς δόξας τοῦ παρελθόντος.

Ἡ ἐνθύμηση, ὅπως ἐπισημαίνεται, δέν εἶναι

μιά ψύχραιμη πράξη ένδοσκόπησης (Bhabba 1990, 195). Η συλλογή τών κομματιών ενός παρελθόντος σέ αποσύνθεση αποτελεί μιά επίπονη ανάμνηση γιά νά κατανοήσεις τό τραῦμα τοῦ παρόντος — στήν προκειμένη περίπτωση τήν ἀπώλεια τῆς αὐτοκρατορίας. Ὁ βρετανικός ρατσισμός ἄρχισε μέ τήν ἐξάλειψη κάθε ἴχνους τοῦ ἀποικιακοῦ παρελθόντος, ἀποτέλεσμα τῆς τραυματικῆς προσαρμογῆς στήν πορεία τῆς ψυχοφθόρας ἀποαποικιοποίησης. Οἱ μνήμες τοῦ πολέμου δέν ἐπέδειξαν ἀπλῶς τήν «μοναδικότητα» τῆς βρετανικῆς ταυτότητας ἀλλά καί τήν ὄντολογική ἰδιαιτερότητα καί ἀξιακή αὐθυπαρξία τῆς.

Ἡ ἔννοια τῆς British Citizenship

Σύμφωνα μέ τούς Ἐργατικούς, τό εἰδικό καί ἐνιαῖο ἀξιακό σημαίνόμενο τοῦ βρετανικοῦ συλλογικοῦ «Εἶναι» ἦταν σέ συνάρτηση μέ τό ἐάν τά σύνορα τῆς πολιτισμικῆς ὄντότητας συνέπιπταν μέ τά σύνορα τοῦ διαφέροντος ἀλλά καί διαφορίζοντος καθαροῦ βρετανικοῦ «ἔθνους». Ὁ ὀρισμός τῆς British citizenship προϋπέθετε ἕνα κοινό πολιτισμικό ὑπόβαθρο, προορισμένο ἀποκλειστικά γιά λευκοῦς Βρετανούς ὑπηκόους (Baubock 1991, 28). Καμμία ἄλλη «διαφορετική» ομάδα πληθυσμοῦ, σύμφωνα μέ τούς Ἐργατικούς, προερχόμενη εἴτε ἀπό τήν Εὐρωπαϊκή Κοινότητα εἴτε ἀπό τή Νέα Κοινοπολιτεία, δέν εἶχε δικαίωμα νά ἐγείρει ἀξιώσεις καί δικαιώματα ἐφάμιλλα μέ ἐκεῖνα πού ἀπολάμβαναν οἱ Βρετανοί πολίτες.

Οἱ Βρετανοί ἀριστεροί, ἄν καί καταψήφισαν τό νομοσχέδιο πού εἰσήγαγαν οἱ Συντηρητικοί τό 1962 γιά τούς μετανάστες οἱ ὁποῖοι προέρχονταν ἀπό τήν Κοινοπολιτεία, ὄρισαν ποιός ἔχει δικαίωμα νά ἀποκαλεῖται Βρετανός πολίτης χρησιμοποιοῦντας ὄρους οἱ ὁποῖοι δέν δῆλωναν φανερά ρατσιστικές προδιαθέσεις¹¹. Πίσω ἀπό λογικοφανῆ ἐπιχειρήματα τά ὁποῖα ὑπονοοῦσαν ὅτι ὁ «ἄλλος», στό πρόσωπο τῶν μεταναστῶν, αποτελοῦσε ἀπειλή γιά τά σύνορα τῆς συμβολικά κυρίαρχης πολιτισμικῆς ὄντότητας (Βρετανικό ἔθνος), οἱ Ἐργατικοί θεώρησαν τούς κατά τά ἄλλα Βρετανούς ὑπηκόους τῆς Νέας Κοινοπολιτείας — σύμφωνα μέ τήν Νομοθετική Πράξη τοῦ 1948 — καί τούς Εὐρωπαίους μετανάστες ὡς δευτέρας κατηγορίας πολίτες, συναινώντας ἔτσι στόν «ἀποκλειστικά» ἐθνικό ὀρισμό τῆς citizenship (Favell 1997, 178).

Πρῶτον, σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τούς Εὐρωπαίους μετανάστες ὑποστηρίχθηκε ὅτι πολιτιστικοί παράγοντες, ὅπως εἶναι ἡ γλῶσσα, αποτελοῦσαν τρο-

χοπέδη γιά τήν προσαρμογή τους στίς ἀπαιτήσεις τῆς παραγωγικῆς διαδικασίας: «ἀφοῦ δέν μιλοῦσαν τήν γλῶσσα τῆς παραγωγῆς, θά ἀποτελοῦσαν ἐπιπρόσθετο βάρος γιά τίς βιομηχανίες» (Parkin 1961, 1947). Παράλληλα, οἱ πληθυσμοί τῆς Νότιας Εὐρώπης θεωρήθηκαν «ἀπολίτιστοι», διότι προέρχονταν ἀπό περιοχές μέ ὑψηλό βαθμό φτώχειας καί ἀνεργίας (Lee 1961, 1551). Θεωροῦνταν φορεῖς χαμηλοῦ ἐπιπέδου πολιτικῆς καί κοινωνικῆς κουλτούρας, σαφῶς κατώτερης σέ σχέση μέ τήν ἐπικρατοῦσα στήν βρετανική κοινωνία, ἐνῶ ὁποιαδήποτε ἐπαφή μέ τίς ἐν λόγω πολιτισμικές ὀντότητες ἀποκλειόταν. «Εἶναι δυνατόν ποτέ νά στείλουμε τούς ἀνθρώπους μας νά ἐργαστοῦν σέ ἐκεῖνες τίς εὐρωπαϊκές χώρες;» (Blyton 1961, 1537) ὅπως χαρακτηριστικά Ἐργατικοί Βουλευτές σημείωναν. Ἐπί πλέον, οἱ Εὐρωπαῖοι μετανάστες ἦταν ἀνεπιθύμητοι καί γιά οἰκονομικούς λόγους: «δέν θέλουμε οἱ ἀγρότες μας νά ἀνταγωνίζονται μέ Γάλλους καί Ἰταλούς γιά τίς λιγοστές θέσεις στήν ἐπαρχία» (Labour Party 1962, 177). Τά ἐθνικιστικά οἰκονομικά ἐπιχειρήματα τῶν Ἐργατικῶν εἶχαν ὡς ἀφετηρία τήν ἀξίωση ὁ γηγενῆς πληθυσμός νά ἔχει τόν πρῶτο λόγο στήν παραγωγική διαδικασία: «νοιαζόμαστε γιά τούς δικούς μας ἀνθρώπους, νοιαζόμαστε γιά τή Βρετανία, καί τό προϊόν τῆς παραγωγῆς νά μοιράζεται μεταξύ τῶν ἀνθρώπων τῆς μόνο» (Labour Party 1962, 193). Γιά τόν λόγο αὐτό δέν ἦταν λίγοι ἐκεῖνοι πού ζήτησαν νά ἐπιβληθοῦν «περιορισμοί στήν ἐλεύθερη διακίνηση ἐργαζομένων σέ περιοχές ὅπου ἀπειλοῦνται οἱ προοπτικές ἀπασχόλησης τῶν ντόπιων» (Hynd 1960, 1168).

Δεύτερον, σέ σχέση μέ τούς Βρετανούς ὑπηκόους τῆς Νέας Κοινοπολιτείας, οἱ κοινοβουλευτικοί διάλογοι τῆς μεταπολεμικῆς περιόδου εἶναι ἀποκαλυπτικοί τοῦ πατερναλιστικοῦ ὕφους τῶν λόγων τῶν βουλευτῶν τοῦ Ἐργατικοῦ Κόμματος, ὅπως, λόγου χάριν, φανερώνει ἡ διάκριση μεταξύ «τῶν δικῶν μας ἀνθρώπων καί αὐτῶν γιά τούς ὁποῖους εἶμαστε κηδεμόνες...» (Paul 1995, 246). Παρά τήν διεθνιστική καί ἠθικιστική ρητορεία τῶν κομματικῶν ἐγγράφων περί ἀδελφότητας τῶν λαῶν (Brotherhood of Man), τό Ἐργατικό Κόμμα δέν ἀποδέχθηκε τό νόμιμο δικαίωμα τῶν πολιτῶν τῆς Νέας Κοινοπολιτείας νά ζήσουν στήν Βρετανία. Ὁ ἐπαναπατρισμός τους θά σήμαινε τό ὀριστικό τέλος τῆς αὐτοκρατορίας γιά τήν ὁποία θυσιάζαν τήν εὐρωπαϊκή προοπτική. Ἦδη ἀπό τό 1954 ὁ Ἐργατικός βουλευτής John Hynd ἦταν ὁ πρῶτος πού ἔκανε γνω-

στή τήν προτίμησή του για τήν επίβολή ἐλέγχων στους μετανάστες από τις συγκεκριμένες χώρες: «σέ ἀρκετές περιπτώσεις ἤ, ἔστω, μερικὴ ἐπίβολή ἐλέγχου σέ πληθυσμούς συγκεκριμένου χρώματος εἶναι ἀναγκαία» (Hynd 1954, 825). Στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας του '60, οἱ πληθυσμοὶ τῆς Νέας Κοινοπολιτείας «ἀναθρεμμένοι σέ διαφορετικὸ κοινωνικὸ περιβάλλον» (Henderson 1961, 1958), «φορεῖς διαφορετικῶν συνθηθειῶν καὶ πολιτιστικῶν χαρακτηριστικῶν ἀπὸ τοὺς Βρετανούς» (Tommeay 1958, 1592), ἀποτελοῦσαν ἀπειλή γιὰ τήν ἀποκλειστικὰ λευκὴ βρετανικὴ πολιτισμικὴ κοινότητα. Ἡ ἀποδοχὴ τους στοὺς κόλπους τῆς βρετανικῆς κοινωνίας ἐξαρτήθηκε ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τίς ἐλλείψεις στήν ἀγορὰ ἐργασίας, κυρίως σέ ἐπαγγέλματα τὰ ὁποῖα θεωροῦνταν ἀκατάλληλα γιὰ Βρετανούς ὑπηκόους (Pargiter 1961, 789).

Συμπερασματικά, ὁ ὀρισμὸς τῆς Βρετανικῆς ὑπηκότητας ἀπὸ τοὺς Ἑργατικούς ἦταν συνυφασμένος μέ τήν προσπάθεια διαφύλαξης μιᾶς ἰδεατῆς πολιτισμικῆς αὐθεντικότητας καὶ καθαρότητας ἢ ὁποῖα βρισκόταν σέ ἀναντιστοιχία μέ μιὰ ὀρθολογικὴ ἀνάγνωση τῶν μηνυμάτων τῆς μετα-ἀποικιοκρατικῆς περιόδου. Ἡ ἐπιχειρηθεῖσα ὁμογενοποίηση τοῦ βρετανικοῦ ἔθνους, τὸ «κλείσιμο» τῶν συνόρων σέ «διαφορετικὰ» πληθυσμιακά σύνολα καὶ ἡ ἀπονομή σέ αὐτὰ τῆς ἰδιότητος τῆς μειοψηφίας στήν βρετανικὴ κοινωνία ἀπὸ τοὺς Ἑργατικούς, ἀλλὰ καὶ ἀργότερα ἀπὸ τοὺς Συντηρητικούς, ὑποδήλωνε τήν ἀδυναμία τῶν πολιτικῶν κομμάτων νά ἀντιληφθοῦν ὅτι ἡ γεωπολιτικὴ θέση τῆς χώρας δέν μπορούσε νά ἀρθρωθεῖ μέσα ἀπὸ μιὰ πεισματικὰ ἀνθιστάμενη πνευματικὴ παραδοσιακότητα ἀλλὰ μόνο μέσω τῆς ἀποδοχῆς τῆς διαφορετικότητας, ἢ ὁποῖα, ἐκεῖνη τήν ἐποχὴ, προϋπέθετε τὸν εὐρωπαϊκὸ προσανατολισμὸ τοῦ Ἑργατικοῦ Κόμματος καὶ τήν ἀπαγκίστρωσή του ἀπὸ τίς βεβαιότητες τοῦ ἱμπεριαλιστικοῦ παρελθόντος.

Συμπέρασμα

Ὁ παραδοσιοκρατικὸς λόγος τοῦ Ἑργατικοῦ Κόμματος ὡς πρὸς τὸ Εὐρωπαϊκὸ Ζήτημα στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '60 εἶναι ἐνδεικτικὸς τῶν μετέπειτα δυσκολιῶν ἐξοικείωσης τῶν κύριων πολιτικῶν πρωταγωνιστῶν τῆς βρετανικῆς πολιτικῆς σκηνῆς μέ τήν προοπτικὴ συμμετοχῆς τῆς χώρας στήν Εὐρωπαϊκὴ Κοινότητα. Ὁ λόγος τῶν Ἑργατικῶν τῆς περιόδου 1961-1962 ἀποτελεῖ τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο τοῦ διάχυτου εὐ-

ρωσκειπτικισμοῦ καὶ τῆς ἔλλειψης ἐνθουσιασμοῦ στήν βρετανικὴ πολιτικὴ σκηνὴ μπροστὰ στήν εὐρωπαϊκὴ πρόκληση. Μπορεῖ ὁ λόγος τοῦ Ἑργατικοῦ Κόμματος νά ἀτονοῦσε σέ παραδοσιακότητα μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου σέ σχέση μέ τὸ Εὐρωπαϊκὸ Ζήτημα, ποτέ ὅμως δέν ἔλειψαν οἱ ἐθνικιστικὲς κορώνες καὶ οἱ ρατσιστικὲς προδιαθέσεις. Μπορεῖ οἱ Συντηρητικοὶ νά ἦταν ἐκεῖνοι πού, μέ τὴ σειρά τους, πολέμησαν ἀνελέγητα τήν Εὐρωπαϊκὴ Κοινότητα στὰ ἐπόμενα χρόνια, ἢ προάσπιση, ὅμως, τῆς πολιτισμικῆς ὁμοιογενοῦς ἐθνικῆς ταυτότητας, μέ ὅ,τι αὐτὸ συμβολικά καὶ θεσμικά συνεπάγεται, δέν ἔπαψε νά εἶναι κύριο μέλημα τῶν Ἑργατικῶν.

Πρόσφατα, ἄλλωστε, ὁ κήρυξας τοῦ ἠθικοῦ διεθνισμοῦ καὶ ὁ ἐκ πεποιθήσεως περισσότερο Εὐρωπαϊστῆς ἡγέτης τῶν Ἑργατικῶν ἀπὸ τοὺς προκατόχους του, Tony Blair, στρεφόμενος πρὸς τοὺς βουλευτὲς τῆς παράταξής του, εἶπε μέ στόμφο: «Αὐτὸ εἶναι τὸ πραγματικὸ ἐθνικὸ κόμμα (δηλαδή οἱ Ἑργατικοὶ) καὶ ὄχι ἡ Συντηρητικὴ παράταξη» (Blair, 1999, 1190)¹².

Αὐτὸ πού πρέπει πάντως νά γίνεῖ ἀπόλυτα κατανοητὸ εἶναι ὅτι τὸ Εὐρωπαϊκὸ Ζήτημα ἀποτελοῦσε καὶ ἐξακολουθεῖ νά εἶναι γιὰ τοὺς Βρετανούς, πρωταρχικά, ζήτημα ἐθνικῆς ταυτότητας, γι' αὐτὸ καὶ τὰ τελευταῖα χρόνια ἔχει καταλήξει νά ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος ἀπαγορευμένης συζήτησης γιὰ τὰ πολιτικὰ κόμματα¹³.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Καθ' ὅλη τήν διάρκεια τῆς ἱστορίας του, τὸ Ἑργατικὸ Κόμμα, εἴτε ὡς κυβέρνηση εἴτε ὡς ἀντιπολίτευση, ἔθετε πάντοτε τὰ συμφέροντα τοῦ «ἔθνους» μπροστὰ ἀπὸ τὰ συμφέροντα τῆς «τάξης» πού ἐκπροσωποῦσε (Nairn 1972). Ὅχι τόσο ἡ ταξικὴ ὅσο ἡ ἐθνικὴ συνείδηση ἦταν ἐκεῖνη πού χαρακτήριζε τὸν σοσιαλισμὸ τῶν πρώτων ἡγετῶν τοῦ κόμματος, π.χ. τῶν Ramsay Mac Donald καὶ Keir Hardie (Cliff and Gluckstein 1996, 16). Οἱ ιδέες πού δέσποσαν ἀπὸ τήν ἀρχὴ τῆς ἱστορίας τοῦ κόμματος δέν προέρχονταν ἀπὸ τήν ἐργατικὴ τάξη, ἀλλὰ ἀπὸ τήν στενὴ σχέση του μέ τήν ἐθνικὴ κοινότητα. Ἔτσι τὸ Ἑργατικὸ Κόμμα συνδέθηκε μέ τὰ δόγματα τοῦ βρετανικοῦ ἐθνικισμοῦ, βασικά λόγω τῆς ἀνάμιξης τῆς ἐργατικῆς τάξης στίς ἱμπεριαλιστικὲς ἐπιδιώξεις τοῦ ἔθνους-κράτους. Ἡ ὑπεράσπιση τῆς ἐθνικῆς κυριαρχίας (Miliband 1972, Keating and Jones 1985, Foote 1985), ὁ ἐμποτισμὸς τοῦ κινήματος μέ τήν Προτεσταντικὴ κουλτούρα (Nairn 1972, Thompson 1991, Edwards 1943, Wearmouth 1937, 1957, Hempton 1995) καὶ ὁ ἐνεργὸς του ρόλος στίς ἀπομυζητικὲς ἀποικιοκρατικὲς πολιτικὲς τῆς Βρετανικῆς Αὐτοκρατορίας (Marquand 1995, Derry 1967, Nairn 1972, Gupta 1975, Knowles 1992, Clough 1992) προσέφεραν τὸ ὑπόστρωμα γιὰ τὰ ἐπιχειρήματα στὰ ὁποῖα στηρίχθη-

κε ή εθνικιστική ρητορεία του κόμματος για τó Ευρωπαϊκό Ζήτημα.

2. Οι Φαβιανοί — από τούς ιδρυτές του κόμματος — είχαν προχωρήσει σε μία ιεραρχική κατάταξη τών εθνών από τά τέλη του περασμένου αιώνα (Gupta 1975, Clough 1992), ενώ στón μεσοπόλεμο οί Έργατικοί αναμείχθηκαν στίς διαπραγματεύσεις για τήν ανεξαρτησία τής Ινδίας, όπου καί κατέταξαν τούς πληθυσμούς ανάλογα με τίς ικανότητές τους να συστήνουν πολιτικές κοινότητες (Knowles 1992). Ανάλογες αντιλήψεις κυριάρχησαν στήν «διαφοροποιημένη» μεταχείριση τής Εβραϊκής Κοινότητας του Λονδίνου στά μέσα τής δεκαετίας του '30. Μεταπολεμικά, τó Έργατικό Κόμμα συναίνεσε στίς εξαθλιωτικές πολιτικές τών Συντηρητικόν στίς αποικίες (Gupta 1975, Curtis 1995, Hinden 1956), ενώ οί Βρετανοί υπήρκοι τής Κοινοπολιτείας δέν αποτελούσαν πλέον πληθυσμούς που είχαν τά ίδια δικαιώματα με τόν εγγχώριο βρετανικό πληθυσμό, αλλά αποτελούσαν για τήν βρετανική άριστερά άπλως μία δεξαμενή φτηνής εργατικής δύναμης, καί ή κοινωνική τους θέση ήταν σαφώς κατώτερη από εκείνην του Βρετανού πολίτη: στούς πληθυσμούς αυτούς θά έπρεπε να επιβληθεί απαγόρευση εισόδου όταν ή παρουσία τους έθεωρείτο άπειλή για τόν κοινωνικό ιστό καί τήν οικονομία τής χώρας (Holmes 1998, 258). Παράλληλα, ή πρώτη μεταπολεμική κυβέρνηση τών Έργατικόν μεταχειρίστηκε με περιφρονητικό τρόπο τήν εισαγόμενη εργατική δύναμη από τόν Ευρωπαϊκό Νότο.

3. Ο υπέρμετρος εθνικισμός τών Έργατικόν μετά τó τέλος τής αυτοκρατορικής περιόδου παραπέμπει στόν Ζάν Ντανιέλ, ó οποίος έχει ύπογραμμίσει εύστοχα στό αξιοσημείωτο έργο του ότι «όταν ή αυτοκρατορία ύποχωρεί, προχωρεί τó έθνος» (Ντανιέλ 1996, 11).

4. Σύμφωνα με τόν Clement Attlee, ή Βρετανία ως κεφαλή τής Κοινοπολιτείας είχε κάθε λόγο να είναι υπερίσχυτη: «δέν είμαστε άπλως μία από τίς ευρωπαϊκές Δυνάμεις... έχουμε στενές έπαφές με όλες τίς χώρες του κόσμου» (Attlee 1953, 153), σημείωνε χαρακτηριστικά. Η Κοινοπολιτεία για τούς Έργατικούς επέτρεπε στήν Βρετανία να ύποστηρίζει ότι έχει μία ήθικη άποστολή πρός τίς υπανάπτυκτες χώρες, με σκοπό να ανακουφίσει τήν φτώχεια, τήν καταπίεση, τίς φυλετικές ανισότητες, τήν άμáθεια καί να επιβάλει τόν νόμο, τήν τάξη καί τόν σεβασμό τής ανθρώπινης αξιοπρέπειας (Bottomley 1958, 149, Griffiths 1952, 1216, H. Davies 1953, 262).

5. Άποτελούσε παράδοξο τó γεγονός ότι οί διεθνιστικές επιδιώξεις τών Έργατικόν στά πλαίσια τής Κοινοπολιτείας βρήκαν έκφραση σε έναν έσωστρεφή εθνικιστικό λόγο. Πάλι ó Ζάν Ντανιέλ μάς θυμίζει ότι «ó πολός διεθνισμός óδηγεί πάλι στήν πατρίδα» (Ντανιέλ όπ. παρ., 94).

6. Τó βρετανικό εργατικό κίνημα γαλουχήθηκε σε συνθήκες φιλελεύθερου ιμπεριαλισμού. Οί εργάτες ένσωματώθηκαν κοινωνικά καί πολιτικά στίς ιμπεριαλιστικές επιδιώξεις του κράτους καί για αυτούς ή εθνική άποστολή σήμαινε άποστολή όλόκληρης τής αυτοκρατορίας. Τά εθνικά σύνορα ήταν ταυτόσημα με τά σύνορα τής αυτοκρατορίας. Αυτή άποτελέσει, όπως επισημαίνει ó Tom Nairn, τήν «ψευδή συνείδηση», ή οποία υπήρξε ένας από τούς μοχλούς του βρετανικού εθνικισμού (Nairn 1972, Derry 1967, 231).

7. Σύμφωνα με τόν τέως γραμματέα διεθνών σχέσεων του κόμματος, Dennis Healey, ή Κοινοπολιτεία θά μπορούσε να αποτελέσει «μιά ισχυρή ομάδα πίεσης για να ά-

ναλάβει δράση εναντίον τής παγκόσμιας φτώχειας καί τήν υπεράσπιση τής ειρήνης» (Healey 1962, 1095).

8. Η αναβίωση του ήρωικού παρελθόντος στίς συζητήσεις για τó Ευρωπαϊκό Ζήτημα έγινε σε έπιλεκτικό συμβολικό επίπεδο. Η Ευρώπη, ως «σημαίνων άλλος», κατασκευάστηκε στόν λόγο του κόμματος με βάση τή συλλογική μνήμη. Τά τραύματα του πολέμου ήταν τέτοια για τούς Βρετανούς, που ó ήγγέτης τών Έργατικόν Hugh Gaitskell, στή διάρκεια του συνεδρίου του κόμματος τó 1962, άναρωτιόταν αν θά επικρατήσει μία Ευρώπη ανάλογη του «Γκαίτε, του Πικάσο, του Βολταίρου», ή μία Ευρώπη τών «Χίτλερ καί Μουσολίνι» (Gaitskell 1962a, 158). Η Ευρωπαϊκή Κοινότητα παρομοιάζοταν με τήν «Έρη Σύμμαχία» καί τήν «Νέα Τάξη του Χίτλερ» (M. Foot 1961, 1754). Επί πλέον, οί τότε πρωτεργάτες τής ευρωπαϊκής έννοποίησης, De Gaulle καί Adenauer, θεωρούσαν δέσμοι στρατοκρατικών καθεστώτων τά όποια άναζητούσαν τήν κατάλληλη στιγμή για μία συνολική άνακατάληψη τών χαμένων έδαφών (Blyton 1962, 576, Mymford 1961, 177).

9. Το Κοινοβούλιο είναι που, κατά πολλούς, κάνει να ξεχωρίζει τó βρετανικό πολιτικό σύστημα από τó σύστημα τών άλλων ευρωπαϊκών χωρών. Ο άγώνας μεταξύ Θρόνου καί Κοινοβουλίου τόν 17ο καί 18ο αιώνα — όπως αυτός αναπτύσσεται στά έργα τών Burke καί Dicey — άνατανάκωσε τόν άγώνα να μείνει ή Βρετανία μακριά από τίς αυταρχικές διαθέσεις του μοναρχικού πολιτεύματος τών Γάλλων καί τής Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας, εκφράζοντας μία δήλωση ανεξαρτησίας του αδύνατου άπέναντι στόν αυτοκράτορα καί τόν Πάπα (Trevelyan 1996, 261). Τó Βρετανικό Κοινοβούλιο προσδίδει επίσης στούς Έργαλέζους φυλετική άνωτερότητα, αφού, όπως έχει επισημάνει ó Loughlin, προέρχεται από τήν συνέλευση, τó Witegemont, τών τευτονικών φύλων (Loughlin 1995, 11). Πράγματι, τó αυτοαποκαλούμενο «άρχαιο» Κοινοβούλιο άνατανάκωσε τήν εθνική ταυτότητα βάσει ενός διαδεδομένου στερεοτύπου για τόν φυλετικό χαρακτήρα τών Άγγλων. Ο Loughlin σημειώνει ότι οί Άγγλοι έχουν τó ίδιο αίμα με τά κατακτητικά φύλα τών Τευτόνων, τά όποια διείσδυσαν στήν Βρετανία από τήν Βόρεια Γερμανία μετά τήν πτώση τής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας...

10. Οί Φαβιανοί ήταν εκείνοι οί όποιοί μίλησαν για «ιμπεριαλιστική ράτσα», για «φτωχές, χωρίς διανοητική καί άντιληπτική ικανότητα φυλές τής Ανατολικής καί Νότιας Ευρώπης καί τής Αφρικανικής Ηπείρου» (Clough 1992, 24). Κυρίως οί μαύρες φυλές ήταν εκείνες που καταλάμβαναν τήν τελευταία θέση στήν πολιτισμική ιεραρχία, ενώ τούς δινόταν χαμηλός βαθμός στήν ικανότητα συμμετοχής τους στά κοινά.

11. Η Discursive De-racialisation συνητά τήν εξέλιψη όλων τών φανερών στοιχείων που καταδηλώνουν ρατσισμό στόν λόγο του όμιλούντος με τή χρήση έπιχειρημάτων τά όποια άφορούν προσωπικά χαρακτηριστικά, οικονομικά έπιχειρήματα, εκφράσεις λαϊκισμού κ.ά., τά όποια ύποδηλώνουν τήν άνάγκη λήψης μέτρων για τήν άποφόρτιση τής κοινωνικής δυσάρεσκειας λόγω τής παρουσίας φορέων «διαφορετικόν» πολιτισμικόν παραδόσεων (Reeves 1983). Άποτέλεσε κοινό χαρακτηριστικό στοιχείο τής ρατσιστικής ρητορείας τών Έργατικόν μεταπολεμικά καί άργότερα υίοθετήθηκε καί χρησιμοποιήθηκε εύρέως από τή Νέα Δεξιά στά τέλη τής δεκαετίας του '60, με κύριο έκφραστή τόν Enoch Powell.

12. «The true one nation party of British politics is on the Government side of the House of Commons».

13. Το Ευρωπαϊκό Ζήτημα δεν θρискόταν σε ύψηλή θέση στην προεκλογική άτζέντα των Έργατικών τό 1997, σύμφωνα με τον Philip Gould, έναν από τους στενότερους συνεργάτες του Blair: «Europe was closer to their agenda than ours» (Gould 1998, 374). Ο τελευταίος μάλιστα έκανε περισσότερο λόγο για την πατριωτική κληρονομιά του Έργατικού Κόμματος, για να μην κατηγορηθεί από τους αντιπάλους του ότι ξεπούλησε τα κυριαρχικά δικαιώματα της Βρετανίας: «Blair was slowly reapproaching Labour's patriotic heritage... Euro-sceptical Tory party would no longer be able to accuse Labour of selling out British sovereignty» (Gould 1998, 270). Επί πλέον, τά πέντε οικονομικά κριτήρια για την είσοδο της Βρετανίας στην ONE πού έθεσε ο Υπουργός Οικονομικών της Έργατικής κυβέρνησης Gordon Brown τον Οκτώβριο του 1998 (Pym and Kochan 1998, 133-154) θυμίζουν τά αντίστοιχα πέντε κριτήρια του εϋρω-σκεπτικιστή Gaitskell τό 1962. Μπορεί οι συνθήκες να είναι διαφορετικές, αλλά αυτό πού εξετάζουμε και έχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον είναι η άντοχη όρισμένων αντιλήψεων και στάσεων στην προσέγγιση του Ευρωπαϊκού Ζητήματος από τους Έργατικούς.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anderson, B. (1988) *Imagined Communities*, London: Verso.
- Ansell, A.E. (1997) *New Right, New Racism, Race and Reaction in the United States and Britain*, Basingstoke and London: Macmillan Press Ltd.
- Anthias, F. and Yuval-Davis, N. (1992) *Racialized Boundaries*, London and New York: Routledge.
- Attlee, C.R. (1953) Speech at Annual Labour Party Conference, *The Labour Party Annual Reports*: 149-154, London: Labour Party.
- Balibar, E. (1991) «Is there a “Neo-racism?”», in E. Balibar and I. Wallerstein (ed.), *Race, Nation, Class*, London and New York: Verso.
- Barker, M. (1981) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*, London: Junction Books.
- Baubock, R. (1991) «Migration and citizenship», *New Community* 18 (1), 27-48
- Beer, S.H. (1971) *Modern British Politics*, London: Faber and Faber.
- Bellenger, F.J. (1959) Speech on European Free Trade Area, *Parliamentary Debates: Official Report* 599: 1403-1410.
- Bellenger, F.J. (1961) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 645: 1689-97.
- Bellenger, F.J. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 661: 537-547.
- Bevir, M. (1999) *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhabha, K.H. (1990) «Interrogating Identity: the Post-colonial Prerogative», in D.T. Goldberg ed. *Anatomy of Racism*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Blair, T., (1999) Speech on Prime Minister's Question Time, *Parliamentary Debates: Official Report*: 1190.
- Blyton, W. (1961) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 645: 1530-1537.
- Blyton, W. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 661: 568-577.
- Bottomley, A.G. (1958) Speech on Commonwealth Trade and Economic Aid, *Parliamentary Debates: Official Report* 592: 140-150.
- Bottomley, A.G. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 666: 1200-1206.
- Camps, M. (1964) *Britain and the European Community 1955-1963*, London: Oxford University Press.
- Centre for Contemporary Cultural Studies (1982) *The Empire Strikes Back, Race and Racism in 70s Britain*, London: Hutchinson.
- Cliff, T. and Gluckstein, D. (1996) *The Labour Party: a Marxist history*, London: Bookmarks.
- Clough, R. (1992) *Labour: a Party Fit for Imperialism*, London: Larkin Publications.
- Cohen, R. (1994) *The Frontiers of Identity, the British and the Others*, London and New York: Longman.
- Colley, L. (1992) *Britons, Forging the Nation 1707-1837*, London: Pimlico.
- Crossman, R. (1950) Speech on the Schuman Plan, *Parliamentary Debates: Official Report* 476: 2036-2046.
- Curtis, M. (1995) *The Ambiguities of Power: British Foreign Policy Since 1945*, London & New Jersey: Zed Books Ltd.
- Davies H. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 666: 1247-1253.
- De Cillia, R., Reisigl, M., and Wovak, R. (1999) «The Discursive Construction of National Identities», *Discourse & Society*, 10 (2), 149-173.
- Derry, J.W. (1967) *The Radical Tradition, Tom Paine to Lloyd George*, London: Macmillan.
- Edelman, M. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 661: 582-590.
- Edwards, M. (1943) *Methodism and England*, London: The Epworth Press.
- Favell, A. (1997) «Citizenship and Immigration: Pathologies of a Progressive Philosophy», *New Community* 21 (2), 183-193.
- Featherstone, K. (1981) «The British Labour Party: Nationalism and the EEC», *Contemporary Review* 238 (1380), 8-11.
- Foot, G. (1985) *The Labour Party's Political Thought, A History*, London Croom Helm.
- Foot, M. (1961) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 645: 1749-1754.
- Gaitskell, H. (1962a) Speech at Annual Labour Party Conference, *The Labour Party Annual Reports*: 155-165, London: Labour Party.
- Gaitskell, H. (1962b) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 666: 1001-1023.
- Gordon, P. and Klug, F. (1985) *New Right, New Racism*, London: Searchlight.
- Gould, P. (1998) *The Unfinished Revolution, How The Modernisers Saved The Labour Party*, London: Little, Brown and Company.
- Gregory, F.E.C. (1983) *Dilemmas of Government, Britain and the European Community*, Oxford: Martin Roberts.

- Griffiths, J. (1952) Speech on Kenya, *Parliamentary Debates: Official Report* 509: 1212-1225.
- Gupta, P.S. (1975) *Imperialism and the British Labour Movement 1914-1964*, London and Basingstoke: Macmillan.
- Hall, S. (1978) «Racism and Reaction», in Commission for Racial Equality ed., *Five Views of Multi-racial Britain*, London.
- Healey, D. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 666: 1091-1099.
- Healey, D. (1970) «Socialists and Foreign Policy», in F. Bealey ed. *The Social and Political Thought of the British Labour Party*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Henderson, A. (1961) Speech on Control of Immigration, *Parliamentary Debates: Official Report* 634: 1958-1962.
- Hempton, D. (1995) *The Religion of the People, Methodism and Popular Religion c. 1750-1900*, London and New York: Routledge.
- Hinden, R. (1956) «The White Man's Pride», *Encounter* 7 (6), 85-86.
- Holmes, C. (1988) *John Bull's Island: Immigration and British society, 1871-1971*, London: Macmillan Education Ltd.
- Hynd, J. (1954) Speech on Colonial Immigrants, *Parliamentary Debates: Official Report* 532: 821-826.
- Hynd, J. (1956) Speech on Foreign Affairs, *Parliamentary Debates: Official Report* 557: 47-62.
- Hynd, J. (1960) Speech on European Trade, *Parliamentary Debates: Official Report* 627: 1159-1171.
- Jay, D. (1962) «Common Market: The Real Choice», *New Statesman*, 25 May, 746-748.
- Jenkins, C. (1961) Speech at Annual Party Conference, *The Labour Party Annual Reports*: 213-214, London: Labour Party.
- Jenkins, R. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 661: 720-728.
- Keating, M. and Jones, B. (1985) *Labour and the State*, Oxford: Clarendon Press.
- Knowles, C. (1992) *Race, Discourse and Labourism*, London and New York: Routledge.
- Labour Party (1962) «Labour and the Common Market», *The Labour Party Annual Reports*, appendix, London: Labour Party.
- Lee, J. (1961) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 645: 1545-1552.
- Lee, J. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 666: 1210-1215.
- Lisle, W.P. (1961) Speech at Annual Labour Party Conference, *The Labour Party Annual Reports*: 218-219, London: Labour Party.
- Loughlin, J. (1995) *Ulster Unionism and British National Identity since 1885*, London and New York: Pinter.
- Manzo, K. (1996) *Creating Boundaries, The Politics of Race and Nation*, London: Lynne Rienner Publishers.
- Marquand, D. (1995) «After Whig Imperialism: Can There be a New British Identity?», *New Community* 21 (2), 183-193.
- Miles, R. (1982) «Racism and Nationalism», in C. Husband ed. *Race in Britain, Continuity and Change*, London: Hutchinson.
- Miles, R. (1987) «Recent Marxist Theories of Nationalism and the Issue of Racism», *The British Journal of Sociology* 38 (1), 24-43.
- Miles, R. (1993) «The Articulation of Racism and Nationalism», in J. Wrench and J. Solomos ed. *Racism and Migration in W. Europe*, Oxford: Berg Publications.
- Miliband, R. (1972) *Parliamentary Socialism*, London: Merlin Press.
- Miller, D. (1995) «Reflections on British national identity», *New Community* 21 (2), 153-166.
- Mumford, D.T. (1961) Speech at Annual Labour Party Conference, *The Labour Party Annual Reports*: 177-178, London: Labour Party.
- Nairn, T. (1972) «The European Problem», *New Left Review*, No 75, 5-120.
- Ντάνιελ, Ζ. (1996) *Τάξιδοι Στά Όρια Τοῦ Έθνους, Ἀθήνα: ΠΟΛΙΣ*.
- Noel-Baker, P. (1953) Speech on Foreign Affairs, *Parliamentary Debates: Official Report* 515: 898-909.
- Orwell, G. (1982) *The Lion and the Unicorn, Socialism and the English Genius*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Pargiter, G.A. (1961) Speech on Commonwealth Immigrants Bill, *Parliamentary Debates: Official Report* 649: 786-792.
- Parkin, B.T. (1961) Speech on Control of Immigration, *Parliamentary Debates: Official Report* 634: 942-1951.
- Paul, K. (1995) «British Subjects and British Stock: Labour's Post-war Imperialism», *Journal of British Studies* 34 (2), 233-276.
- Pym, H. and Kochan, N. (1998) *Gordon Brown, The First Year In Power*, London: Bloomsbury.
- Radice, G. (1992) *Offshore, Britain and the European Idea*, London & New York: I.B. Tauris & Co. Ltd Publishers.
- Reeves, F. (1983) *British Racial Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneer, J. (1998) *Labour's Conscience, the Labour Left 1945-51*, Boston: Unwin Hyman.
- Soysal, Y.N. (1996) «Changing Citizenship in Europe, Remarks on Postnational Membership and the National State», in D. Cesarini and M. Fulbrook ed. *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, London and New York: Routledge.
- Stonehouse, J. (1961) Speech at the Annual Labour Party Conference, *The Labour Party Annual Reports*: 211-213, London: Labour Party.
- Surrey, M. (1982) United Kingdom, in A. Boltho ed. *The European Economy, growth and crisis*, Oxford: University Press.
- Taguieff, P.A. (1984) «Les Presuppositions Définitionnelles d' un Indéfinissable: le Racisme», *Mots*, No 8.
- Taguieff, P.A. (1986) «L' identité Nationale Saisie par les Logiques de Racialisation. Aspects, Figures et Problèmes du Racisme Differentialiste», *Mots*.
- The Times* (1961) «Straight Left Against Going into Europe», 19 June, 17.

- Thompson, E.P. (1991) *The Making of the English Working Class*, London: Penguin Books.
- Tomme, F. (1958) Speech on Immigration (Control), *Parliamentary Debates: Official Report* 596: 1588-1597.
- Trevelyan, G.M. (1996) *A History of England, England Under the Stuarts*, London: The Folio Society.
- Triandafyllidou, A. (1998) «National Identity and the “Other”», *Ethnic and Racial Studies* 21 (4), 593-612.
- Τσουκάλας, Κ. (1996), *Ταξίδι στο Λόγο και την Ιστορία, Κείμενα 1969-1996*, Τόμος Β', Αθήνα: Πλέθρον.
- Ungoed-Thomas, L. (1961) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 645: 1571-1579.
- Warbey, W. (1962) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 664: 688-695.
- Wearmouth, R.F. (1937) *Methodism and the Working-Class Movements of England 1800-1850*, London: The Epworth Press.
- Wearmouth, R.F. (1957) *The Social and Political Influence of Methodism in the Twentieth Century*, London: The Epworth Press.
- Wheaton, M.A. (1972) «The Labour Party and Europe 1950-71», in G. Ionescu ed. *New Politics of European Integration*, London: Macmillan.
- Wilson, H. (1961) Speech on E.E.C., *Parliamentary Debates: Official Report* 645: 1651-1670.
- Wright, P. (1985) *On living in an Old Country, the National Past in Contemporary Britain*, London: Verso.
- Young, H. (1998) *This Blessed Plot, Britain and Europe from Churchill to Blair*, London: Macmillan.



Σύγχρονος πολιτισμός και έπιπτώσεις τῆς αὐταρχικῆς ἐξουσίας στό ἀνθρώπινο γίγνεσθαι

Γιῶργος Ε. Σκουλάς

Στό ἄρθρο αὐτό ἐξετάζεται ἡ κοινωνική καί ἡ ψυχολογική πλευρά τῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀτόμου μέσα στό σύγχρονο πολιτισμό στόν αἰῶνα πού ἀνατέλλει συγκριτικά μέ τήν περίοδο τοῦ 2ου Παγκοσμίου Πολέμου. Ἐπιχειρεῖται μιά ἀνάλυση τῶν διαφορῶν στίς οικονομικές καί τεχνικές πλευρές τῆς κοινωνίας καθώς καί στόν τρόπο ἄσκησης ἐξουσίας γιά νά ἐπισημανθοῦν οἱ ὅποιες ἐπιπτώσεις τῆς στόν ἄνθρωπο. Μεγάλη βαρύτητα δίδεται σέ δύο ζητήματα: Πρῶτον, ἂν ἡ κοινωνική ἐξέλιξη τείνει πρός τήν πρόοδο καί τήν ισόρροπη ἀνάπτυξη τῆς κοινωνίας, καί δεύτερο, κατά πόσο ὁ αὐταρχισμός ἐκείνης τῆς ἐποχῆς, πού εἶχε ὑποτάξει τόν ἄνθρωπο σέ μιά θετικιστική ἐργαλειακή λογική σέ ὅλες τίς φάσεις τῆς κοινωνικῆς ὑπαρξῆς διαφέρει ἀπό τήν τωρινή μορφή ἐξουσίας. Τέλος, ἀποπειράται μιά διερευνητική προσέγγιση τῶν στόχων τῆς αὐταρχικῆς πολιτικῆς καί τῶν ἀποτελεσμάτων αὐτῆς πάνω στόν ἄνθρωπο καί τήν κοινωνία, ὅπου ἐάν ἔχει πτώση ὁ λόγος σίγουρα δημιουργεῖ κρίση ἀτομικότητας καί κρίση πολιτισμοῦ, ἀκολουθώντας τήν ὀπτική τῆς κριτικῆς θεωρίας.

Εἰσαγωγή

Ἡ περίοδος πού διανύουμε, στήν αὐγή ἐνός αἰῶνα πού ἀνέτειλε, ἔχει σημαδευτεῖ μέ μεγάλες κοινωνικές μεταβολές παγκόσμια τόσο στήν λειτουργία τῶν θεσμῶν πολιτικά, οικονομικά καί κοινωνικά ὅσο καί στήν διατήρηση ἰδεολογικῶν προτύπων πού ἀφοροῦν τίς σχέσεις κοινωνίας καί πολιτῶν. Εἴμαστε μάρτυρες τῶν ἀλλαγῶν πού σημειώθηκαν πρόσφατα στίς χώρες τῆς Ἀνατολικῆς Εὐρώπης πού ὀνομάστηκαν κοσμογονικές, ἄλλες διεξήχθησαν εἰρηνικά καί ἄλλες βίαια. Οἱ μεταβολές πού ἐπεβλήθησαν ἐπίσης στίς διεθνεῖς σχέσεις καί στόν ἀκομψο τρόπο προσέγγισης τῶν ἐθνῶν μεταξύ τους, πού ἀπεδείχθη καταστροφικός. Ἡ «ἀμερικανική» ἐπιδρομή στόν Κόλπο καί ἡ ἐπόμενη ἐπίθεση τοῦ NATO στή Βαλκάνια, καταμαρτυροῦν τήν ἀποστασιοποίηση ὀρισμένων χωρῶν ἀπό τόν σεβασμό τους στούς διεθνεῖς κανόνες δικαίου. Ἐνα ἔλλειμα σεβασμοῦ, τόσο γιά τά κυριαρχικά δικαιώματα τῶν διαφόρων χωρῶν ὅσο καί γιά τά ἴδια τά βασικά ἀνθρώπινα δικαιώματα τῶν πολιτῶν, πού ὀδηγεῖ σέ πιθανό ἀμοραλισμό καί ἐπικίνδυνη ἀβεβαιότητα.

Τέτοιες ἀλλαγές, στήν δομή καί στήν λειτουργία τῆς σύγχρονης κοινωνίας προκαλοῦν μιά ἐπανεξέταση τῶν βασικῶν ἐννοιῶν τῆς δικαιοσύ-

νης, τῆς ἰσότητας, τῆς δημοκρατίας καί τῆς ἐλευθερίας ἐπειδή αὐτές οἱ ἐννοιες στίς μέρες μας, ἂν ὄχι ἐξέπνευσαν, μετασχηματίστηκαν. Ἐκεῖνο πάντως πού ἀπαιτεῖ ἐμβάνθυνση καί κριτική ἀνάλυση εἶναι ἡ ἐννοια τοῦ ἴδιου τοῦ πολιτισμοῦ καί τῆς προόδου. Ἐπειδή, κάθε πολιτισμός στή φιλοσοφική ἐρμηνευτική του διάσταση προάγεται ἱστορικά τείνοντας ἀνοδικά ὀλοένα πρός τήν πρόοδο ἀπομακρύνοντας σταθερά τόν ἑαυτό του ἀπό τήν βαρβαρότητα. Δηλαδή, ἐάν ἡ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου τῆς φύσης — πού ἀναφέρουν ὀρισμένοι φιλόσοφοι ὅπως ὁ Hobbes γιά νά δικαιολογήσουν τίς ἐξουσιαστικές αὐταρχικές δομές πού προκύπτουν ἀπό τήν προστασία πού τό ἄτομο ὑποτίθεται ἀπολαμβάνει ἀπό τήν κοινωνία χάνοντας ὁμως τό ἄλλο ἀγαθό τό ὁποῖο εἶχε στήν φύση τήν ἐλευθερία — ἐρμηνεύεται ὡς βαρβαρότητα λόγω τοῦ ὅτι ὁ πολιτισμός βρίσκεται σέ μηδενική βάση, πόσες ἄλλες φορές ἀργότερα δέν εἶχε ἡ ἐξέλιξή του μεταπτώσεις;

Εἶναι γεγονός ἀναμφισβήτητο ὅτι στήν περίοδο τοῦ φασισμοῦ κατά τήν διάρκεια τοῦ μεσοπολέμου καί κατά τόν Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, ὁ ἀστικὸς πολιτισμός εἶχε περιέλθει σέ κρίση μέ ἐκδηλη πτώση τοῦ δείκτη ἀνθρωπισμοῦ. Ὁ πολιτισμός εἶχε μιά ἐκτροπή ἀπό τήν συνηθισμένη πορεία του, ἐπειδή ὁ αὐταρχισμός τῶν δυνάμεων

— Ὁ Γ. Σκουλάς εἶναι Καθηγητής Κοινωνιολογίας στό ΤΕΙ Ἡρακλείου.

έξουσίας ήταν υπερβολικός σ' όλους τους τομείς της κοινωνικής ύπαρξης. Άλλά, εάν τότε στην εποχή του παραλόγου οι αυταρχικές εξουσίες όδηγούσαν τό άτομο στην υποταγή και στην στέρση της γνώσης του, πού ήταν μιά στρατηγική ή όποια προερχόταν από τό φόβο της ίδιας της φθοράς τους, σήμερα, μερικές δεκαετίες αργότερα, τό ίδιο εκείνο άτομο ως σκεπτόμενο υποκείμενο υπονομεύεται και υποβαθμίζεται μέ διαφορετική μέθοδο. Δηλαδή, μέ ένα διαφορετικό τρόπο καταστολής και επιβολής, ό όποιος δέν είναι πλέον ό γνωστός εκείνος του τρόμου αλλά της υπεροχής της τεχνολογίας και της έπιστημονικής γνώσης. Έτσι, στερείται τό άτομο την προσδευτική του δράση πού θά μπορούσε νά είναι προϊόν μιάς δημοκρατικής συμμετοχής, αυτόνομης σκέψης και βούλησης και μιάς ανάπτυξης μέσα από την αναγκαία συλλογική δημιουργία. Μέ την στέρση αυτή, τό σύγχρονο άτομο απολιθώνεται στον κόσμο της μοναχικότητάς του μέ ένα σταθερό παραγκωνισμό χωρίς ρόλο και λόγο στην κοινωνία πού τό περιβάλλει.

Η εποχή μας κατά συνέπεια, είναι τό ίδιο επικίνδυνη διότι χαρακτηρίζεται εποχή ρευστότητας, ατομικισμού, θεάματος και χειραγώγησης. Ρευστότητας, επειδή εξαλείφονται οι όροι και οι κανόνες πού θά μπορούσαν νά διατηρούν έγγυση και ισορροπίες διεθνώς. Τό περίφημο τέλος της ιστορίας του Fukuyama, τελικά δέν ήταν αρκετό για νά εξαλείψει ολέθριους πολέμους, μέ την άπαρχή μιάς περιόδου ειρήνης κι ευτυχίας. Άτομικισμού, επειδή χάνεται ό δυναμισμός της συλλογικής μορφής κοινωνικής δράσης κι ή προσδοκώμενη απόδοση αυτής της δράσης στην κοινωνία. Θεάματος, επειδή ό τρόπος λειτουργίας της μαζικής επικοινωνίας τόσο μέ την ύπερμετρη έλξη της εικόνας πού απονευρώνει τίς ένες του νοΐ όσο και μέ την κάθετη έξουσία των ΜΜΕ όπου απουσιάζει ή αμφίδρομη σχέση κι ό διάλογος, καθιστούν άνίσχυρο και παθητικό τον αποδέκτη θεατή. Χειραγώγησης, επειδή την υφίσταται τό κοινό στην συντριπτική του πλειοψηφία μέ την γενικευμένη εξάρτηση της σκέψης των άπλων από την γνώση των ειδικών. Τέλος, μέ την άσκηση τέτοιας μορφής έξουσίας στην σφαίρα της οικονομίας και της πολιτικής, φαίνεται τό άτομο νά οδηγείται στην πνευματική του υποβάθμιση αν όχι σε πλήρη αδράνεια, έχοντας άρνητική εξέλιξη τό ανθρώπινο, πολιτικό και κοινωνικό του γίγνεσθαι.

Άλλη μιά εποχή παράνοιας κάνει την εμφάνισή της στην σύγχρονη περίοδο των τελευταίων

δεκαετιών πού διανύουμε, μόνο πού ή καταπίεση αυτήν την φορά διαφέρει από την προηγούμενη, θά υποστηρίξει ό Μαρκούζε¹. Σήμερα δέν φαίνεται νά στηρίζεται στην φυσική και υλικότεχνική καθυστέρηση αλλά αντίθετα στην προηγμένη τεχνολογική κατάσταση ισχύος. Μ' άλλα λόγια, ή ιδιοσυστασία της κοινωνίας γενικά έδράζεται στην χρησιμοποίηση της προηγμένης τεχνολογίας πού πολύ από την όποια μορφή τρόμου ή όποια είχε χρησιμοποιηθεί προηγούμενα.

Θά ήταν άφέλεια νά πιστέψει κανείς ότι μέ τό τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου σήμανε και τό τέλος του αυταρχισμού, επειδή άκολούθησαν κι άλλοι πόλεμοι, ανεξάρτητα μεγέθους, διάρκειας ή μαζικότητας, όπου είχαν επίσης μεγάλες καταστροφές τόσο τό 1991 όσο και τό 1999. Αυτούς τους πολέμους τους γέννησε ή κυριαρχία ή όποια βασίζεται στην ώμή βία, πού στην συνέχεια παίρνει μορφή πνευματική μέ ήγεμονικό χαρακτήρα. Θά ήταν έπομένως μέγα λάθος νά δεχτούμε ότι οι προηγμένες βιομηχανικά δυτικές χώρες είναι ουσιαστικά άνοιχτές στις δημοκρατικές αξίες και συγκεκριμένα στην έλευθερία επιλογής, επειδή αυτή ή έλευθερία καθ' έαυτή είναι ή άρνηση του αυταρχικού φαινομένου. Θά ήταν εξίσου λάθος νά πιστευε κανείς ότι στις φιλελεύθερες δυτικές χώρες ό πολιτισμός σημειώνει πρόοδο, αφαιρώντας έτσι την πιθανότητα ύπαρξης και διατήρησης αυταρχικών μορφών έξουσίας, επειδή τον αυταρχισμό τον γεννά ό ίδιος ό καπιταλισμός πού από την φύση του είναι κυριαρχικός.

Ειδικότερα, έφόσον ή σύγχρονη άστική κοινωνία βασίζεται πάνω σε άλληλοσυγκρουόμενα άτομικά συμφέροντα, τό κοινό ή έθνικό συμφέρον άφήνεται νά υποστηριχθεί μόνο από ένα ισχυρό κράτος πού θά τσακίσει τά άτομικά προς χάριν του καθολικού². Όπως αναφέρει ό Μαρκούζε παρουσιάζοντας την γεγκελιανή λογική, «για τον Χέγκελ ή κοινωνία των ιδιωτών πρέπει τελικά νά γεννήσει ένα αυταρχικό σύστημα, μιά μεταβολή πού πηγάζει από τά οικονομικά θεμέλια αυτής της ίδιας κοινωνίας και χρησιμεύει στην διατήρηση του πλαισίου της»³.

Σκοπός των σελίδων πού ακολουθούν, είναι νά διερευνηθεί κατά πόσο οι παραπάνω ισχυρισμοί επικινδυνότητας εϋσταθούν και νά αναλυθεί ή σχετικότητα των δύο αυτών εποχών. Δηλαδή, νά εξεταστεί εάν όντως οι πολλοί υφίστανται την καταπίεση μέ την κυριαρχία των ολίγων τόσο στο πολιτικό επίπεδο όσο και στην οικονομική σφαίρα. Μέ άλλα λόγια, εάν άσκειται αυταρχική

έξουσία ή όποία σίγουρα έρχεται σέ πλήρη αντίθεση μέ τίς δημοκρατικές λειτουργίες, πώς υποκρύπτεται ή αλήθεια και μυθοποιείται ή πραγματικότητα και άν αυτό έχει αντανάκλαση στην κοινωνία. Τό άρθρο άποπειράται μία κριτική στις ιδιαιτερότητες και τίς σχετικότητες των έποχών πού αναφέρθησαν. Έάν για παράδειγμα, ή καταπίεση διαφέρει σήμερα από τήν προηγούμενη περίοδο έπειδή βασίζεται σέ θέση ισχύος και μέ αυτόν τόν τρόπο χρησιμοποιείται περισσότερο τεχνολογία παρά τρομοκρατία, πώς διαφοροποιείται ή αυταρχική έξουσία και τί επιπτώσεις μπορεί νά έχει αυτό στην πλειοψηφία των πολιτών;

Τό ενδιαφέρον του κειμένου εστιάζεται στό ό-τι ό επιδιωκόμενος στόχος του σύγχρονου πολιτισμού πού πρέπει νά είναι ή προοδευτική του ανόρθωση και ή απαγκίστρωσή του από τήν στασιμότητα, κατευθύνεται ή όχι πρós τήν πρόοδο πού απαιτείται για τόν άνθρωπο του 21ου αιώνα. Σέ ποιόν βαθμό συνεπώς, παραλληλίζεται ή τωρινή μορφή έξουσίας μέ αυτήν τής φασιστικής περιόδου και πώς σχετίζεται; Έπειδή, ό αυταρχισμός σέ όλες τίς έποχές άποσκοπεί στό νά υποτάξει τό άτομο σέ μία θετικιστική εργαλειακή λογική και στην διχοτόμηση τής έννοιας και ούσίας, ή στον διαχωρισμό τής μορφής και του περιεχομένου.

Γνώση και Λόγος στον Αυταρχισμό

Τό έρώτημα πού τίθεται εδώ, εϋθύς έξ αρχής, και απαιτεί έμβάθυνση λόγω μιας πλήρους έπιτακτικά κατανόησης είναι τό ακόλουθο. Τί είναι γνώση και τί λόγος; Η γνώση, τόσο ή επιστημονική τεχνολογικά όσο και ή κοινωνική δέν είναι παρά ή συσσωρευμένη πληροφόρηση των παραστάσεων και των έμπειριών πού μπορεί νά έχει ό καθένας από τίς υλικοτεχνικές υποδομές του κοινωνικού σχηματισμού πού βιώνει μέ τά διάφορα επιτεύγματα τής έποχής του. Μ' άλλα λόγια, είναι εκείνο τό άπόκτημα πού άποκομίζεται από τίς σχέσεις τής συλλογικής δράσης του κάθε ατόμου και τής άλληλεπίδρασής του μέ τόν κοινωνικό του περίγυρο οι όποιες αντανακλώνται ως έμπειρίες πού γίνονται συνείδηση. Ο λόγος, από τήν άλλη πλευρά, δέν μπορεί παρά νά είναι ή γλώσσα πού άποκαλύπτει τήν λογική διάσταση αυτών των παραστάσεων, των δομών και των έμπειριών πού άποκτώνται και βιώνονται μέσα στον κοινωνικό σχηματισμό. Η γλώσσα αυτή, ως άνίχνευση λογικής, έρμηνεύει τόν τρόπο τής συλλογικής δράσης του καθενός μέσα στο κοινω-

νικό του πλαίσιο. Η συνύπαρξη λόγου και γνώσης συνεπώς, απαιτεί μία ισόρροπη και στενή σχέση μεταξύ υποκειμένου-άντικειμένου, τής μορφής και του περιεχομένου για νά έχει ύπόσταση και πληρότητα αυτός ό εκφραζόμενος λόγος για όποιοδήποτε φαινόμενο.

Η σχέση όμως πού συνήθως ύπάρχει ανάμεσα στην γνώση και τό λόγο, διατηρείται στα αυταρχικά καθεστώτα μόνο μέ τήν διχοτόμηση ανάμεσα στην έννοια και στην ούσία ή στην μορφή και στο περιεχόμενο. Τέτοιο διαχωρισμό μεταξύ έννοιας και ούσίας, φαίνεται ό αυταρχισμός στην σύγχρονη έποχή νά τόν έχει επιτύχει κι' αυτό, έπειδή όλες οι ιδέες, όπως ιδέες για δικαιοσύνη μέ σεβασμό στους κανόνες του διεθνούς δικαίου, για δημοκρατία, για έλευθερία, για ιδιοκτησία και ισότητα, ανταποκρίνεται στο λόγο τή στιγμή πού προβάλλεται ή ίδια ή ύποταγή του λόγου σέ αντιφατικά περιεχόμενα από τήν εργαλειακή σκέψη του θετικισμού. Η θεωρητική αυτή αντίληψη του θετικισμού έμφανίστηκε ως τάση στην κοινωνιολογία όπου αρχικά απέβλεπε στην δημιουργία μιας επιστήμης για τήν κοινωνία στα πρότυπα των φυσικών επιστημών. Δηλαδή, τήν εφαρμογή και προσαρμογή μεθόδων φυσικής για τήν παραγωγή γνώσης διαμορφούμενης από αιτιακούς νόμους και έμπειρικές γενικεύσεις πού μοιάζουν μέ νόμους. Όμως, μέ τό αίτημα μιας τέτοιας κοινωνικής θεωρίας «νά ύποτάσσονται διαρκώς οι επιστημονικές αντίληψεις στα γεγονότα, δεδομένου ότι οι πρώτες επιδιώκουν νά επαληθεύσουν τίς αληθινές άλληλεξαρτήσεις των τελευταίων, ή επιστήμη άποκτά ένα θεμελιωδώς αναδρομικό χαρακτήρα»⁴. Τέτοια γνώση, δέν μπορεί νά έχει παρά μόνο ένα εργαλειακό χαρακτήρα και δέν πρέπει νά άγνοείται ότι παράγεται από τίς φυσικές επιστήμες πού είναι ένα βοηθητικό μέσον παραγωγής, δηλ., ένα στοιχείο ανάμεσα σέ πολλά άλλα στην κοινωνική διαδικασία. Άποδείχτηκε λοιπόν ότι ή όλη αυτή θεωρητική τάση του θετικισμού, «είχε ακολουθήσει τήν κατεύθυνση εκείνη στην όποία οι κοινωνικοί νόμοι μεταμορφώνονται σέ φυσικούς αντικειμενικούς νόμους όπου οι άνθρωποι έκλαμβάνονται ως άβουλα εργαλεία και άνήμποροι νά μεταβάλλουν τήν πορεία του πανίσχυρου νόμου τής προόδου»⁵. Μιας προόδου όμως, πού είναι αρκετά ξένη από εκείνη πού είναι κοινωνική και ισόρροπη, ή από εκείνη πού είναι άπόρροια τής ποιοτικής και ποσοτικής άθροισης των άποτελεσμάτων τής δράσης των μελών τής κοινωνίας πού θά οδηγούσαν αναπόφευκτα σέ συλλογική δημιουργία.

Τό σύνολο λόγου καί συμπεριφοράς λοιπόν, κατά τούς στοχαστές τής κριτικής θεωρίας, τό όποιο έκφράστηκε μέσα από τόν θετικισμό, είναι τό σύνολο τής τεχνολογικής πραγματικότητας όπου τέτοια πραγματικότητα στην ουσία μετέτρεψε τόν κόσμο του ανθρώπου σε κόσμο έργαλειών⁶. Η ιδέα ότι ο λόγος, ως ανώτερη πνευματική ικανότητα του ανθρώπου, ασχολείται με έργαλεια και μάλιστα να είναι ο ίδιος ένα απλό εργαλείο έχει γίνει πλέον στην εποχή μας κοινός τόπος. Αυτό που έχει γίνει είδωλο λοιπόν και όλα θυσιάζονται κάτω από αυτό τό πρίσμα είναι η αρχή τής κυριαρχίας⁷. Εφόσον όμως, τό περιεχόμενο του λόγου μειώνεται μονόπλευρα στο πλαίσιο τής μιάς μόνο αρχής του μονοδιάστατα, ή ιδιοτέλεια συμπερασματικά δεσπόζει ώστε τό ιδιωτικό να καταλαμβάνει βαθμιαία τήν θέση του γενικού συμφέροντος. Ο λειτουργικός ρόλος του λόγου τοιούτοτρόπως, τείνει αναπόφευκτα προς τήν κυριαρχία τόσο του ανθρώπου όσο και τής φύσης⁸.

