

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ

Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ ΣΤΟ ΠΑΡΙΣΙ

ΤΟ 16ο ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΗΣ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΝΟΤΙΟ ΑΦΡΙΚΗ

ΑΠΟΚΛΕΙΣΤΙΚΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΤΟΥ ALLEN FELDMAN

ΤΟ ΚΛΗΡΟΔΟΤΗΜΑ ΤΟΥ TALCOTT PARSONS

PAUL LARIE, ΕΝΑΣ ΑΓΝΩΣΤΟΣ ΓΑΛΛΟΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΟΣ

Κ. ΝΑΝΤΙΑ ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ: Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΕΙΣΜΟΥ

Κ. ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ: Η ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΗ ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΑΛΩΣΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ: ΝΙΕΤΖΣΧΕ ΚΑΙ JAMES

ΑΝΕΚΔΟΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΡΕΝΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

ΔΗΜΗΣ ΠΟΥΛΑΚΟΣ (1922-2006): Ο ΕΣΧΑΤΟΣ ΤΗΣ ΓΕΝΙΑΣ ΤΟΥ '30

ΑΠΟΚΛΕΙΣΤΙΚΗ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΤΟΥ ALAIN TOURAINE

43

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 43

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Β' ΠΕΡΙΟΔΟΣ 20ός ΧΡΟΝΟΣ ΧΕΙΜΩΝΑΣ 2006-2007 ΤΙΜΗ: 6 €

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ

Κωνσταντίνος Γιαννακόπουλος

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Χρήστος Βρούστης, νομικός • Βαγγέλης Δουβαλέρης, μεταφραστής • Γιώργος Ευαγγελόπουλος, νομικός-διεθνολόγος • Νέδα Κανελλοπούλου, νομικός, δρ. Συνταγματικού Δικαίου, καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου • Αλέξανδρος Κόντος, γλωσσολόγος-νομικός-φιλόλογος, δρ. Κοινωνικής Ιστορίας • Σπύρος Κουτρούλης, οικονομολόγος • Άθηνά Λιάπη, δρ. Κοινωνιολογίας • Γιάννης Μ. Μαθιουδάκης, φιλόλογος • Γεώργιος Π. Μαλούχος, πολιτικός επιστήμον • Χρήστος Π. Μπαλόγλου, δρ. Οικονομικής Ιστορίας • Γιώργος Ν. Οικονόμου, μαθηματικός, δρ. Φιλοσοφίας • Χρήστος Παΐζης, φιλόλογος, δρ. Φιλοσοφίας • Γιάννης Παπαδόπουλος, δρ. Πολιτικών Έπιστημών, καθηγητής Πανεπιστημίου Λωζάννης • Εύη Παπαλόη, δρ. Κοινωνικής Ψυχολογίας • Κ. Νάντια Σερεμετάκη, δρ. Ανθρωπολογίας • Άρης Σίτας, δρ. Κοινωνιολογίας, καθηγητής Πανεπιστημίου Durban Ν. Αφρικής • Γιώργος Σκουλάς, δρ. Κοινωνιολογίας, καθηγητής Πανεπιστημίου Μακεδονίας • Κωνσταντίνος Σταματόπουλος, δρ. Ιστορίας • Γιώργος Τσομπάνογλου, δρ. Κοινωνιολογίας, καθηγητής Πανεπιστημίου Αιγαίου

ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

Γιώργος Τσομπάνογλου
odysseas1@oneway.gr

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ - ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Χρήστος Π. Μπαλόγλου

ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

Βαγγέλης Δουβαλέρης - Γεωργία Τσιλίκη

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΚΕΙΜΕΝΩΝ - ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ

Γιάννης Μαθιουδάκης

ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Ευτέρπη Τρίμη

ΝΟΜΙΚΟΣ ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ

Χρήστος Βρούστης

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ ΑΛΛΗΛΟΓΡΑΦΙΑΣ - ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ

Τ.Θ. 63535, Φιλοθέη 152 37
τηλ. 210.68.12.723

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ

Άγγελική Κουτσούκου
Μηλιαράκη 68, 111 45 Άθήνα
τηλ. 210.85.47.421 - nkouts@ath.forthnet.gr

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ

Έκδόσεις Παπαζήση ΑΕΒΕ
Νικηταρά 2 & Έμμα. Μπενάκη, 106 78 Άθήνα
τηλ.: 210.38.22.496 - 210.38.38.020
fax: 210.38.09.150

www.newsociology.gr

ISSN 1105-8099

Περιεχόμενα

Άπό τήν Σύνταξη.....	5
Συνέντευξη τού Μ. Μελετόπουλου στόν Χρ. Χαλαζιά.....	9
Τό 16ο παγκόσμιο συνέδριο τής ISA.....	11
Άποκλειστική συνέντευξη τού Alain Touraine στόν Ν.Κ.	15
Ρένος: Άπό τό προσωπικό του άρχείο.....	32
■ Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΟΨΗ:	
Κ. Νάντια Σερεμετάκη: Η άλλη πόλη τής σιωπής — Σεισμός και τά πέτρινα σώματα τής Ιστορίας.....	37
Allen Feldman: Μέ παγωμένα αυτιά.....	54
Vincent Simoulin: Talcott Parsons — Τό κληροδότημα ενός σπουδαίου κοινωνιολόγου.....	63
Hervé Terral: Paul Lapie — Ένας άγνωστος Γάλλος κοινωνιολόγος ..	74
Κώστας Μ. Σταματόπουλος: Η Κωνσταντινούπολη μετά τήν Άλωση — Μιά άγνωστη εποχή.....	82
Κωνσταντίνος Β. Ζορμπάς: Η θρησκεία στόν παγκοσμιοποιημένο κόσμο — Πρός μία νέα τυπολογική άνάλυση;.....	90
Φίλιππος Νικολόπουλος: Βιώσιμη άνάπτυξη, έναλλακτικές μορφές τουρισμού και έπενδύσεις μεγάλης κλίμακας.....	99

Α Φ Ι Ε Ρ Ω Μ Α

ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ ΣΤΟ ΠΑΡΙΣΙ

Μιμίκα Κρανάκη: Σελίδες ξηνητιάς.....	111
Γιώργος Α. Κοντογιώργης: Οι Έλληνες διανοούμενοι στό Παρίσι και ό Νίκος Σβορώνος.....	120
Γιώργος Ν. Οικονόμου: Χαρακτηριστικοί σταθμοί στόν ζωή τού Κορνήλιου Καστοριάδη.....	125
Γιώργος Ν. Οικονόμου: Φαντασία και λόγος στόν Καστοριάδη.....	136
Μελέτης Ή. Μελετόπουλος: Κώστας Παπαϊωάννου — Ένας κορυφαίος κριτικός τού Μαρξισμού.....	145
Νίκος Τζ. Σέργης: «Όρθοδοξία» και άνορθολογισμός — Τρόποι άφομοίωσης τού έργου τού Κώστα Παπαϊωάννου.....	165
Νίκος Τζ. Σέργης: Η επαναστατική συνείδηση στό λυκόφως τού μύθου — Προεκτάσεις τής μελέτης τού Κώστα Παπαϊωάννου <i>Μάζα και Ιστορία</i>	178
Μελέτης Ή. Μελετόπουλος: Νίκος Πουλαντζάς — Η τελευταία λέξη τού μαρξισμού ήταν έλληνική αλλά ή τελευταία λέξη τού Πουλαντζά δέν ήταν μαρξιστική.....	188
Κωστής Πάλλης: Μέρες άπό τόν Μάη 1968.....	192
Κώστας Σπηλιιώτης: Τά μετά τόν Μάη.....	197
Μελέτης Ή. Μελετόπουλος: Η νεοορθοδόξια στόν Ελλάδα μέσω Παρισίων.....	200
Leon Brang: Παρίσι, κέντρο τής φιλοσοφικής και θεολογικής σκέψης τών Ρώσων στόν Δύση.....	204
ΕΠΙΚΑΙΡΕΣ ΠΑΡΕΚΒΑΣΕΙΣ άπό τόν Γιάννη Μαθιουδάκη.....	217
ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ άπό τόν Βαγγέλη Δουβαλέρη.....	220
ΒΙΒΛΙΟΦΟΡΙΕΣ άπό τούς Χ. Μπαλόγλου, Β. Δουβαλέρη, Μ. Μελετόπουλο, Ή. Φιλιππίδη, Γ. Οικονόμου, Α. Ζάραγκα.....	229
ΑΡΔΗΝ άπό τόν Σπύρο Κουτρούλη.....	255

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* κυκλοφορεῖ κάθε ἐξάμηνο στά βιβλιοπωλεῖα καί στά περίπτερα. Ἀποστέλλεται κατ' οἶκον στούς συνδρομητές. Τιμή τεύχους: 6 εὐρώ. Τιμή ἐτήσιας συνδρομῆς (2 τεύχη): 10 εὐρώ. Τιμή ἐτήσιας φοιτητικῆς συνδρομῆς: 9 εὐρώ. Ἰδρύματα, Ὄργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 20 εὐρώ. Παλαιά τεύχη διατίθενται στά γραφεῖα τοῦ περιοδικοῦ καί στόν ἐκδοτικό οἶκο.

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* δέχεται ἄρθρα, ἐργασίες κλπ. Οἱ δημοσιευόμενες ἀπόψεις ἐκφράζουν ἀποκλειστικά τούς συγγραφεῖς τους, οἱ ὅποιοι εἶναι ὑπεύθυνοι γι' αὐτές. Δημοσιεύεται κάθε εὐπρεπῆς ἐπιστολή πού λαμβάνει τό περιοδικό. Χειρόγραφα δέν ἐπιστρέφονται. Βεβαιώσεις μελλοντικῆς δημοσίευσης ἄρθρων δέν δίδονται. Τά ἀποστελλόμενα στήν *Νέα Κοινωνιολογία* ἄρθρα ὀφείλουν νά εἶναι ἀδημοσίευτα, πρωτότυπα, ἐπιστημονικά, εὐπρεπῆ καί συντεταγμένα σέ ὀρθά ἑλληνικά. Παραπομπές πρέπει νά ἀναφέρονται σέ διεθνή καί μόνον κατ' ἐξαίρεσιν σέ ἔγκυρη ἑλληνική βιβλιογραφία. 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 «γραμμή» του. Τό περιοδικό αὐτό ἀποτελεῖ ἐλεύθερο βῆμα διαλόγου καί δέν ἔχει ἐπιστημονικές, ἐπιστημολογικές ἢ ἄλλες προκαταλήψεις.

Οἱ ἐργασίες πρέπει νά ὑποβάλλονται ἀπαραιτήτως δακτυλογραφημένες σέ διπλό διάστημα μέχρι 25 σελίδες χωρίς τήν περίληψη, τίς παραπομπές καί τήν βιβλιογραφία, σέ τρία ἀντίτυπα (προαιρετικά καί σέ ἠλεκτρονική μορφή) καί νά χωρίζονται σέ κεφάλαια μέ ὑποτίτλους.

Τά ἄρθρα κρίνονται σύμφωνα μέ τό διεθνῶς καθιερωμένο «blind system».

Ἡ ἐργασία πρέπει νά ἔχει:

1. Σελίδα τίτλου μέ τόν τίτλο τῆς ἐργασίας (μέχρι 10 λέξεις) καί τά ὀνόματα τῶν συγγραφέων, τήν διεύθυνση καί τό τηλέφωνό τους. Ἀπαιτεῖται σύντομο βιογραφικό σημεῖωμα τοῦ (τῶν) συγγραφέως (-φέων).
2. Σελίδα περίληψης (abstract). Ἡ περίληψη δέν πρέπει νά ὑπερβαίνει τίς 200 λέξεις. Ἀνακεφαλαιώνει τόν στόχο τῆς ἐργασίας, τήν μέθοδο, τά ἀποτελέσματα καί τά συμπεράσματα.
3. Σελίδα περίληψης στά ἀγγλικά ἢ γαλλικά.
4. Τό κείμενο τῆς ἐργασίας, μέ κατάλληλο χωρισμό σέ διάφορα κεφάλαια καί ὑποτίτλους.
5. Βιβλιογραφικές παραπομπές καί βιβλιογραφία μέ ἓνα διεθνῶς ἀποδεκτό σύστημα.

Ἔργασίες πού δέν θά πληροῦν αὐτές τίς προϋποθέσεις θά ἐπιστρέφονται στούς ἀποστολεῖς τους χωρίς νά ἐξετάζεται τό περιεχόμενό τους.

Ἐπιτρέπεται ἡ χωρίς διαστρεβλώσεις, συντμήσεις καί παρερμηνεῖες ἀναδημοσίευση τῆς ὕλης ἢ μέρους τῆς, καθώς καί ἡ γραπτῆ, ραδιοφωνική, τηλεοπτική ἢ ἄλλη ἀναπαραγωγή τῆς, ἐφ' ὅσον ὑπάρχει σχετική παραπομπή.

NEW SOCIOLOGY 43

HELLENIC SOCIOLOGICAL REVIEW

2nd PERIOD 20th YEAR WINTER 2006-7 PRICE: 6 €

PAPAZISSIS PUBLISHERS

DIRECTOR

Meletis E. Meletopoulos

EDITOR-IN-CHIEF

Konstantinos Giannakopoulos

EDITORIAL BOARD

Christos Vroustis, jurist • Vangelis Douvaleris, translator • Giorgos Evangelopoulos, jurist-international relations theorist • Neda Kanellopoulou, jurist, Ph.D. Constitutional law, Prof. at Panteion University • Alexandros Kontos, linguist-jurist-philologist, Ph.D. Social History • Spyros Koutroulis, economist • Athina Liapi, Ph.D. Sociology • Giannis M. Mathioudakis, philologist • Georgios P. Malouchos, political scientist • Christos P. Baloglou, Ph.D. Economic History • Giorgos N. Oikonomou, mathematician, Ph.D. Philosophy • Christos Paizis, philologist, Ph.D. Philosophy • Giannis Papadopoulos, Ph.D. Political Science, Prof. at the University of Lausanne • Evi Papaloi, Ph.D. Social Psychology • K. Nadia Seremetaki, Ph.D. Anthropology • Aris Sitas, Ph.D. Sociology, Prof. at the University of Durban in S. Africa • Giorgos Skoulas, Ph.D. Sociology, Prof. at the University of Macedonia • Konstantinos Stamatopoulos, Ph.D. History • Giorgos Tsompanoglou, Ph.D. Sociology, Prof. at Aegean University

INTERNATIONAL ACADEMIC RELATIONS

Giorgos Tsompanoglou
odysseas1@oneway.gr

BOOK-REVIEW EDITOR

Christos P. Baloglou

TRANSLATORS

Vangelis Douvaleris - Georgia Tsilikis

PROOF-READING

Ioannis Mathioudakis

ART DIRECTOR

Euterpi Trimi

LEGAL ADVISOR

Christos Vroustis

TYPE-SETTING

Angeliki Koutsoukou
Miliaraki 68, 111 45 Athens,
tel: 0030.210.85.47.421
e-mail: nkouts@ath.forthnet.gr

SUBSCRIPTIONS

P.O. BOX 63535, Filothei 152 37, GREECE
tel: 0030.210.68.12.723

PUBLISHER

Papazissis AEBE
Nikitara 2 & Emm. Benaki, 106 78 Athens
tel: 0030.210.38.22.496, fax:
0030.210.38.09.150

The *New Sociology* is published biannually. Price 6€.

Subscriptions: Individuals 10€, Students 9€,
Institutions 20€.

ISSN 1105-8099

www.newsociology.gr

Table of Contents

Editorial	5
An Interview of Meletis Meletopoulos to C. Halazias.....	9
The 16th World Congress of ISA	11
An Exclusive Interview with Alain Touraine	15
Unpublished Texts from Renos Apostolidis' Personal Archives...	32

■ THE ANTHROPOLOGICAL VIEW

C. Nadia Seremetakis: The city of silence - Earthquake and the stone bodies of history	37
Allen Feldman: With frozen ears.....	54

Vincent Simoulin: Talcott Parsons - The Heritage of a Great Sociologist	63
Hervé Terral: Paul Lapie - An Unknown French Sociologist	74
Costas M. Stamatopoulos: Constantinople after the Fall	82
Constantinos B. Zorbas: Religion in a Globalised World.....	90
Filippos Nikolopoulos: Sustainable Development, Alternative Forms of Tourism, and Large Scale Investments.....	99

A TRIBUTE TO

THE GREEK INTELLECTUALS IN PARIS

Mimika Kranaki: Pages of Immigration	111
Giorgos D. Kontogiorgis: The Greek Intellectuals in Paris and Nikos Svoronos.....	120
Giorgos N. Oikonomou: Cornilios Castoriadis' Chronology	125
Giorgos N. Oikonomou: Imagination and Reason in Cornilios Castoriadis.....	136
Meletis Meletopoulos: Costas Papaioanou - A Distinguished Critic of Marxism.....	145
Nicos G. Sergis: Orthodoxy and Irrationalism - Ways of Assimilation of Costas Papaioanou's Work	165
Nicos G. Sergis: The Revolutionary Consciousness in the Dawn of Myth - Implications of Costas Papaioanou's Essay <i>Mass and History</i>	178
Meletis Meletopoulos: Nikos Poulantzas - The Last Word of Marxism was a Greek Word, but Poulantzas' Last Word was not a Marxist One.....	188
Costis Pallis: Days of May '68	192
Costas Spiliotis: After May.....	197
Meletis Meletopoulos: Neo-orthodoxy in Greece via Paris	200
Leon Brang: Paris as a Centre of the Philosophical and Theological Thought of the Russians in the West	204

CONTEMPORARY DIGRESSIONS by Yiannis M. Mathioudakis	217
CLASSICAL TEXTS TRANSLATED by Vaggelis Douvaleris.....	220
BOOK REVIEWS by C. Baloglou, V. Douvaleris, M. Meletopoulos, I. Filippidis, G. Oikonomou, L. Zaragas	229
ARDIN by Spiros Koutroulis.....	255

Ἡ τυραννία τοῦ μετα-μέσου

Ὁ Ἀμερικανὸς κοινωνιολόγος Daniel Bell (1978) παρουσιάζει στὸ κλασσικὸ πλέον ἔργο του Ἡ μεταβιομηχανικὴ κοινωνία τίς ὀργανωτικὲς ἀρχές καί τὰ δομικά στοιχεῖα τριῶν διαδοχικῶν μορφῶν ἀνθρωπίνων κοινωνιῶν. Κοινὸς τους παρονομαστὴς εἶναι ἡ ἐπίλυση τοῦ προβλήματος τῆς συγκοινωνίας, τῆς ἐπινόησης δηλαδή τρόπων καί μεθόδων σύνδεσης καί δικτύωσης διαφόρων περιοχῶν. Σύμφωνα μέ τὴν ἀναλυτικὴ τυπολογία τοῦ Bell, ἡ πρώτη μορφή κοινωνικῆς συγκρότησης ἀποδίδεται μέ τὴν ἔννοια τῆς προβιομηχανικῆς κοινωνίας. Ἡ προβιομηχανικὴ κοινωνία χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἕναν ἐλάχιστο βαθμὸ πολυπλοκότητας καί τεχνογνωσίας. Πρόκειται γιὰ «ἕνα παιχνίδι ἐναντὶα στὴν φύση» (Bell 1978: 129), γιὰ μιὰ διαρκῆ ἀντιπαλότητα ἀνθρώπου-φύσης. Οἱ παραγωγικὲς σχέσεις περιορίζονται στὴν γεωργία, τὴν ἀλιεία, τὴν κτηνοτροφία, τὴν ἐξόρυξη, τίς κατασκευές κ.λπ. Τὸ κύριο πρόβλημα τῶν προβιομηχανικῶν κοινωνιῶν ἐστιάζεται στὴν μεταφορὰ ἐργαλείων, προϊόντων καί τροφῆς, δηλαδή στὴν μεταφορὰ τῆς ὕλης. Ἡ λύση εἶναι ἡ κατασκευὴ καί δικτύωση τῶν ὁδῶν. Ὡς δεύτερη μορφή κοινωνικῆς ὀργάνωσης ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Bell ἡ βιομηχανικὴ κοινωνία. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ «ἕνα παιχνίδι ἐναντίον τῆς ἐκτεχνικευμένης φύσης» (Bell 1978: 130). Οἱ οἰκονομικὲς δραστηριότητες διευρύνονται σημαντικὰ καί ἐνσωματώνονται σέ νέες συγκρουσιακὲς συνάψεις μεταξύ παραγωγικῶν δυνάμεων καί σχέσεων παραγωγῆς. Τὸ ἐκτεχνικευμένο καί ἐξορθολογισμένο κοσμοεἶδωλο τῆς βιομηχανικῆς κοινωνίας συμβολοποιεῖται μέ τίς ἐργοστασιακὲς μηχανές, τὸν γραμμικὸ χρόνο, τὴν μαζικὴ κατανάλωση, τὴν ἀστική κουλτούρα καί τίς συνακόλουθες, μὴ ἠθελημένες συνέπειες στὸ φυσικὸ περιβάλλον. Τὸ ζωτικὸ πρόβλημα ἔγκειται στὴν μεταφορὰ ἐνέργειας, καί ἡ προτεινόμενη λύση ὀνομάζεται δικτύωση τῆς ἐνέργειας μέσω πυλώνων ὑψηλῆς τάσης, κατευθυντήριων πομπῶν κ.λπ. Ὁ τελευταῖος τύπος κοινωνικῆς ὀργάνωσης πού διαδέχεται τὴν κυριαρχία τῆς ὕλης καί τῆς ἐργοστασιακῆς μηχανῆς εἶναι ἡ μεταβιομηχανικὴ κοινωνία. Ἐδῶ οἱ οἰκονομικὲς δραστηριότητες καί οἱ παραγωγικὲς σχέσεις συνυφαίνονται μέ τίς ὀργανωτικὲς ἀρχές τοῦ τριτογενοῦς τομέα παραγωγῆς, δηλαδή τοῦ τομέα τῶν ὑπηρεσιῶν. Ἐπαγγέλματα ὅπως δάσκαλος, δικηγόρος, σύμβουλος καί manager ἀνήκουν σέ αὐτὴν τὴν κατηγορία. Ἄν τὸ κύριο πρόβλημα στίς προβιομηχανικὲς κοινωνίες εἶναι «τὸ παιχνίδι ἐναντίον τῆς φύσης» καί στίς βιομηχανικὲς «τὸ παιχνίδι ἐναντίον τῆς ἐκτεχνικευμένης φύσης», τότε στίς μεταβιομηχανικὲς κοινωνίες κυριαρχεῖ τὸ «παιχνίδι μεταξύ τῶν ἀτόμων» (Bell 1978: 131). Τὸ σύνολο τῶν ὀργανωτικῶν ρυθμίσεων προσανατολίζεται πλέον στὴν διακίνηση, πρόσληψη καί διαχείριση τῶν πληροφοριῶν καί τῆς γνώσης. Ἡ λύση εἶναι ἡ δικτύωση τῶν πληροφοριῶν μέ μέσα ἐπικοινωνίας ὅπως τὸ ραδιόφωνο, ἡ ἐφημερίδα, ἡ τηλεόραση κ.λπ.

Ἡ μεταβιομηχανική κοινωνία εἶναι οὐσιαστικά μιά κοινωνία τῆς πληροφορίας καί τῆς γνώσης. Χαρακτηριστικά τῆς εἶναι ὁ γρήγορος χρόνος καί ἡ ταχύτητα, τά ὁποῖα ὀργανώνουν, ἀποδιοργανώνουν καί ἀναδιοργανώνουν τίς δομές τῆς «ἀβαροῦς οἰκονομίας» (βλ. Eriksen 2005, Rifkin). Μέσα σέ αὐτήν τήν δυναμική ἐξέλιξη, ὅπου ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου δέν περιορίζεται ὄντολογικά σέ ἓνα ἀέναο παρόν (ἀργός χρόνος), ὅπως στίς προβιομηχανικές κοινωνίες, ἀλλά ἐξαπλώνεται πανδημικά καλύπτοντας ὄλοένα καί περισσότερα κενά στήν καθημερινότητα τοῦ σύγχρονου εὐέλικτου ἀνθρώπου (γρήγορος χρόνος), ζυμώνεται ἡ ἀνάγκη γιά καλύτερη καί ἀποτελεσματικώτερη διαχείριση τῶν πληροφοριῶν. Εἰδικώτερα σέ μιά ταχέως μεταβαλλόμενη καί συνεχῶς ἐν τῷ γίνεσθαι παγκόσμια κοινωνία, ὅπου ἡ κοινωνική πραγματικότητα δέν εἶναι ἄμεσα ἐποπτεύσιμη καί παρατηρήσιμη ἀπό τό μεμονωμένο ἄτομο, εἰσάγεται ἡ ἀνάγκη ἐγκατάστασης νέων μέσων ἐπικοινωνίας πού εἶναι ικανά νά διαβιβάζουν καί νά διασυνδέουν τούς ὄγκους τῶν πληροφοριῶν. Ὁ Γερμανός φιλόσοφος Arnold Gehlen γράφει ἐπί τούτου: «Ἀνάμεσα στά μεμονωμένα ἄτομα, τῶν ὁποίων ἡ σφαῖρα ἐμπειριῶν εἶναι πάντα μικρή, καί στά μή-ἐποπτεύσιμα, τυχάρπαστα συμβεβηκότα, πού προκύπτουν ἀπό τίς κοινωνικές, οἰκονομικές καί πολιτικές ὑπερδομές, μεσολαβεῖ μιά ἐνδιάμεση ἀπόσταση: ἡ “ἐμπειρία ἀπό δεύτερο χέρι”» (Gehlen 1957: 49). Μέ αὐτήν τήν ἀποφαντική δήλωση τονίζει ὁ Gehlen τήν κοσμοϊστορική μετατόπιση τῶν διεργασιῶν διαβίωσης καί πρόσληψης γεγονότων ἀπό τό περιβάλλον τῆς αὐτοψίας καί αὐτηκόας (ἐμπειρίες ἀπό πρῶτο χέρι), στό τεχνητά διαμεσολαβημένο περιβάλλον τῶν μαζικῶν μέσων, ὅπως εἶναι ἡ τηλεόραση, ὁ τύπος, τό ραδιόφωνο κ.λπ. (ἐμπειρίες ἀπό δεύτερο χέρι). Ἀφοῦ ἐκ τῶν πραγμάτων δέν εἶναι εὐκταῖο νά αὐτοπροσδιορίζομαστε ὡς οἰκουμενικοί μάρτυρες ἐπιτόπιων γεγονότων, ἀναγκαζόμαστε νά ζοῦμε σέ ἓναν κατασκευασμένο κόσμο, μεστό ἐμπειριῶν ἀπό δεύτερο χέρι. Ὅπως ἀναφέρει καί ὁ Thompson: «Ἡ ἀνάπτυξη τῶν μέσων ἐπικοινωνίας ἔχει ἐπιπλέον δημιουργήσει αὐτό πού μπορούμε νά περιγράψουμε ὡς μιά “διαμεσολαβημένη ἱστορικότητα”: ἡ ἀντίληψή μας γιά τό παρελθόν σήμερα ἐξαρτᾶται ὅλο καί περισσότερο ἀπό ἓνα συνεχῶς ὀγκούμενο ἀπόθεμα διαμεσολαβημένων συμβολικῶν μορφῶν» (Thompson 1998: 66). Ἔτσι λοιπόν ἡ αὐξανόμενη ἀνάγκη γιά γρήγορη καί ἀποτελεσματική διαχείριση καί διασύνδεση τοῦ πληροφοριακοῦ πλούτου ἱκανοποιεῖται μέ τήν ἐγκατάσταση νέων μέσων ἐπικοινωνίας πού λειτουργοῦν πάνω σέ μιά ἀνακλαστική (reflexiv) δομή. Σταδιακά ὅμως προκύπτουν τά μετα-μέσα, δηλαδή συγκεκριμένα μέσα ἐπικοινωνίας πού ἀναφέρονται σέ ἄλλα μέσα ἐπικοινωνίας. Ἐνα περιοδικό τηλεόρασης εἶναι γιά παράδειγμα ἓνα μετα-μέσο: συγκεντρώνει καί διαχειρίζεται πληροφορίες γιά τήν τηλεόραση, προσφέροντας ἔτσι στόν χρήστη τήν δυνατότητα γρήγορης καί σφαιρικής ἐνημέρωσης γιά τό τί προβάλλεται ἀλλά καί γιά τό τί δέν προβάλλεται στήν τηλεόραση. Πρόκειται δηλαδή γιά ἓνα ἐντυπο μέσο πού ἀναφέρεται σέ ἓνα ὀπτικοακουστικό μέσο. Χωρίς τό περιοδικό τηλεόρασης, ἡ γρήγορη καί ἀποτελεσματική διαχείριση τῶν δυνατῶν ἐπιλογῶν σέ ἐνημερωτικές ἐκπομπές, εἰδήσεις, σειρές καί κινηματογραφικά ἔργα δέν θά ἦταν ἰδιαίτερα εὐκόλη. Ἄλλα παραδείγματα μεταμέσου εἶναι οἱ μηχανές ἀναζήτησης στό Διαδίκτυο, ὁ πίνακας σέ ἓνα βιβλίο, μιά βιβλιογραφική λίστα σέ μιά ἐπιστημονική ἐργασία, τά περιοδικά κινηματογράφου καί πολιτισμοῦ κ.ἄ. Ἐν εἶδει συμπεράσματος, μπορούμε νά πούμε ὅτι, ὅσο περισσότερο διογκώνεται ὁ ὄγκος τῶν πληροφοριῶν, τόσο πιό ἐπιτακτική γίνεται ἡ ἀνάγκη ἐγκατάστασης νέων μέσων, τά ὁποῖα μέ τήν σειρά τους καί σύμφωνα μέ τήν λογική τῆς ἀνακλαστικῆς δομῆς, διαμορφώνουν ἓνα ἐξ ἴσου

πολύπλοκο και έμπλεο πληροφοριών περιβάλλον, όπου η απαίτηση για εκ νέου δικτύωση και κάθετη διανομή των πληροφοριών συγκροτεί τον χώρο των μετα-μέσων. Έτσι, λοιπόν, στην παγκόσμια μεταβιομηχανική κοινωνία, ή «τυραννία της στιγμής» (Eriksen 2005) ως παρακαταθήκη του γρήγορου χρόνου που διαμεσολαβεί όλο και περισσότερο στην καθημερινή συγκρότηση της κοινωνικής δράσης, συμπορεύεται με την «τυραννία του μετα-μέσου», τό όποιο διαμορφώνει τις συνθήκες για γρήγορη και αποτελεσματική διαχείριση των πληροφοριών ή άλλιώς για καλύτερη έποπτευσιμότητα της κοινωνικής δράσης.

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

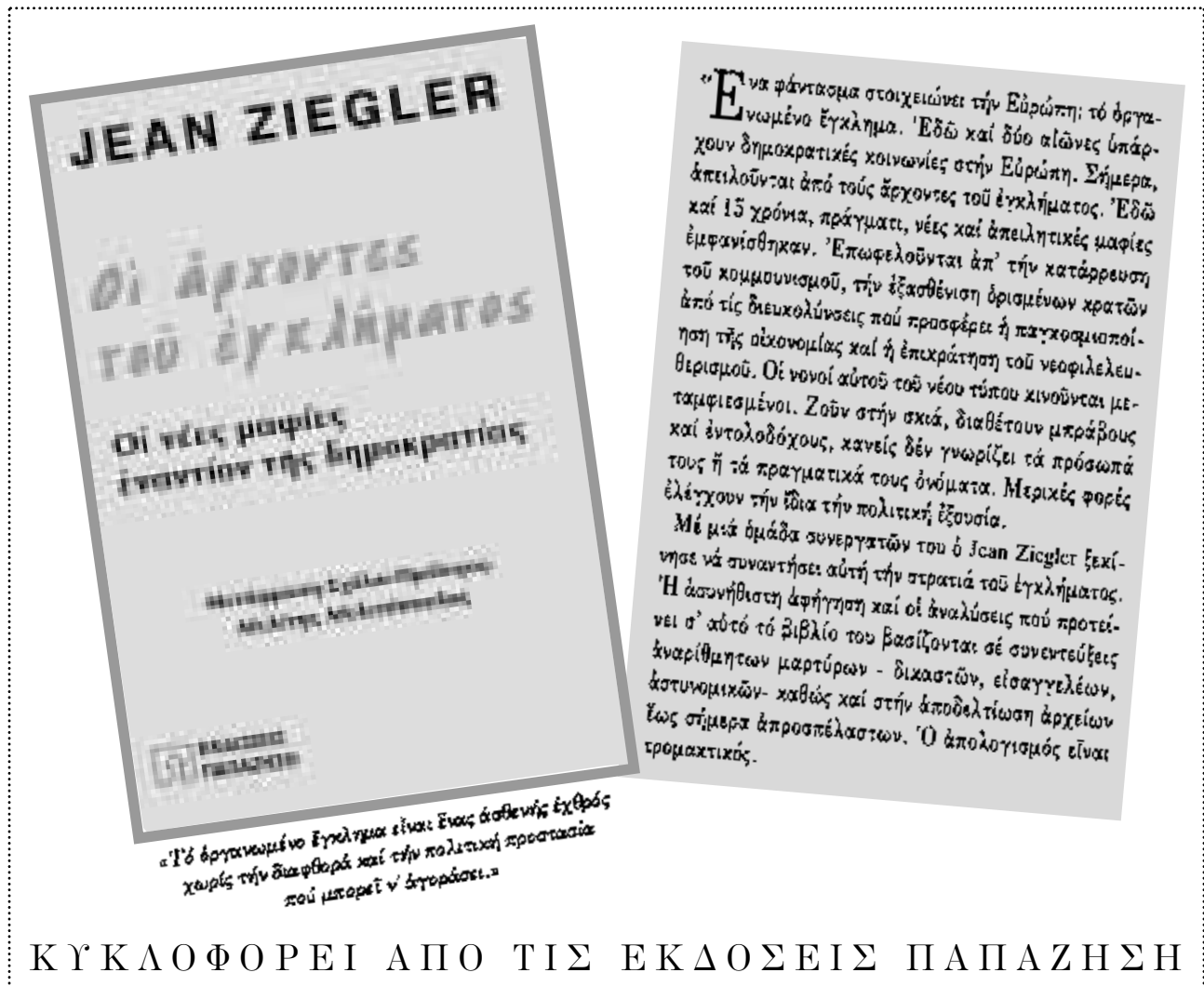
Bell, Daniel, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Reinbeck bei Hamburg, 1978.

Gehlen, Arnold, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg 1957.

Rifkin, Jeremy, *Η Νέα Έποχή της Πρόσβασης*, Αθήνα 2001.

Thompson, John B., *Νεωτερικότητα και μέσα επικοινωνίας*, Αθήνα 1998.

Eriksen, Hylland Thomas, *Η τυραννία της στιγμής. Γρήγορος και άργος χρόνος στην εποχή της πληροφορίας*, Αθήνα 2005.



ΚΥΚΛΟΦΟΡΕΙ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

Ἡ Νέα Κοινωνιολογία, ἡ ἑλληνικὴ κοινωνιολογία καὶ ἡ ἑλληνικὴ κοινωνία

Ἡ συνέντευξη τοῦ διευθυντῆ τῆς *Νέας Κοινωνιολογίας*
Μελέτη Μελετόπουλου στὸν ἐγκριτο δημοσιογράφο **Χρήστο Χαλαζιά**
(ἐφ. *Ἀδέσμευτος Τύπος*, Νοέμβριος 2005)

Τί ἀκριβῶς ἐκπροσωπεῖ τὸ περιοδικό *Νέα Κοινωνιολογία* καὶ ποιὸν ἰδεολογικὸ χῶρο καλύπτει;

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* εἶναι ἓνα ἐπιστημονικὸ περιοδικό, πού ἐκδίδεται ἀπὸ τίς ἐκδόσεις Παπαζήση ἀπὸ τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1988, σέ τακτικὴ βάση. Ἡ συντακτικὴ του ὀμάδα ἐργάζεται σέ ἐθελοντικὴ βάση καὶ ἀποτελεῖται ἀπὸ κοινωνιολόγους ἀλλὰ καὶ ἐπιστήμονες ἄλλων χῶρων. Ἡ ἀπήχησή του στὴν κοινωνία καὶ τὸ ἀναγνωστικὸ κοινὸ τὸ κατέστησε βιώσιμο καὶ μᾶς ἐνεθάρρυνε νά συνεχίσουμε μὲ ἀμείωτο ἐνθουσιασμό. Σκοπὸς τῆς *Νέας Κοινωνιολογίας* εἶναι νά παρουσιάζει στὸ ἐνδιαφερόμενο ἑλληνικὸ κοινὸ τὰ διεθνή ἐπιστημονικὰ ρεύματα, μὲ μεταφράσεις ξένων ἄρθρων κατ' ἀποκλειστικότητα, συνεντεύξεις κορυφαίων Εὐρωπαίων καὶ Ἀμερικανῶν ἐπιστημόνων, παρουσιάσεις διεθνῶν συνεδρίων κ.λπ. Ἐπίσης ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* παρουσιάζει συστηματικὰ τὴν ἰδιαίτερη κληρονομιά τῆς ἑλληνικῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης, μὲ ἀφιερῶματα σέ Ἑλληνας στοχαστές, ἀνατυπώσεις ξεχασμένων κειμένων καὶ ἄλλα.

Ὡς ἐπιστημονικὸ ἔντυπο, ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* ἀπέχει ἀπὸ τίς μικροπολιτικές καὶ κομματικές ἀντιπαραθέσεις πού χαρακτηρίζουν τὸν χῶρο τῶν Ἑλλήνων πανε-

πιστημακῶν καὶ διανοουμένων. Ὅπως δὴποτε, διέπεται ἀπὸ κάποιες βασικὲς ἀρχές, πού προσιδιάζουν στὸν ἐπιστημονικὸ τῆς χαρακτήρα: ἐλευθερία τῆς σκέψης, πρωτοτυπία, ἀνιδιοτελής προσφορά στὴν πατρίδα μας καὶ στὴν πολιτιστικὴ τῆς ἐξέλιξη. Αὐτὰ φυσικὰ δὲν συμπίπτουν μὲ κανέναν συγκεκριμένο πολιτικὸ σχηματισμὸ ἢ ἰδεολογικὸ χῶρο τῆς σημερινῆς ἑλληνικῆς πραγματικότητας.

Κύριε Μελετόπουλε, ποιὰ εἶναι τὰ κίνητρα τῆς ἐκδοσης τοῦ περιοδικοῦ *Νέα Κοινωνιολογία*;

Κίνητρο, ἀρχικὸ καὶ διαρκές, τῆς ἐκδοσης τῆς *Νέας Κοινωνιολογίας* εἶναι ἡ προσφορά στὴν ἐπιστήμη καὶ στὴν πατρίδα.

Πιστεύετε ὅτι στὴν σημερινὴ ἐποχὴ μπορεῖ νά ὑπάρξει ἰδεολογικὴ ζύμωση στὴν νεολαία γιὰ θέματα αὐτοῦ τοῦ εἴδους;

Ἡ σημερινὴ νεολαία ἔχει ἐσκεμμένα ἀποπροσανατολιστεῖ, ἰδεολογικά καὶ πνευματικά. Ἡ κριτικὴ τῆς ἱκανότητα ἔχει ἐντεχνα ἐκμηδενισθεῖ. Λεῖπει τὸ ἐνδιαφέρον καὶ ἡ γνώση γιὰ εὐρύτερες ἰδεολογικὲς διεργασίες. Ἡ ἀφύπνιση θά ἔρθει ἐκ τῶν πραγμάτων, θά εἶναι ὀδυνηρὴ καὶ ἐλπίζω νά μὴν ἐκτραπεῖ σέ ἀκραῖες κατευθύνσεις, νεοφασιστικὲς ἢ νεοκομμουνιστικὲς, πού συνήθως τροφοδοτοῦνται ἀπὸ τὴν ἄγνοια καὶ τὴν ἀπαιδεῖα.

Οί σημερινοί νέοι λένε ότι όλα είναι ίδια· ακόμη και για τὰ κόμματα ότι δέν ἔχουν διαφορές μεταξύ τους. Τό περιοδικό σας μπορεί νά παίξει κάποιον ρόλο ἀνατροπῆς αὐτῶν τῶν ἀπόψεων;

Τό περιοδικό μας μπορεί νά παίξει τόν ἐξῆς ρόλο: μεταδίδοντας ἀναλυτικά ἐργαλεῖα καί ἐφόδια γιά κριτική σκέψη, νά ὑπονομεύσει τήν εὐπιστία τῶν νέων στό κῶμα ψεύδους καί ὑποκρισίας πού ἐκπέμπουν οἱ ποικίλοι «φορεῖς» (πολιτικοί, μαζικά μέσα ἐνημέρωσης κ.λπ.) τοῦ πολιτικοκοινωνικοῦ μας συστήματος.

Σήμερα, μέ αὐτό τό κοινωνικό καί ἐκπαιδευτικό σύστημα, κατά πόσον μένει χρόνος στούς νέους — καί ὄχι μόνο — νά διαβάσουν;

Μεταξύ e-mail, κινητῶν, τηλεφώνου, τηλεόρασης, CD, video κ.λπ., δέν μένει χρόνος ὄχι μόνον γιά μελέτη ἀλλά οὔτε καί γιά σκέψη. Τό σχολεῖο ἀπαιτεῖ ἀπομνημόνευση, τὰ κόμματα ζητοῦν φερέφωνα, ἡ τηλεόραση παθητικούς θεατές, τό οικονομικό σύστημα ἄκριτους καταναλωτές. Ποῦ καιρός γιά διάβασμα;

Ἡ Κοινωνιολογία ὡς θεωρία κατά πόσο ἔχει θέση στήν σημερινή κοινωνία; Καί μέ ποιόν τρόπο μπορεί νά ἀπαντήσῃ στά σημερινά προβλήματα;

Ἡ Κοινωνιολογία προσφέρει μία βαθύτερη ἐρμηνεία καί κριτική θέαση τῶν πραγμάτων καί τήν ἰκανότητα ἀνάλυσης πολύπλοκων προβλημάτων. Δυστυχῶς στήν χώρα μας ἔχει ὑποβαθμιστεῖ σέ βαθμό πού ἐλάχιστοι νέοι πλέον γοητεύονται

ἀπό αὐτήν. Οἱ αἰτίες τῆς ὑποβάθμισης αὐτῆς εἶναι πολλές. Νομίζω ὅμως ὅτι τήν κυρία εὐθύνη φέρουν τὰ σχετικά πανεπιστημιακά τμήματα, πού ἐπέλεξαν τό διδακτικό προσωπικό τους μέ πελατειακά, κομματικά καί προσωπικά κριτήρια, ἐνῶ καί οἱ ἴδιοι οἱ κοινωνιολόγοι ὡς ἐπί τό πλεῖστον ἀδιαφόρησαν γιά τήν σοβαρή καί ἀμερόληπτη ἔρευνα.

Οἱ σημερινοί διανοούμενοι κατά πόσον εἶναι γνωστοί στίς νεώτερες γενιές τῆς χώρας μας; Π.χ. Π. Κονδύλης, Κ. Ἀξελός κ.ἄ.

Οἱ λίγοι πού διαβάζουν τούς ξέρουν. Ὅμως τό ἐκπαιδευτικό μας σύστημα φρόντισε οἱ πράγματι ἄξιοι, ὅπως π.χ. ὁ Παναγιώτης Κονδύλης, πού στήν Γερμανία ἐθεωρεῖτο ἐν ζωῇ ἰσοδύναμος τοῦ Habermas, νά μείνουν ἐκτός ἐλληνικοῦ πανεπιστημίου, ὥστε νά μήν χαλάσουν τήν «πιάτσα» τῶν μετριοτήτων.

Ἡ ἔνταξη τῆς χώρας μας στήν Εὐρωπαϊκή Ἑνωση ἔχει βοηθήσῃ θετικά ἢ ἀρνητικά τήν ἐλληνική κοινωνία;

Διαπιστώνω ὅτι ἕνα τέταρτο τοῦ αἰῶνα μετά τήν ἔνταξή μας στήν ἐνωμένη — ὑποτίθεται — Εὐρώπη, ἔχουμε πολιτιστικά ἀπομακρυνθεῖ ἀπ' αὐτήν, ἀντί νά συμβεῖ τό ἀντίθετο. Τουλάχιστον τό 1979, πού ὑπεγράφη ἡ προσχώρησή μας, ὑπῆρχε μία ψευτοαστική τάξη, πού γνῶριζε κάπως τούς κανόνες τῆς εὐρωπαϊκῆς κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς καί ἄκουγε κλασσική μουσική. Σήμερα μία ομάδα νεόπλουτων σκυλάδων ὑποδύεται τήν ἀρχουσα τάξη.

ΤΟ 16ο ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΗΣ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ

23-29 ΙΟΥΛΙΟΥ, DURBAN, ΝΟΤΙΟΣ ΑΦΡΙΚΗ

Η Διεθνής Κοινωνιολογική Έταιρεία (International Sociological Association, ISA) πραγματοποίησε με μεγάλη επιτυχία τό δέκατο έκτο συνέδριό της στό Durban τής Νοτίου Άφρικής, από τίς 23 έως τίς 29 Ιουλίου 2006.

Η ISA, πού είναι ή μεγαλύτερη διεθνώς επισημονική έταιρεία Κοινωνιολογίας, επιλέγει συνήθως ως τόπους διεξαγωγής του ανά τετραετία παγκοσμίου συνεδρίου της σημεία σ' ολόκληρη τήν ύφήλιο (τό 1998 στό Μόντρεαλ, τό 2002 στόν Αύστραλία, παλαιότερα στόν Ινδία, στό Μεξικό κ.λπ.).

Οί σύνεδροι ταξίδεψαν πολλές ώρες προκειμένου νά φθάσουν στό Γιοχάνεσμπουργκ (9 ώρες από Άθήνα) και άλλη μία ώρα έσωτερική πτήση για τό Durban. Τό Durban βρίσκεται στόν ακτή του Ινδικού Ωκεανού. Ως παλαιά βρεταν-

νική άποικία έχει άγγλικό χαρακτήρα αλλά είναι κατάσπαρτη μέ φοίνικες! Είναι μία πολύχρωμη, ευχάριστη παραθαλάσσια πόλη, μέ ήπιο κλίμα και πληθυσμό ποικίλης προελεύσεως (όλλανδικής, άγγλικής, ινδικής — τό μεγαλύτερο μέρος ινδικού πληθυσμού εκτός Ινδίας βρίσκεται στόν Νότιο Άφρική — και ιθαγενούς). Δυστυχώς, τό Durban χαρακτηρίζεται, όπως όλη ή Νότιος Άφρική, από ύψηλή έγκληματικότητα: άάμπολλοι σύνεδροι υπήρξαν θύματα ληστείας από συμμορίες μαύρων, και μάλιστα σέ κεντρικούς δρόμους, πρωινές ώρες. Οί σύνεδροι διέμειναν σέ ξενοδοχεία σύγχρονα (όπως τό Hilton) ή πιό παραδοσιακά, βικτωριανού χαρακτήρα (σάν τό Balmoral). Οί έργασίες έλαβαν χώρα στό υπερσύγχρονο, τεραστίων διαστάσεων, συνεδριακό κέντρο τής πόλεως και άνοιξαν τό βράδυ τής Κυριακής 23 Ιου-





Ο Samir Amin με τον Διευθυντή της Νέας Κοινωνιολογίας Μελέτη Μελετόπουλο.

λίου, με έντυπια παράσταση αφρικανικών χωρών της φυλής των Ζουλού και σύγχρονες χορευτικές επιδείξεις από μαθητικά συγκροτήματα. Προηγουμένως είχαν χαιρετήσει τους περίπου 3.000 συνέδρους οι τοπικές αρχές, ο απερχόμενος Πολωνός πρόεδρος της ISA και ο αντιπρόεδρος, ο Έλληνοκύπριος Άρης Σίτας, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Kwazulu-Natal της Νοτίου Αφρικής, πρόεδρος των Νοτιοαφρικανών κοινωνιολόγων και γνωστός ποιητής, ο οποίος μάλιστα έκλεισε την ομιλία του συγκινητικά, απαγγέλλοντας ποίηση!

Οι εργασίες συνεχίστηκαν την Δευτέρα τό πρωί, με την βράβευση του κορυφαίου Γάλλου κοινωνιολόγου Alain Touraine. Ο καθηγητής Touraine, ένας από τους τελευταίους μεγάλους Ευρωπαίους κοινωνιολόγους και διανοητές, έκανε στην συνέχεια μία εξαιρετικά ενδιαφέρουσα διάλεξη, εκπέμποντας αισιόδοξα μηνύματα για τό μέλλον της κοινωνιολογίας αλλά και της κοινωνίας.

Από την Δευτέρα τό μεσημέρι άρχισαν νά λειτουργούν οι 53 έρευνητικές επιτροπές και οι 6 θεματικές ομάδες, οι 5 ομάδες εργασίας, οι 11 ad hoc ομάδες, καθώς και συνεδρίες με προσκεκλημένους, συναντήσεις με συγγραφείς, συνεδριάσεις

έθνικών επιστημονικών εταιρειών, κοινές συνεδριάσεις διαφόρων επιτροπών κ.λπ. Άνάμεσά τους άκρως πρωτοποριακές συνεδρίες, με θέματα όπως «Ένοπλες Δυνάμεις και επίλυση συγκρούσεων», «Μελλοντολογική έρευνα», «Κοινωνιολογία της Έπιστήμης και της Τεχνολογίας», «Κοινωνιολογική πρακτική», «Κοινωνιολογία της μετανάστευσης», «Γυναίκες στην κοινωνία», «Κοινωνιολογία της νεότητας», «Κοινωνιολογία των τεχνών», «Κοινωνιολογία των κινδύνων», «Όρθολογική επιλογή», «Κλινική κοινωνιολογία», «Κοινωνιολογία της εκπαίδευσης» κ.ά. Τήν παράσταση βεβαίως έκλεψαν οι κορυφαίες προσωπικότητες που συμμετείχαν στό Συνέδριο, όπως ο Αιγύπτιος κοινωνιολόγος της ανάπτυξης Samir Amin, που έδωσε τρεις διαλέξεις, ο Immanuel Wallerstein και άλλοι.

Όλες αυτές οι επιστημονικές επιτροπές και ομάδες συνεδρίαζαν κάθε απόγευμα, με ανακοινώσεις των συνέδρων, συζητήσεις, καθώς και τις απαιτούμενες έσωτερικές διαδικασίες έκλογής των συντονιστικών τους όργάνων, προγραμματισμού των μελλοντικών τους εκδηλώσεων και αποδοχής νέων μελών. Τά πρωινά διεξάγονταν θεματικά συμπίσια, ανοιχτά σέ όλους τους συνέδρους. Τήν Πα-



Ο Immanuel Wallerstein με τον Μελέτη Μελετόπουλο.

ρασκευή τό βράδυ, οι σύνεδροι ήταν καλεσμένοι σέ beach party στήν παραλία του Ίνδικου Ώκεανού, ένῳ πολλοί σύνεδροι συμμετείχαν μετά τήν λήξη του Συνεδρίου σέ «σαφάρι» σέ πάρκο άγρίων ζώων και στήν παρακείμενη χώρα των Ζουλού.

Τά Συνέδρια τής ISA είναι μία ευκαιρία νά διαπιστώσει κανείς τά ενδιαφέροντα πρὸς τά όποια στρέφεται ή διεθνής επιστημονική κοινότητα. Είναι επίσης μία εμπειρία πού διευρύνει τούς όρίζοντες, οι όποιοι στενεύουν επικίνδυνα όταν παραμένει κανείς για πολύ καιρό στά επιστημονικά ασφυκτικά πλαίσια τής ελληνικής «επιστημονικής κοινότητας».

Η ελληνική παρουσία ήταν ισχνότερη από ποτέ, τόσο ποσοτικά όσο και ποιοτικά. Μεγάλος αριθμός Έλλήνων πανεπιστημιακών είχε δηλώσει συμμετοχή, τά όνόματά τους τυπώθηκαν στό πρόγραμμα του Συνεδρίου, αλλά δέν εμφανίσθηκαν. Αντιθέτως, έντυπωσιακός ήταν ό αριθμός και ή εξαιρετική παρουσία Έλλήνων επιστημόνων

από ξένα (κυρίως άμερικανικά) πανεπιστήμια. Από ελληνικής πλευράς, οι σημαντικότερες παρουσίες ήταν αυτές του κ. Δημοσθένους Άγραφιώτη, καθηγητού τής Έθνικής Σχολής Δημόσιας Υγείας, και του κ. Πετρόπουλου, πρώην Συμβούλου του Παιδαγωγικού Ίνστιτούτου. Τήν Νέα Κοινωνιολογία εκπροσώπησε ό κ. Γιώργος Τσομπάνογλου, πρόεδρος τής επιστημονικής επιτροπής για τήν Κοινωνική Πρακτική τής ISA, και ό διευθυντής τής Μελέτης Μελετόπουλος, πού παρουσίασε ανακοίνωση με θέμα τήν όργάνωση και τήν εξέλιξη τής επιστημονικής έρευνας στήν Ελλάδα.

Έκτός από τό συνεδριακό ρεπορτάζ, επελέγησαν ενδιαφέρουσες ανακοινώσεις, πού θά μεταφραστούν και θά παρουσιαστούν σταδιακά από τίς στήλες τής Νέας Κοινωνιολογίας στό ελληνικό κοινό, ένῳ στό περιοδικό μας έδωσε συνέντευξη ό κορυφαίος Γάλλος κοινωνιολόγος Alain Touraine, πού δημοσιεύεται παρακάτω.

ΝΕΟ ΜΕΛΟΣ ΤΗΣ ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ Ο ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΡΗΣ ΣΙΤΑΣ

Ο άπερχόμενος αντιπρόεδρος τής ISA Άρης Σίτας γεννήθηκε στην Λεμεσό τό 1952. Τό 1970 ή οίκογένειά του μετανάστευσε στην Νότιο Άφρική, όπου παρεπιδήμει μεγάλη κοινότητα Έλληνοκυπρίων. Έγκαταστάθηκαν στό Γιοχάνεσμπουργκ, όπου ό νεαρός Σίτας σπούδασε στό οικείο Πανεπιστήμιο Κοινωνιολογία (κυρίως Βιομηχανική Κοινωνιολογία) και Πολιτικές Έπιστήμες. Στην συνέχεια πραγματοποίησε διδακτορική διατριβή στό Πανεπιστήμιο του Witwatersrand, μέ θέμα «The Creation of a Tradeunion Movement in South Africa as a Social Movement, 1960-1980».

Ο Άρης Σίτας ακολούθησε πανεπιστημιακή σταδιοδρομία. Είναι Head of the School of Sociology του Πανεπιστημίου Kwazulu-Natal, όπου εργάζονται 70 κοινωνιολόγοι. Τό 1996-99 διετέλεσε Πρόεδρος του Νοτιοαφρικανικού Συνδέσμου Κοινωνιολόγων και τό 1998 εξελέγη μέλος του Προεδρείου τής ISA, ενώ τό 2002-2006 διετέλεσε Άντιπρόεδρος. Συνέγραψε μεταξύ άλλων τό έργο *Theoretical Parables* (2004) και *Beyond the Spoor Floor* (1993), ενώ πρόσφατα ολοκλήρωσε τό *Mandela Decade*. Σήμερα συγγράφει ένα θεωρητικό έργο για τήν έννοια τής reconciliation και διερευνά τήν κοινωνιολογική τής διάσταση. Είναι μέλος μίας έρευνητικής ομάδας που συντονίζει ό Immanuel Wallerstein, στην όποία συμμετέχουν 15 επιστήμονες απ' όλον τον κόσμο και μελετούν τήν εξέλιξη και πιθανώς παρακμή των θεσμών τής νεωτερικότητας (εργοστάσια, σχολεία κ.λπ.), καθώς και τήν παγκόσμια πόλωση. Επίσης, υπήρξε επί σειρά έτων διευθυντής του *South African Labour Bulletin*. Είναι επίσης μέλος τής συντακτικής επιτροπής σε διάφορα επιστημονικά

περιοδικά (μεταξύ άλλων και στις Φιλιππίνες). Ο καθηγητής Σίτας έχει διεξαγάγει δύο έρευνες και στην Κύπρο: ή πρώτη εξεδόθη υπό τον τίτλο Άντικοινωνική συμπεριφορά των νέων — ρατσιστικές τάσεις, από τις εκδόσεις Σάκκουλα τό 2005, στην όποία ήταν υπεύθυνος για τό μεθοδολογικό μέρος. Η δεύτερη, στην όποία είναι διευθυντής έρευνας, έχει τίτλο *Aspects of Reconciliation in Cyprus* και βρίσκεται υπό έκδοσιν.

Ο καθηγητής Άρης Σίτας είχε δραστηριοποιηθεί στό κίνημα κατά του apartheid και διετέλεσε, κατά τήν περίοδο τής μετάβασης στό νέο καθεστώς, πρόεδρος τής υπο-επιτροπής μέσων ενημέρωσης και κουλτούρας του συμφώνου ειρήνευσης. Δηλαδή, είχε ρόλο συμφιλιωτού μεταξύ των διαφόρων κοινοτήτων.

Έκτός απ' όλα αυτά, ό Άρης Σίτας είναι αξιόλογος και πολύ γνωστός άγγλόφωνος ποιητής τής Άφρικής.

Έχει δημοσιεύσει τις συλλογές *Tropical Scars*, *Shoeshive and Piano*, *Slavetrade*, *RTP Poems*. Είναι ενδιαφέρον ότι ό παππούς του καθηγητού Σίτα ήταν ό Friedrich Adler, καθηγητής καλών τεχνών στό Άμβουργο, που εξοντώθηκε από τους ναζιστές. Ο Άρης Σίτας έχει τρία παιδιά: μία κόρη του διδάσκει καλές τέχνες σε ιδιωτικό πανεπιστήμιο τής Νοτίου Άφρικής, ή άλλη κόρη του ζει στό Λονδίνο και είναι ακτιβίστρια για τά δικαιώματα των άγρίων ζώων και ό γυιός του ολοκληρώνει τις σπουδές του στην Κοινωνιολογία.

Άπό τό τεύχος αυτό ό καθηγητής Άρης Σίτας θά είναι μέλος τής Συντακτικής Έπιτροπής τής Νέας Κοινωνιολογίας και σύνδεσμός τής μέ τήν άφρικανική και τήν διεθνή επιστημονική κοινότητα.



ΑΠΟΚΛΕΙΣΤΙΚΗ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΓΑΛΛΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΟΥ ALAIN TOURAINE ΣΤΗΝ ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Τήν Δευτέρα 24 Ιουλίου, κατά τήν πρώτη επίσημη συνεδρίαση του 16ου Παγκοσμίου Συνεδρίου της Διεθνούς Κοινωνιολογικής Έταιρείας (ISA), βραβεύθηκε ο κορυφαίος Γάλλος κοινωνιολόγος Alain Touraine (τό βραβείο θεσπίστηκε πρό τετραετίας και συνοδεύεται από σημαντικό χρηματικό ποσό). Ακολούθησε διάλεξη του καθηγητού Touraine, μέ θέμα: «Reconstructing Sociology» («Ανασυγκροτώντας τήν Κοινωνιολογία»). Ο Touraine, ό όποϊος συμπλήρωσε έξ δεκαετίες έρευνητικής εργασίας, έπεσήμανε ότι ό σημερινός κόσμος κινείται ταυτοχρόνως πρός τίς δύο αντίθετες κατευθύνσεις τής παγκοσμιοποίησης και του κατακερματισμού. Έπομένως, απαιτείται μία νέα, «μετα-κοινωνιολογική» σύλληψη, αντίστοιχη πρός τίς εξελίξεις. Ο Touraine έπεσήμανε ότι ή έννοια τής νεωτερικότητας έχει υπερνικηθεί και ή ουσία τής κοινωνικής συμπεριφοράς έχει αλλάξει. Ένα χαρακτηριστικό στοιχείο αυτής τής μεταβολής είναι ή ανάδειξη του ατομικού στοιχείου και ή αντικατάσταση τής κοινωνικοποίησης από τήν ατομικοποίηση. Παρά τίς προσπάθειες πολλών φορέων νά ανακατασκευάσουν ισχυρούς κοινωνικούς δεσμούς, ή τάση πρός τήν εξατομίκευση φαίνεται αναπότρεπτη.

Αυτή όμως ή τάση, υποστήριξε ό καθηγητής Touraine, έχει και μία θετική όψη: σήμερα τά δικαιώματα του ατόμου έχουν αποκτήσει αυταξία, δηλαδή δέν έχουν αξία μέσω κάποιας ιδιότητός του, πχ. ως γυναίκας, εργαζομένου κ.λπ. Δηλαδή προέχει ή ιδιότητα του ατόμου ως ατόμου απ' αυτήν του ατόμου ως μέλους ενός κοινωνικού συνόλου. Δέν είναι καθόλου άσχετο τό γεγονός ότι τό παραδοσιακό δίπολο *καπιταλισμός-σοσιαλισμός* έχει αντικατασταθεί από τό δίπολο *άνθρώπινα δικαιώματα-όλοκληρωτισμός*.

Ο Alain Touraine είναι μία προσωπικότητα οικουμενική. Τό έργο του έχει παγκόσμια απήχηση. Όπως ανέφερε ό ίδιος, οί Γάλλοι αποτελούν τήν μειοψηφία των μαθητών του. Κινήθηκε πάντοτε ταυτόχρονα στό πεδίο τής επιτόπιας έρευνας και στό πεδίο τής θεωρητικής ανάλυσης, τροφοδοτώντας και υποστηρίζοντας τό ένα μέσω του

άλλου. Παρά τήν προχωρημένη ηλικία του, βρίσκεται στην πρώτη γραμμή τής επιστημονικής δράσης. Η τελευταία του έρευνα αφορά τίς μουσουλμάνες γυναίκες στό Παρίσι.

Μετά τό τέλος τής διαλέξεώς του, ό καθηγητής Touraine παραχώρησε, σέ παρακείμενη αίθουσα, προφορική συνέντευξη στά γαλλικά στόν Μελέτη Μελετόπουλο, ή όποια και ακολουθεί.

Κύριε καθηγητά, αφού σάς συγχαρώ έκ μέρους του έλληνικού κοινωνιολογικού κοινού για τήν βράβευσή σας, θά ήθελα κατ' αρχάς νά επανέλθω στην κεντρική ιδέα τής όμιλίας σας, δηλαδή στην ανάδειξη των ατομικών χαρακτηριστικών του σύγχρονου ανθρώπου στην θέση των παραδοσιακών συλλογικών αναφορών. Πρόκειται έπομένως για τον κατακερματισμό τής κοινωνίας σέ άτομα;

Υπάρχουν όπωσδήποτε αντισταθμιστικοί μηχανισμοί: ή mass culture, ή επικοινωνία κ.λπ. Αυτό πού καλείται κατακερματισμός έχει αλλάξει έννοια. Διαρρηγνύονται δηλαδή οί ενδιάμεσοι μηχανισμοί μεταξύ του ατόμου ως αυτοαναφορικού όντος και του μεταβαλλόμενου κόσμου. Παλαιότερα, ή υπεράσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είχε συνδεθεί μέ επαναστατικές θεωρίες, όπως ή Δικτατορία του Προλεταριάτου. Έτσι, χάθηκε ό ανθρωπισμός. Σήμερα, ή στροφή στό δικαιώματα του ανθρώπου συνδέεται αντιθέτως μέ έννοιες όπως ό σεβασμός, ή αντίθεση στόν πόλεμο ή στην γραφειοκρατία, ή μάχη έναντίον τής ανωνυμίας.

Τί σημαίνουν όλα αυτά στό επίπεδο τής επιστήμης, τής επιστημολογίας, τής μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών;

Αυτά σημαίνουν ότι οί κοινωνιολόγοι δέν εξετάζουν πλέον τόσο γενικές καταστάσεις αλλά τήν ικανότητα ενός μεμονωμένου ατόμου ή μίας ομάδας νά δράσουν. Σήμερα, ένας κοινωνιολόγος μοιάζει περισσότερο μέ ψυχαναλυτή παρά μέ ιστορικό γεωγράφο, όπως συνέβαινε κατά τό παρελθόν.

Μπορεί ή Κοινωνιολογία νά διαχωρισθεί από τήν Φιλοσοφία και τήν Όντολογία;

Είναι διαχωρισμένες. Υπάρχει μία αυτόνομη



Ο Alain Touraine παραλαμβάνων τό βραβείο της ISA.

κοινωνιολογική σκέψη, π.χ. ο Rousseau και ο Marx είναι κοινωνιολόγοι. Αυτή ή σκέψη ξεκινά από τήν στιγμή πού συνελήφθη ή έννοια τής κοινωνίας. Ασφαλώς και ή Κοινωνιολογία χρειάζεται τήν Φιλοσοφία, όπως και ή Φιλοσοφία χρειάζεται τήν Κοινωνιολογία. Οί φιλόσοφοι, όμως, δέν καταφεύγουν στήν Κοινωνιολογία, παρ' όλο πού αυτοί χρειάζονται περισσότερο τήν Κοινωνιολογία απ' ό,τι οί κοινωνιολόγοι τήν Φιλοσοφία. Κι αυτό γιατί υπάρχει παράδοση αρνητικής στάσης τών φιλοσόφων και τών ιστορικών, στάση βεβαίως αδιέξοδη.

Πολλοί όμιλούν σήμερα για παρακμή τής Εϋρώπης. Ποιά είναι ή άποψή σας;

Η Εϋρώπη είναι μία ήπειρος χωρίς ανάπτυξη. Δέν έχει ούτε τήν δημιουργικότητα (μέ τήν θετική ή και τήν αρνητική έννοια) τών νέων κρατῶν

ούτε τήν ισχύ και τήν αίσθηση ευθύνης (πάλι μέ τήν θετική ή τήν αρνητική έννοια) τών Ηνωμένων Πολιτειῶν τής Ἀμερικής. Η Εϋρώπη είναι γενικά συμπαθής στόν κόσμο λόγω του πολιτισμού της και τών δημοκρατικῶν της θεσμῶν, αλλά δέν μπορεί νά υπάρξει εάν δέν έχει παγκόσμιο γεωπολιτικό ρόλο και εάν δέν διαθέτει υλική δύναμη.

Εἶσθε αισιόδοξος ή απαισιόδοξος για τό μέλλον τής ἐπιστήμης τής Κοινωνιολογίας;

Αισιόδοξος. Οί κοινωνίες μας παρεμβαίνουν στόν έαυτό τους, για νά αντιμετώπισουν τά μεγάλα τους προβλήματα, όπως ή μετανάστευση ή τό γήρας. Έπομένως, εφ' όσον υπάρχουν μεγάλα κοινωνικά προβλήματα, θά υπάρχει και τεράστια ζήτηση τής Κοινωνιολογίας. Οί κοινωνιολόγοι είναι αυτοί πού δέν είναι ικανοί νά ανταποκριθοῦν και νά οργανώσουν τίς απαντήσεις τους. Υπάρχει μεγάλη ανάγκη κοινωνιολόγων. Χρειαζόμαστε περισσότερους κοινωνιολόγους από οικονομολόγους.

Ποιά είναι τά σχέδιά σας για τό άμεσο μέλλον;

Γράφω ένα βιβλίο. Τό βιβλίο αυτό είναι ένας διάλογος ανάμεσα σ' έμένα και στόν αιώνα μου. Δέν είναι αυτοβιογραφία, αλλά μία ανάλυση τών ιδεῶν μου μέσα στό γενικότερο σώμα τών ιδεῶν. Επίσης, πρόκειται για μία επανεκτίμηση και επαν-ανάλυση τής σκέψης συγγραφέων όπως ο Foucault, ο όποιος στήν τελευταία φάση του μοιάζει νά έχει προσεγγίσει τήν σκέψη μου.

Ποιές ήταν οί προσωπικότητες του αιώνα πού σας έντυπωσίασαν περισσότερο;

Ο Ghandi, ο Mandela και γενικά οί προσωπικότητες πού μεταμόρφωσαν τήν κοινωνία χωρίς τήν χρήση βίας. Διότι είναι φανερό ότι ή Έπανάσταση και ή Δημοκρατία είναι αντίθετες έννοιες. Η Έπανάσταση οδηγεί σέ αυταρχικά και ολοκληρωτικά καθεστώτα.

Κύριε Καθηγητά, σας εύχαριστούμε για τόν χρόνο σας.

ANDRÉ GUNDER FRANK (1929-2005)

Από τις εργασίες του Συνεδρίου απουσίαζε ο κορυφαίος κοινωνιολόγος και ιστορικός της οικονομίας André Gunder Frank, ο οποίος απεβίωσε στις 23 Απριλίου 2005, μετά από δεκαετή ασθένεια. Υπήρξε πολυγραφότατος, ρηξικέλευθος διανοητής και οι απόψεις του συζητήθηκαν πολύ. Δημοσίευσε συνολικώς περισσότερα από 100 επιστημονικά κείμενα σε 30 γλώσσες, συμπεριλαμβανομένων 49 βιβλίων.

Ο Frank γεννήθηκε στο Βερολίνο στις 24 Φεβρουαρίου του 1929. Τό 1933, με την άνοδο του ναζισμού, η οικογένειά του εξορίστηκε στην Έλβετία και τό 1941 μετανάστευσαν στις ΗΠΑ. Εκεί, ο νεαρός Frank ολοκλήρωσε τις σπουδές του. Ως μαθητής έκανε διάφορες χειρωνακτικές εργασίες, αλλά από τις περισσότερες απολύθηκε λόγω του ανυπότακτου χαρακτήρα του. Με χιούμορ σημειώνει στην αυτοβιογραφία του ότι, στο τέστ επαγγελματικού



προσανατολισμού πού έκανε στο ειδικό γραφείο της Πολιτείας της Λουιζιάνα, πληροφορήθηκε άρμοδίως ότι δεν είχε κλίση για οποιαδήποτε εργασία και ειδικώτερα για πνευματική. Τό 1957 υποστήριξε την διδακτορική του διατριβή στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο, με αντικείμενο την σοβιετική γεωργία. Όπως αναφέρει στην αυτοβιογραφία του, κατά την διάρκεια της εργασίας του συνεπαίρανε ότι οι παράγοντες πού καθορίζουν την οικονομική ανάπτυξη έχουν κοινωνιολογικό χαρακτήρα. Έπομένως, η κοινωνική μεταβολή αποτελεί τό κλειδί για κάθε κοινωνική και οικονομική ανάπτυξη. Αυτή η αντίληψή του τον έφερε σε αντίθεση με τους νεοφιλελεύθερους ιδεολόγους της σχολής του Σικάγο και δημιούργησε προσκόμματα στην όμαλή ακαδημαϊκή του εξέλιξη στο εκεί πανεπιστήμιο.

Τό 1962, ο Frank ταξίδεψε έτσι στην Λατινική Άμερική, για νά διδάξει στο πανεπιστήμιο της Μπραζιλία. Δίδαξε και στο Έθνικό Αυτόνομο Πανεπιστήμιο του Μεξικού. Τό 1967-73 ήταν υπεύθυνος έρευνας στο Κέντρο Κοινωνικών και Οικονομικών Μελετών στην Χιλή, απ' όπου έφυ-

γε λόγω του πραξικοπήματος του Πινοσέτ. Η έμπειρία του από την Λατινική Άμερική υπήρξε καθοριστική για την υπόλοιπη ζωή του. Τό έργο του *Καπιταλισμός και ύπανάπτυξη στην Λατινική Άμερική* θεωρείται κλασσικό για την λατινοαμερικανική κριτική κοινωνιολογία. Η έννοια της «ανάπτυξης μέσα στην ύπανάπτυξη», πού παρουσίασε στο έργο του, επιβεβαιώθηκε από την εξέλιξη των λατινοαμερικανικών οικονομιών. Η συμβολή του στην θεωρία της εξάρτησης υπήρξε επίσης καθοριστική. Όλόκληρες γενεές Λατινοαμερικανών επηρεάσθηκαν από την σκέψη του.

Τό τελευταίο διάστημα της ζωής του ο Gunder Frank δίδαξε στον Καναδά, αλλά γενικώς ταξίδευε και δίδασκε σε διάφορα σημεία στον κόσμο. Τελικώς απεβίωσε στο Λουξεμβούργο.

Ένα από τά τελευταία του βιβλία, με τίτλο *Re-orient: Global Economy in the Asian*

Age (Άναπροσανατολισμός: η πλανητική οικονομία την εποχή της Άσίας· ο όρος «Re-orient» σημαίνει και «επανανατολικοποίηση») αποτελεί μία κατά μέτωπον επίθεση εναντίον του εύρωκεντρισμού και του δυτικοκεντρισμού. Τό έργο του αυτό διαβάστηκε εύρύτερα, ειδικά στην Ευρώπη και στην Άσία. Ο Frank θεωρεί ότι η Κίνα υπήρξε για χιλιετίες τό κέντρο της παγκόσμιας οικονομίας, προσωρινά μόνον ύποσκειλίσθηκε από την Ευρώπη λόγω της Βιομηχανικής Έπανάστασης και σύντομα ο κύκλος θά κλείσει και η Κίνα θά επανέλθει στην παλαιά ήγεμονική της θέση.

Στό Συνέδριο της ISA στο Μόντρεαλ, τό 1998, παρακολουθήσαμε διάλεξη του Frank με αυτό ακριβώς τό θέμα. Η ανάπτυξή του ήταν έντυπωσιακή. Του ζητήσαμε νά μās παραχωρήσει τά αποκλειστικά δικαιώματα για την ελληνική γλώσσα και δέχτηκε ευχαρίστως, με μόνον όρο νά δημοσιευθεί χωρίς περικοπές και συντμήσεις. Τό κείμενό του μεταφράστηκε και δημοσιεύθηκε στο τεύχος 32 με τίτλο «Η Άσία επιστρέφει με την Κίνα ως κορωνίδα».

M.H.M.

Ὁ ἔσχατος τῆς γενιᾶς τοῦ τριάντα Δῆμης Πουλάκος (1922-2006)

Ὁ Δημήτριος Πουλάκος, πού κηδεύτηκε στίς 2 Νοεμβρίου 2006 στήν Αἴγινα, ἦταν μία ιδιόμορφη καί πολυσύνθετη προσωπικότητα, καί ἴσως τό γοητευτικώτερο ἀναλυτικό πνεῦμα τῆς γενιᾶς του. Ἐάν καί γόνος παλαιᾶς οἰκογένειας τῆς Μάνης, μεγάλωσε στήν Θεσσαλονίκη τοῦ Μεσοπολέμου, φοίτησε σέ ἰταλικό σχολεῖο μέ διεθνή καί προχωρημένη γιά τά δεδομένα τῆς ἐποχῆς του παιδεία καί τελείωσε τό ἐξατάξιο γυμνάσιο στήν Ἀθήνα, μέ Γυμνασιάρχη τόν σπουδαῖο λόγιο Β. Τατάκη. Κατά τήν διάρκεια τῆς Κατοχῆς συμμετεῖχε ἐνεργά στήν ἀντιστασιακή ὀργάνωση τῆς Ἱερᾶς Ταξιαρχίας καί μάστιγα στό στρατιωτικό της σκέλος. Μεταπολεμικά, ἀφοῦ ἐγκατέλειψε τίς σπουδές του στήν Νομική λόγω βιοποριστικῶν προβλημάτων, υἰοθετήθηκε ἀπό τόν πρωθυπουργό Κωνσταντῖνο Τσαλδάρη, ὁ ὁποῖος τόν διόρισε σύμβουλό του στό ὑπουργεῖο Ἐξωτερικῶν κατά τήν διάρκεια τοῦ Ἐμφυλίου Πολέμου ὁ νεαρός τότε Πουλάκος συνέβαλε στήν σύνταξη ἐκθέσεως πού τεκμηριώνει τήν ὕλική ὑποστήριξη τῶν ἀνταρτῶν τοῦ ΕΛΑΣ ἀπό τήν Σοβιετική Ἐνωση, γεγονός πού συνηγόρησε ὑπέρ τῆς ἀμερικανικῆς παρέμβασης στήν σπαρασσόμενη Ἑλλάδα. Στήν συνέχεια, τό 1948, ὁ Πουλάκος ὑπηρετήσε ὡς ἀκόλουθος Τύπου στήν Βέρνη τῆς Ἑλβετίας, ὅπου συγκέντρωσε χιλιάδες ὑπογραφές ὑπέρ τῆς ἐπιστροφῆς τῶν ἀγγλικῶν θυμάτων ἀπαγωγῆς ἀπό τόν κομμουνιστικό στρατό. Μέ ὑποτροφία Φούλμπραϊτ ὁ Πουλάκος πῆγε τό 1952 στό ἀμερικανικό πανεπιστήμιο Columbia, ὅπου ὑπῆρξε μαθητής τοῦ Kerensky καί συμφοιτητής τοῦ Μπρεζίνσκι. Τό 1955 ὑπηρετοῦσε στήν Κωνσταντινούπολη, ὡς ἐκπρόσωπος τῆς Ἑλλάδος στό τρίμερές σύμφωνο Ἑλλά-

δος-Γιουγκοσλαβίας-Τουρκίας καί ἔζησε ἀπό κοντά τήν καταστροφή τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Πόλης ἀπό τόν τουρκικό ὄχλο.

Ὁ Πουλάκος εἶχε γνωριστεῖ μέ τόν Καραμανλή ἀπό τό γραφεῖο τοῦ Τσαλδάρη. Τόν Σεπτέμβριο τοῦ 1955, ὁ Καραμανλῆς, μόλις ἀνέλαβε τήν πρωθυπουργία, τόν κάλεσε ἀμέσως ὡς σύμβουλό του. Ὁ Πουλάκος εἶχε λαμπρές ἐκσυγχρονιστικές ιδέες, ὅπως π.χ. τήν σύνδεση τῶν Πανεπιστημίων μέ τήν βιομηχανία, ἀλλά ἡ τριτοκοσμική ὀλιγαρχία καί τό πελατειακό σύστημα ἦταν ἰσχυρότερα ἀπό ἕναν ἀπλό σύμβουλο τοῦ Καραμανλή. Τό 1958, ὁ Καραμανλῆς τόν διόρισε Γενικό Γραμματέα τοῦ ὑπουργείου Προεδρίας, ὅπου ὁ Πουλάκος συγκρότησε τό περίφημο «Συμβούλιο Ἐγκεφάλων» μέ πολλούς τεχνοκράτες (μεταξύ αὐτῶν οἱ Δ. Νιάνιας, Ν. Μομφεράτος, Λ. Πάτρας, Γ. Μαγκάκης), τό ὁποῖο προετοίμασε τήν συγκρότηση τοῦ ΟΓΑ, τῆς ΕΤΒΑ καί πολλά ἄλλα σημαντικά θέματα μέ κοινωνική κατεύθυνση.

Ἀλλά ἡ παλαιοκομματική δομή τῆς Δεξιᾶς ἐνοχλεῖτο ἀπό τήν ἐκσυγχρονιστική κατεύθυνση τήν ὁποία προσπαθοῦσε ὁ Πουλάκος νά προσδώσει στό ἔργο τοῦ Καραμανλή. Ἀλλά καί μέ τό στρατιωτικό κατεστημένο ἤρθε σέ ρήξη ὁ Πουλάκος, διότι εἶχε προτείνει τήν μετατροπή τῶν ἀθηναϊκῶν στρατοπέδων σέ πάρκα, πρόταση πού ἀκύρωνε τά σχέδια πραξικοπήματος πού ἀπό τότε κατάρτιζαν οἱ στρατιωτικοί κύκλοι. Ἔτσι, ὁ Πουλάκος μετετέθη στίς Βρυξέλλες ὡς ἀκόλουθος Τύπου, μέ ἀποστολή νά προετοιμάσει τό ἔδαφος γιά τήν ἔνταξη τῆς Ἑλλάδος στήν τότε ΕΟΚ. Ἡ Χούντα τοῦ 1967 τόν ὑποβίβασε σέ ἀπλό ὑπάλληλο καί τόν μετέθεσε στήν Λευκωσία, τό 1969 μετετέθη στήν Ρώμη καί τό 1975 στήν Ἀθήνα.

Τό 1981 συνταξιοδοτήθηκε και αποσύρθηκε στην Αίγινα, όπου είχε δημιουργήσει τό οικολογικών προδιαγραφών τουριστικό συγκρότημα «Ναυσικά», του οποίου τακτικοί πελάτες ήσαν ό Έλύτης, ό Σεφέρης και γενικώτερα καλλιτέχνες και διανοούμενοι.

Ό Πουλάκος, εκτός του γεγονότος ότι υπήρξε σύμβουλος δύο πρωθυπουργών και μάλιστα σέ κρίσιμες περιστάσεις (Έμφύλιος, ένταξη στην Εύρώπη), ήταν πολύ σημαντικός διανοούμενος. Βιβλία δέν έγραψε πολλά: τό *Κοινωνιολογία και Δημογραφία* (1947), τό *Η Ιταλική Δημοκρατία και ό Ντέ Γκασπερί* (1953) και ιδίως τό *Η σύγχρονος Τουρκία: Κοινωνικά και Οικονομικά θέματα* (1957), ένα ανατρεπτικό έργο μέ εκπληκτικές προβλέψεις για τήν σημερινή κατάσταση τής Τουρκίας. Συνεργάστηκε επίσης μέ τό *Άρχεϊον Κοινωνιολογίας και Ηθικής* του Δ. Τσάκωνα, όπου είχε έναν ενδιαφέροντα διάλογο μέ τόν γνώριμό του από τήν Κατοχή Καστοριάδη περί του Τιτοϊσμού. Μετά τήν συνταξιοδότησή του, είχε περισσότερο χρόνο νά ασχοληθεί μέ τά 30.000 (!) βιβλία του στην Αίγινα και νά επεξεργασθεί περισσότερο τίς ιδέες του, δημοσιεύοντας επί μία εικοσαετία περίπου μακροσκελή, δυσνόητα, απολύτως αίρετικά και ανατρεπτικά άρθρα στην *Νέα Κοινωνιολογία*. Τήν περίοδο 1991-2001 διηύθυνε (άρχικώς μέ τίς εκδόσεις Παπαζήση, μετά μόνος του) τήν επιθεώρηση *Εύρωβαλκάνια*, μέσω τής οποίας προσπάθησε νά δημιουργήσει έναν πνευματικό διάυλο μεταξύ τής Δύσης και των μετακομμουνιστικών Βαλκανίων.

Ό Πουλάκος χρησιμοποιούσε μία πολυεπίπεδη και διεπιστημονική μέθοδο ανάλυσης των πολιτικών και κοινωνικών φαινομένων, χρησιμοποιώντας ταυτόχρονα ανθρωπολογικές, πολιτισμικές και ψυχαναλυτικές παραμέτρους. Έντυπωσίαζε και πρωτοτυπούσε μέ τίς προφορικές έρμηνείες του. Για τήν Ελλάδα και τήν ιστορία της, είχε αναπτύξει ένα αναλυτικό εργαλείο, πού βασιζόταν στην γενική διάκριση μεταξύ του δυτικού (δωρικού) και ανατολικού (ιωνικού) Έλληνισμού, πού διατρέχει ολόκληρη τήν ελληνική ιστορία.



Ό Δήμηης Πουλάκος υπήρξε ό έσχατος τής λογοτεχνικής Γενιάς του Τριάντα, όπως συνήθιζε νά λέει ό ίδιος. Ήδη, ως έφηβος, στην Θεσσαλονίκη, συμμετείχε στις συγκεντρώσεις των εκπροσώπων τής γενιάς αυτής στό «Άστόρια», όπου συναναστρεφόταν τόν Πεντζίκη, τόν Βαρυτσιώτη, τόν Βαφόπουλο κ.ά. Ήταν στενός φίλος (και αργότερα συν-ξενοδόχος στην Αίγινα) μέ τόν Στέλιο Ξεφλούδα, ενώ αργότερα, στην Άθήνα, ό Τάσος Άθανασιάδης είχε αφιερώσει στόν Πουλάκο ένα δοκίμιο πού δημοσίευσε στό *Νέα Γράμματα*.

Παρά τήν απουσία ενός εκτενοūs και ολοκληρωμένου θεωρητικού έργου, ό Δημήτριος Πουλάκος ασφαλώς κατέχει μία κορυφαία θέση πολιτικού στοχαστή τής νεωτέρας Ελλάδος.

M.H.M.

Ἄντιο, Αὐγουστε...

Ἄναφορές, ἀναμνήσεις καί παρακαταθήκες
ἀπό τόν ριζοσπάστη καθηγητή Φιλοσοφίας Αὐγουστο Μπαγιόνα

τοῦ Φίλιππου Νικολόπουλου

Tοὺς τελευταίους μῆνες τοῦ περασμένου χρόνου ἔφυγε ἓνας ἀπό τοὺς πιό σημαντικούς ριζοσπάστες καθηγητές φιλοσοφίας τῆς μεταπολιτευτικῆς περιόδου καί παράλληλα ἓνας καθηγητῆς μέ σπάνια σφαιρική φιλοσοφική κατάρτιση. Μά πάνω ἀπ' ὅλα ἔφυγε ἓνας ἀξέχαστος, ἓνας πολύτιμος φίλος. Ὅταν ἔμαθα τό θλιβερό γεγονός, πραγματικά χρειάστηκε ἀρκετός χρόνος γιά νά τό συνειδητοποιήσω. Πρόκειται ἀκριβῶς γιά τήν περίπτωση, κατά τήν ὁποία ὁ συναισθηματικός σου κόσμος δέν ἀποδέχεται τήν κατάσταση τῶν φυσικῶν γεγονότων καί δέν συμβαδίζει μέ τόν συμβατικό χρόνο τους.

Αὐγουστε, ἔφυγες ἀπλά, ἤσυχα, ἤρεμα καί ἀθόρυβα, ὅπως εὐγενικά, ἀπλά καί ἤρεμα μπορούσες νά συζητᾶς ὀλόκληρες ὥρες ζητήματα φιλοσοφίας καί κοινωνικῆς θεωρίας. Ὁ κόσμος τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης καί διανόησης στήν χώρα μας ἔγινε φτωχότερος μέ τήν ἀναχώρησή σου. Ἐκεῖνοι, πάλι, πού σέ ζούσαμε ἀπό κοντά ἴσως δέν αἰσθανόμαστε μόνο βαθύτατη θλίψη, ἀλλά κι ἓνα παράξενο συναίσθημα μιᾶς μισοτελειωμένης συζήτησης, πού πρέπει ὅπωςδήποτε κάποτε νά ἀποπερατωθεῖ. Κάπου ὑπάρχει ἡ αἴσθηση ὅτι ἀπλῶς ἔφυγες προσωρινά γιά νά ξεκουραστεῖς καί νά ἐπανέλθεις ἀργότερα ἀνανεωμένος γιά νέες συζητήσεις καί κριτικές ἐκτιμήσεις!