Συγκεκριμένα, όπως αναφέρθηκε πριν, ο στόχος πάντα του αυταρχισμού είναι ή διχοτόμηση του περιεχομένου και τής μορφής ή τής έννοιας και τής ουσίας. Όταν ή ουσία λοιπόν έχει διαχωριστεί από τό δικό της πλαίσιο σχηματίζεται ενδεικτικά στά υλικά αποτελέσματα τής παραγωγής και τής αναπαραγωγής. Η γλωσσική παρουσίασή της μετά είναι τυπική. Η ουσία και ή έννοια, ως περιεχόμενο και νόημα ή μορφή, συγχέονται σε ένα μή-σκεπτικιστικό πλαίσιο τό όποιο πλαστογραφείται ως όρθολογισμός τής εποχής, αλλά στην πραγματικότητα είναι τό αντίθετό του. Δηλαδή, «βλέπω σημαίνει πιστεύω» όπου τέτοιο πλαίσιο ενσωματώνεται στο γλωσσικό του αντίγραφο «των εμφανίσεων που εξαπατούν». Κατά αυτόν τόν τρόπο, τό νόημα αποξενώνεται από τίς σκέψεις και τίς ιδέες των όποιων ή αλήθεια είναι ένα αναπόσπαστο μέρος και έτσι ελαττώνεται με τόν περιορισμό τής γλώσσας. Συμπερασματικά, ή αλήθεια είναι εξόριστη και τό νόημα αιχμάλωτο των θετικιστικών διαστροφών που είναι αδέξια αντίθετα του λόγου και του παραλόγου. Τα διαλλακτικά έγχειρήματα γίνονται τό όριο που χρησιμοποιείται όπου ο λόγος, απογυμνωμένος από κάθε νόημα κριτικής σκέψης, κάνει τήν ανικανότητα αυταπόδεικτη. Ο λόγος, δέν απαιτεί αλλά ούτε προϋποθέτει τόν παραμικρό στοχασμό για τό εν λόγω ζήτημα τής γύμνιας του.

Ο βασικός σκοπός τής αυταρχικής εξουσίας συνεπώς, είναι να κυριαρχήσει πλήρως προ-

σπαθώντας σε κάθε εποχή να καταστρέψει τό σκεπτόμενο υποκείμενο. Δηλαδή, να αφαιρέσει κάθε δυνατότητα από τόν σκεπτόμενο άνθρωπο να χρησιμοποιεί τήν σκέψη του είτε για τόν ίδιο είτε για τό αντικείμενο στην προσπάθειά του να κατανοήσει τίς ιδιότητές του εάν αυτό είναι ή κοινωνία ή ή δομή της. «Ένας νοήμων άνθρωπος δέν είναι αυτός που απλά μπορεί να σκεφτεί σωστά», σχολιάζει ο Χορκχάιμμερ⁸, «αλλά κάποιος του όποιου ο νους είναι ανοικτός στην σύλληψη των περιεχομένων του αντικειμένου, ο όποιος είναι ικανός να δεχτεί τήν επίδραση των ουσιαστικών δομών και να τήν αποδώσει στην ανθρώπινη γλώσσα»⁹.

Κατά συνέπεια, ή γλώσσα δέν μπορεί να παίζει μονάχα τόν γνωστό ρόλο τής επικοινωνίας, αλλά φαίνεται να είναι ή ίδια ένα σύστημα που διευκολύνει να αποκτηθεί ή αναπαράσταση κι ή έκφραση των έννοιών που αποκαλείται γνώση και κατά αυτόν τόν τρόπο εκδηλώνεται ως λειτουργία τής σκέψης. Η απόδοση τής γλώσσας στον ίδιο νοήμονα άνθρωπο ισχύει επίσης για τήν φύση τής σκέψης του και για τό περιεχόμενό της που εκφράζεται σε αλήθεια. «Η ουδετεροποίηση του λόγου, ή όποια τόν αποστερεί από κάθε σχέση με ένα αντικειμενικό περιεχόμενο και από τήν ικανότητά του να κρίνει τό δεύτερο και ή όποια τόν υποβαθμίζει σε μιά εκτελεστική αρχή ή όποια ενδιαφέρεται περισσότερο για τό πώς παρά για τό τί, μεταμορφώνει τόν λόγο κατά μιά συνεχώς αυξανόμενη έκταση σε μιά απλή ανιαρή συσκευή για τήν καταγραφή γεγονότων. Ο υποκειμενικός λόγος χάνει όλο τόν αυθορμητισμό, τήν παραγωγικότητα, τήν δύναμη να ανακαλύπτει και να επιβάλλει νέα είδη περιεχομένου, χάνει τήν ίδια τήν υποκειμενικότητά του. Αυτό παραλληλίζεται με τήν γενική ροή για καταστροφή των παραγωγικών δυνάμεων, ακριβώς σε μιά περίοδο τρομερής ανάπτυξης αυτών των δυνάμεων»¹⁰.

Η ουδετεροποίηση του λόγου, με αυτήν τήν εργαλειική του συγκρότηση, αποστερεί από κάθε σχέση με τό περιεχόμενο του αντικειμένου και οδηγεί τόν σύγχρονο άνθρωπο, ως σκεπτόμενο υποκείμενο, σε πλήρη αποσύνθεση με τό αντικείμενό του που είναι ή κοινωνία για να κυριαρχηθεί στη συνέχεια από αυτήν. Τέτοιος λόγος μένει χωρίς περιεχόμενο και δύναμη να αποκαλύψει τά στρώματα του πολιτισμού, να ανακαλύψει τήν αλήθεια και να ερευνήσει τήν ίδια τήν ιστορία του εφόσον έγινε εργαλείο κυριαρχίας. Τό άστικό σύστημα, με όποια πολιτική και αν εκ-

φράζεται στην τελική ανάλυση, είτε με τον φιλελευθερισμό στην κλασική ή στην νέα του μορφή, είτε με την σοσιαλδημοκρατία, τείνει κατ' ανάγκη να πρυτανεύει ή κυριαρχία, ή όποια τρέφει τον αυταρχισμό σε όλα τα επίπεδα εξουσίας. Αυτή η μορφή εξουσίας, διευκολύνει την εδραίωση ενός άκαμπτου όρθολογικού ελέγχου στους θεσμούς έτσι ώστε να επιτελείται από τό ίδιο τό σύστημα ό εξαναγκασμός, ή εξαπάτηση και ή χειραγώγηση των ανθρώπων μελών του συστήματος για να μπορεί να αναπαράγεται τό ίδιο και να διαιωνίζεται. Έπομένως, ό παραλογισμός του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, σύμφωνα πάντα με την κριτική σκέψη, ήταν ή φυσιολογική συνέπεια του άστικου συστήματος αφού ό φασισμός εκλαμβάνεται ως μία φυσική συνέχεια εκείνου του τύπου του επιχειρησιακού όρθολογισμού που διέκρινε τον καπιταλισμό. Αυτός ό παραλογισμός, με άλλα λόγια, δέν αποτέλεσε έκτροπή από τον όρθό λόγο ή κάποια άρνηση λογικής, ή καταστροφής της, αλλά τό λογικό προϊόν μιας ήδη παράλογης κοινωνίας ή όποια διατηρεί την πλάνη της πνευματικής της υγείας.

Η ανάλυση αυτή οδηγεί στό σημείο που διακρίνει τον έρωτα και τον ταυτίζει με τό ζωντανό σκεπτόμενο όν και τον θάνατο ως τό νεκρό, μή σκεπτόμενο όν. Ό θάνατος φέρει καταστροφή όταν απαιτεί επέκταση μιας όντολογίας που φτάνει στό τέλος της. Σαφώς, ή επέκταση του έθνικο-σοσιαλισμού και ή χρεωκοπία των άλλων ευρωπαϊκών λαών μπορεί να γίνει αντιληπτή από αυτήν την πλευρά. Η επέκταση των δυτικών κρατών και του καπιταλισμού στις τριτοκοσμικές χώρες που καταστρέφει τους εγχώριους πολιτισμούς στό διάβα της και ή δημιουργία νέων έσωτερικών αγορών είναι μία ένδειξη ότι ή μέθοδος της εξάπλωσής τους έχει χάσει την δημιουργική τους ώθηση. Χωρίς επέκταση τό κράτος και τό κεφάλαιο δέν μπορεί παρά να έχουν έσωστρεφή τάση ή όποια οδηγεί στην φθορά των ίδιων των μέσων παραγωγής. Η επέκταση όμως που απαιτείτο για την ανάπτυξη των προηγμένων χωρών, όδήγησε στην κυρίαρχηση των άλλων κρατών που όνομάστηκαν τρίτος κόσμος με ένα σταθερό ξεκίνημα ανάπτυξης της υπανάπτυξης τους, μιας και ή λογική συνέπεια ως τάση του κυρίαρχου είναι ή καταπίεση και ή φθορά ή εξάλειψη του άλλου.

Όπως ή πάλη του έρωτα και του θανάτου υπήρξε μία συνεχόμενη ιστορική διαλεκτική με θέση και αντίθεση, αλλά χωρίς γεφυρώματα, που ό Φρόντ εζήτησε τον είκοστό αιώνα. Υποστηρίζει

λοιπόν, «τό κρίσιμο ζήτημα για τά ανθρώπινα όντα μου φαίνεται να είναι, σε ποιό βαθμό και σε ποιά έκταση ή πολιτισμική τους ανάπτυξη θά επιτύχει να υπερνικήσει τις αναστατώσεις της κοινοτικής τους ζωής μέσω του ανθρώπινου ένστικτου της επιθετικότητας και της αυτο-καταστροφής. Ίσως, από την άποψη αυτή ακριβώς ή τωρινή περίοδος να αξίζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Οί άνθρωποι έχουν αποκτήσει τον έλεγχο πάνω στις δυνάμεις της φύσης σε τέτοια έκταση, που με τη δύναμή τους δε θά δυσκολεύονταν να έξοντώσουν ό ένας τον άλλο έως τον τελευταίο άνθρωπο. Αυτό τό γνωρίζουν και από εδώ προέρχεται ένα μεγάλο μέρος της παρούσας δυσφορίας τους, της δυστυχίας τους και της κατάστασης της ανησυχίας τους. Και τώρα πρέπει να αναμένεται ότι ή άλλη από τις δύο «ούράνιες δυνάμεις», ό αιώνιος έρωτας, θά κάνει μία προσπάθεια να υποστηρίξει τον έαυτό του με τον όμοια θάνατο αντίπαλό του. Άλλά ποιός μπορεί να προβλέψει με τί επιτυχία και με ποιά αποτελέσματα»¹¹;

Τά παραπάνω λόγια του Φρόντ, όχι μονάχα ήχουν άληθινά ως αντανakλαστικός άπόηχος της εποχής του μεσοπολέμου, αλλά διέκριναν αυτήν την περίοδο ως μία άλλη περίοδο «δυσφορίας» και «άνησυχίας». Η άπειλή της πυρηνικής εκμηδένισης φέρει ως πρόφαση την αυταρχική λογική των έξωτερικών άπειλών κυριαρχίας για να δικαιολογήσει την έσωτερική καταπίεση, την πειθαρχία της κοινωνίας στις ανανεωμένες αναχρονιστικές αξίες, και να κυριαρχήσει όπου αισθάνεται υποχρέωση να ασκήσει την έπιρροή της. Παρόμοια, οι άπειλές που ίσως να προέρχονται από έξωτερική έχθρική δύναμη ή όποια μπορεί να φαντάζει ως κάποια αντίσταση στις όποιες υποτιθέμενες κατασκευασμένες παγκόσμιες ίσοροπίες είναι ή άρχική πρόφαση για να δικαιολογηθούν οι άπροκάλυπτες επιθέσεις καταπίεσης, τόσο των πολιτών έσωτερικά στην χώρα όσο και των λαών εκείνων των κρατών. Άπτά παραδείγματα που περιγράφουν κρυστάλλινα αυτήν την δικαιολογία για επιθέσεις και καταπίεσεις λαών και πολιτών, είναι οι περιπτώσεις της δικής μας σύγχρονης εποχής παράνοιας, αυτές του Περσικού και των Βαλκανίων, στό Κοσσυφοπέδιο.

Τά αποτελέσματα της πτώσης του λόγου έχουν δημιουργήσει κρίση άτομικισμού και κρίση πολιτισμού. Η κριτική θεωρία είναι ξεκάθαρη στό θέμα αυτό μέσω του εκπροσώπου της Χορκχάιμνερ, αναφέροντας ότι ή άπόρριψη του λόγου

στό όνομα μιᾶς ἀπατηλῆς ἔννοιας τοῦ πολιτισμοῦ καί τοῦ ἀτομικισμοῦ ὁδηγεῖ ἀνεπιφύλακτα στήν περιφρόνηση τῶν μαζῶν, στόν κυνισμό καί στήν ἐμπιστοσύνη στήν τυφλή βία. Ὁ Ἐνζεμπέργκερ ἐπίσης ἔχει παρόμοια ἄποψη¹². Ἀντιλαμβάνεται τήν κοινωνία νά εἶναι μπερδεμένη σέ ἕναν κύκλο ἐξάρτησης στίς σχέσεις παραγωγῆς. Τό ἄτομο εἶναι τώρα ἄλλη μιά μονάδα κατανάλωσης. Ἡ πολιτιστική βιομηχανία τροφοδοτεῖ τόσο τήν ἐπιτυχία τοῦ κινήτρου γιά κέρδος ὅσο καί τήν ἐξάρτησή του ἀπό μιά διαρκή ἀναζωογόνηση τῆς ἐκμεταλλεύτριας δύναμης. «Ἡ διανοητική βιομηχανία μπορεῖ νά παίρνει ὁ,τιδήποτε, νά τό χωνεῖ, νά τό ἀναπαράγει, καί νά τό ἀποβάλλει». Ὁ,τιδήποτε σκεφτόμαστε, κατά τήν παραπάνω ἄποψη, εἶναι ἕνας ἀναμηρυκασμός πού δέν ἀφήνει τίποτα ἀνόθευτο.

Τέτοιος ἀναμηρυκασμός «εἶναι ἱκανός νά μετατρέψει κάθε ἰδέα σέ σλόγκαν καί κάθε ἔργο τῆς φαντασίας σέ ἐπιτυχία. Αὐτή εἶναι ἡ συντριπτική του δύναμη, ὅμως εἶναι ἐπίσης τό πιό τρωτό του σημεῖο, εὐδοκιμεῖ πάνω σέ ἕνα ὑλικό πού ὁ ἴδιος δέν μπορεῖ νά κατασκευάσει. Ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἴδια οὐσία πού πρέπει νά φοβᾶται περισσότερο καί πρέπει νά καταστῆλει ὅτι τρέφει εἰδικά τήν δημιουργική παραγωγικότητα τῶν ἀνθρώπων. Ἀπό ἐδῶ προέρχεται ἡ ἀμφιλογία τοῦ ὅρου «πολιτιστική βιομηχανία», ἡ ὁποία ἐκλαμβάνει τήν τωρινή ἀξία τῶν ἐπιδιώξεων τοῦ πολιτισμοῦ, στήν παλαιότερη ἔννοια τῆς λέξης καί στίς ἀπαιτήσεις μιᾶς βιομηχανικῆς διαδικασίας ἡ ὁποία δέν ἔχει ἀκόμα ὅλη ἐκλείψει».

Σύμφωνα μέ αὐτήν τήν ἄποψη, ὅλες οἱ μορφές τῶν μέσων ἐνημέρωσης ὑπόκεινται σέ ἐπιδέξιους χειρισμούς γιά τό δικό τους ὄφελος. Ὅταν λειτουργοῦν λοιπόν ἔτσι γιά τό συμφέρον τους, ἕνα συμφέρον γιά τήν αὐτοσυντήρηση καί τόν ἔλεγχό τους στή πολιτική πρακτική, ἐπιτυγχάνουν τή νομιμότητα. Ὁ λόγος συνεπῶς, ἐφόσον δέν ὁδηγεῖ πρός τήν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας γίνεται μέσο κυριαρχίας, διεύθυνσης καί χειραγώγησης. Μέ τήν δημιουργία μιᾶς συναρμολογούμενης μονοδιάστατα πνευματικότητας τό ἄτομο ὑποβιβάζεται σέ ἕνα μή σκεπτόμενο μηχανισμό σέ σχέση μέ τήν τακτική τῶν κυρίαρχων θεσμῶν. Τό ἀποτέλεσμα ἐδῶ εἶναι ἕνα, ἐκεῖνο τῆς μεταβαλλόμενης κοινωνίας καί τῶν προϊόντων της σέ ἐμπορεύματα πού εἶναι ἀνταλλάξιμα σέ τιμές ὀριζόμενες ἀνάλογα μέ αὐτό πού ἡ τωρινή ἀξία τῆς ἀγορᾶς εἶτε θά φέρει, εἶτε θά ὀρίσει ὡς «λογικό».

Τεχνολογία, Γνώση καί Ἐξουσία

Ὁ ὑποβιβασμός τοῦ σύγχρονου ἀτόμου, σέ μηχανισμό χωρίς σκέψη, συντελεῖται μέ τήν τάση τῶν θεσμῶν κυριαρχίας ὅπου ἐπιτυγχάνεται ἡ πλήρης ἐμπορευματοποίησή του. Αὐτό, σέ σχέση μέ τήν ἀντικειμενοποίηση ἢ τήν πραγματοποίηση τῆς κοινωνίας, γιά νά χρησιμοποιήσουμε τόν ὅρο τοῦ Λούκατς, καί τό ξερίζωμα τοῦ νοήματος καί τοῦ περιεχομένου. Δηλαδή, αὐτήν τήν παραποίηση τοῦ λόγου γενικά τῆς γλώσσας καί τῆς ἔννοιας τῆς σκέψης καί τῆς δράσης, πού ὁδηγεῖ ἡ κυριαρχοῦσα λογική ὡς προϊόν τῆς αὐταρχικῆς ἐξουσίας, ὁ πολιτισμός ἔχει ἤδη καταφέρει ἕνα χτύπημα στήν κοινωνία. Αὐτό τό χτύπημα τό ὁποῖο ἀπλῶς ἀπεικονίζει στόχους προσαρμογῆς, ὅπου εἶναι οἱ ἀρνητικές ἐπιπτώσεις τῶν θεωρουμένων ἐπιτεύξεων οἱ ὁποῖες ἐκφράζονται ὡς τεχνολογία καί πού δέν ἀποτελοῦν παρά ἄλλες μορφές ὀλοκληρωτισμοῦ ἢ αὐταρχισμοῦ γνωστές ὡς τεχνοκρατία, γραφειοκρατία καί ψευδο-ἐλευθερία. Εἶναι κοινές φράσεις ἐκεῖνες πού λένε οἱ εἰδικοί, «νέο καί βελτιωμένο», «οἱ ἔρευνες ἔχουν ἀποδείξει» κ.λπ., ὅπου ἐκδηλώνεται ἡ δύναμη τῶν νεο-θετικιστικῶν τάσεων. Ἐνας νέος θετικισμός ἐπομένως δεσπόζει καί φαντάζει περιλαμπρα στόν σύγχρονο κόσμο. Ἡ κοινωνία στήν τωρινή της ἀπερικοψία, ἀγωνίζεται γιά νά μετριάσει τίς πωλήσεις οἱ ὁποῖες παρουσιάζονται ὡς δελεαστική πρόκληση γιά δαπάνη, ἀλλά χωρίς καμιά φανερό ἀνάγκη γι' αὐτό. Ὅπως ἡ τέχνη, ἡ ποίηση, ἡ μουσική, κ.λπ. βρίσκουν νέα ἔκφραση ἐμπορευματοποιοῦνται ταχύτατα, τό περιεχόμενό τους τότε ἐξαλείφεται καί ἡ μορφή τους ἀναπαράγεται ἀπεριόριστα.

Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, ἀντιστρέφονται οἱ ὅροι καί ἡ μορφή γίνεται τό περιεχόμενο στόν πολιτισμό. Ὁ τύπος τοῦ ἐμπορικοῦ μηνύματος παραθέτεται καθαρά μέ τήν φράση, «δοκίμασε τήν νέα κουλτούρα διαίτης τώρα, χωρίς περιεχόμενο». «Μερικές ἐκδηλώσεις τῆς ὀπισθοδρόμησης τῆς ἐλευθερίας σέ τομεῖς τῆς οἰκονομίας, τῆς οἰκογένειας, τῆς ἐκπαίδευσης, τῆς πολιτικῆς καί τῆς καθημερινῆς ζωῆς ἔχουν ἤδη ἐπισημανθεῖ. Ἀνάμεσά τους θεωρῶ ὡς ἀποφασιστική τή μεταβολή τῆς ὑποκειμενικότητας ἀπό τό ἄτομο στήν συλλογική μορφή: ἡ ἐπαγγελματική κάστα, τό κόμμα, τό ἔθνος. Θά συμπεριλάβω τίς θρησκευτικές ἐξομολογήσεις σ' αὐτήν τήν λίστα τῶν συλλογικῶν μορφῶν στόν βαθμό πού κατά καιρούς παρουσιάζονται μέ τρόπους πού τείνουν στόν αὐταρχισμό»¹⁴. Ὁ Χορκχάιμερ παρατηρεῖ, ὅτι

αυτές οι συλλογικές τάσεις έχουν εισχωρήσει ακόμα και στις πιο μικρές και φαινομενικά άσχετες λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής. Αυτό μεγεθύνει εκπληκτικά την αποπροσωποποίηση και τον αυτοματισμό του ατόμου¹⁵.

Παράλληλα, υπερτονίζει ότι η γραφειοκρατική ενσωμάτωση και η κατηγοριοποίηση των ανθρώπων σε ανώνυμες συλλογικές οντότητες, οριζόμενες ως «λειτουργία», έχει επικρατήσει σαν ή μοναδική έγκυρη πραγματικότητα. Έτσι, η κριτική σκέψη που θεωρούσε ότι το άτομο-υποκείμενο παρέμενε ακόμα μοναδικό στην πολιτισμική εποχή αυτή ή εποχή έφτασε στο τέλος της. «Τό άτομο δέν έχει πλέον αυτογνωσία και κατά συνέπεια δέν είναι ένα σκεπτόμενο όν. Αντίθετα, ή συνείδηση του έαυτου του ως αυτόνομου, ένδίδει στην συλλογική νοοτροπία και εκείνη ή αρχική αυτογνωσία τώρα είναι άγνωστη»¹⁶. Σέ μία εποχή όπου ή τεχνολογία και ή τυποποίηση των τρόπων ζωής έχουν μειώσει τά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κάθε ανθρώπου ή αλλοτρίωση του ίδιου αυτού ατόμου παίρνει μεγαλύτερες διαστάσεις. Έδω, προβάλλεται από την κριτική σκέψη ως εξήγηση γι' αυτό, ή εργασία που υποστηρίζει ότι ή επιθυμητή απόδραση του έαυτου από τό νόημα του στο άτομο έμφανίζεται σαν ένα κοινό χαρακτηριστικό στις δυτικές κοινωνίες. Η έλευθερία γίνεται άπλά άλλος ένας αναχρονιστικός όρος στην γλώσσα, χωρίς νόημα στον αρχαιολογικό χώρο των σκονισμένων έρειπίων που τώρα λέγεται ιστορία.

Μέ την αναγνώριση της «γνώσης ως δύναμη», αρχίζουμε νά καταλαβαίνουμε πώς ή έξουσία δείχνει τό εύρος και τόν πλούτο της πληροφορίας στην διάθεση των αρχών έλέγχου της κοινωνίας. Δηλαδή, ή πληροφορία ή όποια γίνεται γνώση και στην συνέχεια συνείδηση περιορίζεται μονάχα σέ εκείνους που έχουν τόν έλεγχο στην κοινωνία. Αυτό μάς οδηγεί στο νά δούμε τό δυϊσμό ανάμεσα στο τί είναι γνωστό στον γνωστό και στο πώς έχουν κρίνει σκόπιμο νά περιορίσουν την εκπαίδευση για χάρη της παραγωγής και της κατανάλωσης. Συμπερασματικά, ή εκπαίδευση περιορίζεται στην άπλή λειτουργία, ή όποια αποκαλείται «σκοπός» και «πρακτικότητα» για την μελλοντική απασχόληση των εκπαιδευόμενων. Ο περιορισμός αυτός αποσκοπεί στο νά κατευθύνεται ή εκπαίδευση νά ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του κεφαλαίου και της τεχνολογίας χωρίς νά εκπληρώνει τόν κοινωνικό της σκοπό και ποτέ οι εκπαιδευόμενοι μελλοντικοί χειριστές της τεχνολογίας νά είναι και οι σχε-

διαστές της. Την ίδια στιγμή, ό φόβος για τό τί μπορεί νά βρίσκεται πάνω από εκείνο που δύναται νά γίνει γνωστό συνεχώς έμποτιζεται και ενισχύεται έτσι που τό άτομο νά αρχίσει νά τρομάζει την γνώση και ως εκ τούτου νά φοβάται την αυτοχειραφέτησή του μέσω της γνώσης.

Αυτό που συμπληρώνει τό κενό της γνώσης και της λογικής είναι ή προσφορά της τεχνολογίας ως ή μόνη λύση στα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου. Στο σημείο αυτό γεννιέται ένα ζήτημα της ιδεολογίας σέ σχέση μέ τις εξελίξεις της τεχνολογίας και των φυσικών επιστημών για τό εάν ενεργούν οι τελευταίες στην «πραγματική πρόοδο ή όπισθοδρόμηση της κοινωνίας;»¹⁷. Η απάντηση φυσικά δέν είναι τόσο άπλή. Η έπιστήμη έχει υιοθετήσει την νέα θετικιστική προοπτική στις μέρες μας και μέ την σειρά της έχει γίνει δέσμια των θεσμικών δυνάμεων που κυριαρχούν στην εποχή μας. Τό προϊόν αυτής της τάσης ως λογική συνέπεια ενός κόσμου που στέκεται πραγματικά στο κεφάλι του και όχι στα πόδια του, είναι ή «φιλοσοφική τεχνοκρατία». Η έπιστήμη κι ή τεχνολογία μέ την εφαρμογή τους ιστορικά επέτρεψαν νά μετατραπούν οι αξίες γενικά σέ σκοπούς τεχνικούς.

Τό πιο εκδήλο παράδειγμα γι' αυτό, βρίσκεται στους σημερινούς τεχνοκράτες όπου είναι θεσπίσιες εκφράσεις της έπιστήμης και της ύλικότητας, οι όποιοι συνηγορούν και έξασκούν τό δόγμα της νέας τους θρησκείας. «Ότι είναι σωστό, είναι σωστό μέσα στο πλαίσιο των αιτιατικών σχέσεων. Σχέσεις που όρίζονται ανάμεσα στα πράγματα, σύμφωνα μέ την λογικά ευθυγραμμισμένη κατασκευή σχήματος που έπινοήθηκε από τούς έπιστήμονες και από τούς νομικούς, όρθολογικούς γραφειοκράτες και στα εκατομμύρια που κατηγοούνται στην κοινωνία. Τό δόγμα τους είναι ότι ή άπελευθέρωση μπορεί νά πραγματοποιηθεί μέσω των «ύλικων μέσων παραγωγής».

Όμως, ή κριτική θεωρία παρατηρεί ότι «μονάχα ή μετατροπή των αξιών σέ ανάγκες και των τελικών αιτίων σέ τεχνικές δυνατότητες άποτελεί ένα καινούργιο στάδιο στο όποιο μπορούν νά αποχρυσθοούν οι καταπιεστικές κυριαρχικές δυνάμεις της κοινωνίας προς όφελός της ως μία πράξη άπελευθέρωσης»¹⁸. Άπεναντίας, αυτό που συμβαίνει είναι ένας νέος άνορθολογισμός μία άναζωογόνηση της άπομυθοποίησης της πραγματικότητας. Ο Χορκχάιμερ δηλώνει, ότι για τις νεο-θετικιστικές προσπάθειες άναζωογόνησης: «ή θετικιστική επίθεση σέ όρισμένες μηχανογραφικές και τεχνητές άναζωογονήσεις άπαρχαι-

ωμένων όντολογιών είναι άναμφίβολα δικαιωμένη. Οί ύποστηρικτές αύτών τών άναζωογονήσεων, ύψηλά πολιτισμένοι όπως θά μπορούσαν νά είναι, προδίδουν τά τελευταία άπομεινάρια του δυτικού πολιτισμού διασώζοντας παράλληλα τίς «φιλοσοφικές τους επιχειρήσεις». Ό φασισμός άναζωογόνησε παλιές μεθόδους κυριαρχίας πού κάτω από σύγχρονες συνθήκες άποδείχτηκαν περιττανα σκληρότερες άπό τίς άρχικές τους μορφές. Αύτοί οί φιλόσοφοι άναβίωσαν άπολυταρχικά συστήματα σκέψης πού κάτω από τίς σημερινές συνθήκες άποδεικνύονται άπείρως πιό άφελή, αυθαίρετα και ψεύτικα άπό ότι άρχικά ήταν»¹⁹.

Η άναγέννηση αύτή συμπερασματικά είναι μία αντίδραση αύτών τών φιλοσόφων σέ ό,τι άντιλαμβάνονται ως «ταχεία άποσυνθετική ιεραρχία γενικά τών άποδεχόμενων άξιών», καθώς τό ξανά παίξιμο τών παραδοσιακών, οίκογενιακών, οικονομικών και θρησκευτικών άξιών ως και τών επιδράσεων τους άποτυπώνεται σέ εκκλησιαστικούς θεσμούς τών Η.Π.Α. και Καναδά. Οί τάσεις νεύρωσης πού όδηγούν σέ άντιδραστική νοστροπία του δυτικού πολιτισμού φαίνονται διάχυτα στά κείμενα τών στοχαστών τής κριτικής θεωρίας. Υπογραμμίζεται λοιπόν, «μαζί μέ τίς ψευδο-θρησκευτικές ή μισο-έπιστημονικές θεραπείες του νοϋ, ό σπιριτουαλισμός, ή άστρολογία, φτηνοί κλάδοι φιλοσοφιών του παρελθόντος όπως ή Γιόγκα, ό Βουδισμός ή ό Μυστικισμός και οί λαϊκές προσαρμογές κλασικών άντικειμενιστικών και μεσαιωνικών φιλοσοφιών, προτείνονται για σύγχρονη χρήση»²⁰.

Εκείνο πού είναι «άνολοκλήρωτο τής τεχνικής» ή τής θετικής έπιστήμης εκθειάζει «τά προβλήματα του τελικού σκοπού και κατά αυτών τόν τρόπο δημιουργεί στό άτομο τό δέος τών σκοπών», νά χρησιμοποιήσουμε τόν όρο του Μαρκοϋζε, «πού τούς παρουσιάζει ως άπόλυτους»²¹.

Όπως πάντα, σέ κάθε περίοδο άβεβαιότητας και άνησυχίας, τέτοιου είδους άπόλυτες φιλοσοφίες προσφέρονται ως ένα έξοχο εργαλείο για νά διασωθεί δήθεν ό άνθρωπος άπό τήν καταστροφή πού μπορεί νά του επιφέρει ή άληθινή γνώση. Μέσα λοιπόν στην γνώση βρίσκειται τό εργαλείο πού οί άρχές περιέχουν για τό ότι οί άνθρωποι αρχίζουν νά φοβούνται τήν γνώση σέ σχέση μέ αυτούς πού τήν χρησιμοποιούν. Άποκαλύπτοντας τόν φόβο ότι οί άρχές μπορούν νά διαβάσουν σκέψεις, δηλ. γνωρίζουν τί σκέπτεσαι, ή νέα άστυνομική σκέψη ένισχύει τόν φόβο τής γνώσης.

Η λαϊκή ρήση δηλώνει τώρα ότι «είναι καλύτερο νά είσαι άμαθής και άσφαλής για νά είσαι εύτυχής». Η δύναμη επίσης προέρχεται άπό τήν σπανιότητα τών πηγών και τήν διαθεσιμότητα τών πληροφοριών ή γενικών γνώσεων για τήν ίκανοποίηση τών άναγκών ενός κοινωνικού συνόλου. Μερικές φορές αύτή ή σπανιότητα ή ή έλλειψη πηγών είναι πραγματική, αλλά τίς περισσότερες, είναι κατασκευασμένη και επιδέξια διανεμημένη στις πεινασμένες πνευματικά μάζες. Είναι μέ τήν φρουρούμενη γνώση αύτου του όργάνου πού οί κυρίαρχοι θεσμοί καταστέλλουν τήν κοινωνία μέσα σέ μία άνελεύθερη πνευματικότητα, ή ίσως νά μή τής επιτράπηκε ποτέ νά άπελευθερωθεί άπό τέτοια έξουσιαστική γνώση.

Η γνώση ως έξουσία, σχηματίζεται σέ μία περισσότερο ένιαία έκφραση. Η αρχιτεκτονική κρύβει αύτήν τήν έξουσιαστική δύναμη μέ τίς μεγάλες οικοδομικές, αρχιτεκτονικές δομές πού έστιάζουν τά διάφορα ύπουργεία, κυβερνητικά σώματα και οικοδομήματα εκκλησιών, τά όποια μιλούν άπό μόνα τους τή γλώσσα τής έξουσίας και στά όποια ό κυριαρχούμενος άνθρωπος συρρικνώνεται μπροστά στην μεγαλοπρέπεια τών θόλων τους. Σ' αυτά τά λειτουργικά τεχνικά μέ καλή διάταξη άντισηπτικά μικρά όχυρώματα προστατεύονται τά όργανα έλέγχου. Σέ όποιοδήποτε Καπιτώλιο και σέ όποιαδήποτε εποχή ταξιδέψει κανείς, οί δομές βρίσκονται εκεί για τόν παρατηρητή. Δέν φαίνεται νά έχει σημασία τό τί σύμβολα και σημαίες κυματίζουν, οί δομές άντικατοπτρίζουν τά ίδια πλαίσια άναφοράς πού είναι αυτά τής κυριαρχίας και ύποταγής.

Τέτοια κυριαρχία και ύποταγή, δέν εκφράζεται μονάχα στις δομές τών διαφόρων κτιρίων αλλά και στην κοινωνική ψυχολογία όπως τό επεξεργάζεται ό Άντόρνο στην «Αυταρχική Προσωπικότητα»²². Έδώ άποπειράται μία έρμηνεία στό έργο του Φρόυντ, ως μία κατάσταση πού δημιουργεί ανθρώπους μέ ύπέρ-εγώ (super ego) και άλλους μέ αδύναμο εγώ (weak ego). Τό ύπέρ-εγώ στοχεύει στην έλευθερία ή στην αυτονομία του μέ μιμητικό τρόπο. Παράδειγμα, τό παιδί μιμείται τόν πατέρα για τήν άπόκτηση τής αυτονομίας του και είναι αυτό πού δημιουργεί αυταρχικές προσωπικότητες. Άπεναντίας, τό αδύναμο εγώ έφόσον στερείται φιλοδοξιών και στόχων για τήν έλευθερία του, ίσως άπό τόν φόβο πού πηγάζει άπό τήν σύγκριση τών μεγεθών, π.χ., τό ύφος τών μεγαλοπρεπών κτιρίων και τό έλάχιστο μέγεθος του ανθρώπου πού προκαλεί τρόπο, άναπτύσσει ύποτακτικούς ανθρώπους. Τό ύ-

ποτακτικό άτομο διαμορφώνεται έτσι απαισιόδοξο, νιώθει ή βλέπει παντού να το συνοδεύει ατυχία και επειδή είναι μοιρολατρικό, υποτάσσεται δηλ. στην μοίρα του. Δεν επιχειρεί να δώσει λύσεις σε οποιοδήποτε πρόβλημα που του παρουσιάζεται και είναι πρόθυμο να παραχωρήσει την πρωτοβουλία αλλά και να διοικηθεί από άλλους²³.

Υπό το πρίσμα της κριτικής θεωρίας λοιπόν, η κυριαρχία έχει και παράγει βία όπου βαθμιαία αποκτά ολοένα και περισσότερο πνευματικό χαρακτήρα. Παρατηρείται λοιπόν, ότι «ή ιστορία του δυτικού πολιτισμού θά μπορούσε να γραφτεί σε έννοιες της ανάπτυξης του εγώ καθώς ο υποτακτικός εσωτερικεύει τις διαταγές του αφέντη του ο οποίος προηγήθηκε στην αυτοπειθαρχία... ο ηγέτης και η έλίτ μπορούν να περιγραφούν ως αυτοί που επέφεραν συνοχή και λογική σύνδεση μεταξύ των διαφόρων συναλλαγών της καθημερινής ζωής. Έπέβαλαν συνέχεια, κανονικότητα, ακόμα και ομοιομορφία στην παραγωγική διαδικασία. Το εγώ μέσα σε κάθε υποκείμενο έγινε η ενσάρκωση του ηγέτη»²⁴.

Έμπειρισμός και Ίστορία

Σύμφωνα με αυτήν την θεωρητική προσέγγιση, δεν υπάρχουν ενδοιασμοί για το γεγονός ότι οι ιστορικοί του έμπειρισμού είναι οι μεγαλύτεροι ένοχοι για την υιοθέτηση της θετικιστικής σκέψης. Μέ την υπεροχή της έμπειρικής έπαλήθευσης διαμέσου στατιστικών δεδομένων οι έμπειριστές γενικά εξαλείφουν την ανθρώπινη ουσία από το ίδιο το αντικείμενό τους. Στόν βαθμό που όρθολογικοποιείται η ιστορία με αυτήν την στατιστική μέθοδο, αυτό που κάνουν είναι να αντικειμενοποιούν την συγκεκριμένη παγκόσμια αρχή, παίρνοντάς την έξω από ένα γνωστικό υπόδειγμα κειμένου το οποίο συνορεύει με το μή ιστορικό. Τοιουτοτρόπως, βαφτίζουν την πράξη τους ως όρθολογική, αλλά το έπίτευμά τους δεν είναι τίποτ' άλλο παρά μία κακοποίηση της ιστορίας εκκενώνοντάς την από περιεχόμενο. Δηλαδή, αυτό που κάνουν είναι να αποχωρίζουν την ιστορία από το πραγματικό της νόημα και να την πλαστογραφούν.

Δεν υπάρχει αμφιβολία, παρατηρεί ο Άντόρνο, ότι «στην ακαδημαϊκή δραστηριότητα των αγγλοσάξωνικών χωρών σήμερα, ιδιαίτερα στην Βόρεια Αμερική, η έμπειρική κοινωνιολογική έρευνα έχει την τάση να διεκδικεί την πρωτοκαθεδρία. Ό,τιδήποτε δεν συμμορφώνεται με τα κριτήρια της φέρεται ως μη έπιστημονικό ή ως

άπληθ οδηγία για μελλοντική έμπειρική εκπλήρωση»²⁵. Κατά συνέπεια, άλλοι κλάδοι ιστορικοί ως έπίσης και της κοινωνιολογίας παραμερίζονται λόγω της θεωρητικής έρμηνείας που προσδίδουν στα κοινωνικά φαινόμενα, ώστε η έλευθερία τους παράλληλα περιορίζεται. «Ό περιορισμός σε γεγονότα της έμπειρίας που είναι δυνατό να έλεγχοϋν, ό κατ' ούσίαν αποκλεισμός της θεωρητικής σκέψης, απειλεί όχι μόνο την κατανόηση του νοήματος του κοινωνικού, αλλά και το νόημα της ίδιας της κοινωνιολογίας»²⁶.

Οι εικόνες του παρελθόντος της κοινωνικής πραγματικότητας δεν αφήνουν χώρο για μεταβολές, δημιουργώντας έτσι μία όμοιοστατική αρχή στην έρμηνεία για την όποια προσθέτουν τό μύθο ενός σταθερού κόσμου. Αυτό έρχεται σε αντίφαση με τα «προοδευτικά» στοιχεία που διαρκώς αξιώνουν να έπιδοκιμάζουν. Όποιαδήποτε παραέρα παράγωγα αυτού του άμετάβλητου κοινωνικού λογισμού υποκύπτουν στο πεδίο του δόγματος, καταστέλλοντας αντιφατικότερες για την συνθήεια της ίδιας της περιορισμένης αρχής καθ' αυτής την όποια υπερασπίζονται σάν να ήταν μία άλλανθαστη θεότητα. Δεν βλέπουμε, αλλά πράγματι περνούμε έναν βαθμιαίο μετασχηματισμό της κοινωνίας μας ως έπίσης και της πολιτικής της έποχής μας στην πύο μεγάλη μαζική της κλίμακα. Στην παγκόσμια ιστορία η ανάπτυξη από φυλετική όμάδα σε χωριό και πόλη, από την πόλη σε πολιτεία-κράτος, από έθνος-κράτος σε αυτοκρατορία, υφίσταται άλλη μία αλλαγή όνομαζόμενη παγκοσμιοποίηση, που χωρίς αμφιβολία οι ιστορικοί στο μέλλον θά εκτιμήσουν με δραματικούς όρους. Κι αυτό, επειδή, ό αγώνας των μονοπωλίων, καρτέλ και εταιριών για οικονομική και πολιτική κυριαρχία του κόσμου στο τελευταίο τέταρτο του είκοστου αιώνα, έπιφέρει καταστροφικά αποτελέσματα με την εξέλιξή τους από τις παλιές μορφές του κεφαλαίου.

Η ιδιοκτησία και η μισθωτή εργασία βρίσκονται τώρα πάνω από παρόμοιες θέσεις αντικειμενοποίησης, σχετικά με τα γραφειοκρατικά μέσα έλέγχου τα όποια εκτελούνται άπρόσωπα από έταιρίες και αποφασίζονται στις έπιτροπές, συμβούλια και συνέδρια με έπικεφαλής τον πρόεδρο ως νέα έκφραση ήγεσίας. Διαμέσου των σχεδίων της αγοράς, αυτών των άόρατων εξέλικτικά ατόμων, ό κόσμος βαθμιαία όρθολογικοποιείται σε έπιμέρους τομείς καθέναν από τους όποιους έχει τα δικά του καθορισμένα όργανα να υπηρετούν τό κοινό. Οι στόχοι τους είναι παρό-

μοιοι με εκείνους των προηγούμενων απολυταρχικών κρατών, μιας πλήρους κυριαρχίας με παρόμοιες ιδεολογικές και ηθικές κατασκευές «καθήκοντος» και «πίστης». Στίς σχέσεις τους, αυτές τις διαπροσωπικές και τις κοινωνικές, οι άνθρωποι ταυτίζουν την σκέψη τους με αυτήν της εταιρίας ως μία οντότητα που υπηρετεί τον σκοπό να ικανοποιήσει την αρχική κατάσταση της αυτο-συντήρησης, αλλά συγκαλύφθηκε στο αυτο-συμφέρον ή στην ιδιοτέλεια.

Η σκέψη του διευθυντή ή το πνεύμα του μηχανικού είναι το ίδιο πνεύμα του βιομηχανικού πολιτισμού στην σύγχρονη μορφή του. Ο τρόπος διοίκησης αυτού του βιομηχανικού πολιτισμού ο οποίος υπηρετεί ένα συγκεκριμένο σκοπό τείνει να μετατρέψει όλα τα άτομα σε μία μάζα από εργαλεία χωρίς να έχουν δικό τους σκοπό. Η εποχή της μεγάλης βιομηχανικής δύναμης και της πληροφορικής, που αλλοιώνει σιγά-σιγά το παρελθόν και καταστρέφει τις προοπτικές του μέλλοντος επειδή γεννήθηκαν αυτές οι προοπτικές από τις συνεχείς σχέσεις ιδιοκτησίας, εξοντώνει βαθμιαία τον σύγχρονο άνθρωπο της εργασίας αφού αυτή η εργασία σε αντίθεση με την ιδιοκτησία βρίσκεται σε υποδεέστερη πάντα θέση²⁷.

Η κοινή παρεξήγηση, βασίζεται στην εσφαλμένη αντίληψη που έχει κάθε άτομο με το να πιστεύει ότι οι εταιρίες, όπως το κράτος, υπηρετούν επαρκώς τα συμφέροντα της κοινωνίας. Οι εταιρίες το γνωρίζουν αυτό γιατί αυτές το δημιουργήσαν και συνεχίζουν να το προπαγανδίζουν μέσω επιτήδειων διαφημιστικών καμπανιών. Επίσης, οι διάφοροι θρησκευτικοί οργανισμοί, σωματεία και άλλοι κοινωνικοί θεσμοί βοηθούν να διατηρηθεί η νομιμότητα, επειδή πορεύονται προς μεγαλύτερη συλλογική ομοιογένεια της κοινωνίας²⁸. Η αλήθεια πως η διαδικασία ψηφοφορίας έχει γίνει μία άσχετη άσκηση υποδεικνύει ότι οι δημοκρατικές παραδόσεις είναι μία ψευδαίσθηση στους αστικούς θεσμούς της δυτικής κοινωνίας. Η ελευθερία επιλογής είναι μία απλή αυταπάτη αναφορικά με τους ιδεολογικούς περιορισμούς που έχουν τεθεί πάνω της και ο αυταρχισμός είναι υπερβολικός παντού αν όχι σε όλες τις διαστάσεις της κοινωνίας. Όλα τα ανθρώπινα δικαιώματα και οι ελευθερίες των πολιτών για τις οποίες είχαν όχι μόνο γίνει επαναστάσεις αλλά επίσης δοθεί μεγάλο ενδιαφέρον στα πρώιμα στάδια της αστικής κοινωνίας, χάνουν στις μέρες μας την ουσιαστική έννοιά τους, εξαλείφοντας το παραδοσιακό τους περιεχόμενο.

Ο τρόπος που έχει οργανωθεί ή τεχνολογική βάση της βιομηχανικής κοινωνίας σήμερα με τον αυτοματισμό και τον εξορθολογισμό στην λειτουργία και γενικότερη εκτέλεση της παραγωγής, τείνει ανεπιφύλακτα προς τον ολοκληρωτισμό. Στην αντίληψη της κριτικής σκέψης, «ολοκληρωτισμός δεν είναι μόνο ο τρομοκρατικός πολιτικός ομοιομορφισμός που λειτουργεί με την χειραγώγηση των αναγκών στο όνομα ενός γενικού ψευδο-συμφέροντος»²⁹. «Ο ολοκληρωτισμός δεν είναι μόνο μία ορισμένη μορφή κυβέρνησης ή κόμματος, είναι ακόμη κι ένα ειδικό σύστημα παραγωγής και διανομής, που έναρμονίζεται απόλυτα με τα κόμματα και τις εφημερίδες, με την διάκριση των εξουσιών. Η πολιτική εξουσία σήμερα» παρατηρεί ο Μαρκούζε, «βασίζεται πάνω στην μηχανική διαδικασία και στην τεχνική οργάνωση του μηχανισμού της»³⁰.

Από την άλλη πλευρά, ο κάθετος μονόπλευρος τρόπος που λειτουργούν τα μέσα μαζικής επικοινωνίας στις μέρες μας, χωρίς την δυνατότητα διαλόγου και την δύναμη που έχει ή εικόνα της τηλεόρασης να ακινητοποιεί τον θεατή, καθώς και τα αντιπαιδαγωγικά προγράμματα ή εκπομπές τους, εκτός την εξουσία που έχουν, απονεκρώνει τον σκεπτόμενο άνθρωπο σε κατάσταση υπνωτισμού. Με αυτές όλες τις αντιξοότητες της εποχής μας καλείται το άτομο, ως σκεπτόμενο υποκείμενο, να δημιουργήσει συνθήκες ανάλογες ώστε να μην είναι παθητικό αλλά με ρόλο και λόγο στην κοινωνία καθώς και με ελπίδα και όραμα.

Συμπέρασμα

Τό συμπέρασμα όμως εδώ, είναι ότι η βιομηχανική κοινωνία στην παρούσα εξέλιξή της εκλαμβάνει τα άτομα ως καταναλωτές και υπαλλήλους κι έχει αναγάγει το σύνολο των ανθρώπων σε αυτήν την φόρμουλα. Σε εκείνους που είναι υπάλληλοι υπενθυμίζεται ο ορθολογισμός στην οργάνωση και υποκινούνται να ενταχθούν σ' αυτήν. Σε εκείνους που είναι καταναλωτές, υποδεικνύεται η ελευθερία εκλογής και η γοητεία του νεωτερισμού μέσω διαφήμισης και παρουσίας διαφόρων πλευρών ιδιωτικής ζωής ορισμένων επώνυμων ατόμων που γενικεύονται. Σε όλες τις περιπτώσεις πάντως οι άνθρωποι θεωρούνται αντικείμενα³¹.

Όμως, με τον τρόπο που βλέπει ή κοινωνία τα μέλη της ανταποκρίνονται και αυτά αντιστοίχως, όπως βλέπει το παιδί στον καθρέφτη των

ματιών των μεγάλων τον έαυτόν του συμπεριφέρεται κι αυτό ανάλογα. Συνεπώς, αυτό που συμβαίνει στον άνθρωπο σέ όλη τήν φάση ανάπτυξης του είναι μιιά συνεχής χειραγώγηση και όχι ή απαιτούμενη χειραφέτησή του, γιατί στά μάτια τής έξουσίας καθρεφτίζεται ό ίδιος ως ένα αντικείμενο. Ό υπερτονισμός του ατόμου είναι εκείνο που αναιρεί κάθε γνήσια ιδιότητα τής ατομικότητάς του. Αυτό που στήθηκε στό προπέτασμα του νοϋ του έπομένως δέν είναι ό λόγος αλλά ή μάσκα του ψεύδους. Είναι άπλά οι αυτοαρνητικές αντιφάσεις του. Έτσι, κάτω από αυτό τό πρίσμα έξουσίας, οι συνθήκες που λειτουργούν, ένεργούν και σκέπτονται τά άτομα που άποτελούν τήν πλειοψηφία τής κοινωνίας είναι καταπιεστικές, κυριαρχικές και άπάνθρωπες. Έίτε μέ τόν τρόπο και τόν έξαναγκασμό τής έποχής του μεσοπολέμου είτε μέ τήν τεχνολογία και τήν ιδεολογία του νεοθετικισμού σήμερα.

Γι' αυτό, ή σκέψη που δέν έφησυχάζεται ούτε περιορίζεται στον προσανατολισμό που σχεδιάζει και καθορίζει τό σύγχρονο κοινωνικό σύστημα, σέ σχέση μέ τά γεγονότα που τό ίδιο δημιουργεί παρά μονάχα όταν τά άποκαλύψει, είναι ή μόνη αντίσταση σήμερα. Αυτή είναι ή κριτική σκέψη ή όποία ύπόσχεται γονιμότητα επειδή είναι ή μόνη που δέν υποτάσσεται στον έργαλειακό λόγο. Έπειδή, ή έλεύθερη ανάπτυξη των ανθρώπων βασίζεται στή λογική θεσμοθέτηση των όρων εκείνων που διέπουν μιιά οργανωμένη κοινωνία όρθολογικά και όχι στον παράλογο σχεδιασμό της που τείνει στήν αναπόφευκτη ύποταγή. Η έναλλακτική έπιλογή που άπομένει είναι ή αντίσταση στή φορά τής εξέλιξης ή όποία έχει αρνητική έπίπτωση στό γίνεσθαι του ανθρώπου. Αυτή ή αντίσταση, μέσω τής κριτικής στάσης που είναι ένα φίλτράρισμα ιδεών και τό κοσκίνισμα τής πραγματικότητας και του έπίπλαστου, είναι ή μόνη έλπίδα νά άποφευχθεί ή πνευματική αδράνεια του ατόμου, ή ανελευθερία του, αλλά και γενικά ή παρακμή στήν όποία έχει περιέλθει ή σύγχρονη κοινωνία.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno Theodor, «Negative Dialectics», (New York: Seabury Press, 1973)
- Adorno Theodor, «The Authoritarian Personality», (N. Y.: Harper and Row, 1950).
- Αντόρνο Τ. και Χορκχάιμερ Μ., «Κοινωνιολογία, Εισαγωγικά Δοκίμια», (Αθήνα: Έκδόσεις Κριτική, 1987).
- Dahrendorf R., «Society and Democracy in Germany», (Garden city: Anchor Books, 1969).
- Enzesberger H.M., «The Consciousness Industry: on Literature, Politics and the Media», (New York: Seabury Press, 1974).
- Foucault M., «Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason», (New York: Pantheon Books, 1965).
- Freud S., «Civilization and Its Discontents», (London: Hogarth Press, 1975).
- Fromm Erich, «Escape From Freedom», (New York: Holt, Rinehart and Wiston, 1941 & Wiston, 1973).
- Hegel G.W.F., «The Philosophy of Right», (London: Oxford University Press, 1967).
- Hobhouse L.T., «The Metaphysical Theory of the State», (London: Macmillan Co, 1918).
- Horkheimer Max, «Critique of Instrumental Reason», (New York: Seabury Press, 1974).
- Horkheimer M., «Eclipse of Reason», (Athens: Publication Kritiki, 1987).
- Horkheimer M., «The Authoritarian State», «Critical Theory», (New York: Continuum, 1972).
- Marcuse Herbert, «Reason and Revolution», «G. Hegel and the Rise of Social Theory», (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1983).
- Marcuse Herbert, «Eros and Civilization», «A Philosophical Inquiry Into Freud», (New York: Vintage Books, The Beacon Press, 1955).
- Μαρκούζε Χέρμπερτ, «Ό Μονοδιάστατος Άνθρωπος», (Αθήνα: Έκδόσεις Παπαζήση).
- Πουλαντζάς Νίκος, «Φασισμός και Δικτατορία», (Αθήνα, Έκδόσεις Όλκος, 1974).
- Πουλαντζάς Ν., «Η Κρίση των Δικτατοριών», (Αθήνα: Έκδ. Παπαζήση, 1977).
- Σκουλάς Γ., «Κοινωνικές Τάξεις και Κράτος: Μορφές Κράτους και Πρακτικές Κοινωνικών Τάξεων στή Νεώτερη Εύρώπη», (Αθήνα: Έκδόσεις Παπαζήση, 1996).
- Χορκχάιμερ Μ. «Η Έκλειψη του Λόγου», μετ. Θ. Μίνογλου, (Αθήνα: Έκδ. Κριτική, 1987).
- Χορκχάιμερ Μ. & Αντόρνο Τ., «Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού», (Αθήνα: Έκδ. Ύψιλον Βιβλία, 1996).

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μαρκούζε Χ. «Ό Μονοδιάστατος Άνθρωπος», (Αθήνα: Έκδ. Παπαζήση, 1971) σελ. 23.
2. Σκουλάς Γ., «Κοινωνικές Τάξεις και Κράτος: Μορφές Κράτους και Πρακτικές Κοινωνικών Τάξεων στή Νεώτερη Εύρώπη», (Αθήνα: Έκδ. Παπαζήση, 1996) σ. 73.
3. Μαρκούζε Χ., «Λόγος και Έπανάσταση», «Ό Χέγκελ και ή Γένεση τής Κοινωνικής Θεωρίας», (Αθήνα: Έκδ. Ύψιλον / Βιβλία 1985) σ. 174.
4. Αντόρνο Τ., Χορκχάιμερ Μ., «Κοινωνιολογία, Εισαγωγικά Δοκίμια», (Αθήνα: Έκδ. Κριτική, 1987) σ. 17.
5. Σκουλάς Γ., «Κοινωνικές Τάξεις και Κράτος», όπ. αν. παρ. σ. 221.
6. Μαρκούζε Χ., «Ό Μονοδιάστατος Άνθρωπος», (Αθήνα: Έκδ. Παπαζήση) σ. 180.
7. Ό Μαρκούζε δίνει μιιά ευκρινή έρμηνεία για τήν εξέλιξη του θετικισμού ως έργαλειακή θεωρητική σκέψη στις σελίδες 180-181 του βιβλίου του «Ό Μονοδιάστατος Άνθρωπος». Αναφέρει λοιπόν ότι αυτό που πρόσθεσε ό θετικισμός από τότε που χρησιμοποιήθηκε από τόν Σαίν

Σιμόν ήταν: 1. «Η επικύρωση της γνώσης από την εμπειρία των γεγονότων. 2. Ο προσανατολισμός της σκέψης προς τις φυσικές επιστήμες ως πρότυπο βεβαιότητας και ακρίβειας. 3. Ότι η πρόοδος της γνώσης εξαρτάται από αυτό τον προσανατολισμό». Έτσι, ο θετικισμός έρχεται σε αντίθεση με κάθε μεταφυσική και ιδεαλιστική σκέψη θεωρώντας τις ως οπισθοδρομικές, αλλά μεταβάλλεται στη συνέχεια ως μία καταφατική μέθοδος σκέψης που όλα έρμηνεύονται εργαλειακά και οδηγούνται στην τεχνική, επιστημονική πρόοδο κυριαρχικά. (σ. 180-82).

8. Χορκχάιμερ Μάξ, «Η Έκλειψη του Λόγου», (Αθήνα: Έκδ. Κριτική, 1987) σ. 33.

9. Ίδιο, σ. 72

10. Βλέπε στο ίδιο, σελ. 72.

11. Φρόυντ Σ., «Πολιτισμός και η Δυσφορία του», σελ. 82.

12. Χορκχάιμερ Μ., «Η Έκλειψη του Λόγου», σελ. 128.

13. Έντσεμπέργκερ Χ. Μ., «The Consciousness Industry», (Seabury Press, 1974), σελ. 5.

14. Χορκχάιμερ Μ., «Κριτική του Έργαλειακού Λόγου», σελ. 156.

15. Ίδιο, σελ., 157.

16. Βλέπε στο ίδιο σελ. 157-158.

17. Χορκχάιμερ Μ., «Η Έκλειψη του Λόγου», σελ. 59.

18. Μαρκούζε Χ., «Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος», (Αθήνα: Έκδ. Παπαζήση, 1971) σ. 233.

19. Ίδιο, σελ., 61.

20. Ίδιο, σελ., 61-62.

21. «Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος», οπ. αν. παρ. σ. 233.

22. Άντόρνο Τ., «Η Αυταρχική Προσωπικότητα», (New York: Harper & Row, 1950)

23. Στο ίδιο.

24. Χορκχάιμερ Μάξ, «Η Έκλειψη του Λόγου», μ., Θέμις Μίνογλου, (Αθήνα: Έκδ Κριτική, 1987) σ. 132.

25. Άντόρνο Τ., & Χορκχάιμερ Μ., «Κοινωνιολογία: Εισαγωγικά Δοκίμια», Μετάφραση Δ. Γράβαρη, (Αθήνα: Έκδ. Κριτική, 1987) σ. 146.

26. Στο ίδιο, σ. 146.

27. «Η Έκλειψη του Λόγου», οπ. αν. παρ. σ. 193.

28. Ο Χορκχάιμερ υποστηρίζει, ότι το κρατικό κεφάλαιο μέσω των κρατικών υπηρεσιών και των διάφορων υπηρεσιών του κεφαλαίου δημιουργούν μονοπώλιο για τον έαυτό του. Μ' άλλα λόγια, αντιλαμβάνεται την μετάβαση από το μονοπωλιακό κεφάλαιο στο κρατικό κεφάλαιο και τελικά στον κρατικό καπιταλισμό ως το αυταρχικό κράτος της εποχής του.

29. «Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος», οπ. αν. παρ. σ. 34-35.

30. Βλέπε στο ίδιο σ. 35.

31. Χορκχάιμερ Μ., «Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού», (Αθήνα: Έκδ. Ίψιλον / Βιβλία, 1996) σ. 171.



Ὁ χάρτης τῆς βαλκανικῆς ελευθερίας και συνεργασίας τοῦ FREDERICK DE WIT Amsterdam 1660 περίπου

Ἡλίας Φιλιππίδης

Τό ιστορικό εὐρέσεως τοῦ χάρτη

Ὁ χάρτης αὐτός τοῦ DE WIT ἀνήκει στήν συλλογή μου καί τόν βρήκα σέ παλαιοπωλεῖο τῆς Βουδαπέστης τό 1990.

Δέν γνωρίζω πόσα ἀντίτυπα τῆς πρωτοτύπου ἐκδόσεως σώζονται σήμερα· πάντως πρέπει νά υπάρχουν καί ἄλλα σέ βιβλιοθήκες καί ἰδιωτικές συλλογές εἴτε μέ ἄλλους χάρτες μαζί ὡς Ἔτλας ἢ μεμονωμένα. Ὅμως μέχρι στιγμῆς δέν ἔχω ἀνακαλύψει ἄλλο ἀντίτυπο στήν Ἑλλάδα. Ἡ ἔλλειψη Ἑλληνικοῦ συλλεκτικοῦ ἐνδιαφέροντος γιά τόν χάρτη σέ παλαιότερες ἐποχές ὀφείλεται προφανῶς στό γεγονός ὅτι ὁ χάρτης δέν εἶναι «Ἑλληνικός», δηλαδή δέν ἔχει ὡς θέμα τήν Ἑλλάδα· περιλαμβάνει μέν ὀλόκληρη τήν Βόρειο Ἑλλάδα ἀλλά ἔχει ὡς θέμα τήν Οὐγγαρία. Καί ἐγώ ὁ ἴδιος δέν ἐλύστηκα ἀπό τήν ὅποια συλλεκτική ἀξία τοῦ χάρτη ἀλλά ἀπό τήν ιστορική ἀξία του γιά τήν ἐλληνικότητα ὀλόκληρου τοῦ Βορείου ἐλληνικοῦ χώρου καί — δέν τό κρύβω — τήν ὑψηλή αἰσθητική καί ἐπιστημονική του ἀξία. Ὁ χάρτης βρέθηκε στίς προθήκες τοῦ βιβλιοπωλείου σέ μιά ἐποχή πού τό σύστημα τοῦ ὑπαρκτοῦ σοσιαλισμοῦ εἶχε καταρρεύσει καί ἡ σημασία τοῦ συναλλάγματος κυριαρχοῦσε στίς ἀγορές τῶν Ἀνατολικῶν χωρῶν τῆς Εὐρώπης.