Τό τελευταῖο ταξίδι, πού σοῦ εἶχα ὑποσχεθεῖ, γιά τήν Ἄρκαδία, ἐμελλε νά μὴν τό πραγματοποιήσουμε ποτέ καί οἱ τελευταῖες μας κουβέντες παρέμειναν τηλεφωνικές. Ὡστόσο, ἀκόμη καί σέ αὐτήν τήν ψυχρή τηλεφωνική ἐπικοινωνία ἦσαν πάντα ἔτοιμος, βρίσκοντας ἀφορμή ἀπό κάποιο

τυχαῖο σημεῖο τοῦ διαλόγου μας, νά ξεκινήσεις μιᾶ ἐνδιαφέρουσα θεωρητική συζήτηση, ἔξω ἀπό κάθε προγραμματισμό. Ἀκριβῶς γιὰτί ἦσαν ὁ κατ' ἐξοχήν θεωρητικός ἄνθρωπος, ὁ ἄνθρωπος πού χαιρόταν τήν συζήτηση καί τήν ἀπό κοινοῦ ἀναζήτηση ὀρισμένων θέσεων, ἔξω ἀπό κάθε χρησιμότητα καί σκοπιμότητα. Σήμερα, πού ὁ ἀληθῆς βίος τῆς πνευματικότητας (καί ὄχι τῆς σκοπιμοθηρικῆς γνώσης καί τῶν πληροφοριῶν) συρρικνοῦται (δυστυχῶς τέτοιες τάσεις ὑπάρχουν ἀκόμη καί σέ πανεπιστημιακούς κύκλους), στό ὄνομα μιᾶς «ἐργαλειακῆς» θεώρησης τῆς γνώσης («καλή γνώση» εἶναι ἐκείνη πού χρησιμεύει πάντα σέ κάτι) καί μιᾶς ἀξιοποίησης τοῦ χρόνου, πού στηρίζεται σχεδόν αποκλειστικά σέ κριτήρια οικονομικοῦ καί εὐρύτερου ὠφελιμισμοῦ, ἐσύ ὑπῆρξες ὁ κατ' ἐξοχήν ἄνθρωπος τοῦ «θεωρίας ἕνεκεν», ὁ κατ' ἐξοχήν διανοούμενος, πού δέν προγραμματίζει τήν εὐφορία τῆς πνευματικῆς ἀνάτασης καί ἀναζήτησης, δέν τήν φυλακίζει μέσα σέ φειδωλά χρονικά ὅρια κι οὔτε φυσικά τήν συνδέει μέ ὠφέλειες εὐτελοῦς κι ἀτομικιστικοῦ περιεχομένου. Ὁ διανοούμενος, πού χαιρεται καί ικανοποιεῖται ἀπό τήν πνευματική ἀνάταση, τήν δημιουργική συζήτηση, τόν αὐθεντικό στοχασμό καί τήν ἤρεμη παρουσία τῶν ὀρθολογικῶν ἐπιχειρημάτων, χωρίς καμμιά ἄλλη ἀναφορά σέ ἐπίπεδα πρακτικῶν σκοπιμοτήτων.

Ὁ Αὐγουστος Μπαγιόνας ἦταν ἀπ' τοὺς λίγους διανοούμενους τῶν ἡμερῶν μας, πού αἰσθάνονταν πραγματικά βαθειά θλίψη γιά τήν καθίζηση τῆς οὐσιαστικῆς πνευματικῆς καλλιέργειας καί τήν διαρκῆ μείωση τῶν γνήσιων θεωρητικῶν

δραστηριοτήτων, πού προκαλούν οί κερδοκεντρικές τάσεις, οί πρακτικές σκοπιμότητες και τά «θεαματικά» πυροτεχνήματα τής εποχής μας. Ἡ παιδεία του ἦταν τόσο εὐρεία, ἡ ἠθικότητά του τόσο ἐνισχυμένη και ἡ εὐαισθησία του τόσο ὀξεῖα, πού τοῦ ἐπέτρεπαν νά συλλαμβάνει τά δυσόιωνα μηνύματα τοῦ περιρρέοντος κοινωνικοῦ περιβάλλοντος μέ μεγάλη ἀνεση. Τό κριτικό του πνεῦμα στεκόταν μέ σοβαρές ἐπιφυλάξεις και γιά τίς ἐξελίξεις στό πολιτικό στερέωμα, στό ὁποῖο πίστευε ὅτι ἡ Ἀριστερά ἐπρεπε νά δώσει τό δικό της στίγμα, πού θ' ἀνοίγε νέους δρόμους, Ἄλλοίμονο, ὅμως, και γι' αὐτόν τόν χώρο αἰσθανόταν ἀπογοητευμένος, καθώς ἡ τρέχουσα δράση πού παρατηρεῖτο στούς κόλπους του, δέν ἀνταποκρινόταν στά ὑψηλά κριτήρια πολιτικῶν σκοπεύσεων και ἀξιοκρατίας, στά ὁποῖα πίστευε ἀταλάντευτα. Ὁ λαϊκισμός ὁποιοῦδήποτε εἶδους δέν μπορούσε νά τόν ἐκφράζει, και πολύ περισσότερο, ὅταν τόν ἀντιλαμβάνονταν ἀκόμη και στά κόμματα τής Ἀριστεράς!

Γιατί ὁ Αὐγουστος ἦταν ἕνας πνευματικός εὐπατρίδης κι ἀνέβαζε ψηλά τόν πῆχυ τόσο γιά τίς ἐπιστημονικές δραστηριότητες στόν χώρο τῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν, ὅσο και γιά τίς πολιτικές δραστηριότητες ριζοσπαστικοῦ περιεχομένου. Κι ἤθελε σταθερά σ' ὄλη αὐτήν τήν παρακμάζουσα κατάσταση ν' ἀντιστέκεται, νά βρίσκει θεωρητικό ἀντίλογο, ν' ἀπαντᾷ μ' ὀρθολογικά ἐπιχειρήματα, νά προτείνει μιά ὀρθολογικά ὀργανωμένη θεωρητική και πρακτική ἀντεπίθεση. Ἔμμενε πιστός πάντα στά ιδεώδη τοῦ διαφωτιστικοῦ προγράμματος (γι' αὐτό και οί διαφωνίες του μ' ὀρισμένες θέσεις τής Κριτικῆς Σχολῆς τής Φρανκφούρτης, πού τίς θεωροῦσε ὑπερβολικές και πού περιέχονται κυρίως στό ἔργο τῶν M. Horkheimer και T. Adorno, *Ἡ Διαλεκτική τοῦ Διαφωτισμοῦ*) και τόν ἀπασχολοῦσε πάντα ἡ ἄρτια σύνδεσή τους μέ τόν ριζοσπαστικό κοινωνικό λόγο, τήν ριζοσπαστική κοινωνική και πολιτική θεωρία, πού εἶναι ἱκανή νά συμβάλει σέ μιά ἐπιθυμητή κοινωνική ἀλλαγῆ, πού θ' ἀκυρώσει τίς ἀνισότητες και τίς ἀδικίες του προηγούμενου ταξικοῦ καθεστῶτος.

Πίστευε ἀκράδαντα στό ὀρθολογικό στοιχεῖο τής μαρξικῆς θεώρησης κι ὅταν ἀναλάμβανε νά τήν ὑπερασπιστεῖ ἀπέναντι σέ ὅσους τήν θεωροῦσαν ξεπερασμένη, τό ἔκανε πάλι μέ ἐπιχειρήματα πειστικῆς ὀρθολογικῆς συγκρότησης (βλ. π.χ. τήν «Εἰσαγωγή του» στό ἔργο του *Διαλεκτική και Πολιτική στόν Πρώιμο Μάρξ*, 1997).

Τά τελευταῖα δέκα χρόνια πρίν ἀπό τόν θάνατό του εἶχα τήν ἀγαθή τύχη νά βρίσκομαι συχνά

μαζί του, συζητώντας, ὁδοιπορώντας — ὅταν ἀκόμη μπορούσε νά περπατήσει ἀνετα — και κἀνοντας ταξίδια μέ ποικίλους προορισμούς. Δέν κρύβω ὅτι ὁ ἴδιος τόν ὠθοῦσα σ' ἕναν συνδυασμό ἡσυχῆς ὁδοιπορίας και πλούσιας συζήτησης, πράγμα στό ὁποῖο ἀνταποκρινόταν ἀπόλυτα, ἀποδεικνύοντας ὅτι, ἐκτός τῶν ἄλλων, εἶχε και μιά πνευματική και ψυχική νεανικότητα, ἀκόμη και ὅταν οί σωματικές του δυνάμεις δέν ἦταν ἐπαρκείς.

Τί νά πρωτοθυμηθῶ: Χαλκιδική, Ἅγιο Ὄρος, Κρήτη, Ὀρεινή Ναυπακτία, Μονή Ἀμπελακιώτισσας, Ἀρκαδία, Ὀρεινή Κορινθία, Ζαγοροχώρια, ἄλλες περιοχές τής Πίνδου, Πάρνηθα, Τρίκορφο Φωκίδας κ.ἄ. Ἦταν ὁ ἀνθρώπος μέ τόν ὁποῖον ἔκανα τίς πιό ἐκτεταμένες φιλοσοφικές συζητήσεις στόν ζῶή μου, μαθαίνοντας και παίρνοντας κεντρίσματα γιά παραπέρα διανοητικές ἐπεξεργασίες και τοποθετήσεις. Γιά ὅλες αὐτές τίς στιγμές τής πνευματικῆς εὐφορίας και τοῦ αὐθεντικοῦ «θεωρητικοῦ πετάγματος» τοῦ ὀφείλω βαθύτατες εὐχαριστίες. Πρέπει νά πῶ ὅτι τιμῶ τήν μνήμη του ἀκόμη και γι' αὐτό. Πρόκειται γιά στιγμές δυσεύρετες στίς μέρες μας, κατά τίς ὁποῖες κυριαρχεῖ δυστυχῶς μιά στενή ὀφελιμιστική ἀντίληψη, ἀκόμη και γιά δραστηριότητες πνευματικοῦ περιεχομένου: ἐρευνῶ, γράφω, ἐπικοινωνῶ, συναντῶ ἀνθρώπους, συμμετέχω σέ ὀμαδικές ἐκδηλώσεις γιά κάποιον χειροπιαστό ἀντίκρουσμα σέ ἐπίπεδο προσωπικοῦ ὀφέλους. Ἡ «ἐργαλειοποίηση», ὡς εἰδικό χαρακτηριστικό, δέν ἀφορᾷ μόνο στόν γνώση, ἀλλά ἐπεκτείνεται βαθμιαία σ' ὄλη τήν γκάμα τῶν ἀνθρώπινων δραστηριοτήτων, σέ συστοιχία πάντα μ' ἕνα διαρκῶς ὀγκούμενο πνεῦμα χυδαίων ὑλιστικῶν ἀντιλήψεων (θέση μέ τήν ὁποῖα ἀπόλυτα συμφωνοῦσε ὁ αἰμίμηστος καθηγητής, θέση πού τήν πλαισιώναμε πολλές φορές μέ τήν θλιβερή διαπίστωση τής βαθμιαίας «πτώχευσης τής κουλτούρας» τοῦ μέσου ἀνθρώπου στόν σύγχρονο κόσμον, πτώχευσης πού δέν μπορούσε ν' ἀντισταθμιστεῖ μέ τά ὁποιαδήποτε τεχνολογικά και ὀικονομικά ἐπιτεύγματα).

Οἱ συζητήσεις μας μέ τόν Αὐγουστο ἦταν πολλές φορές «ἐκτός προγράμματος», ἐκτός σχεδιασμοῦ, χωρίς ὀφελιμιστικό ἀντίκρουσμα, «χάσιμο χρόνου», θά ἔλεγε κανείς, μέ κριτήρια σύγχρονου πρακτικοῦ πνεύματος. Εἶχαν κάτι ὅμως ἀπό τόν ἀέρα τής «ἀρχαίας δημοκρατικῆς φιλοσοφικῆς ἀγοράς», ὅπου πρυτάνευε τό «θεωρῆς ἕνεκεν» και ἡ ἀπόβλαυση τής ἀπό κοινού διαλεκτικῆς ἀναζήτησης, χωρίς «τεχνητούς» ἀποκλεισμούς και διακρίσεις, χωρίς φόβο γιά τήν ὁποιαδήποτε παρέμβαση ἢ ἀντίρρηση. Θυμᾶμαι χαρακτηριστικά

μιά φορά, στην Έλατοῦ Αἰτωλοακαρνανίας, συζητάγαμε σ' ἓνα ταβερνάκι καί κάποιος κύριος ἀπό διπλανό τραπέζι σηκώθηκε καί μᾶς πλησίασε. Μᾶς αὐτοσυστήθηκε, μᾶς εἶπε ὅτι ἀντελήφθη ὅτι εἴμαστε πανεπιστημιακοί καί ὅτι συζητάγαμε ἐνδιαφέροντα πράγματα καί μᾶς ζήτησε ἀφ' ἑνός μὲν νά πάρει μέρος στήν συζήτηση κι ἀφ' ἑτέρου νά τοῦ δώσουμε τίς διευθύνσεις μας γιά νά μᾶς στείλει κάποια βιβλία του. Ὁ Καθηγητής ἀμέσως ἀντέδρασε θετικά κι αὐθόρμητα τοῦ εἶπε: «Μετὰ χαρᾶς».

Ἔτσι, μέσα ἀπό τίς πολύωρες συζητήσεις πού εἶχα μαζί του, εἶχα τήν εὐκαιρία νά ἀντιληφθῶ ποιά φιλοσοφικά ζητήματα τόν ἀπασχολούσαν τά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του, καί ποιές ἦταν οἱ σοβαρότερες ἀνησυχίες του ὅσον ἀφορᾶ τήν τρέχουσα πολιτική καί κοινωνική ζωή.

Πέρα ἀπό τά ὅσα παραπάνω ἀνέφερα, σέ καθάρᾳ φιλοσοφικό ἐπίπεδο εἶχα ἀντιληφθεῖ ὅτι τόν ἐνδιέφεραν:

1) Ἡ σύνδεση τοῦ Διαφωτισμοῦ τῶν νεώτερων χρόνων μέ στοιχεῖα τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ καί ιδιαίτερα ἐκεῖνα τῆς Ἀριστοτελικῆς παράδοσης.

Πίστευε ὅτι κατ' ἐξοχήν τό πνεῦμα τῆς ὀρθολογικῆς ἐξήγησης καί ἀναζήτησης τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψης μπορεῖ καί πρέπει νά συνδεθεῖ μέ τόν χειραφετητικό καί ἀνθρωπιστικό Διαφωτισμό τῶν νεωτέρων χρόνων. Διαφωνώντας μέ τήν κριτική θεωρία τῆς Φρανκφούρτης, δέν ἀντιμετώπιζε τόν Διαφωτισμό ὡς ἓνα πνευματικό κίνημα καί ἓναν δυναμικό τρόπο σκέψης, πού δέν προσέφερε ἤ δέν μπορεῖ νά προσφέρει βέβαιο βηματισμό στόν ἄνθρωπο, ἰκανό νά τόν ἀπομακρύνει ἀπό καταστάσεις πνευματικῶν καί κοινωνικῶν δεσμῶν. Ἡ ἐργαλειοποίηση καί ἡ ὑπερεξειδίκευση τῆς γνώσης καί οἱ νέες μορφές ὀρθολογικῆς καί τεχνοκρατικῆς ὑποδούλωσης τοῦ ἀνθρώπου, κατ' αὐτόν, δέν βρίσκονται στήν σφαῖρα εὐθύνης τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὅπως τουλάχιστον τόν γνωρίσαμε τόν 18ο αἰῶνα, ἀλλά στό πῶς ἀργότερα ὁ homo economicus τοῦ καπιταλιστικοῦ συστήματος χρησιμοποίησε τόν ἐπιστημονικό λόγο καί τήν ὀρθολογική-ἐμπειρική μέθοδο. Ἀκόμη καί γιά τήν προηγμένη τεχνολογία, κατ' ἀρχήν, δέν ἦταν ἀντίθετος, στό ὄνομα, ὑποτίθεται, μιᾶς «ρομαντικίζουσας» θεωρητικῆς ἀντίστασης, ἀλλά ἔριχνε τό βάρος στό πῶς αὐτή χρησιμοποιεῖται (ἀπ' τήν πλευρά μάλιστα ὄχι τῶν ἀτομικῶν βουλήσεων ἀλλά τῶν καθοριστικῶν κοινωνικῶν δομῶν, τῆς κουλτούρας καί τῶν θεσμικῶν ρυθμίσεων τῆς διαδικασίας λήψεων αποφάσεων). Γενι-

κά, κινήματα φιλοσοφικῆς σκέψης πού ἔδιναν προτεραιότητα ἢ ιδιαίτερη σημασία στό ἀνορθολογικό στοιχεῖο τά ἀπέριπτε.

Εἰδικότερα, δέν θεωροῦσε ὅτι ἡ Ἀριστοτελική διανοητική παράδοση μποροῦσε νά συσχετισθεῖ μέ τήν ὀρθόδοξη χριστιανική σκέψη τοῦ βυζαντινοῦ Ἑλληνισμοῦ, ἀλλ' ἀντίθετα φρονοῦσε ὅτι συναντᾶται καί ταιριάζει περισσότερο μέ τίς νέες ἐμπειρικές καί ὀρθολογικές κατευθύνσεις τῆς Δύσης ἀπό τήν Ἀναγέννηση καί μετά. Ἔτσι, ξεκινώντας ἀπό ἄλλη κοσμοθεωρία, συναντᾶτο μέ θέσεις μορφωμένων μοναχῶν καί ἡγουμένων τοῦ Ἁγίου Ὁρους καί ἀπέριπτε τήν ἀποψη τοῦ καθηγητῆ Χρ. Γιανναρά περί συνέχειας τῆς Ἀριστοτελικῆς σκέψης στήν Ὀρθόδοξη διάνοηση ὡς ἐσφαλμένη. Ἀμφότερες οἱ πλευρές συμφωνοῦσαν ὅτι ἡ Ἀριστοτελική σκέψη δέν ἔχει καμμία σχέση μέ τίς θεωρητικές ἀφετηρίες καί τό βιωματικό στοιχεῖο τῆς ὀρθοδοξίας. Ἐνθυμοῦμαι ἐπ' αὐτοῦ χαρακτηριστικές συζητήσεις κατὰ τήν διάρκεια τῆς κοινῆς μας ἐπίσκεψης στό Ὄρος τήν Μεγάλη Ἑβδομάδα τοῦ 1996.

Πάντως, σ' ὀρισμένες συζητήσεις μας, τολμοῦσα νά θέσω τό ἐρώτημα: «μήν τυχόν, Αὐγουστε, δίνεις ὑπερβολική σημασία στίς ὀρθολογικές δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου; Δέν ὑπάρχει κάποια αἴσθηση ὅτι ὑπάρχει καί κάτι πέρα ἀπ' τίς “ἐννοιες, τίς λέξεις καί τά σχήματα τοῦ λογικοῦ;”». Ὁ Καθηγητής ὅμως ἦταν ἀρνητικός στήν ἀποδοχή αὐτῆς τῆς αἴσθησης.

2) Ἡ κατανόηση τῆς βαθύτερης οὐσίας τῆς ἐγγελιανῆς διαλεκτικῆς καί ἡ σύγκρισή της ἢ ἀκόμη καί ἡ ἐναρμόνισή της μέ τήν τυπική λογική τοῦ Ἀριστοτέλη. Κατ' αὐτόν, ἡ πρώτη δέν αἶρει τήν δεύτερη καί ὁ περί τοῦ ἀντιθέτου λόγος ὀφείλεται σέ ἐπιπόλαιη ἐρμηνεία τῆς πρώτης. Πρόκειται γιά διαφορετικά ἐπίπεδα φιλοσοφικῆς καί ὑπαρξιακῆς ἀναφορᾶς. Τό τριαδικό σχῆμα Θέση-Ἀντίθεση-Σύνθεση (ἢ Ἀρνηση τῆς Ἀρνησης) κατ' αὐτόν ἀναφερόταν σ' ἐναντιότητες κοσμολογικοῦ καί πνευματικοῦ ἐπιπέδου καί δέν ἦρε τίς ἀριστοτελικές ἀρχές τῆς ταυτότητας καί τῆς μή ἀντίφασης.

3) Ἡ ἀκριβῆς σχέση τῆς ἐγγελιανῆς μέ τήν μαρξιστική διαλεκτική, χωρίς ἀπλουστεύσεις, μονομέρειες ἢ μεροληπτικές κατευθύνσεις εἴτε πρός τήν ἐνισχυμένη «ἀντι-ὕλιστική» εἴτε πρός τήν «μισο-ὕλιστική» ἐρμηνεία τοῦ Χέγκελ (βλ. τήν μελέτη του «Ἡ Σχέση τῆς Χεγκελιανῆς Διαλεκτικῆς μέ τόν Μαρξισμό σύμφωνα μέ τόν Ἐνγκελς», στό βιβλίο του *Διαλεκτική καί Πολιτική στόν Πρώμο Μάρξ*, ὁ.π.).

4) Ἡ ἀνάδειξη τοῦ ὀρθολογικοῦ προτάγματος τοῦ Μαρξισμού σχετικὰ μέ τήν δυνατὴτητα ἐξόδου ἀπὸ μιὰ κοινωνία ἀνισοτήτων καὶ ἀδικιῶν καὶ περάσματος σέ μιὰ σοσιαλιστικὴ ἐλεύθερη κοινωνία. Οἱ «χυδαῖζουσες» ἐκδοχὲς τοῦ Μαρξισμού καὶ τοῦ διαλεκτικοῦ ὕλισμου γενικώτερα τοῦ προκαλοῦσαν ἀγανάκτηση καὶ τίς θεωροῦσε ἐπικίνδυνο «ἄλλοθι» ὄλων ἐκείνων πού θεωρητικὰ καὶ πρακτικὰ ἐπεδίωκαν νά θέσουν τήν μαρξιστικὴ ἀνάλυση στό περιθώριο. Κατ' αὐτόν, γιὰ νά κατανοηθοῦν οἱ ἀνθρωπιστικές ὀρίζουσες τοῦ μαρξικοῦ ἔργου καὶ σκέψης, ἔπρεπε νά ὑπάρχει παιδεία βάθους κι ὄχι ἐπιστημονικός ἔρασιτεχνισμός ἢ ἐπιδερμικὴ ἀντίληψη.

Ἐπιπλέον δέν φρονοῦσε ὅτι τό ἀληθινὸ μήνυμα τοῦ μαρξικοῦ ἔργου, ἂν κατανοεῖτο ὀρθά, κατέληγε σ' ἓναν «ἱστορισμό», ὅπως τόν ὀρίζει ο K. Popper, καὶ παραπέρα σέ ἀνελεύθερες κοινωνίες (βλ. π.χ. τήν μελέτη του «Ἡ Πολιτικὴ Σκέψη τοῦ Μάρξ καὶ ὁ Βοναпарτισμός», στήν *Διαλεκτικὴ καὶ Πολιτικὴ στὸν Πρώιμο Μάρξ*, ὅπ. παρ.). Ὁ συνδυασμός ἱστορικῆς καὶ κοινωνιολογικῆς μεθόδου, κατ' αὐτόν, δέν ὀδηγεῖ ἐπ' οὐδενὶ σ' ἓνα εἶδος τυφλοῦ ντετερμινισμού.

5) Ἡ μὴ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν κεντρικὸ ἄξονα τῆς φιλοσοφικῆς διερεύνησης, πού συνίσταται κυρίως στήν ἐνασχόληση μέ τὰ θεμελιώδη ζητήματα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς καὶ τῆς λειτουργίας τοῦ κόσμου, ὅπως αὐτὴ τὰ ἀντιλαμβάνεται (πάντα σέ συστοιχία μέ τήν οὐσία τοῦ προσανατολισμοῦ τῆς ἀρχαιοελληνικῆς σκέψης). Ἡ φιλοσοφικὴ ἀπορία στό βάθος τῆς ἦταν ἡ «ἐκ τῶν οὐκ ἄνευ» ὀρίζουσα τῆς σκέψης καὶ τῶν ἐνδιαφερόντων ἑνὸς πραγματικὰ φιλοσοφούντος ἀνθρώπου. Ἦταν δύσπιστος ἀπέναντι σέ υπερβολικὲς ἐξειδικεύσεις στό φιλοσοφικὸ πεδίο (π.χ. κάποιος πού ἀσχολεῖται μόνο μέ τὰ ἔργα τοῦ J.J. Rousseau ἢ τοῦ Heidegger ἢ τοῦ Hegel, πρᾶγμα ὄχι ἀσύνηθες στὸν ἀκαδημαϊκὸ χῶρο), ἂν παράλληλα δέν διαπίστωνε τήν ἀναγκαίαια, κατ' αὐτόν, σφαιρικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη μέ βαρύτητα πάνω στά «θεμελιώδη» τῆς ὑπαρξῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου.

Σχετικὰ, τώρα, μέ τήν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ζωὴ τοῦ σύγχρονου κόσμου, εἶχα ἀντιληφθεῖ ὅτι τὸν ἀνησυχοῦσαν:

1) Τὸ βαθμιαῖο «πνευματικὸ φτώχεμα» τοῦ ἀνθρώπινου βίου, παρά τὰ διαρκῶς παρατηρούμενα νέα τεχνολογικὰ ἐπιτεύγματα καὶ τήν ἐπιμονή στήν βελτίωση τῶν οικονομικῶν συνθηκῶν, πρᾶγμα πού, κατ' αὐτόν, εἶχε ἄμεση ἀντανάκλαση στήν λειτουργία τοῦ πολιτικοῦ συστήματος. Δέν νόμιζε ὅτι ἡ μοναδικὴ εὐθύνη βρίσκεται στοὺς

«ἐκμαυλιστές» πολιτικούς, δεδομένου ὅτι οἱ τελευταῖοι πολλές φορές προσαρμόζονται στὰ αἰτήματα τοῦ ἀπλοῦ κόσμου, στήν πιὸ χυδαία τους ἐκδοχή. Θεωροῦσε πολὺ σωστά ὅτι τό φαινόμενο εἶναι συστημικὸ καὶ πιὸ πολύπλοκο καὶ σχετίζεται μέ μιὰ ὀλόκληρη «κουλτούρα τῆς ἀγορᾶς», πού ἔχει διαμορφωθεῖ. Ὁ καπιταλισμός, ὡς σύστημα, σαφῶς ἔχει τίς εὐθύνες του, ἀλλὰ κατ' αὐτόν τὰ αἷτια μποροῦν ν' ἀποδοθοῦν σ' ἓναν εὐρύτερο «οικονομισμό» καὶ «χυδαῖο ματεριαλισμό» (πού δυστυχῶς διαπίστωνε καὶ σέ τμήματα τῆς συνολικῆς Ἀριστερᾶς). Ἔτσι, ἡ πολιτισμικὴ-ἄξιακὴ διάσταση ἐτίθετο παράλληλα μέ τήν οικονομικὴ καὶ ἡ δευτέρη δέν ἀπορροφοῦσε τήν πρώτη οὔτε μποροῦσε νά ἐξηγήσει ἀπόλυτα παρακμιακὲς καταστάσεις.

2) Τὸν τελευταῖο καιρὸ ἦταν ἀπογοητευμένος ἀπ' τὸν πολιτικὸ κόσμο (ἀκόμη καὶ ἀπὸ ἐκείνον τοῦ λεγομένου προοδευτικοῦ προσανατολισμοῦ) ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν «Δῆμο», πού «ἤγγετο καὶ ἐφέρετο» ἀπὸ τὰ κεντρίσματα καὶ τίς «τεχνητὲς ὕλικὲς ὑποσχέσεις» τῆς ἀγορᾶς. Πίστευε ὅτι ὄλοι οἱ παλαιότερα ἀρχηγέτες τοῦ σοσιαλιστικοῦ καὶ κομμουνιστικοῦ κινήματος, πάνω ἀπ' ὅλα, ἦταν πνευματικὲς μορφές μεγάλου διαμετρήματος καὶ ὅτι θεωροῦσαν ὅτι ἡ ὀποιαδήποτε ἐπιτυχία τοῦ σοσιαλιστικοῦ σχεδιασμοῦ εἶναι ἄμεσα συνδεδεμένη μέ ὑψηλὴ αἴσθηση πνευματικῶν καὶ ἠθικῶν ἀξιῶν καὶ δέν ἔχει νά κάνει μέ κανένα εἶδος πεζοῦ «οικονομισμού».

Ἔτσι, θά ἔλεγε κανεὶς, ὁ ἀείμνηστος καθηγητῆς, στὸν τρόπο πού συνελάμβανε τὰ καθήκοντα τῶν πολιτικῶν ταγῶν καὶ στίς λειτουργίες τῆς πολιτείας, χαρακτηριζόταν ἀπὸ κάποιον οἰονεὶ «πλατωνικὸ» στοιχεῖο, στήν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ ὄρου, ἂν καὶ κάτι τέτοιο δέν συμβάδιζε μέ τήν συνολικὴ πολιτικὴ κοσμοθεωρία του, δηλαδή πίστευε ὅτι οἱ πολιτικοὶ ταγοὶ πρέπει νά διακρίνονται γιὰ τήν δυνατὴτητα πνευματικῆς ἀνύψωσῆς τους πέρα ἀπὸ τίς τετριμμένες ἐνασχολήσεις καὶ ἐπιθυμίες τῆς καθημερινῆς ζωῆς, τήν βαθειὰ αἴσθηση καθήκοντος, τήν ἀδιαφορία τους γιὰ πολλὰ ὕλικὰ ἀγαθὰ καὶ ἀπολαύσεις καὶ τήν διάθεσή τους νά ἔχουν ἠθικοπλαστικὴ ἐπίδραση στοὺς πολίτες. Δέν ἀπέκλειε σ' ὀρισμένες περιπτώσεις αὐτοὶ οἱ ταγοὶ ν' ἀποτελοῦν ἓνα εἶδος «πεφωτισμένου ἄρχοντα», πού ἀπέκτησαν τήν ἐξουσία ὄχι μέ τυπικὲς δημοκρατικὲς διαδικασίες (βέβαια αὐτό τό ἐξαρτοῦσε πολὺ σωστά ἀπὸ τίς ἐκάστοτε ἐπικρατοῦσες ἱστορικοκοινωνικὲς συνθήκες καὶ τίς ἰδιομορφίες τους). Ἀντίθετα, ἀπέρριπτε τοὺς «ἀγοραῖους» εὐχάριστους καὶ «τηλεοπτικούς» ἡγέ-

τες, όσο δημοκρατικοί κι αν παρουσιάζονταν, θεωρώντας τους απλώς ως πρόσωπα που επιδιώκουν την επιτυχία (αμερικανικού ατομικιστικού τύπου), κινούμενα πάντα στην επιφάνεια των πραγμάτων.

3) Ήταν πολύ σκεπτικιστής γύρω από τό αν ή Ἀριστερά στό σύνολό της (κυρίως όμως ή κομμουνιστική) βρισκόταν στόν σωστό δρόμο και μπορούσε ν' αντιμετωπίσει τίς προκλήσεις και τίς επιθετικές πολιτικές ενός παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού. Θεωρούσε ότι δέν έχει αντλήσει όσα έπρεπε από τό βαθύ ανθρωπιστικό μήνυμα και την πνευματικότητα του μαρξικού έργου. Ἐπιπλέον, διαπίστωνε την αδυναμία της ν' αποφεύγει τίς παγίδες του «πρακτικισμού», «τακτικισμού», «λαϊκισμού» και «οικονομισμού», μέ αποτέλεσμα νά διολισθαίνει, έστω χωρίς νά τό αντιληφθεί, στό «terrain» του αντίπαλου κοινωνικού συστήματος, τό όποιο, υποτίθεται, προσπαθεῖ ν' ανατρέψει.

Τελειώνοντας θά ήθελα νά υπογραμμίσω ότι πολλές απ' τίς ανησυχίες και τούς προβληματισμούς του αείμνηστου καθηγητή δέν μπορούν νά κατανοηθούν όρθά, αν δέν έχει γίνει αντιληπτό ότι ό τελευταίος εξέφραζε και ειδικώτερα ανέπτυσε

τίς όποιεςδήποτε θέσεις και αντιρρήσεις του πάντα υπό τό πρίσμα μιᾶς πλούσιας αυθεντικής πνευματικότητας, που σαφώς την διέστειλε απ' τίς ειδικές επιστημονικές γνώσεις ή εκείνες τίς όρθολογικές μεθοδολογικές προϋποθέσεις, που είναι απαραίτητες για την τεχνολογική πρόοδο. Ὁ αείμνηστος ήταν έμπλεος ανθρωπιστικής παιδείας, φιλόμουσος, μέ την ευρεία έννοια του όρου, και διακρινόταν από μιᾶ σπάνια ανθρωπίνη ευαισθησία, που του έφερνε δυσκολίες, ακόμη και στην προσωπική του ζωή.

Κατ' αυτόν, ειδικώτερα ό άνθρωπος που έχει ήγετικούς κοινωνικούς και πολιτικούς ρόλους δέν αρκεί νά έχει γνώσεις και ικανότητες επίλυσης προβλημάτων. Είναι σκόπιμο νά διακρίνεται για τόν πνευματικό του κόσμο, την σφαιρικότητα της σκέψης του και νά παραδειγματίζει μέ τίς αρετές και τό ήθος του, ιδιότητες που δυστυχώς στις ήμέρες μας γίνονται όλοένα πιο δυσέυρετες. Είθε οι παρακαταθήκες του αείμνηστου καθηγητή ν' αποτελούν φάρο πορείας, τόσο σ' επίπεδο θεωρητικό όσο και σ' επίπεδο πρακτικού λόγου, σ' όλους τούς ανθρώπους που αναζητούν ποιότητα και βάθος στην ζωή τους κι έναν τύπο φιλοσοφημένης δράσης.

Αύγουστος-Κωνσταντῖνος Μπαγιόνας

του Βασιλείου Ἀ. Κύρκου

Αιφνίδια και ἀθόρυβα, ὅπως ἔζησε και φιλοσόφησε, ἔφυγε ἀπὸ τὴν ζωὴ στίς 8 Αὐγούστου 2005 ὁ Αὐγουστος-Κωνσταντῖνος Μπαγιόνας. Γεννήθηκε στὴν Πάτρα τὸ 1931 ἀπὸ ἀστική οἰκογένεια, ἔλαβε τὴν ἐγκύκλια παιδεία στὴν ἴδια πόλη και ὠρίμασε κοινωνικά μέσα σέ ἓνα νεοελληνικό ἀστικό περιβάλλον. Μετά τὴν ἀποφοίτησή του ἀπὸ τὴν Φιλοσοφική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (1956), ἀκολούθησε ἀκραιφνῶς τὴν σπουδὴ τῆς Φιλοσοφίας: πῆρε τὸ πτυχίο Φιλοσοφίας στὴν Σορβόννη (1959) και διδακτορικό ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Ἐδιμβούργου (1965). Ἔτσι ὀλοκλήρωσε τὴν σπουδὴ τῆς Φιλοσοφίας, ἀρχαίας και νεώτερης, σέ ἀναγνωρισμένα μεγάλα Πανεπιστήμια τῆς Εὐρώπης, ὅπου παρακολούθησε μαθήματα, ἐπὶ μία δεκαετία σχεδόν, και ἀπέκτησε τίς ἐμπειρίες τῆς μεγάλης παιδευτικῆς παράδοσης τῶν εὐρωπαϊκῶν Πανεπιστημίων.

Ὅταν ἐπέστρεψε στὴν Ἑλλάδα, ὄριμος ἐπιστήμων πλέον, ἐργάστηκε γιὰ ἓνα μικρὸ σχετικὰ διάστημα (περίπου τρία χρόνια) ὡς ἐπιστημονικός συνεργάτης στό Ἐθνικό Ἰδρυμα Ἐρευνῶν και τὸ 1971 ἐξελέγη ἔκτακτος καθηγητῆς τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας στὴν Φιλοσοφική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης· ὁ διορισμός του, ὅμως, καθυστέρησε σχεδόν ἐπὶ ἓναν χρόνο, γιὰ εὐνόητους λόγους στά χρόνια ἐκεῖνα. Στό Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης ἔμεινε και δίδαξε ἐπὶ μία δεκαπενταετία, ὅπου ἀνέλαβε και ἄσκησε τὰ καθήκοντα τοῦ Προέδρου τοῦ Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικῆς και Ψυχολογίας και τοῦ κοσμήτορα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ ἰδίου Πανεπιστημίου.

Τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ἀκαδημαϊκῆς του ζωῆς (1986-98) τὰ ἀνάλωσε σέ τρία διαφορετικά Πανεπιστημιακά Ἰδρύματα (Πάντειο - Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο - Πανεπιστήμιο Πατρῶν, ΠΤΔΕ). Παρά τὴν γενική ἐκτίμηση πού ἔτρεφε στό πρόσωπό του ἡ πανεπιστημιακή κοινότητα και τὴν ἀναγνώριση τῆς ἐπιστημονικῆς

του προσφοράς, μᾶλλον τὸν ταλαιπώρησαν τὰ νέα ἀκαδημαϊκά ἤθη πού ἐξέθρεψαν και συντήρησαν γενικώτερες πολιτικές και κοινωνικές δυσπλασίες στὴν χώρα μας κατὰ τὸ χρονικό αὐτὸ διάστημα. Ἦταν φανερὴ (και δὲν τὴν ἔκρυβε) ἄλλωστε ἡ πικρία του και ἡ ἀπογοήτευσή του ἀπὸ τὸ διαρκῶς υποβαθμιζόμενο ἐπίπεδο τῶν σπουδῶν (διδασκόντων και διδασκομένων), πού ἐμπεδώθηκε μέ τίς περίφημες «δημοκρατικές» διαδικασίες στά πανεπιστημιακά ἰδρύματα. Εἶχε τὴν σταθερὴ πεποίθηση ὅτι ἡ πανεπιστημιακὴ ἐκπαίδευση και ἡ παρεχόμενη παιδεία στά ἑλληνικά Πανεπιστήμια ἀπώλεσαν τὴν ἀκαδημαϊκὴ σοβαρότητα και τὴν πνευματικὴ πειθαρχία πού ἐξασφάλιζαν τὰ ἀκαδημαϊκά θέσμια και ἡ παιδευτικὴ παράδοση (αὐτὴν πού διέθεταν, τουλάχιστον, τὰ παλαιότερα ἑλληνικά ΑΕΙ). Δίδαξε, ἄλλωστε, σέ πολλά ἑλληνικά και ξένα Πανεπιστήμια και διέθετε ξεκαθαρισμένες θέσεις γιὰ τὰ πανεπιστήμιά μας και γενικώτερα τὰ ἐκπαιδευτικά μας πράγματα.

Ὁ Αὐγουστος-Κων/νος Μπαγιόνας ὑπῆρξε συνεπῆς και ἀκάματος πανεπιστημιακὸς δάσκαλος. Εἶχε τὴν τύχη νὰ διδάξει σέ πολλά Πανεπιστήμια (ἑλληνικά και ξένα) και νὰ ἀναπτύξει στά μαθήματά του θέματα ἀπὸ τὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας στό σύνολό της. Τὸ διδακτικὸ του ἔργο, πράγματι, ἔχει μεγάλο θεματικὸ εὖρος: ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ πολιτικὴ και ἠθικὴ φιλοσοφία ἕως τὴν νεώτερη και σύγχρονη φιλοσοφία. Ἐπέμενε ιδιαίτερα στὴν ἀνάλυση τῆς πολιτικῆς σκέψης στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα και κυρίως στὸν Ἀριστοτέλη, και στά θέματα ἠθικῆς και κοινωνικῆς φιλοσοφίας (Σοφιστές, Πλάτων, Κυνικοί και Στωϊκοί). Ἀπὸ τὴν νεώτερη ἐποχὴ ἔβλεπε τὸν Διαφωτισμὸ ὡς τὸ μεγάλο φιλοσοφικὸ και ἰδεολογικὸ κίνημα πού ἄλλαξε τὸν ροῦ τῆς Ἱστορίας και ἔθρεψε τὴν φιλοσοφικὴ σκέψη γιὰ δύο αἰῶνες. Πίστευε, μάλιστα, ἀντίθετα ἀπὸ τὰ μετανεωτερικά ἰδεολογήματα μᾶλλον παρά φιλοσοφήματα, ὅτι ὁ Διαφω-

τισμός όχι μόνο δέν εξάντλησε τά ὄριά του ἀλλά ὅτι εἶχε δημιουργήσει ἕνα ἀνεξάντλητο πεδίο ἰδεῶν καί μορφῶν σκέψης, τό ὁποῖο μέ τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλον τρόπο, μέ μεταλλάξεις καί ἀναδιατάξεις τῶν φιλοσοφικῶν καί ἰδεολογικῶν κρυσταλλώσεων πού ἀναπτύχθηκαν στούς κόλπους του, μπορεῖ νά θρέψει τήν σκέψη καί νά ἱκανοποιήσει τίς φιλοσοφικές ἀναζητήσεις καί τῶν σημερινῶν στοχαστῶν.

Στά μαθήματά του, ὅπως καί στήν ζωή του, τόν διέκρινε ἡ νηφαλιότητα καί ἡ προσήλωση στό ἐπιστημονικό ἀντικείμενο, χωρίς δηλαδή ἄκαιρες ἢ παραφιλοσοφικές παρεκβάσεις καί ἰδεολογικές ἀκροθασίες, μολονότι οἱ ἰδεολογικές του πεποιθήσεις ἦταν γνωστές (καί δέν τίς ἔκρυβε ἄλλωστε!). Τό ὕφος του καί ὁ τρόπος τῆς φιλοσοφικῆς διδασκαλίας του χαρακτηρίζονταν ἀπό τόν ἤρεμο καί κυριαρχημένο λόγο καί πρό πάντων ἀπό τήν συνεχή προσπάθεια τεκμηριωμένων ἀπόψεων καί φιλοσοφικῶν, δηλαδή λογικά ἀδιάφυστων, ἐπιχειρημάτων. Εἶχε τήν ἱκανότητα, ἄλλωστε, νά ἀντλεῖ ἐπιχειρήματα ἀπό τήν ἀκένωτη πηγῆ τῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης (τῆς ἐλληνικῆς καί τῆς εὐρωπαϊκῆς), καί ἀπό τόν πλοῦτο τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν. Διέθετε μεγάλη ἐξοικείωση μέ τά θέματα τῆς Φιλοσοφίας καί τίς θεωρίες τῶν φιλοσόφων, ὥστε μποροῦσε νά ἐπιχειρηματολογεῖ καί νά διασφαλίζει τίς ἀπόψεις του χωρίς νά καταφεύγει σέ ἀλλότρια οἰκόπεδα ἢ ἐπιστημονικοφανείς καί ἀρεστές, σέ πολλούς ἴσως, ἐρμηνεῖς. Ὡς δάσκαλος, λοιπόν, τῆς Φιλοσοφίας ἔδινε τήν αἴσθηση τοῦ φιλοσοφημένου ἀνθρώπου καί τοῦ ἀφοσιωμένου δασκάλου. Μέ τό ἦθος του, πρωτίστως, καί μέ τήν βαθειά φιλοσοφική του παιδεία γοήτευε τούς ἀκροατές του καί, πρό πάντων, τούς ἔπειθε γιά τήν γνησιότητα τῶν ἀπόψεῶν του, ἀκόμα κι ἂν δέν τίς ἀποδέχονταν οἱ ἀκροατές του.

Τό συγγραφικό καί ἐρευνητικό ἔργο τοῦ Αὐγουστο Μπαγιόνα ἐκτείνεται σέ μεγάλο εὖρος καί περιλαμβάνει θέσεις καί περιπτώσεις ἀπό ἕνα μεγάλο εὖρος θεμάτων. Τρεῖς θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι εἶναι οἱ θεματικοί ἄξονες τοῦ συγγραφικοῦ καί ἐρευνητικοῦ του ἐνδιαφέροντος. Ὁ πρῶτος ἀναφέρεται στήν ἀρχαία ἐλληνική φιλοσοφία καί ἰδιαίτερα στήν πολιτική καί ἠθική προβληματική της, μέ ἐπίκεντρο τοῦς σοφιστές, τόν Πλάτωνα καί κυρίως τόν Ἀριστοτέλη, ὅπως ἐπισημάναμε ἤδη πῶ ἀνω. Ἐκίνησε τήν ἐρευνητική καί συγγραφική του δραστηριότητα μέ θέμα τήν ἔννοια τοῦ νόμου στούς πρῶτους πλατωνικούς διαλόγους, γραμμένη στήν ἀγγλική γλῶσσα στό Πανεπιστήμιο τοῦ Ἐδιμβούργου (1965). Θά ξαναγυρίσει στόν Πλάτωνα μέ μικρές μελέτες

(Papers), θά τόν «τραβήξουν» ὅμως καί θά ἀφιερῶσει τό ἐνδιαφέρον του ἡ πολιτική σκέψη τῶν σοφιστῶν καί πρό πάντων τοῦ Ἀριστοτέλους. Ὁ δεύτερος ἄξονας ἀναφέρεται στήν νεώτερη εὐρωπαϊκή φιλοσοφία. Τόν Αὐγουστο Μπαγιόνα, ἀπό αὐτόν τόν τεράστιο φιλοσοφικό ἀστερισμό τῆς νεώτερης φιλοσοφίας, τόν γοήτευε ἰδιαίτερα ὁ Διαφωτισμός καί οἱ ἰδεολογικές προεκτάσεις του: Hegel, Marx κ.λπ. Σ' αὐτήν τήν θεματική ἀφιέρωσε πολύ χρόνο στίς παραδόσεις του καί σέ διαλέξεις καί ἔγραψε ἀρκετά ἄρθρα καί βιβλία. Τόν τρίτο ἄξονα τῶν φιλοσοφικῶν καί ἐρευνητικῶν ἐνδιαφερόντων του καλύπτει ἡ ἐνασχόλησή του μέ θέματα σύγχρονης φιλοσοφίας. Τόν ἀπασχόλησαν ὀρισμένοι διακεκριμένοι στοχαστές — κυρίως Γάλλοι διανοητές ἀλλά καί τοῦ ἀγγλοσαξωνικοῦ χώρου. Κρίνει τήν σκέψη καί τά βιβλία τους, παρεμβαίνει σέ θέματα πού ἀνοῖξαν οἱ μεγάλες φιλοσοφικές «σχολές» τῶν εὐρωπαϊκῶν Πανεπιστημίων καί διατυπώνει τίς δικές του ἀπόψεις (π.χ. γιά τήν ἀναλυτική φιλοσοφία).

Μία ἄλλη περίοδος τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας, πού συγκέντρωσε τό ἐνδιαφέρον καί τήν ἐρευνητική του δραστηριότητα, ἦταν ἡ περιπέτεια τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν καί πρό πάντων ἡ πρόσληψη τῶν ἰδεῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀπό τόν ἀναγεννώμενο ἑλληνισμό. Γι' αὐτήν τήν περίοδο τῆς πρόσκτησης τῶν φιλοσοφικῶν καί ἐπιστημονικῶν ἰδεῶν ἀπό τοῦς Ἑλληνας λογίους κατά τήν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας, ὁ ἀείμνηστος φιλόσοφος ἔγραψε ἀρκετές μελέτες καί ἐπόπτευσε διδακτορικές διατριβές. Θά πρέπει ὥστόσο νά ἐπισημάνουμε ἕνα ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό, πού διακρίνει αὐτές τίς ἐργασίες τοῦ Αὐγουστο Μπαγιόνα: ὅλες οἱ μελέτες του γιά τοῦς λογίους-φιλοσόφους ἢ γιά τίς φιλοσοφικές ἰδέες καί θεωρίες πού περνοῦσαν στά σχολεῖα καί στά βιβλία αὐτῆς τῆς περιόδου, ὁ Μπαγιόνας τίς θεωροῦσε καί τίς μελετοῦσε πάντοτε σέ σύγκριση μέ τήν ἐξέλιξη καί τήν ἱστορικότητα τῶν ἰδεῶν αὐτῶν στίς χώρες τοῦ Διαφωτισμοῦ, κυρίως τήν Γαλλία. Ὑπῆρξε, πράγματι, ἀπό τοῦς ἐλάχιστους Ἑλληνας φιλοσοφούντες, τόσο στόν ἀκαδημαϊκό χώρο ὅσο καί γενικώτερα, πού γνώριζε καί κατεῖχε σέ βάθος καί σέ ἔκταση τήν περίοδο τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τίς ἐξακτινώσεις του στήν εὐρωπαϊκή Ἱστορία τῶν ἰδεῶν. Μόνον στόν ἄλλο φιλόσοφο, ἐκλεκτό τῶν Μουσῶν, στόν Παναγιώτη Κονδύλη, βρίσκουμε τό ἀνάλογο τοῦ Αὐγουστο Μπαγιόνα, ὅσον ἀφορᾷ, βέβαια, τήν ἱστορία τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν στόν εὐρωπαϊκό χώρο καί τήν μετακένωσή τους στόν νέο ἑλληνισμό.

Τόν φιλόσοφο Αὐγουστο Μπαγιόνα, ὥστόσο,

δέν τόν απασχολούσαν μόνον θέματα από τίς κλασικές, θά λέγαμε, περιόδους τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας, ἀλλά καί τά προβλήματα τῆς καθημερινότητας, πάντοτε, βέβαια, ἀπό τήν σκοπιά τοῦ ἀκαδημαϊκοῦ δασκάλου καί μέ τήν νηφαλιότητα πού διέκρινε ὅλες τίς πράξεις καί τά γραψίματά του. Πολλές φορές μέ ἐπιφυλλίδες καί ἄρθρα στίς ἐφημερίδες ἤ σέ περιοδικά κατέθετε τήν δική του ἀποψη γιά διάφορα θέματα πολιτισμοῦ καί παιδείας. Συχνά τόν προσκαλοῦσαν οἱ ἐκπαιδευτικοί ἀπό τήν δευτεροβάθμια ἐκπαίδευση νά ἀκούσουν τήν γνώμη του καί τίς ἀπόψεις του γιά τά θέματα τῆς «ἐφαρμοσμένης» παιδείας, γιά τήν λειτουργία τοῦ θεσμοῦ καί τά σχολικά βοηθήματα. Ὁ ἴδιος, ἄλλωστε, παρακολουθοῦσε μέ ἀδιάπτωτο ἐνδιαφέρον τά προβλήματα τῆς ἐκπαίδευσης καί ἦταν ἐνήμερος ὅλων τῶν πειραματισμῶν καί τῶν ποικιλώνυμων «μεταρρυθμίσεων» πού προσπαθῆσαν νά ἐπιβάλλουν οἱ ἐκάστοτε πολιτικοί ταγοί στήν χώρα μας. Τόν Αὐγουστο Μπαγιόνα, ὅμως, δέν τόν χαρακτηρίζει ἡ ἐξωστρεφής μαχητικότητα γιά τά θέματα τῆς παιδείας οὔτε καταδέχτηκε ποτέ νά ἐξετάσει τά ἐκπαιδευτικά πράγματα μέ κριτήριο τίς πολιτικές του πεποιθήσεις· ἦταν πάντοτε νηφάλιος καί συνετός παρατηρητής, προσεκτικός στίς κρίσεις του καί ἀπροκατάληπτος στίς ἀποτιμήσεις εἴτε τῶν παιδευτικῶν μας πραγμάτων εἴτε γενικώτερα τῶν κοινωνικῶν ζητημάτων.

Υπάρχει, ἠθελήμενα μᾶλλον, μία βολική γιά πολλούς καί συγκεχυμένη γνώμη, ὅτι δῆθεν ὁ Αὐγουστος Μπαγιόνας ὑπηρετοῦσε συγκεκριμένη πολιτική ἰδεολογία, τόν μαρξισμό. Οὐδέν ἀναληθέστερον, ὅπως ἔλεγαν οἱ παλαιοί δάσκαλοι! Ὁ Αὐγουστος Μπαγιόνας οὐδέποτε προέβαλε τήν πολιτική του τοποθέτηση οὔτε ἐπέτρεψε νά τοῦ προσάψουν ἰδεολογικό φανατισμό καί ἰδεολογικές προκαταλήψεις. Οἱ ἐγχώριοι μαρξιστές καί μαρξολογοῦντες μέ περισσή εὐκολία ἤθελαν νά τόν συγκαταλέγουν στίς ἰδεολογικές τους περιχαρῶσεις, ἐκεῖνος ὅμως ποτέ δέν συγκατένευσε σέ κομματικά κελεύσματα καί στά ἰδεολογικά στερεότυπα. Καί παρά τό ὅτι ἕως πρόσφατα ἔγραφε κείμενα γιά τόν Marx καί τόν μαρξισμό (τό τελευταῖο, νομίζω, ἦταν γιά τόν Lenin!), ἡ στάση του ἀπέναντι στόν μαρξισμό καί στούς μαρξιστές ἦταν πάντοτε κριτική, χωρίς παραχωρήσεις ἢ ἰδεολογικές ἐκπτώσεις. Ἀντίθετα, κείμενα καί ἐρευνητικές ἐργασίες ἀπό τήν διεθνή μαρξιστική βιβλιογραφία καί ἐφ' ὅσον, βέβαια, ἀντιπροσώπευαν σοβαροῦς στοχαστές καί ἀντικειμενική θεώρηση τοῦ μαρξισμοῦ, ἔβρισκαν τήν κριτική διάθεση καί τόν θαυμασμό του (π.χ. G.E.M. Ste. De Croix, Ὁ τα-

ξικός ἀγώνας στόν ἀρχαῖο ἐλληνικό κόσμο κ.λπ.). Ὅσο προχωροῦσε ἡ ἡλικία καί ἡ σοφία του, τόσο κριτικώτερος γινόταν ἀπέναντι στόν μαρξισμό καί τά πολιτικά του παράγωγα πού κυριάρχησαν σ' ὅλον τόν κόσμο (τήν ἐγχώρια μαρξιστική παραφιλολογία μᾶλλον δέν τήν ἔλαβε ποτέ σοβαρά ὑπ' ὄψιν). Δηλαδή, μέ ἄλλα λόγια, μία φιλοσοφική θεώρηση ἀπροκατάληπτη χαρακτηρίζει τήν στάση του, ἐνταγμένη σ' αὐτές τίς φιλοσοφικές θεωρήσεις πού προέκυψαν ἀπό τό μεγάλο φιλοσοφικό καί πολιτικό κίνημα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὅπως σωστά ὑποστήριζε.

Στήν εὐσύνοπτη καί ἀποσπασματική μᾶλλον Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, στόν νεώτερο Ἑλληνισμό, ὁ μελετητής εἶναι ὑποχρεωμένος νά σταθεῖ σέ ὀρισμένους διανοητές, πού προσπάθησαν νά μεταλαμπαδεύσουν στήν νεοελληνική πνευματική ζωὴ εἴτε τίς κατακτήσεις τῆς Φιλοσοφίας στίς προηγμένες χώρες τῆς Δύσης εἴτε σπέρματα ἀπό τήν μεγάλη φιλοσοφική παράδοση τῆς Εὐρώπης γενικώτερα. Αὐτή τήν ἀγωνιώδη προσπάθεια τήν διακρίνουμε κατά πρῶτον στούς μεγάλους δασκάλους κατὰ τήν μακρά δουλεία τοῦ Γένους· ὅλοι εἶχαν συνείδηση ὅτι οἱ Ἕλληνες, στήν νεώτερη ἐποχή, ὑστέρησαν στήν ἀφομοίωση τῶν νέων φιλοσοφικῶν θεωριῶν καί τῶν ἐπιστημονικῶν γνώσεων. Γι' αὐτό, ἴσως, ἐπιδόθηκαν σέ μία ἐργώδη μεταφραστική προσπάθεια, νά μεταφέρουν στούς ὑποδούλους τήν νέα φιλοσοφική καί ἐπιστημονική γνώση. Οἱ προσπάθειες αὐτές συνεχίστηκαν καί μετά τήν παλιγγενεσία τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Στό διάστημα τῶν δύο περίπου αἰῶνων ἀπό τήν ἐθνική ἀνεξαρτησία, ὅσοι φιλοσόφησαν καί διδάξαν φιλοσοφία οὐσιαστικά κινήθηκαν πρὸς τήν ἴδια κατεύθυνση. Στούς φιλοσοφοῦντες, λοιπόν, εἴτε ἀκαδημαϊκοῦς εἴτε ἐκτός Πανεπιστημίων, ξεχώρισαν μερικοὶ ἐξαιρετικοὶ διδάσκαλοι γιά τήν γνήσια φιλοσοφική τους διάθεση καί τήν συνέπεια τοῦ ἤθους. Στήν χορεία αὐτῶν τῶν διανοητῶν πρέπει νά ἐντάξουμε καί τόν ἐκλιπόντα ἀκαδημαϊκὸ δάσκαλο καί συνεπῆ στοχαστῆ, τόν Αὐγουστο-Κωνσταντῖνο Μπαγιόνα. Μπορεῖ νά μὴν ἔγραψε πολλά, δέν ἐπεδίωξε, πράγματι, μέ συνεχεῖς καί ἀβαθεῖς δημοσιεύσεις νά βρῖσκεται στήν δημοσιότητα· δέν τόν κατέτρυχε ὁ φόβος τῆς ἀγορᾶς ἢ τῆς καταθύισης στήν ἀνωθυμία τοῦ πλήθους. Τόν διέκρινε ἡ πνευματική αὐτάρκεια καί ἡ συνεπῆς φιλοσοφική στάση. Ἐγραφε, ὅταν ἔκρινε ἀναγκαῖο νά γράψει καί νά παρέμβει στά πνευματικά μας ἢ ἀκαδημαϊκά μας πράγματα. Δέν τόν χαρακτηρίζει μόνον ἡ σεμνότητα τοῦ ἤθους ἀλλά καί ἡ σοβαρότητα τοῦ λόγου καί τοῦ ὕφους.

Μεθόδιος (Φούγιας)

Ἀρχιεπίσκοπος πρώην Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας (1924-2006)

τοῦ Χρήστου Π. Μπαλόγλου

Ο Ἀρχιεπίσκοπος Μεθόδιος πέθανε τὴν 5.7.2006 στὸ Νοσοκομεῖο «Ὁ Ἅγιος Σάββας» ἀπὸ τὴν ἐπάρατη ἀσθένεια, ἣ ὁποία, προφανῶς, τὸν ταλαιπωροῦσε πολλὰ χρόνια χωρὶς ὁ ἴδιος νὰ παραπονεῖται. Πέθανε μὲ τὸν τίτλο τοῦ Μητροπολίτη Πισιδίας, ἕναν τίτλο πού ὁ ἴδιος δέν τὸν ζήτησε, ἀλλ' οὔτε συνδέθηκε ποτέ μὲ ὁποιαδήποτε ἐκκλησιαστικὴ ἀποστολὴ ἢ μὲ ὁποιοδήποτε ἀπὸ τὰ ὄργανα τοῦ Οἴκ. Πατριαρχείου. Τὸν εἶδε ὡς τι διακοσμητικὸ, γιατί οἱ προηγούμενοι τίτλοι του, τοῦ Μητροπολίτη Ἀξώμης (Αἰθιοπία) καὶ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Θυατείρων (Μ. Βρεταννία) παρέπεμπαν σέ ἔργο ποιμαντικὸ, ἔργο μεγάλης πνοῆς καὶ δράσεως.

Ἀναφέρουμε μερικὰ ἀπὸ τὰ γνωρίσματα τοῦ χαρακτήρα τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Μεθοδίου, τῶν σκέψεων του καὶ τῆς ζωῆς του, ὅπως εἶναι ὁ ζωηρός καὶ δυναμικὸς τύπος τοῦ Ποιμενάρχου, ἡ εὐστροφία καὶ ἡ ταχύτητα τῶν ἐνεργειῶν του, ἡ διακριτικὴ γενναιοδωρία του πρὸς τοὺς ἄλλους, ἡ λιτότητα πρὸς τὸν ἑαυτό του, οἱ ἀπροσδόκητοι ὀραματισμοὶ του ὄχι μόνον στὸν χῶρο τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ ἐκτός αὐτῆς, ἡ ὑπομονητικὴ καὶ μεθοδικὴ στάση ἀπέναντι στίς καθημερινές ἀπαιτήσεις τῆς ζωῆς, ἡ ἐφαρμογὴ τῆς οικονομίας στὰ προβλήματα τῆς κοινωνίας, ἡ προσήλωσή του στὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση καὶ τὰ ἐθνικά ἦθη, ἡ μεγαλοψυχία του καὶ ἡ ἀνοχὴ του ἀπέναντι σέ ἀνθρώπινες ἀδυναμίες ὅπως ἡ ἀχαριστία, ἡ ζηλοτυπία, ὁ φθόνος, ἡ συκοφαντία τῶν ἄλλων πρὸς αὐτὸν κ.ἄ.

Ὁ Σεβασμιώτατος Μεθόδιος γεννήθηκε στίς 12 Σεπτεμβρίου 1924 στὸ ὄρεινὸ χωριὸ Καλύβια Φενεοῦ. Οἱ γονεῖς του διακρίνονταν γιὰ τὴν ἐργατικότητά τους, τὸ ἦθος καὶ τὴν θεοσέβειά τους.

Τὰ προτερήματά τους αὐτά, μὲ τὸ παράδειγμά τους, τὰ μετεμφύτευσαν στὰ παιδιά τους, γι' αὐτὸ καὶ ὅλα τους βάδισαν τὸν σωστὸ δρόμο μὲ στόχους πάντοτε ὑψηλοὺς καὶ ἀμείωτες προσπάθειες.

Τὴν ἐγκύκλια παιδεία τοῦ ὁ Μεθόδιος ἔλαβε στὸ Δημοτικὸ Σχολεῖο τοῦ χωριοῦ του καὶ στὸ Γυμνάσιο τοῦ Λεβιδίου, διακρινόμενος πάντοτε γιὰ τίς ὑψηλές ἐπιδόσεις του στὰ γράμματα καὶ στὸν ἀθλητισμὸ. Οἱ ἐπιδόσεις του αὐτές τὸν ἀπήλαξαν ἀπὸ τὴν καταβολὴ ἐγγραφῆς γιὰ τὴν ἐπόμενη τάξη, πού στὴν ἐποχὴ τῆς μαθητείας του ἦταν ὑποχρεωτικὴ.

Τὸ 1943 μπῆκε μὲ ἐξετάσεις στὴν Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ἀλλὰ δέν φοίτησε λόγω τῶν δυσμενῶν συνθηκῶν πού ἐπικρατοῦσαν ἀπὸ τὴν Γερμανικὴ Κατοχὴ καὶ τὴν ἀνταρτοκρατία στὴν περιοχὴ τοῦ Φενεοῦ.

Τὸ ἔτος 1945, μὲ τὸ προσωπικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ Ἀντιβασιλέα Δαμασκηνοῦ, ἔγινε δεκτὸς στὴν Ἱερά Μονὴ Πεντέλης, στὴν ὁποία ἐκάρη μοναχὸς μὲ τὸ ὄνομα Μεθόδιος. Τὸ 1946, μετὰ ἀπὸ ἐπιτυχεῖς εἰσαγωγικὲς ἐξετάσεις, μπῆκε στὴν Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καὶ τὸ 1947 χειροτονήθηκε Διάκονος. Μὲ ὑπόδειξη τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Δαμασκηνοῦ καὶ συγκατάθεση τοῦ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Χριστοφόρου κατατάχθηκε στὴν δύναμη τοῦ Ἱεροῦ Κλήρου τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, χωρὶς νὰ ἐγκαταλείψει τὴν Μονὴ Πεντέλης, οὔτε καὶ τίς σπουδές του στὴν Θεολογικὴ Σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν. Παράλληλα, ἀπὸ τὸ 1946 μέχρι τὸ 1950, ὑπηρετοῦσε τὴν στρατιωτικὴ θητεία του.

Τὸ ἔτος 1950 χειροτονήθηκε ἱερεὺς καὶ τὸ 1951 διωρίσθηκε Ἱερατικὸς Προϊστάμενος στὴν

Ἑλληνική Κοινότητα Μονάχου τῆς τότε Δυτικῆς Γερμανίας. Στὴν θέση αὐτὴ παρέμεινε ὡς τὸ 1954. Παράλληλα μὲ τὰ ἱερατικά του καθήκοντα, στὸ Μόναχο παρακολούθησε μαθήματα Ἱστορίας ὑπὸ τοὺς διακεκριμένους Βυζαντινολόγους Καθηγητές F. Dölger (1891-1968) καὶ H.-G. Beck (1910-99). Σ' ἐκείνη τὴν θητεία του ὀφείλεται ἡ ἐπιθυμία, πού ἐξεδήλωσε ἀργότερα, νὰ ἐπανέλθει ἀργότερα στὴν Εὐρώπη γιὰ μεταπτυχιακές σπουδές.

Τὸ ἔτος 1954, ὁ Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας Χριστοφόρος, μιά ἀπὸ τίς σπάνιες μορφές τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, κάλεσε τὸν Μεθόδιο ἀπὸ τὸ Μόναχο στὴν Ἀλεξάνδρεια καὶ τὸν διώρισε, ἀμέσως μόλις ἔφτασε, Ἀρχιεπιγραμματέα τῶν Πατριαρχείων καὶ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου. Ὡς Ἀρχιεπιγραμματέας ὁ Μεθόδιος ἐδειξε ἀσυνήθιστο ζήλο γιὰ τὰ γενικώτερα θέματα τοῦ Πατριαρχείου. Ὁ ἴδιος ἀγωνιοῦσε γιὰ τὸν κατήφορο τὸν ὁποῖο εἶχαν πάρει τὰ οἰκονομικά καὶ ἡ διοίκηση τοῦ Πατριαρχείου. Πίστευε ὅτι μὲ πρωτοβουλίες του θὰ ἐσώζετο ἡ κατάσταση. Γι' αὐτὸ μὲ ἄλλους 8 Ἀρχιεπισκόπους, τὸν Τοποτηρητὴ (ἐπειδὴ ὁ Πατριάρχης βρισκόταν βαρεῖα ἀσθενῆς στὸ Νοσοκομεῖο) καὶ τρεῖς ἀκόμη Ἀρχιερεῖς ἀποφασίσθηκε νὰ παρουν στὰ χέρια τους τίς τύχες τοῦ Πατριαρχείου. Ἀλλά, ἄτομα τῆς παλιᾶς κατάστασης, πού εὐθύνονταν γιὰ τὴν κακοδαιμονία πού μάλιστα τὸ Πατριαρχεῖο, ἐπανεφέραν ἄρον ἄρον τὸν Χριστοφόρο στὸ Πατριαρχεῖο καὶ ἀπέλυσε ὅλους ἀπὸ τίς θέσεις τους, καὶ τὸν Μεθόδιο, ὁ ὁποῖος ἔφθασε στὴν Ἀθήνα μαζί καὶ μὲ τὸν μετέπειτα Μητροπολίτη Καστορίας Δωρόθεο (Γιανναρόπουλο).

Ὁ Χριστοφόρος ἀναγνώριζε τίς ἱκανότητες τοῦ Μεθοδίου καὶ γι' αὐτὸ τὸν κάλεσε πάλι στὸ κλίμα τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, στὸ ὁποῖο ἔμεινε ἐπὶ διετία (1958-60) ὡς Πρωτοσύγκελλος τοῦ Μητροπολίτη Ἀξώμης Νικολάου καὶ Καθηγητῆς στὸ Σχολεῖο τῆς Ἑλληνικῆς Κοινότητας Ἀδδῆς Ἀμπέμπα (Αἰθιοπία).

Ἐνῶ βρισκόταν ἀκόμη στὴν Αἰθιοπία, ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Θουατεῖρων Ἀθναγόρας (Καββάδας) κάλεσε πάλι τὸν Μεθόδιο, μὲ σκοπὸ νὰ τὸν προαγάγει σὲ Ἐπίσκοπο βοηθὸ του στὴν περιοχή τῆς Δ. Γερμανίας. Ὁ Μεθόδιος ἀνταποκρίθηκε καί, μέσῳ Κωνσταντινουπόλεως, ἔφθασε στὸ Λονδῖνο, γενόμενος δεκτὸς ἀπὸ τὸν Θουατεῖρων Ἀθναγόρα μὲ αἰσθήματα ἀνυπόκριτης χαρᾶς. Ὁμως, ὁ Μεθόδιος δέν ἀποδέχθηκε τὴν προαγωγή του σὲ Ἐπίσκοπο, γιατί ἡ μετάβασή του στὴν Μεγ. Βρετανία εἶχε ὡς στόχο τὴν μετεκπαίδευσή του καὶ τὴν ἀπόκτηση διδακτορικοῦ τίτλου. Ζήτησε

τὴν τοποθέτησή του στὴν ἱστορικὴ Ἑλληνικὴ Κοινότητα τοῦ Μάντσεστερ, στὴν ὁποία ἐθήτευσαν προσωπικότητες τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐκεῖ ὑπῆρχε ὑψηλῆς στάθμης ἀκαδημαϊκὴ κοινότητα. Ἀπὸ τὴν θέση αὐτὴ, μαζί μὲ τὸν ἀδελφὸ του Παναγιώτη, παρακολούθησε μαθήματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, ἐνῶ ὁ ἀδελφός του μαθήματα Φιλοσοφίας καὶ Θρησκευολογίας. Καὶ οἱ δύο τους ἀνακηρύχθηκαν Διδάκτορες τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μάντσεστερ.

Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Θουατεῖρων ἀνέθεσε στὸν Μεθόδιο τὴν ἐπιστοσία τῶν Ἑνοριῶν τῆς Β. Ἀγγλίας, μίᾶ ἀρμοδιότητα πού τοῦ ἐπέτρεψε τὴν δημιουργία νέων Ἑλληνικῶν Κοινοτήτων, ὀργάνωση ἑλληνικῶν σχολείων καὶ ἑλληνικῶν συλλόγων. Ἐμεινε στὸ Μάντσεστερ ὡς τὸ 1966, ὅποτε ἐπέστρεψε στὴν Ἀθήνα μὲ μίᾶ πλούσια βιβλιοθήκη καὶ πολλές μελέτες, τίς ὁποῖες ὀλοκλήρωσε στὴν Ἀθήνα. Σ' αὐτές καταλέγονται ἡ Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου (ἐκδ. 1968) καὶ τὸ σπουδαῖο ἔργο *Orthodoxy, Roman Catholicism, Anglicanism* (Oxford Univ. Press, 1972, 6' ἔκδοση 1984). Καὶ τὰ δύο αὐτὰ ἔργα γνώρισαν καὶ ἄλλες ἐκδόσεις στὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἀμερικὴ.

Λίγους μῆνες μετὰ τὴν ἐπιστροφή του στὴν Ἀθήνα, ὁ Μεθόδιος διορίσθηκε Ἀ' Γραμματέας τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Στὴν θέση αὐτὴ ἔμεινε ὡς τὸ Φθινόπωρο τοῦ 1967. Τὸ ἐπόμενο δὲ ἔτος 1968 ἐξελέγη Μητροπολίτης Ἀξώμης (Αἰθιοπία) ἀπὸ τὴν Σύνοδο τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας. Τὴν ἀναχώρησή του ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα δυσκόλεψε τὸ τότε στρατιωτικὸ καθεστῶς, τὸ ἴδιο δυσκόλεψε καὶ τὴν χειροτονία του σὲ Μητροπολίτη ἀπὸ τὸν Πατριάρχη Ἀλεξανδρείας. Ὁμως καὶ τὰ δύο ἐμπόδια παρακάμφθηκαν χάρις στὴν Θεῖα Πρόνοια, τὴν ὁποία ὁ ἴδιος ἐπεκαλεῖτο ὡς τὸν θάνατό του.

Ἡ ἀφιξή του στὴν Ἀδδῆς Ἀμπέμπα (Νοέμβριος 1968) ἔγινε μέσα σὲ κλίμα θερμῶ. Τὴν ἴδια μέρα (29/11) ἔγινε καὶ ἡ ἐνθρόνισή του στὸν καθεδρικό Ναὸ τοῦ Ἁγίου Φρουμεντίου. Τότε ἡ Ἑλληνικὴ Κοινότητα Ἀδδῆς Ἀμπέμπα δέν ἀριθμοῦσε μόνο πολλὰ μέλη, ἀλλὰ διακρινόταν καὶ γιὰ τὴν οἰκονομικὴ τῆς εὐρωστία, τὴν τέλεια ὀργάνωσή της, τὰ φημισμένα ἐκπαιδευτήριά της, τοὺς συλλόγους της, τοὺς ἱατροὺς, τοὺς δικηγόρους, τοὺς πολλοὺς καὶ μεγάλους βιομηχάνους, τοὺς ἐμπόρους, τοὺς ἀρχιτέκτονες, τίς ἀσφαλιστικὲς ἐταιρεῖες κ.ἄ. Μέσα σ' αὐτὴν τὴν εὐημερία ὁ Μητροπολίτης Μεθόδιος προσέθεσε τὴν δική του αἰσιοδοξία γιὰ ἀκόμη καλύτερες ἡμέρες καὶ ἀνοιγμα

της δικής του διακονίας στην Αιθιοπική Ἐκκλησία, τό Πανεπιστήμιο τῆς Ἀδδῖς Ἀμπέμπα, στήν αιθιοπική κοινωνία καί μέ τήν ανάπτυξη στενωτέρων δεσμῶν ἀνάμεσα στήν Ἐκκλησία τῆς Αἰθιοπίας καί τό Πατριαρχεῖο Ἀλεξανδρείας καί τήν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, μέ ἀνταλλαγή ἐπισκέψεων τῶν ἡγετῶν τους. (Σ' αὐτές πρέπει νά προστεθεῖ καί ἡ ἐπίσημη ἐπίσκεψη τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Κύπρου Μακαρίου τό ἔτος 1973.)

Ὁ ἀείμνηστος Ἀρχιεπίσκοπος Μεθόδιος ἔκανε τήν ἔδρα του στήν Ἀδδῖς Ἀμπέμπα κέντρο διορθόδοξο καί διεκκλησιαστικό, ἀφοῦ ἐκεῖ ὀργανώθηκαν πολλά Συνέδρια καί πέρασαν ἀπ' ἐκεῖ πολλοί διακεκριμένοι ἐπισκέπτες, ἀκαδημαϊκοί, ἱεράρχες, πολιτικοί, μεγαλοτραπεζῖτες (Στρ. Ἀνδρεάδης), ἀρχηγοί Ἐκκλησιῶν.

Καρποί τῆς πνευματικῆς δραστηριότητος τοῦ Μεθοδίου ἦσαν ἡ ἐπανεκδόση τοῦ ἐπιστημονικοῦ περιοδικοῦ Ἐκκλησιαστικός Φάρος (11 τόμοι, Βραβεῖο τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν), ἡ Ἐπετηρίδα τῶν Ἑλληνο-αιθιοπικῶν Σπουδῶν (*Abba Salama*, 11 τόμοι) καί πλῆθος ἄλλων μελετῶν. Ἀπό τήν μακρινή Αἰθιοπία ἔρριχνόταν συνεχῶς στό ἐπίκεντρο τῶν διεργασιῶν τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, ἐκπροσωπώντας το στίς Διορθόδοξες καί Διεκκλησιαστικές Συναντήσεις, εἴτε ὡς Πρόεδρος εἴτε ὡς Γεν. Γραμματέας τῶν Ἐπιτρόπων τους. Στόν Μεθόδιο ὀφείλεται, κατά μέγα μέρος, ἡ προσέγγιση τῶν Ἐλασσόνων (Προχαλκηδονίων) Ἐκκλησιῶν μέ τήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Τά κείμενα τῶν ἀποφάσεων τῶν Ἐπιτροπῶν αὐτῶν ὁμιλοῦν ἀπερίφραστα γιά τήν βαρύτητα τῶν θέσεων ἢ προτάσεων (εἰσηγήσεων) τοῦ Μεθοδίου σ' αὐτές.

Ἡ ἐνεργητικότητα καί ἡ ἀκτινοβολία του σέ ὅλες τίς Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίες ὀδήγησαν τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, μετά τόν θάνατο τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Θυατείρων Ἀθηνᾶγορα Β' (Κοκκινάκη), νά ἀναδείξει διάδοχον αὐτοῦ τόν Μεθόδιο, τόν Σεπτέμβριο τοῦ 1979.

Ἡ δεκαετής ποιμαντορία τοῦ Μεθοδίου στήν Μεγ. Βρεταννία μόνο ὡς ἀπαράμιλη καί πρωτόγνωρη στήν Ἑλληνική Διασπορά μπορεῖ νά χαρακτηρισθεῖ. Ἐνα πλῆθος νέων Ἑλληνικῶν Κοινοτήτων μέ ἱερούς ναούς, σχολεῖα καί κατοικίες ἱερέων καί δασκάλων ἰδρύθηκαν. Νέα σωματεῖα συστήθηκαν καί πολλά θεολογικά, διεκκλησιαστικά καί ἐκπαιδευτικά συνέδρια συγκλήθηκαν μέ τήν παρουσία ὄχι μόνον ἐξεχουσῶν ἐκκλησιαστικῶν προσωπικοτήτων καί διανοουμένων, ἀλλά καί ὑψηλόβαθμων διπλωματῶν καί πολιτικῶν ἀπό τήν Ἑλλάδα καί τήν Κύπρο. Ὁλος ὁ κόσμος εἶ-

χε σχηματίζει τήν ἀντίληψη ὅτι ἡ Ἐκκλησία στήν Μεγ. Βρεταννία, ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, ἐκινεῖτο μέ ἀσυνήθιστη ταχύτητα πρὸς τά ἔμπροσ. Αὐτήν τήν γνώμη εἶχε σχηματίζει καί ὁ μέγας βυζαντινολόγος Sir Steven Runciman (1903-2000) γιά τήν Ὁρθόδοξη στήν Μεγ. Βρεταννία. Ὅτι ἡ μόνη Ἐκκλησία πού ἔχει μέλλον στήν Μεγ. Βρεταννία εἶναι ἡ Ὁρθόδοξη. Τήν ἀποψή του αὐτή ἐξέφρασε ὡς ὁμιλητής σέ Συνέδριο γιά τά ἑλληνικά γράμματα πού ὀργάνωσε ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Μεθόδιος¹.

Τό μεγαλύτερο καί ἐντυπωσιακώτερο Συνέδριο πού ἔγινε ποτέ στήν Ἑλληνική Διασπορά ἦταν ἐκεῖνο γιά τήν Ἀπόδημη Ἑλληνίδα, πού ὀργάνωσε ὁ Μεθόδιος στό Λονδίνο στίς 29 Ἰανουαρίου 1988². Σ' αὐτό πήραν μέρος ἐκπρόσωποι ἀπό ὅλο τόν παγκόσμιο Ἑλληνισμό καί ἀπό τήν Ἑλλάδα. Τό Λονδίνο διεκδικεῖ τό κέντρο τοῦ Ἀποδήμου Ἑλληνισμοῦ μέ ὑποδομή καί τά κατάλληλα ὄργανα γιά τίς μελλοντικές του πρωτοβουλίες.

Ἀπό τό ἔτος 1988, πού ἀπομακρύνθηκε ἀπό τήν Ἀρχιεπισκοπή Θυατείρων, ὡς τόν θάνατό του ὁ Μεθόδιος συνέχισε τίς μελέτες του καί τήν συγγραφική του δράση. Περισπούδαστα ἔργα του εἶδαν τό φῶς τῆς δημοσιότητας³, στά ὅποια ἀποκαλύπτεται ἡ πλατεία του μόρφωση καί ὁ ἔντονος πατριωτισμός του, ἡ μεγάλη σημασία τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, τῆς ἑλληνικῆς σκέψης καί ἡ δυναμική τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ στήν διαμόρφωση τοῦ Δυτικοῦ Πολιτισμοῦ.

Τό σύνολο τῶν ἔργων τοῦ Μεθοδίου ἀριθμοῦν πολλές δεκάδες αὐτοτελῶν μελετῶν, ἑκατοντάδες ἄρθρων, 18 τόμους Ἱστορικῶν καί Θεολογικῶν Μελετῶν, 11 τόμους τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Φάρου (1969-79), 10 τόμους τῆς Ἐπετηρίδας Ἑλληνο-αιθιοπικῶν Σπουδῶν (*Abba Salama*), 8 τόμους τῆς Ἐπετηρίδας Κείμενα καί Μελέτες τοῦ Ἰδρύματος Ἑλληνισμοῦ τῆς Μεγ. Βρεταννίας (1982-92), 13 τόμους τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος Ἐκκλησία καί Θεολογία (1980-92). Ὑπῆρξε συνεργάτης τῆς Νέας Κοινωνιολογίας καί μέ χαρά ἀποδέχθηκε νά συμμετάσχει στό σχετικό ἀφιέρωμα γιά τό Ἰσλάμ καί τόν ἀραβικό Κόσμο⁴.

Ἡ αὐθεντία τῶν συγγραφῶν τοῦ ἀειμνήστου Μεθοδίου ἔχει ὡς ἐνσημά της τούς ἀκαδημαϊκούς τίτλους πού κατέκτησε (Ph.D. Manchester, D.D. Edinburgh, D.D. τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Βοστώνης), καί ὅτι ἦταν Μέλος τῆς Διεθνούς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν. Τέλος, τοῦ εἶχε ἀπονεμηθεῖ τό Μετάλλιο τῆς Ἐνώσεως Σπάρτης Μ. Ἀσίας (Νέα Ἰωνία).

Κατά τόν χαρακτηρισμό λογίου Μητροπολί-

τη τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ὁ Μεθόδιος ἦταν τό «ἀεὶ κινούμενον τοῦ Ἀριστοτέλους» ἄνθρωπος τῆς τόλμης, τῆς ὀρθοπραξίας, τῆς πίστεως καὶ τῆς αὐτοθυσίας. Πέθανε χωρὶς νὰ ἀφήσει πίσω του κανένα ὕλικό στοιχείο, ἐκτός ἀπὸ τὴν

μεγάλῃ βιβλιοθήκῃ του καὶ τὰ ὀλίγα ἄμφιά του. Ὁ βίος του ἦταν ἀψεγάδιαστος καὶ ἡ ἀρετὴ του ἀναμφισβήτητη. Ὁ Κύριος θὰ τὸν δικαιοῦσει καὶ δὲν θὰ τοῦ στερήσει τὴν ἀγάπη Του.

Αἰωνία του ἡ μνήμη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἀξίζει νὰ μνημονευθεῖ ὅτι ὁ Sir Steven Runciman ὑπῆρξε μέλος τῆς ἐκδοτικῆς ἐπιτροπῆς (Editorial Committee) τοῦ Τιμητικοῦ Τόμου (Festschrift) πρὸς Τιμὴν τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Μεθοδίου πού ἐκδόθηκε μὲ τὸν τίτλο *AKSVM-THYATEIRA. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, ἐπιμ. π. Γ. Δράγα, London 1985.

2. *Παγκόσμιον Συνέδριον Ἀποδήμων Ἑλληνίδων* (Λονδῖνον 29 Ἰανουαρίου - 1 Φεβρουαρίου 1988). *Ἀναμνηστικός Τόμος*, ἐπιμ. Εὐ. Μέξη, Ἀθήναι 1988.

3. Κατ' ἐπιλογὴν ἀναφέρουμε *Ἑλληνες καὶ Λατῖνοι, Πρόλογος Μητρ. Ἀττικῆς Δωροθέου (Γιανναροπούλου)*, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 1990, 1994². *Τὸ Ἑλληνικὸ Ὑπόβαθρο τοῦ Ἰσλαμισμού*, Λιβάνης, Ἀθήνα 1994. *Τὸ Ἑλληνικὸ Ὑπόβαθρο τοῦ Χριστιανισμοῦ*, Ἀποστολικὴ Διακονία, Ἀθήνα 1992. *Ἡ Ἑλληνιστικὴ Ἰουδαϊκὴ Παράδοση*, Λιβάνης, Ἀθήνα 1995.

4. Μεθοδίου Φούγια, «Ἡ σημασία τοῦ ἀραβικοῦ κόσμου γιὰ τὴν Ἑλλάδα», *Νέα Κοινωνιολογία*, τχ. 23, Ἰανουάριος 1997 («Ἀφιέρωμα στὸ Ἰσλάμ»).

Ἀνέκδοτα*

Παραθέτουμε ἐδῶ μιά τυχαία ἐπιλογή κάποιων — «ατελῶν» ὑποτίθεται — σκέψεων τοῦ Ρ.Α., ἀπό κείνες πού ὁ ἴδιος θεωροῦσε πῶς «δέν τοῦ ἔβαιναν», κι ὡστόσο ὁλοένα καί ξαναγύριναγε, μ' ἄλλες ἀρχές, σ' ἄλλες στιγμές.

Ἄλλα ἔχουν ἓνα κοινό γνώρισμα: τήν ἀναζήτηση. Ἡ ἀναζήτηση αὐτή ἐμφανίζεται συχνά καί πιεστικά μέσα σ' ἐντελῶς ἄσχετα, ἀπό πρώτη ματιά, περιβάλλοντα διηγημάτων του, καί μπορεῖ κανεῖς νά τά ἀποκολλήσῃ ἀπ' τόν περίγυρό τους, καί τότε στέκονται αὐτούσια.

Ἐπειδὴ αὐτή ἡ σκέψη ἀκριβῶς μᾶς κινεῖ, νά «ἀνασυγκροτήσουμε» δηλαδή τό στοχαστικό πρόσωπο, τό καθ' αὐτήν πυρηνικό τοῦ Ρ.Α., ξεκινᾶμε ἀπό αὐτή τήν ἀπλή ἀναδίφηση, σάν μιά δοκιμὴ καί γιά μᾶς καί γιά τό μορφωμένο ἀναγνωστικό κοινό, πού ἐλπίζουμε ὅτι θά μᾶς βγάλει κάπου ἄλλω ἀλλοῦ.

Εἶναι «φιλολογική» βέβαια δουλειά, καί τάχα τό «φιλολογικό» εἶναι δευτερογενές. Ἄλλ' ὄχι πάντα. Θά δοῦμε. Σέ κάθε περίπτωση στέκουν μόνα τους. Ἄς μὴν ζητᾶμε τήν «συνέπεια»...

29/7/72

Ἄσο εἰλικρινά νά ξεκινήσῃς, πάντα ὁ λόγος μῶλις μακρύνῃ αὐτονομεῖται, ναρκισσεύεται, ἀρχίζει νά στρέφῃ περὶ ἑαυτόν, ὄχι νά γράφῃ ἀπλῶς ἐκεῖνο πού τόν ξεκίνησε.

Μὴν τοῦ τήν κάνῃς αὐτή τή χάρη. Κόβε τον! Δέ μᾶς ἐνδιαφέρει ὁ λόγος γιά τό λόγο.

Λέγε τί ἔχεις νά πῆς καί τελείωνε!

(«Κομμένα»; Κομμένα! Δέν πειράζει. Κι «ἀτελῆ»; Ἄτελῆ - τί νά κάνουμε; Αὐτά εἶναι. Τ' ἄλλα, τά «ἐντελῆ», τά μέ τό ζόρι «τελειωμένα», ἀρτιωμένα, στρογγυλεμένα, «ὠλοκληρωμένα», εἶναι ψεύτικα.)

[τ. 96, σελ. 27649]

28/10/2001

... Ὄστόσο, ἀπό μικρό παιδί, κι ὡς σήμερα, σ' ὅλη τή ζωὴ μου, ζητοῦσα νά ζῶ καί τι ἄλλο ἀπ' αὐτό πού «ξετυλίγονταν γύρω μου». Κ' ἐνῶ μισοῦσα τά ψέματα — ὄχι σάν «ἀνήθικα», παρά σάν ἀνυπόστατα —, ὄλο «ψέματα» καί φανταστικά — δηλαδή «ψέματα» πάλι — ἔλεγα! Πλήξῃ μου ἔφερνε πάντα «τό αὐτό», «τό ἴδιο», τό «καθημερινό», τό «συνηθισμένο», πού ὄλο

ζοῦν ἄνετα μέσα σ' αὐτό. Γύρινα ἀπ' τό σχολεῖο σπίτι, καί διηγόμουν πῶς ἐκεῖνο μοῦ συνέβη, ἔγινε, εἶδα — πάντα κάτι τό παράξενο, τό σπάνιο, τό ἀλλιότιο (πού νάχῃ μιά λάμψη ἀπόλυτης ὁμορφιάς! φωνάζει ἡ Ἔντα Γκάμπλερ τοῦ Ἴψεν, καί γιατί δέν τή βρίσκει ἐν τέλει αὐτοκτονεῖ) —, χωρὶς καθόλου νά ντρέπωμαι γιά τό «ψέμα»!.. Μ' ἄκουγαν — καί μ' ἄκουῖν ἀκόμα γιά ὅλα τά φανταστικά μου στά διηγήματά μου — σά νάτανε, νά-ναι, «πραγματικά». («Καθὸ ἀληθινά!» λέω σήμερα, γιά νά ἐξηγήσω τήν ἔγκρισή τους τῶν φανταστικῶν μου — πούν' ἀτελείωτα, στά γραφτά μου, ὅσο καί τά «πραγματικά», στά μὴ φανταστικά, πού ξετυλίγονταν γύρω μου, μιά ζωὴ!) Διηγούμενα πάντα, καί τά μὲν καί τά δέ, μέ μανιακὴ ἀκριβολογία, σά νά μὴ διαφέρουν διόλου στή βαθύτερη ἀληθινὴ τους ὑπόσταση. «Αὐτό θά εἶναι», λέω, «πού τοὺς κάνει ὄλους νά μὴν τ' ἀμφισβητοῦν, σά νά μὴν ἐνδιαφέρονται ὅσο ἐγώ γιά τήν πραγματικότητά» — πού ἐμένα μέ βασανίζει τόσο γιά ν' ἀκριβολογῶ καί «νάναι ἢ κάθε λέξη μου καρφί στό πρᾶγμα, καί μόνο, σ' ὅ,τι γράφω».

Δύο ἄκρως ἀντίθετα: Τά «πραγματικά» νά ξετυλίγονται γύρω μου σά νά μὴ μέ ἀφοροῦν, καί

* Ἐπιλογή καί μεταγραφή κειμένων: Βαγγέλης Δουβαλέρης. Ἐπιμέλεια: Βαγγέλης Δουβαλέρης, Ἡρως Ρ. Ἀποστολίδης.

νά διψάω τά πραγματικά μέσω φανταστικῶν, καθό ἄλθηνά! Κι αὐτά νά συνυπάρχουν διαρκῶς γιά μένα — κι ὅλα μέ μοναδική, μανιακή ἐκ μέρους μου πειθαρχία στήν σάν «καθεαυτήν ὑπάρχουσα» ὑπόστασή τους, διά τῆς «ἀκριβολογίας» μου — καρφί τήν κάθε λέξη γιά δαῦτα, μέ φανατισμό «μπάς καί προδώσω», «πῶ ψέμα!», γιά Τί, νά πάρῃ ὁ διάλογος, πού δέν εἶναι «ψέμα» ἐπίσης, ὅσο καί πραγματικό;..

Τρομερές ἀντινομίες!.. Πού συνιστοῦν τή ζωή μου ὅλη, ἀθεράπευτες!

Ἡ συνέχεια τῶν παιδικῶν «ψεμάτων» μου εἶναι ὅλα τα φανταστικά μου γραφτά! Κ' ἡ συνέχεια τοῦ μίσους μου κατά κάθε «ψευτιάς» ὄλ' ἡ πιστότητα στήν περιγραφή ἀκριβῶς ὅσων ξετυλίγονται γύρω μου καί δέν μέ ἀφοροῦν. Ἡ συνέχεια τῆς πλήξης μου τῆς παιδικῆς γιά ὅ,τι τό γνωστό, τό συνηθισμένο, τό καθημερινό, εἶναι τό ἄλλο πού διαρκῶς κυνηγάω, ἰσοδύναμα ὅσο κ' ἡ ἀποκάλυψη τῶν «πραγματικῶν πού λανθάνουν κάτω ἀπ' ὅσα πλαστά διατείνονται οἱ ἄδριοι πιστοί γύρω μου».

[τ. 128, σελ. 38528]²

28/12/81

Ὅσο ἀνόητο εἶναι ν' ἀλαζονεύονται τά νιάτα γιά τήν ἡλικία καί τά συμπαρομαρτοῦντα τῶν νιάτων, ἄλλο τόσο τό νά λυποῦνται, νά στεναχωριοῦνται οἱ γέροι πού σά φτασμένοι θάπρεπε νάχουν δεῖ πώς τίποτα δέν ἔχει ἀπόλυτη ἀξία — οὔτε τά νιάτα, οὔτ' ἡ παροδική ἀλκή — κι ἄρα πρὸς τί ἡ λύπη τους; Ἐχασες τί πού ἦταν «ἀπόλυτο»; Τό παροδικό πού πέρασε, τό φθαρτό πού ἐφθάρῃ; Δέν ξέρω. Μοῦ φαίνεται πώς ὅσο σωστά δέ χαιρόμουν — πού δέν καθόμουν νά χαιρόμουν, νά θεωρῶ τάχα κάτι — τ' ὅτι ἤμουν εἴκοσι χρονῶ, ἄλλο τόσο σωστό θάναι τώρα νά μή λυπᾶμαι πούμαι 58. «Ἐχασα» τί πού λογάριαζα (καί πού σωστά δέν λογάριαζα);

Ὅλ' αὐτά, χαρές καί λύπες, «περηφάνειες»

καί «συντριβές» γιά ἡλικίες μικρές ἢ μεγάλες, ἀνόητα εἶναι, κραυγές μάταιες.

Ἡ τό πολύ-πολύ νά πῆς: Οἱ ἀλαζονεῖες τῶν νιάτων δέν εἶναι παρά οἱ κραυγές τῶν ἰσχυρῶν τους σφύξεων, κ' οἱ μεμψιμοιρίες τῶν γέρων εἶν' οἱ πόνοι κ' οἱ ἀνημπόριες τους.

Τώρα, στά σοβαρά θά τό λογαριάζης — καί σάν τί τάχα; — τό φθαρτό πού ἀποτελεῖς, πού ἀνέκαθεν ἀποτελοῦσες;

Δηλαδή ποιά σκέψη, ποιά κρίση σωστή νά στηρίξῃ τέτοιος λογαριασμός;

«Εἶμαι 18 χρονῶ!» - καί ἄρα; Τί; ..

«Εἶμαι 70!» - ἔ καί; Τί λοιπόν;..

Ἄσόβαρες κουβέντες, ζώων.

Ἄν ἔχῃς σκέψη — δηλαδή κάτι πέρα ἀπό ἀπλῶς ζῶο — τί στέκει ἀπό τέτοια περί ἡλικιῶν;

Πές γιά πόνους, γιά ἐνοχλήσεις - ναι, ν' ἀκούσω, νά καταλάβω τέτοια! Μιλᾶς γιά συγκεκριμένα! Ἄλλά, τώρα, γενικές κουβέντες, «εἶμαι τόσω» ἢ «δέν εἶμαι τόσω» χρονῶ, καί «λυπᾶμαι» ἢ «χαίρομαι» καί γαυριάω πούμαι τόσω κι ὄχι τόσω - τί βαραίνουν ὄλ' αὐτά;

Μή χάνεις τά λόγια σου γιά ὅ,τι δέν ἀξίζει οὔτε ναι οὔτε ὄχι.

Καί γενικά:

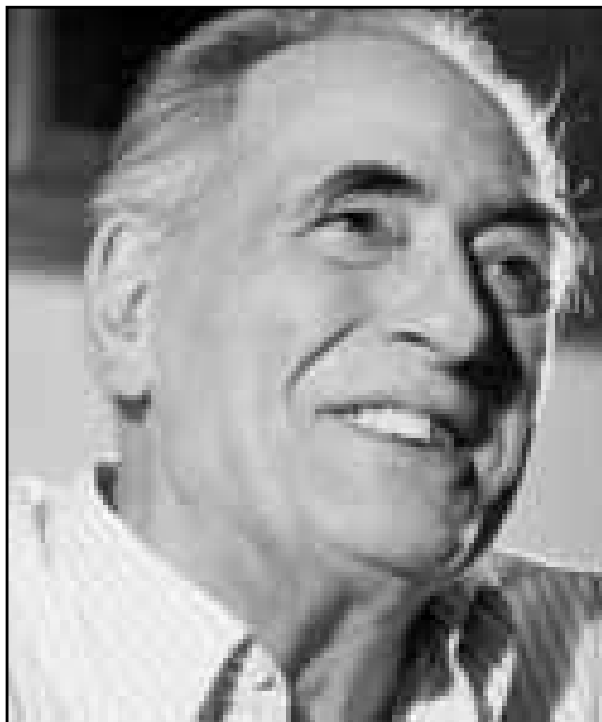
Ἰσα-ἴσα γιατί τά λόγια δέν κοστίζουν — δέν ἀγοράζονται, δέν πληρώνονται, δέ βγαίνουν δύσκολα ἀπ' τό στόμα —, μά ἀκριβῶς γι' αὐτό λοιπόν λέγε τά πολύ δύσκολα.

Ὅλα τ' ἄλλα ἔχουν τό κόστος τους - ἄρα καί τόν ἔλεγχο ἐκ τῶν πραγμάτων.

Γι' αὐτό, στά λόγια, βάλε ἐσύ τόν ἔλεγχο.

Γιά νά τά ἐξισοτιμᾶς μέ τά μή-λόγια.

Νά τά δικαιώνης.



Πιό εύκολος γίνε στά ἔργα, παρά στά λόγια.

Ἰαλήθεια, αὐτό πού κυνηγάει τόν Θουκυδίδη:
«ἔργω, κι ὄχι λόγῳ» - συνεχῶς αὐτό!

Τί δείχνει τάχα;

Ἰαηδιασμένος ἦταν ἀπ' τά πολλά λόγια τῆς
ἀθηναϊκῆς «κουλτούρας» στόν καιρό του;

Θεωροῦσε τά πολλά λόγια τῆς ἀθηναϊκῆς πο-
λιτείας αἰτία τῆς καταστροφῆς τῆς;

Εἶναι σά νά λέρη, διαρκῶς: «Σφίξτε! Σφίξτε!
Δέστε, πήξτε - γίνετε πιό πυκνοί, πιό συμπαγεῖς!»

Σά νά θεωρῆ τά λόγια χαλάρωση - κ' ἐκεῖ
βλέπει τήν αἰτία τῆς ἥττας...

Νά ὑπάρχη ἢ νά μήν ὑπάρχη «ἀπόσταση»
ανάμεσα σ' ἐσένα καί τό γραφτό σου;

Ἰαν δέν ὑπάρχη, μοιάζει — ἄμεσα — νά σ'
ἀφήγη «κίκανοποιημένο»: βρίσκεσαι «μέσα» ὅλος
— ἔτσι νιώθεις — καί «δέν περισσεύεις», «δέν πε-
ρισσεύεις»· ἄρα «ταυτίζεσαι», ἄρα «εὐτυχεῖς».

Τρίχες!

Γιατί τί συμφέρει τό γραφτό δέν ξέρω
- καί δέ μέ νοιάζει τί συμφέρει ἐσένα! Ἰαν τό γρα-
φτό δέν ὠφελῆται ἀπ' τή «συνταύτισή» σου αὐ-
τή μαζί του, πρός τί ἢ «συνταύτιση»;

Πάλι τά ἴδια λάθη!

Δέν ὑπάρχουν γενικοί κανόνες - τό ξέρεις!

Ἰαλλοτε ἢ «ἀπόσταση» εἶν' ἀρετή κι ἄλλοτε
κακία τοῦ γραφτοῦ. Ἰεξαρτᾶται κι ἀπ' τό γραφτό
κι ἀπό σένα, κι ἀπ' τή στιγμή σου κι ἀπό τό θέμα.

Ἰας ποῦμε ὅτι ἀρχίζαμε κάπως ἔτσι:

Λόγος εἶναι ὅ,τι λέγεται.

Λόγος δέν εἶναι ὅ,τι δέν λέγεται.

Ἰαλλά μήπως, ἐπί παραδείγματι, λόγος εἶναι
καί ὅ,τι ἐξυπονοεῖται ἐνῶ δέν λέγεται;

Κι ὅ,τι ἐξυπονοεῖται, πάντως εἶναι νόημα.

Ἰαλλά κάθε νόημα δέν εἶναι καί λόγος, ἄν βέ-
βαια λόγο λέγοντας ἐννοοῦμε τόν καθ' ὅλα του
ἀπαρτισμένο.

Ἰαρα: Ἰαλλο λόγος, ἄλλο νόημα.

Νά μείνουμε ἄρα σ' αὐτό:

Λόγος εἶναι ὅ,τι λέγεται, ἀπαρτισμένο καθ' ὅλα
τά ἐκφραστικά του στοιχεῖα. [Διακόπτω. Βαριέμαι.]
[τ. 96, σελ. 27522-4]

28/11/78

Οὐσία εἶναι ὅ,τι δέν φαίνεται.

ἸΗ:

:ὅ,τι δέν «καλύπτεται» ἀπολύτως ἀπό ὅ,τι
φαίνεται.

Ἰαν οἱ δομές τοῦ φαίνεσθαι οἰωνίζουσι τίς δο-
μές τοῦ εἶναι, τότε, ἦδη ἀπό τή σφαῖρα τοῦ φαί-
νεσθαι δίδεται ὁ οἰωνός ὅτι τό εἶναι: διαρκῶς φαί-
νεται σά νά εἶναι καί μαζί δέν εἶναι «αὐτό» ἄλλ'
ἄλλο κάτι.

Π.χ.: ἸΗ μέδουσα φαίνεται ὁμορφη, πολύ-
χρωμη - ἄλλά δέν φαίνεται ὅτι μέ τά πολύ-
χρωμα καί θελκτικώτατα ἐκεῖνα κρόσσια τῆς
μουδιάζει.

ἸΗ: Τό μέλι δέν φαίνεται γλυκό, εἶναι
ὁμως γλυκύτατο.

Διαρκῶς δηλαδή, κάθε αἴσθημα εἶναι ἢ ἀπα-
τηλό ἢ τό λιγώτερο: ἀνεπαρκές. Καί ἢ ἐμ-
πειρία διαρκῶς ἀναγκάζεται ν' ἀνάγεται, νά πα-
ραπέμπεται, ἀπό αἴσθηση σ' ἄλλη αἴσθηση...

Ἰαρα τό «γνωρίζω» κατά βάση σημαίνει:
Δέν ἐμπιστεύομαι, κατ' ἀρχήν, δέν ἀρκοῦμαι, στό
ἀπό τῶν αἰσθήσεων. Οὔτε στό ἀπό μιᾶς μόνον αἰ-
σθήσεως, οὔτε στό ἀπό τῶν αἰσθήσεων ὅλων.
(Τοῦτο ab ovo δηλαδή τῆς σημασίας τοῦ «γνω-
ρίζω».)

Ἰαν, τώρα, ἢ ὅλη δομή τοῦ κόσμου εἶναι
ἐνιαία, θά πρέπει αὐτό τό οἰωνιζόμενο ἀπό τή
σφαῖρα τῶν αἰσθήσεων — τό: «θά χωρῆς ἀπό βε-
βαιότητος, ἐκ μιᾶς αἰσθήσεως, εἰς δοκιμήν, δι'
ἄλλης, καί δι' αὐτῆς εἴτε εἰς ἀναίρεσιν εἴτε εἰς
συμπλήρωσιν τῆς “ἐμπειρίας” ἀπ' τήν πρώτη αἰ-
σθηση κ.ο.κ.» — θά πρέπει κάτι ἀνάλογο νά ἰσχύη
καί γιά τή σφαῖρα τοῦ εἶναι: «θά χωρῆς ἀπό βε-
βαιότητός τινος διαρκῶς εἰς ἀμφιβολίαν, ἦτοι ἀ-
ναίρεσιν ἢ συμπλήρωσιν κ.ο.κ.».

Δηλαδή: ἸΟ κόσμος, μόνον δέν εἶναι. Τό εἶ-
ναι δέν εἶναι παρά εἶδος ἐκδοχῆς - ἦτοι: ἐν-
νοια.

Τό πρᾶγμα καθ' ἑαυτό διαρκῶς διαφεύ-
γει μέσ ἀπ' τήν ἐννοια τοῦ εἶναι.

Τό μόνο πού μπορεῖ στοιχειωδῶς νά ὀριστῆ:
Τό εἶδος τῆς «γνωστικῆς» σχέσεως πού μπορεῖ
νά ἔχη ἢ λεγόμενη «συνείδηση» μ' αὐτό τό: ἀεὶ
διαφεύγον-κόσμος.

Καί τό εἶδος αὐτό εἶν' ἢ διαρκῆς αὐτή ἀναγ-
καστική ἀναγωγή (ἢ ἀποπομπή) ἀπό «βεβαιότη-
τος» εἰς «ἀμφιβολία» καί «ἀναίρεση» ἢ «συμ-
πλήρωση» μιᾶς «ἐννοιας».

Δηλαδή, ἢ φιλοσοφία: Δέν γνωρίζει τό εἶναι.
Τό πολύ-πολύ: τή δυνατή «γνωστική σχέση» μας
μέ τό πρόβλημα τοῦ εἶναι.

Τά ρέστα: ἢ Μεταφυσική καί ἢ Πίστη.

[τ. 91, σελ. 25926-7]

19-23/2/2002

Αυτό που λέμε «σύστημα» στο νοητικό χώρο, δεν είναι παρά η λογική έκφραση του εθισμού. Αυτόματη, λοιπόν, οικονομία υπάρχει στη λεγόμενη «φύση», όπου ο εθισμός απαλλάσσει από επαναλήψεις αναζητήσεων τρόπων αντιμετώπισης αναγκών.

Κινήσεις, ενέργειες, που κάποιες στιγμές γίνονται, μετά επαναλαμβάνονται. Και στον εθισμό υπείκουν όλα τα ζώα, ζώα και φυτά.

Η «φύση» αυτοοικονομείται. Ένῳ και σπαταλάει. Άλλα δεν «σπαταλάει» άσκοπα, «παίζοντας» δηλαδή, παρά για ν' αντιμετωπίση αρνητική ένδεχομενότητα.

Ένδεχομενότης: Άρνητική και θετική. Δηλαδή και τῆς ένδεχομενότητος ἡ «φύσις» εἶναι διαλεκτική. Αυτό διέπει διαρκῶς τῆ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου. Διαρκῶς σά νά λέῃ: «Πιθανῶς

ναί, πιθανῶς ὄχι.» Ἐνῳ στήν τυπική λογική αὐτό αποκλείεται - παρά πού πλειστάκις κι αὐτό ξεμυτίζει στήν ἱκανή σκέψη τοῦ Ἄριστοτέλη: π.χ. στήν ἔννοια τοῦ δυνάμει καί ἀπώτερα τῆς ἐντελέχειας. Τῆς ὁποίας ἡ ἔννοια δέν εἶναι βέβαια παρ' ὅτι: ἐν (:έντός, μέσα)-ἔχει-τό τέλος (:στήν ἔννοια καί τοῦ τέλους καί τοῦ σκοποῦ).

(Γένοιο οἶος ἔσσι — προϋποτίθεται πῶς ποτέ δέν εἶσαι βεβαίως, γι' αὐτό καί τό διαρκές γίνεσθαι— καί αὐτό τοῦτο δέν εἶναι παρά ἡ φύσις τῶν ὀργανισμῶν.)

(Παράβαλε τό κομμένο δάχτυλο μέ τό ἐξάρτημα κατασκευάσματος. Στόν ὀργανικό χώρο: Τό ζῶν πάσχει ἐπί τῆ ἀπωλεία «μέλους», ἐνῳ στόν ἀνόργανο, ἀπλῶς «ἀριθμεῖ». Τό «ποιοτικό» καί τό «ποσοτικό» λανθάνουν κ' ἐδῶ. Ἡ ποιότητα πάσχει. Ἡ ποσότης ἀριθμεῖται.)

[τ. 128, σελ. 38701]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. «Βιαζόμαστε! [...] Ὅ,τι ἔχεις νά πῆς πέστο καί βούλωστο! Δέν προλαβαίνεις!» (Πυραμίδα 67, σ. 272 — τό πλήρες κείμενο: 270-273 —, 6ῃ ἐκδ., Ἄθῆνα 2006).

2. Τό κομμάτι αὐτό ἔχει τόν τίτλο Ἀυτανάλυση. Βλ. ἐπίσης τό διήγημα «Φαντάσματα» (Τό Μαῦρο Καράβι, Ἄθῆνα 2003).





Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΟΨΗ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:
Κ. ΝΑΝΤΙΑ ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ

Ἡ ἄλλη πόλη τῆς σιωπῆς

Σεισμός καί τά πέτρινα σώματα
τῆς ἱστορίας*

τῆς **Κ. Νάντιας Σερεμετάκη**

«Ζοῦμε στήν ἐποχή τῶν σεισμῶν...
Τό μέλλον εἶναι βέβαιο
Αὐτό πού εἶναι ἀπρόβλεπτο εἶναι
τό παρελθόν».

Στήν πόλη τῶν ἀγαλμάτων

Γνωστή ὡς ἡ πρωτεύουσα τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ἡ Βιέννη ἐντυπωσιάζει μέ τά παλιά κτίριά της — πανύψηλα, σκουρα καί βαρειά διακοσμημένα, μέ τήν χαρακτηριστική ὑπερβολή τοῦ Μπαρόκ — πού κείτονται πάνω σέ πλατιούς, καταπράσινους δρόμους καί εὐρύχωρες πλακόστρωτες πλατεῖες. Διασχίζοντας αὐτούς τοὺς ἄνετους χώρους, πού ἐναλλάσσονται σέ ἀργό ρυθμό, εἶναι σάν νά ταξιδεύεις σέ μιά κομψή πόλη βυθισμένη σέ οἰκοδομημένη ἱστορία. Εἴτε περπατᾶς στοὺς δρόμους ἀνάμεσα στά ἀναρίθμητα παλιά κτίρια, εἴτε μέσα στό παλιό πανεπιστήμιο ἢ στά καθ' ἑαυτοῦ μουσεῖα, νοιώθεις νά σέ παρακολουθοῦν ἀπό ψηλά δεκάδες ἄγγελοι καί ἀνθρώπινες φιγούρες σέ μνημειώδεις διαστάσεις, μέ πέτρινα μάτια.

* Τό δοκίμιο αὐτό γράφτηκε στά ἀγγλικά μετά ἀπό πρόσκληση τοῦ «Φεστιβάλ Βιέννης 2000», γιά τόν τόμο **ReMembering the Body** (ἐπιμ. G. Brandstetter & H. Volckers), πού ἐκδόθηκε στά ἀγγλικά καί γερμανικά ταυτόχρονα (Hatje Cantz Publishers). Τό μεγαλύτερο μέρος τοῦ δοκιμίου αὐτοῦ, ὡστόσο, παρουσιάστηκε ἀρχικά στά ἑλληνικά τό 1996 καί 1997, ὡς κεντρική ὁμιλία, στίς πολιτιστικές-ἐκπαιδευτικές ἐκδηλώσεις «Ἡ Πόλη Θυμᾶται — Καλαμάτα, 10 Χρόνια Μετά: Οἱ Σεισμοί τοῦ '86», πού πραγματοποιήθηκαν στά πλαίσια ἑνός διετοῦς ἐκπαιδευτικοῦ-ἐρευνητικοῦ προγράμματος, μέ τόν γενικό τίτλο «Ἀνασκάπτοντας τόν Χρόνο», τοῦ ὁποῦ τόν σχεδιασμό καί τήν διεύθυνση ἀνέλαβα στήν Μεσσηνία, μετά ἀπό πρόσκληση τῶν τοπικῶν ἀρχῶν τῆς περιοχῆς.

Σου δίνουν τήν αίσθηση πώς ή καθημερινή ζωή εἶναι τό θέατρο τῶν «ἀγνωστων» νεκρῶν. Σέ αὐτή τήν πόλη τῶν ἀγγέλων μέ τό πέτρινο βλέμμα καί τοὺς διάσημους ἀνώνυμους νεκρούς, ή δημόσια Ἱστορία ἐμφανίζεται σάν νά εἶναι μιά μόνιμη ἐκθεση ἐνός ἐξωστρεφούς παρελθόντος, μιά συλλογική μνήμη κατασκευασμένη γιά τό μάτι.

Βρέθηκα κι ἐγώ — προσκεκλημένη ἀπό τό «Φεστιβάλ Βιέννης 2000» γιά συμμετοχική παρατήρηση — νά περπατῶ μέσα σέ αὐτό τό «ἀνοιχτό μουσεῖο». Ἡ ὀπτική δύναμη τοῦ ἱστορικοῦ μνημείου μέ καθήλωσε. Ἦρθαν στό μυαλό μου παραδείγματα ἱστορικῶν ἀγαλμάτων, ἱερατικές φιγούρες καί μοντέλα ἱστορίας καί κουλτούρας, πού συνδέονται μέ τίς πρακτικές ἐνός (ἐπισκ)ὀπτικοῦ καθεστῶτος, ὅπως τήν τακτοποίηση καί τόν ἔλεγχο τοῦ δημόσιου χώρου. Αὐτές οἱ φιγούρες ἐδῶ ἦταν σάν νά ἐπισκοποῦσαν τήν πόλη μέ τυφλό βλέμμα, σάν νά ἤθελαν νά ἐπιβάλλουν τήν πολιτιστική προσοχή πού τοὺς ὀφείλεται. Ἄναρωτήθηκα ἂν ή (ἐπισκ)ὀπτική δύναμη τοῦ ἱστορικοῦ μνημείου σημαίνει ἀπαραίτητα παθητική μνήμη ἢ, ἀντίθετα, ἀποσπᾶ τόν καθημερινό φόρο τιμῆς τῆς ἐνεργῆς ἀνάμνησης ἀπό τοὺς ἀνθρώπους πού κινούνται κάτω ἀπό τήν σκιά τῶν ἀγαλμάτων. Ἡ μήπως θά μπορούσαμε νά ποῦμε πώς ὅλα τά ἀγάλματα καί τά κτίρια ἀποτελοῦν ἓνα τεράστιο ἐργαστήριό δημόσιας μνήμης ὡς κληρονομιάς καί κληροδοτήματος καί, συνεπῶς, σκοπός τους εἶναι νά ἐμμένουν καί νά διαρκοῦν σάν μιά ἐνεργή δύναμη στό παρόν; Στήν γνωστή ταινία τοῦ Βέντερς **Wings of Desire**, οἱ ἄγγελοι πού θεωροῦν τά γεγονότα, τίς ζωές καί τίς σκέψεις τῶν Βερολινέζων, τείνουν νά συγκεντρῶνται καί νά κουρνιάζουν στά ὕψη μνημείων πού ἀτενίζουν τό Βερολίνο. Χτενίζουν τόν ἀστικό χώρο, καθώς ἀπ-ἀγγέλουν μεταξύ τους τήν Ἱστορία τῆς πόλης ἀπό τήν Νεολιθική ἐποχή ἕως σήμερα. Θά μπορούσαμε ἴσως νά ποῦμε πώς καί στήν Βιέννη, ὅπως καί σέ ἄλλες εὐρωπαϊκές πόλεις, τά ἀγάλματα καθορίζουν τήν τοπογραφία τοῦ συλλογικοῦ σώματος τῆς πόλης, ἐντοπίζοντας τά κρίσιμα σταυροδρόμια καί τά κέντρα. Μέ τήν συγκεκριμένη τοποθέτησή τους ὀριοθετοῦν τό πού καί τό πότε θά συμβεῖ ή δημόσια θύμηση, συντάσσουν τί εἶναι πολιτισμικά σημαντικά καί τί ὄχι. Σ' αὐτό δέν παραπέμπει, ἄλλωστε, καί ή καταστροφή τῶν ἀγαλμάτων τῶν Στάλιν καί Λένιν στήν Ἀνατολική καί Κεντρική Εὐρώπη μετά τήν πτώση τῶν κομμουνιστικῶν καθεστώτων, ἢ ή περισυλλογή καί ή ἀποθήκευση τῶν δημόσιων ἀγαλμάτων τῆς Ρουμανίας σέ ἓνα ἀπόμερο πάρκο στήν ἄκρη τῆς Βου-

δαπέστης; Ἡ τοπογραφική τους ἐξορία ἐξασφάλιζε τό ὅτι δέν θά διεκδικοῦσαν πλέον τήν ἀλήθεια τῆς ἱστορίας.

Στό παλιό Πανεπιστήμιο, ή ἱστορία τῆς διανόησης στήν Βιέννη ἐνσωματώνεται τόσο στόν μοντέρνο πρωτογονισμό τῆς λατρείας τῆς καθηγητικῆς κεφαλῆς ὅσο καί στά βιβλία καί τίς διαλέξεις. Τά ἀποκεφαλισμένα μπρούτζινα ἢ πέτρινα κεφάλια τῶν ἀνά τοὺς αἰῶνες καθηγητῶν κρέμονται στούς τοίχους σέ εἰδικό, «ἱερό» χώρο γιά θεώρηση. Ὅπως φαίνεται, τόν 18ο, τόν 19ο καί τμήμα τοῦ 20οῦ αἰῶνα κανένα ἄλλο μέρος τοῦ σώματος αὐτῶν τῶν στοχαστῶν καί συγγραφέων δέν ἀπαιτοῦσε ἀναγνώριση ἢ ὀρατότητα. Τά σώματά τους, μπολιάσματα στό ἱστορικοποιητικό, συλλογικό σῶμα τῆς πόλης, παρέμεναν ἀόρατα ἀπό τό κεφάλι καί κάτω. Ἡ πολιτισμική μνημόνευσή τους ἦταν ταυτόσημη μέ ἐκεῖνο τό μέρος τοῦ σώματος ὅπου ὅλες οἱ σκέψεις τους ὑποτίθεται ὅτι συνέβαιναν. Ἡ κανονιστικότητα τέτοιων μνημείων, λοιπόν, δέν μοιάζει νά περιορίζεται στήν ὀριοθέτηση τοῦ δημόσιου χώρου ἢ τήν θύμηση ἱστορικῶν γεγονότων, ἀλλά περιλαμβάνει ὀλόκληρες ἀνθρωπολογίες — ἰδέες δηλαδή τοῦ τί σημαίνει νά εἶσαι ἄνθρωπος.

Στίς καθαρές, τακτικές πλατείες ἀπήλαυσα τά αὐθόρμητα πολιτιστικά δρώμενα. Ἀνάμεσα σέ πλήθη, ἐπισκέπτες καί περαστικούς, πολιτικές ὀμιλίες καί διαδηλώσεις, τό μάτι μου καρφώθηκε στήν «προσωποποίηση τοῦ ἀγάλματος» (φωτό 1). Νέοι ἄνθρωποι ἔδιναν τήν μικρή τους παράσταση, παίζοντας τό ἀγαλμα — ἓνα ψηλό σῶμα, πετρωμένο στόν ἀέρα. Νά εἶναι, ἄραγε, μιά προσπάθεια τῶν ζωντανῶν νά ἀναληφθοῦν ἀπό τήν ροή τῆς καθημερινῆς ζωῆς στό βασίλειο τῶν ἀγαλμάτων, στό πεδίο τῆς δημόσιας ἱστορίας; Ἡ ἴσως αὐτές οἱ πόζες ἐξ-ἀνθρωπίζουν τήν ὄντοτητα τοῦ ἀγάλματος, μέ τό νά τό ἐνσωματώνουν στήν καθημερινή ζωή; Νά ἀποσκοπεῖ αὐτή ή μίμηση στό νά μάς διευκολύνει νά θυμηθοῦμε τό μοναχικό ἀγαλμα πού δέν μπορεῖ πλέον νά ὑποκινήσει τήν ἱστορική μνήμη, αὐτή πού ἐξ ἀρχῆς φτιάχτηκε γιά νά διαιωνίσει; Ἡ μήπως ή ἀπολίθωση εἶναι τό κύριο πολιτισμικό καί περιβαλλοντικό χαρακτηριστικό τῆς πόλης, στόν βαθμό πού ἀκόμη καί οἱ ζωντανοὶ χρειάζεται νά μιμοῦνται τό ἀκίνητο καί τό νεκρό;

Ἰστερα, νά εἶναι ἄραγε αὐτή ή τάση γιά τήν μνημειακή πόζα μιά καλλιτεχνική παράσταση καί μόνο; Ἰσως θά μπορούσε νά ἰδωθεῖ σάν ἀπτή μίμηση ἐνός ἀπειλητικοῦ κι ἐπιθετικοῦ ἱστορικοῦ Ἄλλου, τοῦ μνημείου, πού ἀπειλεῖ τό πιθανό θύ-



1

μα του μέ ιστορική απολίθωση. Έτσι, τό πιθανό θύμα μιμείται, σάν χαμελαίων, τήν ίδια τήν ιστορική ἄρνηση ἀπό τήν ὁποία ἀπειλείται, ὅπως θά ἔλεγε ὁ Adorno (Adorno 1973). Γιά τόν Adorno, ὅπως τά ζῶα καί τά φυτά ὑποδύονται ἄψυχα ἀντικείμενα (γιά παράδειγμα, πέτρες ἢ φύλλα) γιά νά ἐπιβιώσουν σέ περιπτώσεις πού ἀπειλείται ἡ ὑπαρξή τους, ἔτσι καί οἱ ἄνθρωποι καμουφλάρονται σάν ἀντικείμενα γιά νά ἐπιβιώσουν τῶν ἐπιθέσεων καί τῆς ἄρνησης μιᾶς καπιταλιστικῆς τάξης πού (δια)χειρίζεται τό ἀνθρώπινο εἶδος σάν πρᾶγμα (Cahn 1984).

Ίσως, λοιπόν, οἱ καλλιτέχνες τῆς Βιέννης μιμοῦνται τό ἀγαλμα, ὄχι γιά νά ὑποταχτοῦν στήν δύναμη τοῦ μνημείου, ἀλλά γιά νά ἰδιοποιηθοῦν τήν πολιτισμική αὐθεντία τῆς ἀπολιθωμένης πόζας — μιᾶ ἀνατρεπτική μίμηση, ἡ ὁποία εἶναι πολυσχημική, δηλώνει ὑποτέλεια στά ἀγάλματα, ἐνῶ ὑποτιμᾷ τήν αὐθεντία τους μέσῳ παρωδίας.

Πιθανόν, δέ, οἱ καλλιτέχνες αὐτοί νά κατέθεταν τήν ἀποψή τους γιά τήν δημόσια ἱστορία πού ἦταν γραμμένη στό ἴδιο τό σῶμα τῆς πόλης, στά κτίριά της πού εἶναι σάν κατοικημένα μνημεῖα καί στά ἀνθρωπόμορφα μνημειώδη ἀγάλματα πού μαρκάρουν καίριες τοποθεσίες.

Ἐδραιώνοντας μιᾶ μιμητική σχέση μέ τό

ἀγαλμα καί τό μνημειῶδες, συνεπῶς, οἱ καλλιτέχνες «ἀνέβαζαν» τόν ἑαυτό τους στό ἐπίπεδο τῆς ἐπιβεβλημένης μνήμης, πού ἡ παράταξη τῶν ἀγαλμάτων ἀντιπροσώπευε καί, ταυτόχρονα, καθῶς οἱ ἴδιοι ἀποτελοῦσαν ἱστορικά ἀνύπαρκτες ὀντότητες, κατεδείκνυαν τόν πραγματικό ἀνώνυμο χαρακτήρα πολλῶν ἀπό αὐτῶν τῶν διακοσμητικῶν στοιχείων τοῦ ἀστικού χώρου. Ἡ δηλαδή ἄδειαζαν τά ἀγάλματα ἀπό τήν ρητορική τοῦ ἱστορικοῦ τους περιεχομένου ἢ ἐπιβεβαίωσαν τήν τρέχουσα ἔλλειψη ἱστορικῆς ὀριστικότητας στά ἀγάλματα. Καί στίς δύο περιπτώσεις, ἐπεσήμαιναν ὄχι αὐτό πού τό κάθε ἀγαλμα ἐνθύμιζε ἀλλά τό γεγονός ὅτι, ἀσχέτως ἱστορικοῦ περιεχομένου, ἀκόμη καί στήν περίπτωση ἀνυπαρξίας ὁποιασδήποτε ἱστορικῆς πληροφορίας, ἡ δημόσια μνήμη προορίζεται ὡς ἐπιβαλλόμενη μνήμη.

Ὁ ρόλος τοῦ ἀγάλματος ἐδῶ ἦταν νά καταφέρει ἀκριβῶς αὐτό, παρά τήν παραποίηση τῆς ἱστορικῆς του πραγματικότητας. Τά ἀγάλματα στήν συγκεκριμένη περίπτωση ἦταν εἰκόνες μνημονικῆς ἐπιβολῆς, παρ' ὅτι οἱ λεπτομέρειες αὐτοῦ πού ἐπέβαλλαν εἶχαν χαθεῖ ἢ δέν ἦταν ποτέ ἀπαίτητες.

Ὁ Allan Pred, στό βιβλίο του **Lost Words and Lost Worlds** (*Χαμένες Λέξεις καί Χαμένοι*

Κόσμοι), ασχολήθηκε με αυτήν τήν διάσταση των αγαλμάτων, δηλαδή σάν δημόσια μνήμη, τεκμηριώνοντας τό πώς τόν 19ο αιώνα ή σουηδική εργατική τάξη επανακωδικοποίησε τίς βασιλικές πλατείες καί τά αγάλματα άριστοκρατών στήν Στοκχόλμη, χρησιμοποιώντας ύβριστικούς όρους. Μέ τόν τρόπο αυτό, έσθησε γλωσσικά — όπως καί ό σύγχρονος γραφίτης — τίς ιστορικές προσωπικότητες (συνήθως βασιλέων) καί τίς μάχες πού αυτά τά αγάλματα καί οι τοπογραφίες είχαν κατασκευαστεί γιά νά μνημονεύουν. Ίσως οι καλλιτέχνες πού πόζαραν στήν Βιέννη, όπως καί οι εργάτες στήν Σουηδία πού περιγράφει ό Pred, νά υποδεικνύουν ότι, πέρα καί πάνω από τήν ύποτιθέμενη στερεότητα καί μονιμότητα τής δημόσιας μνήμης, υπάρχουν άλλα ρεύματα καί αντι-μνήμες πού σχετικοποιούν τίς ιστορίες των έντυπωσιακών γεγονότων καί τίς άριστοκρατικές βιογραφίες πού ό κόσμος διδάσκεται νά θυμάται.

Ύνάμεσα στίς κάρτ ποστάλ πού πωλούνται στά τοπικά καταστήματα τής Βιέννης, τό μάτι μου σταμάτησε σέ αυτές πού απεικόνιζαν αγάλματα — γιά παράδειγμα μιά νέα γυναίκα στό καφενείο νά πίνει τόν καφέ της παρέα μέ ένα άγαλμα (φωτό 2), ή δυό κεφάλια αγαλμάτων σέ

τροφερή ακίνητη πόζα μέσα από τό τζάμι βιτρίνας, τά χείλη τους νά αγγίζονται άνεπαίσθητα σέ μιά έκφραση ευχαρίστησης. Νά ήταν, άραγε, αυτό μιά άλλη προσπάθεια έξ-άνθρωπισμού του αγαλματος, μιās ένσωμάτωσής του στήν καθημερινή ζωή; Καί στή συνέχεια μιά προσπάθεια κοινωνικοποίησης των ανθρώπων, έξοικείωσής τους μέ τά αγάλματα, καθώς βλέπουν νά μοιράζονται μέ αυτά τά όμοιώματα οικείου κοινωνικούς χώρους;

Ή καλοκάγαθη έκφραση στά πρόσωπα αυτών των αγαλμάτων μου θύμιζε τόν Bakhtin, πού περιγράφει τό ήγεμονικό, αγαλμάτινο σώμα τής Κλασσικής εποχής σάν μιά επιφάνεια λεία, μέ καθαρό περίγραμμα, χωρίς «τρύπες», ένώ τό διαφορετικό του άλλο, τό καρναβαλικό σώμα, προσβλητικό, μέ όλες τίς αισθήσεις του, μέ «τρύπες», σώμα πού έχει διαρροές καί ρωγμές καί δέν μπορεί νά έκτεθει (Bakhtin 1988). Οι Σουηδοί εργάτες του 19ου αιώνα, πού άνέφερα παραπάνω, μετέτρεψαν τό κλασσικό σώμα μνημείων τής Στοκχόλμης σέ ανατρεπτικό καρναβαλικό σώμα πού αντιπροσώπευε τήν πραγματική τους άστική εμπειρία πολύ περισσότερο από ό,τι οι διάσημοι καί μακρινοί μονάρχες καί οι έντυπωσιακές μάχες.





Φαντάσου αν γινόταν ένας σεισμός, σκέφτηκα, και έθετε σε κίνηση όλα αυτά τα παγωμένα σώματα. Όσοι έχουν βιώσει σεισμούς νοιώθουν την δόνηση σε κάθε ακινησία και βλέπουν τό εφήμερο σε κάθε ανθρώπινο επίτευγμα. Ένα φλασμπάκ με έφερε πίσω στην πόλη της Καλαμάτας, πού καταστράφηκε ολοσχερώς από τον σεισμό τό 1986. Μόλις είχα ξαναβιώσει εκείνο τον σεισμό δέκα χρόνια αργότερα, τό 1996, όταν ή πόλη, έχοντας πλήρως αναδομηθεί από τότε, αποφάσισε νά μνημονεύσει τό παρελθόν και νά γιορτάσει τό μέλλον.

Ἀνασκάπτοντας τήν ιδιωτική μνήμη

Πώς κατανοούμε τό παρελθόν; Θά μπορούσαμε νά πούμε ότι υπάρχουν δύο τρόποι γιά νά κοιτάξει κανείς τήν κοινωνική παραγωγή του παρελθόντος: μέσω δημοσίων αναπαραστάσεων, αφ' ενός, και, αφ' ετέρου, μέσω ιδιωτικής μνήμης (πού επίσης μπορεί νά είναι συλλογική). Ἡ αίσθηση του παρελθόντος, πού παράγεται μέσω δημοσίων αναπαραστάσεων, προϋποθέτει ένα «δημόσιο θέατρο» τής ιστορίας γιά τό παίξιμο του δράματος, δηλαδή μία δημόσια σκηνή και ένα ακροατήριο γιά τήν αναπαράσταση των γεγονότων. Αὐτήν τήν σκηνή καταλαμβάνουν πολλοί «ἡθοποιοί», πού συχνά μιλοῦν ἀπό διαφορετικά σενάρια, εἶναι οἱ δρώντες και οἱ φορεῖς τής μνήμης πού κατασκευάζουν αὐτήν τήν δημόσια ιστορική σφαῖρα και ἐλέγχουν τήν πρόσβαση στό μέσα τής δημοσιοποίησής της. Ἀποτελοῦν «τόν ιστορικό μηχανισμό» πού συγκροτεῖ «τό πεδίο των δημοσίων αναπαραστάσεων τής ιστορίας».

Ἀναλογιζόμενοι τούς τρόπους μέ τούς ὁποίους τέτοιες ἐπίσημες αναπαραστάσεις ἐπηρεάζουν ἀτομικές ἢ συλλογικές ἀντιλήψεις του παρελθόντος, μπορούμε νά μιλήσουμε γιά «κυρίαρχη μνήμη». Ὁ ὅρος παραπέμπει στην ἐπικράτηση και ἰσχύ ὀρισμένων κοινωνικῶν αναπαραστάσεων, τήν σύνδεσή τους μέ κυρίαρχους θεσμούς και τόν ρόλο πού παίζουν στό νά κερδίσουν τήν συναίνεση. Ὅμως, ἡ κυρίαρχη μνήμη των δημοσίων θεσμῶν μπορεί επίσης νά παράγει λήθη, καθώς αὐτοί (προ)ἐπιλέγουν τί θά μνημονευθεῖ και πώς θά (ἀπο)μνημονευθεῖ. Ἀραγε υπάρχουν ἐναλλακτικές μνήμες συλλογικής ἐμπειρίας, ἐκτός ἀπό αὐτές πού ἀρχαιοθετοῦνται ἀπό τούς δημόσιους θεσμούς (Σερεμετάκη 1997α) και τά μέσα ἐνημέρωσης;

Ὁ δεύτερος τρόπος, μέ τόν ὁποῖο μπορεί κανείς νά κοιτάξει τήν κοινωνική παραγωγή του παρελθόντος, εἶναι μέσω τής ιδιωτικῆς μνήμης, κάτι πού ἐπισύρει τήν προσοχή σέ τελείως διαφορετικές διαδικασίες. Ἡ γνώση του παρελθόντος και του παρόντος παράγεται στην πορεία τής καθημερινῆς ζωῆς. Εἶναι γνώση πού ὑφαίνεται σέ τόπους και τεχνουργήματα και αὐτά εἶναι διαστρωματώσεις προσωπικῆς και κοινωνικῆς ἐμπειρίας. Προτείνω, μέ ἄλλα λόγια, πώς ἡ μνήμη δέν εἶναι ἀπλῶς μία πηγὴ ἀπό ἰδέες, ἀλλά ὅτι ἔχει ὕλικές και αἰσθητήριες διαστάσεις, οἱ ὁποῖες εἶναι μέρος ἀναπόσπαστο τής ζωντανῆς μεμβράνης μιᾶς πόλης. Πώς ἡ μνήμη μπορεί νά ἐντοπιστεῖ στό συναισθηματικό δέσιμο μέ συγκεκριμένους χώρους, χώρους πού ἔχουν τήν δική τους βιο-ἱστορία και (μετα)φέρουν μέσα τους βιογραφίες. Πώς ἡ μνήμη μπορεί νά βρεθεῖ ἐνσωματωμένη, σέ σμίκρυνση, σέ ἀντικείμενα πού πυροδοτοῦν βαθειά αἰσθήματα. Πώς ἡ μνήμη εἶναι συνδεδεμένη μέ ἤχους, ὀσμές, θέες (Seremetakis 1996 / Σερεμετάκη 1997).

Συνήθως θεωροῦμε αὐτήν τήν βιωμένη μνήμη δεδομένη, μέχρι τήν στιγμή πού τά ὕλικά ὑποστηρίγματα πού τήν συρράπτουν μέ τό ἄτομο και τόν τόπο ξηλώνονται. Ὅταν οἱ χώροι ξάφνου χάνονται κάτω ἀπό χαλάσματα. Ὅταν τά ἐσωτερικά των κτιρίων ἀλλά και των ἀνθρώπων καταστρέφονται και ἐκτίθενται στό ἔξω. Κι ὅταν τό παρελθόν τό ἴδιο ἐξατμίζεται κάτω ἀπό τό βάρος τής καταστροφῆς πού συμβαίνει στό παρόν. Τότε, ὄχι μόνον συμβαίνουν γεγονότα πού δέν θά θέλαμε νά θυμόμαστε, ἀλλά ἀπομακρυνόμαστε και ἀπό τό ὕλικό τής μνήμης πού ἐπέτρεπε σέ μία ὀλόκληρη πόλη ἢ περιοχή νά θυμᾶται τί ἦταν πρίν τήν φυσική καταστροφή.

Και ἐφ' ὅσον ἡ μνήμη εἶναι αἰσθητήρια και ὑφασμένη στην ὕλη, ἔρχεται σέ κομμάτια, σέ θραύσματα, κι ὄχι σάν σύν-ὄλο. Ἡ ἀνασκαφή και συναρμολόγηση αὐτῶν των θραυσμάτων εἶναι μία ἀρχαιολογική διαδικασία. Ἡ ἀρχαιολογική διαδικασία εἶναι κάτι πού δέν συμβαίνει μονομιάς. Εἶναι ἕνα ἀργό ξεφλούδισμα πολλῶν και διαφόρων στρωμάτων, εἶναι ὁ ἐντοπισμός και ἡ διερεύνηση μιᾶς στρωματογραφίας. Ἡ δημόσια και ιδιωτική μνήμη ἐπενδύουν διάφορες τοποθεσίες μιᾶς πόλης μέ αἰσθητήριες ιδιότητες και τήν δύναμη νά ἐνθυμίζονται, νά ἀκυρώνουν, νά ἐμψυχώνουν, νά κινητοποιοῦν, νά καταπραΰνουν, νά ἐντυπωσιάζουν, νά τακτοποιοῦν και νά ἐκλογικεύουν. Ἡ φυσική καταστροφή τής πόλης, ὅπως γιά παράδειγμα ἀπό ἕναν σεισμό, ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἀπώλεια τέτοιων αἰσθητήριων ὀργάνων. Ὁ ἀστικός

χώρος, διαμελισμένος από τήν καταστροφή, γίνεται σώμα χωρίς ὄργανα.

Ἐρειπωμένα σώματα

Ὁ καταστρεπτικός σεισμός, πού ἔπληξε τήν Μεσσηνία τό 1986, ἄφησε τήν πόλη τῆς Καλαμάτας συντρίμμια. Ἡ ἔκταση τῆς καταστροφῆς πάγωσε ὅλη τήν Ἑλλάδα ἀλλά τό φαινόμενο βιώθηκε κι ἀντιμετωπίστηκε κυρίως ὡς μεμονωμένο γεγονός. Ἰδιαίτερα στήν Μεσσηνία, ἀποσιωπήθηκε σχεδόν, τά ἐπόμενα χρόνια, ὡς «ἀτυχία» πού δέν ἔπρεπε νά στιγματίζει τήν περιοχή καί νά τήν πλήξει τουριστικά, οἰκονομικά, κοινωνικά.

Δέκα χρόνια μετά, τό 1996, οἱ τοπικές ἀρχές ἀποφάσισαν νά μνημονεύσουν τήν καταστροφή καί κυρίως τήν ἀναγέννηση τῆς περιοχῆς. Μοῦ προτάθηκε νά δημιουργήσω ἕνα ἱστορικο-πολιτιστικό γεγονός γιά τήν περίσταση. Στά πλαίσια ἑνός διετοῦς πολιτιστικοῦ-ἐκπαιδευτικοῦ προγράμματος πού τελικά ἀνέλαβα στήν περιοχή, ξεκίνησα μιά ἐθνογραφική ἔρευνα «τῆς μνήμης τοῦ σεισμοῦ», ὅπως ἀποτυπώθηκε στήν τοπογραφία τῆς πόλης καί τήν συνείδηση τῶν κατοίκων τῆς. Ἡ ἔρευνα αὐτή θά κατέληγε σέ συμμετοχική διαδικασία καί σέ δημόσια ἐκθεση τῆς κοινωνικῆς μνήμης τῆς Καλαμάτας πρῖν, κατά τήν διάρκεια καί ἀμέσως μετά τόν σεισμό (Σερεμετάκη 1998).

Στήν προσπάθεια λοιπόν μιᾶς ἀρχικῆς «χαρτογράφησης» τῆς πόλης τῆς Καλαμάτας, βρέθηκα συχνά σέ ἐκείνη τήν Ἄλλη πόλη, τήν σιωπηρή πόλη τοῦ σεισμοῦ τοῦ '86, πού συνυπῆρχε μέ τήν ἀναγεννημένη Καλαμάτα. Εἶδα τά ἀπολιθώματα τῆς καταστροφῆς, ἕνα παγωμένο στρῶμα μνήμης τῆς πόλης. Ἀφουγκράστηκα ξεχασμένα κτίρια, ἐργοστάσια, ἐλαιοτριβεῖα, σαπουνοποιεῖα, κοιμητήρια, σχολεῖα καί ἄλλους χώρους ἀστικῆς ἀμνησίας. Συχνά συνοδευόμενοι σέ αὐτές τίς «ἀνασκαφές» ἀπό πολίτες, ἐπιλεγμένους συνεργάτες, πού εἶχαν βιώσει τόν σεισμό καί συμμετάσχει ἐνεργά στήν ἀνοικοδόμηση τῆς πόλης. Καί βίωνα ταυτόχρονα, μέσα ἀπό τίς ἀφηγήσεις τους, καί τίς δικές τους ἱστορίες.

Τήν ἴδια στιγμή, σημαντικός ἀριθμός πολιτῶν τῆς περιοχῆς, μετά τίς ἀλλεπάλληλες προσωπικές καί τηλεφωνικές ἐπαφές πού προηγήθηκαν στά πλαίσια τῆς ἐθνογραφικῆς ἔρευνας, ἄρχισε νά ἀνταποκρίνεται στό κάλεσμα νά καταθέσουν οἱ πολῖτες «ἀντικείμενα μνήμης» γιά τήν δημόσια ἐκθεση.

Ἀντικείμενα γεμάτα ἀναμνήσεις ἄρχισαν νά συρρέουν, κομμάτια ἀπό τόν ἰδιαίτερο, οἰκιακό

τους χώρο, ὅπως φωτογραφίες τῶν προγόνων τους, μικροαντικείμενα ἀπό τά ντουλάπια καί τόν μπουφέ τους, γιά παράδειγμα ἕνας παλιός φωνογράφος ἢ μιά παλιά φωτογραφία τῆς πλατείας τῆς πόλης τους, τό κλειδί τῆς πόρτας τοῦ σπιτιοῦ τους πού γκρεμίστηκε, κομμάτια ἀπό τήν ἀγαπημένη κούπα τους, ὅλα ἀντικείμενα πού εἶχαν περισώσει ἀπό τά συντρίμμια πού ἄφησε ὁ σεισμός καί τά ὅποια ἐνσωμάτωναν γι' αὐτούς τήν μνήμη τοῦ σεισμοῦ — ἀντικείμενα συναισθηματικῆς κυρίως καί ὄχι χρηματικῆς ἢ αισθητικῆς ἀξίας. Αὐτά τά ἀντικείμενα τῆς καρδιάς ἀντιπροσώπευαν μικρούς θριάμβους ἐνάντια στήν αἰφνίδια ἐπίθεση τοῦ σεισμοῦ κατά τῆς μνήμης καί τῆς ταυτότητάς. Σέ αὐτήν τήν ἐρευνητική διαδικασία, ἀνασκαφεῖς ἦταν οἱ ἴδιοι οἱ πολῖτες.

Ἐν μέσῳ ὅλων αὐτῶν τῶν «ἀνασκαφικῶν ἐπισκέψεων», ἄρχισα νά θυμᾶμαι μιά διαφορετική πόλη, τό «διπλό» τῆς ἀναγεννημένης πόλης, μιά δίδυμη πόλη πού φιλοξενεῖ τόν ἴδιο τόν θάνατο καί τήν ἀνάστασή της, μιά πόλη πού μαρτυροῦν τήν γέννηση καί τήν ἀναγέννηση τῆς Καλαμάτας, μιά πόλη σέ στάδιο μεταβατικό.

Αὐτά τά ἀντικείμενα, ἕως τότε μεμονωμένα κομμάτια, κρυμμένα στόν ἰδιωτικό χώρο τοῦ καθενός καί στήν ἰδιωτική μνήμη, μόλις ἀνασύρθηκαν ἀπό τήν ἀπομόνωσή τους καί τοποθετήθηκαν ὅλα μαζί στόν δημόσιο χώρο, συνοδευόμενα ἀπό τήν προσωπική μαρτυρία τοῦ καταθέτη τους, δημιούργησαν δημόσια ἱστορία. Αὐτά τά ἀντικείμενα, πού δέν ἀντιπροσωπεύονταν ἕως τότε στόν δημόσιο χώρο (καθώς ἀποτελοῦσαν ἀτομικές ἐμπειρίες, μνημῆς καί συναισθήματα), τοποθετήθηκαν στήν πολυεπίπεδη ἐκθεση πού στήθηκε γιά τήν περίσταση, πλάι στά ἐπίσημα δημόσια ἀρχεῖα τοῦ σεισμοῦ, ὅπως ἐπιστημονικά ἐργαλεῖα, ἀναφορές, φιλμ, μαγνητοφωνήσεις τῶν μέσων ἐνημέρωσης καί τῶν ἐπιστημονικῶν καί κυβερνητικῶν ὑπηρεσιῶν.

Κατά τήν διάρκεια τῆς ἐκδήλωσης, οἱ δότες ἐπισκέφθηκαν τά ἀντικείμενά τους στήν ἐκθεση. Καθώς δέ αὐτά «στήθηκαν» στήν Πινακοθήκη τοῦ Πνευματικοῦ Κέντρου τῆς πόλης, ὁ χώρος αὐτός «ἀνοιξε» γιά πρώτη φορά στό εὐρύ κοινό. Ἐκατοντάδες μαθητές παρατήρησαν, ἀγγίξαν καί συνομιλήσαν μέ αὐτά τά ἀντικείμενα καί τίς συνοδευτικές προφορικές ἱστορίες τους (φωτό 3, 4, 5). Ἡ θύμηση τοῦ σεισμοῦ τοῦ '86 στίς ζωγραφίες πού ἄφησαν τά παιδιά μεταμόρφωσε τήν ἐκθεση σέ ἕναν χώρο μάθησης.

Ἡ κινητοποίηση τῶν θεσμῶν καί τῶν μέσων ἐνημέρωσης, νά ἀνασκάψουν ταυτόχρονα τό δικό τους ὕλικό γιά νά συμμετέχουν στήν ἐκθεση, ἔκα-

νε τήν εκδήλωση ένα συμμετοχικό μουσείο του παρόντος — ένα μουσείο δηλαδή σέ δράση, και όχι ένα μουσείο που παρουσιάζει ολοκληρωμένα πολιτισμικά αντικείμενα από τό μακρινό παρελθόν ή ξένα αντικείμενα.

Αυτή ή κινητοποίηση τής μνήμης και ή δημιουργία ενός συμμετοχικού μουσείου του παρόντος μαρτυρούν μία κουλτούρα σέ εξέλιξη, όπου οι συμμετέχοντες είναι κοινωνικοί δρώντες. Οι συμμετέχοντες χρησιμοποιήσαν τήν εκθεση ως μέσο, για νά αναγνωρίσουν τήν σχέση τους μέ ένα τραυματικό και αποσιωπημένο παρελθόν.

Η φωτογραφική αποτύπωση τής πόλης σέ συντρίμια ήταν άλλη μία εϋγλωττη κατάθεση. Οι φωτογραφίες είχαν τραβηχτεί από ντόπιους, έρασιτέχνες και επαγγελματίες φωτογράφους, που κατοικούσαν στήν πόλη κατά τόν σεισμό. Αποκάλυπταν τούς σκελετούς των κτιρίων, κτίρια που τό μέσα τους έχασκε έξω, αποκολλημένα μέρη των κτιρίων. Απεικόνιζαν τούς εξόριστους κατοίκους, αποκολλημένους κι αυτούς από τά κατεστραμμένα κτίρια σάν τίς σάρκες των κτι-

ρίων. Ήταν μία εκθεση των έρημωμένων έσωτερικών των ανθρώπων και του περιβάλλοντος που κάποτε αποκαλούσαν «σπίτι». Μία φωτογραφία που παρουσίαζε ένα ζευγάρι γυαλιά νά κείτονται πάνω σέ μερικά σκόρπια χαρτιά στήν μέση ενός κατεστραμμένου σπιτιού, έδινε μία freeze-frame ένσταντανέ τής ιδιωτικής ζωής, μία στιγμή πριν τόν θάνατό της από τόν σεισμό.

Τό σκελετωμένο κτίριο μου έδωσε τήν έντύπωση μιās ειρωνικής εικόνας. Ήταν ένα αυθόρμητο ιστορικό μνημείο, που τεκμηριώνε τήν δράση τής σεισμικής βίας. Είναι επίσης ή πετρωμένη εικόνα του εφήμερου των ανθρώπινων επιτευγμάτων και προσπαθειών, τής αφάνισής τους από τήν φύση και τής υπερνίκησης τής νεωτερικότητας. Για τόν Walter Benjamin ή νεωτερικότητα ήταν πάντα θραύσματα, καθώς βασίζεται στήν φιλοσοφία τής αιώνιας επιστροφής του καινούργιου και τής αδιάκοπης δημιουργίας του ξεπερασμένου¹.

Όμως, στήν Καλαμάτα, μετά τόν σεισμό μαρτυρήσαμε για λίγο τήν αντικατάσταση τής νεωτερικότητας — ή-μετά-τήν-καταστροφή πό-



3

Φωτό 3, 4, 5: Στιγμιότυπα από τήν εκδήλωση του 1996 «Η Πόλη Θυμάται - Καλαμάτα, 10 Χρόνια Μετά». Νέοι παρατηρούν τήν εκθεση «Αντικείμενα μνήμης» και τίς προβολές των βιντεοταινιών που είχαν παραχθεί για τήν εκδήλωση. Φωτογράφος: Γιάννης Παπαδόπουλος.



λη ήταν ή κατ' ἐξοχήν Μεταμοντέρνα πόλη, όπου τὰ ἴδια τὰ συντρίμμια ἦταν ἓνα ἀνοιχτό μουσεῖο χωρίς τοίχους ἢ ἄλλους περιορισμούς τῆς νεωτερικότητας, ὅπως τὴν ἀποκάλυψη, τὸν θάνατο, τὸν τεμαχισμό. Ἐδῶ οἱ θέσεις τοῦ Baudrillard γιὰ τὴν μουσειοποίηση τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας ὑπερισχύουν (Baudrillard 1968). Τό ἀποκαλυπτικό δέν μπορεί νά παραδοθεῖ σέ μιά μουσειακὴ ἔκθεση, εἴτε αὐτὴ λέγεται Shoah² εἴτε πυρηνικό ὀλοκαύτωμα, διότι εἴμαστε στό μέσον τοῦ δικοῦ μας ζωντανοῦ μουσεῖου, καθὼς περιφερόμαστε ἀνάμεσα στά συντρίμμια τῆς νεωτερικότητας. Ἀποκεφαλισμένα καί σπασμένα ἀγάλματα σκορπισμένα στά κοιμητήρια, τίς πλατεῖες καί καλλιτεχνικούς χώρους προσέθεταν στήν ἀλληγορικὴ αἴσθηση τοῦ μετά-τόν-σεισμό χαλάσματος (φωτό 6, 7). Ἡ φωτογραφία τοῦ ἀποκεφαλισμένου ἀγάλματος, γυρισμένου στό πλάϊ μέ φόντο τὴν θάλασσα καί τοὺς βράχους, μέ ὤθησε νά γυρίσω τὴν φωτογραφία ὀρθία. Τό ἀκέφαλο σῶμα ἐπικαλεῖτο λές τὴν καταστροφή ἢ τὴν ἀτέλεια τῆς ἀνθρώπινης ταυτότητας μετά τὸν σεισμό, ἐνῶ ἡ φύση — ἡ θάλασσα καί οἱ βράχοι — παρέμενε πλήρης, ὀλόκληρη καί ἀδιάφορη.



Χαλάσματα σάν αὐτά μᾶς φέρνουν ἀντιμέτωπους μέ μιά εἰκόνα τοῦ παρόντος πού ξαφνικά καί ἀπροσδόκητα μεταλλάχθηκε σέ παρελθόν.

Τό γεγονός τῆς καταστροφῆς ἐξορίζει τὰ θύματά του ἀπό τό ἴδιο τους τό παρόν. Τά κατεστραμμένα καί ἐγκαταλειμμένα κτίρια εἶναι τό παρόν πού γλυστῶ στίς παρελθόν, στήν ἑτερότητα — δέν μπορεί ποτέ νά ἀνασυρθεῖ καί νά βιωθεῖ πάλι μέ τὸν ἴδιον ἀκριβῶς τρόπο. Ἀκόμη κι ἂν ἐπιστρέψουμε νά ξανακατοικήσουμε ἐκεῖνα τὰ κτίρια, θά εἶναι ἐπιδιορθωμένα κτίρια, ἄρα ἀλλαγμένα κτίρια. Τά κτίσματα πού ἀπεικονίζονται στό φωτογραφικό ἀρχεῖο τοῦ σεισμοῦ ἦταν κτίσματα πού πονοῦσαν. Ἦταν πληγωμένα σῶματα τῆς συλλογικῆς ζωῆς μας, αἰμορραγοῦσες μνήμες τοῦ παρελθόντος καί ἐκεῖνου τοῦ παρόντος τοῦ 1986, πού διέκοψε ὁ σεισμός.

Τά χαλάσματα δίνουν ἓνα ἐνσταντανέ τοῦ παρόντος καί μᾶς ἀναγκάζουν νά πάρουμε μιά ἄλλη στάση ἀπέναντι στόν χρόνο. Παγώνουν τό παρόν καί μᾶς φέρνουν ἀντιμέτωπους μέ ἓναν πετρωμένο κόσμο, μιά πόλη γεμάτη ἱερογλυφικά, πού παρουσιάζουν τίς παρελθοῦσες ζωές μας μέ μιά νέα γλῶσσα, πού δέν ἔχουμε ἀποκριπτογραφῆσει ἀκό-

μη. Διαβάσουμε τις ρωγμές στους τοίχους, καθώς ο σεισμός ξαναγράφει τις κάποτε παρούσες ζωές μας. Παρατηρούμε τους κουφωμένους τώρα χώρους, αναζητώντας δραστηριότητες και σχέσεις που κάποτε τους έκαναν οικεία μέρη της ύπαρξής μας. Προσπαθούμε να διαβάσουμε τό μήνυμα πώς τώρα πρέπει να ζήσουμε σε ένα παρόν χωρίς αυτά τά οικεία αντίστοιχα του έαυτού μας, χωρίς τήν σκηνή που παίζονταν οι πράξεις μας, χωρίς αυτές τις περιβαλλοντικές σκιές του έαυτού μας.

Η αντίδρασή μας είναι να έπουλώσουμε τά τραύματα αυτών των κτιρίων που πονούν, σάν έναν τρόπο να θεραπεύσουμε τους έαυτούς μας και τό σώμα τής πόλης. Τούς παρέχουμε νέες σκαλωσιές, νέους έξωτερικούς σκελετούς για να κρατηθούν στην ζωή, άκρωτηριάζουμε μή λειτουργικά μέρη για να περισώσουμε τό σύνολο, συχνά δέ «έκτελούμε» όλόκληρα κτίρια, επισφραγίζοντας έτσι τήν καταστροφή που ξεκίνησε ή φύση. Διασώζουμε κομψά και ώραία κομμάτια των κατεδαφισμένων κτιρίων, μέ τήν έλπίδα ότι μπορεί να επανατοποθετηθούν στην μελλοντική πόλη που αναδομείται. Αναζητούμε έναν χώρο για τό παρελθόν στό μέλλον.

Και, καθώς αυτές οι έπεμβάσεις συνεχίζονται επί μακρόν, ως πράξεις ενθύμησης, που προσπαθούν να ανακτήσουν και αναζωογονήσουν αυτό που έκανε τήν πόλη ένα σώμα που αναπνέει και μία προστατευτική μεμβράνη τής ζωής μας, τά διασκορπισμένα άγγεϊα και τά κομμάτια ταφόπετρων και μνημείων στό κοιμητήριο τής Καλαμάτας άποκαλύπτουν πώς όχι μόνον τό παρόν συντρίβεται ή χάνεται αλλά έπίσης και τά μέσα μέ τά όποια θυμόμαστε τό παρελθόν. Μία παλιά φωτογραφία είχε έγκαταλειφθεί μέσα στά άπορρίματα του κοιμητηρίου. Η φωτογραφία, από τις πρώτες δεκαετίες αυτου του αιώνα, άπεικόνιζε έναν άνδρα μέ μακρύ μουστάκι, φορώντας κοστούμι και μπουτουνιέρα στό πέτο. Δέν είχε αναζητηθεί από τους δικούς του. Νά είχε άραγε ξεχαστεί και τό άτομο μαζί μέ τήν φωτογραφία, τώρα που χάθηκε ο τόπος που σηματοδοτούσε τον θάνατό του;

Όλόκληρες ιστορίες και ταυτότητες ένταφιάστηκαν μέ τον σεισμό, ένψ ταυτόχρονα ένταφιασμένα παρελθόντα ξαφνικά ξεβράστηκαν, αντικείμενα που θεωρούνταν χαμένα φανερώθηκαν — αντικείμενα που μάς θυμίζουν προηγούμενους κατοίκους αυτου του τόπου ή άποκάλυπταν ένα παρόν που είχε κρυφτεί. Περπατώντας μέσα από τους πεσμένους τοίχους του στρατοπέδου τής περιοχής, άντικρύσαμε όλόκληρα τμήματα του έσω-



Φωτό 8, 9: «Αντικείμενα μνήμης», από τήν εκδώνωση του 1996 «Η Πόλη Θυμάται».

τερικου του καλυμμένα από έξαιρετικό γραφίτι, άθέατο ως τώρα στους περισσότερους, σχεδιασμένο από άώνυμους στρατιώτες — ήταν σάν ιδιωτικοί συλλογισμοί, που ξάφνου εκτέθηκαν στό δημόσιο μάτι. Τό άστικό περιβάλλον μετατράπηκε σε άρχαιολογική στρωματογραφία και μάς άνάγκασε όλους να γίνουμε άνασκαφείς τής ζωής μας και του παρελθόντος. Σάν τους άγγέλους του Wender, μπορούσαμε να έπισκοπούμε όλόκληρη τήν ιστορία τής πόλης, τά ξερασμένα και διασκορπισμένα έντόσθιά της. Σάν τους άγγέλους του Wender, ψιθυρίσαμε κι έμεις τήν ιστορία στον έαυτό μας, προσπαθήσαμε να έντοπίσουμε αυτά τά μετατοπισμένα τεχνουργήματα μέ κάποια τάξη και να ξαναβρούμε μνήμη και ταυτότητα, που είχαν έπίσης κομματιαστεί.

Η πόλη χωρίς τοίχους

Μετά τον σεισμό, ή πόλη γέμισε από τέντες, χιλιάδες τέντες στην σειρά. Αυτή ή κατασκήνωσή ήταν μία πόλη μέσα στην πόλη. Η αστάθεια και ο προσωρινός χαρακτήρας τής τέντας έστεκε σε όξεία αντίθεση προς τά βαρεία χαλάσματα, έκφραση τής περασμένης σταθερότητας. Η στερεότητα των τοίχων τής κατεστραμμένης πόλης, που κάποτε έγγυα μία έχέμυθη ιδιωτική ζωή, έ-



χε τώρα αντικατασταθεί από τίς τέντες, τμήμα των οποίων ήταν κατασκευασμένο από ήμι-διαφάνες νάυλον.

Αν ο κατεστραμμένος πέτρινος περίγυρος σηματοδοτεί τον τερματισμό της ιδιωτικής και οικιακής ζωής από την καταστροφή, ή διαφάνεια των τεντών δηλώνει πώς ή ιδιωτική ζωή είναι ένα συνεχιζόμενο θύμα της καταστροφής και ή τελευταία συνήθως περιοχή που αποκαθίσταται και αναστηλώνεται. Στην ιεραρχία των ανθρώπινων αναγκών που αναγνωρίζουν και εφαρμόζουν οι υπηρεσίες άμεσης βοήθειας — για παράδειγμα, ιατρική περίθαλψη, τροφή, νερό, ρουχισμό, είδη υγιεινής — δέν συμπεριλαμβάνεται πιθανότατα ή ανάρρωση της ιδιωτικής ζωής. Τά θύματα του σεισμού είναι άνεκκλήτως δημόσια πρόσωπα.

Όχι μόνον οι άναμνήσεις των κατοίκων αλλά και οι συλλογές φωτογραφιών από ντόπιους φωτογράφους απεικονίζουν τους ανθρώπους να προσπαθούν στίς τότε παρούσες συνθήκες να εγκαθιδρύσουν έν μέρει τήν κανονικότητα της παλιάς ζωής τους. Οι πλέον καθημερινές πράξεις απέκτησαν κεντρική σημασία — για παράδειγμα, ή εικόνα δύο γυναικών που λούζουν ή μία τήν άλλη. Πράξεις συμβατικές, καθημερινής συνήθειας, που τώρα ωστόσο, εξ αίτιας της συγκεκρι-

μένης τοποθεσίας, θεωρούνταν παράξενες, διότι άναπαριστούσαν μία κανονικότητα που δέν ύπρχε πλέον. Η συμμετοχή των ανθρώπων στίς καθημερινές δραστηριότητες της ζωής και επιβίωσης στήν πόλη της τέντας έμοιαζε μέ προσπάθεια μιās άργης, σιωπηρής άνέγερσης της δικής τους κατοικίας, συσσωρεύοντας κάθε μέρα χειρονομίες «κανονικότητας» σέ μικρογραφία — μαγειρεύοντας, τρώγοντας, ψωνίζοντας, συνομιλώντας. Ζούσαν ταυτόχρονα στήν πόλη της τέντας και στήν πόλη της φαντασίας — στό φαντασιακό κανονικό.

Οι άναμνήσεις και εικόνες που κάνουν τήν μεγαλύτερη έντύπωση είναι εκείνες των ήλικιωμένων και των παιδιών. Οι ήλικιωμένοι παρουσιάζονται κυρίως σάν χαμένοι στόν χώρο. Ένας άνδρας που κοιτάζει έξω από ένα μικρό τετράγωνο «παραθυράκι» της τέντας μοιάζει σάν άπομονωμένο πρόσωπο στήν μέση μιās τεράστιας έρήμου από καμβά. Οι ήλικιωμένες γυναίκες που στέκουν πλάι στά μαγειρικά σκεύη, μέ στάσεις του σώματος να δείχνουν τον βαθμό στόν όποιο είχαν έξοριστεί από τους συνήθεις χώρους παρασκευής τροφής. Ένα γηραιό ζευγάρι στό σουπερμάρκετ, περιτριγυρισμένο από άδεια ράφια και «καρότσια» τροφίμων, πάνε παρέα μέ έναν ήλικιωμένο άνδρα που κάθε-

ται μέ τό κεφάλι του σκυφτό και άκουμπισμένο ανάμεσα στά σταυρωμένα χέρια του μέσα στην έγκαταλειμμένη άγορά — ή «άπουσία» τής άγοράς νά σηματοδοτεί τήν άπουσία τής πλούσιας ζωής και δραστηριότητας, τό χρώμα και τό άρωμα πού κάποτε έσφύζαν εκεί. Οί ήλικιωμένοι, μέ τίς στάσεις του σώματός τους, μέ τά πρόσωπά τους και τόν λόγο τους, εκφράζουν εύγλωττα τό ότι έμειναν βίαια άσυμφιλίωτοι μέ τίς τέντες και μέ ό,τι έχασαν. Είναι θυμωμένοι μέ τήν ανάμνηση.

Τά παιδιά ήταν κι αυτά σέ άπόγνωση, αλλά τά σώματά τους προσαρμόστηκαν πιό εύκολα, τόσο στην άπώλεια του χώρου όσο και στην αντικατάστασή του. Μπήκαν στον προσωρινό και μεταβατικό χαρακτήρα τής ζωής μετά τήν φυσική καταστροφή και έξοικείωσαν τό αίφνίδιο και τό άπρόσμενο. Χρησιμοποίησαν τό παιχνίδι και τήν φαντασία τους για νά δημιουργήσουν νέους χώρους, μέσα στους όποιους τό σώμα τους μπορούσε νά ήρεμήσει, νά ανακουφιστεί και νά κατοικήσει. Τά παιδιά ανακάλυψαν μονιμότητα και σταθερότητα στους χώρους τής φαντασίας τους. Έπαιζαν μέ τίς τέντες, μεταμορφώνοντάς τις σέ κάτι άλλο. Εικόνες παιδιών πού έπαιζαν κρυφτό και κυνηγητό κυριαρχούσαν. Σέ μία φωτογραφία, τρία κεφαλάκια παιδιών, τό ένα πάνω από τό άλλο, σέ ευθεία γραμμή, ξετρυπώνουν πίσω από μία τέντα — τά παιδιά μετέτρεψαν τίς τέντες σέ μάσκες καρναβαλιού, σέ στολή μεταμφίεσης, σέ χώρο παιχνιδιού. Τό «Μπακτινιακό» σώμα τής πληγήσας πόλης ήταν ένα εύφορο τοπίο. Τά παιδιά μπορούν νά πάρουν τους πιό άπροσδόκητους χώρους και νά τους μετατρέψουν σέ «παιδική χαρά» και φαντασιακό πεδίο. Σέ κάποιες άλλες φωτογραφίες άπεικονίζονται παιδιά πάνω στην στέγη κτιρίου νά φουσκώνουν μπαλόνια — σέ μία πόλη πού καταποντίστηκε, τά παιδιά παίζουν μέ ό,τι επιπλέει. Άλλα μετέτρεψαν τήν τέντα τους σέ φανταστικό βουνό πού μπορούσαν νά αναρριχηθούν ή σέ σπίτι στό δέντρο, από όπου κανείς καθήμενος μπορούσε νά κοιτάζει τόν κόσμο από πάνω. Τά παιδιά μπορούν νά εκμεταλλευθούν τήν ίδια τήν άβεβαιότητα των κτισμάτων, των στέρων δομών. Μετά τόν σεισμό οικειοποιήθηκαν τήν ρευστότητα και τήν προσωρινότητα — τά παιδιά περπατούσαν ισορροπώντας πάνω σέ χαλάσματα ή ισοροπούσαν συντρίμια πάνω στό κεφάλι τους.

Τά παιδιά στην Ελλάδα πάντα χρησιμοποιούσαν τά σώματά τους και τίς φαντασίες τους για νά εξερευνήσουν και νά χωθούν σέ χώρους κατεδαφισμένους, έγκαταλειμμένους ή σέ ήμιτελη κτί-

ρια τής γειτονιάς τους (Seremetakis 1996 / Σερεμετάκη 1997). Οί άλλανες δέσποζαν. Μετά τόν σεισμό τής Καλαμάτας, μέ εξερεύνηση και παιχνίδι, τά παιδιά ανακάλυψαν ποιές νέες ταυτότητες μπορούσε νά προσφέρει αυτός ό κατεστραμμένος χώρος. Τά χαλάσματα, διαμεσολαβούμενα από παιχνίδι, έγιναν, μέσω των σωμάτων των παιδιών, δοκάρια νέων χωρικών και τοπογραφικών ταυτοτήτων. Τά παιδιά, μέ τά έργαλεία πού διέθεταν, έχτισαν ξανά και δόμησαν μία πόλη φανταστική — ό χώρος τής έτερότητας, ή πόλη των τεντών, φτιάχτηκε ξανά σαν δεύτερη έτερότητα. Μετέτρεψαν τό άλλόκοτο και τό έκαναν πιό άλλοκοτο, αρνούμενα μέ αυτόν τόν τρόπο τίς δεδομένες συνθήκες τής μετά-τήν-καταστροφή διαβίωσης πού τούς έπεβλήθησαν αυθαίρετα, και εγκαινίασαν τήν δική τους άποκατάσταση.

Στήν αρχή έπαιξαν. Άλλά σύντομα, αφού διασκεύασαν τά σώματά τους και τούς έαυτούς τους στον νέο χώρο, άρχισαν νά διαβάζουν και νά μελετούν — καλλιέργησαν μία σοβαρότητα για τήν παρούσα τους κατάσταση, πού ήταν διαφορετική από τήν σοβαρότητα τής άπόγνωσης και του πένθους των ήλικιωμένων. Ήταν σαν κάποτε νά είχαν μετασηματίσει τά σώματά τους σύμφωνα μέ αυτόν τόν νέο χώρο, και μέλημά τους τώρα ήταν νά επανασυνδεθούν μέ τό παρόν.

Κι ύστερα εκείνη ή συγκλονιστική εικόνα του μικρού κοριτσιού, πού κάθεται, μέ τό ένα πόδι άνέμελα πάνω στό άλλο, στον πέτρινο στύλο ενός πεσμένου κτιρίου, μέ φόντο μία από τίς κεντρικές σκηνές τής καταστροφής, κοιτάζοντας επίμονα τόν φωτογράφο. Μέ τρόπο πού δέν επιδέχεται άμφισβήτηση, δηλώνει, μέ σώμα και πρόσωπο, «εδώ είναι άκόμη τόπος μου», «αυτή είναι άκόμη ή πόλη μου». Αυτό τό κορίτσι είχε έπιστρέψει στα συντρίμια μέ μία αποφασιστικότητα, πού υποδηλώνει πώς ή επανακατοίκηση και αναδόμηση τής πόλης, στό μέλλον, από τούς άλλους, πού θα ακολουθήσουν τά χνάρια της, είναι δεδομένη κι αναπόφευκτη.

Τά αντικείμενα μνήμης

Τό πρόβλημα στην αναζήτηση τής «λαϊκής μνήμης» είναι νά διερευνήσει κανείς μέ ποιά μέσα παράγεται ή κοινωνική μνήμη (Seremetakis 1991 / Σερεμετάκη 1994).

Η εκθεση πού σχεδίασα μέ τήν συμμετοχή των πολιτών — στα πλαίσια τής συνολικής εκδήλωσης — προσπάθησε νά απαντήσει σέ αυτό τό έρώτημα, εξετάζοντας τούς λαϊκούς και αυθόρμη-

τους τρόπους με τους οποίους οι πολίτες της Καλαμάτας κατέγραψαν τα γεγονότα του σεισμού. Ποιές στρατηγικές, πρακτικές και υλικό χρησιμοποιήσαν για να διατηρήσουν ή να επανακτήσουν τό παρελθόν και τό άμεσο παρόν της Καλαμάτας τό 1986, καθώς και τά δύο είχαν καταστραφεί από τόν σεισμό. Συνεπώς αυτή ή έκθεση ήταν κυρίως μιά έορταστική επέτειος της λαϊκής μνήμης του γεγονότος, και συγκεκριμένα του άγώνα για μνήμη στά πρόθυρα της λήθης της καταστροφής παρά ένα μνημόσυνο του σεισμού. Σέ αυτό τό πλαίσιο, οι δράσεις, οι μορφές και τά μέσα της λαϊκής μνήμης ήταν και είναι αναπόσπαστα στοιχεία της μετά-τόν-σεισμό αναδόμησης της πόλης — ή λαϊκή μνήμη ήταν συλλογική συνεισφορά, όσο ήταν και ή έργασία της αποκομιδής και ανάπλασης. Η έκθεση είχε σκοπό να διερευνήσει τήν πόλη της φαντασίας πού έχτισε και επανασυναρμολόγησε, ως ανάμνηση, ή λαϊκή μνήμη.

Έτσι, λοιπόν, ή μνήμη ήταν τόπος ανασκαφής σέ αυτήν τήν έκθεση. Και ή μνήμη, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, όρίστηκε ως ύφασμένη στην αίσθητήρια έμπειρία, στην ύλη, πράγμα πού έκανε αυτήν τήν έκθεση μιά αρχαιολογία της μνήμης. Η συναρμολόγηση αυτών των θραυσμάτων δέν αποτελούσε τήν αισθητικοποίησή τους, αλλά αναπαριστούσε τήν διαδικασία μέ τήν όποία οι πολίτες της Καλαμάτας επανασυνέραψαν τίς ζωές τους και τήν πόλη τους από τά συντρίμια πού προκάλεσε ό σεισμός — μιά διαδικασία πού θά μπορούσαμε να όνομάσουμε «πονητική των θραυσμάτων», διότι επικεντρώθηκε στό πώς οι πολίτες αποκατέστησαν τό νόημα, τήν τάξη, τήν συνοχή και τήν αισθητική στην ζωή τους μετά τήν καταστροφή.

Αυτή ή έκθεση στόχευσε στό να δημιουργήσει χώρο και άνοιγμα για τήν μνήμη της πόλης πριν τήν καταστροφή και για εκείνη τήν στιγμή πού, όλα όσα φιλοξενούσαν τήν μνήμη της πόλης, ήρθαν σέ κρίση. Η στιγμή εκείνη, πού ή μνήμη άπειλήθηκε, ήταν ένα επεισόδιο καταστροφής, πού επίσης έπρεπε να ανακληθεί. Διότι, μέχρις ότου εκτιμήσουμε αυτό πού αφαιρέθηκε από τήν πόλη του 1986, δέν μπορούμε πλήρως να αναγνωρίσουμε αυτά πού αναδομήθηκαν και αυτά πού χρειάζεται να αναστηλωθούν άκόμη. Έτσι, ή έκθεση εκείνη πρότεινε ότι ή Καλαμάτα δέν ξανακτίστηκε σαν ένέργεια λήθης, αλλά ξανακτίστηκε μέ πολλαπλές μνήμες όλων όσων ύπήρχαν πριν τόν σεισμό και μέ τίς μνήμες του ίδιου του σεισμού.