Ὁ χάρτης αὐτός τοῦ De Wit ἀποτελεῖ ἕναν ἀπό τούς σημαντικότερους ἐθνικούς χάρτες τῆς Οὐγγαρίας καί εἶναι δυσεύρετος· ὅμως, σέ μιά ἐποχή θεσμικῆς καί κοινωνικῆς διαλύσεως τῶν δομῶν τοῦ παλαιοῦ καθεστώτος κάποιος ἢ κάποιιοι ἀποφάσισαν νά θυσιάσουν τόν χάρτη χάριν τοῦ πολυτίμου συναλλάγματος.

Τά ιστορικά στοιχεία τοῦ χάρτη

1. Ὁ χάρτης εἶναι ἔργο τοῦ διασήμου Ὁλλανδοῦ χαρτογράφου καί τυπογράφου τοῦ 17ου αἰῶνα FREDERICK DE WIT ἀπό τό Amsterdam.

Ὁ χαρτογράφος καταχωρεῖ τό ὄνομά του σέ δύο σημεία:

α. Στόν λογότυπο τοῦ χάρτη καί

β. Στό μέσον τοῦ κάτω μέρους τοῦ χάρτη ὅπου ἀναφέρεται ὅτι ἐκτυπώθηκε ἀπό τόν FREDERICK DE WIT στό Amsterdam.

2. Εἶναι προφανές ὁ σκοπός τοῦ χαρτογράφου νά τονίσει τόν ἐπίκαιρο καί ἐκσυγχρονισμένο χαρακτήρα τοῦ χάρτη, τόν ὁποῖο ἀναφέρει στόν λογότυπο ὡς ἀναθεωρημένο καί βελτιωμένο: «emendata» (emendo = διορθῶνω, ἐπανορθῶνω, δηλαδή τέλειος, καθαρός, ἄμεμπτος, διορθωμένος).

Ἀσφαλῶς ὁ DE WIT στηρίχθηκε σέ παλαιότερους χάρτες ἀλλά αὐτός ὁ χάρτης ἐντυπωσιάζει, διότι εἶναι κατὰστικτος ἀπό ὀνόματα κρατῶν, ἐθνικῶν περιφερειῶν, ἐπαρχιῶν, πόλεων καί κωμοπόλεων, πράγμα τό ὁποῖο ἀποδεικνύει τήν μεγάλη τεχνολογική ἐξέλιξη τῆς τυπογραφίας στήν ἐποχή τοῦ DE WIT, τήν ὑψηλή ποιότητα ἀποδόσεως τοῦ χαρτογράφου καί τήν πρόθεσή του νά δώσει στήν δημοσιότητα ὅσο γίνεται πιό πιστά καί ὀλοκληρωμένα τήν σύγχρονη εἰκόνα τῶν Βαλκανίων τοῦ 17ου αἰῶνα.

Πρόκειται λοιπόν γιά μιά nova descriptio (Νέα περιγραφή, ἔκδοση).

— Ὁ Ἡλίας Φιλιππίδης εἶναι νομικός καί κοινωνιολόγος καί ἔχει ἀσχοληθεῖ ἐνεργά μέ τό διεθνές κίνημα εἰρήνης καί ἀφοπλισμοῦ.



3. Ο λογότυπος του χάρτη αναφέρει:

Nova totius
HUNGARIAE
TRANSILVANIAE, SERVIAE
ROMANIAE, BULGARIAE
WALACHIAE, MOLDAVIAE
SCLAVONIAE, CROATIAE
BOSNIAE, DALMATIAE
Maximaeque partis
DANUBII FLUMINIS
Descriptio
emendata a F. de Wit

Από τό μέγεθος τών γραμμάτων κατανοούμε ότι ο DE WIT ιεραρχεί τις προτεραιότητες του χάρτη σχετικά με τόν γεωγραφικό χώρο στόν όποιο αναφέρεται:

- α. Ἡ Ουγγαρία,
- β. Τά περισσότερα μέρη τοῦ Δουνάβεως ποταμοῦ,
- γ. Ὁ λοιπός χώρος τών Βαλκανίων καί συγκεκριμένα οἱ περιοχές: Τρανσυλβανία, Σερβία, Ρωμανία, [ἔχι Ρουμανία], Βουλγαρία, Βλαχία, Μολδαβία, Σλαβονία, Κροατία, Βοσνία, Δαλματία.
Μέσα στόν χάρτη ὅμως ἀναφέρονται κατα-

χωρημένες καί ἄλλες περιοχές ὅπως: Βεσσαραβία, Μορλαχρία [Βόρειο τμήμα Δαλματικῶν ἀκτῶν], Ἑλλάδα (GRECIA) καί Ἀλβανία, Μακεδονία ὡς ἐπαρχίες.

4. Ἀπό τόν τρόπο πού ὁ χάρτης παρουσιάζει τόν χώρο ἀναφορᾶς του βγάζουμε τά παρακάτω συμπεράσματα:

- α. Ὁ χάρτης θέλει — γιά λόγους πολιτικῆς σκοπιμότητος πού θά ἀναλύσουμε παρακάτω — νά ἀναφερθεῖ στήν περιοχή τῶν Βαλκανίων ὡς σύνολο.
- β. Ἐντάσσει τήν Ουγγαρία στήν εὐρύτερη περιοχή τῶν Βαλκανίων· γι' αὐτό, παρ' ὅλο πού κύριο θέμα τοῦ χάρτη εἶναι ἡ ΟΥΓΓΑΡΙΑ, τήν ἀπεικονίζει στήν ἄκρη καί παρουσιάζει ἰσομετρικά ὀλόκληρη τήν περιοχή τῶν Βαλκανίων.

5. Ὁ χάρτης δέν ἀναφέρει χρονολογία· ὅμως ἡ χρονολόγησή του δέν εἶναι ἰδιαίτερα δύσκολη καί τήν στηρίζουμε σέ δύο στοιχεῖα:

- α. Τήν κορύφωση τοῦ χαρτογραφικοῦ ἔργου τοῦ DE WIT στήν εικοσαετία 1660-1680.
Τό ἔργο τοῦ DE WIT περιλαμβάνεται στούς παρακάτω ἄτλαντες:
— Atlas sine descriptio terrarum orbis c. 1680

- Atlas major, 1662-1672 by Blaen
- Atlas novus 1705-1773 by Homann

6. Τήν ιστορική συγκυρία της Ουγγαρίας, όπως αυτή απεικονίζεται στον χάρτη.

Ο χάρτης δείχνει την Ουγγαρία διηρημένη σε δύο ζώνες:

- τήν HUNGARIA CHRISTIANA στον Βορρά, δηλαδή την ελεύθερη Ουγγαρία και
- τήν HUNGARIA TURCA-RUM, δηλαδή την κατεχόμενη Ουγγαρία.

Στήν αρχή ενόμιζα ότι πρόκειτο περί τυπογραφικού λάθους και ότι τό σωστό θά έπρεπε να είναι HUNGARIA TURCORUM. Όμως πρόκειται για δύο λέξεις (TURCA-RUM) και ο χαρτογράφος χρησιμοποιεί ως παύλα τήν πόλη Temeswar έννοει «Ουγγαρία Τουρκο-ρωμαϊκή». Έξ άλλου και ή Θράκη στον χάρτη αναφέρεται ως ROMANIA και επαναλαμβάνεται στην 4η θέση του λογοτύπου. Η 4η αυτή θέση είναι ιδιαίτερα τιμητική, διότι οι τρεις προηγούμενες καταλαμβάνονται από τήν ίδια τήν Ουγγαρία και τίς γειτονικές της περιοχές, τής Τρανσυλβανίας και τής Σερβίας. Μάλιστα οι σχέσεις της Ουγγαρίας με τίς παραπάνω αυτές χώρες-περιοχές έχει να κάνει με διασυνδέσεις και ανταγωνισμούς λόγω τής υπάρξεως ουγγρικών πληθυσμών. Έπομένως δέν πρόκειται απλώς για γειτονικές χώρες-περιοχές αλλά για ζώνες ζωτικών συμφερόντων του Ουγγρικού έθνους.

Προξενεί πραγματικά έντύπωση ή διατηρούμενη μέχρι τον 17ο αιώνα αϊγλή του Βυζαντίου στην Κεντρική τουλάχιστον Ευρώπη, ώστε όχι μόνο να αναφέρεται με τό ιστορικό του όνομα (ROMANIA) αλλά και όλόκληρη ή Όθωμανική Αυτοκρατορία να χαρακτηρίζεται ως Τουρκορωμαϊκή. Έξ άλλου αποτελεί αναμφισβήτητο γεγονός ότι οι Όθωμανοί στήριζαν τήν αυτοκρατορία τους στην διοικητική ύποδομή του Βυζαντίου, ή πλειοψηφία των ύποδούλων ήταν Ρωμιοί, επίλεκτα στρατεύματα ήταν οι Γενίτσαροι και οι Ευρωπαίοι μεγιστάνες επικοινωνούσαν με τήν Ύψηλή Πύλη μέσω Ρωμιού Δραγουμάνου και στην Έλληνική γλώσσα.

6. Οι ιστορικές σχέσεις των Ουγγρων με τούς Τούρκους είναι αρκετά όδυνηρές: τό 1526 ό Ουγγρος βασιλεύς Λουδοβίκος Β΄ και τό άνθος των Ουγγρων ευγενών νικήθηκαν από τά στρατεύματα του Σουλεϊμάν του Μεγαλοπρεπούς στην μάχη του Μόχατς, κατά τήν όποία ύπολογίζεται ότι έσφάγησαν πάνω από 20.000 Μαγυάροι.

Οι Όθωμανοί συνέχισαν τήν προέλασή τους και τό 1529 έχουμε τήν πρώτη πολιορκία τής

Βιέννης, ή όποία αποτυγχάνει: τό 1533 γίνεται ανακωχή και επικυρώνεται ή Τουρκική κατοχή στην Νότια Ουγγαρία. Έτσι αρχίζει ή μακραιωνη κατάλυση του Ουγγρικού κράτους που συνεχίστηκε μέχρι τής διαλύσεως τής Αυτοκρατορίας των Άψβούργων τό 1918. Τό Ουγγρικό κράτος κατελύθη στό σύνολό του, διότι τό βόρειο τμήμα του περιήλθε στην έξουσία των Άψβούργων (Φερδινάνδου) και ή γραμμή του μετώπου μεταξύ Ευρώπης και Όθωμανών έσχιζε στην μέση τήν Ουγγαρία. Τό 1683 ό Μέγας Βεζύρης Καρα Μουσταφά πολιορκεί για δεύτερη φορά τήν Βιέννη, αλλά συντρίβεται μετά τήν αποφασιστική επίθεση του Πολωνού βασιλέως J. SOBIESKI. Η Ευρώπη αναπνέει με ανακούφιση.

Τό 1684 ιδρύεται ή Ίερά Συμμαχία κατά των Όθωμανών από τήν Αυστρία, Πολωνία, Βενετία (από τό 1686 προστίθεται και ή Ρωσία) υπό τήν αιγίδα του Πάπα Ίννοκέντιου ΙΑ΄. Τό 1686-87 ολοκληρώνεται ή απέλευθέρωση τής Ουγγαρίας και τό 1688 ελευθερώνεται τό Βελιγράδι. Με τήν συνθήκη του Κάρλοβιτς (1699) ή Ουγγαρία και ή Τρανσυλβανία αποκτούν επισήμως τήν ανεξαρτησία τους από τούς Όθωμανούς και προσαρτώνται στην Αυστρία.

Τό συμπέρασμα είναι ότι ό χάρτης του DE WIT αναφέρεται στην εποχή που ή Ουγγαρία ήταν ακόμη διηρημένη, δηλαδή πριν από τήν δεύτερη πολιορκία τής Βιέννης (1683). Για τούς δύο παραπάνω λόγους ύπολογίζουμε τήν χρονολογία του χάρτη κατά προσέγγιση, δηλαδή γύρω στα 1670.

Η πολιτική σημασία του χάρτη

Ο χάρτης έχει έναν διπλό πολιτικό χαρακτήρα:

1. Πρόκειται για τον πρώτο πολιτικό χάρτη των Βαλκανίων.

Βασικά οι χάρτες χωρίζονται σε τρεις κατηγορίες: πολιτικοί (προβάλλουν τήν «πολιτική» κατάσταση του χώρου, στον όποιο αναφέρονται δηλαδή από έθνικής, περιφερειακής, διοικητικής και άστικής πλευράς) γεωγραφικοί και ιστορικοί. Ο χάρτης καταγράφει με έντυπωσιακή λεπτομέρεια τήν κατάσταση των πληθυσμών του Βαλκανικού χώρου, κατανεμημένων σε ένότητες, έπαρχίες, πόλεις και κωμοπόλεις. Ο χάρτης του DE WIT δέν αναφέρεται στό παρελθόν αλλά στό παρόν: τον ένδιαφέρει ή πολιτική κατάσταση των Βαλκανίων και μάλιστα με προσανατολισμό προς τό μέλλον.



2. Πρόκειται για τόν πρώτο εθνικό χάρτη των Βαλκανίων. Είναι ή πρώτη καταγραφή τών εθνοτήτων στό Βαλκάνια καί μάλιστα σέ άνύποπτο χρόνο (έπί Όθωμανικής αὐτοκρατορίας). Ό χάρτης άγνοεί προκλητικά τίς διοικητικές ύποδιαιρέσεις τής Όθωμανικής αὐτοκρατορίας καί προβάλλει έντονα (με διπλές διαχωριστικές γραμμές) τά εθνικά όρια μεταξύ τών Βαλκανικών λαών.

Θα μπορούσαμε νά διατυπώσουμε ώς έξής τήν πολιτική φιλοσοφία τοῦ χάρτη: όπου κυριαρχεί ό έντόπιος πληθυσμός τοῦ κάθε λαοῦ, εκεί είναι καί ή χώρα του· π.χ. όπου Βούλγαροι, Βουλγαρία· όπου Σέρβοι, Σερβία. Γι' αυτό ό χάρτης άγνοεί έντελώς καί συνειδητώς τήν παρουσία τών Όθωμανών στό Βαλκάνια είτε αὐτή ήταν διοικητική είτε πληθυσμιακή.

Τό μόνο σημείο όπου δηλώνεται ή παρουσία τών Όθωμανών στόν χάρτη είναι μόνο ένα: ό λογότυπος τοῦ χάρτη όπου άπεικονίζονται ό Αὐτοκράτορας τής Αὐστρίας Φερδινάνδος Γ' (6α σίλευσε από τό 1657 έως τό 1705) μέ πανοπλία καί ξίφος καί από τήν άλλη πλευρά ό Σουλτάνος (κατά πᾶσα πιθανότητα ό Σελίμ Β' (1566-74) ή ό Μουράτ Γ' (1574-1595)). Καί οί δύο ήγεμόνες κρατοῦν κλάδους ελαίας πάνω από τήν Οὐγγαρία· αὐτή ή εικόνα ειρήνης (ή ἔστω ανακωχής) σχετίζεται μέ τό βασικό πολιτικό μήνυμα τοῦ χάρτη, πού είναι ή άπελευθέρωση τής Οὐγγαρίας καί τών Βαλκανίων από τούς Όθωμανούς.

Προφανώς ή πρωτοβουλία για τά δεδομένα πολιτικά μηνύματα τοῦ χάρτη ξεκινᾶ από κύκλους:

α. τής Κεντρικής Εὐρώπης, από τούς όποιους προέκυψε άργότερα ή Τερά Συμμαχία κατά τών Τούρκων.

β. τών Οὐγγρων εὐγενών καί πατριωτῶν, οί όποιοί όραματίζονταν μία ελεύθερη καί ένωμένη Οὐγγαρία.

Αὐτή ή δεύτερη ομάδα είχε καί έναν επιπλέον στόχο: νά περιορίσει τίς συγκρούσεις μέσα στό ἔδαφος τής Οὐγγαρίας, νά κερδίσει χρόνο καί νά αναζητήσεις συμμαχίες μέσα στόν χώρο τών Βαλκανίων.

Τό γεγονός ότι οί κλάδοι ελαίας μεταξύ τών αντιπάλων έχουν προσχηματικό χαρακτήρα ένισχύεται από τήν άπεικόνιση τών παιδιών πίσω από τόν Σουλτάνο, πάνω στό όποια πέφτει βαρεία ή σκιά τοῦ Δυνάστη, κάνοντάς τα νά σφίγγονται από τόν φόβο καί νά άγκαλιάζονται.

Ό χάρτης τής Βαλκανικής ελευθερίας καί συνεργασίας

Ό χάρτης τοῦ DE WIT άποτελεί ένα σάλπισμα ΒΑΛΚΑΝΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΙ ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑΣ. Τό ιδανικό αὐτό θά μπορούσε νά γίνει πραγματικότητα μόνο εάν:

α. Άπελευθερώνονταν όλα τά εὐρωπαϊκά ἔδαφη τής Όθωμανικής Αὐτοκρατορίας.

β. Έδημιουργούντο ανεξάρτητα εθνικά κράτη τών Βαλκανικών λαών.

γ. Οί Βαλκανικοί λαοί συνεργάζονταν μεταξύ τους για τήν άποτίναξη τοῦ όθωμανικοῦ ζυγοῦ.

Τό πολιτικό καί γεωπολιτικό μήνυμα τοῦ χάρτη εκφράζεται μέ τρεῖς λέξεις: ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗ - ΑΝΕΞΑΡΤΗΣΙΑ - ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑ.

Κατά τή γνώμη μας, μπορούμε νά αναζητήσουμε τό πολιτικό περιεχόμενο τοῦ χάρτη τοῦ DE WIT σέ τρία επίπεδα:

α. Επίπεδο προπαγάνδας

Ό χάρτης είναι σαφέστατος ως πρός τίς προθέσεις του: όραματίζεται, επιδιώκει καί ύπόσχεται μία Εὐρώπη χωρίς Όθωμανούς κατακτητές. Τό μέτωπο τοῦ χάρτη είναι στραμμένο πρός Ανατολάς· ένα άόρατο όδον διαπερνᾶ καί ήλεκτρίζει διαγωνίως τόν χάρτη· ξεκινᾶ από Βορειο-δυτικά (πάνω άριστερά) όπου βρίσκεται ή Οὐγγαρία καί ή αιχμή του δείχνει πρός νοτιο-άνατολικά, όπου βρίσκονται ή Ύψηλή Πύλη καί ή Κωνσταντινούπολη. Ό χάρτης προτείνει καί προεικάζει μία πορεία εξέλιξεων, ή όποία έχει ως άφετηρία τό μέτωπο τής Οὐγγαρίας καί ως τέρμα τήν άπελευθέρωση όλων τών χριστιανικών λαών τών Βαλκανίων μέχρι τήν Κωνσταντινούπολη (Constantinopoli). Δέν είναι λοιπόν τυχαίο τό γεγονός ότι, ενώ ό χάρτης έχει ως κύριο θέμα τήν Οὐγγαρία, τοποθετεί τήν Οὐγγαρία στό άριστερό άκρο καί περιλαμβάνει όλόκληρα τά Βαλκάνια μέχρι τήν Κωνσταντινούπολη.

Η ίδια ή εικόνα τοῦ χάρτη προδίδει εκδηλατούς σκοπούς του: όμως δέν ξεκινᾶ ότι ή προπαγάνδα, για νά έχει αποτελεσματικότητα καί μακροχρόνια επίδραση, πρέπει νά συμβαδίζει μέ τήν επιστημονική δεοντολογία καί τήν διπλωματία. Ό χάρτης παραμένει άπολύτως πιστός στην επιστημονική δεοντολογία, διότι περικλείει τό πολιτικό του μήνυμα στην εικόνα πού προβάλλει, χωρίς καθόλου λεκτικές αιχμές. Βέβαια, στην σύζευξη προπαγάνδας καί επιστημονικής δεοντολογίας, βοηθεῖ καθοριστικά τό γεγονός ότι ό χάρ-

της δέν αλλοιώνει τήν πραγματικότητα αλλά τήν αποδίδει πιστότατα· ή μόνη πραγματικότητα, τήν όποια αρνείται πεισματικά νά αποδώσει, είναι ή παρουσία του Όθωμανού δυνάστη στην Εύρωπη, διότι αυτήν ακριβώς θέλει νά ανατρέψει.

Άπό διπλωματικής πλευράς ό χάρτης διαθέτει ένα επικάλυμμα (καμουφλάζ) ως άλλοθι· πρόκειται για τήν παρουσία του Όθωμανού δυνάστη στον λογότυπο του χάρτη. Πέρα από τήν σκοπιμότητα τής τοπικής ήρεμίας στό μέτωπο τής διηρημένης Ουγγαρίας, ή παρουσία του Χριστιανού και Όθωμανού ήγεμόνα μέ κλάδους ελαίας στον λογότυπο έχει κατά τή γνώμη μας ευρύτερη διπλωματική σημασία για δύο λόγους:

Δέν πρέπει νά ξεχνάμε ότι στά μέσα του 17ου αιώνα ή Όθωμανική αυτοκρατορία βρισκόταν στό απόγειο τής δυνάμεώς της και δέν είχε παραιτηθεί του σκοπού της νά κατακτήσει τήν καρδιά τής Ευρώπης, μέ κεντρικό στόχο τήν Βιέννη· απόδειξη ή δεύτερη πολιορκία τής Βιέννης τό 1683. Ήταν επόμενο λοιπόν οι όποιες δυνάμεις τής Κεντρικής Ευρώπης νά επιδιώκουν κατ' αρχάς τό πάγωμα του μετώπου και τήν de facto αποδοχή τής διαιρέσεως τής Ουγγαρίας.

Παράλληλα όμως, επειδή ή όπτική του χάρτη είναι μακροπρόθεσμη, ό δημιουργός του (εδώ δέν εννοούμε μόνο τον χαρτογράφο αλλά και τις πολιτικές δυνάμεις που εκφράζει ό χάρτης) θέλει νά κερδίσει χρόνο, νά «ρίξει στάχτη στά μάτια» των Όθωμανών. Ό κάθε Όθωμανός που θά έβλεπε τον χάρτη θά ίκανοποιείτο από τήν προτασόμενη εικόνα του λογοτύπου και θά ενόμιζε ότι ό χάρτης παγιώνει τήν παρουσία των Όθωμανών στην Ευρώπη και εκπέμπει μήνυμα συνυπόταξης. Άπό διπλωματικής πλευράς λοιπόν πρόκειται για έναν διπρόσωπο χάρτη μέ δύο εκ διαμέτρου αντίθετα μηνύματα· όμως ή εικόνα του λογοτύπου αποτελεί άπλως τό όχημα για νά περάσει όσο γίνεται πιό άπρόσκοπτα ή προπαγάνδα τής άπελευθερώσεως των Βαλκανίων, που άποτελεί τον κύριο σκοπό του χάρτη.

6. Επίπεδο στρατηγικής και τακτικής

Κατά κανόνα δέν υπήρξε ένα ένιαίο μέτωπο των Δυτικών δυνάμεων άπέναντι στην Τουρκία. Ό κανόνας αυτός είχε (και έχει) δύο έντονες εξαιρέσεις: μία υπέρ τής Ελλάδας και μία υπέρ τής Τουρκίας.

Η εξαίρεση τής ένιαίας στάσεως των Μεγάλων Ευρωπαϊκών δυνάμεων υπέρ τής Ελλάδας και κατά τής Τουρκίας έπετεύχθη μέ τήν έ-

πανάσταση του 1821, ή όποια ξεσήκωσε ένα κύμα φιλελληνισμού στην κοινή γνώμη όλων των Ευρωπαϊκών χωρών, άκόμη και των ΗΠΑ. Βεβαίως τό κύμα αυτό του φιλελληνισμού συνδέθηκε και τροφοδοτήθηκε από τό κίνημα του ρωμαντισμού, που κατέληξε στον κλασικισμό, καθώς και τό δημοκρατικό κίνημα.

Η δεύτερη εξαίρεση, υπέρ τής Τουρκίας αυτή τήν φορά, παίρνει τήν όριστική της μορφή μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και ενισχύεται από τον γεωπολιτικό διπολισμό μεταξύ Δύσεως (NATO) και Ανατολής (Σύμφωνο Βαρσοβίας) καθώς και μέ τήν παγίωση του Δυτικού ελέγχου πάνω στο μεγαλύτερο μέρος τής παραγωγής πετρελαίου στην Μέση Ανατολή, ενώ τό ενδιαφέρον επεκτείνεται και προς τήν περιοχή του Καυκάσου.

Τόν 17ο αιώνα ίσχυε ό κανόνας τής μη ένιαίας αντιμετώπισεως τής Τουρκίας από τις Ευρωπαϊκές δυνάμεις.

Η Άγγλία εκείνη τήν εποχή έδινε προτεραιότητα στην οικοδόμηση τής υπερπόντιας αυτοκρατορίας της και όχι στα ήπειρωτικά πράγματα· έξ άλλου δέν είχε λόγο νά άνησυχεί όσο δέν άπειλείτο ή ίδια.

Η Γαλλία, λόγω των διομολογήσεων (ιδιαιτέρων προνομίων στο εμπόριο μέ τήν Όθωμανική αυτοκρατορία), υποστήριζε άναφανδόν τον Σουλτάνο και μάλλον έθεωρείτο σύμμαχος του. Η Βενετία συνέχιζε τον κατά θάλασσα άγώνα της κατά των Τούρκων αλλά δέν ξεχνούσε και τό εμπόριό της, ενώ δέν είχε μόνιμη υποστήριξη από άλλες θαλάσσιες Ευρωπαϊκές δυνάμεις.

Οι Κεντρικές Ευρωπαϊκές Δυνάμεις, (Αυστρία, Γερμανία, Πολωνία) δέν διέθεταν τήν ίδια πολιτική συνοχή και αυτοδυναμία· ή Γερμανία ήταν κατακερματισμένη σε ήγεμονίες, ενώ ή Αυστρία και ή Πολωνία επηρεάζονταν από τό Βατικανό.

Τό Βατικανό εκείνη τήν εποχή ήταν ένα υπερβολικά εκκοσμικευμένο κράτος, του όποιου ή διπλωματική ικανότητα και ό έγωκεντρισμός ήταν καταστάσεις μονιμότερες τής πνευματικής του άκτινοβολίας. Για τήν πολιτική του Βατικανού εκείνη τήν εποχή υπήρχαν όχι ένας αλλά τρεις έχθροι ή έστω αντίπαλοι: τό Ίσλάμ, ή Μεταρρύθμιση (Προτεσταντισμός) και ή Όρθοδοξία. Τρεις οι έχθροι, τρεις και οι άκρογωνιαίοι κανόνες τής έξωτερικής πολιτικής του Βατικανού εκείνη τήν εποχή:

α. Άνάσχεση του Ίσλάμ τουλάχιστον στην Ευρώπη,

6. Ἐπανακαθολικοποίηση τῆς Εὐρώπης μέ τήν Ἀντιμεταρρύθμιση· ἐλάχιστο ὄριο αὐτῆς τῆς πολιτικῆς ἦταν ἡ διατήρηση τοῦ θρησκευτικοῦ status quo στήν Εὐρώπη, δηλαδή ἡ παρεμπόδιση δημιουργίας νέων μὴ καθολικῶν κρατῶν στήν Εὐρώπη,

γ. Ἡ διάβρωση τῆς Ἀνατολικῆς Εὐρώπης καί τῆς Ὁρθοδοξίας μέ τήν Οὐνία.

Μέ βάση τόν β' ἀπό τούς παραπάνω κανόνες, τό Βατικανό δέν εὐνοοῦσε τήν ἀπελευθέρωση τῶν Ὁρθοδόξων λαῶν καί τήν δημιουργία ἀνεξαρτήτων ὀρθοδόξων κρατῶν.

Μετά τήν ἀποτυχία τῶν Τούρκων στήν Β' πολιορκία τῆς Βιέννης τό 1683 δημιουργήθηκε στούς λαούς τῆς Κεντρικῆς Εὐρώπης καί τῶν Βαλκανίων ἓνα πνεῦμα ἀπελευθερωτικῆς Σταυροφορίας κατά τῶν Ὀθωμανῶν, γιά τήν ἀπαλλαγὴ τῆς Εὐρώπης ἀπό τήν ἐπεκτατικὴ παρουσία τους.

Ὅμως — ὅπως πάντα — ἡ πολιτικὴ τῶν Μεγάλων Δυνάμεων εἶναι ἐπιλεκτικὴ. στήν συγκεκριμένη περίπτωση ἡ Αὐστρία μέ τήν δυναστεία τῶν Ἀψβούργων καί τό Βατικανό κηρύσσουν τήν αὐτοσυγκράτηση μέ τό ἐξῆς σκεπτικόν:

α. Δέν θά πρέπει νά δημιουργηθοῦν Ὁρθόδοξα ἀνεξάρτητα κράτη στά Βαλκάνια,

β. Θα ἐλευθερώνονται σταδιακὰ λαοί καί περιοχές, οἱ ὁποῖοι μποροῦν νά ἐνταχθοῦν στήν Αὐτοκρατορία τῶν Ἀψβούργων.

Οἱ παραπάνω κανόνες δέν ἀφοροῦσαν μόνο τούς Ὁρθοδόξους λαούς κατά τῶν Βαλκανίων ἀλλά καί τήν Οὐγγαρία. Στήν Οὐγγαρία ἀνταγωνίζονταν δύο θρησκευτικὰ στοιχεῖα: οἱ Καθολικοὶ πού ἀποτελοῦσαν τήν πλειοψηφία καί οἱ Διαμαρτυρόμενοι, οἱ ὁποῖοι τότε ἦταν οἱ κύριοι φορεῖς τοῦ Οὐγγρικοῦ πατριωτισμοῦ καί ἐθνικισμοῦ. Σέ μιά ἀνεξάρτητη Οὐγγαρία τό πατριωτικὸ κίνημα θά μποροῦσε νά ἐξουδετερώσει τήν ἐπιρροή τοῦ Βατικανοῦ· γι' αὐτό ἡ ἀπελευθέρωση τῆς Οὐγγαρίας ἀπό τούς Τούρκους ἔγινε ὑπὸ τόν ὄρο τῆς ἐντάξεως τῆς Οὐγγαρίας στήν Αὐτοκρατορία τῶν Ἀψβούργων. Ἐτσι ὅσο προχωροῦσαν τὰ εὐρωπαϊκὰ στρατεύματα στά Βαλκάνια, τόσο ἐπεκτείνονταν ἡ Αὐстро-ουγγρική αὐτοκρατορία πρὸς τόν Νότο, περιλαμβάνοντας τήν Σλοβενία, τήν Κροατία μέχρι καί τήν Βοσνία. Ἀπὸ τήν σύγκρουση τοῦ ἐπεκτατισμοῦ τῆς δυναστείας τῶν Ἀψβούργων μέ τόν σερβικὸ πατριωτισμὸ ξεπήδησε τό 1914 ἡ θρυαλίδα τοῦ Ἀ' Παγκοσμίου Πολέμου.

Ἡ τελευταία μάχη πού ἔδωσε ὁ ἐπεκτατισμὸς τῶν Ἀψβούργων στά Βαλκάνια, ἦταν τό

Μακεδονικὸ ζήτημα. Ἡ Αὐτοκρατορία τῶν Ἀψβούργων προωθοῦσε τὰ σχέδιά της γιά μιά «Αὐτόνομη Μακεδονία», ἡ ὁποία θά ἐντασσόταν στήν Αὐстро-ουγγρική αὐτοκρατορία ἢ τουλάχιστον θά ἐτίθετο ὡς προτεκτοράτο ὑπὸ τήν προστασία της. Ἐτσι τό λιμάνι τῆς Θεσσαλονίκης θά ἔδινε τήν ἐξοδο τῶν Κεντροευρωπαίων στό Αἰγαῖο, ἐνῶ ἡ ἐπιρροή τῆς Γερμανίας στήν Βουλγαρία καί τήν Τουρκία θά προσέθετε τό ἀναγκαῖο προγεφύρωμα γιά τήν πρόσβαση τῶν Κεντρικῶν Αὐτοκρατοριῶν στήν Μέση Ἀνατολή (πετρέλαια).

Τὰ συμπεράσματα τῆς πολιτικῆς ἀναλύσεως τοῦ χάρτη τοῦ DE WIT ἀπὸ πλευρᾶς στρατηγικῆς εἶναι τὰ ἐξῆς:

α. Πρόκειται γιά πρωτοβουλία Οὐγγρων εὐγενῶν καί πατριωτῶν,

β. Ἐκφράζει τήν ὀρίμανση τοῦ πνεύματος τῶν λαῶν τῆς Κεντρικῆς Εὐρώπης γιά μιά ἀντεπίθεση ἐλευθερίας κατά τοῦ Ὀθωμανοῦ δυνάστη σέ ὀλόκληρο τό χωρὸ τῶν Βαλκανίων.

Ἀκολουθεῖ ἓνα τρίτο στοιχεῖο: ὁ ἐθνοτισμὸς.

Χρησιμοποιοῦμε τόν ὄρο «ἐθνοτισμὸς» ὡς ἱστορικὸ φαινόμενο σέ ἀντιδιαστολή πρὸς τόν σημερινὸ «ἐθνικισμὸ», ὁ ὁποῖος ἔχει καθαρὰ ἰδεολογικὸ περιεχόμενο. Ὡς ἱστορικὸ φαινόμενο ἐξελίξεως τῶν Εὐρωπαϊκῶν κοινωνιῶν ὁ ἐθνοτισμὸς σημαίνει ὄχι μόνο τήν συνειδητοποίηση τῆς ἰδιαιτερότητας τοῦ κάθε λαοῦ ἀλλά καί τήν πολιτικὴ θέληση νά καταστήσει αὐτὴ τήν ἰδιαιτερότητα ἀποκλειστικὴ ἢ κυρίαρχη βάση γιά τήν δημιουργία ἑνὸς ἐθνικοῦ κράτους, τό ὁποῖο ὅμως θά χαρακτηρίζεται ὡς δημοκρατία καί λαϊκὸ κράτος σέ ἀντιδιαστολή πρὸς τόν δεσποτικὸ χαρακτήρα τοῦ ἀπολυταρχικοῦ πολυεθνικοῦ κράτους (αὐτοκρατορία) ἢ τοῦ ἱερατικοῦ κράτους (θεοκρατία). Ἀπὸ ἱστορικῆς ἀπόψεως ὁ ἐθνοτισμὸς ἀποτελεῖ τήν προϋπόθεση τῆς δημοκρατίας καί τοῦ ἐκκοσμηκευμένου κράτους, το ὁποῖο ἀποτελεῖ ἔκφραση τῆς αὐτο-οργανώσεως μιᾶς πολιτισμικῆς κοινότητας (ἔθνους).

Ὁ χάρτης τοῦ DE WIT ἀποτελεῖ τόν πρῶτο ἐθνοτικὸ χάρτη τῶν Βαλκανίων.

Σέ ἀνύποπτο χρόνο (ἐπὶ Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας) καταγράφονται οἱ ἐθνότητες τῶν Βαλκανίων καί οἱ ἐθνικοὶ τους χώροι μέ τήν λογικὴ π.χ. ὅπου κυριαρχεῖ τό Βουλγαρικὸ στοιχεῖο, ἐκεῖ εἶναι ἡ Βουλγαρία.

Ὁ χάρτης τοῦ DE WIT στηρίζεται στό δεδομένο τῆς ὑπάρξεως διαμορφωμένων ἐθνῶν τοῦ Βαλκανικοῦ χώρου, τὰ ὁποῖα μάλιστα στό πα-

ρελθόν είχαν αναπτύξει αυτοδύναμους πολιτισμούς και ανεξάρτητα κράτη, όπως η Ελλάδα, η Βουλγαρία και η Σερβία — η Ρουμανία δεν υπήρχε τότε ως ενιαία εθνότητα λόγω του πολυεθνικού χαρακτήρα των σημερινών Ρουμάνων (μείγμα Δακών και Ρωμαίων με έντονες σλαβικές, ουγγρικές και γερμανικές επιδράσεις).

Από πλευράς τακτικής ο χάρτης του DE WIT προωθεί την ιδέα της Βαλκανικής συνεργασίας ως μέσο, προϋπόθεση και τελικό σκοπό της Βαλκανικής ελευθερίας.

Είτε διότι οι Ούγγροι πατριώτες δεν έχουν εμπιστοσύνη στις προθέσεις των Ευρωπαϊκών μεγάλων δυνάμεων είτε διότι οι δυνάμεις αυτές δεν θα μπορούσαν να εξουδετερώσουν τον στρατό των Όθωμανών, εάν αυτός ετροφοδοτείτο από τό παιδομάζωμα και την αναγκαστική επιστράτευση των λαών των Βαλκανίων, είτε διότι αισθάνονταν περισσότερο Βαλκάνιοι από ό,τι Κεντρο-ευρωπαίοι, είτε για όλους τους παραπάνω λόγους μαζί, τοποθετούν την χώρα τους στην άκρη του χάρτη και προβάλλουν την ιδέα της συνεργασίας όλων των Βαλκανικών λαών για ένα συντονισμένο και γενικό ξεσηκωμό, ο οποίος:

α. Θά υποχρέωνε τις Ευρωπαϊκές δυνάμεις να περάσουν στην αντεπίθεση και να παίξουν έναν πιο ενεργό ρόλο στην απελευθέρωση των Βαλκανίων

β. Θά υποχρέωνε τις δυνάμεις των Όθωμανών να πολυδιασπαστούν σε έναν πολυμέτωπο τακτικό πόλεμο αλλά και έναν ανταρτοπόλεμο φθοράς, με αποτέλεσμα να μὴν αισθάνονται ασφαλείς παρά μόνο στην Μικρά Ασία.

γ. Θά επέτρεπε σε όλα τα μικρά κράτη της Βαλκανικής, συμπεριλαμβανομένης και της Ουγγαρίας, να αποκτήσουν τελικά την ελευθερία τους μετά την αποχώρηση των Όθωμανών και να αποφύγουν την υποταγή τους στις μεγάλες Ευρωπαϊκές δυνάμεις.

Δυστυχώς ένας από τους βασικούς λόγους για τους οποίους η Βαλκανική εξελίχθηκε σε πυριδαποθήκη της Ευρώπης είναι τό γεγονός ότι οι Βαλκανικοί λαοί δεν μπόρεσαν να συνεργαστούν μεταξύ τους, με αποτέλεσμα να χωρισθούν σε ζώνες επιρροής και να καταστούν υποχείρια του γεωπολιτικού ανταγωνισμού των Μεγάλων δυνάμεων.

γ. Επίπεδο γεωπολιτικού σχεδιασμού

Ο χάρτης του De Wit θεωρεί ως θέμα χρόνου την εξαφάνιση της Όθωμανικής αυτοκρατο-

ρίας από τον χάρτη της Ευρώπης. Με βάση αυτό τό δεδομένο, ο χάρτης του DE WIT παίρνει την πρωτοβουλία να προτείνει μία Νέα τάξη πραγμάτων στά Βαλκάνια μετά την επιδιωκόμενη κατάρρευση της Όθωμανικής αυτοκρατορίας. Με σύγχρονο επιστημονικό πνεύμα ο χάρτης του DE WIT καταγράφει όλες τις εθνότητες και περιφέρειες των Βαλκανίων, στηριζόμενος περισσότερο στην αρχή της πλειοψηφίας του τοπικού πληθυσμού και λιγότερο σε ιστορικές πηγές. Τό εϋγλωττο σύνθημα του χάρτη είναι: «Τά Βαλκάνια ανήκουν στους λαούς τους». Τό ιδεολογικό περιεχόμενο του χάρτη του DE WIT είναι ή Βαλκανική ελευθερία βασισμένη στην Βαλκανική συνεργασία των λαών της Βαλκανικής με βάση την αρχή των εθνότητων. Τό πολιτειακό μόρφωμα πού θά ταίριαζε σ' αυτή την ιδεολογική βάση θά ἦταν μία πολυκεντρική Βαλκανική Κοινοπολιτεία ή Συνομοσπονδία των Βαλκανικών κρατών. Ο χάρτης καλεί όλους τους Βαλκανικούς λαούς να συνεργασθούν για την ελευθερία τους και να δημιουργήσουν μία κοινή αλλά πολυκεντρική πολιτειακή οντότητα. Η πρόσκληση αυτή και πρόταση του χάρτη ισχύει και σήμερα για όλους τους λαούς όχι μόνο των Βαλκανίων αλλά και ολόκληρης της Ευρώπης στά πλαίσια μιας Ευρωπαϊκής Ένώσεως (Συνομοσπονδίας).

Τό συμπέρασμα είναι ότι δεν πρέπει να αντιμετωπίσουμε ως βασανιστικό δίλημμα και αντίθεση τό ζεύγμα: *ένότητα-ταυτότητα*. Δεν χρειάζεται να θυσιάσουμε την ταυτότητά μας για χάρη μιας υπερεθνικής συνεργασίας και ένότητας· αντιθέτως ταυτότητα και συνεργασία/ένότητα αποτελούν ένα ισόρροπο, αλληλοσυμπληρούμενο και δημιουργικό ζεύγμα. Η Ευρώπη πρώτ' απ' όλα είναι ένας πολιτισμός πού έχει χρέος να διατηρήσει τον κύριο χαρακτήρα του: την πολυμορφία.

Η ιδιαίτερη σημασία του χάρτη για την Ελλάδα

Η σημασία του χάρτη του DE WIT για την Ελλάδα είναι τόσο τυπική όσο και ουσιαστική:

α. Η τυπική σημασία του χάρτη βρίσκεται στην μεγάλη αντικειμενική του αξία για την Ελλάδα.

Ο χάρτης του DE WIT δεν θεωρείται καν Έλληνικός χάρτης, διότι δεν έχει ως θέμα την Ελλάδα αλλά μόνο την Βόρειο Βαλκανική και δεν σχεδιάστηκε με Έλληνική πρωτοβουλία· ο χάρτης έγινε από ξένους (Ολλανδία) για ξένους (Ουγγαρία).

6. Ἡ οὐσιαστική σημασία τοῦ χάρτη ὀφείλεται σέ δύο λόγους:

Ἀπεικονίζει τήν ἐθνολογική κατάσταση τῶν Βαλκανίων σέ χρόνο ἀνύποπτο (ἐπί Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας) καί κατοχυρώνει πλήρως τήν ἐλληνικότητα ὁλόκληρου τοῦ Βορείου Ἑλλαδικοῦ χώρου.

Καταγράφει τίς γεωπολιτικές τάσεις που χαρακτήριζαν τόν Ἑλληνισμό τοῦ 17ου αἰῶνα.

Εἰρηνική συνύπαρξη καί ἱστορική ἀλήθεια

Οἱ βασικές ἀρχές, οἱ ὁποῖες πρέπει νά διέπουν τήν ἐξωτερική μας πολιτική καί γενικά τήν ἐνημέρωση τῆς διεθνούς κοινῆς γνώμης γιά τά ἐθνικά μας θέματα, πρέπει νά κινοῦνται κατά τήν γνώμη μας μέσα στίς παρακάτω προδιαγραφές:

α. Ἄλλο τό τί θά θέλαμε καί ἄλλο τό τί μπορεῖ νά γίνει: ἄλλο οἱ σταθεροί καί ἀμετάθετοι στόχοι μιᾶς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς καί ἄλλο τά ἀνικανοποίητα ὄνειρα τῶν ἐθνικῶν μας πόθων.

Ὁ κάθε λαός μπορεῖ νά ἔχει τήν μυθολογία του, παλαιά καί σύγχρονη, καί πάνω σ' αὐτή νά στηρίζει τήν ταυτότητά του καί τήν ἱστορική του συνείδηση· ὅμως ἡ ἐξωτερική πολιτική πρέπει νά κινεῖται στόν συγκεκριμένο χῶρο καί χρόνο καί νά ξεκινᾷ ἀπό τήν ὑπάρχουσα πραγματικότητα.

6. Ἡ ἐξωτερική μας πολιτική ἔχει ἀμυντικό χαρακτήρα ἀλλά ἡ ἀμυντική μας στάση δέν πρέπει νά παρερμηνεύεται στό ἐσωτερικό ἤ τό ἐξωτερικό ὡς παθητικότητα. Ἄλλο ἐπεκτατισμός, ἄλλο ἐνεργός ἐξωτερική πολιτική καί ἄλλο παθητικότητα καί ἐνδοτισμός.

Μέ βάση τίς παραπάνω προδιαγραφές μποροῦμε νά προσδιορίσουμε τίς βασικές ἀρχές πού πρέπει νά διέπουν τήν ἐξωτερική πολιτική ἑνός σύγχρονου καί δημοκρατικοῦ κράτους.

α. Θεωροῦμε τά σημερινά σύνορα τῶν Βαλκανικῶν χωρῶν τελεσίδικα καί ἀπαιτοῦμε τόν σεβασμό τους ὡς βασική προϋπόθεση τῆς εἰρηνικῆς συνυπαρξέως τῶν Βαλκανικῶν λαῶν καί τῆς σταθερότητας στήν εὐρύτερη περιοχή.

6. Ὁ χάρτης τοῦ DE WIT ἀποδεικνύει ὅτι ἡ σύγχρονη Ἑλλαδική ἐπικράτεια δέν εἶναι ἀποτέλεσμα ἐπεκτάσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἀλλά συρρικνώσεως. Ὁ Ἑλληνισμός τῶν Βαλκανίων καί τῆς Μικρᾶς Ἀσίας ἔχει πληρώσει πολύ βαρῦ φόρο αἱματος γιά νά διαμορφωθοῦν τελικά τά σημερινά σύνορα τῆς Ἑλλάδας. Τά σημερινά μας σύνορα εἶναι τό ἔσχατο ὄριο ὑποχωρήσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ: ἀπευθυνόμαστε σέ ὅλους τούς γείτονές μας γιά νά τούς ποῦμε: «Ἐμεῖς ἔχουμε

χάσει ἐδάφη καί πληθυσμούς· μή μᾶς ζητᾶτε καί ἄλλα».

γ. Δέν πρέπει νά ξεχνᾶμε τά κομμάτια τοῦ ἐθνικοῦ κορμοῦ πού ἔμειναν ἔξω ἀπό τήν Ἑλλαδική ἐπικράτεια. Τό ἐνδιαφέρον μας γιά τόν Ἑλληνισμό τῆς Βορείου Ἡπείρου, τῆς Κωνσταντινούπολεως, τῆς Ἰμβρου/Τενέδου καί τῆς Κύπρου (ἔστω καί ἂν ἀποτελεῖ ἀνεξάρτητο κράτος) δέν πρέπει νά παρερμηνεύεται ὡς σωβινισμός καί ἐπεκτατισμός ἀλλά νά ἐπικροτεῖται ὡς βασική ὑποχρέωση ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων καί ἱστορικοῦ χρέους.

Ἀποτελεῖ ἐγκλημα κατά τοῦ ἀνθρωπισμοῦ οἱ Ἑλληνες στίς γειτονικές μας χώρες νά ὑποφέρουν καί νά διώκονται ἀκριβῶς γιατί εἶναι Ἑλληνες — καί μόνο γι' αὐτό — καί ἐμεῖς νά ἀγνοοῦμε τήν ὑπαρξή τους!

γ. Ἡ Ἑλλάδα ἀναγνωρίζει τίς ὑποχρεώσεις της πού ἀπορρέουν ἀπό διεθνεῖς συμβάσεις (Συνθήκη τῆς Λωζάνης, 1923) γιά τήν προστασία τῶν Μουσουλμάνων τῆς Δυτ. Θράκης, σέ ἀντίθεση μέ τήν Τουρκία, ἡ ὁποία μονίμως καί συστηματικά τίς ποδοπατεῖ.

Οἱ γεωπολιτικές τάσεις τοῦ Ἑλληνισμοῦ στόν 17ο αἰῶνα

Ὁ χάρτης τοῦ DE WIT δέν εἶχε καμία δυσκολία νά τοποθετήσῃ τίς ἄλλες ἐθνότητες τῶν Βαλκανίων στόν ἐθνικό τους χῶρο, διότι αὐτός ἦταν ἐνιαῖος: ὅπου οἱ Οὐγγροί, ἐκεῖ καί ἡ Οὐγγαρία, ὅπου οἱ Βούλγαροι, Βουλγαρία.

Ὅμως μέ τόν Ἑλληνισμό εἶχε πρόβλημα.

Ναί μέν ὁ Ἑλληνισμός ὡς ἔθνος ἦταν ἐνιαῖος σέ ὅλη τήν Βαλκανική — ὅπου ὑπῆρχε — καί μέχρι τά βάθη τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, ἀλλά ὡς κράτος δέν ἦταν εὐκόλο νά προσδιορισθεῖ ἐνιαῖα, διότι στήν ἀρχαιότητα δέν ὑπῆρχε ἓνα ἐνιαῖο Ἑλληνικό κράτος καί τό Βυζάντιο ἦταν μιᾶ αὐτοκρατορία πολύ εὐρύτερη τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Γι' αὐτό ὁ χάρτης καταγράφει τίς γεωπολιτικές τάσεις καί συσπειρώσεις πού χαρακτήριζαν τόν Ἑλληνισμό τοῦ 17ου αἰῶνα.

Πρόκειται βασικά γιά τρεῖς τάσεις-συσπειρώσεις:

α. Ἀναβίωση τοῦ Βυζαντίου ὡς ROMANIA (ROMANIA). Πρόκειται γιά τό πραγματικό ὄνομα τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, μέ τό ὁποῖο ἦταν γνωστή καί στήν Εὐρώπη. Τό ὄνομα «Βυζάντιο» εἶναι ἐπιστημονικός ὄρος καί τόν καθιέρωσαν Γάλλοι ἱστορικοί τοῦ 17ου αἰῶνα, γιά νά ἀντιδιαστεῖλουν τό Βυζάντιο ἀπό τήν Ρωμαϊκή

αυτοκρατορία και να αμφισβητήσουν την ιστορική συνέχεια με την Ρώμη. (Τό γεγονός ότι οι Πόντιοι προτίθενται να ιδρύσουν την παγκόσμια πρωτεύουσα του Ποντιακού Έλληνισμού με τό όνομα «Ρωμανία» στον χώρο της Έλληνικής Θράκης ταιριάζει απόλυτα με τό πνεύμα του χάρτη του DE WIT και την νεώτερη ιστορία του Έλληνισμού.)

6. Αναβίωση της Αρχαίας Ελλάδας σε ένα Έλλαδικό κράτος με τό όνομα GRAECIA.

Στό σημείο αυτό πρέπει να σταθούμε για να τονίσουμε ότι:

Η περιοχή MACEDONIA είναι αποκλειστική έπαρχία της εθνότητας GRAECIA.

Τά όρια του Έλληνισμού προς Βορρά περνούσαν τότε ανάμεσα στό Μοναστήρι (Vitolie) που ήταν στην πλειοψηφία της Έλληνική πόλη μέχρι τό 1912 και τό Scupi.

Τό Scupi (Σκόπια) βρίσκεται εκτός Μακεδονίας και ανήκει στον Σλαβικό χώρο.

Ο χάρτης του DE WIT εντάσσει ολόκληρη την Άλβανία (ALBANIA) μέσα στον Έλληνικό πολιτισμικό χώρο της GRAECIA. Αυτή ή ένταξη όφείλεται: στην έλλειψη μιας διαδεδομένης εθνικής συνειδήσεως των Άλβανών του 17ου αιώνα: οι μέν Όρθόδοξοι έλληνοποιούντο, οι δέ Μουσουλμάνοι έτουρκοποιούντο· οι μέν πρώτοι πολέμουσαν μέ τους Έλληνες κατά των Τούρκων, ενώ οι δεύτεροι αποτελούσαν την μόνιμη μαστίγα των Έλλήνων, χειρότερη και από αυτή των Τούρκων.

Επίσης μία άλλη κλίμακα διαφοροποιήσεως διαπερνούσε εκείνη την εποχή τον ευρύτερο χώρο της Άλβανίας: ή διάκριση σε Ήπειρώτες, στους όποιους συμπεριλαμβάνονταν και οι σημερινοί Βορειοηπειρώτες), σε Άρβανίτες και σε Άλβανούς.

Οι Άρβανίτες αποτελούσαν ένα ιδιαίτερο μίγμα Έλλήνων (Ήπειρωτών και Βυζαντινών) και Άλβανών, τό όποιο διαμορφώθηκε στην περίοδο του Βυζαντίου και είχε ως κέντρο αναφοράς την Όρθοδοξία και τον Έλληνικό πολιτισμό· μετά την κατάρρευση του Βυζαντίου, οι Άρβανίτες μιλούσαν μόνο την Άλβανική γλώσσα αλλά δέν έχασαν την Βυζαντινή τους συνείδηση, πράγμα τό όποιο τους επέτρεψε αργότερα να ένταχθούν όχι μόνον οικειοθελώς αλλά και πλήρως στην Έλληνική κοινωνία και να παίξουν έναν πρωταγωνιστικό ρόλο στην Έπανάσταση του 1821.

Παρατηρούμε όμως ότι ή έπαρχία ALBANIA χωρίζεται μέ μία πιό λεπτή (μονή) διαχω-

ριστική γραμμή από την γειτονική έπαρχία MACEDONIA και ότι αυτή ή διαχωριστική γραμμή σβήνει σιγά-σιγά προς τά κάτω.

Στήν εποχή της Τουρκοκρατίας, αλλά και στά Βυζαντινά χρόνια, ή ανάμιξη Άλβανοφώνων (Άλβανών και Άρβανιτών) και Έλληνοφώνων σε ολόκληρο τον χώρο της Άλβανίας και της Ήπειρου είχε φτάσει σε τέτοιο σημείο, ώστε οι όροι «Ήπειρος» και «Άλβανία» να χρησιμοποιούνται από τους χάρτες της εποχής έναλλακτικά. Όμως υπάρχουν και χάρτες της εποχής εκείνης, οι όποιοι θέτουν τά όρια Έλληνισμού και Άλβανίας εκεί που τελείωνε τό Βορειο-ηπειρωτικό στοιχείο. Πάντως ή συνύπαρξη Έλλήνων και Άλβανών μέσα σε μία τοπική και ιδιαίτερη κοινωνία πρέπει να θεωρείται ιστορικά δεδομένη από την εποχή του Δεσποτάτου της Ήπειρου.

Έτσι ο χάρτης του DE WIT, κάπως δειλά είναι ή αλήθεια, αφήνει ανοικτή την δυνατότητα δημιουργίας ενός Έλληνο-αλβανικού κράτους, τό όποιο να περιλαμβάνει ολόκληρη την Άλβανία και ολόκληρη την Ήπειρο ως αναβίωση του Δεσποτάτου της Ήπειρου· αυτή την τάση την είδαμε να γίνεται συγκεκριμένη πολιτική από τον μεγάλο πολιτικό Άλη Πασά.

Η σημερινή χρησιμότητα του χάρτη

Είναι πράγματι έντυπωσιακό τό πόσα έχει να μάς πει ένας χάρτης μέ μία μόνο εικόνα. Δέν είναι υπερβολικό να πούμε ότι από ιστορικής πλευράς ο χάρτης του DE WIT αποτελεί μία τρισδιάστατη εικόνα, διότι συνδέει τό ιστορικό παρελθόν, τό πολιτικό παρόν της εποχής του και την πρόταση του μέλλοντος. Ο χάρτης του DE WIT περιέχει ένα σημαντικό κομμάτι της Ευρωπαϊκής, της Βαλκανικής και της Έλληνικής ιστορίας. Όμως πέρα από τίς ιστορικές πληροφορίες που μάς δίνει, εκπέμπει μηνύματα και θέσεις που είναι χρήσιμες και για την εποχή μας:

1. Σκόπιμα αλλά και δίκαια δώσαμε στον χάρτη αυτό του DE WIT τό όνομα «ΧΑΡΤΗΣ ΤΗΣ ΒΑΛΚΑΝΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΙ ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑΣ». Στην διετία 1996-1998 συμπληρώνονται 200 χρόνια από την έκδοση των έργων και τον θάνατο του Μεγαλομάρτυρα της Έλευθερίας, των Άνθρωπίνων Δικαιωμάτων και της Παμβαλκανικής ιδέας Ρήγα Φεραίου (1757-1798). Ο χάρτης του DE WIT αποτελεί απαραίτητο συμπλήρωμα για τή διαφώτιση του έργου του Ρήγα, διότι αποδεικνύει (100 χρόνια πριν από τον Θούριο) ότι ο Μεγάλος ύμνωδός της

Παμβαλκανικής ιδέας δέν ἦταν μόνο ἕνας ὄραματιστής ἀλλά καί ἕνας πολιτικός νοῦς, ὁ ὁποῖος ἤθελε νά ἀξιοποιήσει τίς διασυνδέσεις τοῦ πολιτισμοῦ μέ τίς ιδεολογικές καί πολιτικές τάσεις τῆς ἐποχῆς του γιά τήν ἐπιτυχία τῆς συνεργασίας ὄλων τῶν Βαλκανικῶν λαῶν.

Μετά τήν κατάρρευση τοῦ Ἀνατολικοῦ Μπλόκ ἐμφανίζονται νέες ἐντάσεις καί προβλήματα στήν περιοχή μας ἀλλά καί νέες δυνατότητες συνεργασίας· γενικῶς δημιουργεῖται πάλι μιᾶ κοινή Βαλκανική πραγματικότητα. Ὁ χάρτης τοῦ DE WIT μπορεί νά ἀποτελέσει ἕνα ἱστορικό ἔναυσμα γιά τήν τόνωση τῆς Βαλκανικῆς διαστάσεως τοῦ Ἑλληνικοῦ νοῦ καί νά κεντρίσει τίς δημιουργικές καί ἐν πολλοῖς ὑπολανθάνουσες δυνάμεις του. Πρέπει νά ξαναβροῦμε τό πνεῦμα τῆς ἐνότητος οἰκονομίας καί πολιτισμοῦ ἕνα πνεῦμα πού ἐνέπνεε τίς Ἑλληνικές κοινότητες μέσα καί ἔξω ἀπό τήν Ὄθωμανική αὐτοκρατορία καί τίς ὀδήγησε στήν ἀναγέννηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ.

Τό ἀναπτυξιακό πρότυπο, πού ἀκολούθησε ἡ Ἑλλάδα ἀπό τό 1945, καί μετά στηρίχθηκε σέ μιᾶ κομπλεξική μέχρι τριτοκοσμική μονοκαλλιέργεια τοῦ οἰκονομισμοῦ σέ βάρος τοῦ πολιτισμοῦ καί τῆς ἱστορίας. Ἡ ἀσφάλεια ἐνός κράτους δέν εἶναι θέμα διλήμματος μεταξύ οἰκονομίας καί πολιτισμοῦ (ταυτότητα, ἱστορία, ποιότητα) ἀλλά συνθέσεως. Ἀποτελεῖ γενικό κανόνα γιά ὅλους τοὺς λαούς καί ὅλες τίς ἐποχές: τό διεθνές κύρος ἀποκτᾶται μόνο μέ τόν συνδυασμό οἰκονομίας, πολιτισμοῦ καί τρόπου ζωῆς.

2. Στήν σημερινή ἐποχή τῶν ὀπτικο-ακουστικῶν μέσων καί τῆς καλωδιακῆς δικτυώσεως, οἱ διάφορες προπαγάνδες παίρνουν τήν πρωτοβουλία — χωρίς νά φαίνονται οἱ ἐπίσημες κυβερνήσεις — νά ἀσχοῦν ἐξωτερική πολιτική ἀποκτώντας κατευθείαν ἐρείσματα στήν διεθνή κοινή γνώμη, τίς ἐπιστημονικές βιβλιοθήκες, τόν τύπο καί τά κέντρα ἀποφάσεων καί ἐπιρροῆς μέ σκοπό τήν δημιουργία «ἱστορικῶν» τετελεσμένων. Ὁ τελικός σκοπός τους εἶναι ἡ ἀναθεώρηση τῶν συνόρων μέ πολιτική καί πολιτισμική πίεση στόν διεθνή χώρο.

Μιά τέτοια προπαγάνδα ἀσχεῖται μέ μεγάλη ἐπιτυχία — λόγῳ τῆς ὑποστηρίξεως μυστικῶν ὑπηρεσιῶν καί ἄλλων κρατῶν — ἀπό τοὺς Σκοπιανούς.

Πρέπει νά καταλάβουμε καλά ὅτι:

α. ἄλλο οἱ διακρατικές συμφωνίες καί ἄλλο ἡ προπαγάνδα. Τό νέο Μακεδονικό ζήτημα δέν πρόκειται νά λήξει, ὅσες διακρατικές συμφωνίες

καί ἂν γίνουν — πού πρέπει νά γίνουν — μεταξύ Ἀθῆνας καί Σκοπίων, ἂν δέν παύσει ἡ προπαγάνδα τοῦ Ἀλυτρωτισμοῦ τῶν ἐθνικιστῶν Σλαβομακεδόνων κυρίως στό ἐξωτερικό.

β. Ἄλλο ἐπενδύσεις καί προσεγγίσεις καί ἄλλο σεβασμός τῶν συνόρων, τῆς πολιτισμικῆς ταυτότητας τῆς Μακεδονίας (ἀρχαίας καί σύγχρονης) καί τῆς ἱστορίας.

Παράλληλα μέ τίς οἰκονομικές σχέσεις καί πολιτιστικές ἐκδηλώσεις, θά πρέπει νά ἀντιδρούμε μέ ἐνημέρωση καί τεκμηρίωση στήν ὀργανωμένη προπαγάνδα, πού θέλει νά δημιουργήσει τετελεσμένα «ἱστορικά» γεγονότα σέ βάρος τῆς συνοχῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ.

Δυστυχῶς ἡ προπαγάνδα τοῦ Σλαβομακεδονικοῦ Ἀλυτρωτισμοῦ δέν ἔχει μειωθεῖ καθόλου, ἐνῶ ἀπό Ἑλληνικῆς πλευρᾶς — ὅπως συνήθως — ὑπάρχουν μόνο μεμονωμένες ἀντιδράσεις.