Πρέπει να γίνει σαφές ότι ή αρχαιολογική διαδικασία δέν επιτελείται μονομιάς. Είναι ένα άργό

ξεφλούδισμα στρωμάτων, ή αναγνώριση και διερεύνηση μιάς πολλαπλής στρωματογραφίας. Αυτή ή έκθεση ήταν σαν μιά αρχαιολογική ανασκαφή — διεσδύσαμε μόλις και έκθέσαμε στό δημόσιο μάτι μερικά στρώματα της ιστορίας και μνήμης του σεισμού του 1986, ενώ άλλα στρώματα αναμένουν να αποκαλυφθούν. Μόλις ή έκθεση άρχισε να συναρμολογείται και να γίνεται κατανοητή ως σύνολο, άνθρωποι και θεσμοί ήρθαν σέ έπαφή μαζί μου, δηλώνοντας πως δέν ήθελαν να εξαιρεθούν. Στην πραγματικότητα δήλωναν «θέλω να μνήμην λησμονηθώ». Είδαν τήν έκθεση ως ένα συμβάν πού θά έπρεπε να επαναδιεκδικήσουν για τήν προσωπική και θεσμική μνήμη τους. Συχνά δέ έρμήνευσαν αυτήν τήν εκδήλωση ως ένα γεγονός πού θά έγραφε όριστικά τήν δημόσια μνήμη του σεισμού. Αντίθετα, αυτή ή έκθεση στήθηκε σέ αντιπαράθεση προς όποιοδήποτε «κλείσιμο» της μνήμης και της ιστορίας ή οποιαδήποτε μονοπώληση του παρελθόντος από μιά και μόνη μνήμη, αφήγηση ή θεσμό. Δομήθηκε για να χωρέσει πολλαπλές αφήγησης και μνήμες.

Η πολιτισμική καταγραφή, ως μιά μορφή αρχαιολογίας, χρειάζεται χρόνο. Άπαιτεί έρευνα, προσεκτική έθνογραφική έρευνα. Η έθνογραφική καταγραφή συχνά ασχολείται μέ έμπειρίες, ιστορίες, πρακτικές πού έχουν ύποτιμηθεί, έγκαταλειφθεί και ξεχαστεί — αυτό άφορά τό μεγαλύτερο μέρος της λαϊκής μνήμης του σεισμού, έτσι ή αναστήλωση αυτών των έγκαταλελειμμένων αναμνήσεων και έμπειριών γίνεται μιά μακρά διαδικασία διάσωσης. Συχνά έξουσιοδοτούμε τους δημόσιους θεσμούς και τους ειδικούς για τήν άρχειοθέτηση και φύλαξη της ιστορίας μας, μέ αποτέλεσμα πολλά πράγματα να παραλείπονται και να λησμονούνται. Σέ αυτήν τήν διαδικασία της έπίσημης λήθης, σέ αυτήν τήν άπροσεξία προς τήν καθημερινή έμπειρία και ζωή, ή πολιτισμική καταγραφή, ειδικότερα της λαϊκής μνήμης, ευαισθητοποιείται και λειτουργεί ως αντι-μνήμη. Άλλά ή μνήμη, όπως και μιά όλόκληρη πόλη, μπορεί να εξαφανιστεί όλονυκτίς και, όπως ή αναδόμηση μιάς πόλης, άπαιτεί χρόνο και πρέπει να γίνει πετραδάκι-πετραδάκι, κομματί-κομματί. Η έπετειακή εκδήλωση του 1996 αποτελούσε πρόκληση στην διάκριση και τήν ιεράρχηση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής μνήμης και ιστορίας, και άποσκοπούσε στην επαν-άρθρωση αυτού πού είχε άποσιωπηθεί. Ένας δημόσιος χώρος δημιουργήθηκε για τήν παρουσίαση τόσο της έπίσημης δημόσιας μνήμης όσο και για ένα λακτικές μνήμες.

Ἀμβλύνοντας τήν διαφορά μεταξύ δημόσιας καί ιδιωτικῆς μνήμης, ἡ ἔκθεση αὐτή μετέτρεψε τήν ιδιωτικὴ μνήμη σέ μιὰ ιδιαίτερη «κριτικὴ δημόσια ἱστορία», ἕνα δημόσιο χρονικὸ τῆς καθημερινῆς ζωῆς πρὶν, κατὰ τήν διάρκειά καί ἀμέσως μετὰ τὸν σεισμό. Αὐτὴ ἡ μετατροπὴ τῆς ιδιωτικῆς μνήμης σέ δημόσια ἱστορία συνέβη μέσῳ ὑλικῶν τεχνουργημάτων, τῶν ἀντικειμένων μνήμης. Κάποιοι ἐπιζήσαντες, συνειδητὰ ἢ ἀσυνειδητὰ, διέσωσαν τὸ παλιὸ — σάν αὐτὰ τὰ παλιὰ ἀντικείμενα νὰ μπορούσαν νὰ ἐπαναφορτίσουν τήν χρονικὴ συνέχεια καί τήν σταθερότητα πού ὁ σεισμός εἶχε διακόψει. Χρησιμοποίησαν αὐτὰ τὰ τεχνουργήματα σάν χνάρια μέσα στὸν χρόνο, πού θὰ τοὺς ὀδηγοῦσαν ἔξω ἀπὸ τὸν λαβύρινθο τῶν καταστροφῶν καί τῆς συμφορᾶς. Ὑπῆρχε ἐκεῖνη ἡ παλιὰ μικρὴ φωτιστικὴ λάμπα πετρελαίου, πού ὁ δότης κατέθεσε ὅτι ἦταν ἀπὸ τῆς γαλιᾶς του τὸ κτῆμα: «τὴν εἶχα φέρει στὸ σπίτι μας στὴν Καλαμάτα ἐκεῖνο τὸ ἀπόγευμα πρὶν τὸν σεισμό. Τὴν νύχτα μετὰ τὸν σεισμό [σ.σ.: ἀφοῦ εἶχε κοπεῖ τὸ ρεῦμα] τὴν χρειάζομασταν. Ζούσαμε κάτω ἀπὸ τὸ φῶς αὐτῆς τῆς μικρῆς λάμπας». Ἦταν ἐκεῖνο τὸ καθραρισμένο κέντημα, πού κατέθεσε ἕνας μεσόκοπος ἄνδρας: «Τὸ τελευταῖο κέντημα τῆς μάνας μου. Τὸ κένταγε ὅταν πέθανε καί ἄφησε αὐτὴν τὴν ζωὴ. Εἶναι μισοτελειωμένο». Μιὰ γυναίκα κατέθεσε μιὰ φωτιστικὴ λάμπα (πετρελαίου) τοῦ περασμένου αἰῶνα, ἕνα διακοσμημένο κουρδιστὸ ρολοῖ καί ἕνα τσαγερὸ: «Θυμᾶμαι. Εἶμαστέ παρέα δώδεκα ἄνθρωποι, ὅλοι χαρούμενοι. Μιλάγαμε στὸ λιμάνι καθὼς ἔφευγε γιὰ τὸ πρῶτο ταξίδι του τὸ “Θησέας” [σ.σ.: τὸ φέρυ-μπόουτ ἀπὸ Καλαμάτα πρὸς Κρήτη]. Ἐκεῖ ἀπάνω ἦρθε ἡ συμφορὰ. Ἦταν 9 τὸ βράδυ. Μπροστὰ μου ἦταν τὸ παιδάκι τοῦ γιαιτροῦ καί μέ τὰ χεράκια του ἀπλωμένα φώναζε “Σεισμόος!”. Ἀλλὰ τὰ χέρια μας δέν μπορούσαν νὰ πιαστοῦν γιατί κουνιόντουσαν πέρα δῶθε. Κι ὅπως κοίταζα τὰ ποδαράκια του, βλέπω νὰ χαράζει ἡ γῆ. Λίγο πιὸ κάτω ἢ θάλασσα. Θά πνιγοῦμε, σκέφτηκα... Δέν εἶχαμε ρεῦμα μετὰ τὸν σεισμό, ἀνάβαμε τούτη τὴν λαμπίτσα. Εἶναι πολὺ παλιά, τῆς γαλιᾶς μου, ἀπὸ τὰ χρόνια πού δέν εἶχε φῶς ἡ Καλαμάτα. Ὅταν βλέπω τώρα αὐτὴν τὴν λαμπίτσα καί τὸν φακὸ θυμᾶμαι τίς μέρες τοῦ σειμοῦ. Ἐκεῖνο πού δέν θέλω νὰ βλέπω εἶναι σκηνές. Κανενὸς εἶδους σκηνές».

Σέ μιὰ γωνιά τῆς ἔκθεσης, ἀνάμεσα σέ παντζούρια καί ξύλινες πόρτες τοῦ 19ου αἰῶνα πού εἶχαν διασωθεῖ ἀπὸ κατεστραμμένα τώρα σπίτια, ὑπῆρχε ἕνα καθραρισμένο οἰκογενειακὸ πορτραῖτο ἀπὸ τίς ἀρχές τοῦ αἰῶνα, μέ τὰ ἀκόλουθα σχόλια:

«Φωτογραφία τῆς οἰκογενείας μου. Ἐδῶ ὁ πατέρας μου εἶναι 30-35 χρονῶν, πέθανε τὸ 1968, ὅταν ἦταν 86».

Μιὰ γηραιὰ γυναίκα κατέθεσε μιὰ κάρτα καί μιὰ σαίτα ἀργαλειοῦ καί μιὰ τάπα ἀπὸ ἕνα βαρέλι κρασιοῦ, λέγοντας: «Θυμᾶμαι. Πῶς νὰ ξεχᾶσω; Δέν θὰ σ' τὰ δώσω ὅμως ὅλα. Δέν μπορῶ νὰ τὰ ἀποχωριστῶ γιὰ μέρες. Νά, αὐτές τίς παλιές φωτογραφίες τῶν δικῶν μου κι ἐκεῖνο τὸ βαζάκι θὰ τὰ κρατήσω ἐδῶ. Τὰ ἄλλα πού θὰ σοῦ δώσω θάρθω νὰ τὰ ἰδῶ ἐκεῖ πού θὰ τὰ βάλεις. Μόνο μὴ μοῦ τὰ χάσετε... Τώρα κάτσε νὰ σοῦ πῶ τὴν ἱστορία τοῦ καθενὸς ἀπ' αὐτὰ».

Στὴν πορεία τῆς προσπάθειας νὰ συναρμολογήσω μιὰ δημόσια ἔκθεση, ἀνακάλυψα ὅτι μερικοὶ πολῖτες εἶχαν συναρμολογήσει τὰ δικά τους μυστικά μουσεῖα. Ἐνας μεσόκοπος ἄνδρας συνεισέφερε μέ μιὰ σπασμένη ξύλινη πίπα (τσιμπούκι), ἕνα κομμάτι ἀπὸ κεραμικὸ βάζο, ἕνα φλυτζανάκι τοῦ καφέ (κινέζικης προέλευσης) χωρὶς τὸ πιατάκι του, κι ἕνα πῶμα μπουκαλιοῦ:

«Αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα λένε τὴν δική τους ἱστορία. Τὰ ἔχω βάλει σέ μιὰ βιτρινούλα στὸ σπίτι μου, τὴν λέω “ἡ βιτρίνα τοῦ σειμοῦ”. Τί νὰ ποῦμε σήμερα; Ὁ σεισμός ἦταν ἕνα συγκλονιστικὸ γεγονός. Ξέρεις τί εἶναι νὰ ψάχνεις γιὰ τὴν γυναίκα σου στὸ σκοτάδι κι ἐκεῖνη νάχει χάσει τὴν φωνή της;» (φωτὸ 10).

Ἴσως ἢ πιὸ δραματικὴ εἰκόνα ἀπουσίας καί ἀπώλειας ἦταν ἡ κατάθεση ἑνὸς σέτ μπρούτζινων κλειδιῶν ἀπὸ ἕναν ἡλικιωμένο: «Τὰ κλειδιά τοῦ σπιτιοῦ μας πού καταστράφηκε» (φωτὸ 11). Κι ἔπειτα ἡ πολυθρόνα πού κατέθεσε ἕνας τραπεζικός ὑπάλληλος, μέ τὴν σημείωση: «Αὐτὴ ἡ πολυθρόνα φτιάχτηκε ἀπὸ τὰ κομμάτια τριῶν ἄλλων πού ἀχρήστευσε ὁ σεισμός», καί ἕνα κάρδο ζωγραφικῆς, πού ἀναπαριστοῦσε ἕνα σακκάκι κι ἕνα καπέλο, μέ τὸ σῶμα πού τὰ φοροῦσε ἦταν ἀόρατο, σάν νὰ εἶχε ξαφνικὰ χαθεῖ: «Τὸν εἶχα ζωγραφίσει τὸ 1984 — ἐμφανίστηκε κάτω ἀπὸ τὸν σωρὸ τὰ συντρίμια πού ἔκανε τὸ σπίτι μου ὁ σεισμός, τὸν λέω “ὁ Ἄορατος ἄνθρωπος”».

Συναρμολογώντας τὸ παρόν

Καθὼς γράφω αὐτὸ τὸ δοκίμιο, ἡ Ἑλλάδα, ἡ Τουρκία, ἡ Ταϊβάν καί ἄλλα μέρη ἔχουν δοκιμαστεῖ ἀπὸ σεισμούς. Τὸ γράψιμο τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τέτοιων καταστρεπτικῶν γεγονότων ἴσως νὰ μὴν εἶναι πλέον τὸ γράψιμο τῆς ἱστορίας τῶν ἐντυπωσιακῶν γεγονότων ὅπως νομίζαμε ἔως τώρα. Μᾶλλον μᾶς προσφέρει μιὰ διαφορετικὴ



10



11



Καλαμάτα 1997: Παιδιά και μεγάλοι γνωρίζουν τήν νέα τεχνολογία — Ρόμπτρον: «'Αγγίξτε ένα Σημείο τής Μνήμης». 'Ανάδειξη αρχαιολογικού υλικού, βασισμένο σε ηλεκτρονικούς υπολογιστές-πολυμέσα. Οί επισκέπτες αλληλεπιδρούν με δραστηριότητες, ήχους και εικόνες τής εκδήλωσης του 1996, με τίτλο «'Η Πόλη Θυμάται».

οπτική γιά τήν κοινωνική εμπειρία, ανοίγοντας ένα πεδίο κοινωνικών σχέσεων και ανταλλαγών μέσα σε κάθε κουλτούρα και μεταξύ κουλτούρων.

Ός έναν βαθμό, ή Βιέννη αποτελεί παράδειγμα μιās προσπάθειας νά γραφτεί ή ιστορία μέσα από δομές μονιμότητας. Τό ίδιο ίσως ισχύει και στην Ελλάδα, με τήν έμμογή στην κλασσική αρχαιότητα. Μόνο πού τώρα αυτή ή μορφή μνημόνευσης και όλη ή ιδεολογία του μνημείου έχουν καταστεί ιδιαίτερα προβληματικές, καθώς ή ιστορία του παρόντος σηματοδεύεται από εθνικές και διεθνείς καταστροφές. Η ιστορία δέν μπορεί νά γραφτεί πλέον με δομές μονιμότητας και μόνο. Έχει γίνει πιά εμφανές από ποτέ ότι ή ιστορία αναδύεται μέσα από τήν αβεβαιότητα, συχνά αυθαίρετα — δέν υπάρχει κρυμμένο ορθολογικό ή κατευθυντήριο πνεύμα τής ιστορίας. Στά πλαίσια όλων αυτών των διαδικασιών, θά καταλήξουμε είτε νά ζούμε δίχως ιστορία είτε νά επιβιώνουμε δίχως μακροπρόθεσμη μνήμη, στην διαδοχική έναλ-

λαγή των πρόσφατων γεγονότων, με τό καθένα νά σβήνει τό προηγούμενο. Δέν είναι παράδοξο ότι μερικά έθνη-κράτη γραπώνονται απελπισμένα από τήν αρχαία ιστορία, σαν αυθεντικοποιό ιστορία, και ανανεώνουν τήν σύγχρονη νομιμότητά τους με τό παραποιημένο παρελθόν (Seremetakis 1996 / Σερεμετάκη 1997). Μόνο πού και οι δύο περιπτώσεις δέν ικανοποιούν.

Χρειαζόμαστε διαφορετικές μεθόδους γιά νά συλλάβουμε τήν ιστορική εμπειρία και νά τήν μετατρέψουμε σε δημόσια γνώση. Η έπετειακή εκδήλωση τής Καλαμάτας γιά τόν σεισμό του '86 αποτελεί έν μέρος ίσως μιιά απάντηση. Η παρέμβαση των καλλιτεχνών τής Βιέννης αποτελεί ίσως ένα άλλο κομμάτι τής απάντησης, αλλά χρειάζεται κι άλλα.

Τό κοινό σημείο ανάμεσα στην εκδήλωση πού μνημόνευσε τόν σεισμό στην Καλαμάτα και τις παραστάσεις των καλλιτεχνών στην Βιέννη είναι ή αναδυόμενη ανάγκη νά γεφυρωθεί τό αυξανόμε-

νο χάσμα μεταξύ της επίσημης ιστορίας και της καθημερινής εμπειρίας. Ένας τόπος στον οποίο μπορεί να γεφυρωθεί είναι το ανθρώπινο σώμα, τόσο το εμπειριακό σώμα όσο και το συμβολικό σώμα. Αυτός δέ ο συμβολισμός μπορεί να βρεθεί όχι μόνο στο καθ' έαυτού σώμα, όπως στην περίπτωση της παράστασης των καλλιτεχνών, αλλά επίσης στις διάφορες δομές και σχέσεις με το οικοδομημένο περιβάλλον, τον αρχιτεκτονικό περίγυρο και την χωρική διάταξη της πόλης.

Τά μαθήματα από την Καλαμάτα και η έμμεση κριτική των Βιεννέζων καλλιτεχνών παραπέμπουν στο γεγονός ότι το οικοδομημένο περιβάλλον και ο αρχιτεκτονικός χώρος μας ίσως να πρέπει να εγκαταλείψει σήμερα τις φιλοδοξίες περιαιωνιότητας μέσω των μνημείων, την τάση να οικοδομηθεί με πέτρα την μονιμότητά. Ίσως τό

οικοδομημένο περιβάλλον να πρέπει να γίνει μία πιο ζωντανή μεμβράνη, ένα δέρμα πιο «ελαστικό», μέσα στο οποίο οι πολίτες να μπορούν να γράψουν και να συλλάβουν την ρευστότητα και την αμεσότητα της καθημερινής ζωής. Ίσως να πρέπει να μάθουμε να καλλιεργούμε και να ζούμε σε ήμιτελείς πόλεις, σε πόλεις πολυφωνικής ιστορίας. Ίσως αυτό ακριβώς να επιτάσσει η σημερινή κατάσταση ολόκληρου του οικο-συστήματος. Έδω ή γεωγραφία και ή ιστορία αντανακλούν ή μία την άλλη: οι εμμετάβλητες τεκτονικές πλάκες είναι τα γεωλογικά αντίστοιχα των διαρκώς μεταβαλλόμενων θεμελίων της ιστορικής συνεύθησης.

Και καθώς προσπαθώ να φιξάρω αυτές τις σκέψεις στο παρόν, τα πόδια μας νοιώθουν ακόμη το τρέμουλο του πιο πρόσφατου σεισμού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για τον Walter Benjamin η νεωτερικότητα αναδύεται με την μορφή θραυσμάτων — τα θραύσματα προηγούμενων ιστορικών περιόδων, πολιτισμών και ανθρώπινης εμπειρίας. Με αυτήν την έννοια έβλεπε την νεωτερικότητα σαν αλληγορία.

2. Shoah = τό Όλοκαύτωμα στα εβραϊκά.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno Theodor, **Negative Dialectics**, Continuum Books, New York 1973.
 Bakhtin Mikhail, **Rabelais And His World**, transl. H. Iswolsky, Indiana University Press, 1988.
 Baudrillard Jean, **Le Système des Objets**, Gallimard, Paris 1968.
 Buck-Morss, Susan, **The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project**, MIT Press, Cambridge, Mass. 1989.
 Cahn Michael, «Subversive Mimesis: Theodore W. Adorno and the Modern Impasse of Critique», in Spriosa H. Ced., **Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach**, Philadelphia 1984.
 Feldman Allen, «Violence and Vision: The Prosthetics and Aesthetics of Terror», in **Public Culture**, 24, 1977.
 Pred Allan, **Lost Words and Lost Worlds: Modernity and**

- the Language of Everyday Life in Late Nineteenth Century Stockholm**, Cambridge 1990.
 Seremetakis C. Nadia, **The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani**, University of Chicago Press, Chicago 1991.
 Σερεμετάκη Κ. Νάντια, *Η Τελευταία Λέξη - στής Ευρώπης τά Άκρα*, Έκδ. Λιβάνη, Άθήνα 1994.
 Seremetakis C. Nadia, **The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity**, University of Chicago Press, Chicago 1996.
 Σερεμετάκη Κ. Νάντια, *Παλινόστηση Αισθήσεων*, Έκδ. Λιβάνη, Άθήνα 1997.
 Σερεμετάκη Κ. Νάντια, *Διασχίζοντας τό Σώμα*, Έκδ. Λιβάνη, Άθήνα 1997α.
 Σερεμετάκη Κ. Νάντια, «Άνάπτυξη, Πολιτισμός και Παιδεία στήν Μεσσηνία», *Επτάκυκλος*, Σεπτ. 1998 - Άν. 1999, άρ. 2, Άθήνα 1998.





Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΟΨΗ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:
Κ. ΝΑΝΤΙΑ ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ

Μέ παγωμένα αυτιά*

του *Allen Feldman*

Μετάφραση: Νίκος Ξυνός

Στις 5 Φεβρουαρίου 1995, οι Σερβοβόσνιοι έριξαν στο Σεράγεβο μιά όβιδα 120 mm, ή όποια έπεσε σε μιά ανοιχτή αγορά, σκοτώνοντας 68 μουσουλμάνους και Σέρβους και τραυματίζοντας πάνω από 200 άλλους. Όταν έφθασαν οι δημοσιογράφοι, ή αγορά ήταν γεμάτη από αποκεφαλισμένα και άκρωτηριασμένα πτώματα.

Συμπτωματικά, ό δημοσιογράφος των **New York Times**, James Rainey, είχε κανονίσει τήν έπομένη νά πάρει συνέντευξη από τόν Radovan Karadzic, τόν τότε δηλαδή ήγέτη της Σερβοβοσνιακής Δημοκρατίας και νύν καταζητούμενο έγκληματία πολέμου. Ό Rainey έπεσήμανε στόν Karadzic ότι είχε δει τήν αγορά μετά τήν βομβιστική επίθεση. Ό Karadzic αποκρίθηκε στό κατηγορητήριο μέ μιά άπλή έρώτηση: «Παρατήρησες τόν πάγο στά αυτιά τους;»

Μόνον άργότερα ό Rainey συνειδητοποίησε τί έννοούσε ό Karadzic. Ότι δηλαδή ή σφαγή ήταν

- Ό **Allen Feldman**, άναγνωρισμένος άνθρωπολόγος, πολιτικός φιλόσοφος και συγγραφέας, είναι ιδιαίτερα γνωστός από τό βιβλίό του *Formations of Violence: the Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Έχει πραγματοποιήσει πολύχρονες έπιτόπιες έρευνες στήν Βόρεια Ίρλανδία, τήν Νότιο Άφρική και τήν Νέα Υόρκη, κυρίως σε θέματα βίας, τρομοκρατίας, άνθρωπίνων δικαιωμάτων και δημόσιας υγείας. Είναι καθηγητής στήν Σχολή Πολιτισμού και Έπικοινωνίας του **New York University** και έχει διδάξει ως προσκεκλημένος καθηγητής έπίσης στήν Ούγγαρια, στήν Σλοβενία, στήν Σουηδία και στήν Ν. Άφρική. Είναι πολυσχιδής προσωπικότητας τών γραμμάτων αλλά και τών τεχνών: άσχολήθηκε ένωρίτερα μέ τήν παραδοσιακή ίρλανδική μουσική επί χρόνια, ως άνθρωπολόγος και μουσικός, και έχει συγγράψει τό βιβλίό *The Northern Fiddler* — προφορική ιστορία της παραδοσιακής ίρλανδικής μουσικής.

* Τό άρθρο αυτό γράφτηκε ειδικά για τήν *Νέα Κοινωνιολογία*.

«στημένη», ότι τά πτώματα και τά ακρωτηριασμένα μέλη προέρχονταν από ψυγεία νεκροτομείων, τά όποία είχαν πεταχτεί στην αγορά για νά τά φωτογραφήσουν οί δημοσιογράφοι.

Ό Karadzic αποκάλυψε τήν δική του άνησυχητική αντίληψη του πώς κατασκευάστηκε ή ιστορική αλήθεια σέ αυτήν τήν υπόθεση. Για τόν Karadzic, λοιπόν, ή ιστορία είναι ένας αναρτημένος πίνακας, μιά έκθεσιακή όθόνη, όπου οί ιδεολογικές αλήθειες προβάλλονται μέ τήν εκδήλωση σακατεμένων σωμάτων, συλλογικού πόνου και κοινωνικής συμφοράς.

Τό πρόσφατο σοκαριστικό έλαφρύ σόου του «σόκ και δέος» (shock and awe) — όπως ονόμασαν τό Άμερικανικό Πεντάγωνο και ό στρατός τόν μαζικό βομβαρδισμό στό Ίράκ — και οί έρωτικές πόζες τών βασανισμένων Ίρακινών στην φυλακή Abu Ghraib (βλ. Feldman, *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 41) καταμαρτυρούν τήν μετατροπή τής ιστορίας σέ εικονική πραγματικότητα («virtualization of history»), όπου οί μαριονέτες τής πολιτικής και τά τεχνάσματα τής τεχνολογίας γίνονται ή νέα πραγματικότητα και ή αλήθεια. Οί ένορχηστρωτές μιās τέτοιας επιφανειακής επινόησης στηρίζονται στον άν-ιστορικό, συγχρονικό χώρο μιās απόλυτης ήθικης βεβαιότητας, όπως ό έθνικισμός τών Σέρβων ή ή σημερινή άμερικανική πεποίθηση τής επιβεβλημένης δημοκρατίας, από τήν όποία προβάλλουν και προωθούν εικόνες μιās διαχρονικής διαδικασίας. Οί τεχνολογίες του τρόμου μετατρέπουν ζωντανούς κόσμους σέ προκατασκευασμένη χαρτογραφία πολιτικής αλληγορίας, σέ παγωμένες επιφάνειες ιδεολογικής επιβεβαίωσης και επιρροής.

Τόσο ό Karadzic όσο και ό George Bush βλέ-

πουν τό τεχνολογικά δημιουργημένο πτώμα ως πολιτικώς δρών και όπτικό τρύκ. Έκπροσωπούν τήν νέα πολιτική έλέγχου τών μέσων ενημέρωσης, του τύπου «first-person-shooter», «παιχνίδια δράσης πρώτου προσώπου».

[Με τόν όρο αυτόν αναφέρονται οί παίχτες σέ βίντεο-παιχνίδια δράσης, στά όποία παίζουν-συμμετέχουν από τήν θέση του χαρακτήρα τής όθόνης του υπολογιστή τους (ή μέρους του, π.χ. τό όπλο του) και έξολοθρεύουν τούς έχθρούς. Η δράση είναι έντονη και συνεχής (ανάλογα μέ τόν βαθμό δυσκολίας). Χαρακτηριστικά παιχνίδια του είδους είναι τά QUAKE, DOOM, FAR CRY, CALL OF DUTY κ.ά.]

Τά βίντεο-παιχνίδια αυτά, δημοφιλή στην σημερινή νεολαία, δέν προωθούν τήν βία στην καθημερινή ζωή, αλλά άντανακλούν ένα ευρύτερο φάσμα στρατοκρατούμενων βιομέσων, που έπανακωδικοποιεί τήν ζωή, τήν μετατρέπει σέ αναλώσιμο «πόπ άπ» στόχο. Ό έξολοθρευτής «first-person-shooter», ως πολιτικός ήγεμόνας, στέκει έξω από τήν αισθησιακή άρένα τής ιστορίας που σκηνοθετεί. Χειρίζεται τίς εικόνες εκ τών όπισθεν, προστατευμένος καλά από ιδεολογικά καταφύγια και τεχνοκρατικούς βόμβυκες. Ό ήγεμόνας «first-person-shooter» κωδικοποιεί τήν πολιτική ύπεροχή σέ βία, ή όποία εμφανίζεται ως τυχαία και βολική μέ τήν φιλική πρός τόν χρήστη, εύκολα προσβάσιμη τεχνολογία. Έθισμένος στην πολιτική του τεχνολογικού αισθησιασμού και τής όπτικής μαριονέτας, ό νέος ήγεμόνας του μιντιακού τρόμου πιέζει έξαναγκαστικά τά κουμπιά τής ανθρώπινης καταστροφής μέ πάγο στις φλέβες και στην καρδιά, δημιουργώντας έτσι μιά παγωμένη ιστορία.





Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΟΨΗ

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΑ
ΕΠΙΛΕΚΤΑ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:
Κ. ΝΑΝΤΙΑ ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ

«Η κουλτούρα στην Ελλάδα σήμερα»

Μουσείο Μπενάκη /
Κέντρο Πολιτιστικών Μελετών

Στό Μουσείο Μπενάκη πραγματοποιήθηκε σειρά φιλοσοφικών συζητήσεων, με γενικό τίτλο «Η κουλτούρα στην Ελλάδα σήμερα».

Προσκεκλημένοι ομιλητές ήταν οι πανεπιστημιακοί Χρήστος Γιανναράς (Φιλοσοφία-Πολιτιστική Διπλωματία), Μιχάλης Μερακλής (Λαογραφία), Κ. Νάντια Σερεμετάκη (Πολιτισμική Ανθρωπολογία - Έθνολογία), Παναγιώτης Νούτσος (Κοινωνική - Πολιτική Φιλοσοφία) και οι συγγραφείς Γιώργος Καραμπελιάς, Σάββας Μιχαήλ κ.ά.

Στόχος της διοργάνωσης, όπως κοινοποιήθηκε, ήταν «νά άνηγευθούν οι προβολές του πολιτισμικού φαινομένου σέ διάφορους τομείς της σύγχρονης ελληνικής πραγματικότητας και νά κατατεθούν, στό πλαίσιο ενός γενικώτερου προβληματισμού, συγκεκριμένες προτάσεις σέ ό,τι άφορά τήν κουλτούρα και τόν ρόλο της στην δημόσια ζωή».

Στό πλαίσιο του πρώτου κύκλου αυτού του Φιλοσοφικού Καφενείου διοργανώθηκαν έξι συναντήσεις, από τόν Μάιο ως τόν Ιούλιο του 2005, μέ ισάριθμους ομιλητές, «οί όποιοι έκπροσωπούσαν διαφορετικές ιδεολογικές τάσεις και άναδείκνυαν ποικίλες πλευρές του γενικού θέματος».

Τά Πρακτικά της άνοιχτης αυτής έκδήλωσης λόγω κυκλοφορούν από τίς έκδόσεις Έλληνικά Γράμματα.



«Θέατρο και τελετουργία: ή άέναη πορεία του Θηβαϊκού Κύκλου»

Εισήγηση του διευθυντή του Κέντρου
Κλασσικού Δράματος Γιαύγκου Άνδρεάδη
στό 1ο Διεθνές Συμπόσιο Θηβαϊκού κύκλου

Στήν Ίνδία, τό άναμμα και τό σβήσιμο ενός ίερού λυχναριού από τόν σκηνοθέτη όρίζουν τήν άρχή και τό τέλος μιās παράστασης, πού θεωρείται πως είναι και μιá τελετουργία. Στήν άρχαία Άθήνα, ό θεός Δίόνυσος θεωρείτο ότι παρίσταται ως θεατής στις παραστάσεις των έργων πού διαγωνίζονταν στις έορτές πού τελούνταν για νά τόν τιμήσουν. Γενικώτερα, κάθε θέατρο άξιο του όνόματός του διατηρεί φανερούς και κρυμμένους δεσμούς μέ τήν τελετουργία. Ή ίδια ή έννοια της σκηνικής σύμβασης, πού έχει νά κάνει πρωταρχικά μέ τόν θεατρικό χρόνο και χώρο και τούς έρμηνευτικούς κώδικες, παρούσα και στις πιο άκραιφείς έκδοχές του ρεαλιστικού θεάτρου, επιβεβαιώνει τήν βαθειά αυτή συνάφεια. Σάν τόν άρχέ-

γονο μύστη, ό θεατής του θεάτρου, όσοδήποτε ανεπτυγμένο και αν έχει τό συνειδησιακό στοιχείο, μεταφέρεται από τήν θεατρική πράξη σε έναν κόσμο διαφορετικό από αυτόν τής καθημερινής έμπειρίας και μυείται στην άόρατη και άγνωστη πλευρά των πραγμάτων. Από τήν άλλη πλευρά, όποιοςδήποτε θεατής διαθέτει τήν στοιχειώδη εκγύμναση, άμέσως κατανοεί ότι τελετουργίες όπως ή Ταραντέλα τής Νοτίου Ιταλίας, τά Άνασθενάρια των Βαλκανίων και οι αντίστοιχες τελετές μυητικής πυροβασίας σε κάθε γωνιά τής γής, οι χοροί των δερβίσηδων στην Μέση Άνατολή και ή Γιουρούμπα και τό Κοντομπλέ στην Κεντρική και τήν Νότιο Άμερική έχουν μιά έντονη θεατρικότητα, τήν όποία και έχουν πολύ συχνά αξιοποιήσει διάφοροι σκηνοθέτες.

Στά σύνορα μύθου και ιστορίας, ή καταγωγική αφήγηση του αρχαίου ελληνικού θεάτρου, που μάς παρουσιάζει τόν Θέσπιν νά αποκρίνεται, δηλαδή νά ξεχωρίζει και νά απευθύνεται σε έναν τελετουργικό χορό από ένα πατάρι (που επρόκειτο νά έξελιχθεί σε αυτό που

έγινε ή σκηνή του αρχαίου ελληνικού θεάτρου), αποδίδει με έμβληματικό τρόπο τήν αινιγματική σχέση θεάτρου και τελετουργίας. Από τήν μιά μάς αποκάλυπτει τήν βαθειά σχέση αρχαίου θεάτρου και τελετουργίας και από τήν άλλη μάς δείχνει ότι τό θέατρο αναδύθηκε μέσα από τήν μερική τουλάχιστον αποδέσμευση από τά τελετουργικά περιεχόμενα και φόρμες. Η είσοποιός διαφορά ήταν πρωταρχικά ή εμφάνιση του λόγου, τής έλλογης κριτικής σκέψης που αντιπαρέθηκε στον μύθον, που εμπλέκεται συχνά, αλλά όχι πάντα, με τήν τελετουργία, και τής πόλεως-κράτους, με τίς αξίες, τίς ιδιαίτερες αναπαραστάσεις και τίς μορφές συλλογικής απόφασης, όπως κατά κύριο λόγο ή εκκλησία του δήμου που παρουσιάζει ενδιαφέρουσες αναλογίες με τήν θεατρική πράξη. Η εμφάνιση του κυρίαρχου σώματος των ελευθέρων πολιτών αντιστοιχεί στο νέο στρατιωτικό σώμα των όπλιτων, βασισμένο στην άλληλεγγύη άνδρός προς άνδρα και με τόν θεατή του αθηναϊκού θεάτρου, ικανόν νά συνδυάζει συγκίνηση και κριτική σκέψη.

1ο Διεθνές Συμπόσιο Θηβαϊκού κύκλου: «Θέατρο και τελετουργία»

Μέ τήν έπιστημονική εϋθύνη του Κέντρου Κλασσικού Δράματος του Παντείου Πανεπιστημίου, 10-11 Σεπτεμβρίου 2005, Συνεδριακό Κέντρο Δήμου Θηβαίων - ΔΕΠΟΑΘ

A. «Θέατρο και τελετουργία: Αρχαίος μύθος, ιστορία και τέχνη»

- **Γιάγκος Άνδρεάδης**, καθηγητής και διευθυντής Κέντρου Κλασσικού Δράματος: «Θέατρο και τελετουργία: ή άέναη πορεία του Θηβαϊκού Κύκλου».
- **Ηλίας Βλάχος**, ψυχίατρος-ψυχαναλυτής: «Η Άγαυή, ή Σαλώμη και τά μαγεμένα κεφάλια».
- **Χαρίκλεια Τσοκανή**, μουσικολόγος: «Ο ήχος του αυλού: παρατηρήσεις στην αρχαία μουσική τελετουργία».
- **Γιώργος Παπαδάκης**, συνθέτης-μουσικολόγος: «Η έννοια του ήθους ως στοιχείο τής σύνθεσης και τής έκτέλεσης στην αρχαία μουσική».
- **Πέπη Ρηγοπούλου**, καθηγήτρια Τμήματος Έπικοινωνίας και ΜΜΕ Πανεπιστημίου Άθηνών: «Κανείς δέν ρωτά για τήν ψυχή μου: τελετουργία και ιστορία στα άνασθενάρια».
- **Χρήστος Δάλκος**, φιλόλογος: «Ο νεοελληνικός Διώνυσος και ό αρχαιοελληνικός Διώνυσος: παράδοξες συμπώσεις υπόγειων διαδρομών».
- **Άννα Μαυρολέων**, θεατρολόγος, Μουσείο Θεάτρου: «Η τελετουργία ως σκηνική πράξη στην αρχαία ελληνική τραγωδία».

B. «Η έπιμονή τής τελετουργίας ανά τόν κόσμο»

- **Luis Gomezbeck**, ήθοποιός-σκηνοθέτης: «Χριστουγεννιάτικη τελετουργία στο Μεξικό».
- **Kyрил Topalov**, πρέσβης έ.π., Καθηγητής Πανεπιστημίου Σόφιας: «Τά έθιμα άνασθενάρια και κούκεροι: μεταξϋ θεάτρου και τελετουργίας».
- **Βασίλης Δογάνης**, φιλόσοφος, Ecole Normale: «Η ιερότητα στο ιαπωνικό θέατρο».

- **Mari Tsurumi**, μουσικολόγος: «Η τελετουργία στο Θέατρο Νό».
- **Ιωάννης Ζάννος** (κοινή παρουσίαση με τήν κυρία Mari Tsurumi): «Η τελετουργία στο Θέατρο Νο».
- **Ali Taygun**, σκηνοθέτης: «Τό θέατρο και ή τελετουργία των δερβίσηδων».
- **Άντώνης Ζαχαρέας**, όμότιμος καθηγητής Ισπανικών Σπουδών και Συγκριτικής Λογοτεχνίας Πανεπιστημίου Μινεσότα: «Τό θέαμα ως πραγματικότητας και μεταφορά: Πικάσο και Βάγιε Ίνκλάν».
- **Βασίλης Καραποστόλης**, καθηγητής Τμήματος Έπικοινωνίας και ΜΜΕ Πανεπιστημίου Άθηνών: «Η συναναστροφή ως θεραπευτική τελετουργία».
- **Νάντια Σερεμετάκη**, πολιτισμική ανθρωπολόγος, πανεπιστημιακός και συγγραφέας: «Άντιφώνηση, τελετουργία και ή κατασκευή τής αλήθειας».

Γ. «Τελετουργία και θεατρική πράξη»

- **Σπυρίδων Βραχωρίτης**, σκηνοθέτης: «Ο “Χριστός Πάσχω” ως ή πηγή των εκκλησιαστικών δρωμένων τής Μεγάλης Έβδομάδος: μιά τολμηρή υπόθεση έργασίας».
- **Γιάννης Βόγλης**, ήθοποιός: «Ο ήθοποιός ως μύστης και έξέχων εκφραστής τής θεατρικής τελετουργίας».
- **Δήμος Άδελιώδης**, σκηνοθέτης, διευθυντής ΔΗΠΕΘΕ Βορείου Αιγαίου: «Η ευριπίδεια ίσορροπία των Βαχχών».
- **Περικλής Κοροβέσης**, συγγραφέας: «Ο έρωτισμός ως τελετουργία στα κλασσικά κείμενα τής Άνατολής».
- **Λεάνδρος Πολενάκης**, κριτικός θεάτρου: «Η επίκληση των νεκρών ή ό κενός χώρος ανάμεσα στην τελετουργία και τό θέατρο».

Παρά τις εξελίξεις αυτές, ή τραγωδία, ή κωμωδία και τό σατυρικό δράμα διετήρησαν μορφολογικά στοιχεία όπως τό προσωπίο, τήν άγγελική ρήση, τόν κομμό και τά χορικά, τά όποια επιβεβαιώνουν τήν επίμονή τελετουργικών στοιχείων στό άρχαίο δράμα. Ή πιό έντονη και σταθερή σχέση τών άρχαίων δραμάτων μέ τά προθεατρικά δρώμενα ήταν ώστόσο ή κοινωνική τους λειτουργία: σύμφωνα μέ κάποιες πειστικές θεωρήσεις, τό έλληνικό θέατρο τού 5ου αιώνα στό σύνολό του άποσκοπούσε στην αισθητική, ήθική και πολιτική κάθαρση τής πόλεως, μέσα από ένα είδος πάνδημου σκηνηκού ψυχοδράματος. Ή επιβίωση αυτή μιās άρχέγονης καθαρτικής λειτουργίας μέσα στό άρχαίο θέατρο χρησίμευε και σαν ένα είδος αισθητικού και ήθικου έλέγχου επί τών πολιτικών και κοινωνικών αλλαγών, πού μπορούσαν νά παρεκτραπούν οδηγώντας στην ύβριν. Ή μυθική Θήβα, όπως παρουσιάζεται στό έργο τών τραγικών, σέ έργα όπως οί Έπτά, ή Αντιγόνη, ό Οιδίπους Τύραννος και ό Οιδίπους επί Κολωνώ, ό Ηρακλής μαινόμενος, οί Φοίνισσες και οί Βάκχες, αποτελεί τό τυπικό παράδειγμα τής πόλεως — πού ένδεχομένως είναι ή σκοτεινή πλευρά τής ίδιας τής Αθήνας — ή όποία πάσχει από τήν πολιτική νόσον τής ύβρεως και αναζητά τήν ίασή της σέ ένα είδος θεατρικής τελετουργίας, πού συμπίπτει μέ τό ζήτημα τής τραγικής πλοκής, τού μύθου τής Ποιητικής, πού ό Άριστοτέλης θεωρούσε ψυχή τής τραγωδίας.

Κατά τόν Μεσαίωνα, τόσο στην φεουδαλική Δύση όσο και στην Βυζαντινή Ανατολή, τό θέατρο μοιάζει νά επιστρέφει τρόπον τινά στις τελετουργικές καταβολές του. Παρέμεινε περιορισμένο σέ έποχιακά δρώμενα, σέ θεάματα τσίρκου μέ χορευτές, ακροβάτες και τροβαδούρους ή αγείροντες, και σέ θεάματα ή ακροάματα πού έλέγχονταν από τήν εκκλησία και είχαν θρησκευτικά θέματα. Μόνον κατά τήν Αναγέννηση, σέ ό,τι τουλάχιστον αφορά στην Ευρώπη, άρχικά στην Ίταλία και στη συνέχεια στην Άγγλία, τήν Ίσπανία, τήν Γαλλία, και σέ έλληνικές περιοχές όπως ή Κρήτη, ό κόσμος τής θεατρικής δημιουργίας επανεμφανίσθηκε μέ περιεχόμενα και μορφές πού χειραφετήθηκαν σταδιακά από τήν θρησκεία και τήν τελετουργία, διατηρώντας ώστόσο μαζί τους φανερούς και ύπόγειους δεσμούς. Ή εξέλιξη αυτή όδήγησε σέ μιιά πορεία, ή όποία στό τέλος τού 19ου και στις άρχές τού 20ου αιώνα, κατέληξε στην διαμόρφωση τού ρεαλιστικού ύφους τό όποιο παραμένει πάντοτε ισχυρό στην θεατρική γραφή, τήν σκηνοθεσία και τήν έρμηνεία. Ή προσπάθεια αυτή νά όδηγηθεί τό θέατρο στην άπόλυτη έκλογίκευσή του όδήγησε και σέ μιιά αντίρροπη εξέλιξη. Ή εξέλιξη αυτή εκφράστηκε μέ τις προσωπικότητες και τό έργο δημιουργών όπως ό Κραίγκ και ό Άρτώ στις άρχές τού 20ου αιώνα και πιό πρόσφατα τού Τζούλιαν Μπέκ, τής Τζούντιθ Μαλίνα και τού Γκροτόβσκυ, οί όποιοι μέ τά γοητευτικά θεατρικά τους πειράματα δοκίμασαν νά δώσουν στην τελετουργία τόν ρόλο τής ψυχής και τού κέν-

τρου τής θεατρικής πράξης. Έκτοτε, πολλοί θεατρικοί δημιουργοί προσπάθησαν νά εντάξουν στις παραστάσεις τους διάφορα τελετουργικά στοιχεία, προερχόμενα συνήθως από τήν περιφέρεια ή και τούς άντίποδες τού Δυτικού κόσμου.

Ή συζήτηση για τις σχέσεις θεάτρου και τελετουργίας, πού ξεκίνησε μέ τήν πρόσφατη Πρώτη Διεθνή Συνάντηση τού Θηβαϊκού Κύκλου, έν μέρει μόνον αναφέρεται στις εξελίξεις αυτές πού εκτείνονται σέ μιιά διαδρομή πολλών αιώων. Τό πιό σημαντικό ίσως πρόβλημα πού άπασχολεί τήν θεατρική ζωή στην Ελλάδα και τό έξωτερικό είναι κάτι τό σχετικά καινοφανές. Πρόκειται για τήν ίσοπεδωτική επίδραση τών Μέσων στην θεατρική ζωή και τήν κρίσιμη θέση τών όποια βρίσκονται ή δημιουργία και ό κριτικός στοχασμός στις περισσότερες σύγχρονες κοινωνίες, όπου κυριαρχούν οί νόμοι τής αγοράς. Τά στοιχεία αυτά έχουν συμβάλει στην επιβολή ενός νέου ύφους, πού θά άποκαλούσα τηλεοπτικό ψευδορεαλισμό. Τό είδος αυτό τού ψευδορεαλισμού επιβάλλεται στην θεατρική γραφή, σκηνοθεσία και ήθοποιία, από τό ύφος τών τηλεοπτικών σήριαλ, τών ριάλιτυ σόου και τών κλίπ. Ήθοποιοί πού μετέχουν σέ τέτοια θεάματα μεταφέρουν τό ύφος τους και στις θεατρικές παραστάσεις, άνάμεσά τους και σέ παραστάσεις τού άρχαίου δράματος, στις όποιες πρωταγωνιστούν βασισμένοι στην τηλεοπτική τους λάμψη. Τό πράγμα όμως αυτό δέν είναι άπλως ζήτημα ύφους. Τό πιό βασικό ίσως στοιχείο αυτής τής νέας ροπής τών θεατρικών πραγμάτων, πού φυσικά δέν κυριαρχεί χωρίς αντίλογο, είναι ότι, άντι νά άμφισβητεί δημιουργικά, αποδέχεται και αναπαράγει κατ' ουσίαν τήν κρατούσα αισθητική, ήθική και πολιτική τάξη, συμβάλλοντας τελικά στην περαιτέρω υποβάθμισή της.

Άν λοιπόν επιχειρούμε νά ξανανοιξομε τόν φάκελο τών σχέσεων θεάτρου και τελετουργίας, αυτό δέν όφείλεται σέ κάποιο άφηρημένο ανθρωπολογικό ή θεατρολογικό ένδιαφέρον. Αυτό πού πραγματικά έχουμε ανάγκη είναι μιιά συνδυαστική και μακρόπνοη προσπάθεια, για νά κατανοήσουμε τί σημαίνουν τέτοιες έμπειρίες για μās τις γυναίκες και τούς άνδρες πού ζούμε και προσπαθομε νά αισθανθομε, νά σκεφτομε και νά δημιουργήσουμε στις σύγχρονες κοινωνίες μας. Και, μιās και ή συνάντησή μας λαμβάνει χώρα στην Θήβα, τήν μήτρα τώτων μύθων, τελετουργιών και τραγωδιών, άς προσθέσουμε πώς μιιά τέτοια προσπάθεια μπορεί νά συμβάλει στό νά ξαναδομε τά άρχαία θηβαϊκά και άλλα κείμενα, αναζητώντας τό στοιχείο πού τά κάνει νά άντέχουν στον χρόνο. Ίσως τότε νά ανακαλύψουμε ότι, όπως έλεγε ό Walter Otto, «ό Διόνυσος είναι έδω».



Παραδοσιακές μουσικές και χοροί στό σήμερα

Στό Πανεπιστήμιο του Sheffield τής Ἀγγλίας πραγματοποιήθηκε τό 38ο Διεθνές Συνέδριο τής Διεθνούς Ὁργανώσεως γιά τήν Παραδοσιακή Μουσική (ICTM-International Council of Traditional Music), 3-10 Αὐγούστου τοῦ 2005.

Οἱ ἐπιστημονικές ἀνακοινώσεις, αὐτόνομες ἤ σέ μορφή συνεδριῶν, εἶχαν καταταγεῖ σέ τέσσερις θεματικές κατηγορίες:

- «Music, Dance and War» («Μουσική, χορός, πόλεμος»)
- «Reviving, reconstructing and revitalizing music and dance» («Ἀναβίωση καί ἀνακατασκευή μουσικῆς καί χοροῦ»)
- «Applied Ethnomusicology and Ethnochoreology» («Ἐφαρμοσμένη Ἐθνομουσικολογία καί Ἐθνοχορευολογία»)
- New Research (Νέες ἔρευνες)

Ἐπῆρξε μιά διογκωμένη συγκέντρωση ἀνακοινώσεων πάνω στήν δευτέρη θεματική, μιά ισχυρή παρουσία τῆς πρώτης καί τῆς τρίτης θεματικῆς καί μιά ἐντυπωσιακή, σχεδόν ὑπερτροφική, συμμετοχή αὐτόνομων ἀνακοινώσεων καί συνεδριῶν ἀνεξάρτητων ἀπό τίς προαναγγελλθεῖσες θεματικές τοῦ Συνεδρίου. Ἡ ἐλληνική παρουσία καί συμμετοχή στό Συνέδριο (κατά ἀπόλυτη πλειοψηφία γυναικεία) εἶχε ὡς ἐξῆς:

Ζωή Διονυσίου (Τμήμα Μουσικῶν Σπουδῶν, Ἰόνιο Παν/μιο): «Wind Bands of the Philharmonic Societies in the Island of Corfu, A Crossroad for Music Education and Ethnomusicology» («Φιλαρμονικές τῆς Κέρκυρας: ἕνα σταυροδρόμι συνάντησης μουσικῆς παιδαγωγικῆς καί ἐθνομουσικολογίας»), ἀνακοίνωση πού ἐντάχθηκε σέ ἀνεξάρτητη ἀπό τίς θεματικές τοῦ Συνεδρίου ἐνότητα, μέ τίτλο «Ways of Learning Music and Dance» («Τρόποι μουσικῆς καί χορευτικῆς ἐκπαίδευσης»).

Σμαραγδή Μπούρα (Υποψήφια Διδάκτωρ τοῦ Universität Bamberg, Γερμανία): «Imagining Homeland: The Identity and Repertoires of a Greek Labor-immigrant Musician in Germany» («Φανταστική Πατρίδα: Ἡ ταυτότητα καί τά ρεπερτόρια ἑνός Ἑλληνα μετανάστη μουσικοῦ στή Γερμανία»), παρουσιάσθηκε στήν ἐνότητα «Reviving Music Abroad I» («Ἀναβιώνοντας μουσικές στό ἐξωτερικό I»).

Τέλος, στήν ἐνότητα μέ τίτλο «Greek Revitalizations» («Ἑλληνικές ἀναβιώσεις») φιλοξενήθηκαν τρεῖς ἀνακοινώσεις ἀπό τήν Ἑλλάδα:

Ρένα Λουτζάκη (Ἀνθρωπολογία τοῦ Χοροῦ, Τμήμα Μουσικῶν Σπουδῶν, Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν): «Dance as symbolic inversion: The Yennicheri expeditions» («Ὁ χορός ὡς συμβολική ἀντιστροφή: Γενίτσαροι καί ἐθιμικές ἐκστρατείες»).

Μαρία Παπαπαύλου (Τμήμα Μουσικῶν Σπουδῶν, Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν): «Carnival Music

in Greece: Reconstructing Imported Musical Traditions» («Καρναβαλικές μουσικές στήν Ἑλλάδα: Ἀνακατασκευάζοντας εἰσαγόμενες μουσικές παραδόσεις»).

Τό Συνέδριο, μέ μιά πληθώρα ἀνακοινώσεων, περιγραφικῶν στήν πλειοψηφία τους, προσέφερε ἕνα ταξίδι στίς μουσικές καί τοῦς χορούς τοῦ κόσμου, ἀπό τίς Ἀραβικές χῶρες ὡς τήν Ἰνδία, τήν Ἰνδονησία, τήν Ἰαπωνία, τήν Ἀσία, τήν Νότια Ἀμερική καί τήν Γηραιά ἤπειρο.

Ἀνακομιστικούς σταθμούς, ὡστόσο, σέ αὐτό τό πολυ-πολιτισμικό ταξίδι ἀπετέλεσαν κάποιες ἀνακοινώσεις μέ κοινή θεωρητική καί μεθοδολογική σπονδυλική στήλη πού, στά πλαίσια τῆς συνεδρίας στήν ὁποία ἐντάσσονταν, προωθοῦσαν τό γενικό μέσα ἀπό τήν κάθε μελέτη-ἔρευνα τοῦ εἰδικοῦ (case study). Ἐνδεικτικά ἀξίζουν νά ἀναφερθοῦν οἱ ἐξῆς συνεδρίες:

— «Class, Race and Gender Issues and Music in the Cold War» (Ὁργανώτρια: Gisa Jähnichen), ὅπου παρουσιάστηκαν τρία παραδείγματα: ἕνα ἀπό τήν ἐποχή τῆς Ἀνατολικῆς Γερμανίας (**Gisa Jähnichen, Γερμανία:** «Longing for the Distance and Confrontation with the Distance: Musical Dreams in the Former German Democratic Republic»), ἕνα ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Red Terror (1979-91) στήν Αἰθιοπία (**Timkehet Teffera, Αἰθιοπία:** «The Red Terror in Ethiopia: Political (Mis)use of Music and Dance»), καί ἕνα ἀπό τίς γυναικείες μουσικούς στό Ἰράν σήμερα (**Eva Fenn, Γερμανία:** «Gender Dimensions of Music in the Cold War: The Actual Perceptions of Female Musicians in Iran»), ἔχοντας ὡς εὐρύτερο ἀναλυτικό πλαίσιο τήν ἐννοια τοῦ Ψυχροῦ Πολέμου εἶτε/καί ὡς πολιτικοῦ/ιστορικοῦ γεγονότος ἀλλά καί συμβολικοῦ.

— «The Revival and Reconstruction of Traditional Music and Dance in Twentieth-century Portugal» (Ὁργανωτές: Salwa El Shawan-Castelo Branco).

Ἡ συνεδρία αὐτή, ἔχοντας ξεκάθαρα τοποθετήσει τό ἀναλυτικό πλαίσιο μέσα στό ὁποῖο ἀντιμετωπίζει τίς πολιτικές χρήσεις στρατηγικῶν ἀναβίωσης καί ἀνακατασκευῆς τῆς ἐννοια τῆς παράδοσης κατά τήν περίοδο τῆς δικτατορίας τοῦ Salazar (1926-74), παρουσίασε τρεῖς ἀνακοινώσεις: ἡ μιά ἐπικεντρώθηκε στήν ἐννοια τῆς βιομηχανίας τῆς πολιτιστικῆς κληρονομιάς (heritage industry) (**Salwa El-Shawan Castelo-Branco, Πορτογαλία:** «Portugal's Traditional Music and Dance Revival Movements: Legacies of Modernity»), παρουσιάζοντας πάνω ἀπό 3.000 φολκλορικές ὁμάδες (συνολικά περίπου 100.000 ἐμπλεκόμενα μέλη), ἡ δεύτερη ἀνέλυσε τόν διαγωνισμό τοῦ 1938 γιά τήν ἀνάδειξη τοῦ «Πιό πορτογαλέζικου Χωριοῦ» (A Aldeia mais Portuguesa) (**Pedro Félix, Πορτογαλία:** «The Competition for “The Most Portuguese of All Villages”, 1938»), ὡς σταθμό στήν διαδικασία φολκλορικοποίησης τῆς παράδοσης στήν χώρα, καί ἡ τρίτη (**Maria do Rosário Pestan, Πορτογαλία:** «“Voices of the Homeland”: Folklorization in Manhousé, 1938-2000») ἀναφέρθηκε στίς ἐπιπτώσεις πού εἶχε ὁ πα-

ραπάνω διαγωνισμός, συγκεκριμένα σέ ένα χωριό, τό Manhouse.

— «**Revitalizing the Village Dance of Maramures, Romania, in a “Cultural Tourism” Context: The project and Its Limits**» (Όργανώτρια: Anca Giurchescu, Δανία, συμμετέχοντες Marianne Bröcker, Γερμανία, Svend Nielsen, Δανία, Speranta Radulescu, Ρουμανία). Η συνεδρία αυτή, προσφέροντας μιά ανθρωπολογική ματιά σέ ένα καθαρά φολκλορικό γεγονός (αναβίωση ενός γαμήλιου μουσικοχορευτικού εθίμου, του joc), έδωσε τόν λόγο στους ίδιους τούς συντελεστές του έγχειρήματος (ξένοι επιστήμονες, ντόπιοι παράγοντες και κάτοικοι του χωριού Maramures τής Ρουμανίας), προκειμένου νά αναρωτηθεί γιά τίς προοπτικές και συνέπειες μιās παρεμβατικής πολιτισμικής πολιτικής στήν εντόπια κουλτούρα.

Μαρία Παπαπούλου



Έκθεση μέ αλβανικές εικόνες στό Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού Θεσσαλονίκης

Μιά από τίς σημαντικώτερες εκθέσεις γιά τό 2006 πρόκειται σύντομα νά ανοίξει τίς πύλες της στό κοινό, στό Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού στήν Θεσσαλονίκη. Η έκθεση έχει ως τίτλο «Εικόνες από τίς ορθόδοξες κοινότητες τής Άλβανίας. Συλλογή του Έθνικού Μουσείου Μεσαιωνικής Τέχνης τής Κορυτσάς» και αποτελεί τό επιστέγασμα τής πενταετούς άγαστης συνεργασίας ανάμεσα στό Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού και τό Μουσείο τής Κορυτσάς, μέ τήν συμβολή του Εύρωπαϊκού Κέντρου Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Μνημείων. Η άρχή αυτού του προγράμματος ξεκίνησε τό 1999, μετά από αίτημα του Μουσείου τής Κορυτσάς, μέσω του άρμόδιου ύπουργείου τής Άλβανίας πρός τό έλληνικό ύπουργείο Πολιτισμού, γιά συνεργασία σέ θέματα διάσωσης και αξιοποίησης των βυζαντινών μνημείων. Ο ίδιος ό διευθυντής του Μουσείου τής Κορυτσάς, Lorenc Glozheni, σέ επίσκεψή του τόν Αύγουστο 1999 στό Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού τής Θεσσαλονίκης και σέ συνάντηση μέ τήν διευθύντριά του Άναστασία Τούρτα, ζήτησε τήν βοήθεια του Μουσείου και εξέθεσε τά προβλήματα και τούς κινδύνους πού αντιμετώπιζαν οι 6.500 εικόνες πού κατείχε τό Μουσείο τής Κορυτσάς, συγκεντρωμένες εκεί από διάφορες ορθόδοξες κοινότητες τής Άλβανίας, κυρίως τής Κεντρικής και Νότιας. Ξεκίνησε έτσι ένα πρόγραμμα συ-

νεργασίας, πού περιελάμβανε τήν συντήρηση ενός άριθμου εικόνων του Μουσείου τής Κορυτσάς στα έργαστήρια συντήρησης του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού, μέ τελικό σκοπό τήν παρουσίασή τους στήν Έλλάδα, αλλά και τήν εκπαίδευση Άλβανών επιστημόνων στήν συντήρηση εικόνων μέ τήν χρήση νέων υλικών και τεχνολογιών. Οι φόβοι και οι επιφυλάξεις σχετικά μέ τήν μεταφορά των εικόνων στήν Θεσσαλονίκη διασκεδάστηκαν μέ τήν συμβολή του δραστήριου και πολλαπλά ευαίσθητοποιημένου τότε Γενικού Πρόξενου τής Έλλάδας στήν Κορυτσά, Νικολάου Γαριλίδη.

Η έκθεση δέν θά παρουσιάζει άπλώς έναν άριθμό εικόνων, αλλά μέσα από έποπτικά μέσα θά παραπέμπει στόν φυσικό τους χώρο, τά μοναστήρια και τούς ναούς από τούς όποιους προέρχονται και θά τίς παραβάλλει μέ ανάλογα έργα εκτός Άλβανίας. Οι εικόνες πού θά παρουσιαστούν χρονολογούνται από τόν 14ο ως τόν 19ο αιώνα, προσφέροντας ένα πανόραμα τής θρησκευτικής ζωγραφικής στήν Κεντρική και Νότιο Άλβανία, μαρτυρώντας τήν συνέχιση τής βυζαντινής παράδοσης στήν θρησκευτική ζωγραφική των Βαλκανίων μέ τήν εγκαθίδρυση των Όθωμανών, τήν ευκολία διάχυσης ζωγραφικών ρευμάτων και σχολών, αλλά και μέσα από τίς μακροσκελείς έλληνικές επιγραφές τήν ισχύ τής ελληνικής γλώσσας στους ζωγράφους και τούς αποδέκτες των εικόνων.

Οι στόχοι του προγράμματος, κατά τήν κυρία Άναστασία Τούρτα, έχουν ευοδωθεί μέ σημαντικώτερη κατάκτηση τήν ανθρώπινη έπαφή, πού έδωσε τήν ευκαιρία και στις δύο πλευρές νά ξεπεράσουν τυχόν επιφυλάξεις και προκαταλήψεις και νά δημιουργήσουν ένα άπόθεμα έμπιστοσύνης.

Η έκθεση αυτή, πέρα από τό άρχαιολογικό και ιστορικό ένδιαφέρον, έχει και μιά ακόμη άξία, ιδιαίτερα στις μέρες μας πού η ξενοφοβία και ό ρατσισμός έπαληθεύονται μέ καθημερινά γεγονότα βίας. Άποδεικνύει ότι η συνεργασία και η γνώση τής ιστορίας είναι φορείς πολιτισμού και ειρηνικής συνύπαρξης.

Μιμίκα Γιαννοπούλου



Οί άρχαίοι Μακεδόνες και πάλι στό προσκήνιο

Ένα από τά τελευταία βιβλία, πού κυκλοφόρησε στό τέλος του 2005 και αναμένεται νά προκαλέσει μεγάλες συζητήσεις στόν κύκλο των Έλλήνων και ξένων άρχαιολόγων, άφορά στό πολύ σημαντικό άρχαιολογικό ζήτημα τής έρμηνείας των τάφων τής Μεγά-

- Η Μιμίκα Γιαννοπούλου είναι Άρχαιολόγος στό Έθνικό Άρχαιολογικό Μουσείο και Λέκτορας (N.407) στό Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου.
- Η Μαρία Παπαπούλου είναι Λέκτορας Έθνομουσικολογίας στό Τμήμα Μουσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Άθηνών.

λης Τούμπας στην Βεργίνα. Πρόκειται για τό τελευταίο βιβλίο της καθηγήτριας Κλασικής Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Στέλλας Δρούγου, με τίτλο *Τά πήλινα Άγγεία της Μεγάλης Τούμπας*, που εκδόθηκε από την Αρχαιολογική Έταιρεία Αθηνών*. Τό θέμα του βιβλίου είναι ή παρυσίαση και χρονολόγηση των πήλινων άγγείων που βρέθηκαν μέσα και στον περιβάλλοντα χώρο των ταφικών μνημείων της Μεγάλης Τούμπας, μεταξύ των οποίων είναι και ό τάφος Π (του Φιλίππου) και ό τάφος Ι («της Περσεφόνης»), κατά την άνασκαφή των έτων 1976-78, με έπικεφαλής τον καθηγητή Μανόλη Ανδρόνικο. Η άρχιτεκτονική, ή διακόσμηση και τά πολύτιμα κτερίσματα των διάσημων σέ όλο τον κόσμο τάφων (άγγεία, έπιπλα, όπλα κ.λπ.) είναι ιδιαίτερης σημασίας και έχουν προκαλέσει θαυμασμό, αλλά και μεγάλες συζητήσεις, τόσο για την έρμηνεία τους όσο και για την χρονολόγησή τους. Τό βιβλίο της Στέλλας Δρούγου, ειδικής σέ θέματα έλληνοιστικής κεραμικής, έρευνά την κεραμική αυτών των τάφων και ενός συνόλου κεραμικής από ταφικά σύνολα της ευρύτερης περιοχής του νεκροταφείου της άρχαίας πόλης, τόσο αυτή καθ' έαυτή όσο και σέ σχέση με τά υπόλοιπα στοιχεία του μνημείου. Τό σύνολο της κεραμικής της Μεγάλης Τούμπας είναι, κατά την συγγραφέα, χαρακτηριστικό δείγμα του 6' μισού του 4ου αιώνα π.Χ. και, παρ' όλο που ή χρονολόγηση της κεραμικής δέν μπορεί από μόνη της νά δώσει την τελική χρονολόγηση των ίδιων των μνημείων, προσφέρει έν τούτοις ένα σημαντικό έργαλειό για την κατανόηση και έρμηνεία των μνημείων, δεδομένου ότι τά άγγεία ήταν συνδεδεμένα και με τις τελετουργίες της ταφής, και κυρίως προσφέρει έναν χρονολογικό προσανατολισμό.

Η Στέλλα Δρούγου, παρούσα στις άνασκαφές της Βεργίνας από την έποχή των σπουδαίων άνακαλύψεων των τάφων της Μεγάλης Τούμπας και γνώστρια των προβληματισμών που έκτοτε δημιουργήθηκαν με την ταύτιση από τον Μανόλη Ανδρόνικο του τάφου Π με τον τάφο του βασιλιά των Μακεδόνων Φιλίππου του Β' αλλά και της άρχαίας πόλης με την άρχαία πρω-

τεύουσα των Μακεδόνων, τις Αίγές, δέν φιλοδοξεί με τό παρόν βιβλίο νά συνηγορήσει υπέρ κάποιας άποψης, αλλά μαζί με την δημοσίευση στό μέλλον και των άλλων ευρημάτων των τάφων νά συμβάλλει με ένα άκόμη έπιστημονικό τεκμήριο στον τελικό σκοπό, δηλαδή στην έρμηνεία και στην κατανόηση της ιστορίας.

Μιμίκια Γιαννοπούλου

* Στέλλα Δρούγου, *Βεργίνα, Τά πήλινα Άγγεία της Μεγάλης Τούμπας*, Βιβλιοθήκη της Έν Αθήναις Αρχαιολογικής Έταιρείας, Άρ. 237, Αθήνα 2005.



«Έπανεξετάζοντας τό ανθρώπινο: σώματα, τεχνολογίες και χώροι»

Μέ τό θέμα αυτό («Reviewing humanness: bodies, technologies and spaces») πραγματοποιεί έφέτος τό Διετές Συνέδριό της ή Ευρωπαϊκή Έταιρεία για την Μελέτη της Έπιστήμης και της Τεχνολογίας στό Πανεπιστήμιο της Λωζάννης, 23-26 Αυγούστου. (EASST Biennial Conference of the European Association for the Study of Science and Technology, University of Lausanne, Switzerland, Aug. 23-26, 2006).

Οί άνακοινώσεις θά πραγματευθούν θέματα με βάση τον άκόλουθο προβληματισμό:

Τί σημαίνει νά είσαι άνθρωπος σήμερα; Πώς επηρεάζουν οι εξέλιξεις στην τεχνολογία και την έπιστήμη την ανθρώπινη έμπειρία;

Τά έπιτεύγματα των βασικών έπιστημών ζωής προσφέρουν νέους τρόπους κατανόησης και παρέμβασης στις σωματικές διαδικασίες. Η ανθρώπινη έπιρροή διανέμεται μέσω κοινωνικο-τεχνικών δικτύων και τεχνουργημάτων. Οί υπερεθνικές διασυνδέσεις και τό κοσμοπολίτικο φαντασιακό επεκτείνουν την αντίληψη του ανθρώπινου. Τί έννοιες χρειαζόμαστε για νά κατανοήσουμε αυτές τις διαδικασίες και νά αντιμετωπίσουμε τις πρακτικές και πολιτικές συνέπειές τους;



Talcott Parsons

(1902-1979)

Τό κληροδότημα ενός σπουδαίου κοινωνιολόγου

του **Vincent Simoulin**

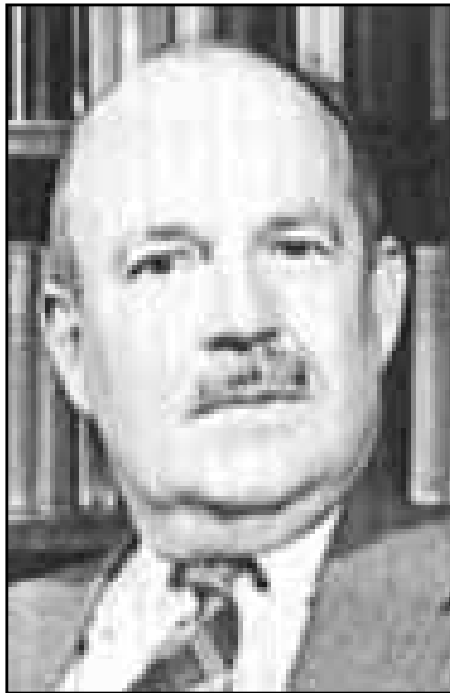
Μετάφραση: Γεωργία Τσιλίκη
Επιμέλεια: Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

Κάθε επιστήμη έχει τούς κλασσικούς της και η κοινωνιολογία έχει πλέον σαφώς ει-σέλθει σε μία περίοδο όπου ανακαλύπτει ξανά τούς συγγραφείς που την θεμελίωσαν. Πολλά από τὰ κείμενα του Weber επανεκδίδονται και μεταφράζονται σε διάφορες γλώσσες, τό έργο του Simmel, μετά από δύο δεκαετίες, ξαναβρήκε τόν επίκαιρο χαρακτήρα που είχε χάσει για μισόν αιώνα και τό ίδιο ισχύει για τὰ σπουδαία κείμενα της πρώτης σχολής του Σικάγο που ξαναδιαβάζονται, επανεκδίδονται και συνοδεύονται από νέα σχόλια. Τό ίδιο αφορά και έργα συγγραφέων λιγώτερο γνωστών, τών οποίων η άπήχηση ποτέ δέν ξεπέρασε τὰ εθνικά τους σύνορα και τών οποίων η λάμψη μέχρι και πρόσφατα έθεωρείτο ξεπερασμένη. Στην Γαλλία, αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τὰ βιβλία τών René Worms (1869-1926), Gabriel Tarde (1843-1904) ή και του Georges Gurvich (1894-1965), που τυγχάνουν όλοένα και περισσότερης προσοχής.

Αυτό τό φαινόμενο της εκ νέου ανάγνωσης, ώστόσο, δέν αφορά τό σύνολο τών συγγραφέων, καθώς κάποιιο εξακολουθούν να παραμένουν στο

καθαρτήριο τους. Κυρίως ό Talcott Parsons (1902-79), ό οποίος, άν και κυριάρχησε στο κοινωνιολογικό προσκήνιο της εποχής του, ιδίως τό άμερικανικό, δέν έχει αποτελέσει (άκόμη;) αντικείμενο νέων μεταφράσεων και σχολιασμών. Κρίνοντας μόνον από τις αντιδράσεις σπουδαστών και έρευνητών που έρωτήθηκαν κατά πόσον παρουσιάζει ενδιαφέρον, θά μπορούσε κανείς να συναγάγει ότι δέν απομένει τίποτα πιά ή ίσως ελάχιστα από τόν συγκεκριμένο συγγραφέα. Και όποιος προβάλλει αυτήν τήν γνώμη μπορεί a priori να προεξοφλήσει ότι δέν θά δυσκολευθεί να στηρίξει αυτήν τήν επιγραμματική θέση του με αρκετά επιχειρήματα, που όλα συγκλίνουν προς τήν ίδια κατεύθυνση, όπως τό γεγονός του όλο και πιο περιορισμένου χώρου που ό Parsons καταλαμβάνει σε συγγράμματα, τήν έλλειψη πρόσβασης σε έργα του και τήν σπανιότητα διατριβών και μελετών που τόν αφορούν.

Η αποτίμηση της θέσης που κατέχει σήμερα ό Parsons στην ιστορία της κοινωνιολογίας πρέπει έπομένως να αποτελέσει τό πρώτο στάδιο ώστε να απαντήσουμε στο έρώτημα που αφορά τό



— Ο **Vincent Simoulin** σπούδασε στην **Ecole Normale Superieure** (άνωτάτη παιδαγωγική σχολή) de **Fontenay-Saint-Cloud** και δίδαξε εκεί οικονομικές και κοινωνικές επιστήμες. Σήμερα διδάσκει Κοινωνιολογία στην Σχολή Κοινωνικών Έπιστημών του Πανεπιστημίου της Τουλούζης I και άσχολείται με έρευνα στο **LEREPS** (Έργαστήριο Μελέτης & Έρευνας της Οικονομίας, της Πολιτικής και τών Κοινωνικών Συστημάτων). Οι έρευνές του αφορούν τήν ιστορία της κοινωνιολογίας, τις μεθόδους έξευρωπαϊσμού, τήν διακυβέρνηση, τήν ευρωπαϊκή περιφερειακή πολιτική και τις σκανδιναβικές χώρες.

κληροδότημα του Parsons, αλλά και στο κατά πόσον είναι εφικτό να το προσεγγίσουμε σε μια έκ νέου ανάγνωση των κλασικών που επισημάναμε. Για τον σκοπό αυτόν πρέπει κατ' αρχήν να διακριθώσουμε την διαθεσιμότητα των έργων του, των μελετών που τον αφορούν και, γενικότερα, την παρουσία του και την σημασία του στο κοινωνιολογικό προσκήνιο. Πλήν όμως, αναπάντεχα, μια τέτοια έρευνα δεν αποκαλύπτει την εξαφάνιση του Parsons αλλά αντιθέτως την παραμονή του στο προσκήνιο και καταδεικνύει ότι διατηρεί εμφανώς, τουλάχιστον στην Γαλλία, χαρακτηριστικά σημεία αναφοράς για μια πλειάδα διαφορετικών πεδίων.

Πρέπει επομένως να εμβαθύνουμε περαιτέρω και να διερωτηθούμε σε τί οφείλει ο Parsons την μακροβιότητά του και αυτόν τον χαρακτήρα του σημείου αναφοράς. Έξάλλου, μια ανάλυση αποκλειστικά ποσοτική, όσο αναγκαία και αν είναι, ίσως απομακρύνεται εν μέρει από τον στόχο, ο οποίος αφορά την εκτίμηση της πραγματικής υστεροφημίας του Parsons. Ίσως, πράγματι, θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε στην περίπτωση του την ετυμολογία του Ρίγου για τον Κέυνς, παρ' ότι υπήρξε ένας από τους πλέον σταθερούς, αποφασισμένους και προικισμένους επικριτές του τελευταίου:

«Όσοι από εμάς αμφισβητούν εν μέρει την ανάλυσή του, έχουμε ωστόσο αναμφίβολα επηρεασθεί από αυτήν. Είναι πολύ δύσκολο να προσδιορίσουμε πού ακριβώς ηρσικόμασταν πριν από αυτήν. Το πιθανότερο είναι ότι του οφείλουμε ένα τμήμα μη άμελητέο των όσων σήμερα πιστεύουμε ότι ανέκαθεν γνωρίζαμε».¹

Αντιστοίχως, θα μπορούσαμε ίσως να πούμε ότι, τόσο οι αντίπαλοι του Πάρσονς, όπως και όσοι φαίνεται να αγνοούν την ίδια την ύπαρξη και το έργο του, παρά ταύτα τα γνωρίζουν και ενίοτε τα χρησιμοποιούν ακουσίως. Η συγκεκριμένη άποψη έχει αρκούντως τεκμηριωθεί² και αποτελεί επομένως το δεύτερο επίπεδο μέσω του οποίου επιχειρούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα που θέτουμε, σχετικά με τον ρόλο που διαδραματίζει σήμερα ο Πάρσονς στην κοινωνιολογία του καιρού μας.

Υπάρχει τέλος ένα τρίτο επίπεδο, ίσως το πιο δύσκολο και όμως αυτό στο οποίο οφείλουμε να επικεντρωθούμε, ώστε να απαντήσουμε στο ερώτημα. Πρόκειται για την τρέχουσα εμβέλεια και την χρησιμότητα του έργου του Πάρσονς, ως προς το εάν μπορεί ή δεν μπορεί να ρίξει φως στην εποχή μας και ως προς την θεωρητική συνεισφο-

ρά που μπορεί ή δεν μπορεί να παράσχει στους κοινωνιολόγους του νέου αιώνα. Πρόκειται συμπερασματικά για το δύσκολο ερώτημα κατά πόσον ή σκέψη του Πάρσονς παραμένει επίκαιρη λειτουργικά και όχι μόνον ως ιστορικό σημείο αναφοράς. Διατηρεί, λοιπόν, ή κοινωνιολογία του Πάρσονς μια συνάφεια ή έστω ένα ενδιαφέρον εύριστικό ή μήπως έχει οριστικά ξεπεραστεί;

Η θέση του Πάρσονς στους κόλπους της κοινωνιολογίας

Έκ πρώτης όψεως, τα βιβλία με θέμα τον Πάρσονς μοιάζουν δυσέυρετα σήμερα, αλλά αυτό κάθε άλλο παρά ισχύει για τα δικά του έργα. Στόν δικτυακό τόπο του Amazon.com διαπιστώνει κανείς ότι τα βασικά έργα του Πάρσονς εξακολουθούν να διατίθενται στην αγγλική. Αυτό αφορά συγκεκριμένα τα: **Structure of Social Action, The Social System, Social Structure and Personality, Essays in Sociological Theory, Toward a General Theory of Action**. Εάν προδοίμε σε μια σύγκριση με τους Γάλλους συγχρόνους του και όσους στην Γαλλία κατείχαν συγκρίσιμη θέση με την αντίστοιχη δική του στις ΗΠΑ, τότε πράγματι άντεξε πολύ περισσότερο στον χρόνο σε σχέση με τον Raymond Aron (1905-83) ή τον Gurvich.

Ανακαλύπτουμε στις ίδιες ιστοσελίδες ότι 40 από ένα σύνολο 87 καταγεγραμμένων έργων, τα οποία αναφέρουν τον Πάρσονς είτε ως συγγραφέα είτε ως θέμα (46% του συνόλου), εκδόθηκαν πριν από τον θάνατό του, ενώ 21 έργα (24%) εκδόθηκαν κατά την δεκαετία μετά τον θάνατό του και 26 (30%) κατά την τελευταία δεκαεπταετία. Επομένως, δεν παρατηρείται ουσιαστική μείωση του ποσοστού εκδόσεων που τον αφορούν, αλλά μια σχετική σταθερότητα. Από την άλλη, από τις 29 μελέτες που περιλαμβάνουν τον Πάρσονς μόνον δύο διατίθενται ακόμα. Η μιά³ μάλιστα εκδόθηκε τον Νοέμβριο του 2002 και αφορά επίσης τους Goffman και Garfinkel, ενώ ή άλλη⁴ τον Δεκέμβριο του 2002. Τα βιβλία, λοιπόν, σχετικά με τον Πάρσονς δεν τυγχάνουν της ίδιας μακροβιότητας, ή οποία χαρακτηρίζει τα βιβλία που ο ίδιος υπογράφει, ούτε τυγχάνουν δεύτερης έκδοσης. Γεγονός παραμένει ότι το γενικό αυτό φαινόμενο αφορά όλα τα βιβλία των μεγάλων κοινωνικών επιστημόνων και όχι αποκλειστικά τον Πάρσονς.

Βασίζουμε επίσης την έρευνα σε ένα έγχειρίδιο, την δεύτερη έκδοση της **Sociologie contemporaine**⁵ από τους Jean-Pierre Durand και

Robert Weil, πού φαίνεται νά παρουσιάζει αρκετά πλεονεκτήματα ως πρὸς τὸν στόχο μας. Κατ' ἀρχήν, ἂν δὲν κάνουμε λάθος, πρόκειται γιὰ τὸ πιὸ σημαντικό ἀπὸ ποσοτικῆς ἀπόψεως ἐγχειρίδιο πού κυκλοφορεῖ ἐπὶ τοῦ παρόντος στὴν γαλλικὴ γλῶσσα, καὶ ἐπομένως εἶναι αὐτὸ πού προσφέρει τίς μεγαλύτερες πιθανότητες νά ἐντοπισθοῦν ἴχνη τοῦ Πάρσονς, δεδομένου τοῦ ἀριθμοῦ τῶν σελίδων καὶ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πεδίων πού καλύπτει. Ἐπίσης, εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ διαδεδομένα στὰ γαλλόφωνα πανεπιστημιακὰ τμήματα κοινωνιολογίας καὶ ἐπομένως παρέχει μᾶλλον μιὰ αρκετὰ ἀκριβῆ εἰκόνα τοῦ Πάρσονς, ὅπως παρουσιάζεται στὸς σπουδαστὲς γαλλόφωνων πανεπιστημίων. Τέλος, μᾶλλον δὲν θά ὑποθέταμε ἐκ προοιμίου ὅτι οἱ συγγραφεῖς ἔχουν ἰδιαίτερη προτίμηση στὸν Πάρσονς καὶ ὅμως παρατίθεται ὡς πηγὴ τουλάχιστον 32 φορές. Μόνον ὁ Boudon (33) καὶ ὁ Touraine (37), δύο ἀπὸ τοὺς πολυγραφοτέρους Γάλλους συγγραφεῖς τῶν τελευταίων δεκαετιῶν, τὸν ξεπερνοῦν ἐλάχιστα, ἐνῶ τὸ σπάνιο προνόμιο τῆς σημαντικῆς ἀριθμητικῆς ὑπεροχῆς περιορίζεται στοὺς Bourdieu (50), Durkheim (76), Marx (70) καὶ Weber (66).

Μποροῦμε ἐπομένως νά συναγάγουμε ὅτι ὁ Πάρσονς κάθε ἄλλο παρά εἶναι μιὰ λησμονημένη μορφή τῆς κοινωνιολογίας, ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὴ εἶναι ἴσως ἡ πρώτη καὶ ἐπικρατέστερη ἐντύπωση, ἀκόμη καὶ ἂν ἡ πλειονότητα τῶν κοινωνιολόγων τείνει νά ὑποβαθμίζει τὴν θέση τοῦ Πάρσονς ἐφ' ὅσον ἐρωτηθοῦν γιὰ τὴν σημερινή του ἀξία. Στὸ ἐξῆς, θά στραφοῦμε στὸ θέμα τῆς ὑστεροφημίας τοῦ Πάρσονς, στὶς αἰτίες πού συντηροῦν τὴν αὐθεντία του ὡς συγγραφέα. Ἐπίσης θά ἐξετάσουμε κατὰ πόσον θεωρεῖται ἐμπνευστὴς ἢ ἀντίπαλος. Ἡ ἐπιρροή τοῦ Πάρσονς υἱοθετεῖται καὶ διεκδικεῖται ἢ μήπως ἡ σκέψη του πολεμᾶται καὶ διαψεύδεται;

Ἡ ὑστεροφημία τοῦ Πάρσονς

Ἄς δεχθοῦμε κατ' ἀρχήν ὅτι ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ δὲν εἶναι ἀπλή. Ὁ Alexander ὑπογραμμίζει μάλιστα ὅτι τὸ 1967 ὅλοι θεωροῦσαν τὸ πρῶτο βιβλίον τοῦ Πάρσονς (**The Structure of Social Action**, 1937) ὡς «ἰδρυτικὸ γεγονός», ὥστόσο τὸ 1977 ἀποτελοῦσε μνημεῖο πρὸς κατεδάφιση ἀπὸ θεωρητικούς ὅπως οἱ Gouldner, Giddens, Blumer καὶ Garfinkel⁶. Ὅμως, σχεδὸν ταυτόχρονα μὲ τοὺς ἐπικριτὲς του, συγγραφεῖς ὅπως οἱ Dahrendorf, Habermas καὶ Luhmann ἀναφέρουν ὡς πηγὴ τὸν Πάρσονς καὶ τὸν δικαιώνουν ὡς

ΤΑ ΚΥΡΙΩΤΕΡΑ ἜΡΓΑ ΤΟΥ TALCOTT PARSONS

- **The Structure of Social Action** (1937)
- **The Social System** (1951)
- **Economy and Society** (μὲ N. Smelser) (1956)
- **Structure and Process in Modern Societies** (1960)
- **Sociological Theory and Modern Society** (1968)
- **Politics and Social Structure** (1969)
- **The American University** (μὲ G. Platt) (1973)
- **Social Systems and the Evolution of Action Theory** (1977)
- **Action Theory and the Human Condition** (1978)

ἕναν ἀπὸ τοὺς κύριους ἐμπνευστὲς τους, ἔστω καὶ ἂν τὸν ἐπικρίνουν ἀπὸ ἀρκετὲς ἀπόψεις. Νά προσθέσουμε ἐπίσης ὅτι τὸ **The Social System** δὲν ἔγινε — τὸ λιγώτερο — δεκτὸ μὲ ἰδιαιτέρως θετικὰ σχόλια. Στὸ σημείωμά του γιὰ τὸ βιβλίον⁷, ὁ Faris γράφει ὅτι ἡ γλῶσσα πού χρησιμοποιεῖ εἶναι «ἰδιάζουσα καὶ ἐλάχιστα οἰκεία στὸν κοινωνικό ἐπιστήμονα» καὶ προσθέτει ὅτι τὸ βιβλίον εἶναι ἰδιαιτέρως κακογραμμένο, ἐνῶ ὀνόματα, χωρία καὶ ἰδέες τῶν πλέον γνωστῶν καὶ καταξιωμένων κοινωνιολόγων τῆς ἐποχῆς (Spencer, Burgess, Znaniecki, Thomas κ.ἄ.) δὲν ἀναφέρονται οὐδὲλως. Ἐνοχλεῖται ἀπὸ τὸν ἀσαφῆ καὶ ταυτολογικό χαρακτήρα πολλῶν ὀρισμῶν, ἐνῶ ὁ Πάρσονς δουλεύει βασιζόμενος σὲ ἔννοιες καὶ ὄχι μὲ βάση ἐμπειρικά ὕλικά.

Κατὰ κάποιον τρόπο, ἡ ὑστεροφημία τοῦ Πάρσονς εἶναι ἀναμφίβολα ἀφ' ἑνὸς κυκλικὸ φαινόμενο παρά γραμμικὸ καὶ σωρευτικὸ καὶ ἀφ' ἑτέρου ἀκολουθεῖ ἄνιση πορεία ἀπὸ χώρα σὲ χώρα καὶ ἐνδεχομένως ἀπὸ ἐρευνητικὸ πεδίο σὲ πεδίο. Ὑπάρχουν στιγμὲς πού μοιάζει ἐμπνευστὴς καὶ ἄλλες πού διαδραματίζει ρόλο ἀντιπάλου, καὶ αὐτὲς οἱ φάσεις ἀποκρυστάλλωσης δὲν συμπίπτουν χρονικὰ παντοῦ. Ἐτσι, ὑπάρχει μιὰ γερμανικὴ ἐρμηνευτικὴ ἀνάγνωση τοῦ Πάρσονς ἀπὸ διανοητὲς ὅπως οἱ Luhmann καὶ Habermas, ὅπως καὶ μιὰ γαλλικὴ ἀνάγνωση, βασιζόμενη στὸς Bourricaud καὶ Chazel, οἱ ὁποῖες δὲν ὑπογραμμίζουν τὰ ἴδια σημεία, καθὼς οἱ Γερμανοὶ συντάκτες τῆς μελέτης μᾶλλον τείνουν περισσότερο στὴν συνέχιση τοῦ ἔργου τοῦ Πάρσονς, ἐνῶ οἱ Γάλλοι ἐπιχειροῦν κυρίως νά τὸ θέσουν σὲ νέα προοπτικὴ.

Ὡστόσο, μποροῦμε νά θεωρήσουμε τὴν ὑστεροφημία τοῦ Πάρσονς ὡς ἐν γένει τριπλῆ. Κατ'

ἀρχήν αὐτό συνδέεται μέ τό γεγονός ὅτι ἀνέλαβε σέ ἀρκετούς τομείς δράση πρωτοπόρου καί, ὅπως ὅλοι οἱ πρωτοπόροι, ξεπεράστηκε καί ἐν μέρει λησμονήθηκε. Ἐπίσης, ὑπῆρξε προφανής καί δικαιωμένη πηγή ἔμπνευσης γιά πολλούς κοινωνιολόγους, ἰδίως γιά τήν γερμανική κοινωνιολογία. Τελευταίو, ἀλλά ὄχι ἔσχατο, ἀνάγκασε τούς ἀντιπάλους του νά προβάλουν συγκεκριμένα ἐπιχειρήματα καί θεωρίες προκειμένου νά ὑποστηρίξουν τίς ἀντίθετες πρὸς αὐτόν θέσεις τους καί ἄρα ἐπέτρεψε τήν πρόοδο τῆς κοινωνιολογίας, καταβάλλοντας τό τίμημα.

Ὁ ξεπερασμένος πρωτοπόρος

Ὅπως συμβαίνει σέ πολλούς τομείς, μπορούμε καί σέ αὐτήν τήν περίπτωση νά θεωρήσουμε ἀπό δύο διαφορετικές ὀπτικές γωνίες τήν ἀδιαφιλονίκητη συνεισφορά τοῦ Πάρσονς: τήν ἀφοσίωσή του στούς κλασσικούς, τό γεγονός ὅτι ἔθεσε στό ἐπίκεντρο τῆς κοινωνιολογίας τούς Durkheim καί Weber. Σέ αὐτόν ὀφείλεται σέ μεγάλο βαθμό τό γεγονός τῆς συνειδητοποίησης τοῦ μεγέθους αὐτῶν τῶν συγγραφέων καί ἐπομένως ὅλοι οἱ κοινωνιολόγοι στίς μέρες μας ζοῦν χάρις στό κληροδότημα τοῦ Πάρσονς, χωρίς πάντα νά τό συνειδητοποιοῦν. Ὅμως, αὐτό πού ἐπί μακρόν ἀποτέλεσε μιά ἀδιαμφισβήτητη δύναμη, σήμερα ἔχει μετατραπῆ σέ μιά ἀκόμη πιό ἐπιφοβή ἀδυναμία. Ὅχι μόνον αὐτήν τήν στιγμή μοιάζει ἀδιανόητο νά μήν τοῦ ἀποδώσουμε μιά θέση ἰσότιμου τῶν Marx, Simmel καί Tocqueville ἀλλά στίς μέρες μας παρατηροῦμε ξανά μιά διανοητική ἀνθηση μέ τίς ἐπανεκδόσεις τῶν Lamennais, Le Play καί Tarde, ὅπως καί μέ τήν ἐκ νέου ἀνακάλυψη τῶν Quetelet, Troeltch ἢ Worms. Καί σέ αὐτό τό σημείο, τό ἔργο πού ὁ Πάρσονς ξεκίνησε, τό ἔργο δηλαδή τῆς ἀναδημιουργίας τῆς κλασσικῆς κοινωνιολογίας, καί τό ὁποῖο συνέχισε ὁ Nisbet, ἐμπλουτίστηκε μέ πολλούς ἄλλους συγγραφείς καί ἀποκαλύπτει σήμερα πόσο ἡ ἀρχική εἰκόνα ὑπῆρξε ἀπατηλή καί ἐλλειμματική. Καθώς λοιπόν εἶναι ἀναπόφευκτο αὐτοί πού ἀνασυγκροτοῦν μιά θεωρία κάποια μέρα νά ξεπεραστοῦν, κάτι πού ὁ Πάρσονς γνώριζε πολύ καλά, ὀφείλομε νά ἀναγνωρίσουμε ὅτι ἔθεσαν τόν θεμέλιο λίθο.

Μιά ἀκόμη πτυχή, στήν ὁποία δέν ἐμμένουμε ἀρκετά, συνδέεται μέ τόν ρόλο πού διαδραμάτισε τό ἀκαδημαϊκό παρελθόν τοῦ Πάρσονς στήν κατεύθυνση πού τελικῶς ἀκολούθησε ἡ σταδιοδρομία του. Ἀπό τό ἀρχικό του ἐνδιαφέρον γιά τήν

βιολογία καί τήν ἐξαιρετική ἐν συνεχείᾳ κατάρτισή του στίς οἰκονομικές ἐπιστήμες, καί ὄχι τήν κοινωνιολογία, προκύπτει ὅτι τά δύο προαναφερθέντα ἀντικείμενα κατέστησαν στά μάτια του σημαία ἀναφορᾶς καί μέσω αὐτῶν ἀντιμετώπισε καί συνέκρινε οὐσιαστικά τήν κοινωνιολογία, εἴτε ἐπιβαλλόταν νά ἀπομακρυνθεῖ ὅπως πίστευε ἀπό ἕνα πρότυπο ὅπως στήν περίπτωση τῆς βιολογίας ἢ, ὅπως στήν περίπτωση τῆς οἰκονομίας, ἀντιθέτως νά τό μιμηθεῖ. Τό γεγονός ὅτι ἡ μάχη, προκειμένου ἡ κοινωνιολογία νά βρεθεῖ ὡς ἐπιστήμη στό ἴδιο ἐπίπεδο μέ τίς ἄλλες δύο ἀπό ἐπιστημολογικῆς ἀπόψεως, κερδήθηκε μέ ἤ χωρίς τήν συνεισφορά τοῦ ἔργου τοῦ Πάρσονς, ξεκινᾶ μιά διπλή πολεμική, πού ὀδηγεῖ τήν συζήτηση ἄλλοῦ. Ἀπό τήν ἄλλη, εἶναι βέβαιο ὅτι ἡ μάχη κερδήθηκε σέ θεσμικό πλαίσιο καί δέν χρειάζεται πιά ἡ κοινωνιολογία νά ἀναζητεῖ τά πρότυπά της οὔτε νά ἐμπνέεται ἀπό ἄλλες ἐπιστήμες. Καί ἐδῶ ἀκόμα, ἡ μάχη τοῦ Πάρσονς μοιάζει ἀθεράπευτα ξεπερασμένη καί οἱ κατά τό μᾶλλον ἢ ἤττον μεταφορικοί συλλογισμοί πού ἀναπτύσσει ὡς πρὸς τά διδάγματα πού ὀφείλει νά ἀποκομίσει ἡ κοινωνιολογία ἀπό τήν οἰκονομική ἐπιστήμη φαίνονται ἄστοχοι. Θά ὑποτιμούσαμε ὅμως ἔτσι τό σημείο στό ὁποῖο ἀποτέλεσαν ἕνα στάδιο χρήσιμο, ἂν ὄχι ἀναγκαῖο.

Σέ ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο, ἀνεκδοτολογικό, θά πρέπει νά ὑπογραμμίσουμε⁸ ὅτι ἡ προσπάθεια τοῦ Πάρσονς συμπίπτει μέ τήν καθιέρωση τῶν ΗΠΑ στήν διεθνή σκηνή ὅπως καί τοῦ πανεπιστημιακοῦ τους συστήματος. Ὁ Πάρσονς, σύμφωνα μέ δική του μαρτυρία, ἐνοχλήθηκε ὅταν στήν Χαϊδελβέργη μιά Γερμανίδα, ἀφοῦ τόν ρώτησε γιά τούς λόγους τῆς παραμονῆς του στήν Γερμανία, δήλωσε ὅτι τόν κατανοεῖ διότι δέν ὑφίστατο «κουλτούρα» στήν χώρα του. Σέ ἕνα ἀκόμη πιό ἀνεκδοτολογικό ἐπίπεδο, αὐτήν τήν αἴσθηση τοῦ περιθωριακοῦ τήν ξανάζησε στό Χάρβαρντ ὡς κοινωνιολόγος, σέ ἕνα πανεπιστήμιο πού ὀφείλε τήν φήμη του σέ ἄλλες ἐπιστήμες, καί ἰδίως τίς οἰκονομικές. Ἐνδεχομένως δέν θά ἐκτιμήσουμε πραγματικά τό «μεγαλεῖο» τῆς συστημικῆς του προσπάθειας ἂν δέν ἀξιολογήσουμε πόσα ὀφείλει στό γεγονός ὅτι θέλησε νά ἐπιβάλλει ὄχι μόνον τό πρόσωπό του ἀλλά καί τό ἀντικείμενό του καί νά θέσει τήν χώρα του ἐπικεφαλῆς τῆς ἐπιστήμης. Καί ἐδῶ ἀκόμη, εἴτε διεδραμάτισε εἴτε ὄχι ρόλο καθοριστικό καί ἐμπνευσμένο, δέν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι κέρδισε τό στοίχημα.

Σέ ὅλα αὐτά τά ἐπίπεδα, ὁ Πάρσονς πράγματι διεδραμάτισε ρόλο σκαπανέως σημαντικό, ὅμως

ή ιστορία μιὰς ἐπιστήμης δέν συγκαταεί τά ὀνόματα τῶν συμμετεχόντων σέ θεσμικές καί πολιτικές μάχες, παρά μόνον αὐτῶν πού ἐπέτυχαν ἀξιοσημείωτα ἀποτελέσματα καί ἀκολούθως ἐνέπνευσαν ἐρευνητικές προσπάθειες. Ἄν, λοιπόν, μέλλει χωρίς ἀμφιβολία νά ἀναφέρεται στά βιβλία τῆς ἱστορίας τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ὡς σκαπανεύς, ὅπως λ.χ. ὁ Comte, ἡ ὑστεροφημία τοῦ Πάρσονς θά βασίζεται περισσότερο στήν θεωρητική ἐμπνευση πού τό ἔργο του ἀντιπροσώπευε καί συνεχίζει νά ἐκπροσωπεύει.

Ὁ δικαιωμένος ἐμπνευστής

Συνήθως θεωροῦμε καί παρουσιάζουμε τόν Merton ὡς ἕναν ἀπό τούς βασικούς ἐπικριτές τοῦ Πάρσονς, λίγο-πολύ ὡς ὀρκισμένο ἀντίπαλό του. Ἴσως ἀξίζει νά ὑπενθυμίσουμε ὅτι ὁ Merton συστηνόταν σταθερά ὡς μαθητής καί φίλος τοῦ Πάρσονς⁹, καί ὅτι ἡ κριτική του θεμελιώνεται στήν βάση τῆς σκέψης τοῦ Πάρσονς. Ἐπομένως, τό γεγονός ὅτι βελτίωσε τόν δομολειτουργισμό τοῦ δασκάλου του συνεπάγεται ἐπίσης τήν μεγάλη σημασία καί τήν ἀξία πού ἀποδίδει στόν Πάρσονς ὁ Merton. Τόν θεωρεῖ ἕνα πολλά ὑποσχόμενο σημεῖο ἐκκίνησης καί σέ αὐτό ἐξ ἄλλου τό ρητό συμπέρασμα καταλήγει στό σημαντικό ἄρθρο του, πού ἀφορᾷ τήν «λειτουργική ἀνάλυση στήν κοινωνιολογία»¹⁰. Μποροῦμε ἐπίσης νά τονίσουμε πόσο ὁ θεμελιακός ρόλος πού ὁ Merton ἀποδίδει στά τυπικά παραδείγματα καί στήν σημασία τῆς ἀναζήτησης «ἀντικειμενικῶν ἐννοιῶν»¹¹ δικαιώνουν τίς προτεραιότητες πού εἶχε ὀρίσει ὁ Πάρσονς καί τήν βάση στήν ὁποία ἐπιχείρησε νά δομήσει τήν κοινωνιολογία.

Ὁ Luhmann, μαθητής τοῦ Πάρσονς στό Χάρβαρντ στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '60, εἶναι ἴσως ἐκεῖνος πού ὀφείλει τά μέγιστα στόν Πάρσονς καί ἐκεῖνος πού παρέμεινε περισσότερο πιστός στήν πηγὴ ἐμπνευστῆς του, τουλάχιστον στό πνεῦμα, ἀφοῦ ἐνίστε ἀπομακρύνθηκε ἀπό τίς ἔννοιες τοῦ δασκάλου. Αὐτή ἡ ἐπιρροή εἶναι ἐμφανέστατη στό θεωρούμενο ὡς τό βασικό σύγγραμμα τοῦ Luhmann¹², μιὰ μελέτη πού θεμελιώνεται σέ μεγάλο βαθμό στήν ἔννοια τοῦ «double contingency», τήν ὁποία δανεῖζεται ἀπό τόν δάσκαλό του. Ἐκεῖ πού μπορεῖ νά ἰσχυριστεῖ κανεὶς ὅτι στόχος τοῦ Πάρσονς ἦταν νά μειώσει τήν πολυπλοκότητα τῆς κοινωνικῆς τάξης πραγμάτων μέ τόν περιορισμό τοῦ ρόλου τῶν φορέων τῆς, τήν συστηματοποίηση πού ἔκανε τῶν τεσσάρων θεμε-

λιωδῶν λειτουργιῶν τῆς καί τήν ἀνάλυση τῆς κοινωνικοποίησης ὡς φορέα ἐσωτερικεύσεως κανόνων καί ρόλων, ὁ Luhmann ἀντιθέτως φιλοδοξεῖ νά ἀποκαταστήσει αὐτήν τήν πολυπλοκότητα καί νά τήν ἀξιολογήσει. Ὡς ἐκ τούτου ἀπομακρύνθηκε ἀπό τόν παρσονικό προσανατολισμό, γιά νά βρεθεῖ ὡστόσο στό ἴδιο μήκος κύματος καί σέ διάλογο μέ τούς Varéla, Le Moigne, Morin ἢ τόν Serres. Πάντως, ἡ βάση στήν ὁποία ὀρθώνεται τό ἔργο τοῦ Luhmann παραμένει ὁ δομολειτουργισμός τοῦ Πάρσονς, πού ἐνέπνευσε μιὰ ὀλόκληρη στρατιά Γερμανῶν συγγραφέων, μεταξύ τῶν ὁποίων καί ὁ Habermas.

Ὅφειλουμε ἐπίσης νά ἐπισημάνουμε ὅτι ὁ Jeffrey C. Alexander, στήν μνημειώδη¹³ τετράτομη προσπάθειά του νά προσδώσει ἐκ νέου ἐνότητα καί συνοχή στό σύνολο τῆς «κλασσικῆς σκέψης» τῆς κοινωνιολογίας, ἔδωσε στόν Πάρσονς θέση ἀνώτερη αὐτῆς τῶν Marx καί Durkheim καί ἰσότιμη τοῦ Weber. Στόν βαθμό πού τό ἔργο αὐτό, στοχεύοντας στήν περιγραφὴ μιᾶς κοινῆς κοινωνιολογικῆς βάσεως, παρέμεινε ἀπόλυτα πιστό στό πνεῦμα καί τό ἔργο τοῦ Πάρσονς καί δεδομένου ὅτι ὁ τέταρτος καί τελευταῖος τόμος τοῦ ἔργου ἀναφέρεται ἀποκλειστικά στόν Πάρσονς, συμπεραίνουμε ὅτι ὁ Alexander προδήλως ἀσπάζεται τίς ἀπόψεις του. Ὁ Alexander, ἀποφασισμένος νά διορθώσει τήν εἰκόνα τοῦ πολιτικοῦ συντηρητισμοῦ καί τῆς θεωρητικῆς γενίκευσης πού χαρακτηρίζουν ἀκόμη τό ἄτομο καί τό ἔργο τοῦ Πάρσονς, διορθώνει σέ πολλά σημεία τήν ἄδικη κατ' αὐτόν κριτική. Διερωτᾶται κανεὶς κατὰ πόσον ἡ θεμελιακή του τοποθέτηση, σύμφωνα μέ τήν ὁποία τά ἔργα τῶν μεγάλων συγγραφέων ἀποδεικνύονται πάντοτε ἀντιφατικά καί τό ὁποῖο σημαίνει ὅτι κάθε συστατικό στοιχεῖο τους δύναται νά ἐρμηνευθεῖ καί νά χρησιμοποιηθεῖ αὐτόνομα, δέν ὑπονομεύει ἴσως ἀνησυχητικά τό ὅλο ἔργο τοῦ Πάρσονς. Στήν προσπάθειά του νά ὑπερβῆ τίς ἀντιθέσεις, οἱ ὁποῖες εἶναι ἐγγενεῖς στίς διαφορετικές μελέτες τοῦ Πάρσονς, ὁ Alexander διατρέχει τόν κίνδυνο νά ἀκυρώσει μιὰ θεωρητική προσπάθεια πού σκόπευε σέ μιὰ ἐγκυρότητα πέραν τῆς ἐποχῆς τῆς καί νά τῆς ἀφαιρέσει τήν πνοή.

Ὁ προκλητικός ἀντίπαλος

Θά ἦταν ἀσφαλῶς ὑπερβολὴ νά ἀποδώσουμε τόν προσανατολισμό καί τό ἔργο ὄσων ἀντιστρατεύονταν τόν Πάρσονς σέ ἀπλή διαφωνία μέ τίς ἀτραπούς καί τίς μεθόδους πού ὁ ἴδιος πρότεινε γιά

τήν κοινωνιολογία. Ἐνδεικτικά, ἡ ἔμφαση τοῦ Dahrendorf στὶς συγκρούσεις, ἡ σημασία πού ἀποδίδουν στὰ «ταπεινά ἐπαγγέλματα»¹⁴ ὁ Hughes καὶ οἱ μαθητές του ἢ ἡ ἐπιμονή τῶν Crozier καὶ Friedberg στὸν ὀρισμὸ τοῦ ὀρωντος ὑποκειμένου ὡς κατ' ἐξοχὴν ἀντικειμένου τῆς ἀνάλυσης, στηρίζονται σέ ἐμπειρικά στοιχεῖα. Ἄν δὲν μπορούμε ἐπομένως νὰ τὰ ἀναγάγουμε σέ μιὰ ξεκάθαρη ἀντίθεση, ὁ σχετικὸς προβληματισμὸς κάθε ἄλλο παρά ἀπουσιάζει ἀπὸ τοὺς ἴδιους καὶ τὰ ἔργα τους. Κυρίως πρέπει νὰ παρατηρήσουμε στὸ σημεῖο αὐτὸ ὅτι ἡ διαφωνία τούτη ἀποδεικνύεται γόνιμη, καθὼς ἀναγκάζει τοὺς ἀντιπάλους νὰ διαρθρῶσουν τίς δικές τους κατευθύνσεις ἀντιδρώντας στὸν Πάρσονς.

Αὐτὴ ἡ ἀντίθεση εἶναι σαφῆς στὴν περίπτωσή τοῦ Dahrendorf, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ἓνα μεγάλο μέρος τοῦ ἔργου τοῦ Πάρσονς ὡς μιὰ οὐτοπική προσέγγιση¹⁵. Θεωρεῖ ὅτι ἡ παρσονική ἀνάλυση τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος παραδλεπεί τὰ προβλήματα πού συνδέονται μὲ τὴν κοινωνική μεταβολή καὶ τὴν ἱστορία, ἐνισχύει τὸν παγκόσμιο καὶ ὁμοιόμορφο χαρακτήρα τῆς κοινωνίας καὶ τῆς συναίνεσης στὴν ὁποία αὐτὴ θεμελιώνεται, παραγνωρίζει κάθε σύγκρουση καὶ ἀποκαλεῖ μονότονες καὶ ἐπαναληπτικές τίς διαδικασίες πού χαρακτηρίζουν τὴν λειτουργία τῆς κοινωνίας. Τὸ χειρότερο: οἱ παραδοσιακοὶ στοχαστές τῆς οὐτοπίας εἶχαν, στὰ μάτια τοῦ Dahrendorf, τὴν ἱκανότητα νὰ προβαίνουν συνειδητὰ σέ ἀφαιρέσεις καὶ νὰ δροῦν μὲ στόχο τὴν ἐπίκριση καὶ τὴν καταδίκη τῆς ὑπάρχουσας κοινωνίας. Ἀντιθέτως, τὸ μείζον μειονέκτημα τῆς θεωρίας τοῦ Πάρσονς ἐγκτεῖται στὸ ὅτι βασίζει σέ μὴ-ρεαλιστικές ὑποθέσεις μιὰ περιγραφή τοῦ κοινωνικοῦ κόσμου, καὶ πού ἐξ ἄλλου δὲν στοχεύει στὴν κατανόηση τῶν πραγματικῶν προβλημάτων ἀλλὰ μᾶλλον στὴν τελειοποίηση τῆς περιγραφῆς ἑνὸς κόσμου, ὁ ὁποῖος οὐδέποτε ὑπῆρξε στὴν πραγματικότητα.

Αὐτὴ ἡ κριτικὴ δὲν ἀποτελεῖ τὴν μόνη πηγὴ προέλευσης τοῦ ἔργου τοῦ Dahrendorf. Δύσκολα μπορούμε νὰ τὴν διαχωρίσουμε ἀπὸ τὴν ἔμφαση πού δίνει μὲ τρόπο ἐξαιρετικά ἐπίκαιρο¹⁶ στὸν ρόλο τῶν συγκρούσεων, τὴν διαχείριση καὶ ἀντιμετώπισή τους, καθὼς καὶ στὸν ρόλο τοῦ περιορισμοῦ καὶ τοῦ καταναγκασμοῦ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, δὲν μπορούμε παρά νὰ ὑπογραμμίσουμε πόσο ἡ κριτικὴ πού ἀσκει στὴν μαρξιστικὴ ἀνάλυση ὁ Dahrendorf προσεγγίζει αὐτὴν τοῦ Πάρσονς, ἐπεκτείνοντας τὸ πλαίσιο τῆς ἐμπλοκῆς τῆς οικονομίας καὶ τῆς πάλης γιὰ τὸν ἔλεγχο

τῶν παραγωγικῶν μέσων στὸ σύνολο τῶν ἀγῶνων γιὰ τὴν ἐξουσία. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτῆ, δύσκολα ἀμφισβητεῖ κανεὶς ὅτι τὸ ἔργο τοῦ Πάρσονς στὴν περίπτωσή αὐτῆ λειτούργησε ὡς διπλὸ ἐρέθισμα, καθὼς προκάλεσε διαψεύσεις πού χρειάστηκε νὰ ὑποστηριχθοῦν μὲ ἐπιχειρηματολογία ἀλλὰ καὶ ἀνάγκασε τοὺς συγγραφεῖς πού ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ θέμα, ὅπως ὁ Dahrendorf καὶ ἀσφαλῶς ὁ Touraine¹⁷, νὰ λάβουν ὑπ' ὄψιν καὶ νὰ ἐνσωματώσουν κάποιες ἀπὸ τίς θέσεις τοῦ Πάρσονς.

Ἐπίσης, θὰ ἀποτελοῦσε παράλειψη καὶ κατὰχρηση ἢ θεώρηση τῆς ἔμφασης τοῦ Everett Hughes στὴν κοινωνιολογία τῶν ἐπαγγελματιῶν ὡς ἀπλῆ ἀντίδραση στὴν ἀντίστοιχη κοινωνιολογικὴ πρόταση τοῦ Πάρσονς. Φαίνεται ὅτι τοῦτο ὀφείλεται μᾶλλον στὸν δάσκαλό του, τὸν Park. Πάντως, ἱστορικές μελέτες¹⁸ ἀποδεικνύουν ὅτι ὁ Πάρσονς ὑπῆρξε ὁ δεδηλωμένος ἀντίπαλος, ὄχι μόνον λόγῳ τῶν θεωρητικῶν καὶ μεθοδολογικῶν προσανατολισμῶν πού ὑπερασπίζεται καὶ βρίσκονται στὸν ἀντίποδα αὐτῶν τῶν ἐρευνητῶν τοῦ Σικάγο, ἀλλὰ καὶ ἐξ αἰτίας τοῦ κύρους πού προσέδωσε στὸ Χάρβαρντ, τὸ ὁποῖο ἀφοῦ ἐπισκίασε τὴν σχολὴ τοῦ Σικάγο ἀπειλήσε ὡς καὶ νὰ τὴν ἐξαφανίσει ἀπὸ τὸ προσκήνιο. Τὸ γεγονός ὅτι ὁ Hughes δὲν ἀναφέρει ποτὲ ὡς πηγὴ τὸν Πάρσονς στὶς ἐρευνές του γιὰ τὰ ἐπαγγέλματα, δὲν θὰ πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ἐνδειξὴ ἀδιαφορίας. Σαφῶς γνώριζε τὸ ἐκδηλο ἐνδιαφέρον τοῦ Πάρσονς γιὰ τὰ ἐπαγγέλματα ὑψηλοῦ κύρους πρὶν ξεκινήσει τὴν διδασκαλία του γιὰ τὰ ἐπαγγέλματα¹⁹ χαμηλοῦ κύρους, οὔτε θεαίως μπορούσε νὰ ἀγνοήσει τὴν αὐξανόμενη ἐμβέλεια τῶν ἔργων τοῦ Πάρσονς. Ἐπομένως ὀφείλομε νὰ ἀποδώσουμε τὴν ἐπιμονὴ τοῦ Hughes μᾶλλον στὴν πρόθεσή του νὰ μὴν ἱκανοποιήσει τὴν ἐπιθυμία τῶν φοιτητῶν του νὰ μελετήσουν ἐπαγγέλματα μὲ κύρος καὶ νὰ ἐρμηνεύσουμε τὴν σταδιακὴ ἐγκατάλειψη ἀπὸ πλευρᾶς του ἐννοιῶν, ὅπως «ἠθικός κώδικας»²⁰, ὡς μιὰ ὀφθαλμοφανῆ ἂν καὶ ἄρρητη ἀντίδραση στὶς θέσεις τοῦ Πάρσονς.

Ὁ Wrong, μὲ τὴν σειρά του, στὸ ἐπικριτικὸ του ἄρθρο, πού εἶναι διάσημο καὶ παρατίθεται συχνότατα ὡς πηγὴ²¹, διαφωνεῖ ρητὰ μὲ τίς θέσεις τοῦ Πάρσονς, προσάπτοντάς του, μὲ τρόπο πού προσιδιάζει αὐτὸν τοῦ Dahrendorf, τὴν γέννηση τόσο ἰσχυρῶν ἀφαιρέσεων καὶ τόσο γενικῶν πού ἡ σύγχρονη κοινωνιολογία ἀπώλεσε τὸ νόημα τῶν πραγματικῶν κοινωνικῶν προβλημάτων. Ἐξ ἄλλου, τοῦ προσάπτει, πρῶτον, τὴν ἀναγωγὴ μέρους τῶν ἀνθρώπινων κινήτρων στὸ πρῶτιστο μέ-

λημα νά κερδίσουν τήν ἐκτίμησιν τῶν ὁμοίων τους, ὥστε νά διατηρήσουν μιά θετική εἰκόνα, καί, δεύτερον, τήν ἀναγωγή τοῦ προβλήματος τῆς κοινωνικῆς τάξεως πραγμάτων σέ ἀπλή ἐσωτερικεύσιν κανόνων. Σύμφωνα μέ τόν Wrong, πρόκειται γιά μιά πλήρη παρανόησιν τῶν θέσεων τοῦ Φρόυντ, οἱ ὁποῖες ἐνέπνευσαν τόν Πάρσονς, καθώς ὁ τελευταῖος φέρεται νά μήν κατανοεῖ ὅτι ἡ ἀπόλυτη ἐσωτερικεύσιν τῶν κανόνων (πέραν τοῦ γεγονότος ὅτι ἀποτελεῖ ἐξαιρέσιν) μεταφράζεται στό ἄτομο πού προβαίνει σέ αὐτήν σέ ἔντονο συναίσθημα ἄγχους καί ἐνοχλῆς, σέ συνεχῆ αἰσθησιν ἁμαρτίας. Στήν πραγματικότητα, ἡ ἐσωτερικεύσιν τῶν κανόνων δέν εἶναι παρά ἐπιφανειακή στίς περισσότερες περιπτώσεις καί μόνον ὁ φόβος τῆς ἐξουσίας καί τῆς τιμωρίας περιορίζει τό ἐγκλημα. Ἐδῶ ὁ Wrong προτείνει μιά ἐπιστροφή στόν Durkheim, κρίνοντας ὅτι ὁ Πάρσονς τόν συστηματοποίησε σέ τέτοιον βαθμό ὥστε τελικά κατέληξε νά τόν προδώσει.

Προκειμένου νά ἀντιμετωπισθεῖ αὐτή ἡ ὑπέρβασις, ὁ Wrong προτείνει τήν ἐπανεξέτασιν τῆς θεωρίας τῆς κοινωνικοποίησης τοῦ Πάρσονς, τήν θεώρησιν πῶς συγκεκριμένα τοῦ ρόλου πού διαδραματίζει τό σῶμα καί τήν ἐγκατάλειψιν τῆς αὐλησασώματης θεώρησης πού υἰοθετοῦσε ἡ κοινωνιολογία τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. Θά ἦταν ἀσφαλῶς ὑπεραπλούστευσιν νά θεωρήσουμε τό σύνολο τῶν ἐρευνῶν πού πραγματοποιήθηκαν στό κοινωνιολογικό πεδίο τίς τελευταῖες δεκαετίες πρός τήν κατεύθυνσιν αὐτήν ὡς ἀπλή ἀντίδρασιν στόν Πάρσονς. Ὅμως, ἡ ἀπίστευτα πλήρης καί συνεχτικῆ ἀνάλυσιν πού ὁ ἴδιος πρότεινε μήπως δέν ἀπέλεσε θεμελιώδη βάση; Καί ἐάν ἴσως ὑπερέβαλε ὡς πρός τήν συνοχή πού ἀπέδωσε στίς διαδικασίες πού ἀνέλυσε, δέν θά ἔπρεπε ὥστόσο νά ἀναγνωρίσουμε ὅτι προσέφερε στούς μελλοντικούς του ἀντιπάλους σημεῖα πρός ἀντίκρουσιν; Αὐτό εἶναι ἐξ ἄλλου τό κριτήριον τῆς ἐπιστημονικότητος, σύμφωνα μέ τόν Popper: ἡ προσφορά ὄχι μιᾶς ὀριστικῆς ἀληθοῦς θεωρίας ἀλλά μιᾶς θέσεως πού διατρέχει τόν κίνδυνον τῆς διάψευσεως καί ἀναλαμβάνει τόν κίνδυνον αὐτόν μέχρι τέλους.

Συνεπῶς, καί στό σημεῖον αὐτό, ἡ ἀνάδειξιν τῆς ἱστορικῆς σημασίας τοῦ ρόλου αὐτοῦ πού διαδραματίσεν ὁ Πάρσονς συνδέεται μέ τήν ἐπιρροή πού ἄσκησε καί τόν τοποθετεῖ στό παρελθόν. Μᾶς ἐπιτρέπει νά ἐπανεκτιμήσουμε τόν ρόλον του ἀλλά ὄχι νά κατανοήσουμε τήν ἐμπνευσιν πού μπορεῖ νά ἀποτελέσει στίς μέρες μας. Αὐτό ἐπομένως τό τελευταῖον εἶναι τό δύσκολον ζήτημα πού θά μᾶς ἀπασχολήσῃ ἐν κατακλείδι.

Ἐνδιαφέρον καί ἐμβέλεια τῆς κοινωνιολογίας τοῦ Πάρσονς

Πολλές ἀπό τίς πτυχές τῆς παρσονικῆς κοινωνιολογίας ἔχουν ἀναμφισβήτητα χάσει κάθε ἐνδιαφέρον στό μάτια μας. Κάτι τέτοιον ἰσχύει στήν περίπτωσιν τῶν πολλαπλῶν συλλογισμῶν μέ μεταφορικό χαρακτήρα, οἱ ὁποῖοι συγκρίνουν γῆ καί κουλτούρα ἢ ἰσχύ καί χρῆμα, δηλαδή ὄσων προβάλλουν ὡς ἀξίωμα μιά ἀντιστοιχία ἀνάμεσα σέ ὅλα τά κοινωνικά φαινόμενα καί ἐκλαμβάνουν τήν οἰκονομία ὡς πρότυπον πρός μίμησιν καί εἶδος θεωρίας στό ὅποῖον θά πρέπει νά ἀναφέρονται ὅλα τά κοινωνικά φαινόμενα. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Chazel²², ὑπάρχει μιά θεμελιώδης ἀντίφασιν μεταξύ τοῦ ὀρισμοῦ τῆς κοινωνικῆς ἐντάξεως γύρω ἀπό κοινές ἀξίες ὡς μείζον θέμα τῆς κοινωνιολογίας ἀφ' ἑνός καί ἀπό τήν ἄλλη τῆς στρατηγικῆς σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ κοινωνιολογία οἰκοδομεῖται πάνω στό οἰκονομικόν πρότυπον καί στήν ὀρθολογικότητα τῶν ὀρώντων ὑποκειμένων.

Τό ἴδιον ἰσχύει καί γιά τήν ἀνάλυσιν τοῦ Πάρσονς πού ἀφορᾷ τήν οἰκογένεια καί τό ἐξελικτικόν μοντέλον, πού κατ' αὐτόν νομοτελειακά ὀδηγεῖ στήν πυρηνική οἰκογένεια. Πρέπει ἐπίσης νά σημειώσουμε ὅτι ὁ Πάρσονς ἐπανεξετάζει καί ἀναλύει ἐδῶ μιά θέση παρόμοια καί συγκρίσιμη μέ αὐτήν πολλῶν ἄλλων μελετητῶν. Οἱ ἱστορικοί πράγματι μᾶς ἔχουν δεῖξει ὅτι αὐτή ἡ ἐξελικτικῆ σύλληψιν, πού ἐξομοιώνει ἀπό τήν μίαν τήν διευρυμένη οἰκογένεια μέ τίς παραδοσιακές κοινωνίες καί ἀπό τήν ἄλλη τίς πυρηνικές οἰκογένειες μέ τίς σύγχρονες κοινωνίες, ἔχει τίς ρίζες τῆς στόν Frédéric Le Play (1806-82) καί πέρασε ἀπό τοῦς Durkheim καί Tönnies πρὶν συστηματοποιηθεῖ ἀπό τόν Πάρσονς²³. Πλήν ὅμως, ὁ Peter Laslett καί ἡ ὁμάδα τοῦ Καίμπριτζ (Cambridge Group)²⁴, ἀναπτύσσοντας τό 1969 μιά πρωτότυπη στατιστικῆ μέθοδον ἀνάλυσεως τῶν οἰκιακῶν δομῶν, πρωτοτύπησαν δείχνοντας ὅτι τό μοντέλον τῆς πυρηνικῆς οἰκογένειας δέν διαδέχθηκε αὐτό τῆς διευρυμένης οἰκογένειας, ἀλλά ὅτι τά δύο συνυπῆρχαν γιά πολύ καιρό. Μέ ἐξ ἴσου συναρπαστικόν τρόπον, ὁ Paul-Andre Rosental²⁵ κατέδειξε ὅτι ἡ οἰκογενειακῆ ἀλληλεγγύη δέν εἶναι οὔτε αὐτόματη οὔτε ἄνευ τιμῆματος, ὥστόσο παραμένει συνδεμένη μέ τίς ἐσωτερικές ἱεραρχικές δομές τῆς συγγένειας ἀλλά καί προωθείται ἀπό γονεῖς πού προσδοκοῦν ἀνταμοιβή ἢ ἐπιδιώκουν τήν ἀπαλλαγὴν ἀπό τίς ὑποχρεώσεις τους. Τό θεμελιώδες δέν εἶναι ἐπομένως ὅτι ὁ Πάρσονς ἔσφα-

λε στην ανάλυση της οικογένειας, αλλά ότι τό σφάλμα τοῦτο ἀσπάστηκε εὐρέως ἢ κοινωνιολογική παράδοση. Ἐξ ἄλλου, ἡ διόρθωση αὐτῆς τῆς ἐσφαλμένης θεωρίας ἐπιβάλλει γιά μιὰ ἀκόμη φορά τήν ἀμφισβήτηση τῆς ἴδιας τῆς ἐννοιολογικῆς βάσης, πού καθιστᾷ τήν ἐσωτερικέυση τῶν κανόνων βασικό παράγοντα διατήρησης τῆς κοινωνικῆς τάξης πραγμάτων, στήν προσέγγιση τοῦ Πάρσονς.

Ἐγγίζουμε ἐδῶ ἓνα θεμελιῶδες ζήτημα, πού συνδέεται μέ τήν συνολική συνάφεια πού ὁ Πάρσονς θέλησε νά ἐπιτύχει μέ τό ἔργο του καί πού προέβαλε στό σύνολο τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας. Καί ἐδῶ ἀκόμα, ὁ συστημισμός αὐτός, πού ἀποτελέσει πηγή σαγήνης καί πειθοῦς, σήμερα ἀντιπροσωπεύει μιὰ ἀδυναμία, καθῶς ἀρκεῖ λογικά νά διαψεύσουμε μιὰ πτυχή τοῦ προτύπου γιά νά καταρρεύσει ὁλόκληρο. Ὁ Giddens σέ αὐτό τό σημείο ἔχει δίκιο, ὅταν τονίζει ὅτι «ἄν τό ἐννοιολογικό σχῆμα τοῦ Πάρσονς, ὅπως καί οἱ ὑποθέσεις πού τό στηρίζουν, δέν δύνανται νά ἀντιμετωπίσουν μέ τρόπο ἱκανοποιητικό τά προβλήματα πού συνδέονται μέ τήν ἐξουσία, τότε ὀφείλουμε νά θεωρήσουμε πολλούς ἀπό τοὺς παραλληλισμούς (μεταξύ οικονομίας καί πολιτικῆς)²⁶ στοὺς ὁποίους προβαίνει ὁ συγγραφέας ὡς ἐλαττωματικούς ἢ παραπλανητικούς». Πλήν ὅμως παρατηροῦμε ὅτι ὁλόκληρα μέρη τῆς παρσονικῆς ἀνάλυσης κατέρρευσαν, ἔχασαν τήν παρακινητική ἱκανότητά τους, ἀπώλεσαν ὡς καί κάθε ἐμπειρικό ὑπόβαθρο.

Γενικώτερα, ἡ ἴδια ἢ συλλογιστική τοῦ Πάρσονς κατέστη ἀνοίκεια. Ἀπομακρυνθήκαμε ἀπό τήν παρσονική ἐπιδίωξη συστηματοποίησης, τήν τάση της νά διατηρεῖ τίς πιό γενικές καί τυπικές πτυχές διαχωρίζοντάς τις ἀπό τό ἐμπειρικό τους πλαίσιο, τήν ἀπόπειρά του νά τοποθετεῖ ὅλες τίς ἐνέργειες στό ἴδιο πλαίσιο. Πολλοί μελετητές τονίζουν πόσο ὁ Πάρσονς ἔτεινε νά θεωρεῖ ὡς ἀποφασιστική ἐξήγηση τήν ἀπλῆ ἐγκαθίδρυση ἀπό πλευρᾶς του μιᾶς ρητορικῆς σχέσης μεταξύ τῶν ἐνοιῶν, χωρίς τήν ἐπίκληση θεωρητικῶν ὑποστρώματος. Στόν βαθμό μάλιστα πού, σύμφωνα μέ τόν Giddens²⁷, «οἱ παραλληλισμοί ἀνάμεσα στήν πολιτική καί τήν οικονομία στοὺς ὁποίους προέβη ἀποφασιστικά ὁ Πάρσονς ὑποβοηθοῦν κατ' οὐσίαν τήν διάκριση μεταξύ οικονομικῶν καί πολιτικῶν διαδικασιῶν», δηλαδή οἱ ἀναλύσεις του εἶναι σέ τέτοιον βαθμό ξεκομμένες ἀπό τήν πραγματικότητα καί σέ τέτοια ἔκταση δομημένες πάνω στήν μεταφορά μέσῳ τῆς ἐξομοίωσης/ἀπορρόφησης τῶν ὑποσυστημά-

των, πού ἐμποδίζουν τόσο τήν κατανόηση τῶν ἰδιαιτεροτήτων καθενός ἐκ τῶν ὑποσυστημάτων ὅσο καί τῶν σχέσεων, ἀλληλεπιδράσεων καί διασυνδέσεων μεταξύ τους.

Πιό ἀνησυχητικό: ὁ Smelser ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ κατανόηση τῶν οικονομικῶν θεωριῶν τῆς ἐποχῆς του, καί ἰδιαίτερος αὐτή τοῦ Keynes, δέν ὑπῆρξε ἡ βέλτιστη ἀπό τήν πλευρά τοῦ Πάρσονς. Ὁ Camie ἐπίσης τονίζει πῶς ὁ Πάρσονς δέν ὑπῆρξε ἰδιαίτερος δίκαιος μέ τοὺς οικονομολόγους, καθῶς παραβλέπει πολλούς πού δέν στηρίζουν τίς ἀπόψεις του καί ἀποδίδει δυσανάλογη σημασία σέ δευτερεύοντες στοχαστές, ἐνῶ ἀκόμη ἀποσιώπησε τμήματα τῆς ἔρευνας ὁπαδῶν τοῦ ὠφελιμισμοῦ πού ἀγνόησαν τήν ὑπαρξή πολιτικῶν κινήτρων ἢ διαδικασιῶν. Καθίσταται ἐμφανές ἔτσι τό ἐγγενές ὄριο κάθε ἐγχειρήματος πού στοχεύει στήν ὁμαδοποίηση ὄλων τῶν διακριτῶν κλάδων τῆς γνώσης, κάτι πού ἐνέχει τόν κίνδυνο νά προδώσουμε ἓναν κλάδο ἢ νά μὴν ἀποδοθεῖ ὀρθά ἡ συνεισφορά του ἢ ἀκόμη καί νά μὴν τόν κατανοήσουμε πλήρως.

Ὅλες αὐτές οἱ ἐπιφυλάξεις ὡς πρὸς τήν τρέχουσα ἐμβέλεια τοῦ ἔργου τοῦ Πάρσονς ὀδηγοῦν πάντως στό ἐρώτημα πῶς κατάφερε νά παραμείνει σημείο ἀναφορᾶς στήν κοινωνιολογία. Δέν μποροῦμε κατ' ἀρχὴν παρά νά ἐπιστημόνουμε τήν σημασία τοῦ βασικοῦ προβλήματος πού ἀπασχολεῖ τόν Πάρσονς: Τά θεμέλια καί τίς διαδικασίες πού ἐπιβάλλουν τήν κοινωνική τάξη. Εἶναι ὁ στοχαστής πού ἀνανέωσε τήν σκέψη τοῦ Hobbes, πού ἐπικαιροποίησε καί ἔθεσε ἐκ νέου μέ ἀξιοσημειώτη ἀκρίβεια τό θεμελιῶδες ζήτημα τῆς κοινωνιολογίας καί τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ἐπί πλέον, ἐάν ἡ ἀπάντησή του σέ ὄρους ρόλων εἶναι ἀναμφιβόλως πιὰ ξεπερασμένη, δέν εἶναι ὡστόσο ἀδιάφορη οὔτε ἄσχετη.

Ἐξ ἴσου σημαντικός εἶναι ὁ ὀρισμός πού δίνει στήν ἀποστολή τῆς κοινωνιολογίας καί πού ἀφορᾷ τήν μελέτη τῶν λειτουργιῶν ἐνσωμάτωσης καί διατήρησης τῆς κοινωνικῆς δομῆς, ἀφήνοντας στήν οικονομική καί τήν πολιτική ἐπιστήμη τό μέλημα καί τό καθήκον τῆς μελέτης τῶν ἄλλων δύο λειτουργιῶν. Μπορεῖ κανεὶς νά ἰσχυρισθεῖ ὅτι ὁ ὀρισμός ἐνός τέτοιου ἀντικειμένου εἶναι ἐπιστημονικά πιό γόνιμος καί πιό σαφῆς ἀπό τόν ὀρισμό τοῦ Durkheim, πού ἐπιφυλάσσει στήν κοινωνιολογία τήν μελέτη τῶν κοινωνικῶν δεδομένων καί ὑποτάσσει σ' αὐτήν τίς ὑπόλοιπες κοινωνικές ἐπιστήμες, ἢ τόν ὀρισμό τοῦ Weber πού τῆς ἀποδίδει τό καθήκον τῆς μελέτης τῆς κοινωνικῆς πράξης καί τήν συνδέει μέ τήν ἱστορία ἢ καί τοῦ Sim-

mel, πού τῆς ἀναθέτει τὴν μελέτη τῶν «μορφῶν» καὶ τῶν κοινωνικῶν ἀλληλεπιδράσεων. Τὴν στιγμὴ πού κύριο μέλημα ὄλων ἀποτελεῖ ἡ διεπιστημονικότητα, ὀφείλουμε νὰ παραδεχθοῦμε ὅτι ὁ Πάρσονς πρότεινε ἕναν ἐπιμερισμὸ καθηκόντων μεταξύ τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν πού καθιστᾶ τὴν Κοινωνιολογία τόσο ἐπιθυμητὴ ὅσο καὶ πρακτικὰ ἐφαρμόσιμη.

Θὰ ἦταν ἀναμφισβήτητα λάθος ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ νὰ θεωρήσουμε τὸν Πάρσονς ὡς ἄρρηκτα συνδεδεμένο μὲ μιὰ ἐποχὴ πού παρῆλθε. Ἄν τὸ ἔργο του εἶναι χρονικὰ προσδιορισμένο, αὐτὸ δὲν συμβαίνει γιατί συνδέεται μὲ συγκεκριμένο πλαίσιο. Ἐάν βασιστοῦμε στὴν μαρτυρία τῶν συγχρόνων του, τὸ ὕφος καὶ ἡ προσπάθειά του φαίνονταν σὲ ἐκείνους ἐξ ἴσου ξένα ὅσο καὶ σὲ μᾶς. Ἡ ἀνάμνηση τοῦ Niel Smelser²⁸ ἀπὸ τὴν πρώτη του συνεργασία μὲ τὸν Πάρσονς, ἀποδεικνύεται ἐπ' αὐτοῦ λίαν διαφωτιστικὴ. Ἐπιμένει στὴν ἐκπληκτικὴ ικανότητα τοῦ Πάρσονς νὰ «μετατρέπει τὸ συγκεκριμένο σὲ γενικὸ», νὰ «πορεύεται σταθερὰ πρὸς μιὰ πιὸ ἀφηρημένη πρόσληψη τῆς ἔννοιας» καὶ νὰ ἀπομακρύνεται ἀπὸ τίς ἐμπειρικές παραστάσεις, προκειμένου νὰ προσεγγίσει «τὸ ἀφηρημένο καὶ μεγάλο». Χρῆζει ἐπίσης ἐπισήμανσης τὸ γεγονός ὅτι ὁ Smelser, στὸν ἀπολογισμὸ²⁹ πού κάνει τὸ 1978 σὲ ἕναν τιμητικὸ τόμο μὲ ἄρθρα

πού οἱ μαθητὲς του ἔγραψαν γιὰ τὸν Πάρσονς³⁰, τοὺς προσάπτει ἔλλειψη ἐπιχειρημάτων καὶ ἐμπειρικῶν δεδομένων προκειμένου γιὰ τὴν ἀξιολόγηση τῶν θεωριῶν τους. Κατὰ βάθος, κι ἂς εἶναι βεβαίως προϊόν τῆς ἐποχῆς του, ὁ Πάρσονς δὲν εἶναι τέκνο φυσικὸ, συμβατικὸ καὶ ἀντιπροσωπευτικὸ.

Ὅφειλουμε ἐπίσης νὰ παραδεχθοῦμε ὅτι κάποιες ἀπὸ τίς ἀναλύσεις τοῦ Πάρσονς, ἂν καὶ ἀσφαλῶς συζητήσιμες, καταλήγουν σὲ συμπεράσματα, τὰ ὅποια ἀκόμη καὶ σήμερα τίς καθιστοῦν ἀνυπερβλήτες. Αὐτὸ προφανῶς ἰσχύει στὴν περίπτωση τῆς ριζοσπαστικῆς (καὶ ἱστορικὰ ἀποφασιστικῆς) κριτικῆς του γιὰ τὸν συμπεριφορισμὸ, τῆς διάκρισης μεταξύ τῶν τεσσάρων θεμελιωδῶν λειτουργιῶν πού ὀφείλει νὰ ἐπιτελεῖ κάθε σύστημα (τὴν διατήρηση τοῦ προτύπου, τὴν ἐνσωμάτωση, τὴν ἐπίτευξη τῶν στόχων καὶ τὴν προσαρμογὴ), τῶν ἀναλύσεων του γιὰ τὴν κοινωνικοποίηση καὶ τὰ μαθησιακὰ φαινόμενα καὶ, τέλος, τῆς τοποθέτησης σὲ πρῶτο ἐπίπεδο τῆς ἔννοιας τοῦ συστήματος στό κοινωνικὸ πεδίο. Σὲ κάθε ἕνα ἀπὸ τὰ ἐπίπεδα αὐτά, ἡ ἀνάλυση τοῦ Πάρσονς προσφέρει πολλὰ στὴν ἱστορία τῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ στοιχεῖο πού ἐξακολουθεῖ νὰ καθιστᾶ ἐπίκαιρη τὴν σκέψη του.

Σ Η Μ Ε Ι Ω Σ Ε Ι Σ

1. Cité par: Peter A. Hall, **The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations**, Princeton University Press, Princeton 1989, p 4.

2. On ne peut ici passer sous silence l'importance du recueil en 4 tomes et environ mille pages dans lequel Peter Hamilton a regroupé un grand nombre d'articles consacrés à Parsons ou à son oeuvre: **Talcott Parsons: Critical Assessments**, Routledge, London 1992. Beaucoup des articles que nous citerons dans cette postface en sont extraits et si nous avons indiqué leur lieu de parution original, c'est simplement pour les resituer à leur date de parution et pour indiquer une part de leur statut en indiquant la revue qui avait accepté de les publier. C'est en tout cas un instrument irremplaçable pour évaluer la postérité de Parsons et la comprendre. [Σ.τ.Μ.: τὸ ὡς ἄνω ἔργο θεωρεῖται ἀπὸ τὸν συγγραφέα ἐξαιρετικὰ σημαντικὸ, διότι σὲ 4 τόμους συγκεντρώνει πλῆθος ἀρθρῶν γιὰ τὸν Parsons.]

3. Kwang-Ki Kim, **Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman and Harold Garfinkel**, 2002.

4. Uta Gerhardt, **Talcott Parsons: An intellectual Biography**, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

5. Jean-Pierre Durand, Robert Weil, **Sociologie contemporaine**, Vigot, Paris 1997.

6. Jeffrey C. Alexander, «“The Structure” de Parsons

et la sociologie américaine», in **L'Année sociologique**, 1989, pp 183-191.

7. Ellsworth Faris, «Book Review of The Social System. By Talcott Parsons», in **American Sociological Review**, 1953, vol 18, pp 103-106.

8. Charles Gamic, «Structure after 50 Years: The Anatomy of a Charter», in **American Journal of Sociology**, 1989, vol 95, pp 38-107.

9. Robert K. Merton, «Remembering the young Talcott Parsons», in **American Sociologist**, 1980, vol 15, pp 68-71.

10. Robert K. Merton, «L'analyse fonctionnelle en sociologie». In **Éléments de théorie et de méthode sociologique**, Armand Colin, Paris 1997 (1^{ère} éd. 1953), pp 61-135.

11. Robert K. Merton, «Introduction», *ibid.*

12. Niklas Luhmann, **Social system**, Stanford University Press, Stanford 1995.

13. Jeffrey C. Alexander, **The Modern Reconstruction of Classical Thought**, 4 volumes, University of California Press, Berkeley 1982 et 1983.

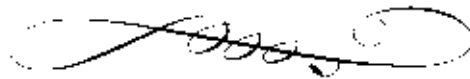
14. Everett Hughes, «Métiers modestes et professions prétentieuses: l'étude comparative des métiers». In **Le regard sociologique**, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1996, pp 123-135.

15. Ralf Dahrendorf, «Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis», in **American Journal of Sociology**, 1958, vol 64, pp 115-127.
16. Ralf Dahrendorf, **Classes et conflits de classe dans la société industrielle**, Mouton, Paris 1972 (1^{ère} éd: 1957).
17. Alain Touraine, **Production de la société**, Seuil, Paris 1973.
18. Jean-Michel Chapoulie, **La tradition sociologique de Chicago 1892-1961**, Seuil, Paris 2001, σημείωση pp 198-200.
19. Ibid, p 228.
20. Ibid, p 232.
21. Dennis H. Wrong, «The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology», in **American Sociological Review**, 1961, vol 26, pp 183-193.
22. François Chazel, «The Structure of Social Action ou les fondements d'un programme de recherche: grandeur et limites de l'entreprise», in **Archives Européennes de Sociologie**, 1988, vol 29, pp 188-203.
23. André Burguière, «Les sciences sociales et la notion de solidarité familiale: un commentaire d'historien». In Danièle Debordeaux, Pierre Strobel, **Les solidarités familiales en question. Entraide et transmission**. LGDJ, Paris 2002, pp 19-39.
24. Peter Laslett, **Un monde que nous avons perdu**. Flammarion, Paris 1969. Peter Laslett, R Wall, **Household and Family in past time**, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
25. Paul-André Rosental «Les liens familiaux, forme historique?». In Danièle Debordeaux, Pierre Strobel, **Les solidarités familiales en question. Entraide et transmission**. LGDJ, Paris 2002, pp 107-141.
26. Anthony Giddens, «“Power” in the Recent Writings of Talcott Parsons», in **Sociology**, 1968, vol 2, pp 257-272.
27. Giddens, *ibid*.
28. Neil J. Smelser, «On Collaborating with Talcott Parsons: Some Intellectual and Personal Notes», in **Sociological Inquiry**, 1981, vol 51, pp 143-154.
29. Neil J. Smelser, «Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons», in **Sociological Inquiry**, 1978, vol 48, pp 143-148.
30. Jan J. Loubser, Rainer C. Baum, Andrew Effrat, Victor Meyer Lidz, **Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons**, The Free Press, New York 1976.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Jeffrey C. Alexander, **The Modern Reconstruction of Classical Thought**, 4 volumes, University of California Press, Berkeley 1982 et 1983.
- «“The Structure” de Parsons et la sociologie américaine», in **L'Année sociologique**, 1989, pp 183-191.
- André Burguière, «Les sciences sociales et la notion de solidarité familiale: un commentaire d'historien». In Danièle Debordeaux, Pierre Strobel. **Les solidarités familiales en question. Entraide et transmission**, LGDJ, Paris 2002, pp 19-39.
- Charles Camic, «Structure after 50 Years: The Anatomy of a Charter», in **American Journal of Sociology**, 1989, vol 95, pp 38-107.
- Jean-Michel Chapoulie, **La tradition sociologique de Chicago 1892-1961**, Seuil, Paris 2001, σημείωση pp 198-200.
- François Chazel, «The Structure of Social Action ou les fondements d'un programme de recherche: grandeur et limites de l'entreprise», in **Archives Européennes de Sociologie**, 1988, vol 29, pp 188-203.
- Ralf Dahrendorf, «Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis», in **American Journal of Sociology**, 1958, vol 64, pp 115-127.
- **Classes et conflits de classe dans la société industrielle**, Mouton, Paris 1972 (1^{ère} éd: 1957).
- Jean-Pierre Durand, Robert Weil, **Sociologie contemporaine**, Vigot, Paris 1997.
- Ellsworth Faris, «Book Review of The Social System. By Talcott Parsons», **American Sociological Review**, 1953, vol 18, pp 103-106.
- Uta Gerhardt, **Talcott Parsons: An intellectual Biography**, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Anthony Giddens, «“Power” in the Recent Writings of Talcott Parsons», in **Sociology**, 1968, vol 2, pp 257-272.
- Peter A. Hall, **The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations**, Princeton University Press, Princeton 1989, p 4.
- Peter Hamilton, **Talcott Parsons: Critical Assessments**, Routledge, London 1992.
- Everett Hughes, «Métiers modestes et professions prétentieuses: l'étude comparative des métiers», in **Le regard sociologique**, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1996, pp 123-135.
- Kwang-Ki Kim, **Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman and Harold Garfinkel**, 2002.
- Peter Laslett, **Un monde que nous avons perdu**, Flammarion, Paris 1969.
- Peter Laslett, R. Wall, **Household and Family in past time**, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Jan J. Loubser, Rainer C. Baum, Andrew Effrat, Victor Meyer Lidz, **Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons**, The Free Press, New York 1976.
- Nicklas Luhmann, **Social systems**, Stanford University Press, Stanford 1995.
- Robert K. Merton, «Remembering the Young Talcott Parsons», in **American Sociologist**, 1980, vol 15, pp 68-71.
- **Éléments de théorie et de méthode sociologique**, Armand Colin, Paris 1997 (1^{ère} éd. 1953).
- Talcott Parsons, **The Structure of social action**, Mc Graw-Hill, New York 1937.
- **The Social System**, The Free Press, New York 1951.
- **Toward a General Theory of Action (σέ συνεργασία)**, Harvard University Press, Cambridge 1957.

- **Working Papers in the Theory of Action**, (σέ συνεργασία με τόν Robert F. Bales καί τόν Edward A. Shils), The Free Press, New York 1953.
- **Family, Socialization and Interaction Process** (σέ συνεργασία), The Free Press, New York 1955.
- **Economy and Society**, (σέ συνεργασία με τόν Neil Smelser), The Free Press, New York 1956.
- **Theories of Society** (σέ συνεργασία), The Free Press, New York 1961.
- **Social Structure and Personality**, The Free Press, New York 1964.
- **Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1966.
- **Sociological Theory and Modern Society**, The Free Press, New York 1967.
- **Politics and Social Structure**, The Free Press, New York 1969.
- **The System of Modern Societies**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1971.
- Paul-André Rosental, «Les liens familiaux, forme historique?». In Danièle Debordeaux, Pierre Strobel, **Les solidarités familiales en question, Entraide et transmission**, LGDJ, Paris 2002, pp 107-141.
- Neil J. Smelser, «On Collaborating with Talcott Parsons: Some Intellectual and Personal Notes», in **Sociological Inquiry**, 1981, vol 51, pp 143-154.
- «Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons», in **Sociological Inquiry**, 1978, vol 48, pp 143-148.
- Alain Touraine, **Production de la société**, Paris, Seuil, 1973.
- Dennis H. Wrong, «The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology», in **American Sociological Review**, 1961, vol 26, pp 183-193.



Paul Lapie (1869-1927)

Ένας άγνωστος Γάλλος κοινωνιολόγος

του **Hervé Terral**

Μετάφραση: Γεωργία Τσιλίκη

Έπιμέλεια: Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

Ο Πώλ Λαπί γεννήθηκε σέ ένα δημόσιο σχολείο στίς 4 Σεπτεμβρίου 1869 — και πύο συγκεκριμένα στό σχολείο του Montmort, στήν ύπαιθρο τής Καμπανίας. Λίγα χρόνια πρίν γίνει ύπουργός, ό γυιός του θά αναφερθεί στό γεγονός, αποδίδοντας μιά εικόνα χαρακτηριστική τών πεποιθήσεων του πατέρα του: «Σέ όλη του τήν ζωή, ό Πώλ Λαπί θά θυμόταν τό σχολείο όπου γεννήθηκε, μέ τό έμβλημα τής Δημοκρατίας στό παράθυρο, πού συμβόλιζε τόν εύθραυστο χαρακτήρα του καθεστώς. Κάτι πού γιά τόν ίδιο σήμαινε τρία πράγματα: προάσπιση του σχολείου, αγάπη γιά τήν πατρίδα, σεβασμό στήν δημοκρατία»¹.

Ό Πώλ Λαπί έπομένως ανατράφηκε ως «γνήσιο τέκνο τής Δημοκρατίας». Ήταν άριστος μαθητής του κολλεγίου Epernay, του λυκείου Reims, παρακολούθησε όλα τά προπαρασκευαστικά μαθήματα στό Henri-IV, και μετά τά μαθήματα φιλοσοφίας στήν Σορβόννη χάρις σέ ύποτροφία άριστείου και αποφοίτησε έτσι μέ ιδιαίτερη άνεση τό 1893, αντισταθμίζοντας τήν μόνη του άποτυχία, αυτή στίς εξετάσεις τής ανωτάτης παιδαγωγικής σχολής.

Μαζί μέ τόν μεγαλύτερό του σέ ήλικία Durkheim και τούς συνομηλίκους του Celestin Bougle και Dominique Parodi ίδρύει τό **Année Sociologique** τό 1898. Ό Πώλ Λαπί συνέγραψε ως πανεπιστημιακός (λέκτωρ στήν Ρέν, κατόπιν καθηγητής στό Μπορντώ) θεωρητικό έργο σημαντικά συνδεμένο μέ τήν κοινωνιολογία και τήν φιλοσοφία και τήν ψυχολογία. Ταυτόχρονα έγινε γνωστός και χάρις στήν συμμετοχή του στήν σύσταση του δημόσιου εκπαιδευτικού συστήματος, πρίν αναλάβει ύπατα διοικητικά αξιώματα (πρύ-

τανης στήν Τουλούζη μεταξύ 1911-14, διευθυντής πρωτοβάθμιας εκπαιδύσεως μεταξύ 1914-25 και αντιπρύτανης στήν συνέχεια στήν Άκαδημία τών Παρισίων).

Τήν σχέση τών δύο αυτών δραστηριοτήτων του, τής επιστημονικής και τής αυστηρά διοικητικής, μαρτυρούν πολλά κείμενα, ιδίως τό «Σχολείο και λειτουργήμα του εκπαιδευτικού» (1904) όπως και τό «Δημόσιο σχολείο και νεανική εγκληματικότητα» (1911), πού συμπεριλαμβάνονται στό έργο του *Σχολείο και Μαθητές* (1923), όπου παρατίθενται έμπειρική έρευνα, έπίσημες στατιστικές, πολιτικά και σχολικά ιδεώδη.

Σήμερα δέν γνωρίζουμε τί πραγματικά όδηγησε τόν Λαπί νά μετακινηθεί από τήν έδρα του Μπορντώ στήν πρυτανεία τής Τουλούζης, σέ μιά περιοχή από τίς πλέον σημαντικές στήν Γαλλία εξ αίτίας τής μορφολογίας της. Ό Λαπί δέν θά παραλείψει νά τήν εξερευνήσει, φθάνοντας π.χ. στό σημείο νά περπατήσει ως τό παρατηρητήριο του Pic du Midi de Bigorre, σέ ύψόμετρο 2.877 μέτρων². Ίσως όφειλόταν στήν διάθεσή του γιά δράση σέ μιά θέση όπου προκάτοχος του υπήρξε ό ακόμη νεώτερός του (στά 34 του χρόνια!) Λουί Λιάρ (1846-1917)³ αλλά και ή παρότρυνση του φίλου του Theodore Steeg (1868-1950)⁴, βουλευτή και ύπουργού από τό Μπορντώ. Ίσως όφειλόταν στήν προσήλωση στήν Δημοκρατία, καθώς σέ αυτήν ώφειλε από άπόψεως ύλικής τήν σταδιοδρομία του, στίς ύποτροφίες δηλαδή πού τόν έφεραν στήν Σορβόννη από τό Epernay. Άλλωστε ό Λαπί υπήρξε σαφώς στρατευμένος, λιγώτερο ίσως από τόν φίλο του τόν Bougle, δηλωμένο άκράϊο σοσιαλιστή και πολλάκις άτυχο ύποψήφιο βουλευτή, αλλά σαφώς περισσότερο από τόν

— Ό **Hervé Terral** διδάσκει στό Πανεπιστήμιο Toulouse-Le Mirail (Laboratoire Cirrus-Cers Umr Cnrs 51-93).

Durkheim. Δραστηριοποιήθηκε λ.χ. ιδιαίτερα κατά την αναψηλάφηση της υπόθεσης Ντρέυφους στην Ρέν τό 1899, όπου μόλις είχε αναλάβει καθήκοντα μετά από ένα σύντομο πέρασμα από τό Ραυ (όπου συναναστράφηκε τόν γενικό επιθεωρητή Φελίξ Πεκώ, ένθερμο υποστηρικτή του Ντρέυφους, ό όποιος μάλιστα έφτασε στό σημείο νά παραιτηθεί τό 1896 από τήν θέση του διευθυντή σπουδών του Fontenay ώστε νά αφιερωθεί πλήρως στην υπόθεση). Ό Λαπί θά βρεθεί στά λαϊκά πανεπιστήμια πού υποστηρίζονταν από τό ριζοσπαστικό κόμμα και τούς διανοούμενους, γέννημα θρέμμα του τέλους του 19ου αιώνα. Κάποιες δημόσιες όμιλίες και παρεμβάσεις του, σέ παιδαγωγούς των παιδαγωγικών ακαδημιών, μαρτυρούν αυτήν του τήν άνησυχία, ή όποία πάντως παραμένει υπό έλεγχο σέ αυτόν τόν δηλωμένο όρθολογιστή (ό Λαπί διατηρεί πάντα τόν πανεπιστημιακό ήπιο τόνο).

Όστόσο δέν διέλαθε των αναγνωστών του τό γεγονός ότι, δέκα ή και είκοσι χρόνια μετά, επανέρχεται σέ κάποια από τά κείμενά του. Γίνεται διευθυντής πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης σέ μιά χρονολογία-κλειδί (1914). Παραμένει μέχρι τό 1925, αφού συγκρούεται μέ τόν άρμόδιο ύπουργό, τόν συντηρητικό Léon Berard, τόσο γιά τήν ένδεχόμενη κατάργηση των λεγομένων «καθηκόντων προς τόν Θεό» από τά προγράμματα των μεσαίων τάξεων τής πρωτοβάθμιας (1923) αλλά και τήν εισαγωγή ενός μαθήματος κοινωνιολογίας (μέ χαρακτηριστική επιρροή Durkheim) στις écoles normales, τό όποιο έπρόκειτο νά διδάσκεται μιά ώρα τήν βδομάδα και συνολικά 36 ώρες (1920). Ήταν ή ευκαιρία τής διοργάνωσης σέ έτήσια βάση μιās σειράς διαλέξεων πού άπευθύνονταν σέ διευθυντές και διευθύντριες των ακαδημιών, και οι όποιες συνεπάγονταν εκδόσεις πρακτικών και βιβλίων από τόν εκδότη σχολικών βιβλίων F. Nathan: επίσης φρόντισε γιά τήν συγκέντρωση, σέ δύο τόμους, τής έρευνάς του σχετικά μέ τό σχολικό ζήτημα, θεμελιώνοντας μέ τόν τρόπο αυτόν στην Γαλλία τήν κοινωνιολογία τής εκπαίδευσης, επηρεασμένη από τά επιστημονικά μαθήματα τής εκπαίδευσης του Durkheim, πού δέν είχε όμως βρει ακόμη τήν θέση της (νά θυμίσουμε ότι δέν ύπήρχε στήλη μέ θέμα τήν εκπαίδευση στό **Année Sociologique**). Οι δύο τόμοι έφεραν τούς εξής τίτλους: *Γαλλική Παιδαγωγική* (έκδ. 1920) και *Σχολείο και Μαθητές* (έκδ. 1923).

Τό πρώτο έργο, όπως υποδηλώνει και ό τίτλος, είναι ένα σύγγραμμα παιδαγωγικού περιεχο-

μένου, ήτοι σύμφωνα μέ τόν γνωστό όρισμό του Durkheim «μιά πρακτική θεωρία τής εκπαίδευσης», δηλαδή ούτε τέχνη τής εκπαίδευσης αυτή καθ' αυτή (τήν όποία συχνά συγχέουμε μέ τήν θεωρία), ούτε επιστήμη τής εκπαίδευσης (ή όποία συχνά λησμονεί τήν πράξη, όπως κατέδειξαν μέ τούς βίους τους οι Montaigne και Rousseau): αλλά μιά ένδιάμεση γνώση μεταξύ θεωρίας και πράξης «αυθύπαρκτη» ή οίονει διαισθητική. Παραμένει τό επίθετο «γαλλική», πού μπορεί νά εκπληρσσει στις μέρες μας, όμως έχει λόγο ύπαρξης σέ εκείνη τήν εποχή ως εκ τής συστάσεως των Ήνωμένων Έθνών από τήν μιά και τής επίσημης ιδιότητας του ίδιου του Λαπί από τήν άλλη, καθώς μέ τό πρώτο κείμενο, τό όμοτιτλο του έργου, ό Λαπί κατ' ουσίαν παραθέτει τήν έμπειρία του από τήν Έκθεση του Σάν Φρανσίσκο (1915) σ' ένα κείμενο πού κατόπιν αναδημοσιεύθηκε στην δίτομη *Γαλλική Έπιστήμη τής Λαρούς* υπό τόν τίτλο *Έπιστήμη τής Έκπαίδευσης*. Άς προσθέσουμε ότι ή Γαλλία προσδοκά, ήδη από τήν Γαλλική Έπανάσταση του 1789 και τόν λυρισμό του Jules Michelet, τήν αναγνώρισή της ως του κατ' έξοχήν άπελευθερωτικού έθνους και κατανοούμε έπομένως τόν γαλλοκεντρισμό του Λαπί, πού άλλωστε σχετίζεται μέ τήν συνεργασία μεταξύ των λαών (έτσι, στην δύση τής ζωής του, συμμετέχει στα εγκαίνια τής Cité Internationale στο Παρίσι, νοούμενης ως ένα είδος κοσμοπολίτικης Δημοκρατίας τής διάνοησης, συμπληρωματικής προς τήν νεοσύστατη Κοινωνία των Έθνών). Πάντως οι άπόψεις του Λαπί σχετικά μέ παιδαγωγικά ζητήματα είναι σαφέστατες: «τό ιδεώδες τής εκπαίδευσης ένδέχεται νά διαφέρει από λαό σέ λαό. Η ψυχολογία και ή κοινωνιολογία άποτελούν διεθνείς επιστήμες. Τά πορίσματα Γάλλων ψυχολόγων ή κοινωνιολόγων, εάν διαθέτουν κάποια επιστημονική αξία, έρχονται νά προστεθούν στην σωρεία αυτών στα όποια καταλήγουν ψυχολόγοι ή κοινωνιολόγοι του έξωτερικού. Δέν ισχύει τό ίδιο στην παιδαγωγική: κάθε εκπαιδευτικό σύστημα φέρει τόν χαρακτήρα του έθνους πού τό εφαρμόζει. Τό σχολικό ιδεώδες άποτελεί έκφανση του έθνικου ιδεώδους»⁹.

Όστόσο, άποδίδει τά δέοντα και στις άναδυόμενες άνθρωπιστικές επιστήμες, όπως σέ άρθρο του βιβλίου *Ψυχολογικές άρχές παιδαγωγικής*, άπόρροια μιās διάλεξης του 1909 στην Στρατιωτική Σχολή Πεζικού του Saint-Maixent: «Η πρώτη προϋπόθεση (πού μπορούμε νά επηρεάσουμε θετικά) άφορά τό γεγονός ότι ή δική μας ιδέα, πού προσπαθούμε νά μεταδώσουμε στον

μαθητή, πρέπει να εντυπώνεται στο μυαλό του έξυπνου σαφώς, καθαρά και πλήρως όσο και στο δικό μας». (σ. 32)⁶ Στο όνομα της ψυχολογίας του παιδιού, η οποία θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι σιωπά ως επιστήμη περί τα 1880-90, ο Λαπί περνά από την «όμοκεντρη μέθοδο», προσφιλή στον Octave Gréard γύρω στο 1875, όπου ο μαθητής στην διάρκεια των σπουδών του επανέρχεται σε θέματα που έχει ήδη μελετήσει, στην «προοδευτική μέθοδο», όπου ο μαθητής διδάσκεται ανάλογα με την εξέλιξή του. Το υπόλοιπο έργο είναι χαρακτηριστικό των ενδιαφερόντων του πρώην πρυτάνεως, ο οποίος επιχειρεί να προσεγγίσει τους εκπαιδευτικούς, μέσω, μεταξύ άλλων, και του Δελτίου του Πανεπιστημίου και της Ακαδημίας της Τουλούζης, το οποίο άρχισε να εκδίδεται μετά την ανάληψη των καθηκόντων του. Κάνει λόγο για τα εξής, μεταξύ άλλων: «μέθοδος άμεση, ενεργή μέθοδος» (1911), «πώς να παγιώσετε την γνώση στο μυαλό των μαθητών» (1912), «γαλλική έκθεση ιδεών» (1912), «διδασκαλία φυσικών επιστημών» (1913), «διδασκαλία νηπίων» (προοίμιο για το έργο *Επιστημονική Παιδαγωγική* της Μαρίας Μοντεσσόρι, η οποία εμπνεύστηκε από τους Itard και Seguin, 1918) κ.ά. Υπογραμμίζουμε επίσης ότι ο Λαπί θεωρείται σήμερα ως ο άνθρωπος που ανακάλυψε την μέθοδο της ανάλυσης συγκεκριμένων προβλημάτων-καταστάσεων, συνοψίζοντάς την σε μία μόνο φράση: «ο διδάσκων θα πρέπει ανά πάσα στιγμή να είναι σε θέση να θέτει στους διδασκόμενους, δεν θα έλεγα αινίγματα, αλλά προβλήματα»...

Ο Λαπί εξ άλλου καθίσταται φορέας μεταρρυθμιστικών προγραμμάτων της διεύθυνσης πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης, στην προσπάθειά του να οικοδομήσει ένα πιο δημοκρατικό εκπαιδευτικό σύστημα με άξονα τα δημοτικά σχολεία, τα «συμπληρωματικά προς αυτά μαθήματα», τα ανώτερα σχολεία της πρωτοβάθμιας που προσανατολίζουν προς διάφορα επαγγέλματα (βιομηχανία, τριτογενής τομέας, υπηρεσίες, δημόσιο κ.ά.): «Μια ματιά στο μεταπολεμικό σχολείο» (1918), «Τό μέλλον των ακαδημιών μας» (1919). Διατυπώνει την εξής άποψη, λόγου χάριν: «Είναι αυτονόητο ότι, με την εφαρμογή του νέου συστήματος, οι καθηγητές των θετικών επιστημών της ακαδημίας του Carcassonne (άμπελουργικής περιοχής) δεν θα πρέπει να διδάσκουν την ίδια ακριβώς ύλη με τους συναδέλφους τους στην Chartre (άγροτική περιοχή) ή τό Nancy (βιομηχανικώς ανεπτυγμένη περιοχή). Η προσαρμογή της διδασκαλίας

στις τοπικές συνθήκες και ανάγκες, που ο διδάσκων οφείλει να γνωρίσει προσωπικώς, σημαίνει ότι ο ίδιος ο διδάσκων οφείλει να μεριμνά για την προσαρμογή της διδασκαλίας στις ανάγκες του εκπαιδευτικού λειτουργήματος» (σ. 203).

Τό δεύτερο βιβλίο, *Σχολείο και Μαθητές* (1923), θα έπρεπε να προκαλεί περισσότερο τό ενδιαφέρον του σύγχρονου κοινωνιολόγου αλλά και όποιου άλλου ενδιαφέρεται να μελετήσει τα θεμέλια των σημερινών «άνθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών». Τό βιβλίο, με μία εισαγωγή σύντομη αλλά ουσιαστική, τονίζει την παράλληλη εξέλιξη ψυχολογίας και κοινωνιολογίας — δίνοντας ένα μικρό προβάδισμα στην ψυχολογία, από πλευράς δημοσιότητας (εκδόσεις) και οργάνωσης (επιθεωρήσεις)⁷. Ο Λαπί βρίσκεται σε ένα σταυροδρόμι και, καθ' όσον συνιδρυτής του **Année Sociologique**, οι αρχικοί του ένδοξοι ως προς την αυστηρά ντουρκαϊμική προσέγγιση στο εξής δημοσιοποιούνται, μετά την δημοσίευση της αλληλογραφίας του με τον Célestin Bouglé από την **Revue française de sociologie**⁸. Δέν εκπλήσσει επομένως τό γεγονός ότι η δομή του έν λόγω βιβλίου έχει ως εξής: 1) «ψυχολογικές μελέτες», 2) «κοινωνιολογικές μελέτες» — δύο για κάθε επιστήμη, των όποιων προηγείται μία ένδελεχής εισαγωγή, με τίτλο: «Η επιστημονική αποστολή του παιδαγωγού».

Αυτό τό τελευταίο κείμενο μαρτυρά την συμμετοχή του συγγραφέα σε αγώνες που έλαβαν χώρα εκείνη την περίοδο, με στόχο να επιβεβαιώσουν άφ' ενός την νομιμότητα της Δημοκρατίας ως πολιτικού καθεστώτος και άφ' έτέρου την αποτελεσματικότητα του σχολείου της, κυρίως από άποψη ήθικη. Όμιλία του τό 1903 ένώπιον παιδαγωγών-φοιτητών στην ακαδημία της Aix-en-Provence, που αναδημοσιεύεται στο τεύχος Δεκεμβρίου 1904 της **Revue Pédagogique**, όργάνου των στελεχών της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης (επιθεωρητών, διευθυντών ακαδημιών κ.λπ.) αποτελείται από δύο μέρη: «Ο διδάσκων και ή ψυχολογία» και «Ο διδάσκων και ή κοινωνιολογία». Όταν τό άρθρο αναδημοσιεύεται τό 1923, ό Λαπί προσεγγίζει τό ζήτημα με τρόπο πιο ήπιο: ή επιστήμη δέν αποτελεί άπλώς τό όργανο της λογικής έναντι των ψευδών πεποιθήσεων, που ό Ferry προέβαλε στην φάση της κατάκτησης της εξουσίας⁹. Ασφαλώς εξακολουθεί να νοείται ως τέτοιο, αλλά είναι και τό πιο θεμιτό άρρεργο του δασκάλου: «γιατί να μη διοχετεύσει όλο του τό πάθος, εκτός αίθουσής, στην επίτευξη ενός στόχου, ό όποιος, δίχως να τον απομακρύνει από την εκ-

παιδευτική αποστολή του, επί πλέον του παρέχει μέσα τόσο προκειμένου να την εκπληρώσει καλύτερα αλλά και τόν αναπαύει, τόν στηρίζει και καθημερινώς του προσφέρει νέες χαρές;» Ἀκολουθεῖ τό πρόγραμμα, ἰδιαίτερος ἐκτενές, πού προτείνει:

1. **Ὡς πρὸς τὴν ψυχολογία:** Παρατηρήσεις πού ἀφοροῦν τὴν εὐφυΐα, τὸ μνημονικό, τὴν αἰσθητικότητα, σκιαγράφηση «ἠθικοῦ πορτραίτου», μελέτη τοῦ «παιδικῶν ἰδεώδους», τήρηση «ψυχολογικοῦ ἡμερολογίου» σέ καθημερινή βάση μετὰ τὸ μάθημα, πειραματισμοὶ σέ παρόμοια ζητήματα, συμπεριλαμβανομένου τοῦ συναισθηματικοῦ βίου, «πειραματισμοὶ μετὰ τῶν πιό εὐπαθῶν» μέ συνδρομή, ἐάν χρειαστεῖ, «ἐπαγγελματία ψυχολόγου γειτονικῆς πόλης ἢ λυκείου ἢ πανεπιστημιακῆς σχολῆς [...] στό πλαίσιο τῆς συνεργασίας ἐργαζομένων σέ σχολεῖα καί ἐργαζομένων σέ πανεπιστήμια».

2. **Ὡς πρὸς τὴν κοινωνιολογία:** Σημασία ἔχει ἐπομένως νά μελετᾶται ἡ κοινωνία μέσῳ διαφόρων σχέσεων καί συνειρμῶν, ἐξετάζοντας τόσο «τίς αἰτίες ὅσο καί τὰ ἀποτελέσματα». Προτείνονται τρία παραδείγματα, σέ σχέση μέ μονογραφίες: «οἱ σύλλογοι περὶ καί μετὰ τὸ σχολεῖο» (ὅπως σύλλογοι ἀποφοίτων), τὸ σχολεῖο αὐτὸ καθ' αὐτό (προέλευση, τοποθέτηση, στόχοι) καί στό πλαίσιό του ἡ τάξη (ταραξίες, ἐπιρροές, παιχνίδια, συγκρούσεις), καί τέλος ἡ κοινότητα (συνήθειες, παραβατικότητα, ἐθνικὸ ἔναντι τοπικοῦ δικαίου, ἐξυπηρέτηση ἢ ἐπιβολὴ ποινῶν, μετανάστες, γάμοι, ταξίδια στὴν πόλη, στό Παρίσι...). Ὁ Λαπί ἀναφέρεται στὴν περίπτωση αὐτὴ σέ ζητήματα ἐξαιρετικά ἐπίκαιρα: ἀπὸ θεσμικά («Περνώντας ἀπὸ τὸν ἐγκέφαλο τοῦ ὑπουργοῦ στό μυαλό ἐνὸς δημάρχου τὰ σχέδια τῶν ἰθυόντων μποροῦν νά ἀλλάξουν») μέχρι καί τὴν ἔννοια τοῦ σχολεῖο πού γεννᾷ κοινωνίες («Τὸ σχολεῖο ἐπιδρᾷ πάνω στὸν μαθητὴ καί μέσῳ τοῦ μαθητὴ ἐπιδρᾷ πάνω στὴν κοινωνία».)

Ὁ Λαπί ἐπανέρχεται τὸ 1923 μέ τὸ ἔργο του *Σχολεῖο καί Μαθητές*, ἕναν τόμο μέ τίς μελέτες του σέ ψυχολογία καί κοινωνιολογία κατὰ τὰ ἔτη 1904-11 (κυρίως μέ τὴν πρώτη δημοσιευμένη ἔρευνά του στὴν *Revue scientifique* τοῦ Ἰουλίου 1904 μέ θέμα «Τὸ σχολεῖο καί τὸ ἐπάγγελμα τοῦ μαθητοῦ», σχετικά μέ τὴν ἐπαγγελματικὴ ἐξέλιξη 722 μαθητῶν τοῦ σχολεῖο τοῦ Αγ καί οἱ ὁποῖοι ἀποφοίτησαν μετὰ 1872 καί 1893). Σέ αὐτὸ τὸ ζήτημα ὁ Λαπί ἀναπτύσσει μιά διαλεκτικὴ ἀναγκαίας «μετριπάθειας» καί «ἐμπιστοσύνης», καθὼς καταλήγει στό διττὸ δίδαγμα:

«Μάθημα ταπεινοφροσύνης: σέ σχέση μέ τίς

ἰσχυρές δυνάμεις πού κυβερνοῦν τὴν ἀνθρωπότητα, ἡ ἐπιρροὴ τοῦ σχολεῖο μοιάζει ἀρκετὰ εὐθραυστη. Αὐτὸ πού καθορίζει τὸ μέλλον τῶν παιδιῶν, τὴν σταδιοδρομία τους, τὴν ἴδια τους τὴν ἠθική, περισσότερο καί ἀπὸ τὴν ἐκπαίδευση, εἶναι ἡ κατάσταση καί ἡ διάρθρωση τῆς οἰκογένειάς τους. Σέ αὐτὸ τὸ συμπέρασμα ὀδηγοῦμεθα, πρὸς μεγάλη μας ἐκπλήξη, ἀπὸ ἔρευνες ἐντελῶς διαφορετικές, ὅπως μιά ψυχολογικὴ ἔρευνα γιὰ τὰ αἷτια προόδου ἢ ὑστέρησης τῶν μαθητῶν ἢ μιά κοινωνιολογικὴ μελέτη σχετικά μέ τὸ παρελθόν νεαρῶν ἐγκληματοῦν. Κι ὅμως, καί ἰδοῦ τὸ μάθημα περὶ ἐμπιστοσύνης, ἡ ἐπίδραση τοῦ σχολεῖο κάθε ἄλλο παρά μηδαμινὴ εἶναι, καθὼς καί ἐπιφελὴς ἀποδεικνύεται, καί ἀπὸ ἐμᾶς ἐξαρτᾶται ὁ πολλαπλασιασμός τῶν ὠφελειῶν πού προσφέρει. Τὸ σχολεῖο βοηθᾷ τοὺς καλύτερους μαθητές νά υπερβῶν κάποιες ἀπὸ τίς βαθμίδες τῆς κοινωνικῆς ἱεραρχίας καί ἂν δὲν καταφέρνει νά ὀδηγήσει τοὺς πάντες σέ θέση ἀνάλογη μέ τίς γνώσεις καί τὴν εὐφυΐα τους, τουλάχιστον ἐπιτρέπει σέ ἀρκετοὺς ἀπὸ αὐτοὺς νά ἀντιμετωπίσουν ἀποτελεσματικά τὴν οἰκονομικὴ ἀνισότητα, τοὺς ἐπιτρέπει τουλάχιστον νά ἐνισχύσουν τὴν κοινωνικὴ τους ἀξία, τουλάχιστον ἐπιτελεῖ ἔργο προόδου καί δικαιοσύνης»¹⁰.