Τα βασικά σημεῖα τῆς Σκοπιανῆς προπαγάνδας εἶναι:

α. Οἱ ἀρχαῖοι Μακεδόνες δέν ἦταν Ἑλληνες· ἄρα κακῶς ὁ Ἑλληνικός στρατός «εἰσέβαλε» τό 1912 καί «κατέλαβε» τήν Μακεδονία «ὑποτάσσοντας» τόν «Μακεδονικό λαό». Οἱ Σλάβοι μπήκαν στήν Μακεδονία τόν 7ο αἰῶνα καί ἀναμίχθηκαν μέ τοὺς ἀρχαίους Μακεδόνες. Ἔτσι σημερινοί Μακεδόνες καί κληρονόμοι τοῦ ἀρχαίου Μακεδονικοῦ πολιτισμοῦ εἶναι μόνο οἱ Σλαβομακεδόνες.

β. Ὁ «ντόπιος» πληθυσμός τῆς Μακεδονίας ἦταν μέχρι τό 1912 οἱ Σλαβομακεδόνες· οἱ Ἑλληνες «ἀλλοίωσαν» τόν πληθυσμιακό χαρακτήρα τῆς Μακεδονίας μεταφέροντες πρόσφυγες.

Οἱ Σκοπιανοί ἔχουν τό θράσος νά διατείνονται ὅτι δέν ὑπῆρχαν Ἑλληνες στήν Μακεδονία πρὶν τό 1912. Τότε ποιός ἔκανε τόν Μακεδονικό ἀγῶνα; Οἱ πάπιες τῶν λιμνῶν;

Ἐπειδή τό α. ἐπιχείρημα τῶν Σκοπιανῶν (περί μῆ ἐλληνικότητος τῶν ἀρχαίων Μακεδόνων) δέν ἔπιασε στήν Ἑλλάδα, προσπαθοῦν τώρα νά μᾶς διαβρώσουν μέ τό β. Δυστυχῶς ἐμφανίζονται ἄρθρα καί «ἔρευνες» στόν Ἀθηναϊκό τύπο, πού χρησιμοποιοῦν τόν πλαστό ὄρο «ντόπιοι», ὅταν ἀναφέρονται στοὺς δίγλωσσους Σλαβόφωνους μερικῶν χωριῶν τῆς Ἑλληνικῆς Μακεδονίας.

Ἐξ ἄλλου ἡ γλῶσσα στήν Μακεδονία τοῦ 1880-1912 δέν ἀποτελοῦσε τεκμήριο ἐθνικότητος· ὁ Μακεδονικός ἀγῶνας γιά τήν ἀπελευθέρωση τῆς Μακεδονίας καί τήν ἐνσωμάτωσή της στήν Ἑλλάδα δέν ἔγινε μόνο ἀπό Ἑλληνόφωνους ἀλλά καί ἀπό Σλαβόφωνους· τουλάχιστον ὁ μι-

σός πληθυσμός των τότε Σλαβοφώνων της Μακεδονίας υποστήριξε τά Έλληνικά ανταρτικά σώματα και υπέφερε τά πάνδεινα από τούς Βουλγάρους κομιτατζήδες, οί όποιοι τούς μισούσαν ιδιαίτερα και τους έβριζαν ως «γραικομάνους».

Μάλιστα όρισμένοι όπλαρχηγοί του Μακεδονικού άγώνα ήταν άμιγείς Σλαβόφωνοι, όπως ό περιφέρμος «Καπετάν-Κότας», ό όποιος τήν μόνη Έλληνική φράση πού ήξερε ήταν «ζήτω ή Ελλάδα». Δέν ήταν ή παρουσία του Έλλαδικού κράτους αλλά ή Έλληνική ψυχή του Καπετάν-Κότα πού τόν έκανε νά χρησιμοποιήσει αυτή τήν φράση για τελευταία φορά μπροστά στό εκτελεστικό άπόσπασμα των Τούρκων!

γ. Η Μακεδονία είναι μία ένιαία γεωγραφική περιοχή, ή όποία αυθαίρετα διαιρέθηκε άνάμεσα στους ισχυρούς της περιοχής: Ελλάδα, Σερβία, Βουλγαρία. Η Μακεδονία θά πρέπει νά γίνει μία ένιαία και αυτόνομη περιφέρεια της Ευρώπης.

Αυτό τό επιχείρημα προσκρούει σέ κάθε έννοια λογικής διότι — χρησιμοποιώ τό ακόλουθο επιχείρημα — σέ όλόκληρο τόν κόσμο τά σύνορα είναι ιστορικο-πολιτικά· μόνο τά μεγάλα νησιά (Άγγλία) και οί άκτές των παραλίων κρατών άποτελούν γεωγραφικά (δηλαδή φυσικά) σύνορα.

Η Πελοπόννησος είναι μία συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή διότι περιβρέχεται από θάλασσα.

Τά όρια της Μακεδονίας είναι συγκεκριμένα προς Νότο μόνο διοικητικά και ιστορικά, δηλαδή μέ γνώμονα τό αρχαίο βασίλειο της Μακεδονίας και τήν διοικητική διαίρεση του Έλλαδικού κράτους.

Τά όρια της Μακεδονίας προς Βορρά προσδιορίζονται άποκλειστικά μέ βάση τήν ιστορία, δηλαδή τά ιστορικά όρια του βασιλείου της αρχαίας Μακεδονίας τήν εποχή του Φιλίππου, δηλαδή προτού αρχίσουν οί κατακτήσεις.

Τα επιχειρήματα της Σκοπιανής προπαγάνδας είναι πολύ καλά μελετημένα και λειτουργούν παράλληλα αλλά ανεξάρτητα τό ένα από τό άλλο. Οί Σκοπιανοί τά χρησιμοποιούν προς τά έξω έναλλακτικά· στόν μέσο Ευρωπαίο, Άμερικανό και Αύστραλό χρησιμοποιούν κυρίως τό πρώτο επιχείρημα εκμεταλλευόμενοι τήν άγνοια της ιστορίας των συνομιλητών τους. Όπου δέν μπορούν νά πείσουν ότι οί αρχαίοι Μακεδόνες δέν ήταν Έλληνες ή για λόγους τακτικής — για νά μήν θεωρηθούν εθνικιστές —, χρησιμοποιούν «πιό μοντέρνα» επιχειρήματα, όπως αυτό του «σκλαβωμένου και διηρημένου ιστορικού λαού», άπο-

βλέποντας στην ευαισθησία της κοινής γνώμης για τά ανθρώπινα δικαιώματα.

Δύο είναι οί προβλέψεις πού μπορούμε νά κάνουμε για τό μέλλον

α. Έχουμε νά κάνουμε μέ ένα νέο Μακεδονικό ζήτημα πού δέν πρόκειται νά κλείσει όσο θά διαρκεί ή προπαγάνδα του «Μακεδονικού» Άλυτρωτισμού των Σλαβομακεδόνων,

β. Τά επιχειρήματα της Σκοπιανής προπαγάνδας έχουν τήν δική τους δυναμική και θά τά βρούμε πάλι μπροστά μας, όσες διακρατικές συμφωνίες και άν γίνουν — και πρέπει νά γίνουν.

Έξ άλλου ή προπαγάνδα των Σκοπιανών θά συνεχισθεί — άν δέν ένταθεί κιόλας — όποιαδήποτε συμφωνία και άν γίνει για τό όριστικό όνομα της FYROM.

Τό συμπέρασμα είναι ότι:

— άλλο τό επίπεδο της πολιτικής, της διπλωματίας και των διακρατικών σχέσεων (κυβερνητική ευθύνη),

— άλλο τό επίπεδο των οικονομικών σχέσεων και επενδύσεων (ας δραστηριοποιηθούν οί Έλληνες επιχειρηματίες όσο καλύτερα μπορούν)

— άλλο τό επίπεδο των πολιτιστικών και κοινωνικών προσεγγίσεων (people's diplomacy), άρκει αυτές νά μήν θυσιάζουν τήν ιστορία και νά υποκύπτουν σέ σκοπιμότητες των Σκοπιανών για νά εξασφαλίσουν τήν επιτυχία τους.

— τέλος, άλλο τό επίπεδο και ή υποχρέωση αντικρούσεως της Σκοπιανής προπαγάνδας σέ όλο τόν κόσμο.

Χρειάζεται όργανωμένη, τεκμηριωμένη και μακροπρόθεσμη προσπάθεια εκ μέρους μας για νά ανατρέψουμε ή έστω νά ισοσκελίσουμε τίς καταστάσεις πού έχουν δημιουργήσει οί Σλαβομακεδόνες σέ ξένα Πανεπιστήμια, Βιβλιοθήκες και Λεξικά, όπου έχουν καταφέρει εδώ και 50 χρόνια νά μονοπωλούν τό όνομα και νά πλαστογραφούν τήν ιστορία της Μακεδονίας.

Έπίλογος

Η ένασχόληση μέ τήν ιστορία δέν είναι εθνικισμός αλλά βασική υποχρέωση:

— διαμορφώσεως και θωρακίσεως της εθνικής μας ταυτότητας σέ άτομικό και συλλογικό επίπεδο,

— τεκμηριώσεως και ενημερώσεως τόσο σέ εθνικό όσο και σέ διεθνές επίπεδο για τήν αντίκρουση κάθε προπαγάνδας πού επιδιώκει νά σφετερισθεί τήν ταυτότητά μας και νά πλαστογραφήσει τήν ιστορία μας,

Ἀνακεφαλαιώνουμε τίς ἀρχές οἱ ὁποῖες, κατὰ τή γνώμη μας, πρέπει νά διέπουν τίς σχέσεις μας μέ τό παρελθόν καί τούς ἄλλους λαούς:

α. Ἀρνούμαστε τήν ἐπιβουλή, τήν ἐπιθετικότητα καί τήν κατοχή καί πιστεύουμε στήν φιλία καί τήν συνεργασία ὄλων τῶν λαῶν.

Ἀκριβῶς ὅπως ὁ χάρτης τοῦ DE WIT διαπνέεται ἀπό πνεῦμα ἐλευθερίας καί ἀντιστάσεως κατὰ τῆς Ὀθωμανικῆς κατοχῆς καί ἀπό πνεῦμα φιλίας καί συνεργασίας ὡς πρός ὅλους τούς λαούς τῶν Βαλκανίων.

β. Ἡ φιλία καί ἡ συνεργασία μεταξύ τῶν λαῶν καί ἡ ἔννοια τῆς ἀσφάλειας πρέπει νά στηρίζεται ὄχι μόνο στόν σεβασμό τῶν συνόρων ἀλλά καί στόν σεβασμό τῆς ταυτότητάς καί τῆς ἱστορίας τοῦ κάθε λαοῦ.

γ. Ἡ ἐπικράτεια τοῦ σημερινοῦ Ἑλλαδικοῦ κράτους δέν ἀποτελεῖ τό μέγιστο μιᾶς ἐξαπλώσεως ἀλλά τό ἐλάχιστο μιᾶς συρρικνώσεως.

Αὕτῃ ἡ ἱστορική πραγματικότητα, σέ συνδυ-

ασμό μέ τόν σεβασμό τῶν σημερινῶν συνόρων, μᾶς νομιμοποιεῖ νά ἀξιοποιοῦμε ἐνημερωτικά καί πάντα ἀμυντικά ἐκεῖνα τά ἱστορικά καί ἐπιστημονικά ντοκουμέντα πού ἀντικρούουν σωβινιστικές καί ἐπεκτατικές διαθέσεις σέ βάρος μας.

δ. Ἡ ἀσφάλεια καί τό κῦρος πού διαθέτει τό κάθε κράτος — δηλαδή πόσο τό ὑπολογίζουν ἐχθροί καί φίλοι — δέν ἐξαρτᾶται μόνο ἀπό τόν στρατό ἢ μόνο ἀπό τήν οἰκονομία ἢ μόνο ἀπό τήν κυβέρνησή του ἢ μόνο ἀπό τή διπλωματία ἢ μόνο ἀπό τίς μυστικές του ὑπηρεσίες ἢ μόνο ἀπό τήν ὀργανωμένη παρουσία του σπό ἐξωτερικό, τίς προσβάσεις του στά κέντρα ἀποφάσεων καί ἐπιρροῆς καθώς καί τούς μηχανισμούς/προγράμματα ἐνημερώσεως τῆς διεθνούς κοινῆς γνώμης, ἀλλά ἀπό ὅλα τά παραπάνω μαζί.

Σήμερα σέ ἕναν κόσμον ἀνοικτῶν κοινωνιῶν καί παγκοσμιοποιήσεως τῆς ἐπικοινωνίας ὁ ἀγώνας γιά τήν ταυτότητα, τήν ἀσφάλεια καί τήν ἀνάπτυξη εἶναι πολυμέτωπος καί ξεκινᾶ ἀπό τήν προσωπική εὐθύνη τοῦ καθενός μας.



Ὁ ἀθλητισμός ὡς κοινωνικο-πολιτιστική διαδικασία

Δημήτρης Γαργαλιάνος
Μελέτης Μελετόπουλος

Εἰσαγωγή

Ἡ μελέτη τῆς ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου δείχνει ὅτι ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ὑπάρχει μιά περίπλοκη καὶ ἀμοιβαία σχέση μετὰξὺ πολιτισμοῦ καὶ παιχνιδιοῦ (Hart, 1976). Ὁ Luschen (1967), ὑποστήριξε ὅτι ὁ πολιτισμός ὡς ἔννοια ἐκφράζει τὴ γενικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀποτελεῖται ἀπὸ: α) ἀξίες, οἱ ὁποῖες εἶναι οἱ, ὄχι πάντοτε προφανεῖς, συνολικὲς συμπεριφορὲς καὶ προσανατολισμοὶ ἑνὸς κοινωνικοῦ συστήματος, καὶ β) σύμβολα λεκτικῆς καὶ μὴ-λεκτικῆς ἐπικοινωνίας.

Οἱ MacPherson, Curtis & Loy (1989) προσέθεσαν στὰ προηγούμενα: γ) τίς ἰδεολογίες, οἱ ὁποῖες εἶναι συναισθηματικὰ φορτισμένα σύνολα ἀπὸ «πιστεύω» πού χρησιμοποιοῦν οἱ ἄνθρωποι γιὰ νὰ ἐξηγήσουν καὶ νὰ αἰτιολογήσουν τὴν ὀργάνωση τῆς κοινωνίας καὶ δ) τοὺς κανόνες, οἱ ὁποῖοι προσδιορίζουν τὴ συμπεριφορὰ τους σὲ συγκεκριμένες περιπτώσεις.

Ὁ Σταμίρης (1987) περιέγραψε τὸν πολιτισμό ὡς τὸ σύνολο τῶν γνώσεων καὶ ἱκανοτήτων πού μποροῦν νὰ ἀποκτήσουν οἱ ἄνθρωποι μὲ τὴν ιδιότητα τοῦ μέλους μιᾶς κοινωνίας, ἐνῶ ὁ Radcliffe-Brown (1952) διευκρίνισε ὅτι ὁ πολιτισμός πρέπει νὰ ἐρμηνεύεται μέσα ἀπὸ τὸ πρῖσμα τῆς κοινωνικῆς δομῆς στὴν ὁποία ἀναπτύσσεται. Ὁ Duverger (1985) τὸν ὅρισε πιὸ πρακτικὰ ὡς:

...τὸ σύνολο τῶν τεχνικῶν μεθόδων, τῶν θεσμῶν, τῶν τρόπων συμπεριφορᾶς, τῶν τρόπων ζωῆς, τῶν συνηθειῶν, τῶν συλλογικῶν παραστάσεων, τῶν πεποιθήσεων καὶ τῶν ἀξιῶν πού χαρακτηρίζουν μιά δεδομένη κοινωνία (σ.77).

Κατὰ τὸν ἴδιο, ὁ πνευματικὸς πολιτισμός διακρίνεται ἀπὸ δύο θεμελιακὲς ἔννοιες: α) τὸ ἔ-

θνος (βλ. Ὁρισμούς), τὸ πληρέστερα προσδιορισμένο πολιτιστικὸ σύνολο τῆς σύγχρονης ἐποχῆς καὶ β) τὴν ἱστορία, ἡ ὁποία καταγράφει τίς ἐμπειρίες τῆς πορείας τῶν ἐθνῶν μέσα στὸ χρόνο καὶ τίς συσσωρεύει στὸ παρὸν τους.

Ἐνα ἔθνος προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἱστορία του, τόσο ἀπὸ τὴν ὑποκειμενικὴ, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴ, ὅπως ἕνας ἄνθρωπος προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ παρελθόν του. Ὅπως αὐτός, ἀνοικοδομώντας τὸ παρελθόν του, θυμᾶται ἢ λησμονεῖ ὀρισμένα γεγονότα, μεγαλώνει ἢ μικραίνει τίς πραγματικὲς διαστάσεις καὶ τίς ἀναλογίες ἄλλων, ἔτσι καὶ οἱ λαοὶ κατασκευάζουν μιά ἱστορία, ἡ ὁποία ἐπενεργεῖ σημαντικὰ στοὺς θεσμούς, τὴ συμπεριφορὰ καὶ τὸν πολιτισμὸ τους καὶ δίνει πληροφορίες γιὰ τὸ παρὸν στὸ ὁποῖο παράγεται (Κουλούρη, 1995).

Κοινωνικο-πολιτιστικὲς μελέτες τοῦ ἀθλητικοῦ φαινομένου

Μιά δημιουργικὴ δύναμη, πού ἔκανε τὴν ἐμφάνισή της στὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου πολὺ νωρὴ καὶ εἶναι ἱκανὴ νὰ παράγει νέα στοιχεῖα πολιτισμοῦ, εἶναι τὸ παιχνίδι (Σταμίρης, 1987), τὸ ὁποῖο ἐμφανίστηκε ταυτόχρονα μὲ τὸν πολιτισμὸ (Schmitz, 1972) καὶ ἔχει τὴ σχολὴ ὡς κοινὸ σημεῖο ἀφετηρίας μὲ αὐτόν (Maheu, 1978). Μελέτες ἔχουν δείξει πὼς ὁ ἀθλητισμός, τὸ θεσμολογημένο παιχνίδι, ἀποτελεῖ συμβολικὴ μορφή τοῦ πολιτισμοῦ (Felshin, 1975) καὶ σχετίζεται μαζὶ του δομικά (Culin, 1907), (Hye-Kerkdal, 1956), (Piaget, 1962), (Hill, 1966), (Klinger, 1969), (Bruner, 1972), (Sipes, 1975), (Barnett, 1976) καὶ (Sutton & Smith, 1976). Ὡς ἐξέλιξη τοῦ παιχνιδιοῦ, ἔχει τίς ρίζες του στὶς πρῶτες ἐμπειρίες τοῦ παιδιοῦ, ἀναπτύσσεται μέσα ἀ-

— Ὁ Δημήτρης Γαργαλιάνος εἶναι ἐπίκουρος καθηγητὴς στὴν Ὁργάνωση καὶ Διοίκηση τοῦ Ἀθλητισμοῦ στὸ ΤΕΦΑΑ τοῦ Δημοκριτείου Παναπιστημίου Θράκης.

πό τήν ἐπιρροή τῆς οἰκογένειας, τῆς γειτονιάς καί τοῦ σχολείου καί ἀποτελεῖ σημαντικό στοιχεῖο στή διαδικασία τῆς κοινωνικοποίησής του (Sugden, 1989).

Προσπάθειες γιά τή συστηματική μελέτη τῆς συμμετοχῆς τοῦ φαινομένου τῆς ἄθλησης στήν κοινωνικο-πολιτιστική διαδικασία ἄρχισαν νά γίνονται ἀπό κοινωνιολόγους, ψυχολόγους καί ἄλλους ἐπιστήμονες ἀπό τά τέλη τοῦ 19ου αἰῶνα (MacIntosh, 1963). Ο Weber (1920) μελέτησε τή σχέση Προτεσταντισμοῦ - Καπιταλισμοῦ καί κατέληξε στό συμπέρασμα ὅτι ὁ πολιτισμός τῶν Προτεσταντῶν, ὁ ὁποῖος ἔχει ὡς πρωτεύουσες ἀξίες τόν ἀσκητισμό καί τήν ἐπιτυχία, ἦταν βασικός παράγων ἀνάπτυξης τῆς βιομηχανοποίησης καί τοῦ καπιταλισμοῦ. Ἀργότερα, ὁ Luschen (1967) ὑποστήριξε ὅτι οἱ ἴδιες ἀξίες ἐνυπάρχουν καί στόν ἀθλητισμό, παρατήρηση ἡ ὁποία στηρίζει θεωρητικά τή (σχεδόν) ταυτόχρονη ἀνάπτυξη τοῦ ἀθλητισμοῦ, τῆς τεχνολογίας καί τῆς βιομηχανοποίησης.

Ὁ Huizinga ἦταν ὁ πρῶτος πού ἀσχολήθηκε συστηματικά μέ τή σχέση τοῦ παιχνιδιοῦ μέ τόν πολιτισμό. Στό βιβλίο του, *Homo Ludens* (1938), προσπάθησε νά δείξει ὅτι τό αὐθεντικό παιχνίδι εἶναι ἕνα ἀπό τά κύρια στοιχεῖα τοῦ πολιτισμοῦ καί τό ὅρισε ὡς:

«... μιά ἐθελοντική δραστηριότητα ἡ ἀπασχόληση πού γίνεται μέσα σέ καθορισμένα χρονικά καί τοπικά πλαίσια, σύμφωνα μέ κανόνες ἐλεύθερα ἀποδεκτούς ἀλλά τελείως δεσμευτικούς, πού εἶναι αὐτοσκοπός καί συνοδεύεται ἀπό μιά αἴσθηση ἔντασης, χαρᾶς καί τήν κατανόηση ὅτι εἶναι διαφορετική ἀπό τή συνηθισμένη ζωή» (σ.5).

Ἰσχυρίστηκε ἐπίσης ὅτι ἡ τήρηση τῶν κανόνων τοῦ «παιχνιδιοῦ» εἶναι πολύ σημαντικό στοιχεῖο στίς σχέσεις μεταξύ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἴδιας κοινωνίας καί μεταξύ τῶν χωρῶν, ὥστε, ἂν δέν τηροῦνται, ἡ κοινωνία πέφτει στό χάος. Ἰσχυρίστηκε ἐπίσης πῶς ἡ διεθνῆς ἔννομη τάξη διατηρεῖται ἀπό τήν ἀμοιβαία ἀναγνώριση συγκεκριμένων ἀρχῶν, οἱ ὁποῖοι λειτουργοῦν ὅπως οἱ κανόνες ἑνός παιχνιδιοῦ. Ἀπό τήν ἀνάγκη τήρησης τέτοιων κανόνων ἐκφράστηκε ἡ ἀρχή *pacta sunt servanda* (οἱ συμφωνίες πρέπει νά τηροῦνται), ἡ ὁποία σημαίνει ὅτι ἡ σταθερότητα ἑνός συστήματος ἐξαρτᾶται ἀπό τή διάθεση τῶν συμμετεχόντων νά τηρήσουν τούς κανόνες. Ἡ ἀρχή αὕτη ἀποτελεῖ τόν ἀκρογωνιαῖο λίθο τῶν διεθνῶν

συνθηκῶν διότι, ὅταν κάποιο μέρος ἀποσύρεται ἀπό αὐτήν τή συμφωνία, ὅλο τό σύστημα καταστρέφεται, ἐκτός ἂν τά ἄλλα μέρη εἶναι ἀρκετά δυνατά ὥστε νά ἀπομονώνουν τό ἀποσυρόμενο. Σέ ἕνα μεγάλο ποσοστό ἡ τήρηση τῆς διεθνούς ἔννομης τάξης ἐξαρτᾶται καί ἀπό ἀρχές ὅπως ἡ τιμῆ, ἡ ἀξιοπρέπεια καί ἡ καλή πίστη, πού ὑπάρχουν ἔξω ἀπό τό αὐστηρό γράμμα τοῦ νόμου.

Ὁ Huizinga ὀλοκλήρωσε τίς σκέψεις του λέγοντας ὅτι πολιτισμός, ὁ ὁποῖος προϋποθέτει γνώση καί περιορισμό τοῦ ἑαυτοῦ, ἱκανότητα ἀναγνώρισης πῶς τό κοινό καλό προηγεῖται τοῦ ἀτομικοῦ καί κατανόηση ὅτι αὐτές οἱ προϋποθέσεις ὑπόκεινται σέ περιορισμούς πού οἰκιοθελῶς ἔχουν γίνε ἀποδεκτοί, δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει χωρίς κάποιο στοιχεῖο παιχνιδιοῦ. Κατά μιά ἔννοια, ἀναπτύσσεται σύμφωνα μέ συγκεκριμένους κανόνες καί μέσα σέ περιβάλλον «εὐ ἀγωνίζεσθαι», ὅρος πού ἐκφράζει καλή πίστη, μακριά ἀπό σκοπιμότητες ὁποιοδήποτε εἶδους. Θεωρητικά, αὐτός πού «δέν παίζει σύμφωνα μέ τούς κανόνες» ἀπειλεῖ τόν ἴδιο τόν πολιτισμό.

Ἰδιαίτερα κριτική θέση ἀπέναντι στό ἔργο τοῦ Huizinga πῆρε ὁ Ponomarev (1970), διότι, ὅπως ἰσχυρίστηκε, αὐτό δέν ἀναγνωρίζει τή σχέση μεταξύ παιχνιδιοῦ καί ἐργασίας.

Το θεσμικοποιημένο παιχνίδι ὀνομάζεται ἀθλητισμός, ἀποτελεῖ μιά ἰδιαίτερη κοινωνική δομή πού ἐμπεριέχει πολιτισμικές δομές μέ συγκεκριμένες ἀξίες, γνώσεις, κανόνες, κοινωνικούς ρόλους, παράδοση ἀπό τό παρελθόν καί καθορισμένες κατευθύνσεις γιά μελλοντικά ἐπιτεύγματα (Loy, 1968). Ὁ Boyle (1963) ὑποστήριξε ὅτι: «...ὁ ἀθλητισμός διαπερνᾶ κάθε ἐπίπεδο τῆς σύγχρονης κοινωνίας. Ἀγγίζει καί ἐπηρεάζει βαθιά ἀνόμοια μεταξύ τους στοιχεῖα, ὅπως το κοινωνικό ἐπίπεδο, τήν ἐπαγγελματική ζωή, τόν σχεδιασμό τῶν αὐτοκινήτων, τήν μόδα τῶν ρούχων, τήν ἔννοια τοῦ ἥρωα, τήν γλῶσσα, τίς ἠθικές ἀξίες καί τίς φυλετικές σχέσεις» (σ. 3-4). Σχετικά μέ τό τελευταῖο στοιχεῖο, ὁ ἴδιος ἔγραψε ὅτι: «...πολλές φορές ὁ ἀθλητισμός ἔχει χρησιμεύσει στίς μειονότητες ὡς τό πρῶτο σκαλί τους στή κοινωνική ἱεραρχία καί ἔχει συμβάλλει στήν ἀφομοίωσή τους στήν κοινωνική ζωή. Δέ θά ἦταν μακριά ἀπό τήν πραγματικότητα ἂν λέγαμε ὅτι ἔχει κάνει πολλά περισσότερα γι' αὐτό τό ζήτημα ἀπό κάθε ἄλλο φορέα, περιλαμβανομένου τοῦ σχολείου, καί τῆς ἐκκλησίας» (σ. 100).

Ἀμφίδρομα, καί ὁ ἀθλητισμός ἐπηρεάζεται ἀπό τίς ἄλλες κοινωνικές δραστηριότητες καί μπορεῖ νά θεωρηθεῖ παράγωγο τῆς κοινωνίας

στήν όποία αναπτύσσεται (Semotiuk, 1981, σ. 13).

Ως επακόλουθο τής κοινωνικής θεσμοποίησης του άθλητισμού δημιουργείται ή άθλητική τάξη, ή όποία αποτελείται από όλους τούς φορείς πού οργανώνουν, διευκολύνουν και ρυθμίζουν τήν ανθρώπινη λειτουργία σέ ό,τι αφορά τίς άθλητικές δραστηριότητες. Μέρη τής άθλητικής τάξης αποτελούν οι άθλητικές ομάδες, οι κατασκευαστές άθλητικών ειδών, οι εκδότες άθλητικών βιβλίων κλπ.

Η μαρξιστική θεώρηση αποδέχεται επίσης τόν άθλητισμό ως κοινωνικό θεσμό και τόν θεωρεί μέρος τής κοινωνικής ύπερδομής (Peppard, 1982).

Ίδεολογία και άθλητισμός

Ένα άλλο σημείο πού πρέπει νά σχολιαστεί είναι ή σχέση του άθλητισμού μέ τήν ιδεολογία. (τήν όποία ο Plamenatz (1970) περιέγραψε ως: «...στενά συνδεδεμένες πίστεις ή ιδέες, ή ακόμα και συμπεριφορές μιās ομάδας ή μιās κοινότητας» (σ. 15).

Ο Hoberman (1984) διαπίστωσε ότι κάθε πολιτική ιδεολογία, θεωρώντας τό σώμα φορέα τών βασικών αναγκών και όρμών του ανθρώπου, περιέχει απαραίτητα μιá αναφορά στή σπουδαιότητά του, και ότι ό τρόπος μέ τόν όποιο τό αντιλαμβάνονται ως μέσο έκφρασης τής ανθρώπινης φύσης είναι ένα από τά σημεία διαφοροποίησης μεταξύ τών ιδεολογιών.

Θετικές και άρνητικές λειτουργίες του άθλητισμού

Σύμφωνα μέ τούς Stolyarov & Sanadze (1984), ή σπουδαιότητα τής λειτουργίας του άθλητισμού ως μέσου διεθνών σχέσεων ώθησε τούς ανθρώπους πού ασχολούνται μέ αυτόν νά τή συζητήσουν επανειλημμένα σέ διεθνή συνέδρια, σεμινάρια, επιστημονικά περιοδικά, κλπ. Τό σκεπτικό γύρω από τό όποιο κινείται ή επί του θέματος ανταλλαγή απόψεων έχει ως βάση τούς Όλυμπιακούς Αγώνες, θεωρώντας ότι αυτοί αναβίωσαν και είναι σήμερα δημοφιλείς διότι συνυφάνθησαν μέ τό κρατοκεντρικό σύστημα (Espy, 1988), τό όποιο είναι υπεύθυνο τόσο γιά τή συνεργασία όσο και γιά τήν αντιπαράθεση πού αναπτύσσεται στίς διεθνείς σχέσεις και, κατά συνέπεια, στόν διεθνή άθλητισμό (Kyrolainen & Varis, 1981), (Coakley, 1986). Άκολουθεί μιá

σύντομη παρουσίαση τών επιχειρημάτων πού αναπτύσσονται από τίς δύο πλευρές.

Θετικές λειτουργίες

Ο Noel-Baker (1962) και οι Milsteyn & Molchanov (1976) θεωρούσαν αυταπόδεικτη τήν θετική επίρροή του άθλητισμού στίς διεθνείς σχέσεις. Άλλοι συγγραφείς (Hietanen & Varis, 1982), (Kyrolainen & Varis, 1981), τόνισαν τή σπουδαιότητα τών κοινωνικο-πολιτιστικών παραγόντων στήν αξιολόγηση τής επίδρασης του άθλητισμού, από τούς όποιους κυριότερος είναι ή μέσω τών ΜΜΕ επικοινωνιακή του δυνατότητα (MacIntosh, 1984).

Ίσχυρά επιχειρήματα υπέρ του άθλητισμού διατύπωσε ο Lorenz (1963), ό όποιος υποστήριξε ότι λειτουργεί ως βαλβίδα ασφαλείας στά επιθετικά ένστικτα του ανθρώπου, κατευνάζει τήν ένταση και προλαμβάνει άτομικές και κοινωνικές αναταραχές, απόψεις μέ τίς όποιες συμφώνησε και ό Morris (1981).

Ο Sage (1979) προσέθεσε ότι επιδρά θετικά στό ένστικτο του ανθρώπου, στήν ανάπτυξη του γνωστικού του πεδίου, στήν απόκτηση ικανοτήτων και στήν προσωπική του έκφραση.

Ο Heinemann (1990) συμπεριέλαβε στίς θετικές λειτουργίες τή διευκόλυνση τής κοινωνικής κινητικότητας, τήν καταπολέμηση φυλετικών, κοινωνικών και άλλων διακρίσεων, τόν προσδιορισμό τοπικής ή / και έθνικής ταυτότητας, τήν ένδυνάμωση του έθνικού γοήτρου, τήν υποστήριξη τών χωρών του Τρίτου Κόσμου στή προσπάθειά τους νά αποκτήσουν αυτόνομο κράτος και τή δημιουργία νέων πολιτικών και γεωγραφικών αντιλήψεων γιά περιοχές, χώρες και ήπείρους.

Ο Loy (1991) ισχυρίστηκε πώς ό άθλητισμός σέ κοινωνικό επίπεδο δημιουργεί ευχάριστες έμπειρίες, σέ άτομικό επίπεδο έμπεριέχει τή δυνατότητα επιδίωξης τής τελειότητας και σέ πολιτιστικό επίπεδο λειτουργεί ως μέσο συλλογικής έκπροσώπησης.

Ο Seppanen, σέ παλαιότερη μελέτη του (1984), είχε αναλύσει περισσότερο τήν τελευταία θέση του Loy και είχε υποστηρίξει ότι ό άθλητισμός λειτουργεί πολύ καλά ως μέσο συλλογικής έκπροσώπησης διότι είναι ουσιαστικά ουδέτερος, παρουσιάζει μεγάλο ένδιαφέρον λόγω τών έμπειριών πού προσφέρει, είναι κοινωνικά αποδεκτός, είναι κατανοητός από τούς περισσότερους ανθρώπους, οι πολίτες ταυτίζονται μέ τούς άθλητές

της χώρας τους, και, τέλος, η μέτρηση και σύγκριση των αποτελεσμάτων γίνεται με άδιαμφισβήτητο τρόπο.

Μερικές άλλες εξηγήσεις που έδωσαν οι επιστήμονες για να στηρίξουν την κοινωνική αξία της άθλησης είναι ότι διευκολύνει την επιδίωξη κοινωνικο-πολιτιστικών αλλαγών (Tindall, 1973), φέρνει σε επαφή τους ανθρώπους δημιουργώντας κλίμα καλής θέλησης, αμοιβαίας εμπιστοσύνης, κοινών ενδιαφερόντων και δεσμών που προάγουν την κοινωνική λειτουργία της συσσωμάτωσης (Bouet, 1966), βελτιώνει τον οργανισμό σε βιολογικό επίπεδο, γεγονός που μειώνει τα έξοδα περίθαλψης και αυξάνει την παραγωγικότητα του ανθρώπου (Cashmore, 1990), εκπληρώνει βαθύτερες ανάγκες του, ικανοποιεί το μιμητικό του ένστικτο και την έσωτερική του ανάγκη για έπιβολή, τον ταυτίζει με τους αθλητές (Guttmann, 1978), του παρέχει μια έφ' όρου ζωής απασχόληση (Sugden, 1989), αποτελεί ένα λόγο για προσωπική, ομαδική και εθνική υπερηφάνεια (Sugden, 1989), τον εκπαιδεύει για τις σοβαρές στιγμές της ζωής του (Bull, 1991) και διευκολύνει την προσαρμογή του στις απαιτήσεις της σύγχρονης τεχνολογίας (Hoberman, 1986).

Ο Goffman (1961) τόνισε ότι σε όσους συμμετέχουν σε αθλητικές δραστηριότητες δίνεται η δυνατότητα να επιδειξουν ιδιότητες (όπως επιδεξιότητα, δύναμη, γνώσεις, ευφυΐα, κουράγιο, αυτοέλεγχος κλπ.) που δημιουργούνται από το ευρύτερο κοινωνικό τους περιβάλλον, ενώ ο Lenk (1982) διευκρίνισε ότι την επιδείξη αυτή την κάνουν πρώτα για τον εαυτό τους και έπειτα για τους άλλους.

Τέλος, ο Luschen (1970) χαρακτήρισε τον αθλητισμό ως λειτουργία «ανταγωνιστικής συνεργασίας», στην οποία η συνεργασία είναι το κύριο χαρακτηριστικό και ο ανταγωνιστής το δευτερεύον. Ο ίδιος συγγραφέας (1984) εξέφρασε την άποψη ότι η πολιτιστική ανάπτυξη της σύγχρονης κοινωνίας ίσως οφείλεται σε κάποιο βαθμό στο έμμεσο εκπαιδευτικό έργο του αθλητισμού, το οποίο προβάλλει στην συνείδηση του κοινωνικού συνόλου τη συμβολική αξία των κανονισμών που όρίζουν στα διάφορα αθλήματα το πλαίσιο του θεμιτού ανταγωνισμού.

Άρνητικές λειτουργίες

Σύμφωνα με την Petrova (1982), ακόμα και αυτή η γέννηση των Όλυμπιακών Αγώνων ο-

φείλεται σε μία προσπάθεια των ανθρώπων να δώσουν τέλος στις μεγάλες πολιτικές τους διαμάχες, υποκαθιστώντας τις με πιο ήπιες μορφές αντιδικίας. Αυτό φανερώνει ότι, από την πρώτη στιγμή, οι άνθρωποι κατανοούσαν πώς ο αθλητισμός έμπεριείχε το στοιχείο της αντιπαράθεσης.

Ο Wallechinsky (1992) ισχυρίστηκε ότι ο εθνικισμός και οι άρχουσες τάξεις των κρατών του κόσμου, ανεξάρτητα από τις πολιτικές τους πεποιθήσεις, στηρίζονται από τα κορυφαία στελέχη του παγκόσμιου αθλητισμού και ανέφερε ως επιχείρημα το γεγονός ότι δεν ένοχλήθηκε κανείς όταν οι Γερμανοί αξίωσαν τον ναζιστικό χαιρετισμό από τις ομάδες που παρήλαυναν στην τελετή έναρξης των Ο.Α., του 1936 στο Βερολίνο, γιατί ήταν ο έπίσημος χαιρετισμός του κράτους. Έπίσης, δεν ένοχλείται ποτέ κανείς όταν οι αθλητές των ΗΠΑ βάζουν το χέρι τους στην καρδιά κατά τη διάρκεια των τελετών απονομής των μεταλλίων, γιατί αυτή είναι μια πατριωτική χειρονομία η οποία δείχνει υποστήριξη στο καθεστώς. Όταν, όμως, οι Κάρολος και Σμίθ, στην τελετή απονομής των μεταλλίων τους στους Ο.Α. του 1968 στο Μεξικό, σήκωσαν την γαντοφορεμένη γροθιά τους στον άερα όλοι διαμαρτυρήθηκαν. Ο Πρόεδρος της ΔΟΕ έστειλε έπιστολή στην Άμερικανική ΟΕ με την οποία καταδίκαιζε την ένεργεια των αθλητών της. Αυτοί διαγράφηκαν από την Όμοσπονδία τους γιατί, αντί να υποστηρίξουν το κράτος τους, υποστήριξαν τη μειονότητα των μαύρων Άμερικανών.

Σύμφωνα με τους Sherif & Sherif (1953), ο αθλητικός συναγωνισμός, ως ένεργό κοινωνικό σύστημα, από τη φύση του οδηγεί σε συγκρούσεις και είναι έπιρρεπής στην προαγωγή του άτομικού συμφέροντος, μάλλον, παρά του κοινού καλού. Δημιουργεί έπιθετικές τάσεις, αυξάνει τις συμπλοκές, έμπεριέχει φυσικό κίνδυνο, έμφανίζει διάφορους βαθμούς βίας και αναδεικνύει την αντιπαράθεση σε βασικό στοιχείο. Ο Loy (1991), συμφωνώντας με το σκεπτικό αυτό, ισχυρίστηκε ότι κάτω από όρισμένες κοινωνικές συνθήκες και με την παρουσία άλλων παραγόντων, ο αθλητισμός μπορεί να έπιδράσει αρνητικά στην συμπεριφορά του ατόμου. Σύμφωνα με τον Tinkelman (1984), δύο τέτοιοι παράγοντες είναι η έπαγγελματοποίηση των αθλητών και η έμπορευματοποίηση της δραστηριότητάς τους.

Ο Heinemann (1990) υποστήριξε πώς ο αθλητισμός όχι μόνο δέ βοηθάει τη γεφύρωση των κοινωνικών χασμάτων, αλλά, αντίθετα, υπάρχουν ένδειξεις ότι ενισχύει τις υπάρχουσες κοινω-

νικές αντιθέσεις. Οί ξένοι έργάτες και οί εθνικές μειονότητες δέν ασχολούνται μέ τόν άθλητισμό, παρά μόνο αφού προσαρμοστούν σέ κάποιο βαθμό μέ τό περιβάλλον πού τούς φιλοξενεί (π.χ. όταν γνωριστούν μέ τούς ανθρώπους πού έρχονται σέ έπαφή, μιλάν ικανοποιητικά τή γλώσσα τους, έχουν σταθερή επαγγελματική ένασχόληση κλπ.). Ο συγγραφέας άμφισβήτησε επίσης τή δυνατότητα τού άθλητισμού νά συμβάλει στην ανάπτυξη τών χωρών τού Τρίτου Κόσμου, λέγοντας πώς εκεί υπάρχουν άθλήματα μέ τά όποια ασχολούνται συγκεκριμένες εθνικές ομάδες, ανάλογα μέ τή φυλή και τή θρησκεία τους.

Η έφημερίδα NEW YORK TIMES (4.10.59) έγραψε ότι ο Orwell χαρακτηρίσε τόν άθλητισμό ως πόλεμο χωρίς πυροβολισμούς, ενώ ο Czula (1979) περιέγραψε τίς σχέσεις μεταξύ τών άθλητών πού μετέχουν στους Ο.Α. ως: «...ένα τυχαίο υποπαράγωγο τών πολιτικών φεστιβάλ πού διοργανώνονται κάθε τέσσερα χρόνια, όπου συμβαίνει νά τελούνται και μερικά άθλητικά άγωνίσματα» (σ. 48).

Μέ ήπιότερο τρόπο, ο Jones (1960) υποστήριξε ότι μερικοί παράγοντες κρατικού επιπέδου, όπως ο εθνικισμός και ή πολιτική παρέμβαση, δέν επιτρέπουν στον άθλητισμό νά προσφέρει στις διεθνείς σχέσεις αυτό πού μπορεί. Ιδιαίτερα όταν τά κράτη έχουν σοβαρές πολιτικές διαφορές, μία άθλητική άναμέτρηση μεταξύ τους έχει περισσότερες πιθανότητες νά χειροτερέψει τίς μεταξύ τους σχέσεις παρά νά τίς βελτιώσει (Sugden, 1989). Μάλιστα, σέ δύο περιπτώσεις, άθλητικά γεγονότα ήταν ή άφορμή για νά ξεσπάσουν πόλεμοι: Έλ Σαλβαντόρ εναντίον Όνδούρας τό 1969 (Stolzarov & Sanadze, 1984) και Κονγκό εναντίον Γκαμπόν. Στίς περισσότερες περιπτώσεις, ή διακοπή τών άθλητικών σχέσεων μέ τίς αντίπαλες χώρες είναι ένας από τούς τρόπους μέ τόν όποιο τά κράτη πού έτοιμάζονται για πόλεμο δείχνουν τίς προθέσεις τους (Sugden, 1989).

Η Brohm (1978) ισχυρίστηκε ότι ή πολύπλοκη δομή τού σύγχρονου άθλητισμού έχει διαμορφωθεί από τό καπιταλιστικό σύστημα έτσι ώστε νά περιορίζει, μάλλον, παρά νά έλευθερώνει τους ανθρώπους. Ο Schafer (1971) διευκρίνισε τόν ισχυρισμό της Brohm, λέγοντας ότι οί ιδιαίτεροι, συγκεκριμένοι και άυστηροί κανονισμοί πού διέπουν τόν άθλητισμό δημιουργούν άυταρχικά άτομα, πού στερούνται τήν ικανότητα νά δεχτούν έναλλακτικά συστήματα αξιών και τρόπους ζωής. Για τούς ίδιους λόγους, ο Adorno (1957)

άποκάλεσε τόν άθλητισμό «άνελεύθερη δραστηριότητα», ενώ ο Hoch σέ μελέτη του (1972) τόν χαρακτήρισε ως «ναρκωτικό».

Ως άρνητικό στοιχείο στή διαδικασία ανάπτυξης τού πολιτισμού θά μπορούσε, επίσης, νά θεωρηθεί ή σημασία πού δίνεται στην έπίδοση, ή όποια κατατάσσεται πολύ ψηλά στην ιεραρχία τών αξιών τού άθλητισμού. Έχει υποστηριχθεί πώς τά κοινωνικά σύνολα πού διακρίνονται στον άθλητισμό έχουν ως βασικό τους γνώρισμα τήν έπιθυμία για έπίτευξη στόχων και πώς σέ κανένα άλλο κοινωνικό ύποσύστημα, εκτός από τή στρατιωτική μάχη, ή έννοια τής έπίδοσης δέν κατατάσσεται τόσο ψηλά (Luschen, 1967). Ωστόσο, άλλη έρευνα έδειξε μή σημαντική σχέση μεταξύ άθλητικής έπιτυχίας και έπιθυμίας τών κοινωνιών για έπίτευξη στόχων, αλλά και ότι, όσο πιο περίπλοκη είναι μία κοινωνία, τόσο μέ πιο περίπλοκα ανταγωνιστικά παιχνίδια ασχολείται (MacClelland, 1976). Επίσης, έδειξε ότι σέ μικρο-κοινωνιολογικό επίπεδο οί μικρές ομάδες μπορούν και ελέγχουν αυτή τήν αξία, απομακρύνοντας όσους παρεκκλίνουν από τούς κανόνες τού «εύ αγωνίζεσθαι» πού έχει όρίσει ή ομάδα (Roethlisberger & Dickinson, 1939). Έπιπρόσθετα, σέ άλλη έρευνα (Luschen, 1963) οί άθλητές εκφράστηκαν περισσότερο θετικά υπέρ τών αξιών τού «άνήκειν» και τού «εύ αγωνίζεσθαι» παρά τής έπίδοσης. Ο ίδιος έρευνητής σέ μελέτη του τό 1967, διατύπωσε τήν άποψη πώς υπάρχει ένα είδος μηχανισμού μέσα στό κοινωνικό σύστημα πού τό διατηρεί σέ κατάσταση ισορροπίας.

Ο Sadler (1973) αναφέρθηκε στό έντονο πνεύμα τού ανταγωνισμού πού έχουν έμφυτο οί άνθρωποι και τό όποιο ένυπάρχει και στον άθλητισμό. Ισχυρίστηκε ότι αυτό τό πνεύμα προκαλεί φαινόμενα δυσλειτουργίας στό κοινωνικό πλαίσιο και ότι οί διαστάσεις πού έχει πάρει είναι τόσο μεγάλες πού άπειλούν τόν πολιτισμό του. Ιδιαίτερα στή βιομηχανία άπειλείται ή σχέση τού ανθρώπου μέ τή φύση και στίς διεθνείς σχέσεις ή συνεργασία μεταξύ τών λαών. Στην ίδια λογική, ο Galtung (1984) συμπέρανε πώς γενικά ο άθλητισμός και ειδικά ο διεθνής άθλητισμός: «...μέσω τής δομής του μεταφέρει ένα μήνυμα, τό όποιο είναι τό πιο σημαντικό από ό,τιδήποτε άλλο...άκόμη και αν ή επιδίωξη τής τελειότητας έχει πολλές καλές πλευρές, ώστόσο ύπογραμμίζει τήν προσπάθεια για παγκόσμια κυριαρχία στον πολιτικό, οικονομικό, στρατιωτικό και άλλους τομείς» (σ. 12).

Ο ίδιος συγγραφέας (1991) ισχυρίστηκε πώς: α) στην καλύτερη περίπτωση ο άθλητισμός δεν έχει σχέση με την προώθηση της ειρήνης στον κόσμο και στη χειρότερη ενδυναμώνει τον εθνικισμό και την πολεμική νοοτροπία και β) μεταδίδει αξίες όπως η αντίληψη του χώρου και του χρόνου, του συναγωνισμού και της κατάταξης των ανθρώπων σύμφωνα με τα Δυτικά πρότυπα.

Ο Sadler (1973), με τό επιχείρημα ότι η πλειονότητα των ανθρώπων συνήθως «χάνει» στη ζωή, πρότεινε την αναθεώρηση του άθλητισμού και άλλων θεσμών που συμβολίζουν και επικροτούν τον έντονα ανταγωνιστικό τρόπο ζωής, ο οποίος επιβραβεύει μόνο τους νικητές. Στη θέση του ανταγωνισμού πρότεινε τό συναγωνισμό, ο οποίος περιλαμβάνει στις κύριες αξίες του και τό ενδιαφέρον για τούς συνανθρώπους.

Σύμφωνα με τούς Kyrolainin & Varis (1981) η θετική συνεισφορά του άθλητισμού στην ολοκλήρωση της παγκόσμιας κοινωνίας μπορεί νά αμφισβητηθεί με δύο διαπιστώσεις: α) ότι η ιδέα της ολοκλήρωσης δέ φαίνεται εφαρμόσιμη έξω από την έννοια και β) ότι η ανάπτυξη του διεθνούς άθλητικού κινήματος δεν επιβεβαι-

ώνει μια σημαντική διεθνή ολοκλήρωση, αλλά, αντίθετα, ο συγκρουσιακός του ρόλος στην κοινωνία φαίνεται μερικές φορές πιο κατάλληλος. Οι παράγοντες που καθορίζουν τις σχέσεις που αναπτύσσονται στα διεθνή άθλητικά γεγονότα παρυσιάζονται στον πίνακα 1.

Συγκρουσιακή θεωρία

Η συγκρουσιακή θεωρία βασίζεται στην υπόθεση ότι ομάδες ανθρώπων επιδιώκουν τόν έλεγχο πολιτικών και οικονομικών πόρων για νά αποκτήσουν δύναμη και, για τόν λόγο αυτό, προβαίνουν σε επιθετικές ενέργειες (MacPherson et, al. 1989). Ο Aronson (1980) κάνει ένα διαχωρισμό μεταξύ οργανικής (ή οποία στοχεύει στην εξασφάλιση αμοιβών χωρίς ανθρώπινο πόνο) και έχθρικής επιθετικότητας (της οποίας ο μόνος σκοπός είναι ο τραυματισμός), ενώ ο Bandura (1973) προσθέτει πώς: «...μιά πλήρης εξήγηση της επιθετικότητας πρέπει νά παίρνει υπόψη της (όχι μόνο) τις πράξεις που έχουν ως αποτέλεσμα τόν τραυματισμό, αλλά και τις κοινωνικές αξιολογήσεις που προσδιορίζουν ποιές από αυτές τις πράξεις είναι επιθετικές» (σ.5).

Πίνακας 1:

Παράγοντες που καθορίζουν τις αναπτυσσόμενες στα διεθνή άθλητικά γεγονότα σχέσεις.
(Ο πίνακας είναι του Coakley, J., από τό βιβλίο του «Sport in Society», Mosby, 3rd edition, 1986, σελ. 194)

ΦΙΛΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

1. Η υπάρχουσα σχέση μεταξύ των άθλητών είναι ήδη φιλική.
2. Οι άθλητές δίνουν έμφαση στην εμπειρία της συμμετοχής.
3. Οι αγώνες θεωρούνται ευκαιρία για τή δημιουργία ή / και επιβεβαίωση κοινωνικών δεσμών μεταξύ των άθλητών.
4. Οι άθλητές δίνουν έμφαση στην επίδειξη άθλητικών δεξιοτήτων.
5. Οι θεατές και τά ΜΜΕ βλέπουν τούς άθλητές ως άτομα.
6. Τά σύμβολα που συνοδεύουν τούς αγώνες τονίζουν τήν όμόνοια των αντιπάλων.
7. Τό κοινό επικεντρώνεται στην άθλητική ικανότητα.
8. Η νίκη αποδίδεται στους άθλητές.

ΕΧΘΡΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

1. Η υπάρχουσα σχέση μεταξύ των άθλητών είναι ήδη έχθρική.
2. Οι άθλητές δίνουν έμφαση στό αποτέλεσμα.
3. Οι αγώνες θεωρούνται ευκαιρία για κυριαρχία επί των αντιπάλων
4. Οι άθλητές δίνουν έμφαση στην επίδειξη εθνικισμού.
5. Οι θεατές και τά ΜΜΕ βλέπουν τούς άθλητές ως εκπροσώπους κρατών.
6. Τά σύμβολα που συνοδεύουν τούς αγώνες τονίζουν τις αντιθέσεις των αντιπάλων.
7. Τό κοινό επικεντρώνεται στην κατάκτηση της νίκης.
8. Η νίκη αποδίδεται στα κράτη.

Οι Dougherty & Pfaltzgraff (1981) πιστεύουν πώς δέν υπάρχει γενική θεωρία για τή σύγκρουση, ή οποία νά είναι αποδεκτή από όλες τις επιστήμες πού ασχολούνται μέ αυτή. Ο όρος συνήθως αναφέρεται σέ μιά κατάσταση στην οποία ένας άνθρωπος ή ένα προσδιορισμένο σύνολο ανθρώπων εμπλέκεται σέ ένσυνείδητη αντιπαράθεση μέ έναν άνθρωπο ή άλλα σύνολα, επειδή επιδιώκει(ουν) κοινούς στόχους (Coser, 1956). Μιά από τις δυσκολίες πού παρουσιάζονται στον προσδιορισμό του ρόλου του αθλητισμού στην ανάπτυξη της επιθετικότητας, είναι ή ασυμφωνία των επιστημόνων για τό περιεχόμενο της τελευταίας (Tinkelman, 1984).

Συμπερασματικά, μπορεί νά ειπωθεί πώς ή λειτουργία του αθλητισμού ως μέσου διεθνών σχέσεων έχει υποστηριχθεί από θετικά και αρνητικά επιχειρήματα. Ο Χρυσάφης (1930) διατύπωσε τή άποψη ότι ο αθλητισμός: «...δύναται νά χρησιμοποιηθεί προς παγίωση της ειρήνης και προς παρασκευήν του πολέμου» (σ. 200), ενώ οι Ellias & Duuning (1986) και Loy (1991) θεώρησαν σημαντικές και τις δύο κατηγορίες επιχειρημάτων και πρότειναν λεπτομερή κοινωνιολογική ανάλυσή τους.

Η περίπτωση τής στρατιωτικής αξιοποίησης του αθλητισμού

Η αξιοποίηση του αθλητισμού για στρατιωτικούς σκοπούς αποτελεί μιά ιδιαίτερη χροιά της κοινωνικο-πολιτιστικής του διάστασης. Έχει διαπιστωθεί ότι από τους αρχαίους χρόνους, όταν επικρατούσε ειρήνη, πολλοί λαοί (Σπαρτιάτες, Ρωμαίοι κλπ.), μέσω της φυσικής αγωγής και του αθλητισμού, προετοίμαζαν αξιόμαχους στρατιώτες (Gardiner, 1910, Kruger, 1986). Σύμφωνα μέ τόν Huizinga (1938), οι σύγχρονοι πολεμικοί κανόνες προήλθαν από τόν κώδικα τιμής των ίπποτων του Μεσαίωνα, τότε πού ο πόλεμος έθεωρείτο παιχνίδι των ήμερών.

Η ανάπτυξη του εθνικού κράτους έδωσε έμφαση σέ μιά νέα μορφή στρατιωτικής οργάνωσης, ή οποία βασιζόταν σέ έναν πατριωτικό στρατό. Ως άμεση συνέπεια αυτής της αλλαγής, ή φυσική κατάσταση των πολιτών άρχισε νά αναδεικνύεται σέ σημαντικό παράγοντα, ο οποίος θα διαμόρφωνε τις μεθόδους της φυσικής αγωγής για τις επόμενες δεκαετίες (Zeigler, 1979). Για παράδειγμα, κατά τήν διάρκεια του 18ου αιώνα, ή ανάγκη του στρατού και του ναυτικού για άνδρες μέ καλή φυσική κατάσταση, οδήγησε τή

Ρωσία στην εισαγωγή της φυσικής αγωγής στα πανεπιστημιακά ιδρύματα, ενώ, μετά τήν ήττα τους από τους Ίάπωνες, δημιούργησε ειδικά αθλητικά προγράμματα για τόν πληθυσμό, πιστεύοντας πώς: ή συμμετοχή των πολιτών σέ αυτά θά βελτίωνε τή φυσική κατάσταση και τό ήθικό τους (Peppard & Riordan, 1993, σ. 24).

Σύμφωνα μέ τόν Mangan (1981), οι νίκες των Άγγλων έναντι του Ναπολέοντα είχαν τις ρίζες τους στους αθλητικούς χώρους των πανεπιστημίων τους. Επίσης, στη Γερμανία, ένας από τους στόχους της γυμναστικής κίνησης Turner, πού εισήγαγε ο Jahn τό 19ο αιώνα, ήταν ή προετοιμασία της νεολαίας της χώρας για πόλεμο έναντι του Ναπολέοντα (Gashmore, 1990). Τήν τακτική της εκγύμνασης στρατιωτών μέσω αθλητικών προγραμμάτων ακολούθησαν οι Γερμανοί και μετά τήν ήττα τους στον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο. Τήν περίοδο εκείνη, ή αθλητική τους οργάνωση ήταν στην πραγματικότητα ή πρόφαση για νέα πολεμική προετοιμασία (Coubertin, 1894).

Ο Ueberhorst (1986) συμφώνησε μέ τήν άποψη αυτή και ισχυρίστηκε ότι οι επιτελείς του Χίτλερ, για νά ξεπεράσουν τήν απαγόρευση νά διατηρεί ή χώρα τους στρατό, αντικατέστησαν τή στρατιωτική εκπαίδευση μέ αθλητικές δραστηριότητες. Μετά από προσεκτική μελέτη, τό 1930 ανέπτυξαν ένα δίκτυο αθλητικών (φαινομενικά) - στρατιωτικών (ουσιαστικά) εγκαταστάσεων και ανάλογων προγραμμάτων για τους νέους, τά οποία χρηματοδοτούνταν από τό κράτος. Ο Huxley (1937), αντιλαμβανόμενος παρόμοια τις ενέργειες των Γερμανών, υποστήριξε ότι ο αθλητισμός, αφού χρησιμοποιήθηκε για στρατιωτική εκπαίδευση και για πολιτική προπαγάνδα, μπορούσε, κάλλιστα νά θεωρηθεί υποκατάστατο του πολέμου.

Ο Μάο Τσέ Τούνγκ θεωρούσε πώς ο αθλητισμός έχει τή δυνατότητα νά εμπνέει εμπιστοσύνη στους πολίτες, για νά μπορούν νά αντιμετωπίσουν έναν έχθρό τεχνολογικά πιό προηγμένο και καλύτερα όπλισμένο. (Kanin, 1978).

Για τους ίδιους λόγους ασχολήθηκαν μέ τό ζήτημα της φυσικής αγωγής και οι Καναδοί, όταν από τις ιατρικές εξετάσεις των πολιτών για τήν κατάταξή τους στό στρατό και τή συμμετοχή τους στό Β' Παγκόσμιο Πόλεμο διαπιστώθηκε πώς ένας μεγάλος αριθμός από αυτούς δέν είχε καλή φυσική κατάσταση για νά ανταποκριθεί στις στρατιωτικές απαιτήσεις (Lowe et, al., 1978).



Ο Luschen (1967), προσπαθώντας να εξηγήσει το φαινόμενο της τόσο στενής σχέσης μεταξύ αθλητισμού και στρατιωτικής προετοιμασίας, διατύπωσε την άποψη ότι αυτό συμβαίνει διότι και οι δύο δραστηριότητες στοχεύουν στη σφυρηλάτηση του πνεύματος και της ψυχής μέσα από σωματικές ασκήσεις και συνδέονται άμεσα μεταξύ τους με βάση την έννοια «επίδοση».

Ο αθλητισμός ως εκπαιδευτικός δεσμός

Στους αρχαίους χρόνους, η σωματική αγωγή αναγνωριζόταν από τους σοφούς και τους νομοθέτες ως ισότιμη με την παιδεία (Χρυσάφης, 1930), ή οποία θεωρείται μέχρι και σήμερα ως το κύριο μέσο ενσωμάτωσης των νέων γενεών στην κοινωνία (Duverger, 1985). Το παιχνίδι, ως μέσο διαπροσωπικής επικοινωνίας και προέκταση της εσωτερικής ζωής του νεαρού ανθρώπου στον φυσικό κόσμο (MacLuhan, 1964), αποτελεί ου-

σιαστικό στοιχείο στην πολιτιστική του ανάπτυξη και φορέας βασικών πολιτισμικών αξιών, οι οποίες περνούν με έμμεσο τρόπο από γενιά σε γενιά (Luschen, 1967), (Σταμίρης, 1987). Διδάσκοντας τρόπους συμπεριφοράς, συναδελφικότητα κλπ. (Kidane, 1995) δημιουργεί συναισθήματα, ικανότητες και προσανατολισμούς κοινωνικά αποδεκτούς και διαμορφώνει την προσωπικότητα του ανθρώπου (Sadler, 1973).

Τό ζήτημα της εκπαιδευτικής επίδρασης του αθλητισμού στον άνθρωπο απασχόλησε από πολύ νωρίς την αθλητική κοινότητα. Στο πρόγραμμα του 1ου Συνεδρίου της ΔΟΕ τό 1897 στή Χάβρη υπήρχε τό θέμα: «Η ήθικη επίδραση της άσκησης στά παιδιά και τούς έφηβους — Η επίδραση της προσπάθειας στον σχηματισμό του χαρακτήρα και στην ανάπτυξη της προσωπικότητας» (Coubertin, 1931).

Από τότε έχουν γίνει αρκετές μελέτες σχετικές με τή διαδικασία της κοινωνικοποίησης του

άνθρώπου μέσω του αθλητισμού: ο Winterbottom (1953) έδειξε ότι η συμμετοχή των παιδιών στον συναγωνιστικό αθλητισμό τους δημιουργεί την αίσθηση της διάθεσης για επίτευξη στόχων, ενώ οι Piaget (1965) και Tindall (1973) έδειξαν πώς, μέσω του αθλητισμού, τα νεαρά άτομα αντιλαμβάνονται την έννοια του κανονισμού, γεγονός που διευκολύνει την, σε μεγαλύτερη ηλικία, κατανόηση των εσωτερικών δομών και λειτουργιών των κανόνων και των αξιών της κοινωνίας. Σύμφωνα με τον ιστορικό της εκπαίδευσης O'Hanlon (1980): «...διοικητικοί της εκπαίδευσης και κορυφαίοι καθηγητές φυσικής αγωγής θεωρούν τον αθλητισμό ως πολύτιμο μέσο ανάπτυξης των χαρακτηριστικών που σχετίζονται με την ιδιότητα του πολίτη στή σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία... (ή όποια) απαιτεί μια ισχυρή αίσθηση συνεργασίας, πίστη στον θεσμό του κράτους και προθυμία να υποταχθούν τα προσωπικά συμφέροντα σε αυτά της ομάδας» (σ. 89).

Ο Weiss (1991) υποστήριξε ότι τα παιδιά προσελκύονται από τον αθλητισμό, διότι αποτελεί τον περισσότερο υποσχόμενο τομέα για να επιδιώξουν την τελειότητα και οι Sadler (1973), Clark (1976) και Bull (1991), υποστηρίζοντας το προηγούμενο επιχείρημα, διατύπωσαν την άποψη πώς μέσα από την ένταση του συναγωνισμού ο άνθρωπος γνωρίζει τον εαυτό του και τις δυνατότητές του και οι εμπειρίες αυτές είναι χρήσιμες για τις μετέπειτα φάσεις της ζωής του.

Ο Noel-Baker (1991), στον οποίο απονεμήθηκε τό Βραβείο Νόμπελ Ειρήνης τό 1959, πίστευε πώς: α) ο αθλητισμός μπορεί να παίξει σημαντικό ρόλο στή διαμόρφωση της σκέψης και του ήθικου πλαισίου της διεθνούς κοινότητας, β) όσοι παρακολουθούν αθλητικούς αγώνες μαθαίνουν πώς οι αθλητές, ακόμα και αν αγωνίζονται ο ένας έναντιον του άλλου, συμφωνούν να αγωνίζονται μέσα στα πλαίσια συγκεκριμένων κανονισμών, σέβονται ο ένας τον άλλο και υπακούουν στις αποφάσεις των αθλητικών αρχών (μέ αφορμή τό σκεπτικό αυτό, ο Anthony (1986) έκανε έναν παραλληλισμό μεταξύ ατόμων και κυβερνήσεων, και είπε ότι, αν θεωρήσουμε τις δεύτερες ως ενιαίες κοινωνικές μονάδες, είναι εύκολο να γίνει αντιληπτό πώς μπορούν, παρόμοια, να διδαχθούν από τον αθλητισμό τρόπους συμπεριφοράς μεταξύ αντιπάλων), γ) μόνο ή εκπαίδευση μπορεί να δώσει στους ανθρώπους την ελευθερία να ζήσουν μια γεμάτη και ευγενική ζωή, να δώσει ένα περιεχόμενο στή δημοκρατία και να κάνει τή λογική και τό νόμο κανόνες στα παγκό-

σμια ζητήματα και δ) «...ο αθλητισμός είναι μέρος της εκπαίδευσης και, ίσως, περισσότερο ισχυρό από οποιοδήποτε άλλο» (σ. 73).

Οι Ponomarev (1966) και Kirversniemi (1984) συγκαταλέγονται επίσης μεταξύ αυτών που τονίζουν τον εκπαιδευτικό χαρακτήρα του αθλητισμού.

Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, ή φυσική αγωγή και ο αθλητισμός παίζουν έναν σημαντικό ρόλο για τό, μέσω της ελεύθερης ανταλλαγής των ιδεών και των γνώσεων, ξεπέραςμα των φυσικών και ψυχολογικών εμποδίων, που δέν επιτρέπουν τή διεθνιστική παιδεία (Van Dalen & Bennett, 1971). Η ΔΟΕ, για παράδειγμα, οραματίζεται μια ανθρώπινη ολοκλήρωση (Παναγιωτόπουλος, 1991), ή όποια θά βασίζεται στήν παιδεία (Rodichenko, 1991), ενώ από τό 1970 ή UNESCO εξετάζει τον ρόλο του αθλητισμού στήν διαπαιδαγώγηση των νέων. Τό Άρθρο 2 του Χάρτη που υιοθέτησε για τή Φυσική Άγωση και τον Άθλητισμό (1978) αναφέρει ότι: «...ή φυσική αγωγή και ο αθλητισμός αποτελούν ένα ουσιαστικό στοιχείο μιās εφ' όρου ζωής εκπαίδευσης μέσα στό συνολικό εκπαιδευτικό σύστημα».

Η Ε.Ε. αναγνωρίζει τον αθλητισμό ως εκπαιδευτικό θεσμό που μπορεί να αναπτύξει τήν αίσθηση της Ευρωπαϊκής ταυτότητας στους πολίτες των κρατών-μελών. Η Έπιτροπή (Commission of the European Communities, SEC (91), 1438 final, 1991, σελ. 2) διατύπωσε τήν άποψη πώς: «...πρέπει να κατανοήσουμε ότι ο αθλητισμός μπορεί να προβάλλει τήν Κοινωνική δραστηριότητα στα σοβαρά ζητήματα της υγείας, της προστασίας του περιβάλλοντος, της προστασίας του καταναλωτή, του τουρισμού, των μεταφορών και της εκπαίδευσης».

Στήν αντίθετη πλευρά, ο Young (1986) συνόψισε τήν αρνητική κριτική της επίδρασης του αθλητισμού στήν εκπαιδευτική διαδικασία ως εξής: «...οι πολλές άπάτες των προπονητών και των παικτών, ή ζήλια, ή απογοήτευση, ο κυνισμός και ή ύποκρισία που έμπεριέχονται στον έμπορευματοποιημένο αγωνιστικό αθλητισμό καθώς και ή ύβριστική και βέβηλη συμπεριφορά των όπαδών δημιουργεί άμφιβολίες για τά ψυχολογικά όφέλη που άποφέρει και καθιστά άναγκαία μια τέτοια κοινωνική επένδυση» (σ. 7).

Η σχέση αθλητισμού και θρησκείας

Άναφορικά με τήν χρονική στιγμή εμφάνισης των δύο πολιτισμικών στοιχείων, ο Ρονο-

marev (1970) υποστήριξε ότι η φυσική αγωγή εμφανίστηκε πριν τή θρησκεία. Στή σύγχρονη εποχή αρκετοί συγγραφείς (Coubertin, 1931), (Slusher, 1967), (Geertz, 1973), (Naciri, 1973), (Novak, 1976), (Guttman, 1978), (Kyrolainen & Varis, 1981), (Snyder & Spreitzer, 1983), (Coakley, 1986), (Eitzen & Sage, 1986) και (Bonnetain, 1991) έχουν αναφερθεί στή σχέση αθλητισμού - θρησκείας και έχουν διοργανωθεί δύο διεθνή συνέδρια για τό θέμα αυτό (ICCSPE - Calendar of Events, 1988 & 1991). Όστόσο, ο Hoffman (1992), δίνοντας ιδιαίτερη σημασία στή σχέση αυτή, πιστεύει ότι τό περιεχόμενό της δέν έχει εξεταστεί αρκετά.

Λόγω τής σπουδαιότητάς της στήν κατανόηση του ζητήματος πού πραγματεύεται αυτή ή μελέτη, κρίθηκε σκόπιμο νά γίνει μιά σύντομη αναφορά στό θέμα. Ο Geertz (1973) προσδιόρισε τή θρησκεία ως: «...πολιτιστικό σύστημα, τό όποιο είναι συμβολικό, λειτουργεί για τή δημιουργία δυνατών, διεισδυτικών και μακροχρόνιων τάσεων και κινήτρων στους ανθρώπους, μέ τόν σχηματισμό αντιλήψεων μιās γενικής τάξης τής ύπαρξης και περιβάλλει αυτές τίς αντιλήψεις μέ μιά αύρα πραγματικότητας, ή όποία κάνει τίς τάσεις και τά κίνητρα νά φαίνονται μοναδικώς πραγματικά» (σ. 90).

Πρώτος ο Veblen (1899), θεωρώντας τή θρησκεία σημαντικό παράγοντα ανάπτυξης του πολιτισμού, παρατήρησε ότι ύπάρχει συσχέτιση μεταξύ θρησκευτικών και αθλητικών τελετουργιών. Πολύ αργότερα, οί Slusher (1967) και Hoffman (1992) ανέφεραν ότι, ενώ σέ πρώτη άποψη δέ φαίνεται νά ύπάρχει σχέση μεταξύ άθλητισμού και θρησκείας, αν εξετασθούν προσεκτικότερα, αποκαλύπτεται πώς ύπάρχουν μεταξύ τους αρκετές ομοιότητες:

— και οί δύο είναι παγκόσμιες και αποκλειστικά ανθρώπινες λειτουργίες, οί όποιες προκαλούν πάθη,

— χρησιμοποιούν τελετουργικές πράξεις, οί όποιες είναι συμβολικές ενέργειες πού δέν έχουν σκοπό τήν αλλαγή τής κατάστασης των πραγμάτων (Leach, 1964), αλλά τή δημιουργία παράδοσης στή λειτουργία τους. Παραδείγματα αθλητικών τελετουργικών πράξεων είναι ή χειραψία των αθλητών πριν και μετά τόν αγώνα, ή ανάκρουση του εθνικού ύμνου των νικητών, τό άγγιγμα του αγωνιστικού χώρου από όρισμένους αθλητές πριν τόν αγώνα, ή άπονομή των επάθλων, κλπ.,

— δημιουργούν έντονη πνευματική συγκέντρω-

ση, τήν όποία ο άθλητισμός ονομάζει «αγωνιστικό πνεύμα» και ή θρησκεία «πίστη»,

— ή δικαιοσύνη είναι ένα στοιχείο πού συνδέει τίς δύο έννοιες: ο Θεός είναι δίκαιος και ο καλύτερος αθλητής δίκαια κερδίζει,

— οί αθλητές βιώνουν μιά εμπειρία, ή όποία έχει θρησκευτικά χαρακτηριστικά και είναι πέρα από αυτές πού μπορεί νά συλλάβει ο νους ενός μη αθλούμενου ανθρώπου. Λειτουργούν ταυτόχρονα στον γήινο και σέ έναν άλλο κόσμο, ασκούνται σέ ό,τι είναι επιστημονικά άγνωστο, αναζητούν άπαντήσεις πού δέν μπορούν νά τίς βρουν μέ άλλον τρόπο, κατανοούν τή σημασία τής ζωής και βρίσκουν λόγο για τήν ύπαρξή τους,

— ή ανάγκη για άσκηση, απομόνωση και περισυλλογή αποτελούν τόσο αθλητικά, όσο και θρησκευτικά χαρακτηριστικά. Όπως ο θρησκευόμενος άνθρωπος ανοίγεται στό Θεό του, έτσι και ο αθλητής εκθέτει τόν έαυτό του σέ άγνωστες δυνάμεις.

Ο Cashmore (1990) θεώρησε ότι τόσο ή θρησκεία όσο και ο άθλητισμός: α) λειτουργούν ως κατευναστικό τής ψυχής του ανθρώπου, τό όποιο αμβλύνει πρόσκαιρα τόν πόνο και δημιουργεί μιά αίσθηση καλής κατάστασης, αλλά μπορεί και νά εξελιχθεί σέ επικίνδυνο ναρκωτικό πού οδηγεί τό χρήστη σέ εξάρτηση από αυτό και β) απορροφούν μεγάλες ποσότητες ενέργειας.

Η σύγκριση τής θρησκευτικής και τής αθλητικής ζωής από σημειολογική άποψη αποκαλύπτει πώς μεταξύ τους ύπάρχουν αρκετά κοινά σημεία, τά όποία εκφράζονται αντίστοιχα από: α) αγίους - ήρωες, β) κληρικούς - αθλητές, προπονητές, γ) πιστούς - φιλάθλους, δ) ναούς - αθλητικές εγκαταστάσεις, ε) διοικητική οργάνωση, στ) ειδικούς επιστήμονες, σύμβολα, ένδυμασίες, κανόνες, σπουδές και ι) σχετική βιβλιογραφία (Coakley, 1986).

Στόν Μεσαίωνα, ή Έκκλησία έδειξε κάποια αρνητική στάση προς τούς αγώνες πού θύμιζαν παλιές Ρωμαϊκές συνήθειες, αλλά γενικά θεωρούσε τόν άθλητισμό ως ένα σχολείο όπου, ταυτόχρονα μέ τό σώμα, καλλιεργούνταν κοινωνικές αξίες.

Σήμερα, ή θρησκεία πρεσβεύει ότι ή υπέρτατη αξία είναι ο άνθρωπος και ο άθλητισμός συμβάλλει κατά άκέραιο τρόπο στήν ανάπτυξη των σωματικών - ψυχικών του δυνατοτήτων και στή βελτίωση των σχέσεών του μέ τούς συνανθρώπους του. Θεωρεί πώς ή ρήση «νους υγιής σέ σώμα υγιές» περιγράφει χαρακτηριστικά τή σχέ-

ση πού υπάρχει μεταξύ άθλητισμού και θρησκείας (Samore, 1978) και τήν άποψη αυτή έπισημοποίησε ο ίδιος ο Πάπας, με μήνυμα πού έστειλε στην Καναδική κυβέρνηση πριν τήν έναρξη των Όλυμπιακών Αγώνων του 1976 στο Μόντρεαλ. Στα σύγχρονα κράτη, ο άθλητισμός λειτουργεί και ως ιεροτελεστικό πέρασμα των παιδιών στο ρόλο του ενήλικα πολίτη (Beisser, 1967), (Fiske, 1972).

Ο Morris (1981) έγραψε για τή σχέση θρησκείας και άθλητισμού ότι: «...όπως μιά θρησκευτική συγκέντρωση, έτσι και ένας ποδοσφαιρικός αγώνας όχι μόνο συγκεντρώνει μιά μεγάλη ομάδα ντόπιων, αλλά τους συνδέει με μιά κοινή αποδεκτή και ισχυρή πίστη. Όχι πιά τήν πίστη σε μιά θεότητα, αλλά τήν πίστη σε μιά ομάδα» (σ. 38), ενώ, σύμφωνα με τον Nafziger (1991, σ. 21), ο λόρδος Wilberforce πρότεινε τήν τιμωρία των κρατών πού παραβιάζουν διεθνείς συμφωνίες με άφορισμό από τή «μοναδική άληθινή θρησκεία», τους Όλυμπιακούς Αγώνες.

Τόν παραλληλισμό θρησκείας - άθλητισμού εξέφρασαν και οι Παλαιστίνιοι τρομοκράτες πού μπήκαν στο Όλυμπιακό χωριό του Μονάχου τό 1972 και συνέλαβαν ως όμηρους τους Ίσραηλινούς άθλητές. Σύμφωνα με τον Killanin (1983), για νά δικαιολογήσουν τήν ενέργειά τους οι Παλαιστίνιοι είπαν: «...αναγνωρίζουμε ότι ο άθλη-

τισμός είναι ή θρησκεία του δυτικού κόσμου... έτσι, αποφασίσαμε νά χρησιμοποιήσουμε τους Όλυμπιακούς Αγώνες, τήν πιο ιερή τελετή αυτής της θρησκείας, για νά κάνουμε τον κόσμο νά μάς προσέξει» (σ. 98).

Ο Gashmore (1990) συνόψισε όσα αναφέρθηκαν παραπάνω ως εξής: «...ή σύγκριση μεταξύ άθλητισμού και θρησκείας εκτείνεται πέρα από έπιφανειακές ομοιότητες όταν αναγνωρίζουμε ότι ο άθλητισμός έχει γίνει ένα λειτουργικό υποκατάστατο, τό όποιο δίνει στον υποστηρικτή ένα σημαντικό σκοπό, ένα έμβλημα για νά συγκεντρωθεί, μιά πηγής πίστης και, ακόμα, τήν αίσθηση του «ανήκειν» (σ. 76).

Άλλες διαδεδομένες θρησκείες (Ίσλαμισμός, Ίνδουϊσμός, Βουδισμός) δέν αντιτίθενται μόν στην άθληση, αλλά και δέν τήν στηρίζουν αρκετά (Santayana, 1954). Ο Ίσλαμισμός, ειδικότερα σε ό,τι αφορά τον αγωνιστικό άθλητισμό, διδάσκει πώς ο χρόνος και ή ενέργεια των πιστών πρέπει νά αφιερώνονται σε άλλες, πιο ουσιαστικές, υποχρεώσεις τους (θρησκευτικές, εθνικές, άτομικές ή κοινοτικές) (Naciri, 1973), ενώ ο Βουδισμός (Hirata, 1973) και ο Ίνδουϊσμός (Nityabodhananda, 1973) διδάσκουν ότι ή άθλητική έμπειρία δέν πρέπει νά επικεντρώνεται στα αποτελέσματα αλλά στην χαρά του παιχνιδιού, τήν όποία θεωρούν πηγής έμπνευσης για τή ζωή.



Κοινωνικός αποκλεισμός

Ἡ κοινωνιοψυχολογική δυναμική ενός πολύπλοκου φαινομένου

Ἀλεξάνδρα Κορωναίου

Ἄγώνας προϋποθέτει τήν ὑπαρξή τῆς συλλογικότητας καί ἕνα ὄραμα γιά τό μέλλον. Οἱ «ἄχρηστοι» τοῦ κόσμου ἔχουν νά ἐπιλέξουν ανάμεσα στήν παραίτηση καί τήν εὐκαιριακή βία, τήν «ὀργή» πού συχνά αὐτοαναλώνεται¹.

Ἡ νέα ἱστορική ἐποχή

Οἱ πρῶτες δεκαετίες πού ἀκολούθησαν τό Β' παγκόσμιο πόλεμο ἐξασφάλισαν στίς δυτικές εὐρωπαϊκές χῶρες μία ἄνευ προηγούμενου οικονομική ἀνάπτυξη καί ἕνα πλῆθος κοινωνικῶν κατακτήσεων πού πολλοί πίστεψαν ὅτι θά μπορούσαν νά διατηρηθοῦν ἐπ' ἄπειρον. Ἡ ἐποχή αὐτή δέν ὀνομάστηκε τυχαῖα «ἐνδοξη τριακονταετία», ἀφοῦ στήν διάρκειά της οἱ βιομηχανικές κοινωνίες ὑπερβαίνουν τήν σπανιότητα τῶν ἀγαθῶν, στήν ὁποία εἶχαν ζήσει ἐπί αἰῶνες, καί ἀπολαμβάνουν ὑλικές ἀνέσεις, κοινωνική πρόοδο καί εὐημερία. Εὐρύτερα κοινωνικά στρώματα, ἀπλοί ἐργαζόμενοι, ἄντρες καί γυναῖκες, κατακτοῦν δικαιώματα τά ὁποῖα οἱ γενιές τοῦ παρελθόντος εἶχαν διεκδικήσει μέ σκληρούς ἀγῶνες: κοινωνική ἀσφάλιση, μαζική ἐκπαίδευση, συνταξιοδότηση, ταξίδια, διακοπές καί ἐλεύθερα Σαββατοκύριακα, καθῶς καί ποικίλες ἀνέσεις τοῦ τεχνολογικοῦ πολιτισμοῦ (αὐτοκίνητο, τηλεόραση, οἰκιακές συσκευές κλπ.). Ἡ δυνατότητα συμμετοχῆς στήν καταναλωτική κοινωνία συνοδεύεται ἀπό μία σημαντική μείωση τοῦ χρόνου ἐργασίας — ἀπό 4.000 ὥρες τό χρόνο, κατά μέσο ὄρο, στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰῶνα, σέ 2.000 στήν δεκαετία τοῦ '60 —, γεγονός πού ὠθεῖ τήν πλειονότητα τῶν ἐργαζομένων σέ νέους τρόπους ζωῆς καί στήν διαμόρφωση ἑνός νέου ἀξιακοῦ συστήματος². Οἱ ἄνθρωποι, πού πάντα ὄνειρευόντουσαν τή λύτρωση ἀπό τίς σκληρές συνθήκες ζωῆς, πίστεψαν ὅτι ἡ νέα ἐποχή θά διαρκούσε αἰῶνια καί τόλμησαν νά διεκδικήσουν τά

πάντα, τό ἀδύνατο, τήν οὐτοπία («Πραγματοποιήστε τό ἀδύνατο» ἦταν ἕνα ἀπό τά δημοφιλῆ συνθήματα τῆς γενιᾶς τοῦ Μάη τοῦ '68 στήν Γαλλία).

Ὅμως, ἡ Ἱστορία σπανίως ἀκολουθεῖ τίς ἐπιθυμίες τῶν ἀνθρώπων. Ἀπό τό 1973, ἡμερομηνία-σταθμό τῆς νέας ἐποχῆς μέ τήν πρώτη πετρελαϊκή κρίση, ἡ ἀντίστροφη μέτρηση ἀρχίζει καί, στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '80, ἡ πεποίθηση γιά μία συνεχῆ, ἀπρόσκοπτη οικονομική ἀνάπτυξη ἀποδεικνύεται ψευδαίσθηση. Στίς ἀνεπτυγμένες εὐρωπαϊκές κοινωνίες τῆς ἀφθονίας ἐμφανίζεται ἕνας διαρκῶς αὐξανόμενος ἀριθμός ἀτόμων καί ὁμάδων πού ὄχι μόνο δέν ἀκολουθεῖ ἀνοδική πορεία στήν οικονομική καί κοινωνική κλίμακα, ἀλλά καταρακυλώντας σταθερά πρὸς τά κάτω, τίθεται στό περιθώριο τῆς οικονομικῆς καί κοινωνικῆς ζωῆς.

Τό φαινόμενο αὐτό τό ὁποῖο ἀρχικά περνᾶ ἀπαρατήρητο, ἀφοῦ τό 1973 ἡ ἀνεργία κυμαίνεται στό 3-4%, παίρνει σταδιακά τέτοιες διαστάσεις, ὥστε σήμερα νά ἀποτελεῖ τό σημαντικότερο πρόβλημα τῶν χωρῶν τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἐνωσης. Σήμερα ἡ ἀνεργία κυμαίνεται, κατά μέσο ὄρο, στό 10%-12% καί πάνω ἀπό 100 ἑκατομμύρια ἄνθρωποι στίς ἀνεπτυγμένες βιομηχανικές χῶρες ζοῦν στήν φτώχεια. Ἀπό αὐτούς τά 37 ἑκατομμύρια εἶναι ἀνεργοί καί ὁ ἀριθμός αὐτός παραμένει σταθερός, κατά τήν τελευταία δεκαετία, ἀποδεικνύοντας ὅτι οἱ ὑποσχέσεις τῆς ἐλεύθερης ἀγορᾶς γιά δημιουργία θέσεων ἀπασχόλησης εἶναι ἀπλῶς μῦθος³. Στό ἐπίμαχο χρονικό διάστημα 1973-93 δέν δημιουργεῖται ἄθροισ-

— Ἡ Ἀλεξάνδρα Κορωναίου εἶναι ἐπίκουρη καθηγήτρια Κοινωνιολογίας στό Τμήμα Ψυχολογίας τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου.

στικά καμία νέα θέση εργασίας στην Ευρώπη και η ανεργία χαρακτηρίζεται πλέον ως δομική ή διαρθρωτική συνισταμένη του οικονομικού συστήματος.

Στην ελληνική κοινωνία τά πράγματα είναι εξαιρετικά άσχημα, αφού η ανεργία ανέρχεται στο 11-12%, τό ποσοστό των μακροχρόνιων ανέργων είναι τό υψηλότερο στην Ευρώπη (35,5%), τό αντίστοιχο τής ηλικιακής ομάδας 15-24 ετών ανέρχεται στο 29,7% (τρίτη θέση στην Ευρώπη μετά τήν Ισπανία και τήν Πορτογαλία), ενώ τό 21% των Ελλήνων ζει στά όρια τής φτώχειας⁴.

Μέσα σέ αυτό τό ιστορικό πλαίσιο, η ανεργία και η φτώχεια αναδεικνύονται σέ ζητήματα πού κατέχουν προεξέχουσα θέση σέ έρευνες και μελέτες των οικονομικών και κοινωνικών επιστημών, αλλά και στά ηλεκτρονικά και έντυπα Μέσα Μαζικής Ένημέρωσης. Ο όρος «κοινωνικός αποκλεισμός» εμφανίζεται για νά περιγράψει «άτομα ή ομάδες πού κατέχουν όριακές και επισφαλείς θέσεις στην αγορά εργασίας ή των όποιων ή θέση στό κοινωνικό σύνολο διακυβεύεται, καθώς ώθούνται στά όρια ή και πέραν των ορίων του κοινωνικού συνόλου, ή, όρθότερα, τής οργανωμένης κοινωνίας»⁵. Τά γνωστά σέ όλους ευρωπαϊκά και διεθνή προγράμματα «καταπολέμησης του κοινωνικού αποκλεισμού» καθιερώνονται και διευρύνονται στους νέους, τίς γυναίκες, τους άλλοδαπούς μετανάστες. Ο όρος «κοινωνικός αποκλεισμός» έδραιώνεται στην επιστημονική και τήν καθημερινή γλώσσα, περιλαμβάνοντας όλο και μεγαλύτερα τμήματα του πληθυσμού. Ο κοινωνικός αποκλεισμός δέν αναφέρεται πλέον σέ όρισμένες κοινωνικές ομάδες, όπως είναι οί φτωχοί, οί άνεργοι μικρής ή μακράς διάρκειας, οί αναλφάβητοι, οί μετανάστες και τά θύματα του ρατσισμού. Σέ όλους αυτούς προστίθενται σταδιακά νέες κοινωνικές κατηγορίες, όπως άτομα μέ ειδικές ανάγκες, άνθρωποι τής τρίτης ηλικίας, χρηστές ναρκωτικών ουσιών, ψυχικά άσθενείς, φορείς του AIDS, άπρόστατευτα παιδιά, διαζευγμένες ή άνύπαντρες μητέρες.

Άνεξάρτητα από τήν επιστημονική αξία ένός τόσο γενικού όρου, ζήτημα στό όποιο θά αναφερθούμε παρακάτω, είναι γεγονός ότι βρισκόμαστε μπροστά σέ ένα εξαιρετικά σύνθετο φαινόμενο του όποιου ή κοινωνική δυναμική διαρθρώνεται στην ανάπτυξη οικονομικών, κοινωνικών και ψυχολογικών μηχανισμών πού ώθούν τά άτομα στην κοινωνική απομόνωση.

Πλαίσιο προβληματισμού

Η συνθετότητα του φαινομένου του κοινωνικού αποκλεισμού μου έγινε φανερή στην διάρκεια μιας σειράς σεμιναρίων-παρεμβάσεων πού πραγματοποιήσα στην χρονική περίοδο Άπρίλιος-Ίούνιος 1996 σέ μία ομάδα πρώην χρηστών τοξικών ουσιών (άλκοόλ και ναρκωτικά) στό ΚΕΘΕΑ.

Στην ομάδα συμμετείχαν 12 άτομα (7 άντρες και 5 γυναίκες) ηλικίας 25-40 ετών και η παρέμβασή μου άφορούσε στό επιστημονικό πεδίο «Κοινωνιολογία τής εργασίας και του ελεύθερου χρόνου». Μέσα από τίς συζητήσεις, τίς κρίσεις και τίς άτομικές έμπειρίες των μελών τής ομάδας, φάνηκε ότι οί αντικειμενικές και υποκειμενικές δυσκολίες πού γνωρίζουν οί πρώην τοξικομανείς στην επίπονη προσπάθεια άνεύρεσης ή διατήρησης μιας θέσης στην αγορά εργασίας δέν είναι άπλώς προϊόν του «αποκλεισμού» από τήν οικονομική αγορά, μέ βάση τά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τής συγκεκριμένης ομάδας τά όποια έχουν επαρκώς διερευνηθεί από τήν ελληνική και τήν διεθνή επιστημονική κοινότητα.

Αυτό πού, νομίζω, έχει βαρύνουσα σημασία, καθώς υπερβαίνει τήν συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα, είναι ότι ο αποκλεισμός από τήν αγορά εργασίας δρά μέσω μιας σύνθετης δυναμικής πού οδηγεί τά άτομα και τίς ομάδες στην κοινωνική απομόνωση. Η χρήση τής έννοιας δυναμική παραπέμπει στην παράδοση τής κοινωνιολογικής δυναμικής πού εγγράφεται στό πεδίο των κοινωνιολογικών θεωριών μέσω, κυρίως, τής διαφοροποίησής της από τήν θεωρία του στρουκτουραλισμού. Άπλουστεύοντας εξαιρετικά αυτήν τήν διαφοροποίηση, θά έλεγα ότι στην δυναμική κοινωνιολογική προσέγγιση τό βάρος πέφτει περισσότερο στις αλλαγές, τό κοινωνικό γίγνεσθαι και τήν πολυπλοκότητα των φαινομένων και λιγότερο στην παραγωγή και αναπαραγωγή των κοινωνικών δομών πού συχνά εμφανίζονται στατικές και άμετακίνητες⁶.

Μέ αυτήν τήν έννοια, ο κοινωνικός αποκλεισμός φαίνεται νά διαμορφώνεται σέ τρία, διαφορετικά μεταξύ τους, επίπεδα, τά όποια, μολονότι διατηρούν τήν σχετική τους άυτονομία και λογική, συναρθρώνονται, έτσι ώστε νά παράγουν μία δυναμική πού υπερβαίνει τήν άπλή αναπαραγωγή του φαινομένου. Τά τρία αυτά επίπεδα είναι τό οικονομικό, τό κοινωνικό και τό συμβολικό.

1. Οικονομικό επίπεδο: Τό επίπεδο αυτό άφορά στό τεράστιο ζήτημα τής εργασιακής άπα-

σχόλησης ή όποία είναι απαραίτητη όχι μόνο για τήν ένταξη του ατόμου στην παραγωγική διαδικασία, αλλά και για τήν συμμετοχή του στην καταναλωτική κοινωνία. Μέ αυτήν τήν έννοια, ή εργασιακή απασχόληση δέν εξασφαλίζει άπλως «τά πρός τό ζήν», αλλά παρέχει αúτοεκτίμηση και κοινωνική αναγνώριση, διαμορφώνοντας τήν άτομική και κοινωνική ταυτότητα τών ύποκειμένων.

2. Κοινωνικό επίπεδο: Τό επίπεδο αυτό αναφέρεται τόσο στην ένταξη του ατόμου σε μικρές πρωτογενείς ομάδες (οικογένεια, φίλοι, γειτονιά κλπ.) όσο και στους δεσμούς πού τό άτομο αναπτύσσει μέ τά κοινωνικά δίκτυα και τούς θεσμούς (γάμος, σχολείο, κοινωνικές οργανώσεις κλπ.).

3. Συμβολικό επίπεδο: Τό επίπεδο αυτό αναφέρεται στις κοινές αξίες, τούς κοινωνικούς κανόνες και τίς συλλογικές αναπαραστάσεις πού προσδιορίζουν τή θέση του ξεχωριστού ατόμου μέσα στό κοινωνικό σύνολο.

Ή κοινωνική διάσταση του οικονομικού επιπέδου

Παρά τήν ιδιαίτερη σημασία του κάθε επιπέδου, είναι αναμφισβήτητο ότι τό οικονομικό επίπεδο κατέχει προεξέχουσα θέση, όχι, όμως, μέ τήν άπλη έννοια του εισοδήματος, αλλά επειδή επιβεβαιώνει ότι, παρά τίς σημαίνουσες αλλαγές πού γνώρισε ή εργασία στις τελευταίες δεκαετίες⁷, τόσο ως πρός τό περιεχόμενο όσο και ως πρός τό νόημά της, εξακολουθεί νά λειτουργεί ως ό «μέγας παράγοντας της ένταξης»⁸.

Αυτό σημαίνει ότι οι πολλές και ποικίλες εντάξεις τών ατόμων στην κοινωνία μέσω τών διαφόρων κοινωνικών θεσμών — οικογένεια, σχολείο, πολιτική κλπ. — συγκροτούνται και αποκρυσταλλώνονται μέ βάση τήν ένταξη στην αγορά εργασίας. Τοúτο συμβαίνει επειδή ή εργασία, πέρα από τήν οικονομική της διάσταση, παραμένει μία αρχή, ένα παράδειγμα, τό όποίο καθιστά δυνατές όλες τίς επιμέρους εντάξεις του ατόμου και, σε τελική ανάλυση, τήν όριστική του ένταξη στην κοινωνία.

Αυτή ή διάσταση της εργασίας ως οργανωτικής αρχής της ζωής του ατόμου και βασικού παράγοντα της ένταξής του παραπέμπει σε αυτό πού όρισμένοι κοινωνικοί επιστήμονες αποκαλούν ταυτότητα ή ταυτοτική διαδικασία στην εργασία. Μολονότι ή έννοια της ταυτότητας θέτει δύσκολα ζητήματα στις κοινωνιολογικές προσεγγίσεις,

αποδεικνύεται έγχειρηματική για τήν κατανόηση αυτών πού χάνουν αυτήν τήν ταυτότητα ή κινδυνεύουν νά μήν τήν αποκτήσουν ποτέ.

Πράγματι, ή εργασιακή δραστηριότητα αποτελεί πρωταρχικό σημείο αναφοράς της ένταξης ή του αποκλεισμού, εξαιτίας του νόηματος πού τά άτομα και ή κοινωνία της προσδίδουν σε κοινωνικό και συμβολικό επίπεδο. Ή στέρηση της εργασίας σε όρισμένες κοινωνικές ομάδες, όπως είναι αυτή τών πρώην τοξικομανών του ΚΕΘΕΑ, αποτελεί μία επώδυνη έμπειρία, όχι τόσο επειδή τά συγκεκριμένα ύποκείμενα αδυνατούν νά ανταπεξέλθουν στις ανάγκες της επιβίωσης, όσο επειδή τό κοινωνικό περιβάλλον τά θεωρεί άχρηστα και άνίκανα νά ένταχθούν στην κοινωνία. Αυτό συμβαίνει ακόμη και όταν ό χρόνος της άνεργίας είναι για όρισμένους ένας δημιουργικός χρόνος προσωπικής ανάπτυξης και συγκρότησης μέσω ποικίλων δραστηριοτήτων (έπιστημονικές, καλλιτεχνικές, άθλητικές κλπ.)⁹.

Αυτό σημαίνει ότι «ή επαγγελματική δέσμευση αποτελεί τόν πλέον ξεκάθαρο και κατάλληλο τρόπο οικοδόμησης μιας σίγουρης ταυτότητας, αφού έγγυάται τήν κοινωνική έγγραφή (όμοιος μεταξύ όμοίων ύποκειμένων), ενώ συγχρόνως, μέσα από τήν επιλογή μιας διακριτής ειδικότητας, προσφέρει τήν δυνατότητα διαφοροποίησης. Ή εργασία ή ίδια επιτρέπει νά αποκτήσουμε ισχύ, νά πραγματωθούμε και νά βρούμε ευχαρίστηση: άντανακλά σ' έμάς τούς ίδιους μία εικόνα του έαυτου μας»¹⁰.

Ή παραπάνω άποψη — ή όποία ύποβαθμίζει εν μέρει τόν ρόλο άλλων δραστηριοτήτων στην συγκρότηση της ατομικής και κοινωνικής ταυτότητας — ύπογραμμίζει ότι ή οικονομική διάσταση της εργασίας συναρθρώνεται διαρκώς μέ τήν κοινωνική και τήν συμβολική. Αυτό, επομένως, πού οι αποκλεισμένοι από τήν αγορά εργασίας στερούνται είναι ή κοινωνική αναγνώριση, τό κύρος και ή αúτοεκτίμηση πού ή εργασιακή ταυτότητα εξακολουθεί νά προσδίδει στα ύποκείμενα τών σύγχρονων κοινωνιών. Τό γεγονός επιβεβαιώνουν και οι ψυχοσυναισθηματικές αντιδράσεις τών αποκλεισμένων, για τούς όποιους ή εργασία αποτελεί κυρίαρχη κοινωνική, ψυχολογική, πολιτιστική και συμβολική αναφορά.

Άξίζει ώστόσο νά αναφέρουμε ότι, σύμφωνα μέ αξιόλογες μελέτες, ό οικονομικός παράγοντας δέν αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για νά οδηγηθεί κάποιος στην απομόνωση, τόν αποκλεισμό, τήν περιθωριοποίηση, τήν παραίτηση και, αρκετές φορές, τήν απέλπισια. Ύπάρχουν άτομα πού,

μολονότι ανήκουν σέ ένα φτωχό περιβάλλον και αντιμετωπίζουν ένα πραγματικό οικονομικό αδιέξοδο, δέν ακολουθούν πορείες πού οδηγούν στόν κοινωνικό αποκλεισμό. Αντιστρόφως, υπάρχουν άτομα τά όποια προέρχονται από μεσαία ή ανώτερα κοινωνικά στρώματα, δέν αντιμετωπίζουν οικονομικά προβλήματα και, ώστόσο, βιώνουν τόν κοινωνικό αποκλεισμό¹¹.

Τό «όριο» τής φτώχειας

Τήν ίδια συνάρθρωση ανάμεσα στό οικονομικό, κοινωνικό και συμβολικό επίπεδο, πού επισημαίνουμε γιά τήν εργασιακή δραστηριότητα, μπορούμε νά διαπιστώσουμε και ως πρός τήν έννοια τής φτώχειας, ή όποια αναδεικνύεται επίσης σέ ένα πολύπλοκο φαινόμενο, μολονότι οί συνήθει αναφορές περιορίζονται στους οικονομικούς δείκτες. Τί έννοούμε, αλήθεια, σήμερα όταν ονομάζουμε κάποιον φτωχό; Άρκει τό εισόδημα ως κριτήριο προσδιορισμού ενός όρίου φτώχειας; Γιατί τά άτομα θεωρούν ότι είναι φτωχά, μολονότι ικανοποιούν τίς βασικές υλικές τους ανάγκες;

Η παρατήρηση και τά δεδομένα ευρωπαϊκών έρευνών δείχνουν ότι ή έννοια τής φτώχειας υπερβαίνει σήμερα τήν αυστηρά οικονομική διάσταση, στόν βαθμό πού, στίς ανεπτυγμένες τουλάχιστον χώρες, αναφέρεται λιγότερο στόν δυνατότητα επιβίωσης και περισσότερο στόν δυνατότητα πού έχει ή δέν έχει κάποιος νά συμμετέχει στίς αξίες και τά πρότυπα τής καταναλωτικής κοινωνίας. Αύτή ή συμμετοχή, ή όποια δέν αφορά μόνο στόν κατάναλωση υλικών αγαθών, αλλά και στόν ανάλωση συμβολικών προϊόντων ή δραστηριοτήτων πού έχουν νόημα γιάτό ίδιο τό άτομο, εξασφαλίζει σήμερα τήν αναγνώριση τών άλλων παρέχοντας προσωπική και κοινωνική ταυτότητα¹².

Η ανεργία, στίς περιπτώσεις τών πρώην τοξικομανών μέ τούς όποιους συνεργαστήκαμε, ήταν εξαιρετικά επώδυνη, όχι επειδή τά άτομα βρίσκονταν σέ κατάσταση οικονομικής εξαθλίωσης, αλλά επειδή τόσο ό κοινωνικός περίγυρος όσο και τά ίδια θεωρούσαν ότι είναι κοινωνικά άχρηστα και, συγχρόνως, φτωχά, αφού δέν διέθεταν «δικό τους σπίτι και αυτοκίνητο»¹³. Φαίνεται ότι στόν έλληνική κοινωνία ή απόκτηση ιδιόκτητης κατοικίας, αυτοκινήτου και συχνά δεύτερης κατοικίας αναγορεύεται σέ κυρίαρχο στερεότυπο, όριοθετώντας ένα πραγματικό αλλά και συμβολικό σημείο κάτω από τό όποιο τά α-

τομα θεωρούνται και νιώθουν αποτυχημένα στόν ζωή¹⁴.

Αυτό σημαίνει πώς, όταν κάποιος δέν ανταποκρίνεται σέ όρισμένα καταναλωτικά στερεότυπα, ζει, δηλαδή, έξω από τίς κοινωνικές νόρμες, τότε βιώνει μία ανώμαλη κατάσταση. Αυτό πλήττει τόν άνεργο σέ ψυχολογικό επίπεδο. Τό «τραύμα» γίνεται ακόμη πιο όδυνηρό, στόν βαθμό πού ή γενική τάση είναι νά θεωρούνται ό φτωχός και ό άνεργος προσωπικά υπεύθυνοι γιά τήν κατάστασή τους. Η κοινότοπη έκφραση «δουλειές υπάρχουν, άν ήθελε... θά μπορούσε» έχει ως αποτέλεσμα οί περισσότεροι αποκλεισμένοι νά νιώθουν ταπεινωμένοι και, συγχρόνως, υπεύθυνοι και ένοχοι γιά τόν αποκλεισμό τους. Όπως αναφέρει ό κοινωνιολόγος V. de Gaulejac, «ή ντροπή στιγματίζει τήν ταυτότητα του άτόμου στό βαθύτερη ουσία της, ως πρός αυτό πού είναι και ως πρός αυτό στό όποιο διαφέρει από τόν άλλο. Μέ τήν έννοια αύτή αποτελεί εκδήλωση τής λογικής τής κοινωνικής διαφοροποίησης και τών όσων διακυβεύονται στά παιχνίδια επιβολής πού κυριαρχούν στίς κοινωνικές σχέσεις»¹⁵. Πρόκειται δηλαδή γιά μία «κοινωνική ντροπή», πού, ώστόσο, βιώνεται μέσα σέ ένα πλέγμα προσωπικών ένοχών, ανασφάλειας και χαμηλής αυτοεκτίμησης.

Αύτή ή πολυπλοκότητα μάς οδηγεί νά υποστηρίξουμε ότι ή φτώχεια είναι έννοια όχι μόνο οικονομική αλλά και συμβολική. Από αύτή τήν άποψη, οί οικονομικοί συντελεστές ενός «όριου» φτώχειας είναι έν πολλοίς αυθαίρετοι και δίχως ουσιαστικό νόημα, αφού δέν παίρνουν υπόψη τίς αλλαγές πού σημειώθηκαν τίς τελευταίες δεκαετίες στό συμβολικό επίπεδο τών αναπαραστάσεων κάθε ιδιαίτερης κοινωνίας¹⁶.

Η κοινωνική διάσταση του αποκλεισμού

Ένας άλλος παράγοντας, απαραίτητος γιά τόν προσδιορισμό του κοινωνικού αποκλεισμού, είναι ό κοινωνικός, δηλαδή εκείνος πού αφορά στά ποικίλα κοινωνικά δίκτυα στά όποια εντάσσεται κάθε άτομο (οικογενειακά, φιλικά, σχολικά κλπ.). Στο πλαίσιο αύτης τής διάστασης, ή κοινωνική απομόνωση δέν πλήττει άπαραίτητα τίς οικονομικά άσθενέστερες ομάδες. Για παράδειγμα, οί εργαζόμενοι μετανάστες στερούνται συνήθως οικονομικών άνέσεων, μπορεί όμως νά διατηρούν ισχυρούς οικογενειακούς και φιλικούς δεσμούς μέ τήν έθνική κοινότητα στόν όποια ανήκουν, γεγονός πού τούς παρέχει κοινωνική και

προσωπική ταυτότητα. Αντιθέτως, άλλες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες είναι δυνατό να διαθέτουν οικονομική άνεση, μπορεί να βιώνουν έναν έντονο κοινωνικό αποκλεισμό, μία βαθιά κρίση της κοινωνικής και προσωπικής τους ταυτότητας. Τέτοιες ομάδες είναι οι τοξικομανείς, οι φορείς του AIDS, τά άτομα με ειδικές ανάγκες, άνδρες και γυναίκες της τρίτης ηλικίας, διαζευγμένες ή ανύπαντρες μητέρες κ.ά.

Στήν περίπτωση της ομάδας του ΚΕΘΕΑ παρατηρήσαμε ότι ένα κοινό στοιχείο, ανεξάρτητα από την οικονομική κατάσταση, ήταν η ευθραυστότητα των οικογενειακών σχέσεων που είχαν τά άτομα είτε με την γονική είτε με την δική τους οικογένεια. Αυτή η κατάσταση αντανακλά μία γενικότερη ευθραυστότητα των οικογενειακών σχέσεων που παρατηρείται στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, καθώς ο οικογενειακός θεσμός αποκτά μία δημοκρατικότερη δομή σε σχέση με τό παρελθόν. Η οικογενειακή συνοχή εξαρτάται πλέον ουσιαστικά από την ποιότητα των σχέσεων ανάμεσα στά μέλη¹⁷. Αυτή η γενικευμένα εύαλωτη οικογενειακή δομή καθίσταται περισσότερο ευθραυστη, όταν η οικογένεια ή τά μέλη της χάνουν την κοινωνική τους θέση εξαιτίας της έκπτωσης της οικονομικής τους θέσης.

Αναφέρουμε χαρακτηριστικά ότι στήν Γαλλία τό ποσοστό των συζυγικών ρήξεων είναι 24% σε αυτούς που έχουν μία σταθερή απασχόληση, 31,4% σε όσους έχουν περιστασιακή εργασία και 38,7% σε όσους βρίσκονται στήν ανεργία πάνω από δύο χρόνια. Υπάρχει, επομένως, μία στενή συνάρτηση ανάμεσα στήν ευθραυστότητα των οικογενειακών σχέσεων και την οικονομική δυσχέρεια, που γίνεται ολοφάνερη στις ακραίες καταστάσεις πλήρους αποκλεισμού από την αγορά εργασίας. Στις περιπτώσεις όμως εκείνες στις οποίες η οικογενειακή συνοχή διατηρείται, τά άτομα διατηρούν επίσης, εκτός από τις διαπροσωπικές σχέσεις, την κοινωνική τους θέση, νιώθοντας μεγαλύτερη ασφάλεια και προστασία (π.χ. σχέσεις με τους γείτονες, συμμετοχή σε ομάδες, ενώσεις, συλλόγους, κόμματα, συνδικάτα)¹⁸.

Ένα άλλο στοιχείο που ανήκει στήν κοινωνική διάσταση του αποκλεισμού, αφορά στήν δυσκολία που έχουν τά άτομα και οι ομάδες να παρακολουθήσουν την πληροφόρηση της εποχής μας και κατ' επέκταση τις κοινωνικές αλλαγές. Συχνά, μάλιστα, αγνοούν τους μηχανισμούς κοινωνικής αλληλεγγύης, γεγονός που εντείνει την δύσκολη κατάστασή τους. Τό φαινόμενο παρατηρείται συνήθως, αλλά όχι μόνο, στους οικονο-

μικούς μετανάστες ή τούς πρόσφυγες. Όπως επισημαίνει ο Κ. Ναυριδής, «ένα από τά κατεξοχικήν πεδία στά οποία αντιμετωπίζουν σοβαρά προβλήματα οι πρόσφυγες στις χώρες υποδοχής είναι αυτό της επικοινωνίας»¹⁹.

Η αδυναμία κατανόησης του επικοινωνιακού πλαισίου, προϊόν και αποτέλεσμα συγχρόνως της περιθωριοποίησης, έχει ως συνέπεια την μικρή έως μηδενική συμμετοχή στις κοινωνικές διεργασίες, στις συνήθειες και τούς τρόπους ζωής των κυρίαρχων κοινωνικά ομάδων. Δέν πρόκειται, ωστόσο, για πλήρη απομόνωση και απουσία κοινωνικών σχέσεων, αφού συχνά οι αποκλεισμένοι συνάπτουν, εκ των πραγμάτων, κοινωνικές σχέσεις τόσο με τις υπηρεσίες πρόνοιας όσο και με άλλους αποκλεισμένους. Δημιουργούνται έτσι νέες μορφές κοινωνικότητας που δέν έχουν όμως σταθερότητα, καθώς εγγράφονται στο εφήμερο και την απουσία μελλοντικών σχεδίων. Αυτό που προκύπτει επομένως είναι η απουσία έγγραφης του υποκειμένου στις κοινωνικές δομές που έχουν νόημα για την κοινωνία και τούς άλλους. Έτσι, η κοινωνικότητα μέσω της «περιπλάνησης» αφήνει τά υποκείμενα και τις ομάδες έξω από τό συλλογικό γίνεσθαι και ό,τι διακυβεύεται στήν κοινωνία²⁰.

Μία τέτοια όμως πορεία απόμων και ομάδων οδηγεί αναπόφευκτα στήν ρήξη της κοινωνικής συνοχής, γεγονός που καθιστά τούς αποκλεισμένους εύαλωτους απέναντι σε άλλες κοινωνικές ομάδες, τά συνεκτικά στοιχεία των οποίων γίνονται πανίσχυρα όπλα στήν διατήρηση της ταυτότητας και της υπεροχής τους απέναντι στους αποκλεισμένους και στιγματισμένους αυτού του κόσμου²¹.

Σε όλες πάντως τις περιπτώσεις, αυτό που τραυματίζεται είναι η κοινωνική και προσωπική ταυτότητα. Άτομα των οποίων οι σχέσεις με τό κοινωνικό περιβάλλον είναι για πολλούς λόγους εύθραυστες ή διακόπτονται εύκολα, βιώνουν τό επώδυνο συναίσθημα της κοινωνικής απομόνωσης και της ντροπής που συνεπάγεται η μή ένταξή τους στά πολύπλοκα κοινωνικά δίκτυα της εποχής μας.

Αν αναρωτηθούμε τί είναι αυτό που προκαλεί αυτό τό συναίσθημα, τότε αγγίζουμε και την συμβολική διάσταση του κοινωνικού αποκλεισμού.

Η συμβολική διάσταση

Ός συμβολική διάσταση όρίσαμε ήδη τό σύστημα των κοινωνικών κανόνων, αξιών και ανα-

παραστάσεων, δηλαδή τών συλλογικῶν προτύπων συμπεριφοράς τὰ ὁποῖα προτείνονται ἀπὸ τὴν κοινωνία καὶ γίνονται ἀποδεκτὰ ἀπὸ τὰ μέλη τῆς. Εἶναι φανερό ὅτι στὴν σημερινή ἐποχὴ τὸ πρότυπο τοῦ ἐπιτυχημένου ἀτόμου, ἐκείνου πού εἶναι ἢ φαίνεται ὅτι εἶναι «καλά», πού ἔχει μία «ιδανική» οἰκογένεια, καλοῦς φίλους καὶ σημαντικές κοινωνικές σχέσεις, ὅχι μόνο ἔχει γίνεи γενικά ἀποδεκτό, ἀλλὰ ἀποτελεῖ καὶ ἓνα «ιδεῶδες» τῆς κοινωνικῆς καὶ προσωπικῆς ὑπαρξῆς.

Μέ αὐτὴν τὴν ἔννοια, θά ὑποστηρίζαμε ὅτι, μολονότι οἱ αὐστηρὰ οικονομικοὶ παράγοντες (ἀνεργία, χαμηλὸ εἰσόδημα κλπ.) παίζουν καταλυτικό ρόλο στὴν πορεία τοῦ ἀποκλεισμοῦ, δέν ἐπαρκοῦν γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ φαινομένου. Καί τοῦτο ἐπειδὴ ἡ ἀνεργία καὶ ἡ φτώχεια εἶναι φαινόμενα ἐπενδεδυμένα μέ τὰ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά τῆς ἐποχῆς τοῦ ἀκραίου ἀτομικισμοῦ. Φαίνεται, μάλιστα, ὅτι στὸν δυτικὸ πολιτισμὸ ἡ φτώχεια θεωρήθηκε ὡς μορφή παραβατικότητας, ἀποτέλεσμα κυρίως τῆς θεμελιώσεως του στὸν ἀτομοκεντρισμό²². Ὅπως ἐπισημαίνει ἄλλωστε ὁ R. Castel, ὑπάρχει μιά βαθειὰ ἀντίφαση στὴν πορεία διαμόρφωσης τοῦ ἀτομικισμοῦ στὴ Δύση. Ὁ ἀτομικισμὸς ἀπειλεῖ τὴν κοινωνία μέ ἓναν κατακερματισμὸ πού τὴν καθιστᾶ ἀκυβέρνητη ἢ μέ τὸν ἐγκλωβισμὸ σέ ἓνα ἀδιέξοδο δίπολο ἀνάμεσα σέ ἐκείνους πού, ἔχοντας ἐξασφαλίσει τὴν κοινωνικὴ τους θέση, μποροῦν νά συνδυάζουν τὸν ἀτομικισμὸ μέ τὴν ἀνεξαρτησία, καὶ στοὺς «ἄλλους» πού, χάνοντας τὴν κοινωνικὴ τους θέση, κουβαλοῦν τὴν ἀτομικότητά τους σάν βαρὺ σταυρό.

Ἀντιλαμβανόμεστε, ἐπομένως, τὴν βαρύνουσα σημασία πού ἔχει ἡ συρρίκνωση ἢ ἡ ἀπουσία τοῦ Κράτους Πρόνοιας γιὰ τὸ σύνολο τῆς κοινωνίας, καθὼς εἶναι φανερό ὅτι καμία ἰδιωτικὴ πρωτοβουλία δέν μπορεῖ νά ἀντικαταστήσει τὸ Κράτος, προστατεύοντας τοὺς, οικονομικά καὶ κοινωνικά, ἀποκλεισμένους.

Ἄν, μάλιστα, σέ αὐτὴν τὴν ὀλοένα καὶ μεγαλύτερη ἀπόσυρση τοῦ Κράτους ἀπὸ ὅ,τι συνιστοῦσε (καὶ συνιστᾶ) οὐσιαστικὰ τὸν ρόλο του, προσθέσουμε τὴν ἀπουσία ἐνός πειστικοῦ συλλογικοῦ ὁράματος, τὴν ὑπερβολικὴ ἀξιοδότηση τῶν βιοψυχολογικῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ ἀτόμου καὶ τὸ βίωμα τῶν κοινωνικῶν φαινομένων ὡς αὐστηρὰ «προσωπικῶν ὑποθέσεων», κατανοοῦμε ὅτι ὁ κοινωνικὸς ἀποκλεισμὸς τοῦ 21ου αἰῶνα διαφέρει πολὺ ἀπὸ τὴν φτώχεια καὶ τὴν ἀνεργία τῆς δεκαετίας τοῦ '50. Αὐτὸ τὸ ὁποῖο βιώνουν ὀδυνηρὰ οἱ ἀποκλεισμένοι τῆς ἐποχῆς μας

εἶναι ἡ ἔλλειψη ἀναγνώρισης ἀπὸ τοὺς ἄλλους, γεγονός γιὰ τὸ ὁποῖο αἰσθάνονται προσωπικά ὑπεύθυνοι. Τὸ γλίστρημα στὴν ψυχικὴ καὶ φυσικὴ φθορά, ἡ αὐτοκαταστροφικὴ στάση πολλῶν ἀποκλεισμένων, οἱ μηχανισμοὶ αὐτοαποκλεισμοῦ πού ἀναπτύσσουν, εἶναι ἀποτελέσματα τῆς χαμηλῆς αὐτοεκτίμησης καὶ τῆς ἀρνητικῆς αὐτοεικόνας τους σέ μιά ἐποχὴ πού ὁ ναρκισσισμὸς θριαμβεύει.

Ἔτσι, ὁ κοινωνικὸς ἀποκλεισμὸς εἶναι ἓνα σύνθετο φαινόμενο, τοῦ ὁποῖου ἡ δυναμικὴ συνδυάζει κοινωνικά καὶ ψυχολογικά χαρακτηριστικά, ἀντικειμενικά γεγονότα καὶ ὑποκειμενικὲς πορείες.

Ἀπὸ αὐτὴν τὴν σκοπιά, ἔχει ἐνδιαφέρον νά παρακολουθήσουμε τὰ τέσσερα στάδια τὰ ὁποῖα περιγράφει ὁ Γάλλος ἐρευνητὴς B. Bergier²⁴ στὴν διαδρομὴ τῶν ἀτόμων πρὸς τὸν κοινωνικὸ ἀποκλεισμό:

1. Στὴν ἀρχὴ τῆς πορείας ἀνακαλύπτουμε ἓνα γεγονός-τομὴ στὴν ζωὴ τοῦ ἀτόμου (π.χ. ἀπόλυση ἀπὸ τὴν ἐργασία, θάνατος προσφίλου προσώπου, ἐγκατάλειψη, ἀρρώστια, ἀτύχημα), τὸ ὁποῖο τὸ ἄτομο ἀδυνατεῖ νά χειριστεῖ ὕλικά καὶ ψυχολογικά. Ἄλλοτε «ἀρνεῖται» τὸ γεγονός καὶ ἄλλοτε καταφεύγει στὴν ψευδαίσθηση ὅτι θά ὑπερβῆ τὴν «κακοτυχία» γρήγορα καὶ εὐκόλα μέ μαγικὸ τρόπο (φαντασίωση παντοδυναμίας).

2. Πολὺ συχνὰ οἱ τομέες πολλαπλασιάζονται καὶ ἡ συγκυρία κάποιων γεγονότων, τὰ ὁποῖα δέν εἶναι πάντα ἀνεξάρτητα τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο (π.χ. ἀνεργία καὶ διαζύγιο), ἐπιταχύνει τὴν ἀπώλεια κοινωνικῶν θέσεων πού κατεῖχε τὸ ἄτομο. Ἀρχίζει μιά μᾶλλον ἀγωνιώδη περιπλάνηση, μιά ἀναζήτηση νέων κοινωνικῶν δεσμῶν πού συχνὰ ὀδηγεῖ στὴν ἔνταξη σέ παραβατικὲς ὁμάδες. Ἡ παραβατικὴ συμπεριφορὰ συνδυάζεται μέ καταστροφικὲς καὶ αὐτοκαταστροφικὲς τάσεις πού ἀναπτύσσουν αὐτὲς οἱ ὁμάδες.

3. Το ἄτομο, χάνοντας τὸν αὐτοέλεγχο καὶ τὴν αὐτοεκτίμηση, μέσα σέ μιά ἐπώδυνη κοινωνικὴ καὶ ψυχικὴ πραγματικότητα πού φέρει τὸ «στίγμα» τῆς ντροπῆς, στρέφεται σέ εἰδικὰ ἰδρύματα, κέντρα βοήθειας, ὀργανισμοὺς στήριξης. Γιὰ ὀρισμένα ἄτομα, αὐτοὶ οἱ ὀργανισμοὶ ἀποδεικνύονται θετικοί. Γιὰ ἄλλα ὅμως — κάτι τὸ ὁποῖο δέν ἔχουμε ἀκόμη διερευνήσει στὴν Ἑλλάδα — ἡ προσφυγὴ σέ τέτοια ἰδρύματα λειτουργεῖ ταπεινωτικά, δημιουργεῖ αἰσθήματα κοινωνικῆς ντροπῆς καὶ προσωπικῆς ἀδυναμίας.

4. Το ἄτομο, ἀναζητώντας μιά «ἄλλη», θετικὴ εἰκόνα τοῦ ἑαυτοῦ του, ἐντάσσεται σέ κά-

ποια οργανωμένη ομάδα, υίοθετεί τις αξίες και τά πρότυπα της ομάδας, παύει να νιώθει απομονωμένο και απροστάτευτο. Η οργανωμένη παραβατική ομάδα, αφενός, νομιμοποιεί ιδεολογικά, πολιτικά και κοινωνικά τήν περιθωριακή συμπεριφορά, και αφετέρου, ανακουφίζει τά όδυνηρά συναισθήματα της μοναξιάς, της ντροπής και της ένοχής.

Συμπεράσματα

Έπανερχόμενοι στόν κοινωνικό αποκλεισμό, θά μπορούσαμε νά αναρωτηθούμε τί σημαίνει έννας τόσο γενικός όρος πού περιλαμβάνει έτερογενείς κοινωνικές κατηγορίες τών όποιων τά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά άλλοτε αποσιωπούνται και άλλοτε υπερτονίζονται επιλεκτικά. Έτσι, γιά παράδειγμα, στην περίπτωση τών άνέργων υπερτονίζεται ή οικονομική διάσταση και αποσιωπούνται οί ψυχοκοινωνικές διαστάσεις, ένω στις περιπτώσεις τών χρηστών ναρκωτικών ουσιών υπερτονίζονται τά ψυχοκοινωνιολογικά χαρακτηριστικά (προσωπικότητα, οικογένεια κλπ.) και αποσιωπάται ή οικονομική διάσταση.

Από αυτήν τήν σκοπιά, φαίνεται ότι ό όρος «κοινωνικός αποκλεισμός» είναι μάλλον ανεπαρκής γιά νά περιγράψει τήν συνθετότητα του φαινομένου και περιορίζεται νά τονίσει ένα και μοναδικό στοιχείο: τήν μή ένταξη ατόμων ή ομάδων στους κανόνες και τις αξίες του συνόλου της κοινωνίας. Μέ αυτήν τήν έννοια, θά υποστηρίξαμε ότι, από επιστημονική σκοπιά, ό όρος αποτελεί τόν άκραιο, άρνητικό πόλο ενός δίπολου σχήματος, του όποιου ό άλλος, ό θετικός πόλος, παραπέμπει στην έννοια της ένταξης, και μάλιστα της πλήρους ένταξης, της ολοκληρωτικής ένσωμάτωσης ατόμων και ομάδων στην σύνολη κοινωνία. Η πλήρης ένταξη, ή ένσωμάτωση, έμφανίζεται έτσι ως «ιδεώδες» τών σύγχρονων κοινωνιών και θά ήταν ενδιαφέρον νά συλλογιστούμε τήν ιστορική διαδρομή πού όδήγησε τις κοινωνίες μας σε ένα τέτοιο ιδεώδες. Τό «ιδεώδες» αυτό φαίνεται, αφενός, νά απέμπολει τήν έννοια της «άνομίας»²⁵, και αφετέρου, νά βρίσκει σε κατάφωρη αντίφαση μέ τους κανόνες λειτουργίας της ελεύθερης αγοράς, πού καθιστούν τήν εργασία μερική, ευκαιριακή και αποσπασματική γιά όλο και περισσότερα άτομα. Όταν, όμως, ή εργασία ως καταλυτικός παράγοντας τών επιμέρους εντάξεων εκλείπει πλήρως ή μερικώς από μεγάλα τμήματα του ενεργού πληθυσμού, πώς είναι δυνατό νά όνειρευόμαστε τήν πλήρη ένταξη στό όνομα της όποιας άτομα και ό-

μάδες στιγματίζονται ως άνένταχτα, άχρηστα, περιθωριακά ή παραβατικά ;

Ένα άλλο στοιχείο, τό όποιο πρέπει νά τονίσουμε, είναι ή πολυπλοκότητα του κοινωνικού αποκλεισμού, όπως αυτή αναδεικνύεται στην πραγματικότητα του κοινωνικού γίγνεσθαι. Φαίνεται ότι ή δυναμική του κοινωνικού αποκλεισμού καθορίζεται από τήν διαρκή αλληλεπίδραση του συλλογικού και του άτομικού, του κοινωνικού και του ψυχολογικού παράγοντα. Η άποψη μας είναι ότι κάθε διάσταση έχει τήν ιδιαίτερη προβληματική της, διατηρεί τήν σχετική άυτονομία της και, ως εκ τούτου, μάς καλεί σε μία πολύπλευρη, διεπιστημονική αναζήτηση σύνθεσης.