Στὸ ἴδιο πλαίσιο, θά μπορούσαμε νά μνημονεύσουμε τὴν ἔρευνά του περὶ «Δημοσίου σχολεῖο καί παιδικῆς ἐγκληματικότητας» (*Revue du Mois*, Φεβρουάριος 1911), πού ἀπηχεῖ πλήρως τὸν δημόσιο διάλογο πού πυροδότησαν οἱ Fouillée, Tarde καί Buisson τὸ 1897 στὴν *Revue Pédagogique*: γιὰ ἄλλη μιά φορά, σέ ἀντιδιαστολὴ πρὸς ὅσους δυσφημοῦν τὸ «σχολεῖο δίχως Θεό», ὁ Λαπί ἀποτιμᾷ τίς συνδυασμένες ἐπιπτώσεις τῆς οἰκογενειακῆς κληρονομικότητας («γενετικές ἀνωμαλίες [...] ἀρκετὰ σπάνιες») καί τοῦ μὴ εὐνοϊκοῦ περιβάλλοντος (λόγω «ἀνέχειας», «διάλυσης τῆς οἰκογένειας» ἢ «ἀλκοολισμοῦ»). Προτείνει τὴν δημιουργία «ἐστιῶν, οἱ ὁποῖες θά εἶναι πιό οἰκογενειακῆς ἀπ' ὅ,τι οἱ προβληματικῆς ἐστίας», καθὼς «τὸ πιό ἀβέβαιο (sic) μέσον καταπολέμησης τῆς νεανικῆς ἐγκληματικότητας εἶναι ἡ γονικὴ ἐποπτεία ὅσων δὲν διαθέτουν οἰκογένεια καί ὅχι ὁ πόλεμος μέ στόχο τὰ δημόσια σχολεῖα»¹¹.

Ὁ ὑψηλὰ ἰστάμενος στὴν ἐκπαιδευτικὴ ἱεραρχία Λαπί ἐπανέρχεται ὡς ἕναν βαθμὸ στὶς νεανικῆς πνευματικῆς του ἀγάπες, πού ὡστόσο ποτὲ δὲν ἐγκατέλειψε, καί δὲν παραλείπει νά μεταβληθεῖ σέ κοινωνιολόγο ἐξ ἀνάγκης, δηλαδή σέ ἀναλυτὴ ἐνὸς συστήματος ἐκ τῶν ἔσω (ἀκολουθώντας τὴν διχοτομία συμμετοχῆ/ἐξήγηση) ἀλλὰ ἐπι-

πλέον σέ κοινωνιολόγο μέ προσωπικό ἐνδιαφέρον καί ἀνησχίες.

Δύο σημαντικά γεγονότα ἀποδίδουν τήν εικόνα αὐτή:

— Ἡ εἰσαγωγή τῆς κοινωνιολογίας στό πρόγραμμα τῶν παιδαγωγικῶν ἀκαδημιῶν γιά μιὰ ὥρα τήν ἐβδομάδα κατά τήν διάρκεια τοῦ δευτέρου ἔτους. Περισσότερο ἀκόμη καί ἀπό τήν εἰσαγωγή τῆς πειραματικῆς ψυχολογίας καί παιδαγωγικῆς (στά προγράμματα τῆς 18ης Αὐγούστου 1920), ἡ εἰσαγωγή τῆς κοινωνιολογίας προκαλεῖ αἰσθησιολογία καί «διαφωνίες» μέ τήν πανεπιστημιακή ἔννοια τοῦ ὅρου, τό 1923, ἐπί ὑπουργίας Léon Bérard (ἐνθερμου καθολικοῦ καί ἀργότερα Πρέσβευς τῆς Γαλλίας στό Βατικανό τό 1940-44) καί ἐπί προεδρίας A. Millerand. Πρωτοβουλία τολμηρή, ἀπό τήν ὁποία δέν ὠφελοῦνται οἱ μαθητές τοῦ λυκείου μόνον, κατά τόν ὁπαδό τοῦ Durkheim P. Fauconnet. Ἡ προσπάθεια αὐτή τοῦ Λαπί θά τύχει ἐπαίνων ἀπό τήν δική του παράταξη, δηλαδή ἀπό πλευρᾶς τῆς λεγομένης σχολῆς τῆς Νέας Σορβόννης μέ τήν εὐρεία ἔννοια (Bougle, Mauss κ.ἄ.), ἐπιφυλάξεων ἀπό πλευρᾶς Bergson καί ἐχθρότητας τόσο ἀπό τήν συντηρητική καθολική παράταξη ὅσο καί ἀπό τό ἐπαναστατικό κομμουνιστικό στρατόπεδο (βλ. P. Nizan, **Les chiens de garde**, 1932). Πέραν τῆς φιλοδοξίας του νά προσφέρει στό ἐκπαιδευτικό σύστημα μιὰ ἀάτοψη τῆς ἀνθρώπινης καί κοινωνικῆς πραγματικότητας, ἀφοῦ τά διάφορα ἐγχειρίδια γιά νέους μαθητές τῶν ἀκαδημιῶν ἔμοιαζαν ἐγκυκλοπαιδικά καί σχολαστικά· σύμφωνα μέ μία ρητορική πού χρησιμοποιήθηκε κατά τοῦ Durkheim καί τῶν συνεργατῶν του, ὑπάρχουν ἐπικριτικές ἀναφορές στήν «θηρησκευτική κοινωνιολογία», πού κάποιες φορές ἀποκαλεῖται «ιδεολογική κοινωνιολογία» (Bouglé), καί τόν αὐστραλιανό τοτεμισμό (βλ. **Formes élémentaires de la vie religieuse**, 1912). Ὁ Λαπί συνέγραψε καί τό προοίμιο σέ ἕνα συλλογικό ἔργο, πρακτικά συνεδρίου (1920), μέ τίτλο χαρακτηριστικό θετικιστικῶν ἀποχρώσεων: Ἐπί τόν παλαιό σοφό στόν σύγχρονο πολίτη, τοποθετώντας τό «χριστιανικό ιδεῶδες» πλάϊ στόν «παλαιό σοφό», τόν «ἐντιμο ἄνθρωπο» καί, μέ ἐξελικτικό ἀποκορύφωμα, τόν «σύγχρονο πολίτη»¹², ἐξηγώντας παράλληλα: «οἱ ἀκαδημίες μας δέν εἶναι κοσμικές μονές πού κανέναν ἐξωτερικό θόρυβο δέν ἀγγίζει. Ἀνοίγουν στούς μελλοντικούς παιδαγωγούς μας παράθυρα στόν κόσμο. Ἡ μεταρρύθμιση τοῦ 1920 μᾶς ἐπιτρέπει νά θέσουμε ἐνώπιον τῶν σπουδαστῶν στίς ἀκαδημίες μας τά μεγάλα φιλοσοφικά προβλήματα (sic)».

Ὅμως, ἐάν ἕνας Bougle μποροῦσε ἀκόμη νά γράψει ὠμά τό 1920: «Δέν μποροῦμε νά στερήσουμε τήν κοινωνιολογία ἀπό τήν ἐλπίδα νά συνδράμει τόν προσανατολισμό τῆς συνειδήσεως τῶν ἐκπαιδευτικῶν» (*Μαθήματα τῆς κοινωνιολογίας γιά τήν ἐξέλιξη τῶν ἀξιών*, 1922, σ. 56), θά πρέπει ἐπίσης νά παραδεχθοῦμε ὅτι, μέ τρόπο πιό ὀργανωμένο, περίπου μιὰ δεκαπενταετία ἀργότερα, θά «παντρέψει τήν παράδοση τῆς σχολῆς τοῦ **Le Play** μέ ἐκείνη τοῦ **Durkheim**» καί κατόπιν θά φέρει στήν ἐπικαιρότητα ἕναν παλιό κλασσικό, «αὐτή τήν ἥπια μορφή τῆς μονογραφικῆς κοινωνιολογίας», μέ τήν ὁποία λ.χ. συνδέονται οἱ μελέτες σχετικᾶ μέ «τίς συνοικίες πέριξ τοῦ Μπορντώ» ἢ ἡ σύγκριση μιᾶς σχολικῆς τάξης στήν ἐπαρχία καί μιᾶς τάξης στήν πόλη.¹³ Κατά τήν διάρκεια αὐτῆς τῆς διαδρομῆς κατά τόν Μεσοπόλεμο, ἔρχεται ἡ κοινωνιολογία, ὁμορῆ τῆς ψυχοπαιδαγωγικῆς πού ὀλοένα κερδίζει ἐδαφος, ὅχι πάντως μιᾶ «κοινωνιολογική παιδαγωγική», σύμφωνα μέ τόν τίτλο ἑνός ἔργου τοῦ Βέλγου George Rouma (1914), μέ θέμα «τήν ἐπίδραση τοῦ περιβάλλοντος στήν ἐκπαίδευση». Στήν πράξη, ἡ κοινωνιολογία ἐπανεμφανίζεται στό πρόγραμμα τῶν ἀκαδημιῶν μόνον στά τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ '60, συγκεκριμένη καί ἐκουσίως ἐλεγχόμενη ἀπό τήν φιλοσοφία ὑπό τήν ἐπωνυμία τῆς κοινωνικῆς ἀνθρωπολογίας, μείγμα πρακτικῆς φιλοσοφίας καί ἐπαγγελματικῆς ἠθικῆς. Ἀκόμη καί σήμερα, σχεδόν ἀπουσιάζει de jure καί de facto ἀπό τίς γαλλικές ἀκαδημίες, ὅπως ἀκριβῶς κάποτε ἡ φιλοσοφία, διακεκριμένες μεταξύ τους σέ μιᾶ ὑποθετική «κατάρτιση (ἀποκαλούμενη) θεωρητική»¹⁴. Ὡς πρός τό συγκεκριμένο θέμα, ἡ μάχη τοῦ Λαπί μοιάζει σέ αὐτήν τήν φάση ἀναμφίβολα χαμένη.

— Ἡ μεταρρύθμιση τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ συστήματος καί οἱ ἀγῶνες γιά τό «Ἐνιαῖο Σχολεῖο». Τό βασικό ἐγχειρίδιο κοινωνιολογίας στίς ἀκαδημίες, κατά τίς δεκαετίες 1920-30, τό *Ἐννοιες ἐφαρμοσμένης κοινωνιολογίας στήν ἠθική καί τήν ἐκπαίδευση* τῶν Hesse καί Gleyse, ἀφιερώνει μόνον λίγες σελίδες σέ αὐτό πού σήμερα θά ἀποκαλοῦσαμε *κοινωνιολογία τῆς ἐκπαίδευσης*, συνοψίζοντας σέ τρεῖς φράσεις αὐτό πού θά μποροῦσε νά εἶναι τό πρόγραμμα τοῦ Durkheim καί ὑπῆρξε τελικά τό πρόγραμμα τοῦ μεταρρυθμιστοῦ Λαπί: α) Ἡ ἐκπαίδευση γνωρίζει μιᾶ συνεχῆ ἀνθιση, β) τό σχολεῖο ὀφείλει νά προσφέρει ἐξειδίκευση στούς μαθητές, γ) τό σχολεῖο πρέπει νά παρέχει μιᾶ γενική κουλτούρα, προκειμένου, εἰδικώτερα, νά «ὑπενθυμίζει στόν

μαθητή ὅσα τόν συνδέουν μέ τόν υπόλοιπο κόσμο» (Κεφ. VII).

Μιά τέτοια ἄποψη, συγγενής πρός τήν θεωρία τῆς ἀλληλεγγύης τοῦ L. Bourgeois (**Solidarité**, 1896), προσκρούει ὡστόσο στίς κοινωνικές διεκδικήσεις πού ἔφερε ὁ πόλεμος. Σέ μία περίοδο ὅπου, σύμφωνα μέ τόν πανεπιστημιακό συνδικαλιστή Ludovic Zoretti, μόνον τό 7,5% τῶν μαθητῶν ἄνω τῶν 13 ἐτῶν συνεχίζουν τίς σπουδές τους, ὅπου οἱ Σύντροφοί τοῦ Νέου Πανεπιστημίου ἀπαιτοῦν μέ τό *Μανιφέστο* τους (1918) περισσότερη σχολική καί κοινωνική δικαιοσύνη, ὅπου ὁ φιλόσοφος Léon Brunschvicg, μέλος τοῦ Ἰνστιτούτου, ἐκφράζει τήν ἐπιθυμία του γιά τήν ἴδρυση ἐνός «ὑπουργείου ἐθνικῆς παιδείας» (1922)¹⁵, ὁ Λαπί εἶναι ἕνας ἀπό τούς ἐκπροσώπους τῆς (πολυσημασιολογικῆς) προσπάθειας διεκδίκησης τοῦ Ἐνιαίου Σχολείου — ἀκόμη καί ἂν ὁ ὅρος αὐτός μοιάζει νά μήν τοῦ ταιριάζει, ἐκφράζοντας τήν πρωτοβάθμια ἐκπαίδευση, μέ τήν ὁποία τόν συνδέουν οἰκογενειακοί καί θεσμικοί δεσμοί. Ἔχοντας ρίξει μία πρώιμη «ματιά στό σχολεῖο μετά τόν πόλεμο» (**Revue pedagogique**, Σεπτέμβριος 1918) καί διερωτώμενος σχετικά μέ «τό αὔριο τῶν ἀκαδημιῶν» (*idem*, Ὀκτώβριος 1919), ὁ Λαπί συμμετέχει ἐνεργά στήν συζήτηση μέ τό *Περίγραμμα μιά γενικῆς μεταρρύθμισης τῆς γενικῆς μας ἐκπαίδευσης*¹⁶, ἀπηχώντας ἔτσι τήν γνωστή ρῆση: «Ὁφείλω, μπορῶ, θέλω».

Μέ βασικό μέλημα τήν ἐθνική ἐνότητα μέσῳ τῆς ισότιμης μεταχείρισης τῶν μαθητῶν βάσει τῶν ἱκανοτήτων τους καί ταυτόχρονα τήν ποικιλοπλοία πού σχετίζεται μέ τόν κοινωνικό καταμερισμό ἐργασίας, ὁ Λαπί διεκδικεῖ μιά ὀρθολογική ἐκπαίδευση — σέ ἀντιδιαστολή μέ τήν διάκριση τῶν «τάξεων», πού ὡστόσο δέν ἀποκλείει «συγκρούσεις καί ἀλληλεπικαλύψεις». Μποροῦμε ἐπομένως νά ἰσχυριστοῦμε ὅτι ἀπαιτεῖ «ἕνα ἐκπαιδευτικό σύστημα τεσσάρων βαθμίδων»:

1. Σχολεῖο κοινό γιά ὅλους, «πλησίον τῆς πατρικῆς ἐστίας», μέ ἐξωσχολικά μαθήματα καί ἐξωσχολικές ἐκδηλώσεις.

2. Κολλέγιο, ἀνοικτό γιά τούς κατόχους πιστοποιητικοῦ σπουδῶν, σέ πόλεις μέ πληθυσμό 5-10 χιλιάδων, μέ δύο κατηγορίες σπουδαστῶν: στήν πρώτη κατηγορία οἱ σπουδές ὀλοκληρώνονται μέ τό 15ο ἔτος τῆς ἡλικίας γιά ὅσους βιάζονται νά ἀποκτήσουν ἐπαγγελματική ἀπασχόληση καί ἄρα νά ἀποκτήσουν ἱκανές γνωστικές ἀποσκευές, ἐνῶ τήν δεύτερη ἀποτελοῦν ὅσοι ἀναζητοῦν στό κολλέγιο τά μέσα προκειμένου νά προχωρήσουν περαιτέρω. Οἱ σπουδές περατώνονται

ἐπισήμως μέ συμμετοχή στίς δημόσιες ἀπολυτήριες ἐξετάσεις «σπουδῶν φιλολογικῶν, ἐπιστημονικῶν ἢ τεχνικῶν».

3. Λύκειο, πού προσφέρει τέσσερις βασικές κατευθύνσεις στό ἴδιο ἢ σέ περισσότερα ἰδρύματα, στό διοικητικό κέντρο τοῦ γεωγραφικοῦ διαμερίσματος: τό φιλολογικό λύκειο, τό λύκειο τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν, τό παιδαγωγικό (γιά τούς μελλοντικούς ἐκπαιδευτικούς) καί τό τεχνικό. Τό δίπλωμα (ὁ Λαπί φροντίζει νά μήν τό χαρακτηρίσει ἀπολυτήριο) χορηγεῖται κατόπιν ἐπιτυχοῦς ἐξετάσεως ἐνώπιον ἐπιτροπῆς (ὅπου ὑπάρχει ἐκπροσώπηση καί τῆς ἰδιωτικῆς ἐκπαίδευσης) καί παρέχει πρόσβαση σέ ἰδρύματα ἀνωτάτης ἐκπαίδευσης, τά ὁποῖα ὡστόσο μποροῦν νά «ἐξεύρουν καί σπουδαστές μέ εἰδικούς διαγωνισμούς».

4. Ἰδρύματα (φιλολογικά, ἱστορίας, φιλοσοφίας, παιδαγωγικά, νομικά, μαθηματικῶν, χημείας κ.ο.κ.), πού συγκεντρώνουν ὑπό τόν γενικό τίτλο «Πανεπιστήμια» τίς ἀναδιαρθρωμένες σχολές, μέ ἄξονα τίς διδασκόμενες βασικές ἐπιστήμες, καί τίς ἐξειδικευμένες Σχολές (ἀνατολικῶν γλωσσῶν, πολιτικῶν ἐπιστημῶν κ.λπ.).

Τό σύστημα αὐτό, τό ὁποῖο θυμίζει τό σχέδιο Condorcet τοῦ 1792 ἢ τό Langevin-Wallon τοῦ 1947, ὑπερτονίζει τίς ἀτομικές δεξιότητες καί τήν δημοκρατική ἀξιοκρατία, καθώς ἀποσκοπεῖ στήν προώθηση, μαζί μέ τίς «λειτουργίες τῆς διεύθυνσης» καί τίς «λειτουργίες τῆς ὑπο-διεύθυνσης», καί στήν «γενική καλλιέργεια» τῶν ἐργαζομένων (βλ. τό θέμα τῶν τεχνικῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν στίς ἐθνικές τεχνικές ἀκαδημίες, οἱ ὁποῖες συνεστήθησαν τό 1946 ὥστε νά ἐκπαιδευθοῦν διδάσκοντες ἐπαγγελματικῆς κατάρτισης). Ὡς πρός τήν κατάρτιση διευθυντῶν, ὁ Λαπί προέβλεψε μιά ἐπιστημονική ἐξειδίκευση τῶν ἐπιθεωρητῶν καί τῶν ἀκαδημιῶν («πού δέν ἀνήκουν οὔτε στήν πρωτοβάθμια, οὔτε στήν δευτεροβάθμια») καί οἱ ὁποῖες μετατρέπονται σέ παιδαγωγικά ἰνστιτούτα, ὑπεύθυνα γιά τήν κατάρτιση καθηγητῶν λυκείου καί κολλεγίου, καί ἐκπαίδευση διδασκόντων μέ τήν συνδρομή διαφόρων σχολῶν καί ἐπικουρικῶν μαθημάτων (πού συγκροτοῦνται ἐπίσης σέ λύκεια καί κολλέγια).

Μέ μιά λέξη: τά παιδαγωγικά ἰνστιτούτα ἀποτελοῦν τό ὑπόβαθρο τοῦ Πανεπιστημίου.

Ἄμεσα, πάντως, τό πρόγραμμα τοῦ Λαπί, πιό ἰσορροπημένο, θά εἶναι συναφές:

— Μετατροπή τῶν πρώτων τάξεων τοῦ λυκείου σέ πρῶτες τάξεις *stricto sensu*, μέ ἐνιαῖα προγράμματα καί διδάσκοντες (διάταγμα 12ης Σεπτεμβρίου 1925, ἀμφισβητώντας ἔτσι τήν συγ-

κεκριμένη τάξη διδασκόντων πού δημιούργησε ό Ferry τόν Ίανουάριο τοῦ 1881). Τό Μικρό Λύκειο, ὡστόσο, χρειάστηκε μιά τριακονταετία γιά νά ἐκλείψει πλήρως.

— Τροποποίηση τῶν προγραμμάτων τῆς στοιχειώδους πρωτοβάθμιας ἐκπαίδευσης (Ἐπίσημες Ὁδηγίες τῆς 20ῆς Ἰουνίου 1923), μέ προοπτική τήν διεύρυνση τῶν βασικῶν γνώσεων, σύμφωνα μέ τήν ἐπιθυμία τοῦ νομοθέτη τό 1887, εὐθυγραμμισμένη μέ τίς συστάσεις τῶν Lanakal καί Garat κατά τήν συγκρότηση τῆς βραχύβιας Ecole Normale τοῦ Ἔτους III (1795-96). Πέραν μιᾶς ἀπλῆς περικοπῆς τῶν προγραμμάτων, ὁ Λαπί ἐφαρμόζει, μέ στόχο τήν ἀποφυγή ἐπαναλήψεων, τό πέρασμα ἀπό τήν «μόμονη μέθοδο» στήν ἀποκαλούμενη «προοδευτική», πού στόχο ἔχει «νά δώσει σέ κάθε ἡλικία αὐτό πού τῆς ταιριάζει». Ἐπί πλέον, ὅσον ἀφορᾷ τήν ἠθική καί πολιτική ἀγωγή, ὑποστηρίζοντας σταθερά τίς μεθόδους αὐτοδιακυβέρνησης (self-government), ἐπανερχόμενος σταθερά στό κείμενο τοῦ 1887, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο «ἡ ἠθική λαϊκή διδασκαλία διαφέρει ἀπό τήν θρησκευτική χωρίς νά βρίσκονται σέ σύγκρουση», ὁ Λαπί σημειώνει ὅτι «σέ τέτοια ζητήματα ἡ λαϊκή συνείδηση τά τελευταῖα σαράντα χρόνια καθίσταται ὁλοένα καί πιό προσεκτική». Ἄλλά ὁ ἴδιος ὁ ὑπουργός L. Bégar, πού ἐπισήμως ὑπογράφει τίς Ὁδηγίες, τόν διορθώνει, παρατηρώντας ὅτι οἱ συντάκτες τοῦ μακροῦ καταλόγου τῶν μαθημάτων τῆς Μέσης Ἐκπαίδευσης («καθήκοντα πρὸς τήν οἰκογένεια» καί «πρὸς ἄλλους») γιά τό νέο πρόγραμμα (23 Φεβρουαρίου 1923) «ἀμέλησαν (sic) νά ἀναφέρουν συγκεκριμένα καθήκοντα πρὸς τόν Θεό...». Ὡστόσο μέ τήν σειρά του ὁ Bégar θά λησμονήσει νά ἐπανεισάγει τά καθήκοντα στό νέο του πρόγραμμα!¹⁷ Ἔτσι, οἱ ἀγνωστικιστικές ἐπιλογές τοῦ Λαπί τροποδότησαν χωρίς καμμία ἀμφιβολία τήν προαναφερθεῖσα διαφωνία περί κοινωνιολογίας στούς κόλπους τῶν ἀκαδημιῶν. Συμπληρώνουμε στό σημεῖο αὐτό ὅτι, σέ συνάφεια μέ «τήν θρησκευτική οὐδετερότητα πού ἐπιβάλλεται σέ ὅλους τούς Γάλλους» ἀλλά πάντα σέ συνάρτηση μέ «τήν συνέχεια τῆς παράδοσής μας καί τήν ἀδελφσύνη τοῦ ἔθνους», οἱ Ὁδηγίες τῆς 5ῆς Μαρτίου 1942, σχολιάζοντας τά προγράμματα τοῦ 1941, συνιστοῦν «τήν μελέτη τῶν μεγάλων ρευμάτων τοῦ πνευματικοῦ βίου» καί «τῶν ὑψίστων παραδειγμάτων τῶν βίων ἡρώων καί ἀγίων»...

— Ἀνάπτυξη, μεταπολεμικῶς, τῶν ἐπικουρικῶν μαθημάτων ὥστε νά ἐκπαιδευθοῦν «σωστοί

ἐργάτες στίς μὴ ἀστικές περιοχές» καί τῶν σχολείων τά ὁποῖα, ἀπό τό 1917 καί ἐξῆς, διαθέτουν ἐξειδικευμένα τμήματα ἀγροτικά, βιομηχανικά, ἐμπορικά, οἰκοκυρικῶν ἢ καί ἐστίασης ἢ τεχνῶν καί τεχνικῶν ἐπαγγελμάτων. Μέ τήν ὑποστήριξη τοῦ ἀνωτέρου τοῦ στήν ἱεραρχία καί χάρις στήν προσωπική του πείρα, ὁ Louis Rascol, διευθυντής τῆς Ἀκαδημίας στό Albi, ἐπιχειρεῖ νά προωθήσει τό 1923 τό «πραγματικό ἐπαγγελματικό σχολεῖο», σύμφωνα μέ τό ὄνομα ἐνός συγγράμματός του, καί νά τό προστατεύσει τόσο ἀπό τήν σύγχρονη διδασκαλία πού στερεῖται πλήρως ἐνός ἐπαγγελματικοῦ χαρακτήρα ὅσο καί ἀπό τήν τεχνική διδασκαλία πού, ἐπανερχόμενη ὑπό κρατικό ἔλεγχο, ἐγείρει ὑποψίες ὅτι ἴσως εἶναι «πολύ χρησιμοθηρική» καί δέν προωθεῖ τήν ἀναγκαῖα «ἠθική καλλιέργεια»: ὁ καιρός τοῦ θετικοῦ προσανατολισμοῦ μοιάζει νά ἔχει φθάσει καί τά «μεσαῖα στελέχη οἰκονομικῆς καί διοικητικῆς κατεύθυνσης» δέν μπορεῖ νά ἀνευρίσκονται πιά μεταξύ ἐκείνων πού ὁ Λαπί χωρίς ὑπεκφυγές ὀνομάζει «ἀποβράσματα/σκουπίδια» τῆς δευτεροβάθμιας καί ἀνώτατης ἐκπαίδευσης.¹⁸

— Ἀπόπειρα, τέλος, προσέγγισης διαφόρων κατηγοριῶν διδασκόντων, ὅπως μαρτυρᾷ ἡ ἀλλαγὴ, τόν Ίανουάριο τοῦ 1927, τῆς **Revue pédagogique** σέ **L'enseignement public - Revue pédagogique**. Τό ἀνυπόγραφο σημείωμα τοῦ ἐκδότη διευκρινίζει, θέτοντας μιά προοπτική ἀλληλεγγύης, πού δηλώνει Durkheim: «πρόθεσή μας κάθε ἄλλο παρά εἶναι νά ἀντιδράσουμε στόν ἀναγκαῖο καταμερισμό ἐργασίας». Ὅμως (ὅπως ἀκριβῶς στήν βιομηχανία, ἡ διάκριση τῆς ἐργασίας δημιουργεῖ μεταξύ τῶν παραγωγῶν μιά ἀλληλεξάρτηση, τῆς ὁποίας δέν ἔχουν πάντοτε ἐπαρκῆ συνείδηση, καί μιά ἀλληλεγγύη, ἡ ὁποία εἶναι πρὸς τό συμφέρον τους νά γίνει πιό στενή) ἔτσι καί στίς διάφορες βαθμίδες τῆς ἐκπαίδευσης καί τίς ἐξειδικευμένες ἐπιστήμες ὑφίστανται σχέσεις πιό σύνθετες καί πολυάριθμες ἀπ' ὅ,τι φανταζόμαστε καί πρέπει νά ὑπάρχει στενώτερη ἀλληλεγγύη μέρα μέ τή μέρα».

Συμπέρασμα

Τήν ἐποχή ἐκείνη, στήν τελευταία φάση τοῦ ἐνεργοῦ βίου του, ὁ Λαπί συγγράφει τό προοίμιο γιά τά πρακτικά τῶν συναντήσεων πού ἔγιναν μέ δική του πρωτοβουλία στήν Σορβόνη γιά τούς ὑπεύθυνους τῶν ἀκαδημιῶν, ὅπου ὑπενθυμίζει τίς βασικές παγκόσμιες ἀρχές τῆς ἀμοιβαίας κατανόησης, τήν ἀρχή τῆς ταυτότητας καί τήν ἀρχή

του αιτιώδους συνδέσμου, πού διέπουν και τήν ἴδια τήν «ἐπιστήμη και τήν “ὁμοιοθεσία” μεταξὺ ἐπιστήμης και ἠθικῆς: ἡ ἀρχή τῆς δικαιοσύνης [πραγματικός “σκοπός τοῦ ἀνθρώπου”] δέν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά ἡ ὁμοιομορφία τῶν ἀκολουθιῶν πού τό ἐπιστημονικό πεδίο μεταφέρει στό πεδίο τῶν ἐκουσίων πράξεων, στό ἠθικό πεδίο. Ἐάν ἡ ἀρχή τῆς αιτιότητος, μέ ὅ,τι συνεπάγε-

ται, ἀποτελεῖ βασική ἀρχή τῆς Ἐπιστήμης, ἀποτελεῖ ἐξ ἴσου βασική ἀρχή τῆς Ἠθικῆς. [...] Τό δικό μας ἠθικό ιδεῶδες σημαίνει τήν εἰσαγωγή στόν κόσμον τῶν βουλήσεων μιᾶς ὀρθολογικῆς τάξης ὡς δικοῦ μας ἐπιστημονικοῦ ιδεῶδους, σημαίνει τήν ἀποκάλυψη μιᾶς ὀρθολογικῆς τάξης στό σύμπαν»¹⁹. Ὁ στρατευμένος κοινωνιολόγος ξαναγίνεται φιλόσοφος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Lapie P.-O., **Paul Lapie. Une vie-une oeuvre**, Sudel, Paris 1937.

2. Τό ἐν λόγῳ παρατηρητήριο κατανάλων ἀσύλληπτες ποσότητες σέ ξεσκονόπανα.

3. Ὁ Λαπί ὑπῆρξε ἐπομένως ὁ νεώτερος πρύτανης στήν Γαλλία μετά τόν Λουί Λιάρ, μέντορα τοῦ Durkheim στήν ἀρχή τῆς σταδιοδρομίας του, ἐνῶ και ὁ ἴδιος ὑπῆρξε διευθυντής ἀνωτάτης ἐκπαιδύσεως.

4. Γυιός τοῦ Jules Steeg (1836-98), συνεργάτη τοῦ Ferdinand Buisson.

5. «Pédagogie française» στό **Pédagogie française**, F. Alcan, Paris 1920, σσ. 26-27.

6. Ἡ διατριβή τοῦ Λαπί (1902) φέρει τόν τίτλον *Λογική τῆς θέλησης*.

7. Βιβλία σχετικά μέ τήν παιδική ψυχολογία πρωτοεμφανίζονται κατά τήν δεκαετία τοῦ 1880. Τό **Année psychologique** τοῦ Binet ἔπεται τῆς **La critique philosophique** τοῦ Renouvier ἀλλά ἀσφαλῶς προηγείται τόσο τοῦ **L'année sociologique**, πολλῶ δέ μάλλον τοῦ **L'Année en éducation** τοῦ Cellerier.

8. **Revue française de sociologie**, τόμος XX, no. 1, Ἰανουάριος-Μάρτιος 1979, σσ. 36-41.

9. Κυρίως στήν ὁμιλία του περί «Ἰσότητος στήν ἐκπαίδευση», Ἰαπρίλιος 1870.

10. P. Lapie, **L'école et les écoliers**, Alcan 1923.

11. Βλ. P. Lapie, **L'école et les écoliers**, ὅπ.παρ., σ. 185.

12. Bougle, Brehier, Delacroix, Parodi, **Du sage antique au citoyen moderne**, 3η ἐκδοση, A. Colin, 1940, σ. 245. Ἀφιερωμένη στόν P. Bernard, ἐπίτιμο διευθυντή τῆς ἀνωτάτης παιδαγωγικῆς σχολῆς E.N. de la Seine.

13. C. Bougle, «La sociologie française» στό **Qu'est-ce que la sociologie**, 7η ἐκδοση, Alcan, 1939. Γιά τήν κοι-

νωνιολογική μονογραφία, A. Savoye, «La monographie sociologique: jalons pour son histoire (1855-1914)», **Les études sociales**, no. 131-132, 2000, σσ. 11-46.

14. Τό 1996, σύμφωνα μέ τήν **Annuaire des enseignants-chercheurs en IUFM**, οἱ προσφερόμενες θέσεις γιά αὐτές τίς ἐπιστήμες ἀποτελοῦσαν τό 1,5% τοῦ συνόλου τῶν θέσεων.

15. Τονίζουμε ὅτι, σέ ἀντιδιαστολή μέ τίς δηλώσεις τοῦ κινήματος πού καλεῖται «Δημοκρατική σχολή» (Ecole republicaine), ὁ ὅρος «ἐθνική ἐκπαίδευση» (éducation nationale) δέν ἔχει τίς ρίζες του στόν ἰταλικό φασισμό (1925), ἰσχυρισμός πού συχνά προβάλλεται πρὸς μεγάλη ἐκπληξη ὄλων, ἀλλά εἶχε ἤδη ἀναφερθεῖ ἀπό κάποιον F. Buisson τό 1880.

16. A. Duval, «Esquisse d'une reforme generale de notre enseignement national», **Revue pedagogique**, 1922, no. 2, σσ. 79-101.

17. Ἡ λήθη τοῦ Berard εἶναι σχεδόν φροῦδική, κάτι πού δέν ἴσχυε τήν δεκαετία τοῦ 1900, ἐάν πιστέψουμε τήν *Ἱστορία τῶν θεσμῶν τῆς ἐκπαίδευσης* τῶν J. Leif και G. Rustin (Delagrave, 1965: 192). Μέ τήν σειρά του (Discours à la Chambre τῆς 24ης Ἰανουαρίου 1910) ὁ J. Jaurès εἶχε εἰρωνευτεῖ «τοῦτο τόν Θεό τῆς κεντροαριστερᾶς, αὐτόν τόν Θεό τῆς μετάβασης» πρὸς τόν ὅποιο οἱ παιδαγωγοί δέν ἐπιτρέπεται «παρά νά ἀποταθοῦν ἀπό εὐγένεια» (H. Terral, **Les savoirs du maitre**, L'Harmattan, Paris 1998, σσ. 86-87).

18. L. Rascol, **La véritable éducation professionnelle**, A. Colin, σ. 87. Ὁ Rascol δέν παραλείπει νά ὑπογραμμίσει ὅτι «τό 1922, τό 74% τῶν ἀποφοίτων τῶν E.P.S. (ἀνωτάτων παιδαγωγικῶν σχολῶν) σταδιοδρομοῦσαν στόν οἰκονομικό κλάδο και τό 26% στό δημοσιουπάλληλικό».

19. P. Lapie & ἄλλοι, **Morale et Science**, F. Nathan, Paris 1923, σ. 21.



Ἡ Κωνσταντινούπολη μετά τήν ᾿Αλωση

Μιά ἄγνωστη ἐποχή

τοῦ Κώστα Μ. Σταματόπουλου

Δέν εἶμαι ὁ πρῶτος πού ὑποστηρίζει ὅτι ἡ σημερινή Πόλη στρέφει τήν πλάτη της σέ περίπου ὀλόκληρη τήν ἱστορία της. Διότι, μέ ἐξαίρεση τό πολυάριθμο μά δυσδιάκριτο κουρδικό στοιχείο, καί βέβαια τά σχεδόν ἀφανῆ, ἐνδοξα μά ἐξουθενωμένα πλέον ὑπολείμματα τῶν πάλαι ποτέ συνοικιστῶν παραδοσιακῶν τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς ἐθνοτήτων, τό σημερινό “Ἐϊστάμπουλ” τῶν 15-17.000.000 κατοίκων, εἰς πείσμα τοῦ πύο λαμπροῦ καί μακραίωνου παρελθόντος του, εἶναι ἡ πόλη ἑνός λαοῦ καί μιᾶς θρησκείας.

Ἄρκεϊ βέβαια ἕνας περίπατος σέ μία ἀπό τίς ἱστορικές της συνοικίες γιά νά διασκεδάσει κάπως τήν γενική αὐτή ἐντύπωση. Ὅχι διότι περιδιαβαίνοντας θά ἀκούσεις πλέον στούς δρόμους τους κάτι ἄλλο ἐκτός ἀπό τουρκικά. Ἀλλά διότι θά συναντήσεις, σέ κάθε σχεδόν βῆμα, μία ἐκκλησιά, ἕνα ἀγίασμα ἢ μία συναγωγή, καθώς καί σέ τοίχους παλιῶν κτηρίων μισοσβησμένες ἐπιγραφές συνήθως στά ἐλληνικά (στό Πέραν, μητρόπολη τοῦ λεβαντισμοῦ, ἐνίοτε μέ λατινικούς χαρακτήρες), σπανιώτερα δέ στά ἀρμενικά ἢ τά ἐβραϊκά... Καί βέβαια στά “Νησιά”, ὅπως οἱ Κωνσταντινουπολίτες ὀνομάζουν τά Πριγκηπονῆσια, τό τοπίο παραμένει σημαδεμένο ἀπό τήν πάλαι ποτέ εἰρηνικά κυρίαρχη ἐκεῖ παρουσία τῶν Ρωμηῶν: στήν κορυφή τῆς Πρώτης δεσπόζει ἡ μονή τῆς Μεταμορφώσεως τοῦ Χριστοῦ μέ τήν παρακείμενη νεοκλασσική πτέρυγα τοῦ ὀρφανοτροφείου θηλέων, προσφορά στό Γένος τοῦ Συμεωνάκη Σινιόσογλου, στήν καρδιά τῆς Χώρας τῆς Ἀντιγόνης ὑψώνεται βαρῦς καί πομπώδης ὁ ναός τοῦ Τιμίου Προδρόμου, ἔργο τοῦ Νικολάου Δημάδη, γυιοῦ τοῦ ἀρχιτέκτονος πού φιλοτέχνησε τό κτήριο τῆς Πατριαρχικῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς, μέ τήν ὀποία ἄλλωστε ὁ ναός παρουσιάζει ἐντονη ὀμοιότητα... Στήν Χάλκη, ἡ μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος καί ἡ Θεολογική Σχολή, καθώς καί ἡ ἀκόμη πύο ἄτυχη Καμαριώτισσα, περικυκλωμένος δέ ἀπό τά στρατιωτικά κτίσματα τῆς Ναυτικῆς Σχολῆς πού ἐχθρικά σκαρφαλώνουν στόν λόφο, καταπατώντας

τά κτήματα καί καταστρέφοντας τά ἱστορικά παραλαύρια καί προσκτίσματα τῆς μονῆς, ἀκόμη καί τά ὑπεραιωνόβια κυπαρίσσια της, ὁ Ἱεροσολυμίτης Ἁγιος Γεώργιος τοῦ Κρημνοῦ. Ὁ ἐπισκέπτης του ἀπό τοῦς ἐξῶστες τῆς μονῆς ἀντικρύζει ἀπέναντί του, στήν Πρίγκηπο, στήν πρώτη μέν κορυφή τοῦ νησιοῦ τήν μονή τοῦ Χριστοῦ, στήν δεύτερη δέ τήν μονή τοῦ Ἁγίου Γεωργίου τοῦ Κουδουνα, καθώς καί πύο κοντά στήν πρώτη, τήν μυστηριώδη φηγούρα τοῦ πάλαι ποτέ ἡμέτερου Ἐθνικοῦ Ὀρφανοτροφείου... Νωπή ἐπομένως παραμένει ἡ μαζική παρουσία τοῦ ἄλλου σέ μία πόλη, πού ὅσο καμιά στήν ἱστορία ὑπῆρξε κοσμοπόλη. Καί δέν χρειάζεται νά πάει κανείς πίσω πολύ στόν χρόνο. Σαράντα μέ πενήντα χρόνια μόνον εἶναι ἄρκετά γιά νά βρεῖ Τούρκους, Ρωμηούς, Ἀρμένιους καί Ἑβραίους στίς συνοικίες καί τά προάστεια ὅπου τοῦς τοποθέτησε πρῖν ἀπό αἰῶνες ἡ ἱστορία, στήν διάρκεια μιᾶς διαδικασίας, τῆς ὀποίας στό παρόν κείμενο θά προσπαθήσουμε νά παρουσιάσουμε τήν ἀπαρχή.

Τήν ἐπομένη τῆς Ἀλώσεως οὐδεὶς ἐγνώριζε τί θά συμβεῖ, ποιά θά ἦταν ἡ τύχη τῆς πόλεως πού μέ τόσο αἶμα κατακτήθηκε. Τά πάντα ἐκρέμοντο ἀπό τήν ἀπόφαση τοῦ ἑνός, τοῦ εἰκοσάχρονου δηλαδή σουλτάνου, πού εἶχε μόλις ἀποδείξει ὄχι μόνον ὅτι ἦταν ἱκανός πολέμαρχος, ἀλλά καί πώς εἶχε κάμει, ἀπέναντι στήν ἀντιπολίτευσή του πού ἀντετίθετο στήν συνέχιση τῆς πολιορκίας, τήν ὀρθή ἐπίλογη. Κι ὁ μέν φεουδαλικός στρατός τῶν ὀθωμανῶν καί τῶν συμμάχων τους διελύετο, ὅπως ἦταν συμφωνημένο, τώρα πού ὁ στόχος τοῦ πολέμου εἶχε ἐπιτευχθεῖ. Οἱ πολεμιστές κινούσαν νά ἐπιστρέψουν στίς χῶρες τους, φορτωμένοι λάφυρα καί σέρνοντας πίσω τους κοπάδια αἰχμαλώτων. Οἱ δέ ἐλάχιστες ἑκατοντάδες πού παρέμεναν ἐλεύθεροι — ἀπό τίς σαράντα μέ πενήντα περίπου χιλιάδες κατοίκους πού ἀριθμοῦσε ἡ Πόλη πρῖν ἀπό τήν Ἀλωση —, ἐκούρνιαζαν μέσα στά αἰματόδρεχτα ἐρείπια τῆς μέχρι τά χθές πρωτεύουσάς τους, περιμένοντας ἀνά πᾶσα στιγμή νά



Φωτογραφία από την εξαιρετική έκδοση *Ίστορικός Άτλας της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2006, σ. 89.

πέσουν κι αυτοί θύματα της σφαγής ή να αιχμαλωτισθούν. Ἐάν δέ ὁ μέσος Τοῦρκος ἄλλο δέν ἐσκέπτετο ἀπό τήν λεία πού τοῦ ἐχάρισε τό κούρσεμα τῆς πόλεως τοῦ ἐχθροῦ, τό πῶς νά τήν μεταφέρει γιά νά τήν χαρεῖ γυρνώντας πίσω στόν τόπο του ἢ ἐγκαθιστάμενος στήν πόλη πού μόλις εἶχε καταλάβει· καί ὁ κεραυνοβολημένος ἀπό τά τόσα δεινά Ρωμηός ἀγωνιοῦσε — ἂν κάτι τέτοιο τόν ἐνοιαζε πιά — γιά τήν ἐπιβίωσή του εἶτε ὡς αἰχμάλωτος, εἶτε ὡς πλάνης καί κρυπτόμενος· γιά τοὺς ἰθύνοντες Ὀθωμανοὺς ἀκόμη πιά ἀβέβαιο ἦταν τό μέλλον τῆς ἴδιας τῆς Πόλεως, ἡ ὁποία γνωρίζουμε πῶς εἶχε ἤδη εἰσχωρήσει στοὺς ὀθωμανικούς ἐσχατολογικούς καί ἄλλους θρύλους καί ἐδίχαζε τήν ὀθωμανική κοινωνία, ἀνάμεσα σ' αὐτούς πού χαίρονταν γιά τήν κατάκτηση, βλέποντας χειροπιαστά χάρις σ' αὐτήν τήν εὐνοια τοῦ Θεοῦ, καί σ' ἐκείνους πού ἔδιναν πίστη στήν ἀπαισιόδοξη ἐκδοχή, πού ἐξελάμβανε τήν Ἄλωση ὡς τό ὀριακό σημεῖο πρὸς τήν παρακμή καί τήν νόθευση τοῦ Ἰσλάμ, καθώς καί πρὸς τήν συντέλεια τοῦ κόσμου.

Λίγα εἰκοσιτετράωρα μετά ἡ εἰκόνα εἶχε ἀρκοῦντως ἀποσαφηνισθεῖ: ἡ αἰμάσσουσα κεφαλή τοῦ Παλαιολόγου εἶχε ἀπομακρυνθεῖ ἀπό τόν μέγα κίονα τοῦ Αὐγουσταίου καί ξεκινήσει τήν φρικτή περιοδεία τῆς ἀνά τίς κτήσεις τοῦ σουλτάνου.

Ἡ Πόλη, τήν ὁποία προσωρινῶς ἐγκατέλειψε ὁ σουλτάνος γιά τήν Ἀδριανούπολη, εἶχε ἀποκτήσει ἐπαρχο (σούμπαση), τόν Καριστιράν Σουλεϊμάν μπέγ ἀπό τήν Προῦσα (σύμφωνα μέ τόν Κριτόβουλο ἡ πρώτη ἐπιλογή τοῦ Πορθητῆ ὡς ἐπιστάτου τῆς πόλεως καί ὑπευθύνου τοῦ ξοινικισμοῦ αὐτῆς ἦταν ὁ μέγας δούκας Λουκάς Νοταράς, φανατικός ἀνθενωπικός, τόν ὁποῖον ὅμως ἐν συνεχείᾳ θανάτωσε), καθώς καί καδῆ, τόν λόγιο Χιζίρ μπέη. Ἐδίδοντο δέ ἤδη οἱ πρῶτες ὁδηγίες γιά τήν ἀποκατάσταση τῶν ὀχυρώσεών τῆς, ἀρχῆς γενομένης τῶν ἐργασιῶν ἀπό τό Ἐπταῦργιο. Ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία εἶχε μετατραπεῖ σέ τέμενος, τέσσερις δέ χιλιάδες Ρωμηοί, τό προσωπικό μερίδιο τοῦ σουλτάνου, εἶχαν ἀνακτήσει τήν ἐλευθερία τους (κατά μία παράδοση ἐπρόκειτο γιά τόν πληθυσμό τῆς περιοχῆς τοῦ Φαναρίου). Διατάσσονταν δέ ἤδη οἱ κυβερνήτες τῶν ὀθωμανικῶν περὶ τήν Βασιλεύουσα πόλεων, νά στείλουν πίσω στήν Πόλη ὄλους ἐκείνους πού εἶχαν ἐγκαίρως καταφύγει σ' αὐτές, γιά νά ἀποφύγουν τήν παρατεταμένη ἀγωνία τῆς πολιορκίας καί τήν φρίκη τῆς ἀλώσεως... Σύμφωνα μέ μία ἄλλη παράδοση κι οἱ κάτοικοι τῶν Ψωμαθιῶν ἀπέφυγαν τήν αἰχμαλωσία, καθώς ἀνοιξαν τήν πόρτα τοῦ περιβόλου πού περιέκλειε τήν γειτονιά τους — ἡ Πόλη δέν ἦταν πιά παρά ἄθροισμα χω-

ριών που τά έχωριζαν καλλιεργημένοι αγροί και χέρσες εκτάσεις — στον έχθρο (ή κατ' άλλους τίς πύλες του θαλασσίου τείχους στους άνδρες του στόλου του Χάμζα μπέη), μόλις πληροφορήθηκαν ότι αυτός εύρίσκετο πλέον εντός των θεοδοσιανών τειχών. Τό ίδιο φαίνεται πως ίσχυσε και για τους κατοίκους — που ήσαν ψαράδες οι περισσότεροι — του Πετρίου, του όχυρού δηλαδή θύλακα του θαλασσίου τείχους προς τό Χρυσόκερας, που άργότερα ονομάσθηκε Διπλοφάναρο, και στό όποιο θά κατέφευγε τό Οικουμενικό πατριαρχείο στά 1601...

Στά άμέσως επόμενα χρόνια, ακολουθώντας τό χρονοδιάγραμμα των σουλτανικών κατακτήσεων, θά μεταφερθούν και θά εγκατασταθούν στην Πόλη κάτοικοι από τίς Φώκες της Ίωνίας, από την Πελοπόννησο, από τά αιγαιοπελαγήτικα νησιά, από την Εύβοια και την Τραπεζούντα, αλλά και από τό έσωτερικό της Άνατολής και από τίς γενοατικές κτήσεις της Κριμαίας, βάσει ενός



Τά στρατόπεδα του τουρκικού στρατού έξω από την Κωνσταντινούπολη, όπως απεικονίζονται σε μία εικονογράφηση του Ζάν Μιελό (1455). (Φωτογραφία και κείμενο από τό Ίστορικός άτλας της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ένθ. άν., σ. 176.)

σχεδίου που απέβλεπε στην κατά τό δυνατόν ταχύτερη άνόρθωση της Πόλεως, στην ανάκαμψη της οικονομίας της, στην έκ νέου ουσιαστική άνύψωση της στην περιωπή πρωτεύουσής. Τους επόικους αυτούς οι πηγές τους άποκαλούν συνήθως συργούνηδες, εξελληνίζοντας τον τουρκικό όρο **surgun**. Όλους όσους ήσαν σε θέση νά συμβάλουν στην ανάκαμψη της οικονομίας της Πόλεως, οι άρχές τους εγκαθιστούν στο έσωτερικό της, ενώ στα περίχωρα εγκαθιστούν πληθυσμούς άγροτικούς, μέ άποστολή νά εξασφαλίσουν την τροφοδοσία της. Τό ήμισυ της παραγωγής των τελευταίων (6 αριθμός των όποιων άγγιζε περί τό έτος 1500, σύμφωνα μέ μία πηγή, τους 30.000) άνήκε στον σουλτάνο. Οι πρώτοι ήσαν έξ άρχής έλευθεροι, οι δεύτεροι, δούλοι στην άρχή, θά άνακτούσαν τον επόμενο αιώνα την έλευθερία τους. Οι συργούνηδες αποκτούν δωρεάν μία κατοικία, άλλ' ώφειλαν νά καταβάλλουν έτησίως στό Δημόσιο ένα ποσόν ως δικαίωμα χρήσης για τό οικόπεδο που τους είχε δοθεί, τό όποιο, όπως άλλωστε και τό σπίτι, άνήκαν άμφοτέρα στον σουλτάνο. Είναι ενδιαφέρον πως από τον φόρο αυτόν εξαιρέθηκαν οι Ρωμηοί έποικοι, κάτι που δικαιολογημένα εξόργισε τους Μουσουλμάνους που διερωτώντο ποιός επί τέλους ήταν ό κατακτητής. Δέν είναι γνωστό επί πόσο χρόνο συνεχίστηκε ή σκανδαλώδης αυτή διάκριση. Ό έγγειος φόρος πάντως καταργήθηκε τό 1482, από τον διάδοχο του Μωάμεθ Βαγιαζήτ.

Η άνήκουστη και κατά παράβαση της ισλαμικής και όθωμανικής παραδόσεως εύνοια του Πορθητή προς τους Ρωμηούς Χριστιανούς που εγκαθίσταντο στην Πόλη, δηλωτική τόσο της πολιτικής ιδεολογίας του — γνωρίζομε ότι θεωρούσε τον έαυτόν του ως διάδοχο των Ρωμαίων και Έλληνορωμαίων αυτοκρατόρων — όσο και του ρεαλισμού του, δεδομένου ότι ή πλειονότητα των υπηκόων του ήσαν Χριστιανοί, δέν ήταν ή μόνη. Τους άφέθηκε επίσης ό μεγαλύτερος αριθμός των ναών, μέ πρώτη την έρειπωμένη πεντάτρουλλη βασιλική των Άγίων Άποστόλων, μαυσωλείο μεγάλου αριθμού Έλληνορωμαίων αυτοκρατόρων, προς χρήση του πατριάρχη Γενναδίου Σχολαρίου και του πατριαρχείου τό όποιο επανεσυνέστησε ό σουλτάνος στις 6 Ίανουαρίου του 1454... Η τόσο κραυγαλέα άνατροπή της πατροπαράδοτης τάξεως πραγμάτων άπέναντι σε μία πόλη που είχε τολμήσει όσο λίγες νά άντισταθεί στις σημαίες του Ίσλάμ, προκάλεσε πέραν της όργης και μία καθολική άπορία: αυτή, τά κατοπινά χρόνια, θά κάνει πιστευτή την άποψη, επινενοημένη άρχικώς από την ήγεσία των Ρωμηών εν συνενόηση μέ

ρεαλιστές αξιωματούχους τῆς Πύλης, σύμφωνα μέ τήν ὁποία τμήμα τῆς Πόλεως εἶχε αὐτοβούλως παραδοθεῖ στόν ἐχθρό. Ἀπό τόν συνδυασμό τῶν παραπάνω θά γεννηθεῖ, εἰς πείσμα τῆς ἱστορικής πραγματικότητας, μία τοπική ἐκδοχή περί τῆς Ἀλώσεως, τήν ὁποία θά ἐνστερνισθοῦν τόν 18ο καί 19ο αἰῶνα πολλοί μορφωμένοι Ρωμηοί, Κωνσταντινουπολίτες καί μή, ὅπως ἐπί παραδείγματι ὁ Δημήτριος Καντεμίρ ἤ ἀργότερα ὁ Ἰ. Χότζης, τόν ὁποῖον ἐπικρίνει ὁ Κ. Παπαρρηγόπουλος...¹

Ἐκτός ἀπό Ρωμηούς καί Τούρκους, στήν Πόλη ἐγκαθίστανται ἐπίσης Ἀρμένιοι, καθώς καί Ρωμαιοκαθολικοί εἴτε κάτοικοι παλαιοῦ τοῦ Γαλατᾶ εἴτε νεοφερμένοι ἔποικοι ἀπό τόν Καφά τῆς Κριμαίας. Σύμφωνα μέ τήν ἀπογραφή, πού πραγματοποιοῖ στά 1477 ὁ καδῆς Μουχιντίν γιά λογαριασμό τοῦ σουλτάνου, καταγράφονται στήν Πόλη, μαζί καί τόν Γαλατᾶ, 9.486 σπίτια Μουσουλμάνων, 3.743 σπίτια Ρωμηῶν, 1.647 σπίτια Ἑβραίων, 434 Ἀρμενίων, 384 Καραμανλήδων (πιθανότατα ἐπίσης Ἀρμενίων), 332 «Φράγκων» τοῦ Γαλατᾶ, 261 σπίτια κατοικημένα ἀπό δυτικούς Χριστιανούς τῆς Κριμαίας καί 31 σπίτια Ἀθιγγάνων. Ἐπομένως, ἀπέναντι στήν συμπαγῆ μᾶζα τῶν 9.486 μουσουλμανικῶν σπιτιῶν, ἀντιπαρατίθεται ἡ ἀνομοιογενής, σημαντικώτατη ὅμως κατηγορία τῶν 5.822 μὴ μουσουλμανικῶν. Στήν περιτείχιστη Πόλη ὑπάρχουν ἐπίσης 3.927 μαγαζιά... Ἀκολουθοῦν, καθώς ὁ ἀναγκαστικός ἐποικισμός δέν σταματᾶ, συργούνηδες Σέρβοι (ἐξ οὗ ἡ συνοικία τῆς Πόλης «Βελιγράδι», τό χωριό «Βελιγραδάκι» στά περίχωρα, καθώς καί τό δάσος «Βελιγράδι» στήν περιοχὴ τῶν τεχνητῶν λιμνῶν πού ὑδρευαν τήν Βασιλεύουσα), Βούλγαροι καί Ἀλβανοί. Πρὶν ἀπό τό τέλος τοῦ αἰῶνα θά καταφθάσουν, διωγμένοι ἀπό τήν ἰσπανική πατρίδα τους, Ἀραβες καί Ἑβραῖοι σεφαρδίτες. Οἱ τελευταῖοι θά προστεθοῦν στοὺς ἑλληνοφώνους Ἑβραίους Ρωμαίτες, τόσο τοὺς Κωνσταντινουπολίτες ὅσο καί τοὺς ἄλλους «Βυζαντινούς» Ἑβραίους, πού μεταφέρθηκαν ὡς συργούνηδες στήν Κωνσταντινούπολη, χωρὶς ποτέ ν' ἀφομοιωθοῦν μέ αὐτούς.

Εἰς ὅ,τι ἀφορᾶ τόσο τίς συνθήκες μεταφορᾶς τῶν συργούνηδων ὅσο καί ἐκεῖνες πού ἐπικρατοῦν τά πρῶτα χρόνια, καθώς οἱ ξεριζωμένοι ἐλεεινολογοῦν τήν τύχη τους καί νοσταλγοῦν τήν πατρίδα ἀπό τήν ὁποία βιαίως ἀποσπᾶσθησαν, δύο κείμενα μᾶς μεταδίδουν τήν φρίκη καί τό πένθος πού διακατεῖχε μεγάλο μέρος τοῦ ἄρριζου καί πρόσφυγα ἀκόμη πληθυσμοῦ τῆς Πόλης, ἀδιακρίτως φυλῆς καί θρησκείας. Τό πρῶτο κείμενο εἶναι τοῦ

Γενοῦατῆ ἀρχιεπισκόπου Λεονάρδου τοῦ Χίου, αὐτόπτη μάρτυρα τοῦ ἀναγκαστικοῦ ξεριζωμοῦ τῶν Μυτιληνίων καί ὁ ὁποῖος, 9 χρόνια ἐνωρίτερα, εἶχε καί πάλι ζήσει παρόμοιον ἐφιάλητῃ κατὰ τήν ἄλωση τῆς Βασιλεύουσας. Ἀφηγεῖται, λοιπόν, αἰχμάλωτος ὁ ἴδιος, τήν συγκέντρωση τοῦ τρομοκρατημένου πληθυσμοῦ, τήν βαναυσότητα τῶν στρατιωτῶν, τό ξεδιάλεγμα τῶν ἀγοριῶν γιά τήν στρατολόγησή τους στό τάγμα τῶν γενιτσάρων, τήν ἀπαγωγή τῶν κοριτσιῶν, τό στοίβαγμα ὄλου τοῦ κόσμου στά καράβια: «Ἀπό τόν φόβο τῶν κτυπημάτων», γράφει, «μόλις πού ξεσποῦσαν σ' ἀναφιλητά, τσακισμένοι ἀπό τόν πόνο σχεδόν ἀσυναίσθητα ἔδιναν τήν ψεύτικη ἐντύπωση πῶς χασιμουριοῦνται πιότερο παρά πῶς στενάζουν (...) Καταγράφονται τά ὀνόματα καί τά παρονόματα τοῦ καθενός καί, σάν πρόβατα γιά σφάξιμο, ἀριθμημένοι, παραδίδονται στοὺς ναῦτες γιά νά τοὺς μεταφέρουν ὡς τό Βυζάντιο. Κι ἀπ' αὐτούς ἓνα μέρος πεθαίνει ἀπό τήν στεναχώρια (= τό στρίμωγμα) μέσα στά μεταφορικά καράβια. Πρὶν τά νεκρά κορμιά ριχτοῦν στήν θάλασσα, κόβεται τό δεξιὸ αὐτῆ καί ὁ γραμματικός τοῦ καραβιοῦ ἔσθηνε (τό ὄνομα) ἀπό τόν ἀριθμὸ τοῦ καταλόγου»².

Ἡ δεύτερη πηγὴ εἶναι ὀθωμανικὴ. Πρόκειται γιά ἓνα μακροσκελές κείμενο μέ τίτλο *Διήγηση τῆς ἱστορίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τήν ἀρχὴ ὡς τό τέλος*³, διήγηση κατ' οὐσίαν μυθολογική, πού μεταξὺ ἄλλων ἀποκαλύπτει τό πόσο δέν ἐγνώριζαν οἱ Τούρκοι — καί συνεπῶς ἀδυνατοῦσαν νά τό λάβουν ὑπ' ὄψιν — τό παρελθόν τῆς πόλεως πού εἶχαν κατακτήσει. Ἀπεναντίας ὅμως ἐγνώριζαν καλῶς τό παρόν, στό ὁποῖο καί μεταφέρουν ἑτεροχρονισμένα ἓνα ἀπὸ τά κύρια ἐπεισόδια τῆς ἱστορίας μιᾶς πόλεως πού, σύμφωνα μέ τόν μῦθο τους, ἐγνώρισε περιόδους παντελοῦς ἐκλείψεως καί ὑπατης ἀκμῆς καί τῆς ὁποίας ἡ μοῖρα ἦταν ὅσο γιά καμμία ἄλλη πόλη συσχετισμένη μέ τήν τύχη καί τό τέλος τοῦ κόσμου. Τά παλαιότερα τμήματα τοῦ κειμένου συντάσσονται δέκα μέ δεκαπέντε χρόνια μετά τήν Ἀλωση, ἐνῶ συνεχίζουν νά προστίθενται ἄλλα στήν ἀρχική γραφή ὡς τήν ἀρχὴ τῆς τελευταίας δεκαετίας τοῦ 15ου αἰῶνα. Τό ἀρχικό κείμενο εἶναι ἔντονα ἐσχατολογικό καί ἀπαισιόδοξο: «...Ὅταν ὀλοκλήρωσαν ὄλα αὐτά», διαβάζουμε, «ξεσῆκωσαν μέ τό ζόρι πολλά νοικοκυριά ἀπὸ ὅλες τίς ἐπαρχίες, ἀπὸ τήν Ἀραβία, τό Ἰράν, τήν Ρουμανία καί τήν Οὐγγαρία, ἐρήμωσαν πόλεις πολλές καί μετέφεραν τόν κόσμον μέ τό στανιό γιά νά γεμίσουν τήν πόλη. Ἐκαμαν ὄλο τόν κόσμον νά ὑποφέρει καί οἱ λαοὶ ἐκείνης τῆς ἐποχῆς, ἐπειδὴ κουβαλήθηκαν ἐκεῖ

χωρίς τήν θέλησή τους, καταράσθησαν τήν πόλην αὐτήν καί, ὁ καθένας στήν δική του γλῶσσα καί σύμφωνα μέ τήν θρησκεία του, βαρυγκόμησαν καί στεναίζοντας εἶπαν τά παράπονά τους στόν Θεό, χύνοντας δάκρυα καί προκάλεσαν ἔτσι τόν ἀφανισμό τῆς πόλεως αὐτῆς, ἡ ὁποία συνεθλίβη ἀπό τοὺς τόσους θρήνους. Διότι τόσοι καί τόσοι προσευχήθηκαν γιά τήν καταστροφή της, καί τά δάκρυα τῶν θρήνων τους δέν θά στεγνώσουν στό χῶμα ὅπου ἔπεσαν». Καί τό κείμενο συνεχίζει μέ στίχους. Δέν ξεφεύγουμε ἀπό τόν πειρασμό νά σκεφτοῦμε πῶς ἴσως νά τοὺς σιγοτραγουδοῦσαν, σάν μοιρολόι, ἀδελφωμένοι μέσα στήν κοινή δυστυχία τῆς προσφυγιάς, οἱ πάσης προελεύσεως συργούνηδες:

«Πολλοί ἔκτισαν παλάτια, ἀλλά λίγοι τά κατοίκησαν

Πολλοί ἔσπειραν τόν σπόρο, ἀλλά λίγοι θέρισαν τόν καρπό

Τούτη ἡ πόλη πού κτίσθηκε ἀπό τήν καταπίεση Ἰφάνισθη χωρίς νά κατοικηθεῖ

Ὅ,τι οἰκοδομεῖται μέσα στά βάσανα,

Θά τό σηκώσουν οἱ ἄνεμοι, ἀκόμη καί ἄν τό ἔκτισε ὁ ἴδιος ὁ Σολομών

Ὅσο διαρκεῖ ἡ τυραννία

Ἡ γῆ δέν θά ξαναδεῖ τήν ὄροσιά τῆς βροχῆς».

Ἐλάχιστα εἶναι γνωστά γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖον γινόταν ἡ ἐγκατάσταση στήν σέ μεγάλο βαθμό ἀκόμη ἄδεια πρωτεύουσα, ὅπως ἐπίσης λίγα μαρτυροῦν οἱ πηγές ὡς πρός τήν συγκεκριμένη θέση πού κατέλαβαν τά διάφορα κύματα τῶν ἐποίκων: γνωρίζουμε σποραδικά ὅτι συργούνηδες ἀπό τό Ἄργος ἐγκατεστάθησαν γύρω ἀπό τήν Περίβλεπτο στά Ψωμαθιά, καί πῶς ἄλλοι ἔποικοι, ἀπό τήν ἐπαρχία τοῦ Ἄκ Σερράι τῆς Καραμανίας, τοποθετήθηκαν στήν περιοχή πού μέχρι σήμερα φέρει τό ὄνομα τῆς πόλεως ἀπό τήν ὁποία προῆλθαν. Γνωρίζουμε ὅτι Τοῦρκοι καταλαμβάνουν μέρος τοῦ Ἐηρόλοφου, δηλαδή τοῦ ἐβδόμου λόφου τῆς Ἐπτάλοφης, ὅπως ἐπίσης καί τήν περιοχή τῆς πύλης τοῦ Ἁγίου Ρωμανοῦ, τήν ἤδη ἀπ' αὐτοὺς μετονομασθεῖσα σέ Τόπ καπού, εἰς ἀνάμνησιν τῆς μεγάλης μπομπάρδας τοῦ Οὐρβανοῦ. Γνωρίζουμε ἐπίσης ὅτι τοὺς Ρωμαιοκαθολικούς τῆς Κριμαίας ὁ Μωάμεθ τοὺς ἐγκατέστησε κυρίως στήν περιοχή τῆς Πέτρας, στήν ΒΑ γωνία τῆς Πόλεως, ὅσο δηλαδή πιό μακριά μπορούσε ἀπό τοὺς ὁμοδόξους τους τοῦ Γαλατᾶ, προσφέροντάς τους ἐγκαταλελειμμένα ἐλληνικά μοναστήρια. Ὅσο γιά τοὺς Ἑβραίους τῆς βυζαντινῆς Ἑβραϊώτιδος πύλης, τήν μετέπειτα δηλαδή κεν-

τρικώτατη συνοικία τοῦ Ἐμίνονου, θά πρέπει νά ἐπέστρεψαν σ' αὐτήν, στήν ὁποία θά παραμείνουν ὥσπου μία ἄλλη ἀναγκαστική μετοικεσία, τά πρῶτα χρόνια τοῦ 17ου αἰῶνα, τοὺς ὀδηγήσει στοὺς λόφους τοῦ Χάσκιόι, τοῦ πάλαι ποτέ Πικριδίου ἢ χώρας τοῦ Βρίγκα — ὅπως λεγόταν τόν 16ο αἰῶνα, ὅταν πολλά τοπωνύμια τῶν περιγῶρων τῆς Πόλεως δέν εἶχαν ἀκόμη ἀπωλέσει τόν ἐλληνικό χαρακτήρα τους —, γιά νά κτισθεῖ στήν θέση τῆς παλιᾶς τους γειτονιάς τό Γενί Βαλιντέ τζαμί... Τό βέβαιον εἶναι πῶς, τόν πρῶτο καιρό, ὑποδομή ὑποδοχῆς δέν πρέπει νά ὑπῆρχε, πέραν τοῦ ἐφοδιασμοῦ μέ τήν σχετική σουλτανική ἄδεια ἐγκατάστασης, καί πῶς τίς πιό πολλές φορές οἱ νεοαφικθέντες τρύπωναν ἐκεῖ ὅπου ὑπῆρχε ἐλεύθερος χῶρος, προτιμώντας νά ἔχουν ὡς γείτονες ὁμοθρήσκους τους, συντοπίτες τους εἰ δυνατόν. Χωρίς νά ἔχουμε συγκεκριμένα στοιχεῖα, τοὺς φανταζόμαστε, ἄλλους νά θέτουν ξανά σέ λειτουργία μισοκατεστραμμένες ἐκκλησιές, καί ἄλλους, καθοδηγούμενους ἀπό δερβίσηδες πού εἶχαν λάβει μέρος στήν πολιορκία, νά ἐγκαθίστανται στά πέριξ ἄλλων ἐκκλησιῶν καί νά τίς μετατρέπουν σέ τζαμιά καί μεσχίτια...

Δύο ὀθωμανικές πηγές⁴ προσθέτουν ὀρισμένα σημαντικά στοιχεῖα: ἡ πρώτη εἶναι ἐξαιρετικά πρῶιμη, καθώς συντάχθηκε περί τά δύο μόλις χρόνια μετά τήν Ἄλωση. Πρόκειται γιά ἀπόσπασμα ἐνός κτηματολογίου πού καλύπτει μεγάλο μέρος τοῦ κέντρου τῆς Πόλεως καθώς καί τίς περιοχές κατὰ μῆκος τῶν παραλίων τῆς Προποντίδος καί τῶν χερσαίων τειχῶν. Ἀπό τό ἔγγραφο αὐτό φαίνεται καθαρά πῶς ἡ Πόλη, στά 1455, ἦταν περίπου ἄδεια. Διότι στήν τεράστια αὐτή ἔκταση — μέρος τῆς ὁποίας ἦταν ἐπίσης ἀκατοίκητο πρὶν ἀπό τήν Ἄλωση, κάτι πού γνωρίζουμε ἀπό περιγραφές περιηγητῶν (Pero Tafur, Ruy Gonzalez de Clavijo, Bertandon de la Broquière), ἀλλά καί ἀπό χάρτες/ἀναπαραστάσεις τοῦ πρῶτου ἡμίσεως τοῦ 15ου αἰῶνα (Christoforo Buondelmonti, ἀλλά καί κατὰ τι μεταγενεστέρους ὅπως τοῦ Gentile Bellini καί τοῦ Hartmann Schedels) — δέν ὑπῆρχαν παρά μόνον 627 κατοικημένα σπίτια, ἰσόγεια τά πιό πολλά, καθώς καί 291 «ἔρημα», μοιρασμένα σέ 22 γειτονίες. Σύνολο πληθυσμοῦ: περί τίς 3.500, χωρίς ἡ πηγὴ νά προσδιορίζει κατηγορία ἐθνότητος ἢ θρησκείας. Ἡ δευτέρα πηγὴ, ὅχι ἀκόμη ἐπαρκῶς μελετημένη ἀπό τοὺς ἱστορικούς, εἶναι τό περίφημο Βακφιγιέ τοῦ Πορθητῆ, κείμενο τό ὁποῖο χρονολογικά ἀνήκει στήν ἐντελῶς τελευταία περίοδο τῆς βασιλείας του — ὅταν δηλαδή ἡ Πόλη ἄγγιζε τίς

70.000 κατοίκους — και στο όποιο καταγράφονται, ανά συνοικία, οι ιδιοκτησίες/βακούφια του μεγάλου τεμένους του. Δεν έχουμε εδώ την δυνατότητα να επιμείνουμε πολύ σ' αυτό. Θα παρατηρήσουμε μόνον με την μορφή συμπερασμάτων: α) πώς ή πιά πυκνοκατοικημένη ζώνη ήσαν οι συνοικίες κατά μήκος του Κερατίου καθώς και ο Γαλατάς, και πώς μόλις τό 15% του πληθυσμού κατοικούσε στις συνοικίες κατά μήκος της Προποντίδος, β) πώς δεν είχε ακόμη γενικευθεί ή συσπείρωση του πληθυσμού σύμφωνα με τό θρήσκευμα και τόν τόπο καταγωγής του και γ) πώς ή Κωνσταντινούπολη, παρά ταύτα, έποικίζετο και συνοικείτο, ακολουθώντας τόν πατροπαράδοτο όθωμανικό τρόπο, δηλαδή μέσω τής συστάσεως και του πολλαπλασιασμού «γειτονιών», των λεγομένων mahalle/μαχαλλάδων, όπου ως μαχαλλάς νοείται ένα συγκρότημα σπιτιών και αυλών πού επικοινωνούν μεταξύ τους μέσα από έναν λαβύρινθο έσωτερικών άδιεξόδων, γύρω από έναν εϋκτήριο οίκο, ένα μεσκίτι.

Δύο έρωτήματα προκύπτουν από τά παραπάνω και στά όποια άδυνατούμε νά δώσουμε άπάντηση. α) Τό κατά πόσον τό ανακάτωμα αυτό του πληθυσμού, πού παρατηρείται στην Κωνσταντινούπολη τίς πρώτες δεκαετίες μετά την Άλωση, και πού είναι τόσο αντίθετο μέ την παράδοση τής όθωμανικής/ισλαμικής πόλεως, όφείλεται στην ιδιόμορφη προσωπική αυτοκρατορική πολιτική του Πορθητή και β) πώς εφαρμόστηκε, στην πρώιμη αυτή περίοδο, τό πρότυπο του μαχαλλά, άφ' ενός μέν στις γειτονίες μέ μεικτό πληθυσμό άφ' έτέρου δέ στις άμειγώς μή μουσουλμανικές και πιά συγκεκριμένα στις ρωμαϊκές συνοικίες. Μήπως στην περίπτωση αυτή ήταν ό ένοριακός ναός πού υποκατέστησε τό μετζίκι και κατά συνέπειαν ήταν ό ένοριακός ιερέας πού πληρούσε τόν ρόλο του ιμάμη του μαχαλλά; Ή μήπως θά πρέπει νά τοποθετήσουμε τόν ένοριακό ναό στο επίπεδο όχι του μεσκιτιού αλλά του τζαμιού, και έπομένως του nahiye, ένότητας ευρύτερης του μαχαλλά στους κόλπους τής πόλης, και νά τοποθετήσου-



Η Κωνσταντινούπολη μετά την κατάληψή της από τους Τούρκους· από πρωτότυπα σχέδια πού έγιναν τό 1522. Η Θάλασσα του Μαρμαρά φαίνεται στο άριστερό άκρο του σχεδίου, ό Βόσπορος στο κάτω μέρος και τό Χρυσό Κέρας δεξιά. Στην δεξιά άκμή του Κερατίου κόλπου φαίνεται ό πρώην γενοβέζικος θύλακος του Γαλατά. (Φωτογραφία και κείμενο από τό Ίστορικός Άτλας τής Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ένθ. άν., σ. 181.)

με τό *ἀγίασμα* ὡς ἀντίστοιχο τοῦ μεσκιτιοῦ, ἐξηγώντας μέ αὐτόν τόν τρόπο — πού δέν εἶναι ὁ ἀποκλειστικός⁵ —, τόν ἐκπληκτικό σέ σχέση μέ τήν βυζαντινή Κωνσταντινούπολη πολλαπλασιασμό τῶν ἑλληνορθόδοξων ἀγιασμάτων στήν πρωτεύουσα τῶν ὀθωμανῶν σουλτάνων; Τί ἐπίσης γίνεται στήν περίπτωση μαχαλλάδων μέ μεικτό πληθυσμό εἰς ὅ,τι ἀφορᾷ τούς εὐκτηρίους οἴκους καί τήν ἐκπροσώπηση τοῦ πληθυσμοῦ; Ὑποτάσσονταν ὅλοι στόν ἱμάμη τοῦ μεσκιτιοῦ ἢ τοῦ τζαμιοῦ ἢ διατηροῦσε ἡ κάθε θρησκευτική πληθυσμιακή κατηγορία τοῦ μαχαλλᾶ τήν σχετική αὐτονομία της;

Τό βέβαιον εἶναι ὅτι τά πάντα ραγδαία μεταβάλλονται μετά τόν θάνατο τοῦ Πορθητῆ τό 1481. Οἱ διάδοχοί του Βαγιαζήτ Β΄ καί Σελίμ Α΄ ἦσαν φανατικοί μουσουλμάνοι, χάρις δέ σ' αὐτούς τό θρησκευτικό κατεστημένο τῆς πρωτεύουσας, παρηγκωνισμένο ἐπί δεκαετίες λόγω τῶν ιδιοτροπιῶν τοῦ Πορθητῆ, ἀνέκτησε τόν παραδοσιακό του ρόλο. Ἀπό τήν ἄλλη, καθώς ἡ αὐτοκρατορία ἐπεκτεινόταν ἀνατολικά καί νότια, κατακτώντας περιοχές ἀπό αἰῶνων μουσουλμανικές, οἱ Χριστιανοί καθίσταντο μειονότητα, μέ συνέπεια τό πολιτικό τους βᾶρος νά μειωθεῖ σέ μία δέ περίοδο ὅπου οἱ συνεχεῖς νίκες τῶν ὀθωμανικῶν ὄπλων δικαιολογημένα δημιουργοῦσαν στήν Πύλη τήν αἴσθησή τῆς παντοδυναμίας. Εἶναι ἡ περίοδος ἄλλωστε πού καί οἱ ἱερέες πόλεις τοῦ Ἰσλάμ, ἡ Μέκκα καί ἡ Μεδίνα, περιέρχονται στήν προστασία τοῦ σουλτάνου, πού θά περιβληθεῖ καί τήν πνευματική ιδιότητα τοῦ χαλίφη τῶν (σουνιτῶν) πιστῶν... Ὅλα αὐτά εἶναι ἐπόμενο νά ἐπηρεάσουν τήν θέση τῶν Χριστιανῶν καί γενικῶς τῶν μή Μουσουλμάνων στήν Κωνσταντινούπολη, πού φιλοδοξοῦσε νά γίνει ἡ πρωτεύουσα πόλη τοῦ Ἰσλάμ. Μολονότι οἱ ἀπόπειρες δύο διαδοχικῶν σουλτάνων, τοῦ Σελίμ τοῦ Α΄ καί τοῦ Σουλεϊμάν τοῦ Νομοθέτη, νά ἐπιβάλουν τόν ὑποχρεωτικό ἐξισλαμισμό τῶν ὀρθόδοξων Χριστιανῶν⁶ δέν εὐωδόθησαν, χάρις στήν ἀρνητικώτατη στάση τῆς ἀνώτατης ὀθωμανικῆς διοικήσεως, στά στελέχη τῆς ὁποίας οἱ Οἰκουμενικοί Πατριάρχες Θεόκλητος Α΄ καί Ἱερεμίας Α΄ βρῆκαν τόν καλύτερο σύμμαχό τους⁷, ἦταν πλέον βέβαιον ὅτι τά πράγματα γίνονταν ὄλο καί δυσμενέστερα γιά τούς ὑποδούλους καί ὁ ζυγός τους μέ ἄλλα λόγια πιό βαρῆς.

Ἡ νέα κατάσταση ἀπεικονίζεται στήν ἴδια τήν Πόλη, μέ μία παράλληλη ἀντίστροφη διαδικασία ἀνέγερσης τεράστιων τζαμιῶν — πού ἦσαν ταυτόχρονα σημαντικά κοινωφελῆ ἰδρύματα — καί ἀφαίρεσης δεκάδων ἐκκλησιῶν ἀπό τά χέρια τῶν

Ὀρθόδοξων, ἐνῶ ταυτόχρονα παρατηρεῖται, ἀργή, σθεναρή καί ἐπίμονη, ἡ ἀπώθηση τῶν μή Μουσουλμάνων ἀπό τήν κορυφή τῶν λόφων καί ἀπό τό κέντρο τῆς Πόλεως (ὅπου θά ἐπιβιώσει, γιά δύο αἰῶνες ἀκόμη, μία ρωμαϊκή κοινότητα περί τήν παλαιά μονή τοῦ Λιβός, στίς ὄχθες τοῦ Λύκου, καθὼς καί, μέχρι τέλους, ἡ κοινότητα τῆς Γοργοπηγῆς τῶν Ἐξὶ Μαρμάρων, στό βυζαντινό Ἐξωκιόνιο/Ἐξακιόνιο, πάνω στόν Ξηρόλοφο, πιθανῶς λόγω τῆς γειτνιασείας της μέ τά ἑλληνοαρμενικά Ψωμαθιά) πρὸς τά παράλια καί τήν ζώνη τῶν τειχῶν. Εἶναι ἐνδιαφέρον πὼς στό διάστημα τῶν πενήντα-ἑξήντα ἐτῶν μετά τήν Ἀλωση, ἐνῶ οἰκοδομοῦνται στήν Πόλη δεκάδες νέα δημόσια κτίσματα εἴτε ἀπό τόν σουλτάνο εἴτε ἀπό μεγιστάνες τῆς Αὐλῆς, δέν κτίζεται παρά μονάχα μία ἐκκλησία, καί αὐτή σέ μία ἄκρη τοῦ χριστιανικότερου Γαλατᾶ: ἡ Παναγία ἡ Καφφατιανή. Παντοῦ ἄλλοι οἱ Χριστιανοί διατάσσονται νά ἐγκαταλείψουν τούς ναούς καί νά κτίσουν, ἐφ' ὅσον μποροῦν, ἄλλους μέ φθηνά καί εὐφλεκτα ὑλικά, «*χθαμαλούς καί προσγεύους*», πού ἀπό μακριά νά μοιάζουν μέ σπίτια. Σύμφωνα μέ μία τοπική παράδοση, ἡ λύση αὐτή ἀπετέλεσε τόν καρπὸ συμβιβασμοῦ ἀνάμεσα στήν προτεραιὰ κατάστασι καί τόν ὑποχρεωτικό ἐξισλαμισμό. Ὅπως καί νά ἔχουν τά πράγματα, περί τά 1650 ἀπομένουν στά χέρια Ὀρθόδοξων, ἀπὸ τίς μεσαιωνικές τους ἐκκλησίες, μόνον ἡ Μουχλιώτισσα στό Φανάρι καί ὁ Ἅγιος Γεώργιος ὁ Κυπαρισσᾶς στό Ψωμαθιά. Ἡ Παναγία τῶν Χαλκοπρατείων, ἡ περιφφημη Ἁγιοσωρήτισσα, «*τουρκεύει*» στό 1484, ἡ Πανάχραντος, τό Μυρελαῖον, ἡ μονή τῆς Χώρας, οἱ Ἅγιοι Πέτρος καί Μάρκος στήν Εὐλόπορτα, τό καθολικὸ τῆς μονῆς τῶν Στουδίου, ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας ὁ ἐν κρίσει, πρὶν κλείσει ὁ 15ος αἰώνας, ὁ ἰουστινιάνειος ναὸς τῶν Ἁγίων Σεργίου καί Βάκχου ἐλάχιστα χρόνια μετά... Καί κάθε ἡ σχεδὸν κάθε φορά, ἡ μετατροπὴ αὐτῆ προκαλεῖ τήν ἀπομάκρυνση τοῦ χριστιανικοῦ στοιχείου καί τήν εἰσρροή στήν μέχρι πρότινος χριστιανική ἢ μεικτὴ συνοικία μουσουλμανικοῦ πληθυσμοῦ.

Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τῆς ἑδρας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, πού ἐγκαταλείπει τούς ἐρειπωμένους καί ἀνασφαλεῖς, διότι περιβαλλόμενους ἀπὸ Τούρκους, Ἁγίους Ἀποστόλους, γιά τήν Παμμακάριστο, στόν εἰσέτι ἑλληνοκατοικημένο πέμπτο λόφο. Ἡ ἀνέγερση τοῦ τζαμιοῦ τοῦ σουλτάν Σελίμ στά 1519-22, ἐγκαινιάζει τήν προσπάθεια ἀλώσεως καί τοῦ λόφου αὐτοῦ, καθὼς τό τζαμί ἐλκύει μουσουλμανικὸ πληθυσμό, πού προκαλεῖ τήν δημιουργία τοῦ τουρ-

κικου μαχαλλά του Φαναρίου. Λίγο αργότερα, ή ανέγερση του τζαμιού της Μιχριμάχ σουλτάνας στην πύλη της Ἀδριανουπόλεως, στην θέση της βυζαντινής μονής του Χαρσιανίτου, και ή απόσπαση, στην άλλη άκρη του νοητού τριγώνου — πού διαμορφώνουν ο πέμπτος λόφος, τά θεοδοσιανά τείχη και ή ακτογραμμή του Κερατίου — της Ἀγίας Θεοδοσίας, για να μετατραπεί όχι σε τζαμί, αλλά σε αποθήκη του ναυστάθμου, προετοιμάζουν τό έδαφος για την άρπαγή της Παμμακαρίστου, γύρω από την οποία βρίσκονται ήδη έγκατεστημένοι πολυάριθμοι Τούρκοι. Ἀπειλές και δοκιμασμένα τεχνάσματα⁸, σε συνδυασμό με τίς συνέπειες στά οικονομικά της Μεγάλης του Χριστού Ἐκκλησίας της δεινής οικονομικής κρίσεως πού μάστιζε την αυτοκρατορία, υποχρεώνουν, στά 1586, τό Πατριαρχείο να μετακινηθεί, για να καταλήξει, μετά από περιπλάνηση δεκαεξί ετών, στον Ἅγιο Γεώργιο του Διπλοφάναρου, λίγα μέτρα από τον Κεράτιο, πάνω στα τείχη, στο όριο δηλαδή της πολιτείας προς την θάλασσα...