Μέ αυτήν τήν έννοια, ό κοινωνικός αποκλεισμός μέλλει νά αναλυθεί όχι μόνο μέ βάση τις συνέπειες πού έχει σε κοινωνικό και ψυχολογικό επίπεδο, αλλά και σε συνάρτηση μέ τήν ίδια τήν λογική πού τόν παράγει και τόν αναπαράγει. Η λογική αυτή προωθεί τήν άποψη της οικονομικής ανάπτυξης ως πανάκειας γιά τά ζητήματα του κοινωνικού αποκλεισμού και τό μέλλον τών σύγχρονων κοινωνιών. Αποσιωπά όμως τό γεγονός ότι ή οικονομική ανάπτυξη, αφενός, δέν αποτελεί μία ευθύγραμμη, σωρευτική διαδικασία, και αφετέρου, μπορεί νά είναι μονομερής και άνιση, κάνοντας τους πλούσιους πλουσιότερους και τους φτωχούς φτωχότερους.

Μιά οικονομική ανάπτυξη πού δέν συνοδεύεται από άλλες επιλογές, κοινωνικοπολιτικού περιεχομένου, μπορεί νά ένισχύει τις κοινωνικές ανισότητες, έννοια στην όποια αναφερόμαστε πλέον σπανίως, εγκαταλείποντας σταδιακά και άθόρυβα τή σχετική κοινωνιολογική προβληματική και τις κοινωνικοπολιτικές της προεκτάσεις, γιά νά υίοθετήσουμε τό διπολικό σχήμα «αποκλεισμός / ένταξη». Αποσιωπάται, όμως, έτσι ή σημασία της έννοιας της κοινωνικής ανάπτυξης πού δέν ταυτίζεται μέ τήν οικονομική ανάπτυξη, ιδιαίτερα σε εποχές κατά τις όποιες ή οικονομία στρέφεται εναντίον της κοινωνίας.

Στό πλαίσιο αυτό υποτιμάται ή μεγάλη έτερογένεια τών κοινωνικά αποκλεισμένων ομάδων, πού, ώστόσο, αποτελεί τό «κλειδί» γιά τήν διατήρηση της οικονομικής λογικής πού κυριαρχεί στις σύγχρονες κοινωνίες. Η έτερογένεια τών αποκλεισμένων ατόμων και ομάδων καθιστά μάλλον αδύνατη τήν συνεργασία τους και τήν όργάνωση κοινωνικών κινημάτων, μέ στόχο τήν αλλαγή της παραπάνω λογικής. Είναι φανερό ότι μία «κουλτούρα» τών αποκλεισμένων είναι πράγμα αδύνατο νά υπάρξει. Άλλωστε ή ίδια ή

κοινωνική συνοχή απειλείται διαρκώς, καθώς οι αποκλεισμένοι αναγκάζονται συχνά να ακολουθούν πορείες «αλληλοεξόντωσης» στην απειλημένη μάχη εξασφάλισης ή διατήρησης μιās θέσης στην αγορά εργασίας και στη ζωή (π.χ. νέοι έναντι ηλικιωμένων, άντρες έναντι γυναικών, ντόπιοι εργαζόμενοι έναντι ξένων μεταναστών κλπ.).

Από αυτήν την οπτική γωνία, η κοινωνιο-ψυχολογική δυναμική του κοινωνικού αποκλεισμού αποτελεί πρόκληση όχι μόνο για την δημιουργία θέσεων εργασίας, αλλά και για τό ίδιο τό αξιακό σύστημα της εποχής μας. Είτε τό θέλουμε είτε όχι, μάς καλεί να αναθεωρήσουμε πολλές από τις κοινά αποδεκτές αξίες και, ακόμη περισσότερο, να εφεύρουμε ένα νέο αξιακό σύστημα, σύμφωνα με τό όποιο η αναγνώριση της θέσης που κάθε άτομο και ομάδα κατέχει στην κοινωνία δέν θά εξαρτάται από τά κυρίαρχα οικονομικά, κοινωνικά και συμβολικά πρότυπα της εποχής του ακραίου ατομικισμού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. R.Castel, *Les metamorphoses de la question sociale*, Gallimard, Folio/ Essais, Paris 1999, σ. 667.
2. Βλ. σχετικά Ά. Κορωνάου, *Κοινωνιολογία του ελεύθερου χρόνου*, Νήσος, Άθήνα 1996.
3. Στοιχεία από τό Πρόγραμμα Άνάπτυξης των Ηνωμένων Έθνών (UNDP), έφημ. «Έλευθεροτυπία», 1/7/2000.
4. EUROSTAT, έφημ. «Έλευθεροτυπία», 10/8/2000 και 3/9/2000.
5. Βλ. Ά. Δεδουσόπουλος, «Άνεργία και κοινωνικός αποκλεισμός», στό *Μορφές κοινωνικού αποκλεισμού και μηχανισμού παραγωγής του*, Ίδρυμα Άθήνα 1997, σ. 214. Ό συγγραφέας έπισημαίνει ότι ό όρος «κοινωνικός αποκλεισμός» καθιερώνεται ως ένας ακόμη νεολογισμός της γραφειοκρατίας της Εύρωπαϊκής Ένωσης.
6. Βλ. την σχετική συζήτηση στό P. Ansart, *Les sociologies contemporaines*, κεφ. “La sociologie dynamique”, Ed. Du Seuil, Paris 1990, σ. 47-61.
7. Βλ. Ά. Κορωνάου, «Άπομυθοποίηση και νέες σημασίες της εργασίας στό τέλος του 20ου αιώνα», υπό δημοσίευση σε προσεχές τεύχος της «Έπιθεώρησης Κοινωνικών Έρευνών», έκδ. ΕΚΚΕ.
8. Y.Barel, “Le grand integrateur”, «Connexions», no 56, Paris 1990.
9. Όπως έδειξε η κλασική πλέον έρευνα της Dominique Schnapper τό 1981 στη Γαλλία, τό βίωμα της άνεργίας μπορεί να είναι πολύ διαφορετικό ανάλογα με την κοινωνική ομάδα και τό πολιτιστικό της κεφάλαιο. Για παράδειγμα, οι μορφωμένοι νέοι βιώνουν την άνεργία, τουλάχιστον τους πρώτους μήνες, ως μία έπιμήκυνση της μεταφερτικής περιόδου και συχνά επιδίδονται σε πλήθος άλλων δραστηριοτήτων (αθλητικές, καλλιτεχνικές, έπιστημονικές κλπ.). Έντελώς διαφορετική και μάλλον δραμα-

τική είναι η αντίστοιχη έμπειρία ενός έργατη που ξαφνικά χάνει την εργασία του. Βλ. D.Schnapper, *L’epreuve du chômage*. Gallimard, Paris 1981.

10. Βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη της γαλλίδας ψυχολογολόγου Jacqueline Barus-Michel, «Ταυτοτικές διεργασίες και ψυχοκοινωνιολογία», στό Κ. Ναυριδής, Ν. Χρηστάκης, *Ταυτότητες. Ψυχοκοινωνική συγκρότηση*, Καστανιώτης, Άθήνα 1997, σ. 47.

11. Βλ. σχετικά τις εργασίες του Vincent de Gaulejac οι όποιες στηρίζονται σε αφηγήσεις ζωής και αναλύσεις της επαγγελματικής πορείας των υποκειμένων. Ίδιαίτερα τό έργο των V. de Gaulejac, I. Taboada., *La lutte des places*, Reconnaissances, Paris 1994.

12. Την σημασία της κατανάλωσης συμβολικών προϊόντων έχουν αναλύσει αρκετοί κοινωνικοί έπιστήμονες και στοχαστές, ιδιαίτερα οι J. Baudrillard, Guy Debord, R. Barthes, M. Foucault κ.ά.

13. Σύμφωνα με δημοσιευμένα στοιχεία, τό ποσοστό των άνεργων στους χρηστές ναρκωτικών ουσιών στην Ελλάδα ανέρχεται σε 71% και 7 στους 10 ζούν με την γονική οικογένεια (έφημ. «Έλευθεροτυπία», 3/2/2000). Η γονική οικογένεια, ιδιαίτερα η έλληνική, καλύπτει βασικές οικονομικές ανάγκες (στέγη, τροφή κλπ.) των παιδιών, άνεργων και μή, για μεγάλα χρονικά διαστήματα. Είναι όμως εύνόητο ότι αυτή η θετική πλευρά έχει και τις αρνητικές της όψεις, κυρίως τον περιορισμό της αυτόνομίας των νέων και την συνεπαγόμενη συγκρότηση μιās ανεξάρτητης προσωπικότητας.

14. Τό ίδιο στερεότυπο διαπιστώνουμε και σε νέους εργαζόμενους. Φαίνεται ότι τείνει να αποτελέσει συλλογική αναπαράσταση της έλληνικής κοινωνίας για την άνετη ζωή και τό έπιτυχημένο άτομο. Βλ. στοιχεία από έρευνα της Ά. Κορωνάου για τις αναπαραστάσεις της εργασίας και του ελεύθερου χρόνου σε νέους 16-20 έτών. Έφημ. «Το Βήμα», 8/9/1996.

15. Βλ. V. de Gaulejac, «Η ντροπή, τό υποκείμενο και η ταυτότητα», στό Κ. Ναυριδής, Ν. Χρηστάκης, *δ.π.*, σ. 301-27.

16. Βλ. V. de Gaulejac, *La lutte des places*, *δ.π.*

17. Βλ. F. de Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, Nathan, Paris 1993

18. Βλ. F. de Singly, F. Schultheis, *Affaires de la famille, affaires d’Etat*, Ed. de l’Est, Nancy 1991. Φαίνεται έπίσης ότι η άνεργία, ανάλογα με τις περιπτώσεις, οδηγεί άλλοτε σε ρήξη των οικογενειακών δεσμών και άλλοτε σε ένεργοποίηση του οικογενειακού δυναμικού. Βλ. και R. Castel, *δ.π.*, σ. 672.

19. Κ. Ναυριδής, Ν. Χρηστάκης, *δ.π.*, σ. 332.

20. R. Castel, *δ.π.*, σ. 673. Οι κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσουν οι “περιπλανώμενοι” έχουν άλλους αντικειμενικούς στόχους, όπως την ανταλλαγή πληροφοριών για ύπηρεσίες παροχής βοήθειας κλπ.

21. Σε μία ενδιαφέρουσα μελέτη για τους “αποκλεισμένους” μιās μικρής άγγλικής πόλης στη δεκαετία του ’50, ό κοινωνιολόγος N. Elias διαπιστώνει ότι η κυρίαρχη ομάδα αναπαράγει την κυριαρχία της και ένισχύει την συνοχή της, αποκλείοντας τους περιθωριακούς. Αυτοί, με την σειρά τους, ανακαλύπτουν στην δυσάρεσκεια που προκαλούν στους κυρίαρχους την κυριότερη αίτια για να συνεχίσουν να τους ένοχλούν και ό φαύλος κύκλος αναπαράγεται. Ό Elias άνάγει την άρνηση δημιουργίας σχέσεων άνάμεσα στις δύο άγγλικές ομάδες σε ένα γενικότερο πλαι-

σιο σχέσεων εξουσίας. N. Elias, J. Scotson., *The Established and the Outsiders*, Sage Publications, 1965.

22. Ά. Δεδουσόπουλος, ό.π., σ. 214.

23. R. Castel., ό.π., σ. 768.

24. Όπως περιγράφονται στο V. de Gaulejac, *La lutte des places*, ό.π.

25. Από τήν εποχή του Durkheim γνωρίζουμε ότι τά φαινόμενα άνομίας και οι συνέπειές τους έγγράφονται στην ίδια τήν λογική τής ανάπτυξης των βιομηχανικών κοινωνιών. Βλ. ιδιαίτερα τήν κλασική μελέτη του E. Durkheim, *Le suicide*, P.U.F., Paris 1967 (1897).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ansart P., *Les sociologies contemporaines*, Ed. du Seuil, Paris 1990.

Aronowits S., *The Politics of Identity. Class, Culture and Social Movements*, New York, Routledge, 1992.

Barel Y., «Le grand integrateur», «*Connexions*», no 56, Paris 1990.

Bertaux D., Wiame I., «Recits de vie, itineraires professionnels, trajectoires structurelles», *L'emploi, enjeux economiques et sociaux*, Maspero, Paris 1982.

Bourdieu P., *La misere du monde*, Seuil, Paris 1993.

Castel R., *Les metamorphoses de la question sociale*, Gallimard, Folio/Essais, Paris 1999.

De Gaulejac V., Taboada I., *La lutte des places*, Reconnaissances, Paris, 1994.

De Gaulejac V., *Η τάξική νεύρωση*, εκδ. Παπαζήση, γ.χ.

De Singly F., *Sociologie de la famille contemporaine*, Nathan, Paris 1993.

De Singly F., Schultheis F., *Affaires de la famille, affaires d'Etat*, Ed. de l'Est, Nancy 1991.

Elias N., Scotson J., *The Established and The Outsiders*, Sage Publications, 1965.

Goffman E., *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Ed. de Minuit, Paris 1975 (1963).

Κορωνάίου Ά., *Κοινωνιολογία του ελεύθερου χρόνου*, Νήσος, Άθήνα 1996.

Milano S., *La pauvreté dans les pays riches, du constat a l'analyse*, Nathan, Paris 1992.

Μορφές κοινωνικού αποκλεισμού και μηχανισμοί παραγωγής του, Ίδεοκίνηση, Άθήνα 1997.

Ναυρίδης Κ., Χρηστάκης Ν., *Ταυτότητες. Ψυχοκοινωνική συγκρότηση*, Καστανιώτης, Άθήνα 1997.

Nicole-Drancourt C., «Le labyrinthe de l'insertion», *La Documentation Francaise*, Document : Travail. Emploi., Paris 1992.

Rifkin J., *Τό τέλος τής εργασίας και τό μέλλον της*, Νέα Σύνορα, Άθήνα 1996.

Schnapper D., *L'epreuve du chomage*, Paris, Gallimard, 1994 (1981).



Friedrich Nietzsche

Κείμενα για τους "Ελληνες"¹

Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης

Ιδού μερικές προϋποθέσεις, υπό τις οποίες μπορεί να γεννηθεί ή φιλοσοφική μεγαλοφυΐα στην εποχή μας, παρά τις όποιες αντίξοότητες: αδέσμευτος αντρισμός, πρώιμη² ανθρωπογνωσία, καμία λόγια εκπαίδευση ούτε πατριωτική μέγγενη, ουδεμία ανάγκη ή υποχρέωση για τὰ πρὸς τὸ ζῆν, καμμία σχέση με τὸ κράτος - ἐν ὀλίγοις, ἐλευθερία καὶ πάλι ἐλευθερία: τὸ θαυμαστό κ' ἐπικίνδυνο στοιχείο, στοὺς κόλπους τοῦ ὁποίου μπόρεσαν ν' ἀκμάσουν οἱ "Ελληνες Φιλόσοφοι. Τώρα, ὅποιος θέλει ν' ἀπευθύνει στὸν γενναῖο φιλόσοφο τὴν κατηγορία πού ἀπηύθυνε ὁ Niebuhr στὸν Πλάτωνα, ὅτι ὑπῆρξε τάχα κακὸς πολίτης, ἄς τὴν ἀπευθύνει κι ἄς εἶν' ὁ ἴδιος μονάχα καλὸς πολίτης: ἔτσι θὰ ἔχει καὶ κείνος δικίωμα - καὶ ὁ Πλάτων ἐπίσης. Τὴν μεγάλη αὐτὴ ἐλευθερία, ὡστόσο, ἄλλος θὰ τὴν ἐννοήσει ὡς ἀλαζονεία: ἔχει τὸ δικίωμα του κι αὐτός, μιάς καὶ δὲν θὰ ἔκανε τίποτ' ἄξιο λόγου με τέτοια ἐλευθερία, κι ἄρα τί ἄλλο ἀπὸ ἀλαζονεία δά θὰ ἔταν ἐκ μέρους του νὰ τὴν διεκδικήσει! Εἶν' ἀλήθεια χρέος βαρὺ ἐκείνη ἢ ἐλευθερία: μόνον με πράξεις μεγάλες ξεπληρώνεται. Πράγματι, κάθε κοινὸς θνητὸς αὐτῆς τῆς γῆς δικαίως θὰ κοιτοῦσε μνησίκακα ἕναν ἄνθρωπο ἔτσι εὐνοημένο: θεὸς μόνον νὰ τὸν φυλά μὴν γίνεи κι ὁ ἴδιος ἐκλεκτὸς τέτοιας εὐνοιας - μὴν ἐπωμισθεῖ, δηλαδή, ἕνα χρέος τόσο τρομερό! Παρευθὺς θὰ λύγιζε ἀπ' τὴν ἐλευθερία καὶ τὴ μοναξιά του, καὶ θὰ καταντοῦσε τρελλός, ἕνας μοχθηρὸς τρελλός, ἀπὸ ἀνία... [].

Κατὰ πᾶσα πιθανότητα, οἱ πατέρες³ ἦταν αὐτοὶ πού ἀνέκαθεν ἐναντιώνονταν σφοδρότερα στὴν φιλοσοφικὴ κλίση τῶν γιῶν τους, σὰ νὰ ἐπρόκειτο γιὰ τὴν μέγιστη ἐκκεντρικότητα: ὡς γνωστόν, ὁ Σωκράτης ἔπεσε θῦμα πατρικῆς ὀργῆς, κατηγορούμενος γιὰ τὴν «διαφθορά τῶν νέων», κι ὁ Πλάτων θεώρησε γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἀναγκαῖα τὴν οἰκοδομὴ μιᾶς ὄλως νέας πολιτείας (Staat), γιὰ νὰ μὴν τίθεται σὲ κίνδυνο ἀπ' τὴν ἀνοησία τῶν πατεράδων ἢ γέννηση τοῦ φιλοσόφου. Καὶ μοιάζει, στίς μέρες μας, σὰ νὰ πέτυχε

κάτι, ἐν τέλει, ὁ Πλάτων. Διότι τὸ σύγχρονο κράτος (Staat) ἐντάσσει τώρα τὴν προώθηση τῆς φιλοσοφίας στὰ δικά του καθήκοντα, καὶ σπεύδει κάθε στιγμή νὰ τιμήσει ὀρισμένους με κείνη τὴν «ἐλευθερία», τὴν ὁποῖαν ἐμεῖς θεωροῦμε ὡς τὴν οὐσιωδέστερη προϋπόθεση γιὰ τὴν γέννηση τοῦ φιλοσόφου. Ἱστορικά, ὅμως, ὁ Πλάτων εἶχε μιὰ παράξενη ἀτυχία: ὅποτε παρουσιάζοταν κάποια δομὴ πού ἀντιστοιχοῦσε κεφαλαιωδῶς στίς προτάσεις του, στὸ τέλος, με μιὰ προσεκτικότερη ματιὰ, ἔμοιαζε μ' ἕνα [φτηνὸ] ὑποκατάστατο, με σπορὰ διαβόλου: ὅ,τι ἦταν περὶ πού ἢ παπαδοκρατία τοῦ Μεσαίωνα σὲ σύγκριση με τὸ «ιδανικὸ» τῆς, τὴ βασιλεία «τῶν Ἰῶν τοῦ Θεοῦ». Πόρρω ἀπέχει βέβαια τὸ σύγχρονο κράτος ἀπ' τοῦ νὰ κάνει βασιλεῖς τοὺς φιλοσόφους - «θεὸς φυλάξοι!» θὰ προσέθετε ἐδῶ κάθε χριστιανός - : ἐν τούτοις, κι αὐτὴν ἀκόμα τὴν προώθηση τῆς φιλοσοφίας, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται τὸ κράτος, θὰ πρέπει κάποτε νὰ δοῦμε ἂν τὴν ἀντιλαμβάνεται πλατωνικά, ἐννοῶ: σοβαρὰ καὶ τίμια, σὰ νὰ ἔταν ἡ ὑψιστὴ πρόθεσή του νὰ γεννήσει νέους Πλάτωνα. Ἄν εἴθισται νὰ ἐμφανίζεται τυχαῖα ὁ φιλόσοφος στὴν ἐποχὴ του - ἄραγε τὸ κράτος θέτει τώρα πραγματικὰ ὡς καθήκον του νὰ μεταφράσει αὐτὴ τὴν τυχαίότητα σὲ ἀναγκαιότητα, ὑποβοηθώντας ὅσο γίνεται ἀκόμη καὶ τὸ ἔργο τῆς φύσης;

Ἡ πείρα, ὡστόσο, τὰ λέει καλύτερα - ἢ μᾶλλον χειρότερα: μᾶς λέει πὼς τίποτα δὲν ἐμποδίζει περισσότερο τὴ γέννηση καὶ τὴ διαίωνιση τοῦ μεγάλου φιλοσόφου, πού ἔχει φυσικὸ χάρισμα, ἀπὸ τὸν κακὸ φιλόσοφο, πού ἔχει κρατικὴ εὐνοια. Δυσάρεστο, ἔτσι; [] Μὲ μιὰ προσεκτικότερη ματιὰ δέ, ἢ «ἐλευθερία», με τὴν ὁποῖα, καθὼς ἔλεγα, τὸ κράτος τιμᾷ τώρα ἕναν ἀριθμὸ ἀνθρώπων γιὰ τὸ καλὸ τῆς φιλοσοφίας, διόλου ἐλευθερία δὲν εἶναι βέβαια: εἶν' ἀπλῶς μιὰ θέση ἐργασίας. Ἡ προώθηση τῆς φιλοσοφίας, λοιπόν, συνίσταται σήμερα μόνον στὴν «καλὴ θέληση» τοῦ κράτους νὰ δώσει τὴ δυνατότητα σ' ὀρισμένους



ανθρώπους νά ζήσουν ἀπ' τή φιλοσοφία τους, καθιστώντας την βιοποριστικό μέσο: ἐνῶ οἱ σοφοί τῆς Ἀρχαίας Ἑλλάδας διόλου πληρωμές δέν ἔπαιρναν ἀπ' τό κράτος, ἀλλά γιά μόνη τους τιμή εἶχαν, ὅπως ὁ Ζήνων, τό πολύ-πολύ μιά χρυσή κορώνη κ' ἓνα μνημα στόν Κεραμεικό. Τώρα, κατά πόσο ὑπηρετεῖται ἡ ἀλήθεια μέ τήν χάραξη ἑνός δρόμου πού ἐγκρίνει τόν βιοπορισμό μας ἀπ' αὐτήν, δέν μπορῶ νά πῶ, μέ γενικολογίες ἔτσι, διότι στήν προκειμένη περίπτωση ὅλα ἐξαρτῶνται ἀπ' τήν φύση καί τήν ποιότητα τοῦ σκεύους ἐκλογῆς. Θά μπορούσα κάλλιστα νά φανταστῶ μιά δόση ὑπερηφάνειας κι αὐτοεκτίμησης, πού θά ἔκανε κάποιον νά πει στούς συνανθρώπους του: μεριμνήστε γιά μένα, μιάς κ' ἔχω κάτι σημαντικότερο νά κάνω - δηλαδή νά μεριμνῶ γιά σᾶς. Στήν περίπτωση τοῦ Πλάτωνα ἢ τοῦ Σοπενάουερ τέτοια μεγαλοσύνη δέν θά ξένιζε: ἐφ' ᾧ καί θά μπορούσαν νά γίνουν βεβαίωτα πανεπιστημιακοί φιλόσοφοι, ὅπως ὁ Πλάτων ὑπῆρξε πρόσκαιρα αὐλικός φιλόσοφος, καί οὐχί εἰς βάρος τῆς φιλοσοφίας. Μά ὡς κι ὁ Κάντ στάθηκε — ὡς εἰθισται μέ μᾶς τούς λογίους — διακριτικός, ... ὑποτακτικός... καί, στή στάση του ἐναντι τοῦ κράτους, δίχως μεγαλειό: συνεπῶς, ἂν καλοῦνταν ποτέ ἡ πανεπιστημιακή φιλοσοφία σέ ἀπολογία, ὅπωςδήποτε δέν θά μπορούσε νά βρεῖ

δικαίωση στό πρόσωπο τοῦ Κάντ. Κι ἂν ὑποθέσουμε πώς ὑπάρχουν φύσεις δυνάμενες νά δικαιοῦσιν αὐτή τήν πανεπιστημιακή φιλοσοφία — σάν τόν Σοπενάουερ ἢ τόν Πλάτωνα — τότε ἐγώ ἓνα πράγμα μόνον φοβοῦμαι: καμμιά εὐκαιρία δέν θά τοῦς δοθεῖ ποτέ γιά κάτι τέτοιο, ἀφοῦ κανένα κράτος ἢ πολιτεία δέν θά τολμοῦσε νά εὐνοήσει τέτοιους ἀνθρώπους προσφέροντάς τους πανεπιστημιακές θέσεις. Καί γιατί ὄχι; Διότι κάθε κράτος τοῦς φοβᾶται, καί θά εὐνοεῖ, ἄρα, μόνο φιλοσόφους πού δέν φοβᾶται.

Τό κράτος, δηλαδή, τρέμει γενικῶς τή φιλοσοφία - περί αὐτοῦ πρόκειται. Κι ὡς ἐκ τούτου γυρεύει, λοιπόν, πολλούς φιλοσόφους νά τό περιστοιχίζου, ὅσο γίνεται περισσότερους φιλοσόφους, οἱ ὅποιοι θά τό διαβεβαιώνουν διά τῆς παρουσίας τους πώς ναι, ἔχει τή φιλοσοφία μέ τό μέρος του - ἀφοῦ ἔχει μέ τό μέρος του αὐτούς τούς ἀνθρώπους, πού τό ἔχουν μέν τ' ὄνομα, ἀλλά δέν εἶναι σέ θέση νά ἐμπνεύσουν κανέναν φόβο. Ἄν ὅμως ἐρχόταν κάποτε ἓνας ἄνθρωπος ἀληθινά ἀποφασισμένος νά φτάσει τό μαχαίρι τῆς ἀλήθειας ὡς τό κόκκαλο σέ ὅλα — ἀκόμα καί στό κράτος τό ἴδιο — τότε τό κράτος, ἀφοῦ πρό πάντων τήν ὑπαρξή του ἐπιβεβαιώνει, «δικαίως» θά τόν ἀπέκλειε τέτοιον ἄνθρωπο καί θά τόν πολεμοῦσε· ὅπως ἀκριβῶς θά ἔκανε μέ μιά θρησκεία, ἡ ὁποία θά ἔθετε τόν ἑαυτό της ὑπεράνω του καί θ' ἀξίωνε νά ἔναι ὁ ὑπέρτατος κριτής του. Ἐάν λοιπόν δέχεται κανείς νά ἔναι φιλόσοφος στή δούλεψη τοῦ κράτους, θά πρέπει ἐπίσης νά δεχτεῖ πώς γιά παραιτημένους πλέον θά λογιέται, παραιτημένους τῆς ἀξίωσής του ν' ἀναζητεῖ τήν ἀλήθεια σ' ὅλες τίς κρυφές καί μύχιες γωνιές τῆς. Ὅσο θά χαίρει προνομίων καί θέσεων, θά εἶναι ὑποχρεωμένος, τό λιγώτερο, ν' ἀναγνωρίζει γι' ἀνώτερο — ἀνώτερο κι ἀπ' τήν ἀλήθεια τήν ἴδια! — κάτι ἄλλο: τό κράτος. Κι ὄχι μόνον τό κράτος, μά κι ὅ,τι [αὐτό] ἀπαιτεῖ γιά τά καλά καί συμφέροντά του: κάποιο θρήσκευμα, λόγου χάρη, μιά κοινωνική ἱεραρχία ἢ κάποιες στρατιωτικές διατάξεις - ἓνα μή μου ἄπτου⁴ ἀναγράφεται σ' ὅλα αὐτά. Ἄραγε συνειδητοποίησε ποτέ πανεπιστημιακός φιλόσοφος πράγματι ὅλο τό εὔρος τῶν ὑποχρεώσεων καί τῶν περιορισμῶν του; Δέν τό γνωρίζω: ἂν τό ἔκανε κάποιος, καί παρέμεινε παρά ταῦτα ὑπάλληλος τοῦ κράτους, στάθηκε ἐν πάσῃ περιπτώσει γιά τήν ἀλήθεια φίλος κακός: ἂν δέν τό ἔκανε - ἔ, τότε, θά ἔλεγα, διόλου φίλος τῆς δέν στάθηκε καί πάλι.

Αὐτή εἶναι ἡ καθολικότερη ἔνστασις: γι' ἀνθρώπους βέβαια σάν τούς σημερινούς, παρόμοιες

ἐνστάσεις εἶν' οἱ πλέον ἀδύναμες κι ἀδιάφορες. Οἱ περισσότεροι θά σήκωναν ἀπλά τούς ὤμους καί θά ἔλεγον: «Σά νά μπόρесе τάχα ποτέ κάτι μεγάλο καί καθάριο νά σταθεῖ γερά πάνω σ' αὐτή τή γῆ δίχως παραχωρήσεις στήν ἀνθρώπινη προστυχιά! Θά προτιμούσατε μήπως νά τόν καταδιώκει τόν φιλόσοφο τό κράτος, παρά νά τόν πληρώνει παίρνοντάς τον στή δούλεψή του;» Δίχως ν' ἀπαντήσω ἀμέσως στό ἐρώτημα αὐτό, θά πῶ μονάχα ὅτι, στίς μέρες μας, οἱ παραχωρήσεις τῆς φιλοσοφίας στό κράτος προχωροῦν πέραν τοῦ δέοντος... Πρῶτον: τό κράτος διαλέγει τούς ὑπηρετές φιλοσόφους του, καί μάλιστα κρίνει πόσους ἀκριβῶς χρειάζεται γιά τά ἰδρύματά του: ἐναβρύνεται, λοιπόν, στήν ἰδέα ὅτι μπορεῖ νά ξεχωρίζει ποιοί εἶν' οἱ καλοί καί ποιοί οἱ κακοί φιλόσοφοι καί, ἐπιπλέον, προεικάζει πῶς ἀναμφίβολα θά ὑπάρχει πάντοτε ἐπάρκεια καλῶν φιλοσόφων γιά νά καλύπτει μέ δαύτους τίς ἔδρες του. Εἶναι, δηλαδή, αὐθεντία ὄχι μόνον ὡς πρός τή χροιά τοῦ καλοῦ, μά κι ὡς πρός τόν πρόποντα ἀριθμό τῶν καλῶν τώρα δά τό κράτος! Δεύτερον: ἀναγκάζει τούς ἐκλεκτούς του νά «ριζώσουν» σ' ὀρισμένο μέρος⁵, μέ ὀρισμένους ἀνθρώπους κι ὀρισμένη δραστηριότητα: καθῆκον τους: νά διδάξουν κάθε πρόθυμο γιά μάθηση νεανία, καί δῆ ἡμερησίως, σέ προκαθορισμένες ὥρες. Ἐρώτηση: μπορεῖ πράγματι ἕνας φιλόσοφος μέ καλή συνείδηση ν' ἀναλάβει ὡς ὑποχρέωσή του τήν καθημερινή διδασκαλία; Νά ἔχει κάθε μέρα κάτι νά διδάσκει, καί νά τό διδάξει στόν ὅποιονδήποτε πού θά δεήσει νά τόν προσέξει; Δέν θ' ἀναγκαστεῖ ἄραγε νά δώσει τήν ἐντύπωση ὅτι ξέρει περισσότερα ἀπ' ὅσα πράγματι ξέρει; Δέν θ' ἀναγκαστεῖ νά μιλήσει ἐνώπιον ἀκρατηρίου ἀγνώστων γιά πράγματα πού μόνο στόν ἀσφαλή κύκλο τῶν στενῶν του φίλων ἀφοβα θά μιλοῦσε; Καί γενικά: δέν στερεῖται τάχα τήν πιά ἐξαισία ἐλευθερία του ν' ἀκολουθεῖ σάν πουλί ἀνάλαφρος τό πνεῦμα του κατακεῖ πού θά τόν καλέσει⁶, ὅποτε τόν καλέσει, ὄντας ὑποχρεωμένος νά σκέφτεται δημοσίως σ' ὀρισμένες ὥρες γιά προκαθορισμένα θέματα; Κι αὐτό μπροστά σέ νέους! Δέν εἶν' ἄραγε, ἐκ τῶν προτέρων, ἕνας τέτοιος στοχασμός περίπου εὐνοησιμμένος; Κι ἂν μιά μέρα νιώσει ὅτι: «σήμερα δέν μπορῶ νά σκεφτῶ τίποτα, τίποτα ἄξιο δέν ἀπασχολεῖ τό πνεῦμα μου» - θά πρέπει παρά ταῦτα νά ἐμφανιστεῖ καί νά παριστάνει πῶς σκέφτεται!

Ἄλλά θά ἔλεγε κάποιος: «Μά καμμιά ὑποχρέωση δέν ἔχει νά ἔναι στοχαστής! Αὐτός: τό πολύ-πολύ ἀφηγητής καί σχολιαστής - προπάν-

των δέ γνώστης ὅλων τῶν παλαιότερων στοχαστῶν: γι' αὐτούς, ὅσο νά ἔναι, ὅλο καί κάτι θά ἔχει νά πεῖ στούς μαθητές του, πού δέν θά τό ξέρουν. Ἴδού, λοιπόν, ἡ τρίτη καί πιά ἐπικίνδυνη παραχώρηση, τήν ὁποία κάνει ἡ φιλοσοφία στό κράτος: ὅταν ἀναλαμβάνει τήν ὑποχρέωση νά ἐμφανιστεῖ προπαντός ὡς Πολυμάθεια. Πάνω ἀπ' ὅλα ὡς Γνώση τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας! Ἐνῶ γιά τό ἐκλεκτό πνεῦμα, πού μέ καθάρια καί γεμάτα ἔρωτα μάτια, μέ τόν ποιητή ὅμοια, ἀτενίζει τά πράγματα, μή μπορώντας καί νά βυθιστεῖ ὅσο θά ἔθελε μέσα τους, ἡ ἀνασκαφή μέσα σ' ἀμέτρητες ξένες καί ἰδιότροπες δοξασίες εἶν' ἡ πιά δυσάρεστη κι ἀκατάλληλη ἐνασχόληση. Ἡ λόγια ἱστορία τοῦ παρελθόντος δέν ὑπῆρξε ποτέ κύρια ἐνασχόληση γιά ἕναν ἀληθινό φιλόσοφο, οὔτε στίς Ἰνδίες οὔτε στήν Ἑλλάδα: καί ἕνας καθηγητής φιλοσοφίας, ἂν τοῦ συμβεῖ μέ τέτοια δουλειά ποτέ νά μπλέξει, πρέπει, ὑποτίθεται, νά μένει ἱκανοποιημένος σάν πούν στήν καλύτερη περίπτωση γι' αὐτόν: εἶναι ἕνας ἱκανός φιλόλογος, ἀρχαιοδίφης, γλωσσολόγος, ἱστορικός, ναί - ἀλλά ποτέ: εἶναι ἕνας φιλόσοφος. Κι αὐτό, εἶπαμε, στήν καλύτερη περίπτωση: μιάς κ' οἱ περισσότερες φιλολογικές ἐργασίες πανεπιστημιακῶν φιλοσόφων μοιάζουν κακογραμμένες στά μάτια ἑνός φιλόλογου, δίχως ἐπιστημονική αὐστηρότητα καί, οὐκ ὀλίγες φορές, μέ ἀξιόμιστη πληκτικότητα. Ποιός θά σώσει, γιά παράδειγμα, τήν Ἱστορία τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων Φιλοσόφων ἀπό τό ὑπνωτικό νέφος πού ἔχουν ἀπλώσει καθ' ὅλη τήν ἔκτασή της οἱ φιλολογικές, ἀλλ' ὄχι ἀρκούντως ἐπιστημονικές καί δυστυχῶς λίαν ἀνιάρεις ἐργασίες τοῦ Ritter, τοῦ Brandis καί τοῦ Zeller; Ἐγώ τουλάχιστον προτιμῶ τόν Διογένη Λαέρτιο ἀπό τόν Zeller, μιά καί στόν πρῶτο ζεῖ τουλάχιστον τό πνεῦμα τῶν Ἑλλήνων Φιλοσόφων, ἐνῶ στόν δεύτερο οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε κάποιο ἄλλο πνεῦμα ζεῖ. Καί γιά νά τελειώνουμε κάποτε: τί δουλειά ἔχουν οἱ νέοι μας μέ τήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας; Μήπως ὁ κυκεώνας τῶν ἰδεῶν πρέπει νά τούς ἀποθαρρύνει ἀπ' τό νά ἔχουν ἰδέες δικές τους; Πρέπει ὅπωςδήποτε νά μάθουν πῶς νά συμμετέχουν κι αὐτοί στόν ἑορτασμό τοῦ «πόσο μακριά τραβήξαμε μεις ἀλήθεια!»; Ἡ μήπως πρέπει νά μάθουν νά μισοῦν καί νά περιφρονοῦν τή φιλοσοφία; Διότι μᾶλλον γι' αὐτό τό τελευταῖο πείθεται κανείς, ἂν ξέρει τί περνοῦν οἱ σπουδαστές ἐν ὄψει τῶν φιλοσοφικῶν τους ἐξετάσεων, προκειμένου νά συμπιεστοῦν ὅπως-ὅπως στό φτωχό μυαλό τους οἱ πιά τρελλές κι ἀνόητες ἐπίνοιες τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος πλάι-

πλάι μέ τίς πιό λαμπρές καί τίς πιό δύσληπτες. Ἡ μόνη δυνατή καί δυνάμενη ν' ἀποδείξει κάτι κριτική τῆς φιλοσοφίας, δηλαδή ἡ ἐν τῇ πράξει ἀπόπειρα νά ἐξακριβώσεις ἂν [ὄντως] μπορεῖς νά ζήσεις σύμφωνα μ' αὐτή, δέν διδάσκεται στά πανεπιστήμια: μόνο μιά κριτική λέξεων γι' ἄλλες λέξεις. Φανταστεῖτε τώρα ἕνα νεαρό κεφάλι, χωρίς ιδιαίτερη πείρα ἀπ' τῇ ζωῇ, σ' ὁποῖο στοιβάξουν ἕνα σωρό συστήματα ὑπό τῇ μορφῇ λέξεων κι ἄλλον ἕνα σωρό ἀπό πενήντα κριτικές αὐτῶν τῶν λέξεων, πλάι-πλάι σύμφυρτους: τί ἐρημότοπος, τί ἐξαγρίωση, τί χλευασμός μιᾶς παιδείας γιά φιλοσοφία! Στήν πράξη, φυσικά, διόλου γιά φιλοσοφία δέν φροντίζουν — εἶν' ὀλοφάνερο! — ἀλλά γιά κάποιες ἐξετάσεις φιλοσοφίας — μέ τά γνωστά καί συνήθη ἀποτελέσματα: ὁ ἐξεταζόμενος — ὑπέρπολυ ἐξεταζόμενος ἀλίμονο! — μονολογεῖ μέ βαθύ ἀναστεναγμό: «Δόξα τῷ θεῷ πού δέν εἶμαι φιλόσοφος, ἀλλά χριστιανός καί πολίτης τῆς χώρας μου!».

Κι ἂν αὐτός ὁ ἀναστεναγμός εἶναι ἡ πραγματική πρόθεση τοῦ κράτους; Ἡ παιδεία, πού ὑποτίθεται φροντίζει γιά τήν φιλοσοφία, εἶναι σ' ἀλήθεια ἐκπαίδευση γιά τήν ἀποφυγή τῆς φιλοσοφίας; Ἄς ἀναρωτηθοῦμε γιά λίγο. Ἄν ἔτσι ἔχουν ὡστόσο τά πράγματα, ἕνα ἔχουμε μόνο νά φοβόμαστε: ὅτι μιά ὠραία πρωία, ἐν τέλει, ὁ νέος θά συνειδητοποιήσει πρὸς τί κακοποιεῖται ἡ φιλοσοφία. Ἡ γέννηση τῆς φιλοσοφικῆς μεγαλοφυΐας — τό ὕψιστο ἀγαθό! — τίποτ' ἄλλο ἀπό ἕνα πρόσχημα; κι ὁ πραγματικός σκοπός, οὔτε λίγο οὔτε πολύ, ἡ παρεμπόδιση ἴσως αὐτῆς τῆς γέννησης; Τό νόημα ἀντεστραμμένο σέ ἀντινόημα; Ἔ, τότε, ἀλίμονο στό σύμπλεγμα ὀλάκερης τῆς κρατικῆς καί καθηγητικῆς μας εὐφυΐας! [].

Ὅμως, στό τέλος-τέλος, τί μᾶς ἀφορᾷ ἐμᾶς ἡ ὑπαρξη ἑνός Κράτους ἢ ἡ στήριξη τῶν πανεπιστημίων, ὅταν πρόκειται πάνω ἀπ' ὅλα γιά τήν ὑπαρξη τῆς φιλοσοφίας πάνω σ' αὐτή τῇ γῆ! Ἡ — γιά νά μήν ἀφήσω καμμιά ἀμφιβολία γιά τό τί ἀκριβῶς ἐννοῶ — ὅταν ἡ γέννηση ἑνός φιλοσόφου πάνω σ' αὐτή τῇ γῆ ἐνδιαφέρει ἀπείρως περισσότερο ἀπ' ὅσο ἡ ἀναγέννηση ἑνός κράτους ἢ ἑνός πανεπιστημίου! Τό κύρος τῆς φιλοσοφίας ἐν τέλει τονώνεται, ὅσο ἡ ὑποταγή στήν κοινή γνώμη καί ὁ φόβος τῆς ἐλευθερίας μεγαλώνουν: τίς ὕστατες θυελλώδεις στιγμές πρὶν τήν πτώση τοῦ Ρωμαϊκοῦ Κράτους ἢ φιλοσοφία βρέθηκε στό ἀπόγειό της, ὅπως καί τήν αὐτοκρατορική ἐποχή, ὅπου τ' ὄνομά της καί τ' ὄνομα τῆς Ἱστορίας ὑπῆρξαν *ingrata principis*

*nomina*⁷. Ὁ Βρούτος παρέχει περισσότερα τεκμήρια γιά τήν ἀξιοπρέπειά της παρά ὁ Πλάτων: πρόκειται γιά ἐποχές, ὅπου ἡ Ἠθική δέν ἔκανε χρήση κοινῶν τόπων. Ἄν λοιπόν ἡ φιλοσοφία σήμερα κρίνεται ἀνάξια τῆς ὅποιας προσοχῆς, ἄς ἀναρωτηθοῦμε γιά ποιό λόγο οὔτ' ἕνας ἐνδοξος στρατηγός ἢ πολιτικός μας δέν ἔχει καμμιά ἀπολύτως σχέση μαζί της: μά διότι, ἀπλά καί μόνο, τόν καιρό πού τῇ γύρευε, τόν ὑποδέχτηκε μόνο ἕνα ὠχρό φάντασμα μέ τ' ὄνομα φιλοσοφία, μιά ἀπό καθέδρας σοφία κι ἀπό καθέδρας περίσκεψη: κοντολογίς, διότι στά νιάτα του ἡ φιλοσοφία, πρόβαλε ὡς κάτι γελοῖο γι' αὐτόν. Θά ἔπρεπε, ὡστόσο, νά ἔναι κάτι ἄκρως τρομερό⁸ καί οἱ προορισμένοι γιά ἰσχύ καί δύναμη ἄντρες θά ἔπρεπε ἀσφαλῶς νά γνωρίζουν τί πηγές ἡρωισμού ρέουν ἐντός της. Ἄς ἀφήσουμε, ὅμως, ἕναν Ἀμερικανό νά τοῦς πῆ τί πράγματι σημαίνει νά γεννιέται ἕνας μέγας στοχαστής σ' αὐτή τῇ γῆ, καί τί κλυδωνισμῶν ὑπόσχεση φέρει: «Φυλαχτεῖτε — λέει ὁ Ἐμερσον — σάν ξαπολύσει ὁ μέγας Θεός ἕναν στοχαστή σ' αὐτό τό ἄστρο. Ὁ κίνδυνος τότε μέγας καί παντοῦ. Ὅπως ὅταν ξεσπάει ἄγρια πυρκαϊά σέ μιά μεγάλη πόλη, καί κανείς δέν ξέρεי πού νά κρυφτεῖ καί ποιὰ θά εἶν' ἐν τέλει ἡ ἐκβάση. Δέν ὑπάρχει γνώση πού νά μήν μπορεῖ ν' ἀνατραπεῖ τήν ἐπαύριον: δέν ὑπάρχει λογοτεχνική διασημότητα, οὔτε οἱ ἐπονομαζόμενοι αἰώνιοι θρύλοι, πού νά μήν μποροῦν ν' ἀναθεωρηθοῦν καί νά καταδικαστοῦν: ὅ,τι εἶναι προσφιλές σήμερα στοῦς ἀνθρώπους, κατέστη προσφιλές λόγῳ τῶν ἰδεῶν πού ἔχουν ἀνατελεῖ στόν πνευματικό τους ὄριζοντα — αὐτές ἐπιφέρουν τήν παρούσα τάξη πραγμάτων, καταπῶς φέρει ἕνα δέντρο τοῦς καρπούς του. Ἐνας νέος βαθμός καλλιέργειας θά πυροδοτοῦσε αὐτόματα τό φυτίλι τῆς ἐπανάστασης σ' ὀλάκερο τό σύστημα τῶν ἀνθρώπινων ἐγχειρημάτων»⁹. Τώρα, ἂν τέτοιοι στοχαστές εἶν' ἐπικίνδυνοι, ὀλοφάνερο εἶναι βέβαια γιά ποιό λόγο οἱ ἀκαδημαϊκοί μας στοχαστές εἶναι ὅλως ἀκίνδυνοι: οἱ σκέψεις τους φυτοζωοῦν τόσο εἰρηνικά καί φιλήσυχα μέσ στό πατροπαράδοτο, ἀκριβῶς ὅπως τά δέντρα ἔφεραν πάντα τοῦς καρπούς τους! δέν φοβίζονται κανένα, δέν ξεκρεμοῦν τίποτα: καί γιά τά ἔργα καί τίς ἡμέρες τους ὅλες, θά λέγαμε κείνο πού ἀντέλεξε ὁ Διογένης, ὅταν κάποιος, παρουσία του, ἐγκωμίασε ἕναν φιλόσοφο: «Τί τό σπουδαῖο ἔχει νά ἐπιδείξει αὐτός, πού τόσον καιρό μέ τῇ φιλοσοφία καταπιάνεται κι ἀκόμα κανέναν δέν δυσαρέστησε;» Ἀ-

τό, πράγματι, θά 'πρεπε ν' αναγραφεί στο έπι-
τύμβιο τής πανεπιστημιακής φιλοσοφίας: «Δέν
δυσαρέστησε κανέναν». Άλλά τέτοιος έπαινος
σέ ήλικιωμένη γυναικούλα μάλλον ταιριάζει, κι
όχι στή θεά τής αλήθειας: και δέν είναι ν' απο-
ρρεί κανείς, αν όσοι γνωρίζουν τήν έν λόγω θεά
μονάχα ως γριούλα είν' ελάχιστα άντρες
και έπομένως — τί πιό φυσικό; — διόλου ύπο-
λογίσιμοι δίπλα στους άντρες τής δύναμης και
τής ισχύος...

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στά πλαίσια τής ένότητας περί κράτους, πολιτείας
άπέναντι στο πρόσωπο, τήν παιδεία, τήν πνευματική καλ-
λιέργεια έν γένει κτλ., παρουσιάζουμε σ' αυτό τό τεύχος
τήν όγδοη ένότητα του δοκιμίου «Ό Σοπενάουερ ως παι-
δαγωγός» (ό τρίτος των Άνεπίκαιρων στοχασμών). Σέ
συνδυασμό μέ τά δύο πρώτα κυρίως κεφάλαια τής Γέννη-
σης τής Φιλοσοφίας στά χρόνια τής Έλληνικής Τραγωδί-
ας, δίνονται στο κείμενο αυτό οι βασικές ντισεικές θέσεις
σχετικά μέ τό νόημα τής φιλοσοφίας και τή στάση του φι-
λοσόφου/πνευματικού ανθρώπου (σύμφωνα μέ τό αρχαϊκό

πρότυπο πάντα) άπέναντι στην εποχή του. Πολύτιμο βο-
ήθημα στάθηκε τό πολύ ένδιαφέρον βιβλίο του Μ.Φ. Δη-
μητρακόπουλου Nietzsche, Μιά ματιά στην πολιτεία και
στον πολιτισμό (Αθήνα 1994).

2. frühzeitige: ένν. σέ νεαρή ήλικία, από νωρίς.

3. Μέ τήν έννοια και των «προγόνων».

4. Noli me tangere: μή κίνει τά κείμενα.

5. «Άν τήν αναζήτηση τής αλήθειας τήν είχαν έμπι-
στευτεί σ' ανθρώπους που έχουν ένα σίγουρο κατάλυμα,
ό καρπός του Δέντρου τής Γνώσης δέν θά 'χε κοπεί! Η
φροντίδα τής αναζήτησης αυτής έπρεπε νά είχε δοθεί στους
άνθρώπους που αγαπούνε τήν περιπέτεια, που δέν έχουν
σπίτι, στους από γεννησιμού τους νομάδες, για τους όποι-
ους ibi patria, ubi bene». Λ. Σέστωβ Στά σύνορα τής
ζωής, σ. 141, μτφρ.: Άρης Δικταίος, έκδ. Δωδώνη 1970.

6. Κατά τό «πνεύμα όπου θέλει πνεϊ...» Ιωάννη 3:8.

7. Λατινικά στο κείμενο: όνόματα δυσάρεστα για τους
ήγεμόνες.

8. «Η δουλειά τής φιλοσοφίας είναι νά μαθαίνει στον
άνθρωπο νά ζει μέσα στο άγνωστο - σ' αυτόν τον άνθρω-
πο που ό,τι φοβάται περισσότερο σέ τουτο τον κόσμο είναι
τό άγνωστο ακριβώς και προσπαθει νά του ξεφύγει, κρυ-
βόμενος πίσω από διάφορα δόγματα. Κοντολογίς, ή φιλο-
σοφία πρέπει νά ταραζει τους ανθρώπους κι όχι νά τους
καθησυχάζει». Λ. Σέστωβ, ό.π., σ. 135.

9. Άπ' τό δοκίμιο του Έμερσον «Circles».



βιβλιο- φορίες

Τό «Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπι- στημῶν». Ἡ εὐρετηρίαση τῆς ὕλης του· μία πρόταση γιά τά ἑλληνικά φιλοσοφικά περιοδικά*

Πολυτίμη-Μαρία Παλαιολόγου

Ἐνα μεγάλο μέρος τῆς συγγραφικῆς δραστη-
ριότητος τῶν Ἑλλήνων Φιλοσόφων τῆς
περιόδου πρὶν ἀπὸ τὸν Β΄ Παγκόσμιον Πόλεμον εἶ-
ναι ἐγκατεσπαρμένο στὰ λίγα ἐπιστημονικά πε-
ριοδικά τῆς ἐποχῆς. Στὴν Ἀθήνα τοῦ Μεσοπό-
λεμου ἐκδίδεται τὸ πρῶτον περιοδικὸν φιλοσοφικῆς
ὕλης (1929-40). Πρόκειται γιά τὸ τριμηνιαῖον
«Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπι-
στημῶν» (ΑΦΘΕ)¹, τὸ σημαντικώτερον ἀναμφί-
βολα περιοδικὸν τῆς δεκαετίας τοῦ 1930. Τὴν
Συντακτικὴν Ἐπιτροπὴν τοῦ ἀποτελοῦσαν οἱ Ἰ-
ωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος, Παναγιώτης Κα-
νελλόπουλος, Κωνσταντῖνος Τσάτσος καὶ Μιχα-
ήλ Τσαμαδός· καὶ οἱ τέσσαρες συνιδρυτές καὶ συ-
νεκδότες ὡς τὸ τελευταῖον τεύχος. Εἰδικώτερα,
στὸ πρῶτον τεύχος (Ἰανουάριος-Μάρτιος 1929)
διευκρινίζεται ὅτι τὸ ΑΦΘΕ διευθύνεται ἀπὸ τὸν
Ἰ.Ν. Θεοδωρακόπουλον, ἐνῶ στὸν κατάλογον τῶν
τακτικῶν συνεργατῶν τοῦ διαβάζουμε σπουδαί-
ους δασκάλους καὶ στοχαστὰς τῆς περιόδου ἀπὸ
τὴν Ἑλλάδα καὶ τὸ ἐξωτερικὸν καὶ κυρίως ἀπὸ
γερμανικὰ Πανεπιστήμια, ὅπου (Χαϊδελβέργη) οἱ
Τσάτσος, Θεοδωρακόπουλος καὶ Κανελλόπουλος

εἶχαν ὀλοκληρώσει τίς μεταπτυχιακὰς σπουδὰς
τοὺς². Πρόκειται γιά τοὺς Heinrich Rickert,
Ernst Hoffmann, August Faust, Franz Boehm,
Karl Joël, Erich Frank, Guido Calogero, Χρῆ-
στο Ἀνδρούτσο, Κωνσταντῖνον Τριανταφυλλό-
πουλον, Κωνσταντῖνον Λογοθέτη, Χαράλαμπο
Τζωρτζόπουλον, Θεμιστοκλῆ Τσάτσο καὶ Ραφα-
ήλ Δήμου, ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιον τοῦ Harvard ὁ
τελευταῖος.

Γιά τὸ ΑΦΘΕ, πού εἶναι προσιτό — μέ βά-
ση τὰ τελευταῖα στοιχεῖα τοῦ Συλλογικοῦ Κα-
ταλόγου Περιοδικῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Κέντρου
Τεκμηρίωσης — σέ τέσσαρες μόνον βιβλιοθηκῆς
στὴν Ἑλλάδα³, ἔχουμε ἓνα ἰδιαίτερον εὐχρηστο
Συστηματικὸ Ἀναλυτικὸν Εὐρετήριον τῶν περιε-
χομένων τοῦ (τόμοι Α΄-ΙΑ΄), πού δημοσιεύθηκε
τὸ 1971 στὸν Α΄ τόμον τῆς Ἐπετηρίδας «Φιλο-
σοφία» (σελ. 467-85) τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης
τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας
Ἀθηνῶν ἀπὸ τὸν τότε Διευθυντὴν τοῦ Λίνου Γ.
Μπενάκη. Εἶναι πολὺ φυσικὸν τὸ Εὐρετήριον αὐ-
τὸ νὰ κρίθηκε ὅτι ἔχει τὴν θέσιν τοῦ ἀκριβῶς
στὸν πρῶτον τόμον τῆς «Φιλοσοφίας», ἀφοῦ, ὅ-

* Ἀνακοίνωσις στὴν ἡμερίδα «Περιοδικὰ φιλοσοφικῆς ὕλης στὴν Ἑλλάδα τοῦ 20οῦ αἰῶνα», τὴν ὅποια πραγ-
ματοποίησε ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐταιρεία στὸ Πάντειον Πανεπιστήμιον στις 19.5.2000 μέ ὀργανωτικὴν εὐθύ-
νην καὶ φροντίδα τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου. Μέ ἀφορμὴν τὴν παρουσίαση ἑνὸς παλαιοῦ φιλοσοφικοῦ περιοδικοῦ,
ἡ ἀνακοίνωσις θέλησε νὰ ἐπισημάνει τὴν σημασίαν τῆς σωστῆς ἐνημέρωσις ὅσον καλλιέργειαν σήμερα τίς φιλοσο-
φικὰς σπουδὰς γιά ὅ,τι δημοσιεύεται σέ εὐρύτατη ἔκτασιν μέ τὴν μορφήν ἀρθρῶν στὰ διάφορα περιοδικὰ ὄργανα φι-
λοσοφίας.

πως επισημαίνεται στο «Σημείωμα του Έκδοτη» από τον πρόεδρο της Έφορευτικής Επιτροπής του ΚΕΕΦ και συνιδρυτή του ΑΦΘΕ, Ί.Ν. Θεοδωρακόπουλο:

«...ή εκδόσεις του Περιοδικού εκείνου έσημείωσαν εποχήν εις τήν πνευματικήν ζωήν του τόπου. Τοῦτο αποδεικνύεται καί από τήν συνεχιζόμενην ζήτησίν του. Τό γεγονός αυτό υπήρξεν άλλωστε καί ο άντικειμενικός λόγος, διά τόν όποϊον περιελήφθη εις τόν παρόντα τόμον, τόν πρώτον φιλοσοφικής περιοδικής εκδόσεως από τής εποχής εκείνης, Αναλυτικόν Εύρετήριον τής ύλης των 11 τόμων του Αρχείου».

Η ύλη του Περιοδικού αποτελούσε τήν πιό επίκαιρη επιστημονική πληροφόρηση καί δημιουργικό στοχασμό σέ μία περίοδο, πού τόσο ή διδασκαλία τής Φιλοσοφίας αλλά καί ή θεωρία των επιστημών — όπως δηλώνει έξ άλλου καί ο τίτλος του Περιοδικού — βρισκόταν σέ χαμηλό επίπεδο. Τό ΑΦΘΕ μέ τήν άρθρογραφία των συντακτών καί των τακτικών συνεργατών του έρχεται νά καλύψει, σέ μία κρίσιμη εποχή για τήν Ελλάδα, τό σημαντικό κενό τής έλλειψης φιλοσοφικού έρευνητικού όργάνου, πράγμα πού σέ κάθε ευκαιρία, αρχικά μέ άφορμή τήν συμπλήρωση τριών χρόνων από τήν εκδόσή του, αλλά καί λίγο πριν διακοπεί ή κυκλοφορία του — στο πρώτο τεύχος τόν Ίανουάριο 1940 — μέ έντονη αισιοδοξία για τήν άναστροφή τής κατάστασης επισημαίνει ο Ί.Ν. Θεοδωρακόπουλος.

Η κατάταξη των Εύρετηρίων του Περιοδικού προβάλλει σαφέστατα τίς φιλοσοφικές αναζητήσεις καί τόν προβληματισμό των συγγραφέων του, άφου τό ΑΦΘΕ φιλοδοξεί νά υπηρετήσει όχι μόνο τήν φιλοσοφική παιδεία στον ελληνικό χώρο, αλλά καί μέ έγκυρες μεταφράσεις ξενόγλωσσων μελετημάτων νά προτείνει μία συστηματική φιλοσοφική θεωρία, ή όποία, όπως σημειώνει ο Θεοδωρακόπουλος⁴: «...ήλθε νά καλύψει μία αισθητή ανάγκη τής καινούργιας ζωής του έθνους, πού άρχιζε νά θέλη νά στηρίξει τή σκέψη του στη φιλοσοφία».

Ο ίδιος πάλι εξηγεί ότι τό Περιοδικό άντιμάχησε μέ τόν ιστορικό υλισμό, πού ήταν έντονος εκείνη τήν περίοδο, κρατώντας όμως τήν άντιμαχία στο επίπεδο τής φιλοσοφικής περιώπης. Οί ιδρυτές του ΑΦΘΕ δέν είχαν ακόμη τότε επισήμως κανένα πολιτικό ρόλο. Τό Περιοδικό ήταν γι' αυτούς μία ζωντανή πνευματι-

κή στέγη φιλοσοφικού καί γενικότερου, έντονα έλληνοκεντρικού προβληματισμού μέ εκδηλη όμως στροφή προς τήν φιλοσοφική ζωή τής Ευρώπης, τήν όποία παρακολουθούν τόσο μέσω τής τακτικής άρθρογραφίας των ξένων συνεργατών, όσο καί μέ τήν παρουσίαση διεθνούς βιβλιογραφίας, μέ αναλύσεις καί εκτενή κριτικά σημειώματα σημαντικών μονογραφιών, καθώς καί μέ τήν αποδελτίωση — χωρίς βέβαια βιβλιογραφικές αξιώσεις — του περιεχομένου ξένων περιοδικών Φιλοσοφίας, Κοινωνιολογίας καί Φιλοσοφίας του Δικαίου. Τό ΑΦΘΕ καλλιεργούσε καί αυτούς τους κλάδους μέ Βιογραφικά Σημειώματα, Νεκρολογίες, Ανακοινώσεις Συνεδρίων καί Ειδήσεις από τήν δραστηριότητα Κέντρων Έρευνών.

Οί ειδικότεροι τομείς πού εκάλυψε τό ΑΦΘΕ μέ πρωτότυπες μελέτες άφορούν τήν Συστηματική Φιλοσοφία, τήν Ίστορία τής Φιλοσοφίας, τήν Φιλοσοφία τής Ίστορίας, τό Δίκαιο καί τήν Πολιτική Φιλοσοφία, τήν Κοινωνιολογία, τήν Θεολογία, τήν Φιλολογία, τήν Παιδεία καί τήν Θεωρία των Φυσικών Έπιστημών. Αυτούς τους κλάδους μελετούν μέ κείμενά τους νέοι επιστήμονες, όπως οί Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος, Δημήτρης Καπετανάκης, Παναγιώτης Παπαληγούρας, Ίωάννης Θ. Κακριδής, Ίωάννης Συκουτρής καί αρκετοί άλλοι, οί όποιοι θά άναδειχθούν καί θά γίνουν γνωστοί αργότερα.

Στό έπετειακό σημείωμα για τά δεκάχρονα του Περιοδικού, ο Θεοδωρακόπουλος υπερασπίζεται μέ σαφήνεια, πέρα από τήν φιλοσοφική τάση τής ιδεοκρατίας καί του ιστορικού ιδεαλισμού, τήν όποία τό ΑΦΘΕ ακολουθεί, τους λόγους πού όδήγησαν στην ίδρυσή του καί οί όποιοι συνδέονται μέ τήν εκδηλη φιλοσοφική τάση τής νέας γενιάς, τήν κακή κατάσταση τής καθοδρικής φιλοσοφίας σέ συνδυασμό ώστόσο μέ μία θετική προϋπόθεση, πού άφορά τήν ίδια τήν φιλοσοφία ως άπαραίτητο μόρφωμα για τήν πνευματική ζωή, ως καλλιέργεια καί εξοικείωση μέ τίς έννοιες. Μέ αυτές τίς προϋποθέσεις τό ΑΦΘΕ θέλησε νά συμβάλλει — έχοντας επίγνωση των πολλαπλών δυσκολιών — στην πνευματική ανανέωση του τόπου, δίνοντας τόν λόγο σέ ανθρώπους διαφορετικών πεποιθήσεων καί γλωσσικών τάσεων, μέ γνώμονα όμως πάντοτε τήν υπεύθυνη επιστημονική εργασία καί όχι τόν εύκολο καί επικίνδυνο έρασιτεχνισμό στην Φιλοσοφία καί τήν Κοινωνιολογία, πού οί Συν-

τάκτες του καταγγέλλουν στο ειδικό σημείωμα απολογισμού για τα τρία χρόνια από την κυκλοφορία του Περιοδικού. Έκεί τονίζουν επί λέξει ότι τό Περιοδικό «βρέθηκε ἐξ ἀρχῆς ἀντιμέτωπο μέ δύο — ἀντίθετες μάλιστα “μεταξύ τους” — τάσεις: “Ὅσους διδάσκανε καί διαδίδανε στήν Ἑλλάδα τήν φιλοσοφία καί κρατούσανε τά ἐξωτερικά σύμβολα τῆς ἰδεοκρατίας χωρίς τήν ἐσωτερική της σύσταση καί τή λογική της θεμελίωση — καθιστώντας τήν μ’ αὐτόν τόν τρόπο στεγνή, ἀστήρικτη καί μισητή — καί ὅσους ἦταν ἀρπαγμένοι ἀπό τά δόγματα τοῦ ἱστορικοῦ ὕλισμου, πού μέ τήν φαινομενική ἀπλότητα καί τήν ὁμοφωνία του πρός τίς καθημερινές ἐπιθυμίες καί ἀντιλήψεις εἶχε γίνει κίβλας ἡ εὐκόλη τροφή τῶν νέων ἐκείνων, πού ἡ στεγνότητα καί κενότητα τῆς ψευδοἰδεοκρατίας εἶχε κάνει ἐχθρούς τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφικῆς σκέψης». Ἀκόλουθεῖ μία σφοδρή πολεμική κατά τῶν «ψευδοἰδεοκρατῶν τοῦ τόπου μας» καί κατά τῶν «ὕλιστῶν τῆς ἱστορίας», καί τό κύριο μέρος τοῦ ἀρθροῦ προβάλλει τίς προγραμματικές ἀρχές τοῦ ΑΦΘΕ καί τήν ἀφιέρωσή του σέ «πέρα γιά πέρα θετική ἐργασία γιά τήν ἀνάπτυξη βασικῶν φιλοσοφικῶν προβλημάτων» καί τήν ἐγκυρη λύση τους. Οἱ ἴδιοι αἰσθάνονται τελικά τό ἔργο τους ὡς ἕνα φιλοσοφικό ἀλφαβητάρι, πού μπορεῖ νά πλησιάσει ἀδίστακτα τά ἐλληνικά πράγματα.

Τά τακτικά βιβλιογραφικά σημειώματα τοῦ ΑΦΘΕ καί ἡ ἀναλυτική εὑρετηρίαση τῆς ὕλης του (1971) δέν ἔχουν βρεῖ ὡς τώρα μιμητές. Θετική ἐξαίρεση ἀποτελεῖ τό «Δελτίο Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Βιβλιογραφίας» τῆς «Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἐπιθεώρησης» μέ 40 ὡς τώρα Δελτία (Παραρτήματα τοῦ Περιοδικοῦ τῆς ΕΦΕ μέ ἐπιμέλεια Κώστα Θ. Πέτσιου) ἀπό τό 1984. Εἶχε προηγηθεῖ ἡ «Ἑλληνική Φιλοσοφική Βιβλιογραφία», πού ἐπιμελήθηκε στό Ρέθυμνο ὁ καθηγητής Γιάννης Τζαβάρας μέ 2 τεύχη (1982-83).

Ἐπίσης, ἡ σύνταξη τῆς Ἑλληνικῆς Ἐθνικῆς Βιβλιογραφίας ἡ ἀκόμη οἱ προσπάθειες μεμονωμένων βιβλιοθηκῶν ἡ καί τῶν ἰδίων τῶν ἐλληνικῶν φιλοσοφικῶν περιοδικῶν καταδεικνύουν, εὐλογα, ἀδυναμία νά καλύψουν τό δύσκολο ἐγχείρημα ἑνός συστηματικοῦ Δελτίου⁵, τό ὁποῖο μέ τήν κατάλληλη βιβλιοθηκονομική ἐπεξεργασία, ὡς ἐντυπο ἢ μέ ψηφιακή μορφή καί χάρη στήν ἠλεκτρονική διασύνδεση τῶν βιβλιο-

θηκῶν, μπορεῖ νά βοηθήσει οὐσιαστικά στήν ἀξιοποίηση τῆς ὕλης τῶν ἐλληνικῶν περιοδικῶν, ἐνισχύοντας παράλληλα τήν ἱστορική ἐρευνα πρός τήν κατεύθυνση τῆς ὀλοκληρωμένης καί ὀρθῆς ἀποτίμησης τῆς φιλοσοφικῆς παραγωγῆς κρίσιμων περιόδων τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ.

Εἶναι ἐπομένως χρήσιμο νά συσταθεῖ σέ ἐτήσια βάση μία «Συλλογική Βιβλιογραφική Ἐπετηρίδα Φιλοσοφικῶν Δημοσιευμάτων» γιά τά ἐγκριτα φιλοσοφικά ἢ εὐρύτερα φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ περιοδικά, μέ βάση τήν ὁποία οἱ βιβλιογραφικές ἀναγραφές θά πληροῦν αὐστηρές προϋποθέσεις καί δέν θά καταγράφουν μόνο τό περιεχόμενο τῶν δημοσιευμάτων. Ἐνα πρότυπο σέ ἐντυπη μορφή παρέχει, γιά παράδειγμα, ἡ γαλλική *Année Philologique* ἢ ἀκόμη ἡ γερμανική *Byzantinische Zeitschrift*, ἡ δεύτερη γιά θέματα πού ἀφοροῦν, ὅπως δηλώνει καί τό ὄνομά της, τίς βυζαντινές σπουδές⁶. Μία τέτοια βιβλιογραφική βάση μπορεῖ νά ἀξιοποιηθεῖ προσφορώτερα, πέρα ἀπό τήν ἐντυπη μορφή της, μέ τήν βοήθεια τῶν νέων τεχνολογιῶν καί ψηφιακά σέ αὐτόνομη ἱστοσελίδα στό Διαδίκτυο, ὡς μέρος ἑνός εὐρύτερου «Βιβλιογραφικοῦ Δελτίου Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας», πού θά συγκεντρώνει καί ἀναδρομικά τά ὑπάρχοντα παλαιότερων ἐκδόσεων δημοσιεύματα, προερχόμενα ἐνδεχομένως καί ἀπό συλλογικούς τόμους καί Σύμμεικτα. Ἰδιαίτερη ὠφέλεια γιά ἕνα τέτοιο ἐγχείρημα μπορεῖ σίγουρα νά ἀντληθεῖ ἀπό Βιβλιογραφίες καί Εὑρετήρια πού ἔχουν καταγράψει εὐκαιριακά τήν ἐλληνική φιλοσοφική παραγωγή, ἡ ὁποία, ἀποδεδειγμένα, δέν καλύπτεται μέ τρόπο συστηματικό ἀπό τίς διεθνείς βιβλιογραφίες, λόγω τῶν εὐνόητων γλωσσικῶν ἐμποδίων.

Ἡ παραπάνω πρόταση μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ, ἀνεξάρτητα ἀπό γενικώτερα προγράμματα ἐδικῶν βιβλιογραφιῶν, ὡς αὐτόνομο ἐρευνητικό πρόγραμμα μέ ἐπιδιωκόμενο ἀποτέλεσμα τήν συστηματική ἐνημέρωση τῆς Βιβλιογραφικῆς Ἐπετηρίδας Δημοσιευμάτων Φιλοσοφικῶν Περιοδικῶν, τῆς ὁποίας ἡ κατάταξη ὀφείλει νά εἶναι θεματική καί χρονολογική καί ὄχι ἀπλά ἀλφαβητική, μέ τήν προϋπόθεση ὅτι θά ἐνσωματώνει καί τίς προγενέστερες βιβλιογραφίες μέ ἐσωτερικές παραπομπές καί εὐχρηστα εὑρετήρια⁷. Τήν ἐποπτεία ἑνός τέτοιου ἀπαιτητικοῦ ἐρευνητικοῦ προγράμματος μπορεῖ νά ἀναλάβει μιά Ὀμάδα, κατά τό πρότυπο τῆς «Ὀ-

μάδας Έργασίας για τήν Όρθολογική Ανάπτυξη τών Συλλογικών Έπιστημονικών Περιοδικών τών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών», ή όποία όφείλει νά γνωρίζει τήν ειδική τέχνη τών εύρετηρίων πού τά ηλεκτρονικά προγράμματα δέν μπορούν άκόμη νά έξυπηρετήσουν.

Άξίζει νά σημειωθεί έδω ότι στό πλαίσιο τών έρευνητικών έργασιών της, ή Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη του Κληροδοτήματος Έλλης Λαμπριόδη τής Ακαδημίας Αθηνών αναπτύσσει τό έρευνητικό πρόγραμμα «Βιβλιογραφία Νεοελλήνων Φιλοσόφων 1920-1940», όπου άποδελτιώνονται ηλεκτρονικά από τίς Συλλογές της αλλά και χάρη στίς γενικότερες έρευνες τών συνεργατών (μέ τήν βοήθεια του ηλεκτρονικού προγράμματος ABEKT) όλα τά δημοσιεύματα τών στοχαστών τής περιόδου 1920-40. Η έντυπη και ηλεκτρονική έκδοση τής «Βιβλιογραφίας Νεοελλήνων Φιλοσόφων 1920-1940» μπορεί σίγουρα νά ένισχύσει τήν συγκρότηση μιās μελλοντικής Βιβλιογραφικής Έπετηρίδας Δημοσιευμάτων Φιλοσοφικών Περιοδικών σε επίπεδο αναδρομικής κάλυψης για δυσεύρετα περιοδικά και συλλογικούς τόμους⁸.

Μέ τόν τρόπο αυτό επιλύεται τό πρόβλημα τής καθυστερημένης ή έπιλεκτικής ένημέρωσης για ειδικά θέματα, πού οι βιβλιογραφικές κλειδες καλύπτουν αναδρομικά, ενώ θελτιώνεται ή ταχύτητα διάδοσης τών νέων έργασιών και τής πρόσβασης σ' αυτές.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σχήμα: 17,5Χ25 εκ. συνολικά 5436 σελ. (έτησίως: 500 περίπου) τών 11 τόμων — και του έκτακτου τεύχους του 1930 — πού εκδίδονταν από τό «Ακαδημαϊκόν» και τά τελευταία χρόνια, από τό τυπογραφείο Κ.Σ. Παπαδογιάννη.

2. Ί.Ν. Θεοδωρακοπούλου, Άγαπημένη μου Χαϊδελέγγη, Αθήνα, 1980.

3. Πλήρη σειρά του ΑΦΘΕ διαθέτουν ή Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη Έλλης Λαμπριόδη (Συλλογή Βασιλείου Ν. Τατάκη), τό Σπουδαστήριο Κλασικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, τό Κέντρο Έρευνας τής Έλληνικής Φιλοσοφίας τής Ακαδημίας Αθηνών, τό Έλληνικό Λογοτεχνικό και Ίστορικό Άρχείο και ή βιβλιοθήκη του Ίδρύματος Παναγιώτη και Έφης Μιχαήλ. Τά τρία τελευταία δέν συμμετέχουν στον Κατάλογο του ΕΚΤ. Τόμους τών έτών 1929-39 και 1932-39 διαθέτουν, άντίστοιχα, τά Σπουδαστήρια Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και Νομικής του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης.

4. Ο Ί.Ν. Θεοδωρακόπουλος — στο ίδιο σημείο-

μα — καυτηριάζει τήν φιλοσοφική εκπαίδευση τών πανεπιστημιακών ιδρυμάτων τονίζοντας: «Ός τήν στιγμή πού φανερώθηκε τό «Άρχείο τής φιλοσοφίας», όχι μόνον δέν υπήρχε καμιά αντίθετη φιλοσοφική προσπάθεια προς τό θράσεμα τούτο του ιστορικού υλισμού, αλλά και εκείνοι, πού ήτανε ταγμένοι από τήν πολιτεία νά διδάσκουν τή φιλοσοφία, ή δέν είχαν καταλάβει, ότι ό ιστορικός υλισμός είχε πλημμυρίσει τίς ψυχές τών νέων ή άλλοι άπ' αυτούς άρχισαν νά έρωτοτροπούν μ' αυτόν. Η καθεδρική φιλοσοφία δέν είχε καμιά συναίσθηση τής εϋθύνης για όλο αυτό τό παραμόρφωμα τής πνευματικής ζωής».

5. Παράβαλε, τό Δελτίο Έκπαιδευτικής Άρθρογραφίας του Παιδαγωγικού Ίνστιτούτου και τό πρόγραμμα «ΓΛΑΥΚΑ» (Έλληνική Βάση Βιβλιογραφικών Δεδομένων για τήν Έλληνική Κοινωνία, τόν Έλληνισμό και τίς Κοινωνικές Έπιστήμες στην Ελλάδα) από τό Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Έπιστημών - Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής με έπιστημονικό υπεύθυνο τόν καθηγητή Δ.Γ. Τσαούση και σε συνεργασία με τό ΕΚΤ. Περισσότερες πληροφορίες για τό Πρόγραμμα αυτό πού λειτουργεί ευρύτερα από τό 1989 ως διεπιστημονική Βάση Δεδομένων, με έμφαση στην ελληνική κοινωνία και τόν Έλληνισμό, από τήν αρχαιότητα ως σήμερα, καθώς επίσης και στην ανάπτυξη τών κοινωνικών επιστημών, μπορεί ό ενδιαφερόμενος νά έχει ηλεκτρονικά στην διεύθυνση: <http://www.ekt.gr/>.

6. Σε επίπεδο Διαδικτύου κινούνται ήδη ή Sociéte Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Louvain-La-Neuve, Belgique), ή όποία εκδίδει έτησίως τό Bulletin de Philosophie Médiévale, τροφοδοτώντας εν τούτοις, κάθε εβδομάδα, τό Διαδίκτυο με νέα δημοσιεύματα Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας. Έπίσης στον ελληνικό χώρο, ή Έπιτροπή Βυζαντινών Σπουδών, αντικαθιστώντας τό έντυπο Δελτίο της με τό Bulletin d'Information et Coordination (édition électronique 1/1998) καταγράφει με άρκετή πληρότητα, χάρη στην συνεργασία τών ενδιαφερομένων, τήν ελληνική έκδοτική δραστηριότητα στον κλάδο τών βυζαντινών σπουδών.

7. Καίριες είναι οι παρατηρήσεις για τό θέμα αυτό του Άνδρέα Χρ. Ριζόπουλου, «Τά εύρετήρια και ό εύρετηριασμός», στο Βιβλιογραφία 67 (1995) 5-8. Βλ. επίσης και τήν ολοκληρωμένη εργασία τής σειράς Εύρετήρια Περιοδικών Λόγου και Τέχνης από τίς εκδόσεις University Studio Press (Θεσσαλονίκη) με δύο μέχρι σήμερα τόμους.

8. Προς τήν κατεύθυνση αυτή τά πράγματα είναι σήμερα πιο εύκολα. Τό Κέντρο Τεκμηρίωσης του Έθνικού Ίδρύματος Έρευνών έχει καταρτίσει τόν δίτομο Συλλογικό Κατάλογο Περιοδικών στίς Έλληνικές Έπιστημονικές Βιβλιοθήκες (1998⁹). Ο κατάλογος αυτός — και σε όπτικό δίσκο (CD-ROM) — πληροφορεί μόνο για τήν διάθεση τών περιοδικών από συγκεκριμένες βιβλιοθήκες, έξυπηρετώντας άπλά τόν έντοπισμό τους. Ειδικότερη ένημέρωση για τό θέμα τών περιοδικών εκδόσεων, τήν αναγκαιότητα συνεργασίας και τήν Έπιτροπή υλοποίησης για τά περιοδικά, στο Σύγχρονη Βιβλιοθήκη και Ύπηρεσίες Πληροφόρησης 1 (Μάρτιος 2000).

Βιβλιοκριτική

Γιάννης Ἄ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Νικολάου Καβάσιλα, «Κατά Πύρρωνος». Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός και ἀριστοτελικός ἀντισκεπτικισμός στη βυζαντινή διανόηση τοῦ 14ου αἰώνα. Μὲ ἀγγλική περιλήψη (Nicholas Cabasilas' «Contra Pyrrhonem». Introduction, Critical Edition, Modern Greek Translation, Philosophical Analysis, and Historical Context) καὶ εὗρετήρια ὀνομάτων, Ἀθήνα, ἐκδ. «Παρουσία» 1999, 331 σελ.

Σύμφωνα μὲ μία ἀπὸ τίς παραδοσιακές προσεγγίσεις τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας, πού κυριάρχησε καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ 20οῦ αἰώνα, οἱ ἄμεσες ἢ ἔμμεσες ἐπιδράσεις πού δέχθηκαν οἱ βυζαντινοὶ στοχαστές ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία ἀφοροῦν σχεδὸν ἀποκλειστικά σέ δύο μόνο ρεύματα: τὸν πλατωνισμό καὶ τὸν ἀριστοτελισμό. Κατὰ τὸν 14ο καὶ 15ο αἰώνα, μάλιστα, ἐμφανίσθηκε ἡ γνωστὴ ἔριδα μεταξὺ «Πλατωνικῶν» καὶ «Ἀριστοτελικῶν», πού μεταφέρθηκε σύντομα στὴ Δύση. Ἡ μελέτη τοῦ Δημητρακόπουλου εἶναι ἡ πρώτη πού καταδεικνύει ὅτι στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς ἔριδας οἱ πρῶτοι πλατωνίζοντες Βυζαντινοὶ πού στράφηκαν κατὰ τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ Θεόδωρος Μετοχίτης (1270-1332) καὶ —κυρίως— ὁ μαθητὴς του Νικηφόρος Γρηγοῤῥᾶς (1293-1361), χρησιμοποίησαν γιὰ τὴ στήριξη ἀφενὸς τῆς ἀντι-ἀριστοτελικῆς τους πολεμικῆς καὶ ἀφετέρου τοῦ φιντεΐσμου τους θέσεις καὶ γραμμὲς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ, καὶ ὅτι στὸ ρεῦμα αὐτὸ ἐναντιώθηκε ἕνας στοχαστὴς τοῦ ὁποῖου ὁ (γνωσιολογικός καὶ ἠθικός) ἀριστοτελισμός, μολοντί εἶναι ὁ πλέον γνήσιος, δὲν εἶχε ἐντοπισθεῖ ὡς τώρα: ὁ Νικόλαος Καβάσιλας (ca. 1319/23 - post 1391).

Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ προέκυψε ἀπὸ τὴν προσπάθεια τοῦ Δημητρακόπουλου νὰ βρεῖ τοὺς λόγους πού ὤθησαν τὸν Καβάσιλα νὰ γράφει τὸ μοναδικὸ ἀντι-σκεπτικὸ ἔργο ὀλόκληρου τοῦ Μεσαίωνα, τὸ Κατὰ Πύρρωνος (Κατὰ τῶν λεγομένων περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας, εἰ ἔστι, παρά Πύρρωνος τοῦ καταράτου), τὸ ὁποῖο ἐκδίδει κριτικά καὶ μεταφράζει στὸ πρῶτο μέρος τῆς μελέτης του (σ. 11-24). Στὸ ἴδιο μέρος (σ. 25-60) ἐξετάζει τὴ δομὴ καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἔργου.

Μολοντί ἡμιτελές, τὸ ἔργο χωρίζεται σέ δύο εὐδιάκριτα μέρη: στὸ πρῶτο ὁ Καβάσιλας προσάγει τὰ ἐπιχειρήματά του ὑπὲρ τῆς υπάρξεως «κριτηρίου ἀληθείας», ἐνῶ στὸ δεύτερο ἐκθέτει καὶ ἀναερῖ τὰ σκεπτικὰ ἀντεπιχειρήματα. Ἡ δομὴ αὐτὴ συμπίπτει μὲ τὴ συνήθη δομὴ τῶν κεφαλαίων τῆς *Summa contra Gentiles* τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη, τὴν ὁποία εἶχε μεταφράσει τὸ 1354 ὁ ἐπιστήθιος φίλος τοῦ Καβάσιλα Δημήτριος Κυδωνῆς. Ἡ υἱοθέτησή της, μάλιστα, ἀπὸ τὸν Καβάσιλα δὲν ἦταν εὐκαιριακὴ· τὴ χρησιμοποίησε καὶ σέ ἄλλα ἔργα του, κυρίως στὸ ἀντι-παλαμικὸ *Λόγος τῶν βουλομένων ἀποδεικνύειν, ὅτι ἡ περὶ τὸν λόγον σοφία μάταιον - Λύσεις τῶν τοιοῦτων ἐπιχειρημάτων*, πού ὁ Δημητρακόπου-

Βιβλιοεπισημάνσεις



★ **Jurgen G. BACKHAUS, *The Elgar Companion to Law and Economics*, Edward Elgar, Cheltenham, UK-Northampton, MA, USA.**

Ὁ τόμος αὐτός πού ἐκδόθηκε μὲ τὴν ἐπιμέλεια τοῦ Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Maastricht Jurgen Backhaus ἀποσκοπεῖ νὰ ἀποτελέσει ἕνα σημαντικό ἐγχειρίδιο γιὰ ὅλους ἐκείνους πού ἀσχολοῦνται μὲ τὴν οἰκονομικὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου. Ἀναμφίβολα, ὁ κλάδος πού ἀσχολεῖται μὲ τὴν οἰκονομικὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου, ἢ κατ' ἄλλη διατύπωση μὲ τὸ Δίκαιο καὶ τὴν Οἰκονομία ἔχει ἀναπτυχθεῖ τὰ τελευταῖα χρόνια στὴν Ἀμερικὴ. Τοῦτο τὸ ἀποδεικνύουν οἱ ἐκδόσεις περιοδικῶν (σ. 3).

Ὁ τόμος ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο μέρη. Τὸ πρῶτο μέρος σύγκεται ἀπὸ ὀκτώ τμήματα, τὰ ὁποῖα καλύπτουν συγκεκριμένους τομείς ἐρεύνης τοῦ δικαίου καὶ τῆς οἰκονομίας: Βασικὲς ἀρχές τοῦ δικαίου καὶ τῆς οἰκονομίας, ἰδιωτικὸ δίκαιο καὶ οἰκονομικ-

λος εξέδωσε κριτικά ἄλλοῦ («Nicholas Cabasilas' *Quaestio De Rationis Valore*. An anti-Palamite Defense of Secular Wisdom», «*Βυζαντινά*» 19, 1998: 53-93) ἐπιγράφοντας το (ἀκριβῶς λόγῳ τῆς οὐσιότητάς του πρὸς τὸν Θωμᾶ) *Quaestio de rationis valore*. Ἀπὸ τὰ στοιχεῖα αὐτὰ ὁ Δημητρακόπουλος εὐλόγα συνάγει ἐξάρτηση τοῦ Καβάσιλα ἀπὸ τὸν Θωμᾶ, πρᾶγμα πού ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν ἐξάρτηση τοῦ περιεχομένου τῆς παραπάνω *Quaestio* ἀπὸ τὴ *Summa theologiae*, τὴν ὁποία ὁ Δημητρακόπουλος ἔχει ἤδη δείξει (art. cit.).

Ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο, τώρα, ἀποδεικνύεται ὅτι τόσο τὰ σκεπτικά ἐπιχειρήματα (πού εἶναι βασικά οἱ «πέντε τῶν περὶ Ἀγρίππαν τρόποι») ὅσο καὶ τὰ ἀντι-σκεπτικά ἐπιχειρήματα τοῦ *Κατὰ Πύρρωνος* προέρχονται ἄμεσα ἀπὸ τὸν Σέξτο Ἐμπειρικό. Τὸ βασικό ἀντι-σκεπτικό ἐπιχείρημα τοῦ Καβάσιλα εἶναι αὐτὸ τῆς αὐτοπεριτροπῆς, τὸ ὁποῖο ὅμως ὁ Καβάσιλας δὲν ἐνδιαφέρεται νὰ κατοχυρώσει ἀπέναντι στὴν κριτικὴ ὅτι ἀφορᾷ ὄχι στὸν ἐφεκτικό σκεπτικισμό (π.χ. τοῦ ἴδιου τοῦ Σέξτου) ἀλλὰ στὸ δογματικό σκεπτικισμό, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἀνυπαρξία κριτηρίου εἶναι βέβαιη (σ. 44 κ.ἀ.). Ἀπὸ αὐτὸ προκύπτει εὐλόγα τὸ ἐρώτημα γιατί ὁ Καβάσιλας ἀκολούθησε μιὰ τέτοια ἀντι-σκεπτικὴ γραμμὴ. Τὸ δεύτερο σημαντικό ἐρμηνευτικὸ ζήτημα προκύπτει ἀπὸ τὸ ἐξῆς ἐνδιαφέρον στοιχεῖο: γιὰ τὴν ἀνατροπὴ τῶν σκεπτικῶν ἐπιχειρημάτων ὁ Καβάσιλας χρησιμοποιοῖ συστηματικὰ τὰ ἐργαλεῖα τῆς τυπικῆς Λογικῆς καὶ γνωσιολογικῆς θέσεις τοῦ Ἀριστοτέλη: γιατί ἄραγε;

Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ὁ Δημητρακόπουλος ἐπιχειρεῖ νὰ τὰ ἀπαντήσῃ στὸ δεύτερο μέρος τῆς μελέτης (σ. 61-127), ὅπου ἐπιχειρεῖ νὰ ἐντάξῃ τὸ *Κατὰ Πύρρωνος* στὸ πνευματικὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς του καὶ νὰ προσδιορίσῃ τὴν ἱστορικὴ του σημασία. Προτοῦ ἐκθέσῃ τὴ δική του ἐρμηνεία, παρουσιάζει καὶ ἀνατρέπει τίς δύο ἀπόψεις πού εἶχαν διατυπωθεῖ παλαιότερα: τοῦ I. Ševčenko καὶ τοῦ L.P. Schrenk.

Σύμφωνα μὲ τὴν πρώτη (σ. 63-64), ὁ Καβάσιλας στράφηκε κατὰ τοῦ σκεπτικισμοῦ ὡς φιλο-παλαμικός, καὶ συγκεκριμένα γιὰ νὰ πολεμήσῃ τὴ φιλοσκεπτικὴ-ἀγνωστικιστικὴ θεολογία τοῦ Βαρλαάμ Καλαβροῦ, στὴν ὁποία ὑποτίθεται πὼς αὐτὸς θεμελιώνει, κατὰ τὸν Παλαμᾶ, τὴν ἄρνησή του νὰ δεχθεῖ ὅτι οἱ ἡσυχαστές εἶχαν τὸ προνόμιο νὰ γνωρίζουν ἄμεσα τὸν Θεό. Ὁ Δημητρακόπουλος ἐξηγεῖ (σ. 64-82) ὅτι, μολονότι ὁ Παλαμᾶς ὑποστηρίζει, ἐνάντια στὸν Βαρλαάμ καὶ ἀκολουθώντας τὸν Γρηγόριο Νύσσης (ἐπ' αὐτοῦ βλ. τὴ μονογραφία τοῦ Δημητρακόπουλου: *Φιλοσοφία καὶ πίστη. Ἡ λογικὴ ἀποδείξιμότητα τῶν χριστιανικῶν δογμάτων κατὰ τὸν Γρηγόριο Νύσσης* ἢ: *Fides deprecans intellectum*. Μὲ ἀγγλικὴ περίληψη: *Philosophy and Faith. The Rational Demonstrability of Christian Dogmas in Gregory of Nyssa or Fides deprecans intellectum*, Ἀθήνα, ἐκδ. «Παρουσία», 1996: 17-46), τὴ δυνατότητα συγκροτήσεως φιλοσοφικο-θεολογικῶν ἀποδείξεων γιὰ τὰ βασικά χριστιανικά δόγματα, ἀπὸ τὴν ἄλλη ἀπορρίπτει (ἀντιφατικά) τὴν ἐγκυρότητα τῶν θύραθεν φιλοσοφικῶν συλλογισμῶν ὡς τρωτῶν ἀπέναντι στὶς διάφορες σκεπτικῆς μεθόδους ἀνατροπῆς καὶ χρησιμοποιοῖ τὸν φιλοσοφικό σκεπτικισμό πολὺ πιὸ καθαρά ἀπ' ὅ,τι ὁ Βαρλαάμ, ὅταν ἐπικαλεῖται τὴν ἐνδέκατη «σκεπτικὴν φωνήν» («λόγῳ παντὶ λόγος παλαίει») γιὰ νὰ καταδείξῃ τὸ ἀδιέξοδο τοῦ φιλοσοφεῖν ὡς ὁδοῦ εὑρεσης τῆς ἀλήθειας καὶ τὴ γνωσιολογικὴ ἀνωτερότητα τοῦ βιώματος τῶν ἡσυχαστῶν. Συνεπῶς, ἀν-

κὴ, δημόσιο δίκαιο καὶ οἰκονομική, ἐργατικὸ δίκαιο καὶ οἰκονομική, φορολογία καὶ δημόσια ἐπιχείρηση, ἀμφισβητούμενη ἀπόφαση, διαφορετικὲς πηγές τοῦ δικαίου, σχετικὰ μὲ τὴν οἰκονομικὴ ἀνάληψη ἐνός νομικοῦ προβλήματος (σσ. 7-279).

Τὸ δεύτερο μέρος, χαρακτηριστικὸ ὡς Part IX (σσ. 281-531), ἀποτελεῖται ἀπὸ σαρανταεννέα ἐπιμελημένες βιογραφίες τῶν συγγραφέων ἐκείνων πού συνέβαλαν ἀποφασιστικὰ στὴν προαγωγή τοῦ δικαίου καὶ τῆς οἰκονομίας. Στὰ βιογραφικά αὐτὰ σημειώματα ἀνατέμνεται ἡ συνεισφορά κάθε συγγραφέα, προσφέρεται στὸ τέλος κάθε κεφαλαίου ἡ βιβλιογραφία καὶ ὑπογραμμίζονται τὰ σημεῖα ἐκεῖνα, τὰ ὁποῖα χρῆζουν περαιτέρω ἔρευνας. Πράγματι, στοὺς συγγραφεῖς πού βιογραφοῦνται συναντᾶ κανεὶς μιὰ μεγάλη ομάδα ἀπὸ τὴν Ἀρχαιότητα ὡς τίς ἡμέρες μας, ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ἕως τὸν Christian Wolff καὶ ἀπὸ τὸν Beccaria μέχρι τὸν J. Stigler. Οἱ συγγραφεῖς πού ἔλαβαν μέρος στὴ συγγραφὴ τοῦ τόμου ἀναγνωρίζουν τὴν συνεισφορά τῶν πρωτοπόρων οἰκονομολόγων καὶ φιλοσόφων στὴν προαγωγή τοῦ δικαίου καὶ τῆς οἰκονομίας.

Εὐρετήρια ὀνομάτων καὶ ὄρων κατακλείουν τὸν ἐπιμελημένο αὐτὸν τόμο.

Χρήστος Π. Μπαλόγλου



τιτάσσει ὁ Δημητρακόπουλος, ἂν τό *Κατά Πύρρωνος* μπορούσε νά θεωρηθεῖ ἀντιβαρλααμικό, θά μπορούσε πολύ περισσότερο νά θεωρηθεῖ ἀντι-παλαμικό. Δεύτερον, τό περιεχόμενο τοῦ *Κατά Πύρρωνος* εἶναι καθαρὰ φιλοσοφικό· συνεπῶς, ἡ θεώρησή του ὡς κειμένου ἐμπλεκόμενου στή θεολογική διαμάχη Βαρλαάμ-Παλαμᾶ εἶναι παροδηγητική. Τρίτον, λόγω βασικά τῆς καθαρᾶ θωμικῆς δομῆς του, τό *Κατά Πύρρωνος* δέν μπορεί νά γράφτηκε πρὶν τό 1354, ἔτος μετάφρασης τῆς *Summa contra Gentiles* ἀπὸ τόν Δημήτριο Κυδώνη· αὐτό σημαίνει ὅτι γράφτηκε ὄχι μόνο μετὰ τό τέλος τῆς διαμάχης Βαρλαάμ-Παλαμᾶ, ἀλλ' ἀκόμα καί μετὰ τόν θάνατο τοῦ Βαρλαάμ (1348)· συνεπῶς εἶναι ἐξ ἀντικειμένου ἀδύνατο νά σχετίζεται μέ τή διαμάχη αὐτή ἢ μέ τόν Βαρλαάμ. Τέταρτον, ὁ Καβάσιλας διαφωνεῖ μέ πολλά βασικά σημεία τοῦ παλαμικοῦ στοχασμοῦ, ὅπως ἡ θέαση τοῦ ἀκτίστου φωτός, ἡ φιλοσοφικο-θεολογική κατοχύρωση τοῦ δόγματος καί ἡ γνωσιακή καί ἠθική ἀπαξίωση τῆς ἀνθρώπινης *ratio* ὡς ἐκ τούτου, εἶναι ἐσφαλμένο νά θεωρήσουμε τίς προθέσεις τῆς συγγραφῆς τοῦ *Κατά Πύρρωνος* φιλο-παλαμικές.

Σύμφωνα μέ τή δεύτερη ἐρμηνεία (σ. 82-83), μέ τό *Κατά Πύρρωνος* ὁ Καβάσιλας στράφηκε ἐναντίον ἐνός ἀμιγροῦς σκεπτικοῦ ρεύματος πού εἶχε ἐμφανιστεῖ στόν χῶρο τῆς βυζαντινῆς ἱατρικῆς. Ὁ Δημητρακόπουλος, ἐξετάζοντας διεξοδικά τά χωρία πού ἐπικαλεῖται ὁ Schrenk (σ. 84-88), δείχνει ὅτι τέτοιο ρεύμα δέν ὑπῆρξε ποτέ. Ἔτσι στρέφεται πρὸς μιά νέα ἐρμηνεία: μέ τό *Κατά Πύρρωνος* ὁ Καβάσιλας ἔβαλε ἐναντίον τοῦ Νικηφόρου Γρηγοῦρα, ὁ ὁποῖος στήριζε μέ σκεπτικά ἐπιχειρήματα ἀφ' ἐνός τόν φιντεῖσμό του καί ἀφ' ἑτέρου τόν (νεο-)πλατωνισμό του. Γιά νά καταδείξει τή θέση αὐτή, ὁ Δημητρακόπουλος προβαίνει στήν πρώτη συστηματική εξέταση τοῦ φυσικοῦ ἀγνωστικισμοῦ καί τοῦ φιντεῖσμοῦ τοῦ Γρηγοῦρα (σσ. 88-100 καί 101-108), ἀποκαλύπτοντας ὅτι αὐτά τά δύο στοιχεῖα κατέχουν καιρία θέση στή σκέψη του καί διερευνώντας τίς ἀρχαίες καί βυζαντινές ρίζες τους. Προσάγοντας μιά σειρά ἀπὸ ἐνδιαφέροντα (ἐκδεδομένα καί ἀνέκδοτα) χωρία τῶν Συνεσίτου Κυρηναίου, Ἰωάννου Φιλοπόπου, Μιχαήλ Ψέλλου, Θεοδώρου Β' Λασκάρεως καί Θεοδώρου Μετοχίτου καί παραλληλίζοντάς τα μέ (ἐπίσης ἐκδεδομένα καί ἀνέκδοτα) χωρία τοῦ Γρηγοῦρα (σ. 88-96), ὁ Δημητρακόπουλος καθιστᾶ φανερό ὅτι ὁ Γρηγοῦρας ἀποτελεῖ τήν κορυφή ἐνός χριστιανικοῦ φιλοπλατωνικοῦ ρεύματος ἀκραίας δυσπιστίας πρὸς τίς γνωστικές (καί ἠθικές) δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου καί συγκεκριμένα ὑποβάθμισής τους στό ὄνομα τῆς μεταπτωτικῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία νοεῖται μεσοπλατωνικά καί νεοπλατωνικά ὡς «πτώση» τῆς ψυχῆς ἀπὸ τήν κατάσταση τοῦ νοῦ σέ αὐτήν τῆς διάνοιας, ἡ ὁποία στηρίζεται κατ' ἀνάγκη στίς παραπλανητικές αἰσθήσεις καί τή θολή φαντασίαν (σ. 93-97). Στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς θεωρίας ὁ Γρηγοῦρας προσφεύγει στούς περίφημους δέκα «τρόπους ἐποχῆς» τοῦ Αἰνησίδημου, γιά νά καταδείξει τό ἐπισφαλές τῶν αἰσθήσεων καί τῆς φαντασίας καί τῆς ἀνθρώπινης γνώσης γενικά. Τό περιεχόμενο τῆς ἀναφορᾶς του στούς «τρόπους» μᾶς πείθει (σ. 96-97) ὅτι εἶχε διαβάσει τή σχετική ἔκθεση τοῦ Σέξτου Ἐμπερικοῦ· ἔτσι, μετὰ τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ (βλ. τή μελέτη τοῦ Δημητρακόπουλου: *Αὐγουστίνος καί Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τά προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καί τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Ἀθήνα 1997, σ. 63-79 καί 193-202) καί τόν Καβάσιλα, Σέξτο Ἐμπερικό ἀποδεικνύεται ὅτι εἶχε μελετήσει καί

★ Χάνς ΚΡΟΝΜΠΕΡΓΚΕΡ, «*Αἷμα ἀντί πετρελαίου*». Ὁ ἀγὼν διὰ τίς πρῶτες ὕλες, ἐκδ. Πολύδρομος, Ἀθήνα 2000, 234 σελ.

Ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος βομβαρδίζεται στήν ἐποχή μας ἀπὸ ἓνα καταϊγισμό πληροφόρησης. Σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τίς πολιτικές, κοινωνικές καί οικονομικές ἐξελίξεις παρατηροῦμε ὅτι ἐξωραΐζονται συχνά οἱ χῶρες πού πρωταγωνιστοῦν σέ αὐτές, ἐνώ οἱ ἀντιδρῶντες ἐκφέρουν ἓνα συνθηματολογικό, ἰδεολογικά φορτισμένο πολιτικό λόγο. Λεῖπει ἡ ψύχραιμη καί στό μέτρο τοῦ δυνατοῦ ἀντικειμενική πληροφόρηση ἡ ὁποία μέ εὐληπτο τρόπο νά ἐνημερώνει σωστά καί τεκμηριωμένα τον ἀναγνώστη γιά ὅσα συμβαίνουν γύρω του.

Τό βιβλίο τοῦ Χάνς Κρόνμπεργκερ πού μεταφράστηκε στά ἑλληνικά ἀπὸ τόν Γρηγόρη Μανουσάκη, καλύπτει αὐτό τό κενό ἐνημέρωσης γιά ἓνα πολύ σημαντικό θέμα τῆς διεθνούς πολιτικῆς, τό πετρέλαιο καί τούς ἀγῶνες γιά τίς πρῶτες ὕλες, πού ἔχουν τεράστιο καί ἐπώδυνο κόστος γιά τήν ἀνθρώπινη ζωή. Τό βιβλίο χωρίζεται σέ ἑπτὰ ἐνότητες. Στήν πρώτη ἐνότητα περιλαμβάνεται ἡ ἱστορία τοῦ πετρελαίου ὡς πηγῆς ἐνέργειας ἀπὸ τό 1870 καί ἐντεῦθεν ὅπως ἄρχισε μέ τήν πρωτοβουλία τοῦ Ροκφέλερ νά ἰδρύσει τήν Standard oil. Ἐκτοτε τό πετρέλαιο εἰσερχόταν ἀξανόμενο σέ σημάσια παράγοντα τῆς διεθνούς οικονομίας. Ἡ Βιομηχανική Ἐπανάσταση γνώρισε ταχεῖς ρυθμούς ἀνάπτυξης

χρησιμοποιήσει και ο Γρηγοράς¹. Τό ακόμα πιά ενδιαφέρον, όμως (σ. 97-100), είναι ότι ο σκοπός της προσφυγής του Γρηγορά σέ αυτούς τούς «τρόπους», πού ἦταν ἡ σχετικοποίηση τῆς ἀνθρώπινης γνώσης καί ἡ ἀνακήρυξη τῆς θείας ἀποκάλυψης σέ μοναδικό ἀσφαλές (μεταπτωτικό) κριτήριο ἀληθείας, ἔχει ἄλλη προέλευση: εἶναι ἄμεσα ἀντλημένοι ἀπό τόν σκεπτικίζοντα πλατωνισμό τοῦ Φίλωνος Ἀλεξανδρέως, σημαντικά κείμενα τοῦ ὁποίου (κατεξοχήν τό *Περί μέθης* καί τό *Περί τοῦ θεοπέμπτου* εἶναι τούς ἀνείρους) ὁ Γρηγοράς εἶχε γνωρίσει ἀπό τόν δάσκαλό του Μετοχίτη, καί τόν στοχασμό τοῦ ὁποίου ἀνανέωσε αὐτός γιά πρώτη φορά στό Βυζάντιο χρησιμοποιώντας θέσεις καί φράσεις του σέ πολλά κείμενά του (σ. 97). Κατόπιν, σέ ἕνα βαθύτερο ἐπίπεδο ἀνάλυσης, ὁ Δημητρακόπουλος δείχνει ὅτι ἡ καρδιά τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Γρηγορά ἦταν ἡ καθολική ἀπαξίωση τῆς μεταπτωτικῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς (σ. 108). Ἡ ἀπαξίωση αὐτή, πού ἀγγιζε τά ὅρια τοῦ γνωστικοῦ μηδενισμοῦ, ἔφθανε ὡς τό σημεῖο τοῦ ρητοῦ ὑποβιβασμοῦ τῶν γνωστικῶν δυνάμεων τῆς πεπτωκυίας εικόνας τοῦ Θεοῦ, τοῦ γήινου ἀνθρώπου, σέ ἐπίπεδο κατώτερο τῶν ἄλλων ζώων (πηγή ἐδῶ ἦταν τό *Περί τοῦ τά ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι* τοῦ Πλούταρχου). Μολοντί περίφημος διδάσκαλος τῆς τετρακτύος, ὁ Γρηγοράς δέν δίστασε νά χρησιμοποιήσει ὡς καί τόν κυνίζοντα Λουκιανό γιά νά ἀσκήσει κριτική στήν ἐγκυρότητα τῶν θεωρημάτων τῆς ἀγαπημένης του ἐπιστήμης, τῆς ἀστρονομίας, τά ὁποία θεωροῦσε συμβατικές ἐρμηνεῖες πού ἐπιβάλλει ὁ ἄνθρωπος στά φαινόμενα βαυκαλιζόμενος πῶς κατέχει, δῆθεν, μέσω αὐτῶν, τούς ὑπερβαίνοντες κάθε νοῦ «ἀπορρήτους λόγους» τῆς θείας σοφίας (σ. 120-123). Ὅλα αὐτά ὁ Γρηγοράς τά συνδυάζει μέ μιᾶ σφοδρή (καί ἀδική) κριτική στή Λογική καί τή Φυσική τοῦ Ἀριστοτέλη, τόν ὁποῖον θεωροῦσε ὡς ἕναν ἀποτυχημένο οἰηματία φιλόσοφο, πού ὑποκρινόταν τόν παντογνώστη (σ. 113-115). «Σοφός», κατὰ τόν Γρηγορά (πού ἀκολουθεῖ ἐν προκειμένῳ φανερά τήν Κοσμικήν δῆλωσιν τοῦ Θεοδώρου Β΄ Λάσκαρι), δέν εἶναι ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλά ὁ ἄνθρωπος πού ἔχει ἐπίγνωση τῆς σχεδόν πλήρους ἀγνοίας του γιά τά λογικά καί φυσικά ζητήματα.

Αὐτή ἡ ἀκραία ὑποβάθμιση τοῦ ἀνθρώπου καί τῶν δυνατοτήτων του ἐνόηλεσεν ἰδιαίτερα τόν Καβάσιλα, ὁ ὁποῖος μέ τό *Κατά Πύρρωνος* πολέμησε ὄχι τόν ἐφεκτικό, ἀλλά τόν δογματικό σκεπτικισμό ἀκριβῶς γιά νά πολεμήσει τή δογματική θεβαιότητα τοῦ Γρηγορά γιά τήν ἀγνοία τοῦ ἀνθρώπου (σ. 114-116). Τό γεγονός, τώρα, ὅτι πολέμησε τόν σκεπτικισμό μέσω ἀριστοτελικῶν λογικῶν καί γνωσιολογικῶν ἀλλά καί μεταφυσικῶν θέσεων (τυπικά κριτήρια παραλογοῦ ἀποδοχή τοῦ «λόγου» ὡς βασικοῦ κριτηρίου ἀληθείας· προτεραιότητα τοῦ ἐρωτήματος «εἶ» σέ σχέση μέ τό ἐρώτημα «τί»· ἡ ἀδυνατότητα τοῦ ἀπέιρου νά υπάρξει ἐνεργεῖα κ.ἄ.) μπορεῖ εὐλόγα νά ἐρμηνευθεῖ ἀφ' ἐνός ὡς ἀπάντηση στόν σκληρό καί ἀδικο ἀντι-αριστοτελισμό τοῦ Γρηγορά (τόν ὁποῖο ὁ Δημητρακόπουλος ἀναλύει σέ βάθος) καί ἀφ' ἑτέρου ὡς συμπλήρωση τοῦ γνωστικοῦ καί ἠθικοῦ ἀριστοτελισμοῦ τοῦ Καβάσιλα, τόν ὁποῖον ὁ Καβάσιλας ἐξέθεσε στό *Λόγον τῶν βουλομένων ἀποδεικνύειν*, ὅτι ἡ περί τόν λόγον σοφία μάταιον - Λύσεις τῶν τοιούτων ἐπιχειρημάτων (*Quaestio de rationis valore*) καί στήν *Ἐπιστολή 8*, διακηρύσσοντας, σέ ρητή ἀντίθεση πρός τόν Γρηγόριο Παλαμά καί σέ ἔμμεση πρός τόν Γρηγορά, πῶς «σοφός» καί «τέλειος» δέν εἶναι ὁ ἅγιος ἢ ὁ ταπεινός, ἀλλά αὐτός πού ἔχει τή θεωρητική καί πρακτική ἀρετή τῆς φρονήσεως, δηλαδή αὐτός πού

μέσω τοῦ πετρελαίου. Ἦδη κατὰ τόν Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο ὁ ρόλος τοῦ πετρελαίου ὡς παράγοντα τῆς νίκης τῶν Συμμάχων ἦταν σημαντικός ἐνώ κατὰ τόν Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο ἡ σημασία του ἦταν ἀποφασιστική.

Ὁ Κρόνμεργκερ ἐκθέτει μέ παρηρησία τίς ἐν πολλοῖς σκοτεινές δραστηριότητες κρατῶν καί μεγάλων πετρελαϊκῶν ἐταιριῶν γιά τήν ἀπόκτηση πηγῶν πετρελαίου.

Στή δεύτερη ἐνότητα ἀναλύεται ἡ νέα πετρελαϊκή τάξη καί φωτίζεται ὁ ἀνταγωνισμός τῶν Μεγάλων Δυνάμεων χάριν τοῦ πετρελαίου, ἀνταγωνισμός ὁ ὁποῖος ὁδήγησε σέ πολέμους μέ ἀναρίθμητα θύματα καί ἀνυπολόγιστες καταστροφές.

Στήν Τρίτη ἐνότητα ἐξετάζεται ἡ κατάσταση στήν Ἀφρική ἡ ὁποία ὁδηγεῖ τόν Κρόνμεργκερ στό συμπέρασμα ὅτι ἡ ἀνακάλυψη πρώτων ὑλῶν σέ φτωχές χῶρες συνεπάγεται τή διαιώνιση τῆς φτώχειας καί τῆς ἐγκαθιδρύσεως ἀντιδημοκρατικῶν καθεστώτων μέ τά ὁποία οἱ Μεγάλες Δυνάμεις καί πετρελαϊκές ἐταιρίες ἐκμεταλλεύονται καί οἰκιοποιοῦνται τόν πλοῦτο τῶν χωρῶν αὐτῶν. Ὁ ἀναγνώστης αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου μπορεῖ νά ἀντιληφθεῖ τήν ἀνησυχία τῆς κυπριακῆς κυβέρνησης μετά τήν ἀνακάλυψη κοιτασμάτων πετρελαίου στήν Ἀνατολική Μεσόγειο.

Στήν τέταρτη ἐνότητα ἐξετάζεται ὁ ρόλος τῶν ΗΠΑ στόν Περσικό Κόλπο καί ἡ ἐπιδιώξή τους γιά ἐπικυριαρχία μέ τρόπο πού δημιουργεῖ πολλά ἐρωτηματικά. Μεταξύ

χρησιμοποιεί τόν «λόγον» για νά ἀποκτήσει τήν ἐπιστημονική γνώση ἀφ' ἑνός καί για νά γίνει συνειδητά φορέας τῶν ἀρετῶν ἀφ' ἑτέρου (σ. 123-125).

Ἡ ἀναγνώριση, τώρα, τοῦ Γρηγοῶ ὡς τοῦ πολεμικοῦ στόχου τοῦ *Κατά Πύρρωνος*, σέ συνδυασμό μέ τή θωμική δομή τοῦ ἔργου, συνιστᾷ ἰσχυρή ἐνδειξη ὅτι τό ἔργο γράφτηκε τήν ἴδια ἀκριβῶς περίοδο μέ τήν *Quaestio de rationis valore* (1354-55). Τό γεγονός δέ ὅτι ἔμεινε ἡμιτελές ἐξηγεῖται ἀπό τό ὅτι μετά τή φυλάκιση τοῦ Γρηγοῶ τό 1351 ἡ δημόσια δράση του σταδιακά περιορίστηκε, ὡς τό 1361, ὅποτε πέθανε χωρίς νά ἀφήσει ὁπαδούς (σ. 116-118). Ἡ ἀξία, ὅμως, αὐτῆς τῆς χρονολόγησής εἶναι βαθύτερη. Τά παραπάνω καταρρίπτουν τήν παλαιότερη ἀποψη (Π.Κ. Χρήστου) ὅτι τό *Κατά Πύρρωνος* εἶναι «δοκίμιον φοιτητικόν», ἀποψη δέσμια τῆς ἐσφαλμένης ἐκτίμησής (B. Bobrinsky, Π. Νέλλας, R.E. Sinkewicz κ.ἄ.) ὅτι τό ἐνδιαφέρον τοῦ Καβάσιλα για τή φιλοσοφία καί γενικά για τή θύραθεν παιδεία ἦταν ἀπλῶς σύμπτωμα μιᾶς «κρίσης τῆς νεότητάς του», ἡ ὁποία προϊόντος τοῦ χρόνου ἀτόνησε παραχωρώντας τή θέση του σέ καθαρά θεολογικά ἐνδιαφέροντα. Ὁ Δημητρακόπουλος δείχνει ὅτι τό *Κατά Πύρρωνος* μαζί μέ τήν *Quaestio de rationis valore* ἀποτελοῦν τά πρῶτα ὄριμα ἔργα τοῦ Καβάσιλα, πού ἀποκαλύπτουν τό στίγμα τοῦ στοχασμοῦ του, στίγμα πού εἶναι εὐαναγνώριστο ὡς καί στό μεγάλο συνθετικό του ἔργο, τό *Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*: πρόκειται για ἕναν γνήσιο γνωσιακό καί κυρίως ἠθικό ἀριστοτελισμό.

Στό δεύτερο καί τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ 2ου μέρους (σ. 111-127) ὁ Δημητρακόπουλος συνοψίζει ἀκριβῶς τά βασικά χαρακτηριστικά αὐτοῦ τοῦ ἀριστοτελισμοῦ, τόν ὁποῖο θεωρεῖ ποιοτικά διαφορετικό ἀπό τίς δύο ὡς τώρα γνωστές βυζαντινές μορφές, ἀπό τόν καθαρά διδασκαλικό π.χ. τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη καί ἀπό τόν καθαρά θεολογικό π.χ. τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ ἢ τοῦ Γεώργιου Γεννάδιου Β΄-Σχολάριου. Τοῦ Καβάσιλα ὁ ἀριστοτελισμός, ὑποστηρίζει, εἶναι οὐσιαστικός, διότι ἀφορᾷ στήν οὐσία τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης καί τῆς ἀνθρώπινης εὐδαιμονίας, πού θεωρεῖται στενά συναρτημένη μέ τήν πρώτη. Προέκυψε δέ, ὅπως ἐπιχειρεῖ νά δείξει ὁ Δημητρακόπουλος (σ. 118-122) στηριζόμενος σέ χωρία τῶν Καβάσιλα, Παλαμᾶ καί Γρηγοῶ, εἰδικά ἀπό τή νεανική ἀγάπη τοῦ Καβάσιλα για τήν ἀστρονομία καί τό ἐνδιαφέρον του για τό γνωσιολογικό status τῶν θεωρημάτων τῆς, πρόβλημα πού ἔκανε τόσο τόν ἴδιο ὅσο καί τόν Γρηγοῶ νά ἀσχοληθοῦν (κατά πάσα πιθανότητα ἐξ ἀφορμῆς τοῦ *Περί κριτηρίου καί ἡγεμονικοῦ* τοῦ Πτολεμαίου) μέ τό ζήτημα τοῦ «κριτηρίου ἀληθείας», μέ ἀποτέλεσμα ὁ μὲν πρῶτος νά δεχθεῖ ἕνα ἀριστοτελικό σέ γενικές γραμμές κριτήριο (ὅπως ὁ Πτολεμαῖος στό παραπάνω ἔργο), ὁ δέ δεύτερος νά υἱοθετήσει τή φιλόνοια μίξη πλατωνισμοῦ καί σκεπτικισμοῦ καί τή συνακόλουθη ἀποδοχή τοῦ προπρωτικοῦ νοῦ καί τῆς θείας ἀποκάλυψης ὡς μοναδικῶν κριτηρίων ἀληθείας.

Ἡ κατάφαση τοῦ ἀνθρώπινου «λόγου» ἀπό τόν Καβάσιλα καί ἡ ταυτόχρονη μηδενιστική θεώρηση τοῦ Γρηγοῶ ἀποδεικνύουν, κατά τόν Δημητρακόπουλο (σ. 112-113), ἐπιφανειακό τόν παραδοσιακό χαρακτηρισμό τοῦ δεύτερου ὡς «ἀνθρωπιστή» καί ἀναδεικνύουν, ἀκριβῶς λόγω τοῦ γνήσιου ἀριστοτελισμοῦ του, τόν πρῶτο σέ πραγματικό «ἀνθρωπιστή», ὁ ὁποῖος πέτυχε κάτι μοναδικό στό Βυζάντιο: «συγκρότησε ἕνα συνεκτικό σύστημα ἰδεῶν, ὅπου οἱ ἀνθρώπινες γνωστικές δυνάμεις καταφάσκονται ἐμφατικά», ἡ δέ πλήρης ἐνεργοποίησή τους θεωρεῖται ἀπαραίτητη προ-

ἄλλων ἀναλύεται ἡ στάση τῶν ΗΠΑ στήν Κεντρική Ἀσία ὅπου ἐπιδιώκεται κυρίως ὁ ἀποκλεισμός τῆς Ρωσίας ἀπό τήν ἐκμετάλλευση τῶν τεράστιων ἐνεργειακῶν ἀποθεμάτων τῆς περιοχῆς. Ὁ Κρόνμπεργκερ δέν περιορίζεται μόνο στήν ἐκθεση τῆς ἱστορίας τοῦ πετρελαίου καί τῆς κριτικῆς τῆς πρακτικῆς τῶν ἰσχυρῶν κρατῶν καί πετρελαϊκῶν ἐταιριῶν ἀλλά στίς δύο τελευταῖες ἐνότητες τοῦ ἔργου κάνει συγκεκριμένες προτάσεις για τήν ἀντικατάσταση τοῦ πετρελαίου ἀπό ἀνανεώσιμες πηγές ἐνέργειας.

Κατά τήν συγγραφέα, ἡ προοπτική αὐτή εἶναι δεδομένη. Ἐξάλλου γενική εἶναι ἡ ἐντύπωση ὅτι κατά τόν τρέχοντα αἰῶνα οἱ ἀνανεώσιμες πηγές ἐνέργειας θά ἀντικαταστήσουν σέ μεγάλο ποσοστό τό πετρέλαιο.

Παρά ταῦτα, ὁ Κρόνμπεργκερ δέν ὑποτιμᾷ τήν προσπάθεια τῶν ἰσχυρῶν κρατῶν νά ἐξασφαλίσουν τά ὑπολείμματα τοῦ πετρελαίου ὡς πηγῆς ἐνέργειας, πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ σύγκρουσή τους για τό θέμα αὐτό στό μέλλον θά εἶναι ὀξύτερη ἀπό ἐκείνη πού ὑπῆρξε στό παρελθόν.

Ἡ ἀντιπαράταξη μεταξύ ΗΠΑ-Ρωσίας στήν Κεντρική Ἀσία ἐπιβεβαιώνει ἤδη τήν πρόβλεψη αὐτή τοῦ Κρόνμπεργκερ. Περαιόντας ἀξίζει νά σημειώσουμε ὅτι οἱ γερμανομαθεῖς ἀναγνώστες θά βροῦν ἄκρως ἐνδιαφέρουσα τήν πλούσια βιβλιογραφία πού συνοδεύει τό κείμενο.

Γεώργιος Α. Τσοῦτσος

υπόθεση της ανθρώπινης ευδαιμονίας (σ. 123). Ίδιαίτερη, μάλιστα, σημασία έχει τό γεγονός ότι τή θέση αυτή ὁ Καβάσιλας τήν υποστήριξε στρεφόμενος (νηφάλια, μάλιστα, καί ὄχι ἔτσι ὥστε νά προκαλέσει ἐριδά) ἐναντίον καί τῶν δύο κυρίαρχων πνευματικῶν ρευμάτων τῆς ἐποχῆς του: ἀπό τή μία ἐναντίον τῆς μοναστικῆς γνωσιομαχίας τοῦ Παλαμᾶ, πού δαιμονοποιοῦσε προκλητικά τήν ἑλληνική φιλοσοφία (βλ., μεταξύ ἄλλων, τή μελέτη τοῦ Δημητράκοπουλου: *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3,14*: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, Athens, ἐκδ. «Παρουσία», 1996: 23-25), καί ἀπό τήν ἄλλη ἐναντίον τοῦ φιλοσοφικοῦ μηδενισμοῦ τοῦ Γρηγοῦρα, ὁ ὁποῖος συναντήθηκε «ἐξ ἀριστερῶν» μέ τήν παλαμική γνωσιομαχία (σ. 113). Κατόπιν τούτων, συμπεραίνει ὁ Δημητράκοπουλος, τό Βυζάντιο μπορεῖ νά καυχᾶται ὅτι ἀνέδειξε κι αὐτό ἕναν Βοήθιο τῆς Δακίας, δηλαδή ἕναν διανοούμενο ὁ ὁποῖος, μολονότι χριστιανός, συνέλαβε καθαρά τό κοσμικό πρότυπο τοῦ «φιλοσόφου» ἀνθρώπου καί διακήρυξε μέ σαφήνεια τήν αὐτόνομη ἀξία τοῦ «φιλοσόφου βίου» μέ τή σύλληψη αὐτή, συναγεται καταληκτικά, ὁ Καβάσιλας «ἔβαλε μιᾶ ἐντελῶς ξεχωριστή πινελιά στόν καμβά τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας» (σ. 127).

Ἡ μελέτη συμπληρώνεται, ἐξ ἀφορμῆς τοῦ φιντεϊσμοῦ τοῦ Γρηγοῦρα (σ. 101-109), μέ ἕναν πρωτότυπο «Appendix» (σ. 129-150) μέ τίτλο: «Γρηγόριος Θεολόγος καί ἀρχαῖος σκεπτικισμός». Ἐκεῖ, μετά ἀπό μιᾶ ἐνδιαφέρουσα «συνοπτική τυπολογία τῶν ἱστορικῶν σχέσεων χριστιανισμοῦ καί σκεπτικισμοῦ», ἀνιχνεύονται οἱ ἱστορικές ρίζες τῆς χριστιανικῆς συμμαχίας τοῦ φιντεϊσμοῦ μέ τόν σκεπτικισμό καί ἀποδεικνύεται ὅτι: α) οἱ ρίζες αὐτές βρίσκονται στούς Καππαδόκες Πατέρες καί β) ὁ Γρηγόριος Θεολόγος προέβη στή σύζευξη αὐτή περισσότερο συνειδητά ἀπό ὅποιονδήποτε ἄλλον, ἀφοῦ στούς Θεολογικούς λόγους του χρησιμοποίησε μέ τρόπο εὐαναγνώριστο τά κείμενα τοῦ ἴδιου τοῦ Σέξτου Ἐμπεϊρικοῦ.