Ἄλλεπάλληλες πυρκαϊές και σεισμοί θά συμπληρώσουν την προσπάθεια των ανθρώπων, καθώς οι οικονομικά έξουθενωμένες κοινότητες αναγκάζονται, παρά τίς προσπάθειες του Πατριαρχείου να τίς αναστήσει, να εγκαταλείψουν ή να πωλήσουν σε τρίτους (Τούρκους, Ἀρμενίους ή Ἑβραίους) οικόπεδα αποτεφρωμένων ναών, αδυνατώντας να τους οικοδομήσουν και πάλι. Παράλληλη με την γεωγραφική περιθωριοποίησή τους στον χώρο της Κωνσταντινουπόλεως είναι και ή πολιτική και ή κοινωνική υποβάθμιση των μη Μουσουλμάνων στο επίπεδο ολόκληρης της Αυτοκρατορίας, ή αύξηση των διακρίσεων εις βάρος τους, πού αποτελεί την άρση του τρόπου συμβίωσης πού κατά κάποιον τρόπο δραματίστηκε ο Πορθητής και την επιστροφή στην μουσουλμανική/όθωμανική πεπατημένη. Η υποβάθμιση, παρά την άνοδο των Φαναριωτών στα τέλη του 17ου αιώνα, θά διαρκέσει επισήμως μέν ως την περίοδο των Τανζιμάτων, στην ουσία δέ, με διακυμάνσεις ως προς την ένταση, μέχρι τίς ήμέρες μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σεργίου Μακραιού, «Υπομνήματα εκκλησιαστικής ιστορίας 1750-1800», εν Κ. Ν. Σάθα, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, τ. Γ, σσ. 413, 414. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορία του Ἑλληνικού Ἔθνους*, τ. Ε', σ. 359, κ. έξ.

2. Ἀπόστολος Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ἑλληνισμού*, τ. Γ, Θεσσαλονίκη 1968, σσ. 15-16, από Leonardus Chiensis (έκδ. Hopf, σσ. 360-364), μετάφραση αποσπάσματος από τον Κ. Κόντο, «Η κατάκτηση της Μυτιλήνης από τους Τούρκους», *Λεσβιακά* 4 (1962), σ. 24.

3. Stephane Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte Sophie dans les traditions turques*, Institut Francais d' Etudes Anatoliennes d' Istanbul, Paris 1990, p.p. 13,14.

4. Dogan Kuban, *Istanbul, an urban History, Byzantion, Constantinopolis, Istanbul, The Economic and Social History Foundation of Turkey*, Istanbul 1996, p.p. 202, 204, 208,209, 227-230.

5. Ὁ έτερος λόγος του πολλαπλασιασμού των αγιασμάτων — τά όποία πολλές φορές είχαν την μορφή μικρού ήμι-

πογείου παρεκκλησίου — είναι ότι για την ανέγερσή τους δέν απαιτείτο άδεια από τίς αρχές.

6. Προηγήθηκε, στα 1474, ή άπειλή εκ μέρους του ίδιου του Πορθητή να κλείσει τίς εκκλησίες, να θανατώσει τους εναντιωμένους άρχιερείς και να καταργήσει τό Πατριαρχείο, ως πίεση προς την σύνοδο και τον πατριάρχη Συμεών Α', προκειμένου να δεχθούν την έτήσια καταβολή φόρου προς τό κράτος. Την ιδέα της επιβολής είχε προτείνει στην Πύλη ή αντίπαλη του πατριάρχη φατρία Ἑλλήνων όφικιάλων άρχόντων και κληρικών. Δημήτρης Γ. Ἀποστολόπουλος, *Ὁ «Ἰερός κώδιξ» του πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στο Β' μισό του 1Ε' αιώνα. Τά μόνα γνωστά σπαράγματα*, Ἐθνικό Ἰδρυμα Ἑρευνών, Ἀθήνα 1992, σσ. 89-97.

7. Ἀθανασίου Κομνηνού Ὑψηλάντου, *Τά μετά την Ἄλωσιν (1453-1789)*, εν Κωνσταντινουπόλει, τυπογρ. Ἰ.Α. Βρετού 1870, σσ. 50 κ. έξ., 62.

8. «Πτώμα Τούρκου τινος καθ' όδόν πρό της πύλης του πατριαρχείου, ήτοι του ναού της Παμμακαρίστου, άμα ήμέρα επιφωσκούση. Ἐρρίφθη γάρ εκείσε νύκτωρ, φονευθέν εις άλλο τί μέρος...». Ἀθανασίου Κομνηνού Ὑψηλάντου, *Τά μετά την Ἄλωσιν*, όπ. παρ., σ. 123.



Ἡ θρησκεία στὸν παγκοσμιοποιημένο κόσμο

Πρὸς μία νέα τυπολογικὴ ἀνάλυση;

τοῦ Κωνσταντίνου Β. Ζορμπᾶ

Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις

Τὰ τελευταῖα εἴκοσι χρόνια, ἡ μελέτη τοῦ φαινομένου τῆς παγκοσμιοποίησης καὶ τὰ κείμενα πού ἀσχολοῦνται μὲ τὸ θέμα αὐτό γνωρίζουν μιά ἐκρηκτικὴ ἀνθιση καὶ συμβάλλουν στὴν δημιουργία μιᾶς μακροσκελοῦς διεθνοῦς βιβλιογραφίας. Εἶναι κοινὸς τόπος πιά ἀνάμεσα στοὺς μελετητές, νὰ ξεκινοῦν τίς εἰσηγήσεις ἐπὶ τοῦ θέματος τονίζοντας ἀπολογητικὰ τὴν ἔλλειψη κοινὰ ἀποδεκτῶν ὁρισμῶν, καθὼς καὶ τὴν σύγχυση πού περιβάλλει τὴν εὐρύτατη χρήση τοῦ ὄρου «παγκοσμιοποίηση», σέ συνάρτηση μὲ μιά πληθώρα ποικίλων κοινωνικῶν φαινομένων (παράδοση, οἰκονομία κ.λπ.) καὶ ἰδιαίτερος μὲ τὸ θρησκευτικὸ φαινόμενο¹. Οἱ δυσκολίες πού συναντοῦν οἱ ἐρευνητικὲς αὐτές προσπάθειες εἶναι κατανοητές, δεδομένης τῆς ἐτερότητας τῶν φαινομένων καὶ τῶν διαδικασιῶν πού συγκαταλέγονται στὴν χρήση τοῦ ὄρου.

Ἡ χρονικὴ ἀφετηρία τῆς παγκοσμιοποίησης ὡς συγχρόνου φαινομένου τοποθετεῖται στὴν οικονομικὴ κρίση τῆς δεκαετίας τοῦ '70 καὶ ἐν συνεχείᾳ στὴν ἀνοδο τοῦ φιλελευθερισμοῦ ὡς ἀνερχόμενης οικονομικῆς θεωρίας καὶ πολιτικῆς σημασίας. Τὴν περίοδο αὐτὴ, ἡ ὁποία συμπίπτει χρονικὰ μὲ τὴν ἀποκλιμάκωση τοῦ Ψυχροῦ Πολέμου, ἀναπτύχθηκε καὶ ἡ θεωρία τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ Θεοῦ². Ἡ ἀποδοχὴ ὅτι διανύουμε μιά περίοδο παγκόσμιας ἐνσωμάτωσης, πού δραστηκὰ ἐπαναπροσδιορίζει τὸ διεθνὲς σύστημα (πού εἶναι θεμελιωμένο στὸ ἐθνικὸ κράτος) προϋποθέτει μιά ριζικὴ ρήξη μὲ βασικὲς κατηγορίες κοινωνικῆς, πολιτισμικῆς, πολιτικῆς καὶ θρησκευτικῆς σκέψης καὶ πράξης, πού πάγια ἐπικεντρώνονται στὸ ἐθνικὸ κράτος³.

Ὁ Χριστιανισμὸς σήμερα βρίσκεται σέ συνεχὴ ὕφεση, ὅπως παρουσιάζεται μέσα ἀπὸ τίς

ὑπάρχουσες στατιστικὲς «ἐκκλησιασμοῦ» τῶν μελῶν τοῦ σέ πανευρωπαϊκὸ ἐπίπεδο: ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἀγγλίας π.χ. ἔχει 25 ἑκατομμύρια μέλη, ἀλλὰ μόνο 1.2 ἑκατομμύρια (περίπου τὸ 5%) ἐκκλησιάζεται συχνά, ἐνῶ μόνον τὸ 5% τῶν Γάλλων καὶ τὸ 15% τῶν Ἰταλῶν πηγαίνει συχνά στὴν Ἐκκλησία. Ἀπὸ πρόσφατες μελέτες στὴν Ἑλλάδα παρατηρεῖται τὸ ἴδιο φαινόμενο: 17% τοῦ ἑλληνικοῦ πληθυσμοῦ ἐκκλησιάζεται μία φορὰ τὴν ἐβδομάδα καὶ τὸ 32,3% περισσότερο ἀπὸ μία φορὰ τὸν χρόνο⁴. Παρὰ τὴν μείωση τοῦ Χριστιανισμοῦ πού παρατηρεῖται στὴν Εὐρώπη, ὁ Χριστιανισμὸς, λόγω καὶ τοῦ δημογραφικοῦ προβλήματος, αὐξάνεται σημαντικὰ στὴν Ἀφρική, τὴν Ἀσία καὶ τὴν Λατινικὴ Ἀμερικὴ. Τὸ 2025, σύμφωνα μὲ πρόσφατες μελέτες, ὁ μισὸς πληθυσμὸς ὄλων τῶν Χριστιανῶν θά ζεῖ στὴν Ἀφρική καὶ τὴν Λατινικὴ Ἀμερικὴ, ἐνῶ, σύμφωνα μὲ τὸν P. Jenkins, στὸ ἄμεσο μέλλον θά ζήσουμε «τὴν ἀναγέννηση μιᾶς μὴ Δυτικῆς θρησκείας» (= the renewal of a non-Western religion)⁵.

Μὲ βάση τὰ νέα αὐτὰ δεδομένα, θά προσπαθήσουμε νὰ μελετήσουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο δρῶν οἱ διάφορες θρησκευτικὲς ὁμάδες στίς ἡμέρες μας. Ἀπὸ τίς περισσότερες κοινωνιολογικὲς θεωρίες μαθαίνουμε ὅτι ἡ θρησκεία ἀποτελεῖ συνήθως μιά θεμελιώδη ἀντίδραση στὸν νεωτερισμό. Τὰ τελευταῖα χρόνια, οἱ κοινωνιολόγοι τῆς θρησκείας ἄρχισαν νὰ ἀσχολοῦνται σοβαρὰ μὲ τὸ θέμα τῆς ὀριοθέτησης τῆς θρησκείας ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς παγκοσμιοποίησης. Τὸ ἐρώτημα πού προκύπτει ἀπὸ τὴν νέα αὐτὴ κοινωνιολογικὴ σκέψη εἶναι κυρίως ἡ θέση πού μπορεῖ νὰ κατέχει ἡ θρησκεία στὴν παγκόσμια ἐποχὴ (Global Age). Σύμφωνα μὲ τίς ὑπάρχουσες ἀντιλήψεις προβάλλουν δύο βασικὲς προκλήσεις: ἡ πρώτη εἶναι ἡ ἀναζήτηση σχέσεων καὶ διαφορῶν μεταξύ θρησκείας καὶ θρησκευτικότητας καὶ ἀπὸ τὴν ἄλ-

— Ὁ Κωνσταντίνος Β. Ζορμπᾶς εἶναι διδάκτωρ Θεολογίας καὶ Κοινωνιολόγος, καθηγητὴς στὴν δευτεροβάθμια ἐκκλησιαστικὴ ἐκπαίδευση, Διευθυντὴς τοῦ Παρατηρητηρίου Κοινωνικῶν Φαινομένων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.

λη ή προσπάθεια όρισμού τής νεωτερικότητας στην παγκόσμια εποχή.

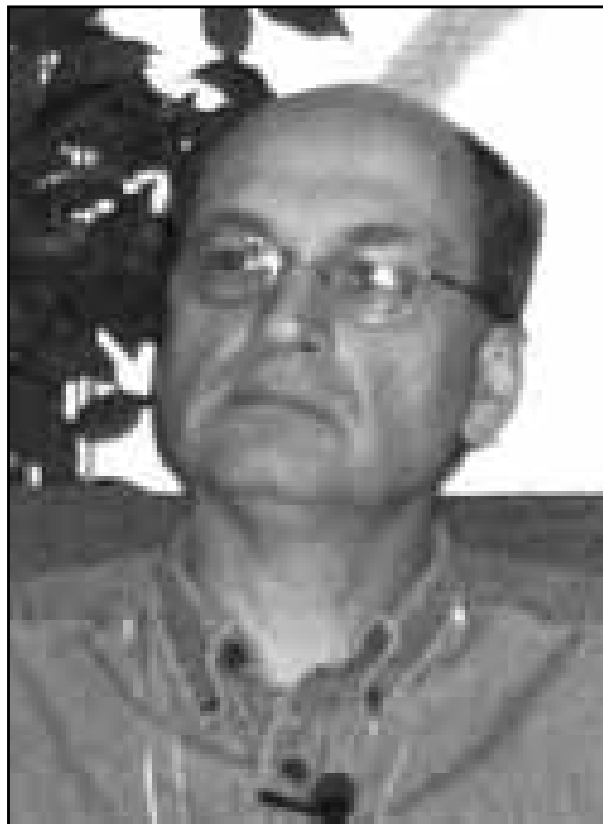
Νέες θεωρίες για τήν θρησκεία καί τήν παγκοσμιοποίηση

Δύο σύγχρονοι κοινωνιολόγοι, ό Peter Beyer και ό Roland Robertson, προσπάθησαν νά προσδιορίσουν τόν ρόλο τής θρησκείας από τήν μία και τής παγκοσμιοποίησης από τήν άλλη. Η θέση του P. Beyer για τήν θρησκεία, παρά τό ότι ή θεωρία του έχει εξελιχθεί κατά τήν διάρκεια των τελευταίων δέκα ετών, ταυτίζεται μέ τό φονκτιοναλιστικό όραμα (functionalist vision)⁶.

Γιά τόν P. Beyer, ή θρησκεία αποτελεί έναν «τύπο επικοινωνίας» μέ βάση τήν έμμομη/υπέρτατη πολικότητα, «πού λειτουργεί ως ανεξάρτητο ύποσύστημα στην ιδιαίτερα διαφοροποιημένη κοινωνική δομή του νεωτερισμού». Ός λειτουργία ενός όριακού ύποσυστήματος στην παγκόσμια κοινωνία, ή καθαρώς θρησκευτική επικοινωνία (τελετουργικά μυστήρια, θρησκευτικές ομάδες, προσευχή κ.λπ.) τής «συστηματικής θρησκείας» μπορεί νά είναι άργή αλλά, σίγουρα, χάνει τήν έπιρροή της στον δημόσιο χώρο. Αυτό έρμηνεύεται από τό γεγονός ότι ή παγκοσμιοποίηση εύνοει τήν ιδιωτικοποίηση τής θρησκείας, πού έξυπηρετεί τόν εγωισμό και αντίλαμβάνεται τόν άνθρωπο ως ουσία αυθύπαρκτη και αντι-κείμενη προς τήν κοινωνία⁷.

Τήν ίδια στιγμή, όμως, ή διαδικασία τής παγκοσμιοποίησης μπορεί νά παρέχει και ένα εύφορο έδαφος για τήν ανανεωμένη δημόσια έπιρροή τής θρησκείας, ειδικά όταν ή ίδια έχει τήν δύναμη νά μετασχηματίζεται σε αυτό πού ό P. Beyer αποκαλεί «άπόδοση τής θρησκείας». Όταν ή θρησκευτική επικοινωνία εφαρμόζεται στά προβλήματα πού δημιουργούνται από άλλα ύποσυστήματα, ή θρησκεία μπορεί νά «άποδίδει» περισσότερο στον δημόσιο χώρο, προκειμένου νά άσκει τήν πολιτική, τήν κοινωνική και τήν πολιτιστική έπιρροή της.

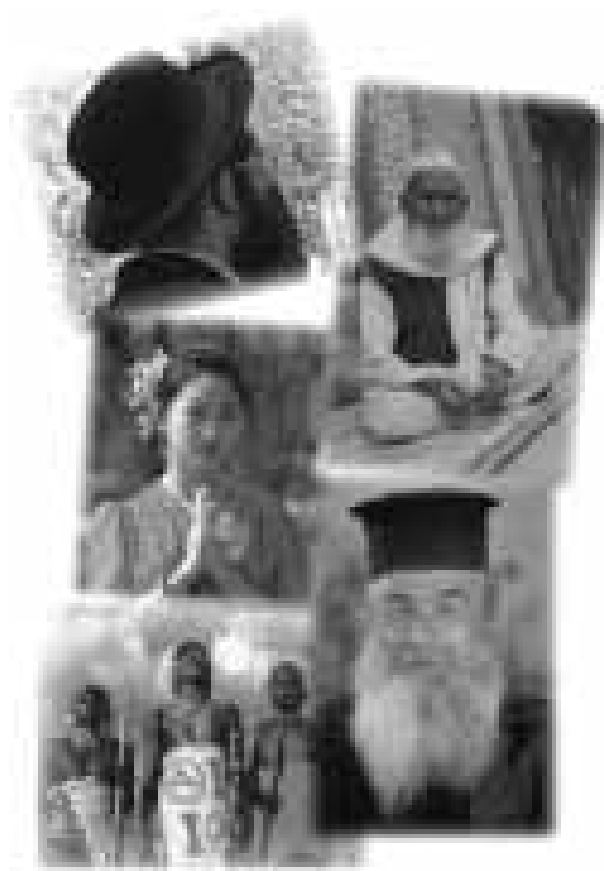
Τό μέλλον τής θρησκείας, για τόν P. Beyer, βρίσκεται περισσότερο στην «άπόδοση τής θρησκείας» άπ' ό,τι στην «συστηματική θρησκεία». Σημειώνει χαρακτηριστικά: «εάν ή θρησκεία βρίσκεται σε μειονεκτική θέση στην σύγχρονη παγκόσμια κοινωνία, εάν ύπάρχει πίεση προς τήν ιδιωτικοποίησή της, ή λύση βρίσκεται στην αποτελεσματικότητα των θρησκευτικών «εφαρμογών» και όχι στις θρησκευτικές ύποχρεώσεις και τις πρακτικές»⁸.



Ό Peter Beyer.

Η μείωση τής θρησκείας σε έναν άπλό «τύπο επικοινωνίας» μπορεί νά βοηθά στην άνάλυση τής θρησκείας, στά πλαίσια τής παγκοσμιοποίησης, αλλά δέν λαμβάνει ύπ' όψιν της τήν πολυπλοκότητα τής θρησκείας ως κοινωνικού φαινομένου. Ό P. Beyer όρίζει τήν «άπόδοση τής θρησκείας» μέ βάση τις πολιτικές άνησυχίες και πηγαινει ακόμη πιο μακριά, όταν χρησιμοποιεί τούς άμερικανικούς όρους «φιλελεύθερος» (liberalism) και «συντηρητικός» (conservatism), όρους καθαρά πολιτικούς, για νά περιγράψει τό θρησκευτικό φαινόμενο⁹. Αυτοί οι δύο όροι έχουν όμως σαφώς διαφορετική έννοιολογική άξια στην θρησκεία και στην πολιτική.

Τό μελλοντικό μοντέλο τής θρησκείας, σύμφωνα μέ τόν P. Beyer, περιγράφεται μέσα από μία τετραπλή τυπολογία για τις «κοινωνικές μορφές τής θρησκείας» στην παγκόσμια εποχή. Αυτή είναι: 1) ή οργανωμένη θρησκεία, 2) ή πολιτικοποιημένη θρησκεία, 3) ή κοινωνική θρησκεία και 4) ή κοινοτική/άτομικιστική θρησκεία¹⁰. Οι πρώτοι τρεις τύποι διαφαίνονται κυρίως στον πολιτικό χώρο. Άλλά ή αντίσταση ή/και ή ένσωμάτωση τής θρησκείας στην παγκόσμια κοινωνία δέν φανερώνονται μόνον στον πολιτικό χώρο, δεδομέ-



νου ότι μερικές θρησκευτικές ομάδες παραμένουν μακριά από τό πολιτικό τοπίο. Φαίνεται, όμως, ότι ο P. Beyer κάνει τό ίδιο λάθος πού κάνουν πολλοί θεωρητικοί κοινωνιολόγοι γιά τήν παγκοσμιοποίηση, όταν προσπαθούν νά συζητήσουν τήν θέση τής θρησκείας στήν παγκόσμια κοινωνία. Ἡ μελέτη τοῦ ρόλου τῶν θρησκευτικῶν ὁμάδων εἶναι σχεδόν ἀδύνατη, διότι εἶναι ἐλάχιστα ὀργανωμένες καί ὁρῶν μέσα ἀπό ἓνα μινιμαλιστικό κλειστό πλαίσιο. Ὁ P. Beyer δέν λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τήν πολυπλοκότητα τής θρησκείας, ἐπειδή μειώνει τήν ἀλληλεπίδρασή της στήν πολιτική σφαῖρα. Ἐν τούτοις, ἡ ἀντίληψή του περί τής «ἀπόδοσης τής θρησκείας» εἶναι ἄκρως ἐνδιαφέρουσα, ἀπό πολλές ἀπόψεις, γιά τήν ἀνάλυση τοῦ σημερινοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου.

Μιά πρόσφατη μελέτη μέ τό ἴδιο θέμα¹¹, πού δημοσιεύθηκε στήν Γαλλία, καταδεικνύει, μέσα ἀπό μιά σειρά ἐμπειρικῶν μελετῶν, ὅτι ἡ θρησκεία εἶναι περισσότερο ἀπό μιά ἀπλή μορφή ἐπικοινωνίας. Γιά τούς συντάκτες αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ἡ παγκοσμιοποίηση τής θρησκείας παράγεται μέ τήν μετάβαση τοῦ πολιτισμοῦ ἀπό τήν διεθνή στήν παγκόσμια σφαῖρα. Σημειώνουν, ἀκόμη, ὅτι οἱ στρατηγικές ἐπέκτασης τῶν θρησκευτικῶν ὁμά-

δων δέν ἐξαρτῶνται πλέον ἀπό τήν σχέση τους μέ τό κράτος. Οἱ ἐμπειρικές μελέτες αὐτοῦ τοῦ βιβλίου περιγράφουν ἐπίσης τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ θρησκεία «ἀποδίδει» στήν παγκόσμια ἐποχή, ἀλλά τό πρόβλημα παραμένει στόν καθορισμό τής ἐννοιας τοῦ νεωτερισμοῦ.

Ἡ μετάβαση ἀπό τήν νεωτερικότητα στήν παγκοσμιοποίηση

Σχεδόν σέ ὅλες τίς θεωρητικές διατυπώσεις γιά τήν παγκοσμιοποίηση φαίνεται νά ὑπάρχει ἑλλειψη συναίνεσης μεταξύ τῶν μελετητῶν γιά τόν τύπο τοῦ «νεωτερισμοῦ», στόν ὁποῖο βρισκόμαστε σήμερα. Οἱ περισσότεροι θεωρητικοί τής θρησκείας καί τής παγκοσμιοποίησης χρησιμοποιοῦν τουλάχιστον δέκα διαφορετικές ἐννοιολογικές μορφές τής νεωτερικότητας. Μπορεῖ νά περιγραφεῖται ὡς «ὑπερ-νεωτερικότητα» ἢ «ὑπο-νεωτερικότητα» ἢ «ὑστερη νεωτερικότητα» ἢ καί «μετα-νεωτερικότητα». Μερικοί μελετητές χρησιμοποιοῦν δύο ἢ καί περισσότερες φορές τούς ὅρους αὐτούς, στό ἴδιο κείμενο, χωρίς νά γίνεται κάποιος εὐδιάκριτος καθορισμός τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν¹².

Ὁ S. Eisenstadt δίνει μιά μερική ἀπάντηση σέ αὐτήν τήν ἀτελείωτη ἀναδιαμόρφωση τής ἐννοιας τοῦ νεωτερισμοῦ. Γράφει ὅτι οἱ σύγχρονοι θεωρητικοί δέν ἔχουν ἓναν ἐνοποιημένο καθορισμό τοῦ νεωτερισμοῦ καί ὅτι ὑπάρχουν πολλαπλάσιες μελέτες πού εἴτε συνυπάρχουν εἴτε βρίσκονται σέ ἀνταγωνισμό¹³. Ὁ ἴδιος σημειώνει ἀκόμη ὅτι ἡ σύγχρονη κοινωνία καθορίζεται ἀπό τήν αὐτονομία τοῦ ἀτόμου. Αὐτή ἡ αὐτονομία προσφέρει στό σύγχρονο ἄτομο μεγαλύτερη δυνατότητα νά διαδραματίζει διαφορετικούς κοινωνικούς ρόλους. Ἴσως αὐτό τό γεγονός τής ἀτομικῆς ἐλευθερίας νά ἐξηγεῖ, ὡς ἓναν βαθμό, καί τό γεγονός γιὰ τί ὑπάρχουν τόσοι ὀρισμοί τοῦ νεωτερισμοῦ ὅσοι εἶναι οἱ κοινωνικοί ἐπιστήμονες. Ὁ S. Eisenstadt, ὅπως καί πολλοί γενικοί θεωρητικοί τής παγκοσμιοποίησης, ἐξετάζει τήν θρησκεία μέσῳ μιᾶς πολιτικῆς ὀπτικῆς γωνίας, ἡ ὁποία ἐκφράζεται ὡς θεμελιώδης ἀντίδραση στήν νεωτερικότητα. Αὐτή ἡ ἐξήγηση ὁμως εἶναι ἀνεπαρκῆς.

Τί ἀκολουθεῖ τόν νεωτερισμό; Ὁ Martin Albrow μιλά γιά τήν παγκόσμια ἐποχή καί ὑποστηρίζει ὅτι σήμερα ζοῦμε μιά «ἀλλαγὴ τής ἐποχῆς»¹⁴. Εἴμαστε, ἀκριβέστερα, στήν μετάβαση ἀπό τήν σύγχρονη ἐποχή στήν παγκόσμια ἐποχή. Γιά τόν ἴδιο, τό ὑλιστικό ὄραμα τοῦ K. Marx ἔχει ἀντικατασταθεῖ στίς ἡμέρες μας ἀπό ἓναν

«ἀπερίγραπτο νεωτερισμό». Ἡ σύγχρονη κοινωνία ἀναπτύσσεται πρὸς δύο κατευθύνσεις: τὸν ὀρθολογισμό καὶ τὴν οἰκουμενικότητα. Γιὰ τὸν Μ. Albrow, ὁ ὀρθολογισμὸς εἶναι «ἡ ἐπιβολὴ τῆς πρακτικῆς ἰκανότητος ἐνὸς μέρους στὸν ὑπόλοιπο κόσμον μὲσω τῆς ἀντιπροσωπείας τοῦ κράτους καὶ τοῦ μηχανισμοῦ τῆς ἀγορᾶς» καὶ ἡ οἰκουμενικότητα εἶναι «ἡ παραγωγή ἰδεῶν γιὰ τὴν προβολὴ τῆς ποικιλομορφίας τοῦ κόσμου»¹⁵.

Ἡ ὀρθολογιστικὴ ἰκανότητα βρίσκεται στὴν ὑπηρεσία τῆς ἐξουσίας καὶ παράγει τὴν ἐπέκτασή τοῦ ὀρθολογισμοῦ. Στὴν διαμόρφωση τῆς σύγχρονης κοινωνίας, ὁ ὀρθολογισμὸς συνδέεται μὲ τὴν θρησκεία, λόγῳ τοῦ συναισθηματικοῦ περιεχομένου τῶν θρησκευτικῶν ομάδων, εἰδικὰ τῶν νέων θρησκευτικῶν κινήσεων τοῦ 20οῦ αἰῶνα¹⁶. Ὁ Μ. Albrow καταδεικνύει ἐπαρκῶς τὴν μετάβαση ἀπὸ τὴν μοντέρνα ἐποχὴ στὴν παγκόσμια ἐποχὴ καὶ σημειώνει ὅτι: «ἡ οἰκουμενικότητα ἔχει ἀντικαταστήσει τὴν ὀρθολογιστικὴ ἰκανότητα ὡς κυρίαρχο χαρακτηριστικὸ τῆς κοινωνίας. Ὁ ὀρθολογισμὸς ἀποτελεῖ μέρος ἐνός συνόλου ἀρχῶν καὶ ἡ οἰκουμενικότητα μέρος ἐνός ὕλικου πλαισίου ἀναφοράς (...). Ὁ σημερινὸς ἄνθρωπος ἐναλλάσσει τὴν ἐκκλησιαστικὴ του ταυτότητα, π.χ. ἀπὸ καθολικὸς σὲ μουσουλμάνος, χωρὶς νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ βρεῖ μιὰ κοινὴ ἐννοία τῆς θρησκείας. Οἱ οἰκουμενικὲς μετακινήσεις λειτουργοῦν μὲσω τῶν συμβολικῶν πράξεων τῆς διαμαρτυρίας παρά μὲσω τῆς δημιουργίας τῶν ἀρχικῶν δομῶν, πού καταδεικνύουν τὴν πολιτικὴ διάσταση τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ἡ ὁποία ἀντιτάσσει τίς κυρίαρχες δυνάμεις εἴτε στὴν ἐνδυναμία εἴτε τὴν διατροφή εἴτε τίς σεξουαλικὲς σχέσεις. Ἡ θρησκευτικὴ ταυτότητα τοῦ μέλους εἶναι ἓνα θέμα πού ἀπασχολεῖ τοὺς ἀνθρώπους μὲ κοινὰ ἐνδιαφέροντα καὶ ἔχουν τὴν ὑποχρέωση, μὲσω μιᾶς σειρᾶς συμβολικῶν πράξεων, νὰ διαφυλαχθοῦν ἀπὸ τὴν φθορὰ τοῦ νεωτερισμοῦ, μὲ τὴν ἐπιλογή ἐνός ἀπολύτως ἐναλλακτικοῦ τρόπου ζωῆς»¹⁷.

Σὲ ἓναν κόσμον ὅπου τὸ ἔθνος-κράτος ὑπονομεύεται ἀπὸ τίς διαδικασίες τῆς παγκοσμιοποίησης, ἡ θρησκεία μπορεῖ νὰ ὀρίζεται εἴτε ὡς ἓνα ἐκκλησιαστικὸ καθίδρυμα εἴτε ὡς μιὰ θρησκευτικὴ μετακίνηση, ἀνάλογα μὲ τὴν θέση πού υἱοθετεῖ τὸ κοινωνικὸ σύνολο. Μιὰ συντηρητικὴ ἢ πλουραλιστικὴ θέση τείνει νὰ βρίσκεται πολιτικὰ πιὸ κοντὰ σὲ τὸ ἔθνος-κράτος, ἐπειδὴ ἔχει συνήθως μιὰ θεσμικὴ μορφή καὶ εἶναι πρόθυμη νὰ συνεργασθεῖ μ' αὐτό. Μιὰ ἀδιάλλακτη ἢ μιὰ ρεαλιστικὴ θέση ἔχει τὴν τάση νὰ ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸ κράτος, λόγῳ τῆς «κοινωνικῆς μετακίνησης τῆς θρη-

σκείας». Ἀλλὰ καὶ οἱ τέσσερις θρησκευτικὲς θέσεις ἔχουν ἓναν καθορισμένο ρόλο, ἀνάλογα μὲ τὴν διαδικασία τῆς παγκοσμιοποίησης. Ὑποθετικά θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ θρησκεία διαδραματίζει ἓναν σημαντικὸ ρόλο στὴν μετάβασή της ἀπὸ τὴν σύγχρονη νεωτερικὴ στὴν παγκόσμια ἐποχὴ, ἐπειδὴ εἶναι κοινωνικοπολιτιστικὸς παράγων καὶ λειτουργεῖ συνήθως μέσα ἀπὸ τὴν ἐπιρροή πού δέχεται ἀπὸ τίς ποικίλες κοινωνικὲς ἐξελίξεις.

Πρὸς μιὰ νέα τυπολογικὴ ἀνάλυση τῆς θρησκείας;

Σύμφωνα μὲ τίς νέες θεωρίες, ὑπάρχουν τέσσερις θρησκευτικὲς θέσεις στὴν παγκόσμια ἐποχὴ: ἡ ἀσυμβίβαστη θέση (α), ἡ συντηρητικὴ θέση (β), ἡ πλουραλιστικὴ θέση (γ) καὶ ἡ σχετικιστικὴ θέση (δ)¹⁸. Οἱ τέσσερις αὐτὲς θέσεις δὲν εἶναι κλειστές, ἀλλὰ συνυπάρχουν τουλάχιστον σὲ δύο κοινὲς περιοχές: ἀδιάλλακτη (α) καὶ συντηρητικὴ (β), συντηρητικὴ (β) καὶ πλουραλιστικὴ (γ), πλουραλιστικὴ (γ) καὶ σχετικιστικὴ (δ). Ἀνάλογα σὲ ποιά θρησκευτικὴ ομάδα ἢ θρησκευτικὴ ἰδεολογία ἢ γεωγραφικὴ περιοχὴ ἀνήκουν, μποροῦν νὰ μετατίθενται πρὸς τὴν μιὰ ἢ τὴν ἄλλη θέση.

Παραδείγματος χάριν, μιὰ ομάδα πού θεωρεῖται συντηρητικὴ στὴν Ἀμερικὴ, πιθανῶς νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς ἀδιάλλακτη στὴν Γαλλία. Ἀπὸ ἱστορικῆς ἀπόψεως, ἡ ἀσυμβίβαστη θέση θὰ μπορούσε νὰ συνδεθεῖ ἀόριστα μὲ τὴν προ-νεωτερικὴ ἐποχὴ, ἡ συντηρητικὴ μὲ τὸν πρόωρο νεωτερισμό, ἡ πλουραλιστικὴ μὲ τὸν νεωτερισμὸ καὶ ἡ σχετικιστικὴ μὲ τὸν μετα-νεωτερισμό.

α. Ἀσυμβίβαστη θέση

Ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς δεκαετίας τοῦ '60, παρουσιάζεται μιὰ ἀλματώδης ἀνοδος τῶν ἐξτρεμιστικῶν θρησκευτικῶν ομάδων. Εἶναι ἓνα εἶδος ἀντίδρασης στὴν γενικευμένη διάβρωση τῶν πολιτικῶν συστημάτων σὲ ὅλον τὸν κόσμον, καθὼς καὶ στὴν ἀποτυχία τῆς μὴ-θρησκευτικῆς ἰδεολογίας.

Μερικοὶ θεωρητικοὶ τονίζουν ὅτι ἡ θέση αὕτη εἶναι ἀντίθετη στίς μορφές τῆς νεωτερικότητας¹⁹. Ἡ ἀπόρριψη τῆς ἠθικῆς χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ ἀδιάλλακτη στάση πρὸς τὴν κοινωνία. Ἀκόμα καὶ ἐὰν οἱ ομάδες αὐτὲς τείνουν νὰ εἶναι ἰδεολογικά προ-νεωτερικὲς, ἀσκοῦν αὐστηρὴ κριτικὴ στὸν νεωτερισμό.

Ὁ κοινὸς προβληματισμὸς σὲ ὅλες τίς ἀδιάλλακτες ομάδες — οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ — εἶναι ἡ

υπεράσπιση του δόγματος, τῆς μνήμης, τῆς παράδοσης καὶ τῆς θεσμικῆς ἐκκλησίας²⁰, ἐνῶ σέ ἄλλες περιπτώσεις προβάλλεται καὶ ἡ προώθηση διαφόρων θρησκευτικῶν πηγῶν ὡς ἡ μοναδική ἀλήθεια. Ἡ πηγή τῆς δύναμης μπορεῖ νά διαφέρει ἀπό θρησκεία σέ θρησκεία, ἀλλά τό θέμα τῆς ἀπόλυτης ἀρχῆς εἶναι κεντρικό.

Στήν ἀδιάλλακτη θέση πρέπει νά γίνει διάκριση μεταξύ θρησκευτικοῦ φονταμενταλισμοῦ καὶ θρησκευτικοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ. Οἱ ἱστορικές πηγές του θρησκευτικοῦ φονταμενταλισμοῦ εἶναι πολύ διαφορετικές ἀπό ἐκεῖνες του θρησκευτικοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ, ὁ ὁποῖος προέκυψε τόν 19ο αἰῶνα στήν Ἰσπανία, καί στήν συνέχεια στήν Ἰταλία καί τήν Γαλλία²¹. Ὁ θρησκευτικός φονταμενταλισμός εἶναι συνήθως προτεσταντικῆς προέλευσης καί ἀρχίζει στίς ΗΠΑ στίς ἀρχές του 20οῦ αἰῶνα²². Ἀλλά ἡ σημαντικώτερη διάκριση μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν ἀδιάλλακτων θέσεων εἶναι ἡ δογματική τους προσέγγιση, πού ἔχει ἐπιπτώσεις στήν ἴδια τήν κοινωνία. Ὁ θρησκευτικός φονταμενταλισμός ἐστιάζει τήν προσοχή του σέ μιά ἐπιλεκτική ἐρμηνεία τῆς Βίβλου καί ὁ ὀλοκληρωτισμός σέ μιά ἐπιλεκτική προσκόλληση στήν παραδοσιακή ἐρμηνεία του **magisterium** καί τῆς θεολογίας. Ὁ σύγχρονος θρησκευτικός φονταμενταλισμός λαμβάνει «σάρκα καί ὀστά» ἀπό τήν ἴδια τήν Βίβλο, ἢ ἄλλες θρησκευτικές πηγές, τίς ὁποῖες θεωρεῖ ὡς ἀπόλυτη ἀρχή, προκαλώντας μέ τόν τρόπο αὐτόν ἕναν διαχωρισμό μέ τόν ὑπόλοιπο κόσμο, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται ὡς «ἀμαρτωλός».

Υπάρχει ἕνα χρονικό διάστημα πρὶν ἀπό τήν ἀλλαγῆ, πού ἐκφράζεται ὡς λάθος, ἀμαρτία ἢ πόνος, καί ὁ χρόνος μετὰ ἀπό τήν ἀλλαγῆ, πού ἐκφράζεται ὡς χρόνος σωτηρίας, χαρᾶς καί ἀποκάλυψης τῆς ἀλήθειας. Αὐτές οἱ δύο ὑποκατηγορίες ἔχουν κάτι κοινό μεταξύ τους: τήν ἀδιάλλακτη θρησκευτική στάση ἀπέναντι στήν κοινωνία, ἀλλά πού δέν συγχέεται μέ τόν πολιτικό προσανατολισμό. Αὐτή ἡ κοινή ἀδιάλλακτη θέση μπορεῖ νά γίνει ἀντιληπτή σέ ἕνα γνωστικό ἐπίπεδο. Ἡ ἄρνηση τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας ἀποτελεῖ κοινή ἐκφραση καί τῶν δύο. Αὐτό ἐπιτρέπει τήν δημιουργία προσωρινῶν πολιτικῶν συμμαχιῶν σέ διάφορα κοινωνικά θέματα, ὅπως ἐκστρατείες κατά τῶν ἀμβλώσεων, πάλι ἐναντίον τῶν ὁμοφυλοφιλικῶν γάμων κ.ἄ.

Οἱ ὁμάδες αὐτές ἔχουν ἀκόμη ἕνα δυϊστικό ὄραμα του κόσμου. Οἰκοδομοῦν τό ὄραμά τους μέ τήν πολεμική καί τόν προσηλυτισμό. Πιστοποιοῦν ὅτι υπάρχουν οἱ «ἀληθινοί Χριστιανοί» καί οἱ «ύ-

πόλοιποι Χριστιανοί». Τό ἔργο τους εἶναι ἐκτός τῆς θεσμικῆς Ἐκκλησίας, γι' αὐτό καί εἶναι ἐναντίον τῆς δημοκρατίας καί τῆς ἀρχῆς τῆς ἐκκλησιολογίας, διότι θεωροῦν ὅτι καί οἱ δύο ἔχουν χάσει τήν ἀξιοπιστία τους.

6. Συντηρητική θέση

Συντηρητισμός ἢ παραδοσιαρχία καί πλουραλισμός εἶναι δύο διαφορετικές τάσεις του θρησκευτικοῦ φαινομένου. Τά μέλη τῶν ὁμάδων αὐτῶν διακρίνονται ἀπό προθυμία νά ζήσουν μέσα στό κοινωνικό πλαίσιο. Αὐτές οἱ δύο θέσεις δημιουργοῦν μιά ἀβέβαιη ἰσορροπία, πού ἐπιτρέπει τήν ὑπαρξή μιᾶς θρησκευτικῆς ποικιλομορφίας στήν δημοκρατική κοινωνία. Ἡ λεπτή ἰσορροπία μεταξύ μιᾶς ἥπιας θρησκευτικῆς υπεράσπισης του καθεστώτος καί ἐνός μέτριου οἰκουμενικοῦ ὕφους ἀνοχῆς ἀποτελοῦν, καί γιά τούς δύο, τά βασικά χαρακτηριστικά τῆς κοινωνικῆς συνοχῆς.

Καί οἱ δύο ἀποτελοῦν συμπληρωματικές δυνάμεις, ἀκόμα κι ἂν δέν τό ἀναγνωρίζουν οἱ ἴδιες. Ὁ θρησκευτικός συντηρητισμός ἀποτελεῖ μιά ἐνδιάμεση περιοχῆ τῆς θρησκείας, διότι δέν ἀντιτάσσεται πλήρως στόν νεωτερισμό, ἀλλά οὔτε καί ἐπιδιώκει νά ἐνσωματωθεῖ πλήρως σ' αὐτόν. Μέ τόν φόβο ὅτι μπορεῖ νά δημιουργηθοῦν ρωγμές στό ἐσωτερικό τῆς θρησκευτικῆς ὁμάδας, οἱ συντηρητικοί προσπαθοῦν νά ἐπιβραδύνουν τήν πρόοδο του πλουραλισμοῦ στήν κοινωνία μέ τήν αὔξηση του ἐλέγχου τῶν δημοσίων καί τῶν θρησκευτικῶν ἰδρυμάτων²³.

Αὐτή ἡ θεωρία ἔχει ἀναπτυχθεῖ ἀρκετά στήν σκέψη του Μ. Weber, ὁ ὁποῖος ἀναλύει τήν τάση αὐτή μέσα ἀπό τόν «προτεσταντικό ἀσκητισμό»²⁴. Αὐτή ἡ ἠθική τῆς ἐργασίας ἔχει πρᾶγματι πολλά νεωτεριστικά στοιχεῖα, πού δέν βρίσκουμε συνήθως στήν ρωμαιοκαθολική παράδοση. Στήν πραγματικότητα, ἡ σκέψη του Μ. Weber ἀποτελεῖ τήν προσαρμογή του καθολικοῦ δόγματος σέ ὀρισμένες πτυχές του νεωτερισμοῦ, πού ἡ προέλευσή τους βρίσκεται στόν προτεσταντικό ἀσκητισμό, δηλαδή τόν «ἐγκόσμιο ἀσκητισμό»²⁵.

Ἡ συστηματική ἀναζήτηση τῆς «τελειότητας» τῆς κοινωνίας ἐκφράζεται μέσῳ τῆς προσευχῆς καί τῆς αὐτοθυσίας. Αὐτή ἡ ἀσκητική πειθαρχία στήν ἐργασία εἶναι παρόμοια στους Βαπτιστές καί τούς Μεθοδιστές²⁶, καί περιγράφεται ὡς «αἵρεση», σύμφωνα μέ τόν Μ. Weber. Ὁ Γερμανός κοινωνιολόγος ἀπέδειξε ὅτι ἡ μετάβαση ἀπό τόν «θρησκευτικό ἀσκητισμό» στόν «ἐγκόσμιο

άσκητισμό» έχει επιφέρει την κυριαρχία του κε-
 φαλαιοκρατικού ιδανικού στον κόσμο.

γ. Πλουραλιστική θέση

Ο θρησκευτικός πλουραλισμός ορίζεται δυ-
 σκολώτερα, διότι συγχέεται με τους κανόνες λει-
 τουργίας της πλουραλιστικής κοινωνίας. Τα μέ-
 λη της συγκεκριμένης ομάδας επιθυμούν να έχουν
 έναν ανοικτό διαθρησκειακό διάλογο²⁷. Στην πλου-
 ραλιστική θέση, είναι δύσκολο να μιλήσει κανείς
 για οποιαδήποτε ενιαία θρησκευτική αλήθεια,
 λόγω της επιθυμίας να αναγνωρισθεί ή αφθονία
 της ποικιλομορφίας των θρησκευτικών πολιτι-
 στικών παραδόσεων στον κόσμο. Ο πλουραλι-
 σμός περιλαμβάνει μία περιορισμένη εφαρμογή
 ανοχής, που σημαίνει ότι ο διαθρησκειακός διάλο-
 γος είναι δυνατός μόνον υπό όρισμένους όρους.

Εάν οι πεποιθήσεις και οι πρακτικές διαφω-
 νούν πάρα πολύ με τους κοινωνικούς κανόνες, ο
 διάλογος μπορεί να διακοπεί οποιαδήποτε στιγμή.
 Ο θρησκευτικός πλουραλισμός είναι διαφορετικός
 από τον θρησκευτικό σχετικισμό, ο οποίος υπο-
 στηρίζει την πλήρη ανοχή των θρησκευτικών πε-
 ποιήσεων και των πρακτικών του κάθε ατόμου.

Πολλές όμολογιακές Μή Κυβερνητικές Όρ-
 γανώσεις θεωρούνται ότι διατηρούν μία πλουραλι-
 στική στάση στην κοινωνία. Η Παγκόσμια Όμο-
 σπονδία των Βαπτιστών (Baptist World Alliance)
 αποτελεί ένα καλό παράδειγμα. Ίδρύθηκε τό 1905
 από Άγγλους και Άμερικανούς Βαπτιστές, και
 θεωρείται από τά μέλη της ως μία μεγάλη «εὐαγ-
 γελική και ανθρώπινη αδελφότητα». Έχει 32
 εκατομμύρια μέλη σέ 200 διαφορετικές χώρες.
 Είναι πολύ ενδιαφέρον να δει κανείς ότι ή Παγκό-
 σμια Όμοσπονδία των Βαπτιστών έχει προσαρμό-
 σει την δράση της σύμφωνα με τους στόχους του
 Όργανισμού Ήνωμένων Έθνών. Στην διεθνή
 Διάσκεψη του Τορόντο, τό 1980, ενέκρινε πολλά
 Ψηφίσματα σχετικά με την δράση του ΟΗΕ,
 όπως ή ελευθερία της θρησκείας, των ανθρώπινων
 δικαιωμάτων, της οικογένειας, των δικαιωμάτων
 των παιδιών, των προσφύγων, της προστασίας του
 φυσικού περιβάλλοντος και της φτώχειας στον κό-
 σμο²⁸. Για τους Βαπτιστές, τά ανθρώπινα δικαιώ-
 ματα και ή ελευθερία της θρησκείας συνδέονται
 άμεσα. Ως πλουραλιστική ομάδα, εργάζεται στε-
 νά με κοσμικά ιδρύματα, καθώς επίσης και με άλ-
 λες θρησκευτικές οργανώσεις, επιδιώκοντας πάν-
 τοτε τον διαθρησκειακό διάλογο²⁹.



δ. Σχετικιστική Θέση

Μέχρι σήμερα, ο σχετικισμός συζητήθηκε ως φιλοσοφική θεωρία³⁰. Έτσι, τό μεγαλύτερο μέρος τής βιβλιογραφίας προέρχεται από τήν επιστήμη τής Φιλοσοφίας. Υπάρχουν πολλές μορφές σχετικισμού στόν χώρο τής ανθρωπολογίας (π.χ. Ψυχολογία). Έχουμε επίσης και τόν ήθικό σχετικισμό, ό όποιος υποστηρίζει ότι υπάρχουν διαφορετικές ήθικές αντιλήψεις στόν κόσμο· μία για κάθε άτομο. Οί σχετικιστικές πιστεύουν ότι δέν μπορεί νά υπάρξει κανένα καθολικό ήθικό πρότυπο, θρησκευτική παράδοση ή θρησκευτική πεποίθηση εφαρμόσιμη σέ όλους τούς πολιτισμούς.

Ως φιλοσοφική έννοια, ό σχετικισμός συνδέεται πολύ μέ τόν μετα-νεωτερισμό. Σέ θέματα ήθικής υπερασπίζει τήν σχετικότητα τής και είναι έναντιόν κάθε μορφής περιορισμού ή ιδεολογικού ελέγχου. Ένώ μία αδιάλλακτη θρησκευτική θέση τοποθετεί όρια και περιορισμούς, ή σχετικιστική θέση επιδιώκει τήν πλήρη αποβολή τους. Στήν μεταμοντέρνα ήθική, όλες οί ήθικές θεωρίες θεωρούνται ισόδυναμες. Άπεναντίας, στήν αδιάλλακτη θέση, ό νεωτερισμός κατηγορείται για όλα τά δεινά του σύγχρονου κόσμου.

Παράδειγμα αὐτῆς τῆς θρησκευτικῆς τάσης ἀποτελεῖ ἡ Νέα Ἐποχή. Ἡ V. Vaillancourt, πού μελέτησε σέ βάθος τό φαινόμενο τῆς Νέας Ἐπο-



χῆς, παρουσιάζει τίς διασυνδέσεις μεταξύ τῆς Νέας Ἐποχῆς καί τῶν μεταμοντέρνων ἀξιών ὡς ἐξῆς: ό ἀτομικισμός, ή δημιουργία μιᾶς ἀτομικῆς ἀλήθειας, ή ἀπεριόριστη ἐπιλογή τῶν ἀξιών καί τῶν πεποιθήσεων, τό νέο ἀντι-καθιδρυματικό ὄραμα κ.ἄ. ἀποτελοῦν τά χαρακτηριστικά τῶν ὀπαδῶν τῆς³¹. Σύμφωνα μέ τόν Ἀμερικανό ἐρευνητή M. York, ή Νέα Ἐποχή ἐμφανίζεται ὡς δίκτυο ἀτόμων καί ὀμάδων μέ μία πολυκεντρική δομή ἐξουσίας, ὅπου ή ἀρχή τῆς δέν βρίσκεται σέ ἓνα άτομο ή μία ὀμάδα, ἀλλά σέ πολλούς μεταβαλλόμενους ἐκπροσώπους³².

Στήν σχετικιστική θέση μπορεί νά υπάρξει μόνον μία κοινωνική μορφή μετακίνησης. Ἐάν αὐτό ἐπαναλαμβάνεται, ή θρησκευτική ὀμάδα μεταπηδᾷ στό ἐπόμενο στάδιο καί μετατρέπεται σέ πλουραλιστική ὀμάδα. Ὁ P. Heelas ἔχει υποστηρίξει ότι πολλά στοιχεῖα τῆς Νέας Ἐποχῆς είναι ἀκόμα ἀγνωστα· ἔτσι οί ποικίλες μετακινήσεις τῶν μελῶν δέν μποροῦν νά συνδεθοῦν μέ τά μεταμοντέρνα ἰδανικά³³.

Ἄρα, ή Νέα Ἐποχή βρίσκεται μεταξύ μιᾶς πλουραλιστικῆς καί μιᾶς σχετικιστικῆς θέσης σέ μερικά ζητήματα, ἐνώ σέ ἄλλα συνδέεται μέ τίς ἀξίες τῆς μετανεωτερικότητας.

Ἄντι Ἐπιλόγου

Μέ βάση τήν παραπάνω ἐρμηνεία τοῦ σύγχρονου θρησκευτικοῦ φαινομένου, διαπιστώνουμε ότι ή εἴσοδος τῆς θρησκείας στήν παγκόσμια ἐποχή μπορεί εὐκόλα νά περιγραφεῖ· χρειάζεται ὅμως περισσότερες ἀναλύσεις για νά ἀποκτήσουμε μία ὀλοκληρωμένη εἰκόνα τῆς λειτουργίας τῆς. Ἡ νέα τυπολογία, μέ τίς τέσσερις διαφορετικές θρησκευτικές θέσεις στήν παγκόσμια ἐποχή, μᾶς βοηθᾷ νά ἀποκτήσουμε ἓνα ἀπαραίτητο ἐργαλεῖο για νά ἐξετάσουμε τήν θρησκεία μέσα στήν παγκοσμιοποίηση.

Αὐτή ή τυπολογία μπορεί νά εἶναι ὑλοποιήσιμη μέσω τῆς ἀνάπτυξης μερικῶν θεωριῶν σχετικά μέ τήν θρησκεία καί τήν παγκοσμιοποίηση. Βρισκόμαστε, πρὸς τό παρόν, σέ ἓνα νέο στάδιο, ὅπου υπάρχουν πολλαπλάσιες μορφές νεωτερισμού, πού ἀνταγωνίζονται ή μία τήν ἄλλη, καθώς εἰσερχόμεθα ὄλο καί περισσότερο σέ μία νέα φάση τῆς ἱστορίας.

Ἡ Κοινωνιολογία τῆς Θρησκείας καταγράφει ἀκριβῶς τά χαρακτηριστικά τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου καί δέν προσδίδει ἀφηρημένες ἐννοιες στίς ὀμάδες. Ἄρα, μέ τήν προτεινόμενη τυπολογία μπορούμε νά ἔχουμε ἓνα ἐρευνητικό ἐργαλεῖο

πού θά χρησιμεύει στην ταξινόμηση των διαφορετικών θρησκευτικών ομάδων και των μετακινήσεων, πού θά συμβούν στα επόμενα χρόνια³⁴. Ο

διάλογος αρχίζει τώρα μεταξύ Κοινωνιολογίας και Θεολογίας και δέν πρέπει νά σταματήσει, όσο δύσκολος και έάν είναι³⁵.

Σ Η Μ Ε Ι Ω Σ Ε Ι Σ

1. Βλ. περισσότερα στην επιστημονική έρευνα τής Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Όσλο με θέμα: «Religion in a Globalised Age (RIGA)». M. Geoffroy, «Theorizing Religion in the Global Age», στο **International Journal of Politics, Culture and Society**, 18 (2004), σσ. 33-46. Philip Jenkins, **The Next Christendom. The Coming of Global Christianity**, έκδ. Oxford University Press, Oxford 2002.

2. G. Keppel, *Η έπιστροφή του Θεού*, μετ. Γ. Φασουλάκη, έκδ. Λιβάνη, Άθήνα 1992.

3. David Harvey, **The Condition of Postmodernity**, έκδ. Blackwell, Oxford 1989. Anthony Giddens, «Modernity and Self-identity: Self and Society», στο **The Late Modern Age**, έκδ. Polity Press, Cambridge 1991. Ulrich Beck, **The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order**, έκδ. Polity Press, Cambridge 1997. S. Reich, **What is Globalization: Four Possible Answers**, Working Paper 261, The Helen Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame, December 1998, σ. 7.

4. Ευχαριστούμε την ΚΑΠΑ Research, η οποία, σέ συνεργασία με τό Παρατηρητήριο Κοινωνικών Φαινομένων, διοργάνωσε σχετική έρευνα με θέμα: «Η συμμετοχή των λαϊκών στην ζωή τής Έκκλησίας» (Μάρτιος 2005), από όπου και τά σχετικά αποτελέσματα. Σύμφωνα με παλαιότερη έρευνα του European Social Survey (Νοέμβριος 2003), ό Έλληνας είναι ό πιό θρησκός Ευρωπαίος, ένψ τό 63,7% δηλώνει ότι προσεύχεται καθημερινά ή αρκετές φορές την εβδομάδα. Τό 46% των έρωτηθέντων θεωρεί ότι ή θρησκεία είναι μία από τις σημαντικώτερες άξίες στην ζωή του, ένψ τό 60,2% πιστεύει ότι είναι καλύτερο για μία χώρα νά έχει μόνον μία θρησκεία.

5. P. Jenkins, *όπ. παρ.*, σ. 24.

6. P. Beyer, **The Power of Faiths in Global Politics**, έκδ. Novus, Oslo 2000.

7. Βλ. Π. Νικολόπουλου, «Η Όρθόδοξη Έκκλησία στην έποχή τής ιδιωτικοποίησης τής θρησκείας», *Σύναξις*, 92 (2004), 71. Πρβλ. Θαν. Παπαθανασίου, «Οί θρησκείες του μεσοδιαστήματος», *Ευθύνη*, 396 (2004), σ. 602.

8. P. Beyer, **Religion and Globalization**, έκδ. Sage, London 1994, σ. 80.

9. Άπεναντίας, ό J. Beckford σημειώνει, πολύ εύστοχα, ότι ή θρησκεία αποτελεί έναν πολιτιστικό παράγοντα, πού μπορεί νά χρησιμοποιηθεί ή νά λειτουργήσει μέσα σέ οποιοδήποτε ύποσύστημα. Βλ. J. Beckford, **Social Theory and Religion**, έκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2003. Πρβλ. Ί. Πέτρου, *Χριστιανισμός και κοινωνία*, έκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 105 κ. έξ.

10. P. Beyer, «Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society», στο M. Dillon (έπιμ.), **Handbook of the Sociology of Religion**, έκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2003, σσ. 54-58.

11. J.-P. Bastian, F. Champion, και K. Rousselet (έπιμ.), **La globalisation du religieux**, έκδ. L' Harmattan, Paris, 2001.

12. S. Hall, D. Held, A. McGrew, *Η Νεωτερικότητα σήμερα*, μτφ. Θ. Τσακίρη, Β. Τσακίρη, έκδ. Σαββάλας, Άθήνα 2003. S. Hall, B. Gieben, *Η διαμόρφωση τής νεωτερικότητας*, μτφ. Θ. Τσακίρης, Β. Τσακίρης, 2η έκδοση, έκδ. Σαββάλας, Άθήνα 2003. Zygmunt Bauman, *Η μετανεωτερικότητα και τά δεινά τής*, μτφ. Γ. Μπαμπασάκη, έκδ. Ψυχολόγος, Άθήνα 2002.

13. S. Eisenstadt, «Multiples Modernités», **Daedalus**, 129 (2000), σσ. 1-29. Πρβλ. Archbishop Anastasios (Yannoulatos), **Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns**, έκδ. WCC Publication, Geneva 2003.

14. Martin Albrow, **The Global Age**, έκδ. Stanford University Press, Stanford 1997.

15. M. Albrow, **The Global Age**, *όπ. παρ.*, σ. 60.

16. Βλ. Cristian Parker Gumucio, «Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique», **Social Compass**, 49 (2002), σσ. 167-186. L. Rambo, «Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change», **Social Compass**, 46 (1999), σσ. 259-271.

17. M. Albrow, **The Global Age**, *όπ. παρ.*, σ. 136 και 142. Πρβλ. Danièle Hervieu-Leger, «Pour une Sociologie des "Modernités Religieuses Multiples": Une Autre Approche de La "Religion Invisible" des Sociétés Européennes», **Social Compass**, 50 (2003), σσ. 287-295.

18. Αύτή ή τυπολογία αναλύεται διεξοδικά και από τον G. Fessard, **De l' Actualité Historique**, έκδ. Desclée de Brouwer, Tom. 2, Paris 1962 και M. Geoffroy, J.-G. Vailancourt, «Stratégies Sociales des Groupes Religieux», **Religiologiques**, No 22, 2000. R. Crawford, *Τί είναι θρησκεία*, μτφ. Μ. Μπλέτα, έκδ. Σαββάλας, Άθήνα 2003. Στους σύγχρονους μελετητές του θρησκευτικού φαινομένου παραμένουν τρία πρότυπα. Βλ. περισσότερα Βασ. Γιούλτση, *Κοινωνιολογία τής θρησκείας*, 4η έκδοση, έκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 409 κ. έξ. Πρβλ. Άλ. Παπαδερού, «θρησκείες και Πολιτισμοί. Σύγκλιση, Σύγκρουση, Διάλογος», στο *Όρθοδοξία και ή των Πάντων Ένότης*, έκδ. Ί.Μ. Κουτλουμουσιού, Άγιον Όρος 1997, σσ. 198-299.

19. H. Tincq, «La montée des extrémismes religieux dans le monde», στο J. Delumeau, **Le Fait Religieux**, έκδ. Fayard, Paris 1995, σσ. 716-740.

20. M. Geoffroy, «Pour une typologie du Nouvel Age», **Cahiers de Recherche Sociologique**, 33 (1999), σσ. 51-83.

21. Βασ. Γιούλτση, «Νεοερισμός, παραδοσιαρχία και θρησκευτικός φονταμενταλισμός», στο *Κοινωνιολογία τής θρησκείας*, *όπ. παρ.*, σσ. 409-418. Πρβλ. και την σχετική μελέτη για την έλληνική κοινωνία των Γ. Γκιζέλη, Ρ. Καυτανζόγλου, Ά. Τεπέρογλου κ.ά., *Παράδοση και νεωτερικότητα στις πολιτιστικές δραστηριότητες τής έλληνικής οικογένειας: Μεταβαλλόμενα σχήματα*, έκδ. Έθνικό Κέντρο Κοινωνικών Έρευνών, Άθήνα 1984.

22. M. Geoffroy, **L' int'égrisme catholique au Québec**, Université de Montréal, 2002.

23. Θεός, *Έξουσία και θρησκευτική Συνείδηση*, έκδ. Έλληνικά Γράμματα, Άθήνα 2001.

24. Βλ. M. Weber, *Ἡ προτεσταντική ἠθική καί τό πνεῦμα τοῦ καπιταλισμοῦ*, μετ. Μ. Κυπραίου, Ἀθήνα 1978, σσ. 23-24.

25. M. Weber, ὅπ. παρ., σσ. 205-208. Πρβλ. Βασ. Γιούλτση, ὅπ. παρ., σσ. 296-297.

26. M. Weber, ὅπ. παρ., σ. 166.

27. Στό Σχέδιο τῆς Συνθήκης γιά τήν θέσπιση τοῦ Συντάγματος τῆς Εὐρώπης, τό ἄρθρο I-52, πού περιγράφει τό καθεστώς τῶν ἐκκλησιῶν καί τῶν μή ὁμολογιακῶν ἐνώσεων, ἀναφέρει στό σημεῖο 3: «...Ἡ Ἑνωσις διατηρεῖ ἀνοιχτό, διαφανή καί τακτικό διάλογο μέ τίς ἐκκλησίες καί τίς ὀργανώσεις αὐτές, ἀναγνωρίζοντας τήν ιδιαίτερη ταυτότητα καί συμβολή τους».

28. W. Shurden, *The Life of Baptists in the Life of the World (80 Years of Baptist World Alliance)*, ἔκδ. Broadwan Press, Nashville 1985, σ. 243. Βλ. καί *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publication, Γενεύη 1991, σσ. 86 κ.εξ. Παρόμοιο περιεχόμενο ἔχει καί τό «Parliament of the World's Religions» (βλ. τήν ἱστοσελίδα www.cpwr.org).

29. Τό θέμα αὐτό ἐμφανίζεται ἔντονα στό διαδικτυακό χώρο. Βλ. Κων. Ζορμπιά, *Θρησκείες καί Διαδίκτυο*, http://thess.pde.sch.gr/webmaster/arx_dief/zorbask.doc. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, «Ἡ μαρτυρία τοῦ Ὁρθόδοξου Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινουπόλεως στόν σύγχρονο κόσμον», στό *Χαριστή-*

ριος Τόμος Σεβ. Ἀρχιεπισκόπου Κρήτης κ.κ. Τιμοθέου, ἔκδ. Ἱ. Ἀρχιεπισκοπή Κρήτης, Ἡράκλειο 2001, σσ. 193-207.

30. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, σ. 266.

31. V. Vaillancourt, *Challenging Modernity: The New Age Movement as a Form of Postmodern Religiosity*, ἔκδ. Poughkeepsie, Vassar College 1993.

32. M. York, *The Emerging Network (A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movement)*, ἔκδ. Rowman and Littlefield, Boston 1995.

33. P. Heelas, *The New Age Movement (Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity)*, ἔκδ. Blackwell, Oxford 1996.

34. J. Beckford, *Social Theory and Religion*, ἔκδ. Cambridge University Press, Cambridge 2003.

35. Ἡ πρώτη συνάντηση Θεολόγων καί Κοινωνιολόγων ἀποφασίσθηκε κατά τήν συνεδρία τῆς ΔΙΣ τῆς 16ης Φεβρουαρίου 2005, ὕστερα ἀπό πρόταση τοῦ Παρατηρητηρίου Κοινωνικῶν Φαινομένων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, καί πραγματοποιήθηκε στίς 14.5.2005 στήν Ἱερά Μητρόπολη Δημητριάδος καί Ἀλμυροῦ (Βόλος). Βλ. Χρυσόστομος Σταμούλης, «Τάσεις τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας» στό βιβλίο τοῦ *Φύση καί Ἀγάπη καί ἄλλα μελετήματα*, ἔκδ. Τό ἀλίμψηστον, Ἀθήνα 2004.



Βιώσιμη ανάπτυξη, éναλλακτικές μορφές τουρισμού καί éπενδύσεις μεγάλης κλίμακας

Μιά κοινωνιολογική προσέγγιση

του Φίλιππου Νικολόπουλου

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η éννοια καί τό αίτημα τής ανάπτυξης τήν μεταπολεμική περίοδο (δηλαδή κατά τό δεύτερο μισό του 20ού αιώνα κι αργότερα) έχει συστηματικά éνσωματωθεί στόν τρέχοντα πολιτικό λόγο όλων των πολιτικών συστημάτων, ανεξαρτήτως διαφορών στις πολιτικοκοινωνικές δομές καί στην κυρίαρχη ιδεολογία. Ο ήρος αρχικά είχε καθαρά οικονομική éννοια (συνειδητές éπιταχυνόμενες κοινωνικο-οικονομικές μεταβολές, μέ σκοπό τήν άνοδο του βιοτικού καί οικονομικού επίπεδου των λαών, μέ σημείο αναφοράς, ως επί τό πλείστον, τις αναπτυγμένες βιομηχανικές δυτικές χώρες)¹, αλλά αργότερα απέκτησε καί πολιτικο-διοικητική éννοια² (ή διάσταση τής πολιτικής καί διοικητικής ανάπτυξης, πού éνδιέφερε κυρίως πρώην άποικιοκρατούμενες χώρες καί χώρες γενικώτερα τής λεγόμενης «καπιταλιστικής περιφέρειας») ή ακόμη καί πολιτισμική. Από τήν δεκαετία του '70 κι αργότερα, στό πεδίο τής θεωρίας τής ανάπτυξης, άρχισε νά συζητείται ό τύπος τής ολοκληρωμένης (integrated) ή όλιστικής προσέγγισης³, όποτε οι σκοποθετήσεις διευρύνθηκαν καί άγκάλιασαν ένα μεγάλο φάσμα δομικών καί θεσμικών στοιχείων του συνολικού κοινωνικού συστήματος.

Ός ολοκληρωμένη ανάπτυξη θεωρείται εκείνη πού δέν éμμένει άπλώς στην οικονομική διάσταση, αλλά θέτει καί σκοπούς πνευματικού - πολιτιστικού - ανθρωπιστικού περιεχομένου, éνψ παράλληλα θεωρεί ως σημαντική καί τήν περιβαλλοντική παράμετρο τής όλης διαδικασίας. Μεθοδολογικά ανοίγεται σέ ένα σύνολο κοινωνικών στοιχείων καί συνθηκών, των όποιων éπιδιώκεται ή éξασφάλιση καί ή «συγκλίνοσα δυναμική»,

χωρίς νά υπάρχει μία μονοδιάστατη προτεραιότητα στην οικονομική αύξηση (economical growth)⁴.

Μετά τήν διακήρυξη του Rio (1992), ή σπουδαιότητα του περιβαλλοντικού παράγοντα καί ιδιαίτερα τής οικολογικής ισορροπίας τονίστηκε ακόμη περισσότερο, καί μάλιστα σέ επίπεδο πλανητικό⁵. Έτσι διαμορφώθηκε πιά ή éννοια τής βιώσιμης ή άειφορικής (sustainable) ανάπτυξης, σύμφωνα μέ τήν όποία δέν éπιτρέπεται νά υποθηκεύεται ή ίκανοποίηση των πολλαπλών αναγκών των μελλοντικών γενεών από τήν ίκανοποίηση παρομοίων αναγκών καί από τις άπληστες τάσεις τής παρούσας γενεάς⁶ (δια-γενεακή δικαιοσύνη, συνδυασμένη μέ τήν άρχή τής οικολογικής ισορροπίας).

Άν ή πολιτική ρητορική συχνά éστιάζεται στό αίτημα καί τά άγαθά τής ανάπτυξης (ανεξαρτήτητα μάλιστα αν προσεγγίζεται από καπιταλιστική ή σοσιαλιστική σκοπιά), αυτό συμβαίνει διότι ή περί ής ό λόγος διαδικασία ουσιαστικά αναφέρεται στην δυνατότητα άπόκτησης ύλικών άγαθών για μεγάλα σύνολα ανθρώπων, μέσω τής αύξησης των éπιστημονικών-τεχνολογικών γνώσεων πού όδηγούν στόν αποτελεσματικώτερο έλεγχο τής φύσης (μόνιμη καί σταθερή éπιθυμία του ανθρώπου). Άν θέλουμε νά éϊμαστε πραγματιστές, πρέπει νά παραδεχθούμε ότι για τον περισσότερο κόσμο καί για τους περισσότερους πολιτικούς ή ανάπτυξη παραμένει δυστυχώς éγκλωβισμένη στην οικονομική διάστασή της (άπόκτηση ύλικών άγαθών μέσω τής αύξησης των εισοδημάτων) καί τά όλιστικά καί άειφορικά χαρακτηριστικά της άποτελούν μάλλον «κοσμητικά» της éπιθέτα καί δυσεπίτευκτους στόχους. Αυτό όμως είναι καί ή μεγάλη παγίδα καί πρόκληση μαζί!

Η θεωρία τής ανάπτυξης μετεβλήθη σέ «i-

— Ο Φίλιππος Νικολόπουλος είναι Δρ. Κοινωνιολογίας, τ. éπίκουρος καθηγητής Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Διδάσκει στό Πανεπιστήμιο τής Ίνδιανάπολης (Athens Campus) καί είναι μέλος του Έπιστημονικού Συμβουλίου του Έπιμελητηρίου Περιβάλλοντος καί Βιωσιμότητας.

δεολογία»⁷ (δυτικοκεντρική κυρίως, τεχνοκρατική). Τά τελευταία χρόνια, ιδιαίτερα μετά τήν κατάρρευση του ανατολικού μπλόκ, διαμορφώθηκε μία «έκφυλιστική», «χυδαιοποιημένη» έκδοχή αυτής τής ιδεολογίας, σύμφωνα με τήν ὁποία τό ζήτημα εἶναι νά συσσωρευόνται χρήματα μέ κάθε τρόπο, θεμιτό καί ἀθέμιτο, ἀνεξάρτητα ἄν γίνονται ποιοτικές διαρθρωτικές μεταβολές στούς ἐπιμέρους τομείς τής οικονομίας. "Ὀχι ἀπλῶς παρακάμπτεται ἡ διάσταση τής ὀλιστικῆς καί βιώσιμης προσέγγισης, ἀλλά στήν πράξη δέν δίδεται ἡ ἀπαιτούμενη προσοχή στήν διάκριση ἀνάπτυξης (development) καί οικονομικῆς αὐξησης (economical growth) πού μετράται, ὡς ἐπί τό πλεῖστον, μέ τό κατά κεφαλήν εἰσόδημα, δείκτης πού, ἐκτός τῶν ἄλλων, δέν ἀποκαλύπτει τόν τρόπο κατανομῆς τοῦ ἐθνικοῦ εἰσοδήματος κατά ὁμάδες καί τάξεις⁸. Ἡ ἀνάπτυξη, ἀκόμη καί μέ τήν ἀπλή οικονομική τῆς διάσταση (πολύ περισσότερο μέ τήν βιώσιμη ἢ ἀειφόρο ἔννοιά τῆς, πού εἶναι ταυτισμένη μέ αὐστηρές οικολογικές προδιαγραφές), δέν εἶναι ἀπλῶς οικονομική αὐξηση. Ἡ πρώτη εἶναι μέγεθος ὅχι ἀπλῶς ποσοτικό, ἀλλά καί ποιοτικό⁹ (ἀναφερόμενο σέ διαρθρωτικά στοιχεῖα καί τῶν τριῶν τομέων τής οικονομίας, εἶναι συνδεδεμένο μέ τήν ἐνίσχυση τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων καί βαθμιαία ἀγκυλιάζει πολλά ἀλληλοσυνδεόμενα καί ἀλληλεξαρτώμενα στοιχεῖα τοῦ συνολικοῦ κοινωνικοῦ καί πολιτισμικοῦ συστήματος), ἐνῶ ἡ δευτέρα ἀποτελεῖ μέγεθος κυρίως ποσοτικό. Αὐξηση μποροῦμε νά ἔχουμε καί μέ τήν ἀπόκτηση συναλλάγματος μέσῳ παράνομων δραστηριοτήτων (ναρκωτικά, trafficking, πορνεία κ.λπ.) ἢ ὀργανωμένου καί νόμιμου δικτύου τυχερῶν παιχνιδιῶν (π.χ. Casino) ἢ ἐνίσχυσης τῆς παροχῆς ὑπηρεσιῶν (π.χ. τουρισμός), χωρίς νά εἶναι ἐνταγμένες σέ ἕναν ἰσόρροπο τύπο ἀνάπτυξης (ἄς θυμηθοῦμε παραδείγματα ἀπό πρώην κομμουνιστικές χῶρες, ἀπό περιοχές τῶν Ἰνδῶν πού καλλιεργοῦν κόκα κ.λπ.). Ἡ λαίλαπα τοῦ νεοφιλελευθερισμοῦ συμβάλλει στήν σύγχυση τῶν παραπάνω διακρίσεων, στήν χυδαιοποίηση τῆς ἀναπτυξιακῆς διαδικασίας καί στήν ἐνδυνάμωση τῆς τάσης γιά οικονομική αὐξηση μέ κάθε τρόπο (πράγμα πού ἔμμεσα ἐνισχύει καί φαινόμενα τῆς διαφθορᾶς καί ποικίλους τύπους ἀνομικῶν συμπεριφορῶν). Ἡ παραπάνω λαίλαπα τείνει νά μειώσει τήν σημασία τῶν κανόνων πού πλαισιώνουν τό καπιταλιστικό σύστημα, ὡς σύστημα τῆς λεγόμενης ἐλεύθερης οικονομίας, καί αὐξάνουν τίς ἀναρχες καί σέ τελευταία ἀνάλυση ἐντροπικές τάσεις τοῦ παγκοσμιοποιημένου οικονομικοῦ συστή-

ματος. Ὡς πρὸς αὐτό, εἶναι γνωστή ἡ ὀρθολογική κριτική τοῦ G. Soros σχετικά μέ τό πῶς κινεῖται τό μεγάλο κεφάλαιο τά τελευταία χρόνια σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο, κίνηση πού κατά τήν γνώμη του δέν συμβάλλει στήν διαμόρφωση μιᾶς ἐλεύθερης καί ἀνοιχτῆς κοινωνίας, ὅπως θά τήν ὀραματίζονταν οἱ φιλελεύθεροι ἄνθρωποι ἀρχῶν¹⁰.

Τά ὅσα παραπάνω παραθέσαμε εἶναι πάντα ἀπαραίτητο νά λαμβάνονται ὑπ' ὄψιν στήν ὁποιαδήποτε ἀντιμετώπιση καί κριτική προσέγγιση ἀναπτυξιακῶν ἔργων, καί μάλιστα μεγάλης κλίμακας, σέ περιοχές πού εἶναι λιγώτερο ἀνεπτυγμένες σέ σχέση μέ ἐκεῖνες πού βρίσκονται κυρίως στόν λεγόμενο μητροπολιτικό καπιταλιστικό χῶρο (δυτικοευρωπαϊκό, βορειοαμερικανικό κ.λπ.), δεδομένου ὅτι ὁ κρατικός μηχανισμός σέ αὐτές τίς περιοχές, γιά μιᾶ σειρά ἀπό ἱστορικοκοινωνικούς λόγους, παρουσιάζει χαρακτηριστικά πού δέν βοηθοῦν τόν ἀποτελεσματικό ἔλεγχο καί τήν ἐπιστημονική ἀρωγή τῆς ὁποιασδήποτε ἐπενδυτικῆς δραστηριότητας, οὔτε τήν ὠθοῦν πάντα νά κατευθυνθεῖ σέ αὐστηρές οικολογικές προδιαγραφές.

Τί εἶναι ἡ βιώσιμη ἢ ἀειφορική ἀνάπτυξη

Τήν ἔννοια τῆς βιώσιμης ἀνάπτυξης τήν κάνουν ἐπίσημα δεκτὴ τόσο τά κρατικά κέντρα ἀποφάσεων τῆς Ἑλλάδας ὅσο καί τά δικαστήριά τῆς, προεξάρχοντος τοῦ ΣτΕ¹¹. Δυστυχῶς, ὀρισμένοι Ἑλληνες πολιτικοὶ παραμένουν σέ μιᾶ «παλαιομοδίτικη» ἔμμονή στήν λεκτική «ἀναπτυξιομανία», χωρίς νά κάνουν τίς ἀπαραίτητες διευκρινήσεις — αὐτό ἰσχύει καί γιά τούς ψηφοφόρους τους — σχετικά μέ τό τί εἶδος ἀνάπτυξης ἔχουν κατά νοῦν καί πῶς αὐτό θά ὑλοποιηθεῖ. Ἡ δυσκολία κυρίως ἐγκτεῖται στήν πράξη, ὥστε νά διαπιστωθεῖ ποιά εἶναι ἀκριβῶς ἡ βιώσιμη Ἀνάπτυξη, ποιά εἶναι τά χαρακτηριστικά τῆς καί μέ ποιές δυνάμεις θά παλέψεις γιά νά ὑλοποιηθοῦν αὐτά τά χαρακτηριστικά (ἢ ἀντίθετα ποιές δυνάμεις πρέπει νά ἀντιπαλέψεις γιά τόν ἴδιο σκοπό).

Σύμφωνα μέ ἕναν κλασσικό πιά ὀρισμό τῆς ἐπιτροπῆς Brundtland, βιώσιμη ἀνάπτυξη εἶναι ἐκεῖνη πού ἱκανοποιεῖ τίς ἀνάγκες τῆς παρούσης γενεᾶς, χωρίς ὅμως νά ὑποθηκεύει τήν ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν τῶν μελλοντικῶν γενεῶν, πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι τό εἶδος καί ὁ ρυθμός τῆς πρέπει νά εἶναι ὁ κατάλληλος, ὥστε νά μήν ὑποβαθμίζονται τά φυσικά οἰκοσυστήματα, τό δομημένο περιβάλλον καί τό συνολικό κοινωνικό καί πολιτισμικό σύστημα ἢ νά μήν ὑφίστανται μὴ ἀναστρέψιμες ἀλλοιώσεις σέ σχέση πάντα μέ τήν δυνατὸ-

τητα ικανοποίησης μελλοντικών αναγκών¹². Οι παραπάνω προδιαγραφές λαμβάνονται υπ' όψιν τόσο σέ τοπικό όσο και σέ εθνικό και παγκόσμιο επίπεδο και απαιτείται κάθε φορά ή συγκεκριμενοποίησή τους ανάλογα μέ τό επίπεδο αναφοράς και τήν ιδιαιτερότητα τής περίπτωσης.

Ο παραπάνω όρισμός είναι κάπως τεχνικός. Ωστόσο, αποτελεί ένα πρώτο καθοριστικό βήμα, διότι θέτει απλά τό ζήτημα του πεπερασμένου των πόρων του πλανήτη και τό ότι ή όποιαδήποτε εκμετάλλευσή τους δέν μπορεί νά γίνει σέ βάρος τής μέλλουσας ανθρωπότητας. Η άναρχη, αλόγιστη, άπεριόριστη ανάπτυξη, ως εάν οι πόροι τής γής ήσαν άπειροι, αποκλείεται και καλούνται κράτη, κυβερνήσεις και αναπτυξιακοί φορείς νά συμμορφωθούν πρός αὐτήν τήν θέση.

Παραπέρα, όμως, τό περιεχόμενο τής βιώσιμης ανάπτυξης αναπτύσσεται και πρέπει νά αναπτύσσεται πρός κατεύθυνση *άξιακή - κοινωνική - πολιτισμική*. Για νά επιτευχθεί ό σκοπός τής βιωσιμότητας, όπως έτέθη από τήν έπιτροπή Brundtland, απαιτείται μιά σειρά από *άξιακές έπιλογές, κοινωνικές ρυθμίσεις και πολιτισμικές στάσεις* πού διαμορφώνουν τό απαραίτητο πλαίσιο-έγγύηση πάνω στην ίδια τήν βάση του κοινωνικού-πολιτισμικού συστήματος:¹³ άρνηση του άμετρου καταναλωτισμού, τής μονοδιάστατης ύπεροχής των υλικών αγαθών έναντι των πνευματικών κεφαλαίων τής ανθρωπότητας, σημαντική μείωση ή και έξαφάνιση των κοινωνικο-οικονομικών ανισοτήτων (έπίτευξη τής λεγόμενης κοινωνικής συνοχής σέ πιά «λειτουργιστικούς όρους»), καταπολέμηση τής ανεργίας, του αναλφαβητισμού (κυριολεκτικά και λειτουργικά), τής αποξένωσης του ανθρώπου από τό φυσικό περιβάλλον, τής αλλοτρίωσης και τής απομόνωσης των ανθρώπων μεταξύ τους, αύξηση τής ανθρώπινης συνεργατικότητας έναντι στον άναρχο ιδιοτελή ύπερατομισμό, αύξηση τής συμμετοχικότητας στις κοινωνικές και πολιτικές διεργασίες, αλλαγή του τρόπου ιεράρχησης τής άξίας των άτόμων (σημασία στό «είναι» και όχι στό «έχειν»), αύξηση τής αυτονομίας όρισμένων δραστηριοτήτων και μείωση τής εξάρτησης από όρισμένες ανεξέλεγκτες εξειδικευμένες δομές κ.ά.

Πρέπει νά γίνει εύρέως κατανοητό ότι βιωσιμότητα τής ανάπτυξης δέν νοείται χωρίς *βιώσιμη κοινωνία και βιώσιμη πολιτεία*. Η βιώσιμη ανάπτυξη έχει όρισμένες άρχές πού σχετίζονται μέ τό σύνολο του κοινωνικού και πολιτικού συστήματος. Ο πρ. αντιπρόεδρος του ΣτΕ Μιχάλης Δεκλερής, στό βιβλίο του *Τό δίκαιο τής βιώ-*



σιμης ανάπτυξης, αναφέρει ρητά και αναπτύσσει αυτές τίς άρχές¹⁴.

Ειδικότερα *βιώσιμη τουριστική ανάπτυξη* είναι εκείνη πού δέν προκαλεί ύποβάθμιση των τοπικών φυσικών και πολιτισμικών ύποσυστημάτων και δέν ύποθηκεύει τήν ικανότητα τής τουριστικής περιοχής νά ύποστηρίξει στό μέλλον τουριστικές δραστηριότητες, χωρίς νά αλλοιώνεται τό φυσικό περιβάλλον τής και ό κοινωνικοπολιτισμικός ιστός τής¹⁵. Η βιώσιμη τουριστική ανάπτυξη δέν επιτρέπεται νά ξεπερνά τά όρια τής φέρουσας ικανότητας τής περιοχής όσον άφορά τον τουρισμό, πράγμα πού εκτιμάται μέ ποσοτικούς και ποιοτικούς δείκτες, και πρέπει νά έλέγχεται από ένα αποτελεσματικό σύστημα λήψης αποφάσεων (πού αποτελείται φυσικά από τοπικά και μή ύποσυστήματα αποφάσεων). Για τήν βιώσιμη τουριστική ανάπτυξη ύπάρχουν πάλι όρισμένες άρχές πού έχουν τεθεί από διεθνείς όργανισμούς. Ο Εύρωπαϊκός Χάρτης Βιώσιμου Τουρισμού (1999) καθορίζει τίς έξης άρχές:¹⁶

- α) Σεβασμός των όριών τής φέρουσας ικανότητας.
- β) Συνεισφορά στην διατήρηση και ενίσχυση τής πολιτιστικής και περιβαλλοντικής κληρονομιάς.
- γ) Διατήρηση των φυσικών πόρων.
- δ) Υποστήριξη και ενίσχυση τής τοπικής οικονομίας.
- ε) Ενίσχυση τής συμμετοχής των κατοίκων τής περιοχής.
- στ) Ανάπτυξη κατάλληλου και ύψηλης ποιότητας τουρισμού.

ζ) Δημιουργία προστατευόμενων περιοχών, στις οποίες οι πολίτες θά έχουν πρόσβαση.

η) Δημιουργία νέων θέσεων απασχόλησης.

θ) Ένθάρρυνση συμπεριφοράς που σέβεται τό περιβάλλον.

ι) Δημιουργία μιās ανάπτυξης που θά αποτελέσει πρότυπο και για άλλους τομείς οικονομίας.

Η βιώσιμη τουριστική ανάπτυξη θά πρέπει νά νοείται πάντα στό πλαίσιο ενός συνολικά βιώσιμου αναπτυξιακού σχεδίου και όχι νά απομονώνεται αποκλειστικά στό φυσικά οικοσυστήματα ή στις οικονομικές προδιαγραφές τών τουριστικών μονάδων ως επιχειρήσεων. Επίσης ή εκτίμησή της δέν είναι και δέν μπορεί νά είναι αποκλειστικά υπόθεση ποσοτικών μετρήσεων, αλλά κυρίως υπόθεση ποιοτικών στάσεων και ποιοτικής οργάνωσης του τουριστικού σχεδιασμού και διαχείρισης, τόσο σέ σχέση μέ τό φυσικό περιβάλλον, όσο και μέ βασικά δομικά και θεσμικά στοιχεία του συνολικού κοινωνικού και πολιτισμικού συστήματος (π.χ. της αγοράς εργασίας, της εκπαίδευσης, της επιμόρφωσης, τών ΟΤΑ, ποικίλων κοινωνικών φορέων, ελεγκτικών μηχανισμών, υπηρεσιών κεντρικής και περιφερειακής κρατικής διοίκησης, κομματικών επιρροών κ.λπ.).