Ἐνα ἀπό τά σημαντικά προσόντα αὐτῆς τῆς μελέτης — ἐκτός ἀπό τήν πρωτοτυπία, τόσο θεματική ὅσο καί θέσεων, σχεδόν ὅλων τῶν μερῶν της — εἶναι οἱ πλουσιότατες σημειώσεις (σ. 151-267), χάρη στίς ὁποῖες ὁ ἀναγνώστης ἀντιλαμβάνεται μέ ἀκρίβεια τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο χρησιμοποίησε ὁ συγγραφέας τίς πηγές καί ἀποκτᾶ σαφῆ εἰκόνα γιά τό σημεῖο στό ὁποῖο βρίσκεται ἡ ἔρευνα γιά τά θιγόμενα θέματα. Γιά τή σύνταξη τῶν σημειώσεων χρησιμοποίηθηκαν περί τίς πεντακόσιες μελέτες καί ἐκδόσεις, ἀπό τίς ὁποῖες ἄλλες ἀφοροῦν τόν Καβάσιλα ἄμεσα (σ. 271-277) καί ἄλλες ἔμμεσα (σ. 278-302). Πολλές σημειώσεις ἀποτελοῦν στήν οὐσία μικρά ἄρθρα, ὅπου ὁ συγγραφέας θίγει ἐπιμέρους προβλήματα, τῶν ὁποίων τήν ἐπίλυση ἔκρινε ἀπαραίτητη γιά τήν κατοχύρωση συγκεκριμένων σημείων τῆς μελέτης του. Γιά παράδειγμα, στή σημ. 300 (σ. 215-217) ἐξετάζει τή σχέση τοῦ ὑπομνήματος τοῦ Γρηγοῦρα στό *Περί ἐνουπνίων* τοῦ Συνεσίου μέ τά ἄλλα ἔργα τοῦ Γρηγοῦρα, προκειμένου νά νομιμοποιήσει τή χρήση τοῦ ὑπομνήματος γιά τήν τεμηρίωση τῆς ἐξάρτησης τοῦ Γρηγοῦρα ἀπό τόν σκεπτικισμό τοῦ Σέξτου· στίς σημ. 376 καί 419 (σ. 236-240 καί 247-251) ἐξετάζει τό πρόβλημα τῆς οὐσίας τοῦ ἀντι-ἀριστοτελισμοῦ τοῦ Γρηγοῦρα, προκειμένου νά καταδείξει ὅτι ὁ Γρηγοῦρας ἦταν ὁ πραγματικός στόχος τῆς πολεμικῆς τοῦ *Κατά Πύρρωνος*. Ἐτσι ἡ μελέτη καθίσταται ἐνδιαφέρουσα γιά τούς μελετητές ὄχι μόνο τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας ἀλλά καί τῆς βυζαν-

★ **Εὐάνθης ΧΑΤΖΗΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἡ ἀνοδος τοῦ Κωνσταντίνου Καραμανλῆ στήν ἐξουσία, 1954-1956, ἐκδ. Πατάκη, Ἀθήνα 2001, 344 σελ.**

Ὁ Εὐάνθης Χατζηβασιλείου γεννήθηκε τό 1966 στό Δοξάτο Δράμας. Τό 1992 ἀναγορεύθηκε διδάκτωρ Ἱστορίας τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Λονδίνου (London School of Economics). Εἶναι λέκτωρ τῆς Σύγχρονης Ἱστορίας στό Τμήμα Ἱστορίας-Ἀρχαιολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

Ἡ νέα σειρά *Νεότερη καί Σύγχρονη Ἱστορία* τῶν Ἐκδόσεων Πατάκη περιλαμβάνει μονογραφίες γιά εἰδικά θέματα ἰδιαίτερου ἐνδιαφέροντος, ἀλλά καί γενικά ἔργα πού ἐξετάζουν εὐρύτερες περιόδους τῆς ἑλληνικῆς καί διεθνούς νεότερης καί σύγχρονης ἱστορίας. Σκοπός της εἶναι ἡ προώθηση τῆς νηφάλιας, υπεύθυνης καί συστηματικῆς ἱστορικῆς μελέτης.

Τό βιβλίο βασίζεται σέ ἔρευνα σέ ἑλληνικές ἀρχεαικές πηγές (Ἀρχεῖα Καραμανλῆ, Τσαλδάρη, Παπακωνσταντίνου, Συλλογή Ἄν. Κανελλόπουλου), καθώς καί σέ ξένες (Ἀρχεῖα τοῦ Foreign Office, τῆς βρετανικῆς πρεσβείας στήν Ἀθήνα, τοῦ State Department, δημοσιευμένα καί ἀδημοσίευτα, ὀρισμένα ἀπό τά ὁποῖα χρησιμοποιοῦνται γιά πρώτη φορά σέ μία ἱστορική μελέτη). Ἐκτενῆς ἔρευνα ἔγινε στά Πρακτικά τῆς Βουλῆς καί στόν Τύπο.

Τό βιβλίο τονίζει ὅτι ἡ ἀνοδος τοῦ Καραμανλῆ στήν

τινῆς φιλολογίας καί προσωπογραφίας, ἀλλά καί γιά τούς ιστορικούς τῆς φιλοσοφίας ἐν γένει. Γιά παράδειγμα, στή σην. 95 (σ. 167-168) ἐκδίδεται γιά πρώτη φορά ἕνα λογικό ἀπόσπασμα τοῦ Καβάσιλα γιά τή διαφορά μεταξύ «ἐπιστημονικῆς» καί «διαλλήλου δειξέως» καί στή σην. 197 (σ. 196-197) ἐπανεκδίδεται τό *Πρός τόν φιλόσοφον Γρηγοράν ἀντίγραμμα τοῦ Νεῖλου Καβάσιλα καί ἡ Ὁμολογία* πού εἶχε ζητήσει ὁ Νεῖλος ἀπό τόν Γρηγορά νά ὑπογράψει προκειμένου νά ἀρθοῦν οἱ σέ βάρος του κυρώσεις· στή σην. 121 (σ. 171-173), ἐξ ἀφορμῆς τῆς χρήσης τοῦ «αὐγουστίνειου *cogitō*» ἀπό τόν Καβάσιλα στό *Κατά Πύρρωνος*, ὁ συγγραφέας μεταφράζει ὅλα τά σχετικά χωρία τοῦ Αὐγουστίνου· στή σην. 165 (σ. 184-187), ἐξ ἀφορμῆς τοῦ προβλήματος τῆς σχέσης τοῦ Βαρλαάμ μέ τόν σκεπτικισμό, ἐκτίθεται ἡ θεολογική μεθοδολογία τῶν λατινικῶν ἐπιστολῶν τοῦ Βαρλαάμ· στή σην. 191 (σ. 191-192) ὁ Δημητρακόπουλος ἐπανεξετάζει διεξοδικά τή χρονολόγηση καί τήν ἀξία τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰωσήφ Βρυενίου πρὸς τόν Καβάσιλα· στή σην. 194 (σ. 193-196) ἐξετάζεται ἐκ νέου τό προσωπογραφικό πρόβλημα τῆς ταυτότητας τοῦ Καβάσιλα πού ἐπισκέφθηκε τόν Μάιο τοῦ 1351 τόν φυλακισμένο Γρηγορά γιά νά τόν μεταστρέψει στήν παλαμική παράταξη (ὑποστηρίζεται ὅτι εἶναι ὁ Νεῖλος) κ.ἄ.

Μία καινοτομία τῆς μελέτης τοῦ Δημητρακόπουλου εἶναι ὅτι ὅλα τά παρατιθέμενα χωρία μεταφράζονται. Μολονότι ἡ μετάφραση ἀπό ὀρισμένους δέν θεωρεῖται συνεισφορά στήν ἐπιστημονική ἔρευνα, προκειμένου γιά κείμενα ὅπως αὐτά τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος καί τοῦ Βυζαντίου (εἰδικά τοῦ 13ου καί 14ου αἰῶνα), πού εἶναι δυσνόητα ἢ διφορούμενα ὄχι μόνο γιά τόν ἀπλό ἀναγνώστη ἀλλά καί γιά τόν εἰδικό μελετητή, ὁ κόπος τῆς μετάφρασής τους κάθε ἄλλο παρά μάταιος ἀποδεικνύεται.

Γιά νά ἐπανεέλθουμε, κλείνοντας, στή βυζαντινὴ φιλοσοφία καθ' ἑαυτήν: ἡ ἀξία τῆς μελέτης τοῦ Δημητρακόπουλου γιά τή βυζαντινὴ φιλοσοφία ἀναγνωρίζεται ἤδη ρητὰ ἀπό τόν Λ.Γ. Μπενάκη. Στήν «Εἰσαγωγή» του στόν συλλογικό τόμο: *Μεσαιωνικὴ φιλοσοφία: Σύγχρονη ἔρευνα καί προβληματισμοί* (Σειρά: «Ἑλληνικό Βυζάντιο καί Λατινικὴ Δύση. Φιλοσοφία - Μελέτες», 1, Ἀθήνα 2000, σ. 19-20) ἐκτιμᾷ πὼς «μία εὐρύτερα ἀποδεκτὴ κατὰξίωση τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας θά μπορούσε νά προέλθει ἀπό στοχαστές... πού ἀσχολοῦνται μέ τήν φιλοσοφία κατὰ τό μᾶλλον καί ἤττον αὐτόνομα», ὅπως ὁ Νικόλαος Καβάσιλας, ὁ ὁποῖος «συνέθεσε ἕναν ψυχολογικό καί ἠθικό ἀριστοτελισμό, μέσα στό πλαίσιο τοῦ ὁποῖου», σύμφωνα μέ τόν Δημητρακόπουλο (σ. 123), «— ἀκριβῶς ὅπως στόν δυτικὸ μεσαίωνα στό πλαίσιο τῆς ἠθικῆς τοῦ Βοηθίου τῆς Δακίας (δεύτερο μισό τοῦ 13ου αἰῶνα)— οἱ ἀνθρώπινες γνωστικὲς δυνάμεις (ἡ θέλησις καί ὁ νοῦς) καταφάσκονται ἐμφατικά, ἡ δὲ πλήρης ἐνεργοποίησή τους θεωρεῖται καθ' ἑαυτήν *conditio sine qua non* τῆς ἴδιας τῆς μακαριότητος τοῦ ἀνθρώπου, τόσο στό ἐνθάδε ὅσο καί στό ἐπέκεινα».

Μέ τή μονογραφία του αὐτῆ, καθὼς καί μέ τήν προηγούμενη μελέτη του γιά τόν Καβάσιλα («*Βυζαντινά*» 19, 1998), ὁ Δημητρακόπουλος μᾶς ἀποκάλυψε ἕναν καινούργιο Νικόλαο Καβάσιλα, πολὺ διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτόν πού γνωρίζαμε ὡς τώρα: ἕναν Καβάσιλα πού δέν εἶναι μυστικός θεολόγος, πού, μολονότι, ὀρθόδοξος, δέν εἶναι ἀντι-Λατῖνος, πού εἶναι ἀντι-ἡσυχαστής, πού ἀγαπᾷ τή θύραθεν γνώση καί εἰδικά τίς ἐπιστήμες, καί πού εἶναι, κυρίως, συνειδητὰ ἀριστοτελικὸς στήν ἠθική του. Βέβαια — ἄς

ἐξουσία ἀποτελέσει ὀργανικό τμήμα μίας εὐρύτερης πολιτικῆς κρίσης τό 1954-56, πού ἐκδηλώθηκε σέ μία στιγμή κατὰ τήν ὁποία ὁ πρωθυπουργός, στρατάρχης Παπάγος, εἶχε ἀσθενήσει, τό πολιτικό στυτήμα ἀντιμετώπιζε τήν προοπτικὴ μιᾶς πλήρους ἀναδιάρταξης, ἐνῶ ἡ κοινὴ γνώμη συγκλονιζόταν ἀπὸ τήν ἀρνητικὴ στάση τῶν Δυτικῶν συμμάχων στό Κυπριακό. Ἔτσι, ὑπῆρχε τό ἐνδεχόμενο νά πυροδοτηθεῖ ὄχι ἀπλῶς μία κυβερνητικὴ κρίση, ἀλλά μία κρίση τοῦ συστήματος, λίγα μόλις χρόνια μετὰ τόν Ἐμφύλιο. Ἡ ἀναστάτωση αὐτὴ ἐκτονώθηκε μέ τήν ἀνάδειξη μιᾶς νέας γενιᾶς πολιτικῶν ὑπὸ τήν ἡγεσία τοῦ Καραμανλῆ, γεγονός πού ἐγκαινίασε μία νέα περίοδο τῆς πολιτικῆς ἱστορίας τῆς χώρας.

Βασει τῶν βρετανικῶν καί ἀμερικανικῶν ἀρχείων, ἀπορρίπτεται ἡ θεωρία ὅτι ἡ πρωθυπουργοποίηση τοῦ Καραμανλῆ ἀποτελέσει καρπὸ ἐπέμβασης τοῦ «ξένου παράγοντα»: οἱ Βρετανοὶ ἦταν σταθερὰ ἀντίθετοι στήν ἀνοδό του, ἐνῶ οἱ Ἀμερικανοὶ δέν τήν ἀνέμεναν. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι στίς 5 Ὀκτωβρίου 1955, λίγο πρὶν τήν ἀνακοίνωση τοῦ διορισμοῦ του στήν πρωθυπουργία, ἡ ἀνακοίνωση τοῦ διορισμοῦ του στήν πρωθυπουργία, ἡ ἀμερικανικὴ πρεσβεία στήν Ἀθήνα ἀνέφερε στό State Department τήν πιθανὴ ἀνοδο στήν ἐξουσία τοῦ Στ. Στεφανόπουλου. Ἡ εἰκόνα τοῦ αἰφνιδιασμοῦ τῶν Ἀμερικανικῶν στοιχειοθετεῖ-

μᾶς ἐπιτραπεῖ μιά κριτική παρατήρηση ἐδῶ — ὁ χριστιανισμός καί ὁ ἀριστοτελισμός εἶναι δύο πνευματικά μεγέθη πολύ διαφορετικά μεταξύ τους καί γι' αὐτό ἡ συνύπαρξή τους σέ ἓνα καί τό αὐτό πνεῦμα εἶναι, ἀπό συστηματικῆς ἀπόψεως, ἐξ ὀρισμοῦ προβληματική. Ἱστορικά, ὅμως, κρινόμενη ἡ συγκατοίκηση αὐτή στήν περίπτωση τοῦ Καβάσιλα εἶναι πρὸς ἔπαινο μᾶλλον παρά πρὸς ψόγο, ἀκριβῶς διότι ὁ Καβάσιλας, μολονότι χριστιανός, στράφηκε, πρῶτος αὐτός, μέ εἰλικρίνεια καί σταθερότητα πρὸς τόν ἀριστοτελισμό, δηλαδή πρὸς μιά φιλοσοφία πολύ περισσότερο ἀνθρωπιστική ἀπό τήν ἀγαπημένη φιλοσοφία τῶν Βυζαντινῶν τῆς ἐποχῆς του, τόν (νεο)πλατωνισμό, παράλληλα δέ ἀποστράφηκε τόν σκεπτικισμό καί τόν ἀγνωστικισμό ὡς θεωρήσεις ἀναιρετικές τῆς Ἰδίας τῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡλίας Τεμπέλης

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Γιά τήν παρουσία τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ σέ προγενέστερους βυζαντινούς συγγραφεῖς καί σέ χριστιανούς συγγραφεῖς τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος βλ. τή σημ. 151 (σ. 201) τῆς μελέτης αὐτῆς, καθὼς καί τό ἄρθρο τοῦ Δημητράκου τοῦ Δημητράκου: «Ὁ κώδικας 212 τῆς Μυριοβίβλου τοῦ Φωτίου: Αἰνησιδήμου, Πυρρώνειοι λόγοι. Κείμενο, μετάφραση καί ἐρμηνευτικά σχόλια» («Βυζαντικά» 19, 1999: 347-399), ὅπου ἐξετάζεται διεξοδικά ἡ μοναδική πρό τοῦ Καβάσιλα βυζαντινῆ πολεμική κατά τοῦ σκεπτικισμοῦ, αὐτή τοῦ Μ. Φωτίου, τό σχετικό κείμενο τοῦ ὁποῖου ἔχει, ὡς γνωστόν, ιδιαίτερη ἀξία γιά τήν ἀνασύνθεση τοῦ στοχασμοῦ τοῦ σημαντικοῦ ἐφεκτικοῦ φιλοσόφου τοῦ 1ου π.Χ. αἰῶνα Αἰνησιδήμου.

ται καί ἀπό σειρά ἄλλων ἐγγράφων τους τίς ἴδιες ἡμέρες.

Τό βιβλίο, συνεπῶς, δέν ἐξαντλεῖται στήν ἀπλή παράθεση τῶν πολιτικῶν ἐξελίξεων, ἀλλά φιλοδοξεῖ νά συμβάλει στήν καλύτερη κατανόηση τῆς κρίσιμης αὐτῆς ἐποχῆς, καί νά συνεισφέρει στήν προσπάθεια γιά πληρέστερη ἐνημέρωση σχετικά μέ τήν σύγχρονη ἱστορία τῆς Ἑλλάδας.

M.H.M.



Βιβλιοπαρουσίαση

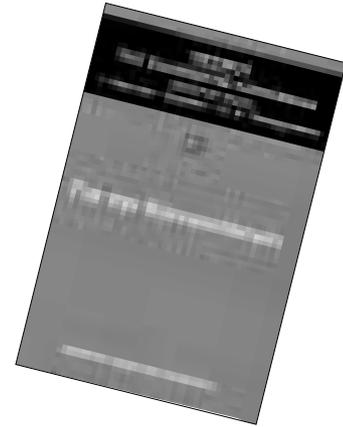
Ἀκύλας ΜΗΛΛΑΣ, Σφραγίδες τῶν μητροπόλεων Χαλκηδόνος καί Δέρκων, ἐκδ. Ἴδρυμα Μείζονος Ἑλληνισμοῦ, Ἀθήνα 2000, 452 σελ.*

Ἐμεῖς, οἱ δύο πρῶτες γενιές Ἑλλήνων μετά τήν ἀνταλλαγή τῶν πληθυσμῶν, συνηθίσαμε, σέ μία εἰκόνα τῆς πολιτικῆς Ρωμηοσύνης, ζῶρίς σχέση καμμιά μέ ὀλόκληρη τήν ἱστορία τῆς περιοχῆς, σχεδόν ἀπό τά βάθη τῶν αἰώνων. Μάθαμε δηλαδή νά τήν ἀναλογιζόμαστε ὡς μία νησιδα Ἑλληνισμοῦ, ἐν μέσῳ μιᾶς τουρκικῆς θάλασσας, ὡς τήν ἀπόλυτη σχεδόν ἐξάιρεση σέ μία Τουρκία, ἄν ὄχι ἐθνικῶς ὁμοιογενή — παρά τίς ἐπίμονες καί αἱματηρές προσπάθειες πού καταβάλλει πρός τοῦτο ἡ ἡγεσία της, τουλάχιστον ἀπηλλαγμένη ἀπό τό μέγιστο μέρος τοῦ μή μουσουλμανισμοῦ της πληθυσμοῦ. Εἰς ὅ,τι δέ ἀφορᾷ τήν ἐντελῶς σύγχρονη γενεά, εἶναι ἐπίσης φανερό, διατυμπανίζεται ἄλλως τε ἀπό ἐφημερίδες, τηλεοράσεις καί πολιτικούς, πῶς ἔχομε ἤδη εἰσέλθει σέ μία ἐπόμενη φάση, ὅπου μία Κωνσταντινούπολη χωρίς διόλου Ρωμηούς γίνεται ἀντιληπτή ὄχι σάν σκάνδαλο, σάν γεγονός πού ἀντιλαβαίνει τήν λογική, σχεδόν θά λέγαμε τοῦς νόμους τῆς φύσεως, ὄχι ὡς κάτι τό ἐπιτέλους ἀναπόφευκτο, ἀλλ' ὡς φαινόμενο αὐτονοήτως ἀποδεκτό, ἐναντίον τοῦ ὁποίου εἶναι παράλογο νά ἐγειρόμεθα, ἐναντίον τοῦ ὁποίου καί αὐτή ἡ μνήμη μας ὀφείλει νά παραμείνῃ ἀδρανῆς καί ὑποταγμένη. Καί τί γι' αὐτούς ἄν παραμένουν εἰσέτι λίγες χιλιάδες Ρωμηοί στίς ἀκτές τοῦ Κατάστανου, καί τί γι' αὐτούς ἄν παραμένῃ καί παλεύῃ ὀρθή ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἑκκλησία; Περιττεύει δέ νά προσθέσω, πῶς ἡ ἐντύπωση αὐτή, πού ἡ πραγματικότητα διαψεύδει, ὄχι μονάχα ἡ τότε, ἀλλά καί ἔως ἕναν κάποιον βαθμό καί ἡ νῦν, μάς καλλιεργήθηκε ἐπιμελῶς καί τεχνηέντως ἐπί δεκαετίες, ἀποτελώντας ἀπό καιρό, γιά λόγους εὐνόητους πλὴν ἀσχετοῦς πρός κάθε ἔννοια ἀξιοπρέπειας καί τιμῆς, ἀνομολόγητη προσδοκία τῆς Ἑλληνικῆς πολιτείας, ἱκανῆς ἐπιτέλους νά πανυγυρίσῃ τήν ὀριστική νίκη τοῦ Ἑλλαδισμοῦ ἐπὶ τοῦ Ἑλληνισμοῦ καί τῆς Ρωμηοσύνης, μεγέθη πού τῆς εἶναι ἀκατανόητα, ἀκόμη καί στήν ἐντελῶς ὑποθετική καί θεωρητική περίπτωση πού θά ἤθελε νά τά προσεγγίσῃ μέ ἐνδιαφέρον καί σεβασμό.

Ἀντίθετα στό ρεῦμα αὐτό, βαδίζουν οἱ ἐρευνητές καί οἱ ἱστοριοδίφες πού πασχίζουν νά συγκεντρώσουν τά διάσπαρτα ἀπό τόν χρόνον στοιχεῖα καί νά ἀνασυνθέσουν τό ψηφιδωτό ἐνός κόσμου χρονικῶς χθεσινοῦ, ἀλλά στήν νοοτροπία μας, στό δῆθεν ρεαλιστικό τρόπο μέ τόν ὁποῖον βλέπομε τά πράγματα, ἀληθινά προκατακλυσμαίου.

Ὄφειλομε ἐπομένως χάριτες στόν Ἀκύλα Μήλλα γιά τό νέο βιβλίον του «Σφραγίδες μητροπόλεων Χαλκηδόνος καί Δέρκων», ὅπως εὐγνωμονοῦμε καί τόν κύριο Λάζαρο Ἐφραίμογλου καί τό δραστήριο Ἴδρυμα Μείζονος Ἑλληνισμοῦ πού τό ἐπέτρεψε νά βγῇ. Σᾶς λέγω ἀμέσως κυρίες καί κύριοι, πῶς τό βιβλίον αὐτό μάς ταξιδεύει ἕνα ταξεῖδι ἐπιστροφῆς στήν φυσική κατάσταση τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀ-

* Κείμενο προφορικῆς βιβλιοπαρουσιάσεως. Ἴδρυμα Μείζονος Ἑλληνισμοῦ 17/1/2001.



★ Ἰωάννα ΛΑΜΠΙΡΗ-ΔΗΜΑΚΗ, *Γιά τήν Κοινωνιολογία. Σειρά: «Θεσμοί τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας», ἀριθ. 12. Δ/ση σειρᾶς: Ἰ. Λαμπίρη-Δημάκη καί Θ.Κ. Παπαχρίστου, ἐκδ. Σάκκουλα, Ἀθήνα 2000, 306 σελ.*

Ἡ ἐκδοτική αὐτή σειρά ξεκίνησε ἀπό τήν σκέψη ὅτι εἶναι σημαντικό καί χρήσιμο νά προβληθεῖ συστηματικότερα καί νά ἐνισχυθεῖ, σέ μεγαλύτερο βαθμό ἀπό ὅ,τι ἔχει γίνει μέχρι σήμερα, ἡ μελέτη τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν. Ἐχει βέβαια συνειρητοποιηθεῖ εὐρύτερα ὅτι πολλά ἀπό τά προβλήματα πού ἀντιμετωπίζομε ὡς χώρα ὀφείλονται στίς δυσλειτουργίες ἡ ἀνεπάρκειες τῶν θεσμῶν μας. Χωρίς, ὅμως, ἐμπειρικά τεκμηριωμένη ἐνημέρωση γιά τοῦς τρόπους τῆς συγκρότησής τους καί γιά τίς προβληματικές καταστάσεις πού δημιουργοῦνται ἀπό τά κακῶς κείμενα σέ αὐτούς, πῶς εἶναι δυνατόν νά πετύχουμε τήν βελτίωσή τους; Ἡ ἐπιστημονική γνώση τῶν θεσμῶν εἶναι αὐτή πού μπορεῖ νά συνεισφέρει ἀποτελεσματικά στήν καλύτερη θεσμική ὀργάνωση τῆς κοινωνίας.

νατολής, προτού δηλαδή αυτή ύποστει τούς αλληπάλληλους διασμούς, πού μέσα σέ λίγα χρόνια, διεμόρφωσαν, μέ αίμα και δάκρυ, τήν σημερινή πρωτόφανη εικόνα. "Όταν δηλαδή ἡ Κωνσταντινούπολη δέν ἐπιτελοῦσε μονάχα τίς λειτουργίες τῆς πρωτεύουσας τῆς ἀχανοῦς αὐτοκρατορίας τοῦ παντισάχ, μέ ἀποτέλεσμα νά συρρέουν σ' αὐτήν πληθυσμοί ἀπ' ὅλες τίς ἐπαρχίες, τίς ἐγγύς καί τίς μακράν, πρᾶγμα πασίγνωστο, ἀλλά καί ἐπί πλέον ἀποτελοῦσε τό μείζον ἀστικό κέντρο τοῦ ἀμέσου εὐρωπαϊκοῦ καί ἀσιατικοῦ τῆς περιγύρου, πού ἀνεπλάθετο καί διεμορφώνετο σέ στενό μαζί τῆς συσχετισμό, πρᾶγμα ἐπίσης αὐτονόητο, πλήν ὅμως παντελῶς ἀγνωστό. Αὐτός δέ ὁ ἄμεσος εὐρωπαϊκός, δηλαδή ὁ θρακιώτικος περίγυρος τῆς Κωνσταντινουπόλεως, εἶναι πού ἀπαρτίζει τήν μητρόπολη Δέρκων, ὅπως αὐτός ὁ ἄμεσος ἀσιατικός, δηλαδή ὁ βιθυνιώτικος περίγυρος (μέ κάποιες ἀνατολικώτερες, εἶναι ἀλήθεια, προεκτάσεις) εἶναι πού ἀπαρτίζει τήν ἐπικράτεια τῆς μητροπόλεως Χαλκηδόνος, μητροπόλεις γιά τίς ὁποῖες καθῶς καί γιά τίς σχέσεις τους μέ τήν μεγάλη πολιτεία ἀνάμεσά τους, μιλά τό βιβλίον πού σήμερα παρουσιάζεται. Εἶναι δέ ἐξ' ὅσων γνωρίζω τό μοναδικό.

"Άλλος λίγο, ἄλλος πολύ ἔχει ἀπό τά πολιτικά ἀναγνώσματα του ἀποκομίζει τήν ἐντύπωση, ὅτι τόν περίγυρο τῆς Πόλης, ἀποτελοῦσαν μόνον θέρετρα λιγώτερο ἢ περισσότερο πολυτελεῖ. Τά Νησιά, μέ τίς γνωστές στό θέμα αὐτό διαβαθμίσεις τους, τά χωριά τοῦ Βοσπόρου, μέ πρῶτα ἴσως τό Νηχώρι καί τά Θεραπεῖα, οἱ κωμοπόλεις τῆς ἀκτῆς τοῦ Μαρμαρᾶ, τό Μακροχώρι κυρίως καί ὁ Ἅγιος Στέφανος, καθῶς καί τά χωριά πού ἀντικρίζουν τά Πριγκηπονήσια, ἀπό τό Φαναράκι ὡς τόν κάβο τοῦ Ἄκριτα, τόν ὁποῖον περιβάλλουν οἱ βραχονησίδες μέ τά χαλάσματα μοναστηριῶν. Θέρετρα λοιπόν περιστοιχίζουν τήν Κωνσταντινούπολη, πρᾶγμα ὡς ἕνα σημεῖο φυσικό σέ μία πόλη μέ ἐξοχῆς τέτοιας ἐξαιρετικῆς ὁμορφιάς. Βέβαια τό καθένα ἀπό αὐτά, εἶχε καί τήν ντόπια κοινωνία του, ἀποτελούμενη πρωτίστως ἀπό ἀνθρώπους τῆς θάλασσας, ρεῖσιδες, γεμιτζήδες καί ψαράδες. Ἄλλά πόσο ἀντέχουν στήν βιαστική καί ρηγή ματιά, οἱ ἀνθρωποι αὐτοί, μπροστά στούς παλαιούς φαναριῶτες, ἢ μπροστά σέ ἕναν Ζαρίφη, σέ ἕναν Χρηστάκη Ζωγράφο, σέ ἕναν Στεφάνοβιχ Σκυλίτζη, σέ ἕναν Ἡλιᾶσκο, ἐπιφανεῖς νεόπλουτους τῶν δύο τελευταίων γενεῶν πρὶν ἀπό τήν Καταστροφή;

Τό ἀνά χεῖρας βιβλίον τοῦ Ἄκύλα, ὅπως καί τά προηγούμενα, βάζουν τά πράγματα στήν θέση τους. Καί ἀνακαλύπτουμε πῶς στόν περίγυρο τῆς μεγαλοπόλης κατοικοῦσαν ἐπίσης γεωργοί καί κτηνοτρόφοι: καπνοκαλλιεργητές ὅπως στό Μεγάλο Μπακάλιοι ἢ τό μαυροθαλασσίτικο Νηχωράκι, περιβολάρηδες ὅπως στίς Νύμφες, τόν Ἄϊπᾶ, τό Λαζάρκιοι, τό Μπαξέκιοι καί τόν Πύργο κοντά στά Μπέντια, κτηνοτρόφοι ὅπως στό Μικρό καί τό Μεγάλο Μπακάλιοι, καθῶς καί χωρικοί πού ζοῦσαν ἐν μέρει ἀπό τό κυνήγι, καί ἀναφέρομαι στήν τελευταία αὐτή περίπτωση, κυρίως στά θρακιώτικα χωριά τόν Ἅγιο Στέφανο, τά Γαλατάρια, τά Φλώρια, τά Καμπανάρια, τό Ἄμπαρλῆ πού βρισκόνταν πάνω στό πέρασμα τῶν ὀρτυκιῶν πού ἔφθαναν ἐξουθενωμένα ἀπό τό ὑπερπόντιο ταξίδι ἢ σ' ἐκείνους τῶν χωριῶν Μικροχώρι καί Ντομούζ Ντερέ πού ἦσαν ἐνδιαίτηματα κυνηγῶν πού κυνηγοῦσαν ἀγριοχοίρους. Καί ἄλλα χωριά πού εἰδικεύονταν στήν παραγωγή ξυλανθράκων. Καί ἄλλα πού ὁ μισός ἀνδρικός τους πληθυσμός, (βουτσάδες, βουτυράδες, μανάβηδες ἢ τυρέμποροι), ζοῦσε στά μπεκιάρικα τοῦ Γαλατᾶ, τῶν Λεμονάδικων καί τῆς Ἁγιάς, διότι ἡ αἴσθησις τῶν ἀ-

νίας μας μέ πολιτικά καί πολιτισμικά μέσα.

Συμβολή, λοιπόν, στην επαύξηση τῆς τόσο ἀναγκαίας γιά τήν πρόοδο τῆς χώρας μας κοινωνικῆς αὐτογνωσίας, φιλοδοξεῖ νά ἀποτελέσει ἡ σειρά αὐτή μέ τή δημοσίευση κοινωνιολογικῶν μονογραφιῶν γιά τήν ἔρευνα, τήν ἐκπαίδευση, τό δίκαιο, τήν οἰκογένεια, τήν γραφειοκρατία, τήν οἰκονομία, τά μέσα μαζικῆς ἐνημέρωσης, τούς πολιτικούς θεσμούς, στήν σύγχρονη ἑλληνική κοινωνία. Ἡ προσέγγισις τῆς σχετικῆς θεματολογίας ἔχει ἐπιστημονικό, συγκριτικό καί συγχρόνως κριτικό χαρακτήρα.



ποστάσεων τότε δέν ήταν ή σημερινή, ούτε ή χθεσινή, και ξειντευόταν κανείς απομακρυνόμενος είκοσι ή τριάντα χιλιόμετρα από τό χωριό του. Δέν βελτιώθηκαν δέ για όλους τά πράγματα όταν έκσυγχρονίσθηκαν οι συγκοινωνίες, όταν δηλαδή τά ατμόπλοια τής περίφημης εταιρίας Μαχμουσέ άρχισαν νά αυλακώνουν τά νερά τής Προποντίδας και του Κατάστενου, όταν ο σιδηρόδρομος άρχισε νά διασχίζει τους κάμπους τής Θράκης και τής Βιθυνίας. Τό τραίνο φέροντας τά χωριά πιό κοντά στην μεγαλούπολη, ρούφηξε, σε πολλές περιπτώσεις, τόν πληθυσμό τους, όπως κυρίως συνέβη — επισημαίνει ο συγγραφέας — μέ τά πλησιόχωρα θρακιώτικα μεσόγεια χωριά.

Εκπλήσσει ή πολυμορφία των κατοίκων τής περιοχής και πρώτα απ' όλα εκείνη τής Ρωμηοσύνης. Τήν βλέπομε νά μιλά ελληνικά, σε μύριες παραλλαγές, τήν βλέπομε νά μιλά τούρκικα, κυρίως στα χωριά που απέχουν από τήν θάλασσα, τήν βλέπομε νά μιλά σε σπάνιες περιπτώσεις αρμενικά ή αρβανίτικα, έχομε επίσης τήν σφήνα εκείνη των χωριών μέ βουλγαρικό ή μεικτό πληθυσμό, που αυτονόητα σαρώθηκε στους Βαλκανικούς πολέμους όταν τά άγγιζε και τά ρήμαζε τό μέτωπο τής γραμμής τής Τσατάλτζας. Έχομε και τους χριστιανούς ελληνόφωνους αθίγγανους στις Αίτραις, αυτούς δηλαδή που κάθε χρόνο, στό έμπα του Μάη, πρωτοστατούσαν στό γλέντι και τόν χορό, έξω από του Ρωμανού τήν πύλη, στό πανηγύρι τής Κακιάδας...

Από πηγές που ποικίλουν, όπως είναι κείμενα δυτικών αλλά και όθωμανών περιηγητών, εκκλησιαστικά έγγραφα, έργα Ρωμηών χρονικογράφων και άλλα νεωτέρων κωνσταντινουπολιτών ιστοριοδιδών, όπως ο Γεδεών, ο Πασπάτης ή ο Βυζάντιος, και βέβαια οι σφραγίδες, για τίς όποιες εν συνεχεία θα μιλήσουμε, ο Ακύλας Μήλλας διαγράφει τό ιστορικό τής περί τήν Πόλη Ρωμηοσύνης, ή όποία ακολουθεί γραμμή λίγο-πολύ κοινή και ισχύουσα απ' άκρου εις άκρον τής αυτοκρατορίας, εκει όπου τέλος πάντων κατοικούσαν Ρωμηοί. Έξαιρέση αποτελούν όσα χωριά σχηματίσθηκαν κατ' έντολήν του Πορθητή από «συργούνδες» στους άμέσως μετά τήν Άλωση χρόνους. Για όλα τά άλλα, μέ μικρές εξαιρέσεις, ή άπαρχή τους άνέρχεται στον άρκούντως σκοτεινό, εις ότι άφορά τίς γνώσεις μας αιώνα — και — κάτι, από τά μέσα δηλαδή του 17ου έως τό δεύτερο ήμισυ του 18ου. Γνωρίζουν μία πρώτη σχετική άκμή περί τό 1800, τότε που κτίζεται ή πρώτη χαμηλότερη εκκλησία, σπανιώτερα ένα σχολείο στό όποιο συνήθως διδάσκει ο μοναδικός διδάσκαλος τής κοινότητας, που είναι ταυτόχρονα και έμμισθος ψάλτης στην εκκλησία. Η εικόνα αυτή δέν αλλάζει πολύ στις περισσότερες από τίς κοινότητες που είτε δημιουργούνται, είτε ανασυγκροτούνται περί τά 1830, περίοδος στην όποία ή ντόπια Ρωμηοσύνη προσπαθει νά συνέλθη από τά τραύματα που τής προξένησε ή επανάσταση στον ελληνικό νότο. Κι' ύστερα θά έλθουν, διότι τό επέτρεψαν επί τέλους οι πολιτικές και οι οικονομικές συγκυρίες, τά «καλά χρόνια», ή «χρυσή εποχή», ή πεντηχονταετία 1860-1910, που όπως είδαμε δέν ήταν έξ' ίσου «χρυσή» και συμφέρουσα για όλες τίς κοινότητες και περιπτώσεις. Άλλά και πάλι δέν μπορούμε νά μήν σχολιάσωμε τό εϋθραυστο και τό ανυπεράσπιστο του ειρηνικού αυτού οικοδομήματος, έστω και αν σε κάθε ρωμαίικο χωριό, υπήρχε πλέον ένα τουλάχιστον σχολείο, και μία εκκλησία (στην όποία επιτέλους δόθηκε ή άδεια νά προστεθή καμπαναριό, που κτίσθηκε ήμίψηλο, για νά μήν υπερβολικά προκαλεί), ενίοτε μάλιστα και ένας ή πε-

★ **ΣΥΝΑΞΗ** (Τριμηνιαία έκδοση σπουδής στην Όρθοδοξία), Μάρτιος 2001.

Στήν Άνθρώπινη Σεξουαλικότητα είναι αφιερωμένο τό νέο τεύχος τής «Σύναξης».

Τό περιοδικό επιχειρεί:

— νά προσεγγίσει τόν τρόπο μέ τόν όποιο ή Έκκλησία και ή Θεολογία κατανοούν τό γεγονός τής έμφυλης ύπαρξης του ανθρώπου (π. Άρσ. Μέσκος), τήν έρωτική συνάντηση των δύο φύλων (Στ. Φωτίου, Ντ. Φόρντ) και προκαταλήψεις απέναντι στην γενετήσια λειτουργία, ιδίως τής γυναίκας (Π. Σκαλτσής),

— νά δει κριτικά τήν έμπορευματοποίηση του έρωτα από τήν καταναλωτική κοινωνία και τήν αλλοτρίωσή του από τόν ήθικισμό (π. Φ. Φάρος),

— νά μελετήσει τή λογική και τίς κοινωνικές παραμέτρους του άσκητισμού, χριστιανικού και έξωχριστιανικού (Ι. Καραβιδόπουλος, Δ. Μόσχος, π. Π. Παπαγεωργίου).

— να επιχειρήσει διάλογο μέ τή σύγχρονη βιογενετική (Μ. Καρασής).



ρισσότεροι δραστήριοι φιλόμουσοι και φιλανθρωπικοί σύλλογοι, έστω και εάν τό πάνω χέρι στον Γαλατά και τό Σταυροδρόμι, τό είχαν οί Ρωμηοί, πού ήλεγχαν ώς γνωστόν μεγάλο μέρος τής οικονομίας τής Πόλης. Όλα αυτά ήλθαν πολύ άργά και προϋπέθεταν, προκειμένου νά άνθέξουν στον χρόνο, τήν επιβίωση και τήν ενίσχυση τής αυτοκρατορικής συνείδησης στις όθωμανικές κοινωνίες, τήν ώρα πού ακριβώς τό αντίθετο συνέβαινε και παντού άπειλητικές όλόγυρα όρθώνονταν οί Μεγάλες Ίδέες. Έτσι εκκλησία, σχολείο, κοινότητες και οικονομική επικράτηση, σέ τοπική αλλά και σέ ευρύτερη κλίμακα, διαπιστώθηκαν στοιχεια άνίκανα νά επιβιώσουν όταν, διά μιās, άλλαξαν οί καιροί. Ήλθαν και σάρωσαν οί Νεότουρκοι, οί βαλκανικοί πόλεμοι, οί εκτοπίσεις, τήδε κακείσε, στήν διάρκεια του Πρώτου παγκοσμίου Πολέμου, και τέλος, ή Άνταλλαγή, ώς συνέπεια τής Μικρασιατικής καταστροφής, πού είναι μία όψη τής νίκης του έθνικού κράτους, επί του πολύπαθου και σπαρασσόμενου αυτοκρατορικού σώματος, του όποιου ή ύπαρξη χάνεται στά βάθη των αιώνων. Μετά τήν «Λωζάννη», παρέμειναν οί λιγοστές περί τήν Πόλη κοινότητες, πού και αυτές σταδιακά αποδεκατίσθηκαν, εύρεθείσε μεταξύ σφύρας και άκμονος, άνάμεσα δηλαδή στήν επιθετική τουρκική εθνικιστική αδιαλλαξία και τήν ελληνική υποχωρητικότητα, τήν όποία εν μέρει, μετά τά 1928, υπαγόρευε ή πίστη στό έθνικό κράτος (=ή άνομολόγητη βούληση νά συγκεντρώσουμε όλους τους Έλληνες τής ευρύτερης περιοχής στήν Ελλάδα, ώστε νά παύσουν επί τέλους οί μπελάδες μέ τους γείτονες) και εν μέρει ή πάση θυσία άποφυγή πολεμικής συγκρούσεως μέ τήν Τουρκία. Καί μετά ήλθε ή πληθυσμιακή έκρηξη τής τελευταίας εικοσιπενταετίας, πού καλύπτοντας τίς πολιτικές έξοχές μέ τρώγλες στήν αρχή και τελικώς μέ τσιμεντένια μεγαθήρια, άπάλειψε και τά έσχατα ίχνη τής άπώτερης και άπώτατης ιστορίας τους. Πλήρης δηλαδή ή άνατροπή, ή κοσμογαλασία και ή κοσμογονία...

Περαίνοντας, δέν μπορώ νά άποσιωπήσω δύο ακόμη άρετές του βιβλίου. Ή μία είναι ή άρίστη εμφάνισή του, χάρη στό πλούσιο φωτογραφικό υλικό πού παρατίθεται, κυρίως όμως χάρη στά άπαραμίλα σχέδια του Άκύλα Μήλλα. Τά σχέδια αυτά άπεικονίζουν κατά πρώτον λόγο άποτυπώσεις σφραγίδων κάθε λογής, σφραγίδων εκκλησιαστικών, μητροπόλεων, ιερατικών προϊσταμένων, έφοροεπιτροπών, μονών και σκητών, σφραγίδων δημογεροντιών και μουχτάρηδων, σφραγίδων πάσης φύσεως συλλόγων και άδελφοτήτων, σφραγίδων σχολικών, σφραγίδων ιδρυμάτων, σφραγίδων ταχυδρομικών. Άντιλαμβάνεσθε τό πώς ή σφραγίδα είναι ό άμεσώτερος τρόπος για νά έκτυλιχθή παραστατικά σέ όλο του σχεδόν τό εύρος τό πανόραμα τής τότε Ρωμηοσύνης, στόχος προφανής του βιβλίου. Τά σχέδια του Άκύλα άπεικονίζουν επίσης εκκλησίες, σχολεία, μοναστήρια και αγιάσματα, τά περισσότερα άπό τά όποια εξακολουθούν νά ύφίστανται. Άπεικονίζουν τέλος σπαράγματα επιγραφών και κλάσματα βυζαντινών, άταύτιστων τίς πίο πολλές φορές μνημείων, όπως έγχάρακτα και ενεπίγραφα κιονόκρανα, θωράκια τέμπλων άγνωστων βυζαντινών εκκλησιών, έντοιχισμένα στους τοίχους νεωτέρων, πού και αυτές στό μεταξύ κατεστράφησαν, και τίς όποιες ό Άκύλας ευτύχησε πριν άπό τριάντα ή σαράντα χρόνια, νά δη και νά φωτογραφίση, καμάρες κινστερνών, και άνεξήγητους μισοθαμμένους στό υγρό χώμα θόλους, ίχνη σεβάσματα και δισεξήγητα κάποιων άπό τά έκατοντάδες μυστηριώδη έρείπια, άπό τά όποια διάσπαρτη ήταν μέχρι πρό-

τινος ή ύπαιθρος γύρω από τήν Κωνσταντίνου. Τό άλλο τέλος, μοναδικό στοιχείο του βιβλίου πού αναδύει αίσθημα και νοσταλγία, είναι τό λογοτεχνικό ύφος του συγγραφέα του, ή για νά γίνω σαφέστερος, ή χαρά πού μάς δίδει ό Άκύλας, νά απολαύσωμε τήν μουσική τής ρωμαίικης πολιτικής ντοπιολαλιάς. Είμασθε δέ οί τελευταίοι πού τήν προλαβαίνουμε ζωντανή. Στοιχείο πού ολοκληρώνει τήν γοητεία του ξεχωριστού αυτού βιβλίου.

Πάτμος, Σεπτέμβριος 2000, Άθήνα, Ίανουάριος 2001.

Ίδρυμα Μείζονος Έλληνισμού, Τετάρτη 17 Ίανουαρίου 2001.

Κώστας Σταματόπουλος

Παναγιώτη Γ. ΦΟΥΓΙΑ, Κικέρων. Ό Έλληνολάτρης φιλόσοφος ρήτορας. Έκδόσεις Νέα Σύνορα - Α.Α. Λιβάνη, Άθήνα 2001, 379 σελ.

Μέ γλώσσα γλαφυρή και νοήματα πού ζωντανεύουν τήν ζωή και τό έργο του μεγίστου Ρωμαίου διανοουμένου, ό συγγραφέας, μέ στοιχεία πού άντλησε από τά πολλά έργα του Κικέρωνος και τίς εκατοντάδες επιστολές του, παρουσιάζει, αλλά και ανατέμνει τόν φιλελληνισμό του Ρωμαίου ρήτορα, τήν αγάπη του και τόν σεβασμό πού έτρεφε σε όλη τήν ζωή του για τήν αρχαία ελληνική διάνοηση και τά ελληνικά πνευματικά κέντρα, τής Ρόδου και των Άθηνών, πού τόν γαλούχησαν.

Θεολόγος ό συγγραφέας του βιβλίου, ό όποιος αναδεικνύει και τήν θεολογική σκέψη του Κικέρωνος, κατόρθωσε νά πραγματοποιηθεί μέ πολλή επιτυχία τό δυσχερίστο, περίπλοκο θέμα του, όχι άμοιρο και ιστορικών και φιλολογικών προβλημάτων, μάλιστα ως θέμα όχι μόνον ιστορίας τής φιλοσοφίας είτε τής ρητορικής, όπως συνηθίζεται, αλλά ιστορίας των ιδεών ευρύτατα. Μέ παρρησία ό συγγραφέας αναγνωρίζει, ότι χρειάζεται κατάρτιση θεολογική έπίσης, και όχι μόνο φιλολογική είτε φιλοσοφική, για τήν όρθή έρμηνεία τής προσωπικότητας του Κικέρωνος και τής εποχής του, ή έστω κάποιων πτυχών της, επισημαίνει όμως ευστοχώτατα, και τόν κίνδυνο, τόν σύμφυτο μέ όρισμένη τυχόν ιδεολογική τοποθέτηση, ως άφετηρία για τήν έρμηνεία και όρθή αξιολόγηση τής συνεισφοράς του Κικέρωνος. Και δηλώνει προγραμματικά, ότι επιδίωξή του είναι ή παρουσίαση τής προσωπικότητας του Κικέρωνος, μέσα στό ιστορικό πλαίσιο των δολοπλοκιών και αναταράξεων πού κλυδωνίζουν τήν Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.

Με επιχειρήματα στέρεα και πυκνή, λεπτομερή αναφορά στις πηγές προβάλλεται ό φιλελληνισμός του ρήτορος.

Τό έργο δημοσιεύεται σε μία εποχή πού ή Ευρώπη αγωνίζεται για νά άνευρεί τό νέο της πρόσωπο, δυστυχώς αποξενωμένη από τόν ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο. Ό Κικέρων, και φυσικά και όχι μόνον αυτός, υπήρξε μία άσφαλής πηγή, πληροφοριών είτε και γέφυρα για τήν Ίταλική Αναγέννηση και τόν Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό.

Για φιλόσοφους, σκεπτομένους ανθρώπους, τήν νεολαία και για τούς διδάσκοντες και στις τρεις βαθμίδες Έκπαίδευσης τής Χώρας μας, τό έργο αποτελεί μία ευχάριστη όσο και πολύτιμη πηγή γνώσεως.

Χρήστος Η. Μπαλόγλου



Noam CHOMSKY, Ramsey CLARK, Edward W. SAID, Νέα Τάξη. Μυστικά και ψέμματα, μετάφραση από τὰ Ἀγγλικά: Ἀριάδνη Ἀλαβάνου, ἐκδ. «Νέα Σύνορα» Ἀ.Ἀ. Λιβάνη, Ἀθήνα 2000, 234 σελ.

Τό νά διαβάξει κανείς ἕνα βιβλίον τοῦ γνωστοῦ Ἀμερικανοῦ γλωσσολόγου Νόαμ Τσόμσκι σημαίνει ἤδη ὅτι δέν θά χάσει τόν χρόνο του. Ὅμως στήν περίπτωση τοῦ βιβλίου του αὐτοῦ, πού κυκλοφόρησε τελευταία στήν σειρά Βιβλιοθήκη τῶν Ἰδεῶν, τῶν ἐκδόσεων Λιβάνη, οἱ διαπιστώσεις του δέν ἀποτελοῦν καί τόσο μεγάλη πρωτοτυπία γιά ἐμᾶς τούς Βαλκάνιους. Ὁ Τσόμσκι πάντως κάνει μιά πολύ ἐνδιαφέρουσα προσέγγιση γιά τήν «νέα τάξη», ἡ ὁποία μοῦ θύμιζε τελικά κάπως τό «ordine nuovo» τῆς ἐποχῆς τοῦ Antonio Gramsci.

Ἡ «νέα τάξη» ἐπιβάλλεται κατά τόν Τσόμσκι, σέ τρεῖς ἄξονες: 1. Μέ τόν ἔλεγχο τῶν Μέσων, πού ἀποτελεῖ καί τό πρῶτο μέρος τοῦ βιβλίου, 2. Μέ τήν λεγόμενη ὀμπρέλα ἰσχύος τῶν Η.Π.Α., πού εἶναι τό δεύτερο μέρος, καί, 3. Μέ πράξεις ἐπίθεσης κατά τοῦ «κράτους-ἐγκληματία», πού εἶναι καί τό τρίτο μέρος τό ὁποῖο ἔγραψε σέ συνεργασία μέ τούς δύο συμμετέχοντες συγγραφείς. Κεντρική ἰδέα τοῦ βιβλίου εἶναι τό ὅτι σέ μιά δημοκρατία πού λειτουργεῖ σωστά, ὑπάρχουν τάξεις πολιτῶν. Πρώτη εἶναι ἡ τάξη πού συμμετέχει ἐνεργητικά στήν διαχείριση τῶν δημοσίων υποθέσεων, πού τήν ὀνομάζει «εἰδικευμένη τάξη». Αὐτή ἡ τάξη ἀποτελεῖ ἕνα πολύ μικρό ποσοστό τῆς κοινωνίας καί διαχειρίζονται τὰ πολιτικά, οἰκονομικά καί ἰδεολογικά συστήματα. Ὅσοι τώρα βρίσκονται ἔξω ἀπό τήν μικρή αὐτή «ἐλιτίστικη μειοψηφία», δηλαδή ὁ ὑπόλοιπος πληθυσμός, ἀποτελοῦν τίς ὑπόλοιπες τάξεις καί κατευθύνονται ἀπό αὐτούς τούς εἰδικευμένους σάν νά ἦταν ἕνα «ζαλισμένο κοπάδι» ἄβουλων ζώων, ὑποστηρίζει ὁ συγγραφέας. Προτείνει λοιπόν νά «προστατευτοῦμε ἀπό τό βρυχηθμό τοῦ ζαλισμένου κοπαδιοῦ» διότι ζοῦμε σέ ἐποχή πού πολλά κράτη εἶναι «ὀλοκληρωτικά ἢ στρατιωτικά» καί δέν μᾶς ἀφήνουν πολλά περιθώρια ἀμφισβήτησης.

Ὁ Τσόμσκι συνδέει ἔξυπνα τόν ἔλεγχο τῶν Μ.Μ.Ε. μέ ἕνα εἶδος «ρόπαλου» γιά ὅσους στά ὀλοκληρωτικά κράτη ξεφεύγουν ἀπό τό «ζαλισμένο κοπάδι», δηλαδή τήν κοινή γνώμη. Στά φιλελεύθερα κράτη τό «ρόπαλο» εἶναι ἡ κρατική προπαγάνδα πού γίνεται ἀπό τὰ Μ.Μ.Ε. Οἱ σύγχρονοι πόλεμοι ἀποτελοῦν μιά συνεχή προπαγάνδα, περιστρεφόμενη γύρω ἀπό κοινές, παγκοσμιοποιημένες ἀξίες, τίς ὁποῖες ὅποιος ἀμφισβητεῖ, εἴτε ἄτομο εἴτε κράτος, πρέπει νά ἐπανεέλθει στήν τάξη μέ τό «ρόπαλο». Αὐτός ὁ τρόπος δημιουργεῖ ἕνα καθεστῶς καί ἀποτελεῖ τήν «νέα τάξη» πού βασίζεται στά «μυστικά καί τὰ ψέμματα» τῆς ἀναπτυγμένης δύσης, καταλήγει ὁ συγγραφέας, δίνοντας παραδείγματα πολέμων καί διεθνῶν ἐγκληματικῶν ἐνεργειῶν.

Γεώργιος Καφφές

Ἄξιες ζωῆς - ἀξίες θανάτου

Αθηναϊκή ἑφημερίδα ἔθεσε τό ἐρώτημα, ἂν θά πεθαίναμε σήμερα γιά τήν πατρίδα. Ὅμως θά ἦταν πιά ἐνδιαφέρον, ἂν τό ἐρώτημα πού ἐτίθετο εἶναι: «ἂν ὑπάρχουν λόγοι γιά τούς ὁποίους ἀξίζει νά πεθαίνουμε». Ἐρωτήματα τέτοιου εἴδους εἶτε τίθενται ἀπό τόν τρέχοντα δημοσιογραφικό λόγο εἶτε ὄχι, εἶτε ἀποτελοῦν ἀντικείμενα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ εἶτε ὄχι, ἐρχονται στόν καθένα μας, σέ πολλές μάλιστα περιπτώσεις, μέ ἕναν τρόπο σκληρό, τραγικό καί ἀπαράδεκτο.

Κατ' ἀρχήν ἡ ζωὴ ἐξασκεῖ μιάν γοητεία ἰσχυρὴ καί στίς πιά ὀδυνηρές στιγμές της. Συγχρόνως βαθειά ριζωμένα ἔνστικτα, μέ τήν συνδρομὴ αἰσθημάτων ὅπως ὁ φόβος, ἀπομακρύνουν κάθε σκέψη ἐθελούσιας ἀπόρριψης τῆς ζωῆς.

Κι ὅμως ὁ ἄνθρωπος σέ πολλές περιπτώσεις ἐπιλέγει μέ μιὰ ἐκπληκτικὴ ἀποφασιστικότητά τόν θάνατο. Μάλιστα κάθε ἀξία πού δίνει νόημα στήν ζωὴ εἶναι καί λόγος ἄρνησῆς της. Ὁ ἔρωτας στίς πιά ἀκραίες του μορφές, εἶτε εἶναι ὁ ἔρωτας γιά τό ἀνθρώπινο σῶμα εἶτε εἶναι ὁ ἔρωτας γιά τήν ταχύτητα, μπορεῖ νά ὀδηγήσει στήν ἀπόφαση τῆς ἐπιλογῆς τοῦ θανάτου. «Ἰψηλές» καί «χαμηλές» ἀξίες, «χυδαίες» καί «κόσμιες», μποροῦν ἐξίσου νά λειτουργήσουν κατ' αὐτόν τόν τρόπο: τό σιγάρο γιά τόν καπνιστή, τό ναρκωτικό γιά τόν ναρκωμανή, ἡ ἐργασία γιά τόν ἐργασιομανή, τό κυνήγι τοῦ χρήματος γιά τόν ἀστό, ἡ ἐργατικὴ τάξη γιά τόν κομμουνιστή, ἡ καθαρότητα καί ἀνωτερότητα τῆς φυλῆς γιά τόν ρατσιστή, ἡ θρησκεία γιά τόν πιστό. Τό λάθος πού συχνά γίνεται εἶναι νά ταυτίζεται τό νόημα τῆς ζωῆς ἀποκλειστικά μέ ἕνα «ὑψηλό ἰδανικό». Ἐνῶ στήν πραγματικότητα γιά τούς ἀνθρώπους ἡ ζωὴ ἀποκτᾶ σημασία καί μέ τήν προσήλωση σέ ἀσήμαντες πλευρές της, πού κατ' αὐτόν τόν τρόπο ἀποκτοῦν εἰδικό βάρος. Οἱ λόγοι συνεπῶς πού ὀδηγοῦν στήν ζωὴ καί στόν θάνατο εἶναι θεωρητικά τουλάχιστον ἀπεριόριστοι, ὥστε ὁ θάνατος ἀπό πλήξη καί ἀνία νά εἶναι ἕνα ἐνδεχόμενο μᾶλλον ἀσήμαντο. Ἡ ἐπιθυμία γιά τήν πατρίδα ὅπως καί ἡ ἐπιθυμία γιά ἐλευθερία (ἐξ οὗ καί «ἐλευθερία ἢ θάνατος») εἶναι ἀξίες πού δέν θά παύσουν νά χαρίζουν στήν ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ λόγους γιά νά ζήσει καί νά πεθάνει. Οἱ νεαροὶ Παλαιστίνιοι πού κατὰ δεκάδες πεθαίνουν γιά μιὰ ἐλεύθερη πατρίδα μᾶς ὑπενθυμίζουν αὐτὴν τήν ἀλήθεια. Ἀντίθετα μᾶς εἶναι δύσκολο νά φανταστοῦμε, ὅτι μποροῦμε νά πεθάνουμε γιά ἀόριστες

σχεδόν μεταφυσικὲς ἔννοιες ὅπως «Εὐρώπη» ἢ «ἀνθρωπότητα». Γιά ὅσους δέ ἐπιμένουν ὅτι εἶναι ἔτοιμοι νά πεθάνουν γιά τήν «ἀνθρωπότητα» θά πρέπει νά τούς ἀντιλέγεται, ὅτι δέν θά χρειαστεῖ νά μποῦν στόν κόπο, διότι ἡ «ἀνθρωπότητα» δέν διαθέτει ἐχθρούς τουλάχιστον σ' αὐτόν τόν πλανήτη.

Ἡ ἀναζήτηση τοῦ νοήματος τῆς ζωῆς περιλαμβάνεται σέ ὅ,τι γοητευτικά περιγράφει ὁ Παναγιώτης Κονδύλης: «βρίσκω συγκλονιστικό καί συναρπαστικό τό ὅτι πάνω σ' αὐτόν τόν πλανήτη ἡ ὕλη ἢ ἡ ἐνέργεια — ὅπως θέλει κανεὶς — ἀπόκτησε συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της ὅτι ὑπάρχουν ὄντα πού ἐπιδιώκοντας νά διευρύνουν τήν ἰσχύ τους παράγουν τό «πνεῦμα» σ' ὅλη τήν ποικιλία τῶν μορφῶν καί τῶν ἐκπληκτικῶν παιγνιδιῶν του καί πού ἀλληλοεξοντώνονται ἐπικαλούμενα κατὰ προτίμηση ἄρθρα πίστεως καί θεωρίες» (Π. Κονδύλης: «Ἰσχύς καί ἀπόφαση» Ἐκδ. Στιγμῆ, σελ. 232). Ἀκολουθώντας δέ τόν Νίτσε πού ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος «δέν ἀρνιέται καθαυτὸ τόν πόνο· τόν θέλει, τόν ἐπιζητεῖ μάλιστα, μέ τήν προϋπόθεση νά τοῦ δείξουν πῶς ὁ πόνος ἔχει ἕνα νόημα» (Φ. Νίτσε: «Γενεαλογία τῆς ἠθικῆς» Ἐκδ. Γκοβόστη, σελ. 172), μποροῦμε νά ἰσχυριστοῦμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐπιδιώκει τόν θάνατο, ἀρκεῖ νά ὑπάρχουν οἱ ἀξίες πού τόν δικαιώνουν.

Ὁ Ντοστογιέφσκι μᾶς ἔμαθε ὅτι ἡ ἐθελούσια ἐπιλογὴ τοῦ θανάτου δίδει στόν ἄνθρωπο τήν ψευδαίσθηση ἑνός μικροῦ θεοῦ. Συγχρόνως ἔδειξε ὅτι εἶναι πολὺ δύσκολο «νά ἀγαπήσουμε τήν ζωὴ περισσότερο ἀπὸ τό νόημά της». Διότι: «τό μυστικό τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς εἶναι τοῦτο: δέ θέλει μονάχα νά ζεῖ μά καί νά ξέρει γιατί ζεῖ. Ἄν δέν ἔχει μιὰ στέρεη γνώση τοῦ σκοποῦ γιά τόν ὁποῖο ζεῖ, ὁ ἄνθρωπος θ' ἀρνηθεῖ νά ζήσει καί θά προτιμήσει τήν αὐτοκαταστροφή» (Φ. Ντοστογιέφσκι: «Ἀδελφοὶ Καραμαζώφ» Ἐκδ. Γκοβόστη, τόμος Β', σελ. 108).

Συνεπῶς ἂν θεωρήσουμε ὅτι εἶναι παράλογο νεαρά παιδιά νά ὀρμοῦν πάνω στά πολυβόλα, φυλακισμένες κρατούμενες νά αὐτοπυρπολοῦνται, ἐφοπλιστές νά πηδοῦν στό κενό, ποιητές νά τινάζουν τά μυαλά τους στόν ἀέρα, τότε θά πρέπει νά ἀποδεχθοῦμε ὅτι καί τό γεγονός τῆς ζωῆς εἶναι παραλογισμός, πού ὅμως θά πρέπει νά τόν ζήσουμε μέχρι τίς πιά ἀκραίες συνέπειές του. Διότι καθώς ἔγραψε ὁ Σοπενχάουερ: «ἂν ἡ ζωὴ μας δέν ἔχει ὡς ἄμεσο σκοπὸ τήν ὀδύνη, δέν ἔχει κανένα λόγο νά ὑπάρχει».

Σπύρος Κουτρούλης