Παγκόσμιος καταμερισμός εργασίας, τουρισμός και βιώσιμη ανάπτυξη

Είναι αλήθεια ότι, όσο και αν οι εντάσεις, αντιφάσεις και δομικές αστάθειες του παγκοσμιοποιημένου καπιταλιστικού συστήματος, όπως και ή παγκόσμια οικολογική κρίση, αποτελούν μιά πραγματικότητα, οι λιγώτερο ανεπτυγμένες χώρες και περιοχές του πλανήτη μας δέν παύουν νά προσπαθούν νά βελτιώσουν τήν οικονομική τους κατάσταση μέσα σέ ένα διεθνές περιβάλλον αρκετά ταραγμένο και συγκρουσιακό. Ωστόσο, ως έναν βαθμό, κάποιοι δομικοί ιστορικοί προκαθορισμοί επηρεάζουν τόν παγκόσμιο καταμερισμό εργασίας, μέ αποτέλεσμα ή κάθε χώρα και περιοχή νά κατέχει μιά θέση μέσα σέ αυτόν τόν καταμερισμό ανεξαρτήτως της βουλήσεώς της ή κάποιων συνειδητών και οργανωμένων πρωτοβουλιών της. Χωρίς νά αποδέχομαι σέ όλα τά σημεία της τήν γνωστή θεωρία «κέντρου-περιφέρειας» (I. Wallerstein¹⁷, S. Amin¹⁸, A.G. Frank, A. Emmanuel, Ά. Παπανδρέου¹⁹ κ.ά.), ωστόσο θεωρώ όρθή τήν θέση της ότι μέσα από μακροχρόνιες ιστορικοκοινωνικές διαδικασίες ό λεγόμενος μητροπολιτικός καπιταλιστικός χώρος (Δυτική Εύρώπη, Βόρεια Άμερική κυρίως) απέκτησε πλεονεκτήματα σέ

σχέση μέ άλλες χώρες της Ν. Εύρώπης, Άσίας, Άφρικής, Ν. Άμερικής (περιφερειακές χώρες) ως πρός τό ζήτημα της συστηματικής εκμετάλλευσης τών φυσικών πόρων, της συσσώρευσης κεφαλαίων και της επιστημονικοτεχνολογικής και βιομηχανικής ανάπτυξης. Μέ βάση αυτά τά πλεονεκτήματα, οι πρώτες επηρεάζαν τις οικονομίες και τις κοινωνίες της δεύτερης κατηγορίας πρός τήν κατεύθυνση της εϋνοιας τών δικών τους συμφερόντων και σέ βάρος της αυτονομίας και της οικονομικά ισχυρής πορείας τών δεύτερων (αποικιοκρατικό σύστημα, σχέσεις άνισης ανταλλαγής προσδιορισμένες από δομικά κατοχυρωμένους συσχετισμούς δύναμης)²⁰. Πρόκειται γι' αυτό που συνήθως κατονομάζεται ως «ευθύνη» τών μητροπολιτικών για τήν «υποαναπτυκτοποίηση» τών περιφερειακών χωρών (φθηνές πρώτες ύλες, φθηνό εργατικό δυναμικό, ελεγχόμενος κρατικός μηχανισμός, χαμηλός δείκτης πολιτικής ανάπτυξης, αναντιστοιχία κατανάλωσης και παραγωγής, «λουμπεν μπουρζουαζία», ισχυρό μεταπρατικό κεφάλαιο ή και ισχυρή παρουσία προ-βιομηχανικών δομικών κοινωνικών στοιχείων).

Μεταπολεμικά, ως γνωστόν, διαπιστώνουμε τήν διαμόρφωση νεοαποικιοκρατικών σχέσεων²¹ και τήν επίβολή οικονομικών όρων δυσμενών για τις λεγόμενες χώρες του Τρίτου Κόσμου, που τυπικά μέν απέκτησαν τήν ανεξαρτησία τους, αλλά ουσιαστικά έμειναν εγκλωβισμένες στό οικονομικό άρμα της Δύσης και ευρύτερα του βιομηχανικού κόσμου και στό αντίστοιχο δίκτυο πολιτισμικών επιρροών. Παρόμοιοι όροι είχαν επιβληθεί και σέ άλλες περιφερειακές χώρες, που τυπικά μέν είχαν αποκτήσει όρισμένους σύγχρονους πολιτικούς θεσμούς πριν από τόν 20ό αιώνα, αλλά ουσιαστικά χαρακτηρίζονταν από αγροτικές και μικροαστικές δομές²² (περίπτωση χωρών και περιοχών της Νοτιοανατολικής Εύρώπης και της Λατινικής Άμερικής).

Οι χώρες της δεύτερης κατηγορίας, αντιλαμβανόμενες τις τελευταίες δεκαετίες τήν δομική, τεχνολογική και πολιτισμική δυσκολία νά καλύψουν τήν απόσταση από τις ανεπτυγμένες βιομηχανικές χώρες, στράφηκαν σέ αναπτυξιακές προσπάθειες άλλου περιεχομένου, διαφορετικού από εκείνο που έδινε τήν προτεραιότητα στην ένδυνάμωση τών παραγωγικών δυνάμεων του μεταποιητικού βιομηχανικού τομέα και μάλιστα εκείνου που παρήγαγε κεφαλαιουχικά αγαθά. Έξ άλλου ή ίδια ή δομή του συσχετισμού τών οικονομικών δυνάμεων σέ παγκόσμιο επίπεδο πρός αυτήν τήν κατεύθυνση τις ώθουσε.

Κι αυτό τό άλλο περιεχόμενο ἦταν καί εἶναι ἡ παροχή ὑπηρεσιῶν (τριτογενής τομέας τῆς οἰκονομίας), συνδυασμένη πολλές φορές μέ οικονομικές δραστηριότητες τοῦ ὑποτομέα κατασκευῶν τοῦ δευτερογενοῦς τομέα (περίπτωση ἀνερχόμενου τουρισμοῦ). Ἔτσι ἡ ἰσχυρή ἐκβιομηχάνιση ἢ ἡ ἀποβιομηχάνιση συστοιχοῦσε καί συστοιχεῖ μέ ἰσχυρή τριτογενεοποίηση τῆς οἰκονομίας²³, διεύρυνση τῶν μικροαστικῶν στρωμάτων καί ἰσχυρές καταναλωτικές τάσεις (καί ἡ χώρα μας τά τελευταία χρόνια παρουσιάζει αὐτά τά χαρακτηριστικά, ἂν καί βέβαια δέν στερεῖται βιομηχανικῶν θυλάκων, πάντως βρίσκεται στήν πρώτη κατηγορία τῶν χωρῶν πού ταξινομοῦνται μέ βάση τά κριτήρια τῆς «ἀνθρώπινης ἀνάπτυξης» τοῦ ΟΗΕ²⁴ καί ἀνήκει στήν Εὐρωζώνη).

Μιά σειρά ἀπό χώρες πού διαθέτουν φυσικά πλεονεκτήματα (ἡλιοφάνεια, θερμές ἡμέρες, παραλίες κ.λπ.) γιά τόν μεγάλο ὄγκο τῶν ἐργαζομένων τῶν βόρειων βιομηχανικῶν χωρῶν, καθῶς ἀπό τήν δεκαετία τοῦ '50 καί μετά ἀναζητοῦσαν καλοκαιρινές διακοπές ξεκούρασης, βαθμιαία ἐξειδικεύτηκαν στήν παροχή τουριστικῶν ὑπηρεσιῶν μαζικοῦ χαρακτήρα κυρίως καλοκαιρινῶν διακοπῶν (καί ἡ χώρα μας ἐκεῖ ἀνήκει).

Ὡστόσο, ἂν καί ἡ εἰσροή συναλλάγματος ἦταν πολύ μεγάλη ἀπό αὐτόν τόν τύπο τοῦ τουρισμοῦ, καί τό βιοτικό καί οικονομικό ἐπίπεδο πολλῶν χωρῶν καί περιοχῶν ἀνέβηκε χάρη σέ αὐτόν, ἐνδείξεις κορεσμοῦ καί σοβαρῆς διαταραχῆς φυσικῶν οἰκοσυστημάτων καί ἀλλοίωσης τοῦ τοπικοῦ πολιτισμικοῦ ἴστου δέν ἄργησαν νά φανοῦν. Κατόπιν αὐτῶν τῶν διαπιστώσεων, ἔπρεπε νά ἀναζητηθεῖ ἕνας ἄλλος τύπος τουρισμοῦ, διαφορετικός ἀπό ἐκείνου τῶν τριῶν «S» («Sea, Sun and Sand: Θάλασσα, Ἡλιος, Ἀμμουδιά»)²⁵.

Ἔτσι, ἡ στροφή ἔγινε πρὸς τό ἀνέγγιχτο (**impact**) φυσικό καί πολιτισμικό κεφάλαιο (πού φυσικά δέν βρισκόταν μόνο στήν παράκτια ζώνη καί οὔτε ἀποτελοῦσε ἀντικείμενο ἐνδιαφέροντος μόνον γιά τούς καλοκαιρινούς μῆνες τῶν διακοπῶν). Μέ βάση αὐτά τά κεφάλαια, πού οἱ περιφερειακές χώρες πράγματι τά εἶχαν πύο πλούσια σέ σύγκριση μέ τίς βιομηχανικές μητροπολιτικές χώρες, ἄρχισαν νά ἀναπτύσσονται νέες εἰδικές καί ἐναλλακτικές μορφές τουρισμοῦ, πού ὡς σύνολο συγκροτοῦν τουριστικές οικονομικές δραστηριότητες σαφῶς εὐρύτερες τοῦ οἰκοτουρισμοῦ, τοῦ οἰκολογικοῦ τουρισμοῦ καί τοῦ ἀγροτουρισμοῦ (στό βιβλίο τῶν Χ. Κοκκῶση - Π. Τσάρτα, *Βιώσιμη τουριστική ἀνάπτυξη καί περιβάλλον*, ἀνα-

φέρονται πολλές καί ποικίλες μορφές ἐναλλακτικοῦ τουρισμοῦ²⁶).

Καί αὐτή ἡ στροφή ἔγινε ἀναγκαστικά, καθῶς τό τουριστικό προϊόν τῶν συμβατικῶν νότιων τουριστικῶν χωρῶν ὑποβαθμίστηκε, οἱ ὀργανισμοί τῆς διεθνοῦς μαζικῆς μετακίνησης τῶν τουριστῶν (tour operators) πῆζαν γιά διαρκῶς χαμηλότερες τιμές καί νέες χώρες ἔμπαιναν στήν ἀγορά τῆς παροχῆς σχετικῶς φθηνῶν συμβατικῶν τουριστικῶν ὑπηρεσιῶν (π.χ. ἡ Τουρκία καί ἡ Τυνησία σέ σχέση μέ τήν Ἑλλάδα). Βέβαια ἡ μετακίνηση πρὸς τίς ἐναλλακτικές μορφές τουρισμοῦ ἔγινε καί γιά λόγους κάποιας γενικώτερης ἀντίδρασης πρὸς τό πνεῦμα τοῦ βιομηχανισμοῦ, τῆς ὁμοιομορφοποίησης, τῆς λεγόμενης «macdonaldization» τῆς σύγχρονης κοινωνίας καί γιά λόγους ἀναζήτησης κάποιου εἶδους «ἄλλου τουρισμοῦ»²⁷ (ἀναζήτηση περιπέτειας, στοχαστικῆς περιήγησης καί βιωμένων πρωτογενῶν ἐμπειριῶν) ἀπό πλευρᾶς ὁμάδων τουριστῶν μέ ὑψηλά εἰσοδήματα ἢ μέ κριτήρια ἀπλῶς πύο ἐκλεπτυσμένα καί ποιοτικά. Ἐπίσης, συνέβαλε τό οἰκολογικό κίνημα τῶν τελευταίων ἐτῶν καί ἡ νέα βιοθεωρία πού αὐτό ἐπεκαλεῖτο: ὄχι θυσία τῆς φύσης στόν βωμό τοῦ κέρδους καί τῆς κατανάλωσης. Συλλειτουργία μέ τήν φύση καί ὄχι ἀκραιῶς ἀνταγωνισμός πρὸς αὐτήν. Μέ ἄλλα λόγια ἡ ἀντίδραση πρὸς τίς συμβατικές μορφές τοῦ τουρισμοῦ ἄρχισε νά λαμβάνει χώρα, τίς τελευταίες δύο δεκαετίες, καί μέσα ἀπό διεργασίες πού ξεκίνησαν ἀπό τίς μητροπολιτικές καπιταλιστικές χώρες γιά νά καλύψουν ἀνάγκες τῶν δικῶν τους πολιτῶν (ἐναλλακτικές μορφές τουρισμοῦ παρουσιάζονται πιά καί σέ περιοχές αὐτῶν τῶν χωρῶν)

Πάντως, ἂν καί ὁ ποιοτικός καί ἐναλλακτικός τουρισμός σήμερα ἔχει τήν παρουσία του καί στηρίζεται σέ μιά φιλοσοφία πού σπάει τούς κατεστημένους τρόπους «διαφυγῆς» καί ἀναψυχῆς, ὁ συμβατικός μαζικός τουρισμός ὡς ὀργανωμένη δραστηριότητα, σύνολο ὑποδομῶν (ἂν καί πολλές φορές προχείρων, ὅπως διαπιστώνουμε σέ πολλές περιοχές τῆς Ἑλλάδας) καί συμβολή στήν οἰκονομία, εἶναι ἀκόμη κυρίαρχος. Εἶναι δύσκολο ἢ ἀδύνατο παραθαλάσσιες καί νησιωτικές περιοχές, π.χ. στήν Μεσόγειο, νά περάσουν στίς ἐναλλακτικές μορφές τουρισμοῦ, ἀφήνοντας πίσω τους τίς συμβατικές μαζικές μορφές πού ἀκόμη εἶναι κερδοφόρες, χωρίς εὐρύτερες ἀνακατατάξεις στίς κοινωνικο-οικονομικές δομές τῶν οἰκείων χωρῶν καί χωρίς ὀργανωμένες πολιτικές κέντρων ἐξουσίας, πού θά ἤθελαν νά ἐπηρεάσουν τήν τουριστική κουλτούρα πρὸς ἄλλες κατευθύνσεις. Ἐπομένως,

σέ κάποια πρώτη φάση, θά ἔπρεπε νά εἶναι κανείς ικανοποιημένος ἀκόμη καί ἀπό μιᾶ ἀπλή συνύπαρξη τῶν δύο εἰδῶν τοῦ τουριστικοῦ προϊόντος.

Ἄκόμη ἓνα ἄλλο ζήτημα πού ἀναφέρεται μέ τίς ἐναλλακτικές μορφές τουρισμοῦ εἶναι ὅτι δέν προσφέρονται νά ἀντικαταστήσουν οἰκονομικά τίς συμβατικές μαζικές, διότι, ὡς ἐπί τό πλεῖστον, μέχρι τώρα τουλάχιστον, συνδέονται καί ὑλοποιοῦνται μέ μικρές μονάδες (μικρός ἀριθμός κλινῶν). Καί ναί μέν οἱ μικρές μονάδες εἶναι πιό φιλικές καί συμβατές μέ τό περιβάλλον, ἀλλά σέ μιᾶ περιοχῇ πού ζεῖ ἀπό τόν συμβατικό μαζικό τουρισμό δέν μποροῦν νά ἀποτελέσουν ἐναλλακτική πειστική οἰκονομική διέξοδο.

Ὁ συγκερασμός ἐναλλακτικῶν μορφῶν τουρισμοῦ καί τουριστικῶν ἐπενδύσεων μεγάλης κλίμακας εἶναι μιᾶ ἄλλη καινούρια πρόκληση, πού ἔχει μέν τά πλεονεκτήματά της, ἀλλά φυσικά καί τίς δυσκολίες της, ὡς πρός τό πρῶτο σκέλος τοῦ συγκερασμοῦ (πῶς θά διατηρηθεῖ δηλαδή ὁ ἐναλλακτικός ποιοτικός καί ἡπιος χαρακτήρας τῆς ἐπένδυσης) ἀφοῦ τό μεγάλο μέγεθος, ἐξ ὀρισμοῦ, πιέζει σέ μεγάλο βαθμό φυσικά οἰκοσυστήματα καί κοινωνικές σχέσεις.

Συνθῆκες παγκοσμιοποίησης, βιώσιμη τουριστική ἀνάπτυξη καί ἐπενδύσεις μεγάλης κλίμακας

Ἡ παγκοσμιοποίηση ὡς οἰκονομική διαδικασία, ἂν καί δέν ἔχει ἀποκλειστικά ἀρνητικές πλευρές, οὐσιαστικά σημαίνει τήν παγκοσμιοποίηση τῆς κίνησης τῶν μεγάλων κεφαλαίων καί τῶν μηχανισμῶν χειραγώγησης, μέ τούς ὁποίους εἶναι συνδεδεμένα καί τούς ὁποίους κινοῦν γιά τούς δικούς τους σκοπούς. Ἔτσι, σ' αὐτές τίς συνθῆκες, ἡ παγκόσμια οἰκονομική ὀλιγαρχία ἔχει σοβαρό πλεονέκτημα ἔναντι τοῦ ἐργατικοῦ δυναμικοῦ καί τῶν κρατῶν ἐκείνων πού ἔχουν πολλαπλές ἐξαρτήσεις. Παράλληλα, μέ τήν πτώση τοῦ ἀνατολικοῦ μπλόκ, τό «ἀντίπαλον δέος», ὡς εὐρύτερο «μπλόκ» κοινωνικο-πολιτικῶν δυνάμεων πού ἀντιστρατεύεται τόν νεοφιλελευθερισμό (δέν ἐννοοῦμε μόνο τήν πρῶην Σοβιετική Ἑνώση), σχεδόν δέν ὑφίσταται. Συνακόλουθα, ἡ ἀναπτυξιακή δυναμική πολλῶν «περιφερειακῶν» χωρῶν περνᾷ μέσα ἀπό ἓνα διεθνοποιημένο κοινωνικο-οἰκονομικό πεδίο, γεμάτο ἀντιφάσεις καί πιέσεις τοῦ μεγάλου κεφαλαίου, πού μέ τίς δυνατότητες πού τοῦ προσφέρει ἡ συγκυρία ἐνδιαφέρεται, ὅσο μπορεῖ περισσότερο, νά αὐξάνει τά κέρδη του καί νά

μειώνει τά κόστη του (ἐγκλωβίζοντας στούς μηχανισμούς του ἀκόμη καί ἐθνικούς κρατικούς μηχανισμούς, πού συχνά ἀποδεικνύονται ἀδύναμοι ἀπέναντί του)²⁸.

Τά ἐπιμέρους κράτη, λοιπόν, καί οἱ ἐργαζόμενοι στό σύνολό τους, θά πρέπει ἀναγκαστικά νά ἀντιμετωπίζουν καί νά ἐπιλύουν σοβαρά οἰκονομικά προβλήματα (ἀνεργία, ὑποαπασχόληση, ἐπενδύσεις, δημοσιονομικά ἐλλείμματα, ἐξωτερικό χρέος, ἀνακοπή ἰδιωτικοποιήσεων πού προκαλοῦν κοινωνικό πρόβλημα, ἐξισορρόπηση τῶν τομέων τῆς οἰκονομίας) μέσα σ' αὐτό τό δύσκολο πλαίσιο τῶν ἀντινομῶν καί τῶν μονομερῶν πιέσεων. Τό πλαίσιο γίνεται ἀκόμη πιό δύσκολο ἂν κρατικοί καί μὴ φορεῖς ἐπιμένουν στό εἶδος τῆς βιώσιμης ἀνάπτυξης, πού αὐτόματα σημαίνει ἐλεγκο τῆς ἐπενδυτικῆς δραστηριότητας πού ξεκινᾷ ἀπό ἰδιωτικούς φορεῖς, αὐξηση τοῦ οἰκονομικοῦ κόστους ὑπέρ τῆς περιβαλλοντικῆς προστασίας καί μέριμνα γιά τήν μείωση τῶν ἐντάσεων πού γεννῶνται ἀπό τίς κοινωνικο-οἰκονομικές ἀνισότητες.

Δέν ἀμφισβητοῦμε ὅτι ὑπάρχουν ἰδιωτικοί οἰκονομικοί φορεῖς πού ἐπιδιώκουν λογικά ποσοστά κέρδους καί εἶναι πράγματι διατεθειμένοι νά διαλεχθοῦν μέ τόν κόσμο τῶν ἐργαζομένων καί τούς οἰκολογικά εὐαίσθητοποιημένους πολίτες, ὥστε νά βρεθοῦν συγκλίνουσες γραμμές καί ἐφικτά σημεία συμβιβασμῶν. Ὡστόσο, βιώσιμη κοινωνία καί πολιτεία σημαίνουν καί προετοιμασία γιά σκληρές συγκρούσεις μέ ἰδιωτικούς φορεῖς, πού δέν ἐπιδεικνύουν καλές διαθέσεις. Γιατί σημαίνουν ἀνιστάσεις ἀπέναντι στήν κεφαλαιοκρατική ἀσυδοσία καί γιατί ἐπιμένουν στόν ἐλεγκο προθέσεων καί ὑλοποιήσεων. Ἀπό τήν ἄλλη, πρέπει νά βρεθοῦν λεπτές ἰσορροπίες καί νά μὴν ἀναζητεῖται τό ἰδανικό. Σέ συνθῆκες σκληρῶν παγκοσμιοποιημένων οἰκονομικῶν ἀνταγωνισμῶν, ἡ ἐξασφάλιση τῆς «ἐπιβίωσης», πέρα ἀπό ἄλλες κοινωνικές ρυθμίσεις, πού κατατείνουν σέ μιᾶ κοινωνία χωρίς ἀνισότητες καί παθογένειες, ἔχει πρωτεύουσα σημασία.

Ἡ συστημική προσέγγιση καί ἀνάλυση πρέπει νά λαμβάνουν ὑπ' ὄψιν τους τό σύνολο τῶν στοιχείων, καταστάσεων καί παραμέτρων πού ἀναφέραμε παραπάνω, καί νά μὴν περιορίζονται μόνον στό πρόβλημα ἑνός ἐπιμέρους ὑποσυστήματος, πού, κατά κάποιον τρόπο, τό ἀντιμετωπίζουν ἀπομονωμένο. Μέ βάση τήν παραπάνω ἀνάλυση τά «σύν» καί τά «πλήν» μιᾶς π.χ. ἐπενδυτικῆς δραστηριότητας ἰδιωτικῶν φορέων θά πρέπει νά ἐκτιμηθοῦν στό σύνολο τῆς κατάστασης (κοινω-

νικο-οικονομικής, περιβαλλοντικής, πολιτιστικής κ.λπ.), πού βαθμιαία διαμορφώνεται και όχι σέ ένα και μόνον μέρος της (αυτό ακριβώς επιβάλλει και τό πνεύμα τών συστημάτων μεγάλης κλίμακας, στό όποιο όμως ή αξιακή διάσταση, δηλαδή τό ύποσύστημα αξιών μέ τό όποιο ξεκινά, είναι σημαντική).

Δέν είναι κάτι εύκολο, ούτε κάτι πού έξαρτάται μόνον από τούς ειδικούς επιστήμονες πού σχεδίασαν τό είδος τής ήπιας και βιώσιμης τουριστικής επένδυσης. Η βιώσιμη λειτουργία είναι αποτέλεσμα ενός συνόλου αλληλοεξαρτώμενων παραγόντων (οικονομικού, πολιτικού και ευρύτερου κοινωνικού περιεχομένου), πού άτυχώς όρισμένες φορές μπορεί νά εμπλακούν και σέ αντιθέσεις.

Όστόσο, ως αντικειμενικός παρατηρητής και αναλυτής μπορεί κανείς νά ακολουθήσει κάποια συγκεκριμένα όρθολογικά βήματα εκτίμησης τής όλης κατάστασης (άπό πλευράς πάντα βιωσιμότητας και επιτυχούς «παντρέματος» τής ποσότητας μέ τήν ποιότητα).

1) Η εκκίνηση πρέπει νά είναι ή *Έπιστημονική Μελέτη Περιβαλλοντικών Έπιπτώσεων και ή Μελέτη Βιώσιμης Διαχείρισης του Έργου*. Η έγκριση τών περιβαλλοντικών όρων (μέ εξασφαλισμένες τίς άρχές τής βιωσιμότητας και τό μή ξεπέραςμα τών όρίων τής φέρουσας ικανότητας) πρέπει πάντα νά περνά μέσα από μία έξονυχιστική έρευνα αυτών τών μελετών, μελετών πού δέν θά πρέπει νά περιορίζονται μόνον στό φυσικό περιβάλλον, αλλά νά διέπονται σταθερά από τό πνεύμα μόνιμης σύνδεσης του «φυσικού» μέ τήν προστασία και αναβάθμιση του πολιτιστικού και κοινωνικού κεφαλαίου.

2) Η λειτουργία αποτελεσματικών ελεγκτικών (και όχι καθυστερούντων και «πελαταικών»-γραφειοκρατικών) μηχανισμών (κρατικών — κεντρικών και περιφερειακών — και αυτοδιοικητικών).

3) *Κινητοποίηση τής τοπικής κοινωνίας* (άκόμη και μέ άμεσο δημοκρατικό τρόπο) τής περιοχής, όπου γίνεται ή επένδυση μεγάλης κλίμακας. Η συμμετοχή τών τοπικών φορέων και πολιτών στην συνολική διαδικασία του έγχειρήματος είναι απαραίτητη και όχι μόνο φυσικά μέ τό ενδιαφέρον για εύρεση εργασίας ή τήν προβολή έξεζητημένων περιβαλλοντικών εύαιθησιών.

4) Άρτια επιστημονική σύνθεση και λειτουργία τής *Έπιτροπής Βιώσιμης Διαχείρισης* του τουριστικού συγκροτήματος (έπιτροπή πού θά περιλαμβάνει experts όχι μόνον τών περιβαλλον-

τικών αλλά και τών κοινωνικών επιστημών, καθ' όσον ή βιωσιμότητα δέν είναι ύπόθεση μόνο τών πρώτων αλλά και τών δεύτερων).

5) Τό συνολικότερο σύστημα παρακολούθησης και έλέγχου του τουριστικού συγκροτήματος πρέπει νά είναι ικανό τήν όποιαδήποτε επικίνδυνη ποσοτική πίεση επί τών οικοσυστημάτων και τής τοπικής κοινωνίας νά τήν αντιλαμβάνεται έγκαιρα και νά τήν έξουδετερώνει κατάλληλα μέ βάση τό μοντέλο «έκροών-είσροών και ανατροφοδότησης».

Η ικανότητά του αυτή πρέπει νά στηρίζεται στην ποιότητα τής όργάνωσης και τής τάξης πού έχει επιβάλει στό συγκρότημα. Η βιωσιμότητα και ή φέρουσα ικανότητα δέν είναι άπλώς ύπόθεση ποσοτικών μετρήσεων, αλλά πρό παντός ποιοτική όργάνωση και λειτουργία πού είναι ικανή νά έξουδετερώνει τίς έντροπικές (βλαπτικές και αποδιοργανωτικές) τάσεις, πού γεννώνται μέ τήν αύξηση τής ποσότητας στοιχείων και σχέσεων σέ ένα δεδομένο σύστημα μέσα στό πέραςμα του χρόνου²⁹. Η πολυπλοκότητα, ή ευελιξία και ή ταχύτητα έναλλακτικών αποφάσεων και πολιτικών πρέπει πάντα, στό παραπάνω σύστημα, νά είναι άνώτερη από τήν πολυπλοκότητα και περιπλοκότητα του περιβάλλοντος πού έλέγχει, γιατί έτσι μόνον μπορεί νά περιορίσει τήν τελευταία. Αυτό έξ άλλου είναι και τό πνεύμα του νόμου τής «*requisite variety*» («τής απαιτούμενης ποικιλίας») του Ashby³⁰. Γι' αυτό, ή θεωρία συστημάτων μεγάλης κλίμακας και ή κοινωνιοκυβερνητική μπορούν νά αποδειχθούν πολύ χρήσιμα επιστημονικά εργαλεία για τήν όλη παρακολούθηση και έλεγχο του συγκροτήματος, από πλευράς βιωσιμότητας και φέρουσας ικανότητας.

6) Τό σύστημα παρακολούθησης και έλέγχου πρέπει πάντα νά παραμένει έλεύθερο από όργανωμένα συμφέροντα και μονομερείς πιέσεις, πράγμα πού βέβαια μπορεί νά εξασφαλισθεί μόνο, μέ τήν συνεχή επαγρύπνηση τής τοπικής κοινωνίας και του νόμιμου ελεγκτικού μηχανισμού.

Τελειώνοντας, υπογραμμίζουμε ότι οι άτομοι και συλλογικοί φορείς δράσης πού ενδιαφέρονται για τίς έναλλακτικές μορφές τουρισμού και παράλληλα δέχονται τήν συνεργασία μέ ιδιωτικούς οικονομικούς φορείς πού επιδιώκουν μεγάλες τουριστικές επενδύσεις, είναι σκόπιμο νά συνειδητοποιήσουν ότι μεταξύ επενδυτών, τοπικής κοινωνίας, τουριστών και εργαζομένων διαμορφώνεται πάντα ένα παιχνίδι κυμαινόμενης ίσορροπίας, στό όποιο παίζει καλύτερα όποιος είναι άρτιότερα όργανωμένος και πληροφορημένος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Γ. Καββαδίας, *Η Στροφή, Εισαγωγή εις τήν Κοινωνιολογίαν τής Αναπτύξεως*, έκδ. Ἄντ. Σάκκουλα, Ἀθήνα 1975, σσ. 14, 109-124· A.P. Thirlwall, *Μεγέθυνση καί Ἀνάπτυξη*, 6η έκδ., έκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα 2001, Α' τόμ. σσ. 3-23· Κ. Χατζηαργύρης, *Κρίση καί Ἐξέγερση τοῦ Τρίτου Κόσμου*, Gutenberg, Ἀθήνα 1974, σσ. 30-37.
2. Βλ. Lucian W. Pye, *Στοιχεῖα Πολιτικῆς Ἀνάπτυξης*, έκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα 1978, σσ. 13-66· Φίλιππος Νικολόπουλος, *Πολιτικῆ Ἀνάπτυξη καί Κοινωνική Δυναμική*, έκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα 1995, σσ. 61-119.
3. Βλ. Γ. Καββαδίας, ὅπ. παρ., σσ. 52, 109, Μ. Δεκλερής, *Τό Δίκαιον τῆς Βιώσιμης Ἀνάπτυξης*, έκδ. Σάκκουλα, Ἀθήνα 2000, σσ. 48-49.
4. Βλ. Γ. Καββαδίας, ὅπ. παρ., σσ. 123-141, 159-160· Μ. Δεκλερής, ὅπ. παρ., σσ. 47-48.
5. Βλ. Μ. Δεκλερής, ὅπ. παρ., 69, 73-74· The World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987, σσ. 2-9.
6. The World Commission on Environment and Development, ὅπ. παρ., σσ. 2-9.
7. Βλ. Philippos Nicolopoulos, **The Ideology of Development and the Ecological Culture · Value Systems in Conflict at the Cases of Crete and Corfu (Greece) and the Difficulties of Decision Making Process**, paper presented at the XV World Congress of Sociology of International Sociological Association, Brisbane, Australia, July 2002, pp. 3-4 (ἡ προαναφερθεῖσα ανακοίνωση μπορεῖ νά βρεθεῖ στό Internet καί στό site: www.unizar.es/sociocybernetics).
8. Βλ. A.P. Thirlwall, ὅπ. παρ., σσ. 50-52.
9. Ὅπ. παρ., σσ. 122-142· Β. Φίλιας, *Κοινωνιολογία τῆς Ὑπανάπτυξης, Σύγχρονη Ἐποχή*, Ἀθήνα 1996, σσ. 161-165, 174-178.
10. G. Soros, *Ἡ Κρίση τοῦ Παγκόσμιου Καπιταλισμοῦ (Ἡ Ἀνοικτῆ Κοινωνία σέ Κίνδυνον)*, «Νέα Σύνορα» - Α.Α. Λιβάνη, Ἀθήνα 1999, σσ. 25-41, 187-203, 355-371.
11. Βλ. Μ. Δεκλερής, ὅπ. παρ., σσ. 67-90, 117-129.
12. Βλ. The World Commission on Environmental and Development, ὅπ. παρ., σσ. 43-65· Tom Tietenberg, *Οἰκονομική τοῦ Περιβάλλοντος καί τῶν Φυσικῶν Πόρων*, Gutenberg, Ἀθήνα 2000, σσ. 65-71.
13. Μ. Δεκλερής, *Ὁ Δωδεκάεδρος τοῦ Περιβάλλοντος, Ἐγκόλπιο Βιωσίμου Ἀναπτύξεως*, Ἀθήνα, έκδ. Ἄ. Σάκκουλα, 2000, σσ. 49-63.
14. Βλ. Μ. Δεκλερής, *Τό Δίκαιο τῆς Βιώσιμης Ἀνάπτυξης*, ὅπ. παρ., σσ. 126-129.
15. Βλ. Χ. Κοκκώσης - Π. Τσάρτας, *Βιώσιμη Τουριστική Ἀνάπτυξη καί Περιβάλλον*, Κριτική, Ἀθήνα 2001, σσ. 182-185.
16. Ὅπ. παρ., σσ. 185-188, 230-232. Στίς ἀρχές αὐτές ἀναφέρονται πλέον καί τά *Σχέδια Χωρικής καί Οἰκιστικῆς Ὄργανωσης Ἀνοικτῆς Πόλης*, τουριστικῶν περιοχῶν [π.χ. τό *Σχέδιο Χωρικής καί Οἰκιστικῆς Ὄργανωσης Ἀνοικτῆς Πόλης (ΣΧΟΟΑΠ) Δήμου Ἰτάνου* (Σπάδιο ΒΙ - Πρόταση)].
17. I. Wallerstein, **The Modern World System: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600-1750**, Academic Press, London 1980· Τοῦ ἰδίου, **Historical Capitalism**, Verso, London 1983.
18. S. Amin, *Ἡ Συσσώρευση σέ Παγκόσμια Κλίμακα, Κριτική Θεωρία τῆς Ὑπανάπτυξης*, τόμ. Α', έκδ. Νέα Σύνορα, Ἀθήνα γχ., σσ. 7-58.
19. Ἄ. Παπανδρέου, Πρόλογος στό βιβλίον τοῦ S. Amin, ὅπ. παρ., σσ. 1-5· Τοῦ ἰδίου, *Ἱμπεριαλισμός καί Οἰκονομική Ἀνάπτυξη*, Νέα Σύνορα, Ἀθήνα 1975, σσ. 59-80· Τζέημς Πέτρας, *Ἱμπεριαλισμός, Κοινωνικές Τάξεις καί Οἰκονομική Ἀνάπτυξη*, Στοχαστής, Ἀθήνα 1983, σσ. 143-173. Ὁ Ἀνδρέας Παπανδρέου, στό παραπάνω βιβλίον του, *Ἱμπεριαλισμός καί Οἰκονομική Ἀνάπτυξη*, ἀναφέρεται σέ ἓνα σημαντικό ἐπίσης βιβλίον πού πραγματεύεται τή σχέση τοῦ «ἐξαρτῶντος» Κέντρου καί τῆς «ἐξαρτημένης» Περιφέρειας, ἐκεῖνο τοῦ André Frank, **Capitalism and Underdevelopment in Latin America** (New Work, Modern Paperbacks), ὅπως ἐπίσης καί στή γνωστή μελέτη τοῦ Fernando Henrique Cardoso, «Dependency and Development in Latin America» (**New Left Review**, No 74). Ὁ F.H. Cardoso ἀργότερα μέ τόν E. Faletto ἔγραψαν ὁμόνομο βιβλίον (**Dependency and Development in Latin America**, University of California Press, Berkeley 1979).
20. Βλ. Τζέημς Πέτρας, ὅ.π., σσ. 86-113· Σαμίρ Ἄμιν, ὅπ. παρ., σσ. 30-58 καί 69-73.
21. Βλ. Κώστας Χατζηαργύρης, ὅπ. παρ., σσ. 71-91· P.A. Baran - P.M. Sweezy, *Μονοπωλιακός Καπιταλισμός, Ἀνατομία τοῦ Καπιταλισμοῦ*, Gutenberg, Ἀθήνα 1989, σσ. 237-261.
22. Βλ. Νίκος Μουζέλης, *Κοινοβουλευτισμός καί Ἐκβιομηχάνιση στήν Ἡμι-περιφέρεια, Ἑλλάδα, Βαλκάνια, Λατινική Ἀμερική*, Θεμέλιο, Ἀθήνα 1987, σσ. 29-92.
23. Βλ. Ἀνδρέας Παπανδρέου, *Ἱμπεριαλισμός καί Οἰκονομική Ἀνάπτυξη*, ὅπ. παρ., σσ. 67-75· Τζέημς Πέτρας, ὅπ. παρ., σσ. 159-163.
24. United Nations Development Programme (UNDP), **Human Development Report 2005**, New York 2005, σσ. 214-219.
25. Βλ. Χάρης Κατσούλης, «Διεθνῆς Τουρισμός, Ἀνάπτυξη καί Περιβάλλον, Ὁ Μακρὸς Δρόμος πρὸς ἓναν Ἠπιο Τουρισμό», Πρακτικά Συνεδρίου μέ θέμα «Τουρισμός καί Περιβάλλον», Ἡράκλειο Κρήτης, 17-19/3/95 καί Κερκυραϊκό Βήμα, 7-14/12/1996· Γιάννης Σηλίζας, *Ὁ Ἄλλος Τουρισμός: Ἡ Οἰκολογική Διέξοδος στά Ἀδιέξοδα τοῦ Συμβατικοῦ Τουρισμοῦ*, Ἐναλλακτικές ἐκδόσεις / Οἰκοτοπία, Ἀθήνα 1998, σσ. 190-191.
26. Βλ. Χ. Κοκκώσης - Π. Τσάρτας, ὅπ. παρ., σσ. 80-85.
27. Βλ. Γιάννης Σηλίζας, ὅπ. παρ., σσ. 157-237.
28. Βλ. Immanuel Wallerstein «Ὁ Μαρξισμός - Δευνισμός ἀπέθανε. Ζήτω τί;», στό Guy Haarscher - Mario Telo (ἐπιμ.), *Μετά τόν Κομμουνισμό, μετάφραση Μελέτης Η. Μελετόπουλος*, έκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα 1997, σσ. 123-126.
29. Ζάκ Γκυγιωμό, *Κυβερνητική καί Διαλεκτικός Ὑλισμός*, Ἡριδανός, Ἀθήνα γχ., σσ. 127-149.
30. W.R. Ashby, **Introduction to Cybernetics**, Wiley, 1956 σσ. 202-218· Τοῦ ἰδίου «Self-regulation and Requisite Variety» σέ F.E. Emery (ed.) **Systems Thinking**, 1ος τόμος, Penguin, New York 1981, σσ. 100-116.

ΑΦΙΕΡΩΜΑ

Ἡ ἑλληνικὴ διανόηση στό Παρίσι



Εικόνα από τις ταραχές του Μαΐου 1968 στο Παρίσι.

Ἀπό το Ματαρόα μέχρι την Μεταπολίτευση

Η πολιτιστική εξέλιξη της νεώτερης Ελλάδας επηρεάστηκε καθοριστικά από την ελληνική πνευματική διασπορά στο Παρίσι. Ἀπό τό Παρίσι ὁ Κοραΐς διαμόρφωσε τήν επίσημη πνευματική φυσιογνωμία τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους. Μερικές δεκαετίες ἀργότερα, ἀπό τό Παρίσι καί πάλι, ὁ Ψυχάρης ἀμφισβήτησε τό κοραϊκό οἰκοδόμημα τῆς καθαρεύουσας καί πυροδότησε τό γλωσσικό ζήτημα, πού θά ἀποτελοῦσε προνομιακό πεδίο σύγκρουσης τῶν πνευματικῶν καί ἰδεολογικῶν παρατάξεων τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας γιά τουλάχιστον ἕναν αἰῶνα. Ἀπό τό Παρίσι ἐπίσης θά ἐπέστρεφε, μέσῳ Βρετανίας, ὁ Περικλῆς Γιαννόπουλος, γιά νά ἀμφισβητήσει συνολικά τόν νεοελληνικό βίο, ὡς κακέκτυπο τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ. Ἀπό τό Παρίσι, τέλος, θά ἔρχονταν στήν Ελλάδα τά διάφορα πολιτιστικά καί καλλιτεχνικά κινήματα τοῦ Μεσοπολέμου, ὅπως π.χ. ὁ σουρρεαλισμός.

Ἡ μετανάστευση στό Παρίσι μιᾶς ὀλόκληρης γενιάς μελλοντικῶν σημαντικῶν νεοελλήνων διανοουμένων τό 1945, μέ τό πλοῖο «Ματαρόα», δέν κατέληξε στήν συγκρότηση μιᾶς συντεταγμένης πνευματικῆς κίνησης, πού θά μπορούσε νά τηλεκατευθύνει τίς πνευματικές καί ἰδεολογικές ἐξελίξεις στό ἐσωτερικό τῆς Ελλάδας. Ἀντιθέτως, ἀναδείχθηκαν ἐξαιρετικές ἀτομικές περιπτώσεις (Καστοριάδης, Παπαϊωάννου, Ξενάκης κ.ἄ.), πού ἀπέκτησαν ἐπιρροή, φήμη καί ὀπαδούς ἐντός καί κυρίως ἐκτός Ελλάδος ἀλλά δέν συνιστοῦν σχολή. Μέ αὐτές κυρίως τίς προσωπικότητες ἀσχολεῖται τό παρόν ἀφιέρωμα.

Ἀντιθέτως, τό τελευταῖο κύμα Ἑλλήνων διανοουμένων, πού ἔζησε καί ἔδρασε στό Παρίσι, αὐτό πού συνέπεσε μέ τά γεγονότα τοῦ Μαΐου 1968 καί τήν δικτατορία στήν Ελλάδα, ἂν καί δέν συμπεριελάμβανε προσωπικότητες τοῦ βεληνεκοῦς τῆς γενιάς τοῦ Ματαρόα, ἐπηρεάσε μέ πολύ πῖο καθοριστικό τρόπο τήν διαμόρφωση τοῦ ἰδεολογικοῦ τοπίου μετά τήν Μεταπολίτευση τοῦ 1974. Διότι ἡ ὁράση τῆς ὑπῆρξε συντεταγμένη καί πολιτικοποιημένη.

Οἱ ἐπιδράσεις αὐτῆς τῆς τελευταίας γενιάς ἦταν πολυδιάστατες: ἡ κυρίαρχη τάση ἦταν ἡ νεομαρξιστική, ἀλλά ἐκπορεύθηκαν καί ἄλλες πῖο

ἀκραίες τάσεις, τροτσκιστικές κ.λπ. Ταυτόχρονα ὅμως καί ἡ νεορθοδοξία, πού εἶχε ὡς ἀφετηρία τό ρωσικό θεολογικό ἴνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου (Χρῆστος Γιανναράς, π. Ἰωάννης Ζησιούλας, Σάββας Ἀγουρίδης, π. Βασίλειος Γοντικιάκης).

Ἡ δεκαετία τοῦ '60 ἦταν ἐποχή μεγάλων ἰδεολογικῶν ἀνακατατάξεων. Τά γεγονότα τοῦ Μπέρκλεϋ καί ὁ ἀγώνας ἐναντίον τοῦ πολέμου στό Βιετνάμ, ἡ ἀνακάλυψη τῶν θεωριῶν τοῦ Χ. Μαρκοῦζε καί τοῦ Β. Ράιχ, ὁ Μάϊος τοῦ '68 στήν Γαλλία καί στήν Γερμανία, ἡ ἀνατροπή τοῦ γαλλικοῦ καί κατ' ἐπέκτασιν τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀκαδημαϊκοῦ κατεστημένου συνέπεσαν μέ τά γεγονότα τῆς Ἀποστασίας στήν Ελλάδα, τά φοιτητικά κινήματα τοῦ 1-1-4 καί τῶν Λαμπράκηδων, τήν ἐμφάνιση τῆς ἀνανεωτικῆς ἀριστερᾶς στό σχῆμα τοῦ ΚΚΕ ἐσωτερικοῦ καί τήν Δικτατορία τῶν Συνταγματαρχῶν.

Στό πλαίσιο αὐτό, ἡ ἐλληνική πανεπιστημιακή νεολαία στό Παρίσι ἀναπτύχθηκε ἰδεολογικά. Στήν συνέχεια, μετά τό 1974, βρίσκοντας εὐνοϊκό ἔδαφος μέ τήν κατάρρευση στήν Ελλάδα τῶν παραδοσιακῶν ἀξιῶν πού συμπαρασύρθηκαν μέ τούς συνταγματάρχες, ἐπέβαλε τίς δικές τῆς ἀξίες στόν πανεπιστημιακό, πνευματικό ἐν γένει καί στόν πολιτικό ἐν μέρει χῶρο καί μετετρέπη σέ νέο κατεστημένο, ἀρτηριοσκληρωτικό καί ἐξουσιαστικό τουλάχιστον ὅσο αὐτό πού διεδέχθη.

Ὁ πῖο διάσημος ἰδεολογικός ταγός αὐτῆς τῆς γενιάς ἦταν ὀπωσδήποτε ὁ Νίκος Πουλαντζᾶς. Κατά τήν γνώμη μου, ὑπῆρξε μία ἐντελῶς παρεξηγημένη προσωπικότητα, ταυτόχρονα ὑπερτιμημένη καί ὑποτιμημένη. Ὑπερτιμήθηκε ἡ προσφορά του στήν μαρξιστική πολιτική θεωρία καί ὑποτιμήθηκε ἡ (ἄτολμη) πρόθεσή του νά τήν ὑπερβεί καί νά χαράξει ἕναν δικό του δρόμο, πού ἄλλωστε δέν πρόλαβε νά ἐκδηλωθεῖ ὀργανωμένα.

Στό ἴδιο κλίμα ἐκινεῖτο ὁ Κώστας Βεργόπουλος, ὁ μόνος πού παρέμεινε ἐκτός κομματικῶν καί ἀκαδημαϊκῶν σκοπιμοτήτων, πνευματικά ἐνεργός καί παραγωγικός ὅταν οἱ φωνές αὐτῆς τῆς γενιάς ἔσβησαν μέσα σέ πακτωλούς ἐξουσιαστικῶν ἀπολαυῶν.

Ἄλλοι διανοούμενοι αὐτῆς τῆς γενιάς ἦταν οἱ

σκηνοθέτες Ά. Άποστολόπουλος, Ν. Παναγιωτόπουλος, Θ. Άγγελόπουλος, Γ. Βούλγαρης, ο ζωγράφος Ά. Φασιανός, ο άοιδός Δ. Σαββόπουλος, ο άρχιτέκτων Ν. Βερνίκος, ο Θεόδωρος Πάγκαλος, ο ιστορικός Νίκος Σβόρωνος, ο κοινωνιολόγος Κ. Τσουκαλάς, ο φιλόλογος Κ. Παπαγιώργης, ο φιλόσοφος Στ. Ράμφορ. Ταυτόχρονα και πολλοί άλλοι, πού παρέμειναν στό Παρίσι και άφομωώθηκαν από τό εκεί έπιστημονικό και κοινωνικό περιβάλλον. Υπήρξαν βεβαίως και «τουριστικά περάσματα» ψευτο-διανοουμένων, πού έπεδίωκαν κάποιο έπαγγελματικά χρήσιμο επίχρισμα. Άλλά αυτές οί περιπτώσεις δέν ενδιαφέρουν.

Μετά τό πραξικόπημα του Άπριλίου 1967 στην Ελλάδα, ένας άριθμός άριστερών κατέφυγε στό Παρίσι. Οί γαλλικές άρχές βοηθούσαν τούς πολιτικά διωκομένους, τούς έδιναν έπιδόματα, ύποτροφίες κ.λπ. Σέ όσους διέθεταν τά άπαραίτητα προσόντα έδιναν και κάποια πανεπιστημιακή θέση. Τό κλίμα ήταν όπωσδήποτε αντιδικτατορικό: οί πάντες σχεδίαζαν τήν άνατροπή τής δικτατορίας από τά άναπαυτικά καθίσματα των παρισινών καφενειών.

Μετά τήν διάσπαση του ΚΚΕ, τό 1968, πολλοί νεαροί φοιτητές και διανοούμενοι προσχώρησαν στην άνανεωτική άριστερά. Τό παλαιό όρθόδοξο ΚΚΕ έξακολουθούσε νά έλέγχει τίς ελληνικές συνδικαλιστικές όργανώσεις, συλλόγους κ.λπ., αλλά τόν τόνο τής έποχής έδινε τό ΚΚΕ έσωτερικού.

Στά γεγονότα του «Μάη» (Μάιος 1968), όταν ή παρισινή φοιτητιά νεολαία έξεγέρθηκε εναντίον του γαλλικού πολιτικού και άκαδημαϊκού κατεστημένου προκαλώντας σοβαρή πολιτικοκοινωνική κρίση, οί Έλληνες φοιτητές κατέλαβαν τό ελληνικό περίπτερο. Τά τεράστια πολιτικά προβλήματα τής Ελλάδας ήταν φυσικό νά κυριαρχήσουν στις εκδηλώσεις τους, παραμερίζοντας άλλες πύο προχωρημένες άναζητήσεις πού κυκλοφορούσαν στό προαύλια και στό άμφιθέατρα των κατειλημμένων πανεπιστημίων. Στους ελληνικούς κύκλους, αντιθέτως, αναδύθηκαν στην έπιφάνεια οί γνωστές συζητήσεις και διαφωνίες γιά τήν Άποστασία, τήν Χούντα κ.λπ. Έτσι, άπουσίαζαν ως έπί τό πλείστον οί πολιτιστικές και φιλοσοφικές άναζητήσεις πού χαρακτήρισαν τόν Μάη. Έκτός λιγοστών έξαιρέσεων (όπως ο Κώστας Βεργόπουλος), οί Έλληνες φοιτητές άναμάσησαν τά κομματικά τους δόγματα.

Ήταν μία έποχή ιδεολογικών ζυμώσεων. Στους γαλλικούς πανεπιστημιακούς χώρους συ-

νυπήρχαν, κατά τήν δεκαετία του '60, ο παλαιός όρθόδοξος μαρξισμός, μαζί μέ τήν έπιβλητική σκιά του παραδοσιακού γαλλικού άκαδημαϊκού κατεστημένου, μέ κυριώτερο εκπρόσωπό του τόν André Malraux. Ταυτόχρονα, άναπτυσσόταν ένα νέο ρεύμα κριτικής και άμφισβήτησης των παλαιών «ίερών τεράτων» τύπου Marx, Freud κ.λπ.

Δίπλα στις φαντασιώσεις τής βίαιης άνατροπής του καπιταλισμού και στό ίνδαλμα του Τσέ Γκεβάρα, έκινούντο τά πρόσωπα πού έδιναν τό ιδιαίτερο στίγμα αυτης τής πληθωρικής δεκαετίας: ο Μισέλ Φουκώ, ο Ζύλ Ντελέζ, ο Ζάν-Φρανσουά Λυστάρ, ο Λουί Άλτουσσέρ, ο Άλμπέρ Καμύ, ο Ζάν-Πώλ Σάρτρ, ο Ζάν Μπωντριγιάρ. Τό μεγάλο «σουζέ» τής έποχής (χρησιμοποιώ έσκεμμένα τόν όρο αυτό) ήταν ο στρουκτουραλισμός, εκπροσωπούμενος από τούς Λακάν, Ντεριντά, Ρολάν Μπάρτ κ.ά.

Γύρω τους βρίσκονταν οί κυριώτεροι εκπρόσωποι τής γενιάς του Ματαρόα, ο Ξενάκης, ο Καστοριάδης, ο Παπαϊωάννου, αλλά κι αυτοί πού είχαν έρθει από τήν Ελλάδα λόγω Δικτατορίας, όπως ο καθηγητής Φιλοσοφίας Κ. Δεσποτόπουλος. Η σχέση των νεαρών Έλλήνων διανοουμένων, φοιτητών και πανεπιστημιακών προς αυτούς ήσαν άνάμεικτες και έκινούντο μεταξύ θαυμασμού, σεβασμού, σκληρής κριτικής και άπόρριψης. Οί «μεγάλοι» δέχονταν τούς νεαρούς στό σπίτια τους, τούς βοηθούσαν και τούς συμβούλευαν, πήγαιναν νά τούς μιλήσουν στό πανεπιστημιακό άμφιθέατρό τους, αλλά δέν απέφευγαν τίς ιδεολογικές, άκόμη και τίς προσωπικές έπιθέσεις τους.

Ο Καστοριάδης, μετά τίς τροτσικιστικές και άντισταλινικές περιπλανήσεις του, και τήν άπροσδόκητη επίδραση πού είχε ασκήσει στόν ήγέτη του Μαΐου '68 Daniel Cohn-Bendit, είχε στραφεί προς τόν Άριστοτέλη. Έδινε τήν έντύπωση ενός εύφυους άνθρώπου, πνευματώδους, πού ύποστήριζε μέ πάθος τίς ιδέες του και έπετίθετο χωρίς πρόβλημα εναντίον των πάντων. Βρισκόταν ήδη στην τελευταία φάση τής ιδεολογικής του διαδρομής: είχε άπαρνηθεί τόν Μάρξ και άνέπτυσε τήν θεωρία του φαντασιακού. Ο Κώστας Παπαϊωάννου δίδασκε στό πανεπιστήμιο του Cernicei, έσωστρεφής και μοναχικός. Ήταν πολύ δυσχερής από τήν εξέλιξη των γεγονότων του Μάη, διότι ως έγελιανός είχε άπογοητευθεί από τήν παρουσία του όχλου στην Σορβόννη.

Όλοι τους είχαν άρνητικές νεανικές έμπειρίες από τό ΚΚΕ και μοιραία αυτές προσδιόριζαν τήν ιδεολογική τους τοποθέτηση και τίς αναλύσεις

τους. Άλλωστε ό μέν Καστοριάδης έθεωρείτο κυρίως αντικομμουνιστής σοβιετολόγος, ή δέ Άρβελέρ (καί αὐτή μέλος τής γενιάς Ματαρόα) προσέφερε στήν δυτική πολιτική μία βαθύτερη κατανόηση τοῦ σοβιετικοῦ μηχανισμοῦ ἐξουσίας καί τοῦ πορτραίτου τῶν σοβιετικῶν ἡγετῶν, μέσῳ τῶν βυζαντινῶν καταβολῶν τής Ρωσσίας, σύμφωνα μέ τόν Ά. Άποστολόπουλο.

Πολλοί ἀπ' αὐτούς ἐπασχαν ἀπό νοσταλγία γιά τήν Ἑλλάδα καί γι' αὐτό, παρά τήν ἐνίοτε προσβλητική συμπεριφορά μερικῶν νεαρῶν Ἑλλήνων ἐναντίον τους, δέν διέκοπταν ποτέ τίς ἐπαφές μαζί τους καί ἦταν πάντα πρόθυμοι νά ξανάρθουν καί νά τούς μιλήσουν γιά ἀκόμη μία φορά.

Πολλές ἀπό τίς ἐκδηλώσεις αὐτές, συνήθως ἀνοιχτές συζητήσεις σέ πανεπιστημιακά ἀμφιθέατρα μεταξύ Ἑλλήνων διανοουμένων τής γενιάς Ματαρόα καί Ἑλλήνων (καί μή) φοιτητῶν, τίς ὀργάνωνε τό Γραφεῖο Δυτικῆς Εὐρώπης, μία ἀριστερή πανεπιστημιακή ὀργάνωση πού εἶχε σκοπό τήν ἀντίθεση στήν δικτατορία τής 21ης Ἀπριλίου. Σύμφωνα μέ τόν σύγχρονο τότε τῶν γεγονότων σκηνοθέτη καί συγγραφέα Ά. Άποστολόπουλο, κύριος ρόλος τής ὀργάνωσης αὐτῆς ἦταν ἡ κατάληψη «ἐξ ἐφόδου» τῶν ἐλληνικῶν πανεπιστημίων μετά τήν ἀναπόφευκτη πτώση τής Χούντας. Γι' αὐτό ἄλλωστε καί ὁ Πουλαντζᾶς τακτοποιοῦσε ὅλους τούς νεαρούς ἀριστερούς ὡς βοηθούς στό Πανεπιστήμιο τής Vincenne, πού εἶχε προκύψει ὡς ἱκανοποίηση αἰτήματος τῶν ἐπαναστατημένων φοιτητῶν τοῦ '68 γιά ἓνα «ἀνοιχτό» Πανεπιστήμιο. Ἔτσι οἱ διάφοροι νεαροί διανοούμενοι τοῦ ΚΚΕ ἐσωτερικοῦ ἐμπλούτιζαν τό βιογραφικό τους καί ἀποκτοῦσαν τίς τυπικές

προϋποθέσεις γιά νά γίνουν ἀργότερα καθηγητές στήν Ἑλλάδα.

Ὅπερ καί ἐγένετο: οἱ κυριώτεροι ἐκπρόσωποι τοῦ κλίματος αὐτοῦ κάλυψαν τό κενό πού ἄφησε στήν πτώση του καί τήν ἀπαξίωσή του τό ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις πεσόν συντηρητικό πανεπιστημιακό κατεστημένο. Καί δημιουργήσαν στά ἐλληνικά Πανεπιστήμια — ἰδίως μετά τόν Νόμο-Πλαίσιο τοῦ 1982, πού ἀναδόμησε ἐκ βάθρων τήν Ἀνωτάτη Παιδεία — μέ τήν βοήθεια τής «Γενιάς τοῦ Πολυτεχνείου» (μέρος τής ὁποίας οὐσιαστικά ἦσαν) καί τῶν κομματικῶν ὀργανώσεων τής Ἀριστερᾶς, νεο-σταλινικοῦ τύπου μηχανισμούς. Οἱ νέοι αὐτοί ἰθύνοντες τής πνευματικῆς ζωῆς τής χώρας, οἱ κυριώτεροι ἀπό τούς ὁποίους ἦσαν γόνοι ἀστικῶν καί μεγαλοαστικῶν οἰκογενειῶν, προώθησαν τούς κλώνους τους, ἐπέβαλαν τούς δικούς τους κώδικες καί τά δικά τους σημεῖα ἀναφοράς. Σιγά σιγά ἐγιναν «παληοί» καί στό τέλος κατέληξαν νά μοιάζουν ἀφόρητα μέ τούς δεινόσαυρους τῶν ἐλληνοχριστιανικῶν ἀξιῶν πού εἶχαν διαδεχθεῖ. Μέ τήν ἐντελῶς ἐπιφανειακή διαφορά ὅτι τά προσχήματα καί τά ἀλλοθι ἀπό ἐλληνοχριστιανικά ἐγιναν μαρξιστοειδῆ.

Ἄφησαν ὅμως πίσω τους ἀνοιχτά καί ἐκκρεμῆ ὅλα τά μεγάλα ζητήματα τής ἐθνικῆς ταυτότητας, πού εἶχαν προσπαθήσει, στούς πρώτους, νεανικούς ἐνθουσιασμούς τους, νά ἀντιμετωπίσουν μέ τόν δικό τους πρωτότυπο τρόπο. Ἴσως ἡ πολιτική ἀνοδός τους καί ἡ ἐπικράτησή τους στό ἐλληνικό πανεπιστήμιο καί στήν πολιτική νά ἐξηγεῖ γιατί δέν μπόρεσαν νά ἀφήσουν πίσω τους ἐπιστημονικό ἔργο μέ τό εἰδικό βάρος τοῦ ἔργου τής Γενιάς Ματαρόα.

Μελέτης Ἡ. Μελετόπουλος

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Συνέντευξη Μιμίκας Κρανάκη, 23-9-2006.
Συνέντευξη Κώστα Βεργόπουλου, 4-8-2004.
Συνέντευξη Ἀπόστολου Ἀποστολόπουλου, 9-7-2003.
Συνέντευξη Στέλιου Ράμφου, 3-7-2003.

Ἄπ. Ἀποστολόπουλου, *Οἱ τέσσερις Ἑλληνες*, Κάκτος, Ἀθήνα 2002.

«Ἀφιέρωμα στόν Ἰάνη Ξενάκη», *Καθημερινή*, 2/2/2003.



Σελίδες ξενητιάς

τῆς Μιμίκας Κρανάκη

Ἄργότερα, ὅταν ξαναθυμῆθηκα ἐκεῖνο τό ταξίδι, κατάλαβα γιατί, παλιά, μ' ἐπιαννε τέτοιο ἄγχος στὸν βουβό κινηματογράφο, σά νᾶβλεπα ἐφιάλτη. ὦ, εἶναι κάτι παιδιάστικο, εἶναι πού δέν μπορεῖς νά φωνάξεις στό θῦμα, καθῶς περπατάει ἀνύποπτο: «Βρέ σύ, τό νοῦ σου στὸν φονιά! Ἔρχεται νά σέ χτυπήσει ἀπό πίσω!».

Ἔτσι, δέν βρέθηκε οὔτ' ἓνας νά φωνάζει: «Παιδιά, τὸν νοῦ σας στ' ἀμετάκλητο!», ὅταν τό καράβι ξανοίχτηκε πιά στό πέλαγος κι οἱ ἀκτές τῆς Πελοποννήσου χάθηκαν πίσω ἀπ' τὴν πρύμη. Ποῦ νά φανταστοῦμε τότε πῶς τὰ μάτια μας ἀποχαιρετοῦσαν τὴν Ἑλλάδα! Ἦταν ἓνα συνηθισμένο ταξίδι «οἰ' ἀνωτέρας σπουδᾶς», ἔτσι λέγαμε, κι ὕστερα ἐπιστροφή στὴν πατρίδα βέβαια, τί ἄλλο; Ποῦ νά φανταστοῦμε πῶς ἦταν γραφτό νά κοπεῖ, σιγά-σιγά, ὁ δρόμος τοῦ γυρισμοῦ. Ὅχι πῶς θάλλαζε τὴν πορεία τοῦ πλοίου ἢ τὴν δικιά μας, ἂν τό ξέραμε. Μά τουλάχιστον θάτανε ξεκάθαρο ἀπ' τὴν ἀρχὴ τό τί μᾶς μέλλεται, ἀντί νά τ' ἀνακαλύψουμε λίγο-λίγο μ' ἀλλεπάλληλα κύματα ἀπελπισίας. Δηλαδή στό ἴδιο μπορεῖ νά καταλήγαμε, ἀλλά χωρίς τὴν ἐντύπωση πῶς ἡ ἱστορία εἶχε στήσει παγίδα.

Πρὸς τό παρόν, κόβουμε βόλτες στό κατάστρωμα, τρέχουμε πάνω-κάτω, πολλοὺς τούς ἔχει πιάσει κιόλας ἡ θάλασσα καὶ ξεβουλώνουν τίς μποτιλιες μὲ τό κονιάκ πού χῶσαν στίς ἀποσκευές τὰ χέρια τῶν δικῶν τους γιὰ τὸν «βαρύ-χειμῶνα-τῆς-Γαλλίας». Ἔχει σκοτεινιάσει πιά γιὰ καλά, ἔπεσε ἡ πρώτη νύχτα μακριὰ ἀπ' τὴν Ἑλλάδα. Εἴμαστε «ὑπότροφοι», στὸν πληθυντικό, ἔτσι γενικά κι ἀφηρημένα, ἂν καὶ δέν ἰσχύει γιὰ ὅλους, ὑπότροφοι τοῦ γαλλικοῦ κράτους, καλλιτέχνες, ἐπιστήμονες, τεχνικοί κ.λπ.

Τό ὄπλιταγωγό «Ματαρόα» μᾶς ἀφήνει στὸν Τάραντα, ὅπου παίρνουμε ἓνα τραῖνο φορτηγὸ γιὰ νά συνεχίσουμε τό ταξίδι. Συγκοινωνία μηδέν, τό 1945. Εἶναι Δεκέμβρης μήνας καὶ τὰ βαγόνια τζάμια δέν ἔχουνε. Ὅταν νυχτώνει — πρώτη, δεύτερη, τρίτη νύχτα, Θέ μου τί στενόμακρη εἶν' αὐτὴ ἡ Ἰταλία, ἀπελπισία, πολεμᾶμε νά φτιάσου-

με στρωσίδια μὲ τίς ἀποσκευές μας. Ἐλάχιστοι φύγαν μ' ἀληθινές βαλίτσες, πού θά διαλυθοῦνε, ἄλλωστε, πρὶν φτάσουν στό Παρίσι. Οἱ πῖο πολλοὶ ταξιδεύουν μὲ σακίδια, καλάθια, μπόγους, ὅ,τι μπόρεσε νά σοφιστεῖ ἢ φτώχεια κι ἢ ἀγάπη κείνων πού μείναν στὴν ἀποβάθρα τοῦ Πειραιᾶ κουνώντας τὰ μαντήλια τους.

Στά ἰταλικά σύνορα παίρνουμε τό ἐλβετικό τραῖνο. Ἄ, τί κρίμα, τό ταξίδι κι ἡ ζέστα τῆς Ἑλβετίας κρατᾶνε μόνο πέντε ὥρες. Κάποια στιγμὴ ἐπιτέλους, μιά ὀλόκληρη βδομάδα ἀφ' ὅτου φύγαμε, ἀκοῦμε «προσοχή προσοχή, φτάνουμε στό Παρίσι». Μεσάνυχτα. Μὲ τό μέτωπο κολλημένο στό τζάμι κοιτᾶμε μήπως ξεχωρίζει τίποτα μὲς στό σκοτάδι. Τίποτα, μηδέν. Μονάχα μακριὰ καὶ πού κανένα φῶς, πῖο ἐρμητικό, πῖο ἀγνωστο κι ἀπ' τὴν νύχτα. Ποῦ νά πέφτει ἡ Μονμάρτρ; Τό Καρτιέ Λατέν; Τό Ἐτουάλ, τό δάσος τῆς Βουλώνης, ὅλα κείνα πού διαβάσαμε στά βιβλία; Δέν φαίνεται τίποτα ἔξω ἀπὸ τίς ράγες τοῦ σταθμοῦ πού τρέχουν πλάι στό τραῖνο. Φτάνουμε, φτάνουμε, μιὰμιση ὥρα μὲ τό ρολοῖ. Κι ὅταν πιά κάποτε ἡ ἀμαξοστοιχία σταματάει λέμε θάπαθε βλάβη. Μπά, ὄχι, φτάσαμε. Ἀπίστευτο. Στό χάλι πού βρισκόμαστε μᾶς φαίνεται σάν ψέμα. Ἡ ἀλήθεια, ἡ ἄμεση καὶ ζωντανή, εἶναι οἱ ράγες ἐτοῦτες ἐδῶ, τό κρῦο, τό σκοτάδι κι ἡ κούραση, εἴμαστε ψόφιοι ἀπ' τὴν κούραση. Ἡ περίφημη ἀπειλή τοῦ Ραστινιάκ στό Παρίσι: «Οἱ δύο μας, τώρα!» Ἡ κηδεῖα τοῦ μπαμπα-Γκόρ πνίγεται πρὶν ἀνεβεῖ στά χεῖλια. Μᾶς ἔχει καταπιεῖ ἡ νύχτα κι ἡ ἀφιξή μας στό Παρίσι θυμίζει ἀνευ ὄρων παράδοση.

Ἀπ' τὸν ἀφηρημένο πληθυντικό περνᾶμε ὕστερα στό πρῶτο πρόσωπο τοῦ ἐνικοῦ. Ἄλλ' ὄχι ἀμέσως, τό «ἐμεῖς» ἐξακολουθεῖ νά ἰσχύει στὴν μεταβατικὴ περίοδο, θές ἀπὸ δειλία, ἐπαρχιωτισμό, πανικό, ποιός ξέρει. Κυκλοφοροῦσε παρέες-παρέες, τσαμπιά, ἴσως γιατί ὁ καθένας φοβάται ν' ἀντιμετωπίσει μονάχος του αὐτὴν τὴν μαύρη μεγαλούπολη. Κι ἀρχίζει μεταξύ μας ἓνας ἀστεῖος κλεφτοπόλεμος, ποιός θά ξιπάσει τὸν ἄλλον, ποιός θ' ἀνακαλύψει πρῶτος τὰ διάσημα μπορντέλα, τό

Chabanais, τά καμπαρέ τῶν ὁμοφυλόφιλων, τί συνήθειες ἔχουν ἐδῶ οἱ πόρνες, «μὴν-ξεχνᾶς-τό-δῶρο-σου, ἀγάπη μου», τό Παρίσι, βρέ ἀδερφέ.

Καί δός του ν' ἀραδιάζουν ὅλοι τό τί ἀνακάλυψαν, σάν τά παιδιά πού τραγουδᾶνε στά σκοτεινά γιά νά πάρουν θάρρος. Κι ἀρχίζουμε νά μισοῦμε ὁ ἓνας τόν ἄλλον μέσα στήν ἀναγκαστική συμβίωση ὅπου ἔχουν καταδικαστεῖ ὅσοι παντρεύτηκαν μέ συνοικέσιο. Μέ τόν καιρό, τά δεσμά τοῦ ὁμαδικοῦ μας γάμου χαλαρώνονται. Καί τότε ναί, μπαίναμε πιά σ' ἄλληνη ἐποχή, τό πρῶτο πρόσωπο τοῦ ἐνικοῦ.

Περπατάω στούς δρόμους χωρίς ν' ἀφομοιώνω, χωρίς νά συκρατῶ τίποτα, ἡ πολιτεία μοῦ φαίνεται καμωμένη ἀπό χαρτί. Ἐδῶ χρειάζεται κατακλυσμός γιά νά ξεπλύνεις τήν μαυρίλα τῶν σπιτιῶν. Καί θά ζήσω, λέει, ἐγώ σέ τούτη δῶ τήν σκοτεινή πρωτεύουσα, μάλιστα, ἐγώ πού ὄνειρεύτηκα νά περάσω τήν ζωή μου σ' ἓναν φάρο. Κρύνω, δέν γνωρίζω κανέναν. Ἄν ποτέ συναντήσω κανέναν γνωστό τυχαῖα στό θέατρο, θά φωνάξω: «Γῆ! Γῆ!», σάν τόν Χριστόφορο Κολόμβο. Ὡς τότε, ὅμως, κοιτάζω νά ἐπιβιώσω ὅπως-ὅπως, ἔμαθα νά κάνω κάτι αὐτόματες κινήσεις, μηχανικές, ὅ,τι χρειάζεται γιά τήν καθημερινή ζωή, μά τοῦτο δέν σημαίνει ἀναγκαῖα ὅτι ζῶ. Πῶς μπορεῖ νά ὑπάρξει φιλία σέ μιά τόσο τεράστια πολιτεία; Ὡσπου νά φωνάξεις βοήθεια, ὥσπου νά προλάβει ὁ φίλος νά πάρει τό μετρό καί νά κάνει δύο-τρεις ἀλλαγές στούς ἀτέλειωτους διάδρομους τοῦ ὑπόγειου, ἐσύ ἔχεις πεθάνει ἢ κάτι τέτοιο. Ἄσε τίς φάτσες τους πού βλέπω στόν δρόμο, μοῦτρα λυμφοατικά ὅπου διαβάξεις ἄρθρα τῆς Πολιτικῆς Δικονομίας, ἄχρωμα μπρός στό δρᾶμα τό βαθύ πού κρύβει κάθε πρόσωπο στήν Ἑλλάδα. Ὅχι, ποτέ δέν θ' ἀγαπήσω τήν ζωή μου ἐδῶ πέρα.

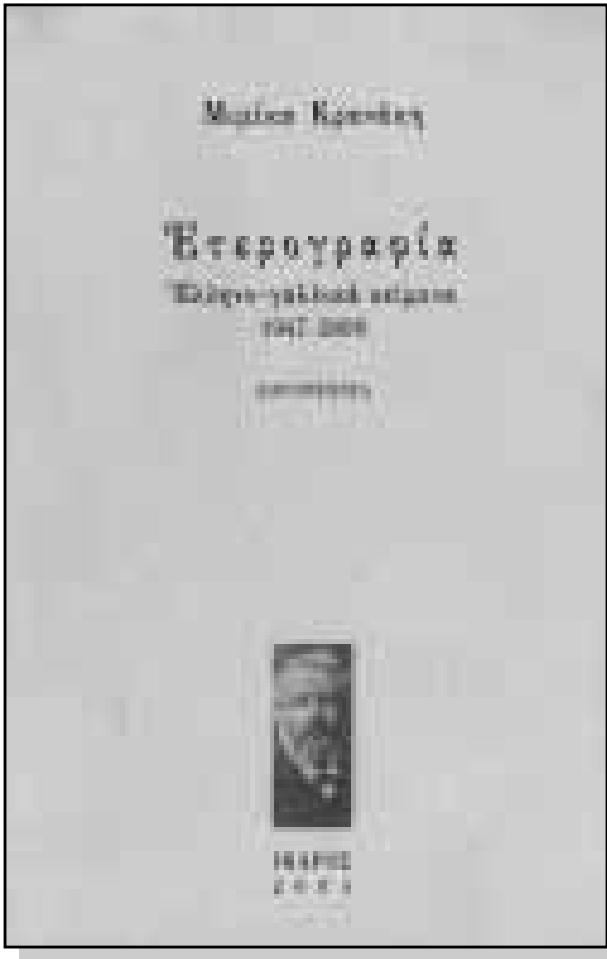
Πάλι Κυριακή. Νόμιζα πῶς δέν θά τό ξανάβλεπα τό πρόσωπό της, τήν ὄψη τῆς ἐρήμου, τό κενό πού ἄλλοτε ἤξερα τόσο καλά ὥστε μοῦφερνε πιά ναυτία. Κι ὅμως νᾶτη πάλι ἡ ἴδια ἀγωνία, ἓνα εἶδος προ-θανάτου, μόνο πούχει σήμερα ξενική προφορά. Ξανάρθε τ' ἀπομεσήμερο τῆς Κυριακῆς, μέ πέτυχε ὁ ἐχθρός ἐδῶ, ὀλομόναχη κι ἀοπλη, στόν ἐνικό. Τί ἀναδρῖα. Μά θά κρατήσω ὅσο μπορῶ.

Δρόμοι, τοῖχοι, φῶτα, τόσο νωρίς τά φῶτα, εἶναι μόλις πέντε ἡ ὦρα, προσπαθῶ νά τοῦς μιλήσω, νά τά ἐξημερώσω, ὅπως στήν φυλακή δίνει τσιγάρο στόν δεσμοφύλακα. Μπά, δέν πιάνονται φίλοι μέ τίποτα. Θά κρατήσω, θ' ἀμυνθῶ, τήν ξέρω καλά τήν ταυρομαχία τῆς Κυριακῆς, μέχρι



σήμερα ἔχουμε ἔρθει 0-0 μέ τόν ἐχθρό, ἰσοπαλία. Περπατάω σύρριζα στόν τοῖχο, κοιτάζω νά πιαστῶ ἀπ' τήν ὁμορφιά τῶν πορτοκαλένιων φῶτων πού κεντᾶνε τό σκοτάδι. Μά κρύνω καί τό κρύο παραλύει. Ἄν εἶχα ἓνα πιάνο, ἄ, θά τόν ἐβλεπα ἄλλιως τόν ἀντίπαλο. Ἐκεῖ κάτω μ' εἶχε πολύ βοηθήσει ν' ἀμυνθῶ, ἐνοιωθα λιγώτερο «εὐάλωτη», πού λένε, κι ἔτσι ἄλλωστε γλύτωσα, νομίζω, ἀπ' τό τελικό χτύπημα τοῦ ταυρομάχου. Ἄλλά πᾶνε μῆνες τώρα πού δέν ἔχω ἀγγίξει πιάνο, βρίσκεται κι αὐτό στήν χώρα τοῦ ἀνέφικτου, ἀπρόσιτο, μαζί μέ τόν ἥλιο κι ὅλα τᾶλλα.

Περπατάω τοῖχο-τοῖχο, Θέ μου πόσοι τοῖχοι. Κι ἄξαφνα, νά, ἐδῶ, τρία σπίτια παρακάτω. Ἐδῶ, μπροστά στό παράθυρο. Ὅχι, στ' ἄλλο. Σταματάω ἀπολιθωμένη κι ἀκούω τήν μουσική πού βγαίνει ἀπό τό σπίτι. Κάποιος παίζει πιάνο ἐκεῖ μέσα, στήν ζεστασιά του, ἀσφαλῆς μέσα στό φρούριο. Παίζει τήν σονάτα τοῦ Σούμαν, κείνη τήν φράση τοῦ πρώτου μέρους πού ξανάρχεται τόσες φορές, μ' ἐπιμονή. Νᾶναι κάποιος ἢ κάποια; Ὅπωςδῆποτε, παίζει ἄσχημα, μιά μελωδία σέ σόλ ἐλάσσονα εἶν' ἀδύνατο νά ζήσει σέ τόσο χοντρό σπίτι. Νοιῶ-



θω μιά ζήλεια καθαρά σωματική στην άκρη τῶν δαχτύλων. Ἴσως... ἂν χτύπαγα τήν πόρτα... ἂν ἐξηγοῦσα σ' αὐτούς τούς ἀνθρώπους ὅτι... ὅτι τίς; Ξέρω κι ἐγώ, κάτι θάβρισκα νά πῶ, δέν μπορεί, φτάνει νά φανῶ φυσική, ἀπλή, πόσο δύσκολο μοῦ ἦταν πάντα νά φερῶ σάν-ὄλο-τόν-κόσμο. Νά μπῶ, νά μὴν μπῶ, ταλαντεύομαι σάν τόν ἀλκοολικό τοῦ Lost Week End μπροστά στό μπάρ. Κοιτάζω μήπως φαίνεται τίποτα μέσ' ἀπ' τίς γρίλιες. Ἐκεῖ κάτω, στὸν τόπο μου, ἀγαποῦσα τήν ζωὴ τῶν ἰσογείων καὶ τὰ βραδυνά τους παράθυρα. Χέρι μέ χέρι σεργιανοῦσαμε στά δρομάκια μέ τίς ὥρες. Προσπαθῶ νά διακρίνω, μὰ δέν φτάνω, εἶναι ψηλά, ἡμιώροφος. Κι ἐκεῖ, ἄξαφνα, νοιώθω τί θά πεῖ ξένος. Ἔτσι πού κάθομαι ἀπ' ἔξω κι ἀκούω τήν σονάτα τοῦ Σούμαν, τό «ὄχι» τῆς ξενητιάς γίνεται ἀκόμα πιό καθαρό, πιό ἔντονο.

Παίρνω πάλι τούς δρόμους κουβαλώνοντας στήν ράχη μου τήν μουσική πού «τραγουδάει-τό-χτές-καί-τό-ἀλλοῦ». Τά μάτια μου ἀρχίζουν νά τρέχουν ἐλεύθερα πιά γιατί νύχτωσε καὶ δέν μέ βλέπει κανένας. Ἄλλωστε οὔτε ἔχει καὶ πολλή σημασία, ἀπό μικρὴ τὰ κλάματα τᾶχα στήν σπέχη. Τώρα

δέν μέ πειράζει ἡ Κυριακή, μὰ ἡ ξενητιά... Κάτι εἶναι κι αὐτό, ἀλλάζεις σαράκι, λίγο τῶχεις;

Πάλι βρέχει, Ἰούνιο μῆνα. Προσπαθῶ νά μυρῖσω καλοκαίρι, νά βρῶ τήν γεύση του, μὰ τίποτα, ἔχει μόνο μιά μυρουδιά ὑγρασίας, ὄχι ὅμως μέ κείνη τήν αἴσθηση τῆς φρεσκάδας πού δίνει ἡ βροχή, ὄχι, αἰσθάνομαι μόνο μιά νοτιά ὄλο σαπίλα καὶ κούραση. Κρυώνω, κρυώνω συνέχεια. Θυμάμαι τὰ σχέδια πού κάναμε, παιδιά, σ' ἓνα πολύ μακρινό παρελθόν, γιὰ τό πῶς νάχουμε δώδεκα μῆνες καλοκαίρι: φεύγεις τόν Ὀκτώβρη στό Νότιο ἡμισφαίριο καὶ γυρίζεις Ἀπρίλη στό Βόρειο. Πάει κι αὐτό, σβῆσ' το, ξέχασε τό κυνηγητό τοῦ καλοκαιριοῦ.

Ἐκεῖ στὸν τόπο μου, οἱ μέρες τέτοια ἐποχὴ θά ξεχειλίζουν ἀπὸ σφοῖγος καὶ τὰ βράδυα θά καίνε ἀπ' τόν πυρετό, ἔτσι ὅπως τ' ἀγάπησα ἄλλοτε, ἓνα ἄλλοτε πού σβῆνει ὅσο πάει καὶ χάνεται. Τὰ δρομάκια τῆς Ἀθήνας θά κυλιοῦνται ἀλευρωμένα στήν σκόνη, κείνο πού ἔλεγα σκόνη, ἐνῶ ἦταν ἡ γύρη πού ἀφήνει ὁ χρόνος. Οἱ γειτονιές πού ἀγάπησα θάχουν τό πρόσωπό τους τό γνώριμο. Ἡ λεωφόρος Συγγροῦ θά τρέχει διψασμένη πρὸς τήν θάλασσα κι ἡ ὁδὸς Ὀμήρου θά λαχανιάζει γιὰ νά σκαρφαλώσει κεῖ πάνω μέσ' στό λιοπύρι, κι ὁ ἥλιος ὁ μεσημεριάτικος θά βγάζει τίς δαγκάνες του. Προσπαθῶ νά θυμηθῶ τήν κάθε λεπτομέρεια ἀπ' τό ἀμφιθέατρο τῆς Νομικῆς Σχολῆς. Τέτοια ὦρα, καθόμουν συνήθως στήν τελευταία σειρά, πάνω-κάτω, κι ἀπ' τ' ἀνοιχτά παράθυρα ἀγνάντευα τό μέλλον, τεράστιο καὶ φωτεινό. (Τώρα, κάθε φορά πού πάω νά κοιτάξω τό μέλλον ἀπ' τὰ παράθυρα τῆς Σορβόννης, σκοντάφτω σ' ἓνα μαῦρο τοῖχο.) Στίς ἔξι τό ἀπόγευμα, μετὰ τό τελευταῖο μάθημα, καθόμαστε καὶ συζητούσαμε τίς πρῶτες μας ἀνακαλύψεις, πράγματα κοινότατα, πού τώρα ἀγαπάω γιὰ τήν συγκίνηση τῆς πρώτης φορᾶς, μ' ἐπιείκεια, σάν τούς παιδικούς φίλους πού τούς ξαναβρίσκεις ἀργότερα ψιλικατζήδες. Ἐδῶ δέν ἔχω καθόλου κέφι γιὰ σπουδές, ἔχω πάθει «πνευματικὴ ἀνορεξία», εἶναι κι αὐτό μιά μορφὴ ἀντίστασης, ἔτσι λέει ὁ εἰδικός.

Τώρα θά κάθονται ἄλλοι στήν θέση μου. Οἱ φοιτητές ἀραίωσαν μέ τόν ἐμφύλιο πόλεμο, μὰ ἡ ζωὴ συνεχίζεται. Κάτω ἀπ' τὰ παγόβουνα τό νερό ἐξακολουθεῖ νά κυλάει, δέν εἶν' ἔτσι; Μοιραῖο εἶναι, τῶδαμε καὶ στήν κατοχή, ἂν καὶ τώρα ἡ κατάσταση χειροτέρεψε. Οἱ νέοι θά ἐξακολουθοῦν νά ἐρωτεύονται κι ἐγώ δέν θά ξέρω πιά τὰ ζευγάρια. Τὰ παιδιά πού χτές ἀκόμα ἦτανε δώδεκα χρονῶ, θά γράφουνε ποιήματα καὶ δέν θά μπορῶ νά τὰ διαβάξω. Θᾶχω πεθάνει γι' αὐτούς.

Προσπαθώ να βρω μία ταυτότητα, μία «μάσκα» για τον έαυτό μου, έναν ρόλο να μπω στο πετσί κάποιου άλλου. Άλλοτε, τό να ταυτίζομαι μ' ένα φανταστικό πρόσωπο, τον Άμλετ, τον Προύστ, την κυρία ντέ Μερτέιγ, μετρίαζε κάπως ό,τι γελοίο ή οδυνηρό είχε ή πραγματικότητα. Συνηθισμένο κόλπο. Τό ιδεώδες πρότυπο για την περίπτωση θάπανε βέβαια ό Όδυσσέας. Μά δέν μου πάει καθόλου, ή εποποιία δέν είναι τό στοιχειό μου. Έκείνος δέν θά τουρτούριζε μέ τό τριχωτό, λιπαρό του σώμα. Δέν ήξερε από μελαγχολίες, εκτός αν ήταν ήρωϊκές. Είχε στήριγμα τήν Πηνελόπη και τούς θεούς, λεφτά δέν είχε ανάγκη για να ζήσει, μόνη του σκοτούρα ήταν τό δακτυλικό έξάμετρο.

Περπατάω στις όχθες του Σηκουάνα, μυρίζει νερό, αναμνήσεις, θάλασσα, μπά, ψέματα, είναι «παραδρομές της γλώσσας μου της ξένης». Βρίσκεται πολύ μακριά ή θάλασσα, σέ χώρο άνυπαρχτο. Όλη μου τήν ζωή θά διψάω έτσι, σαν κολασμένη, στην πόλη του φωτός.

Μοΰρχονται στον νοΰ όσα άφησα μισοτελειωμένα κει κάτω, τά νησιά που δέν είδα, οι άνθρωποι που δέν γνώρισα. Άλλά κι αυτά που ήξερα τ' αγαπούσα τόσο άσκημα και τόσο λίγο. Μέ πνίγει τό πρόχειρο, τό ήμιτελές, τ' ανεπανόρθωτο, σαν νάμαι στο κατώφλι του θανάτου. Θά φταίει ή μυρουδιά του νερού. Καλύτερα να φύγω μακριά απ' τό ποτάμι, να στρίψω σέ κανένα απ' τά ισχνά, σκελετωμένα δρομάκια που βγάζουνε στο κέντρο. Βρέχει συνέχεια. Σέ λίγο ούτε αισθάνομαι πιά τό νερό που πέφτει άπάνω μου. Περπατάω, περπατάω, περπατάω.

Είχα κάποτε ένα παράρτημα, μία προέκταση του έαυτού μου, έναν κόσμο άδερφικό που αλάφρυνε τις συφορές και μουδινε τήν θεβαιότητα πώς ζω. Τι άλλο μās μένει έξω απ' τήν ήχώ των συνανθρώπων μας; Άν έχεις φορέσει χρόνια όλόκληρα μία φίλια, γίνετ' ένα μέ τό πετσί σου, κυλάει πιά στις φλέβες σου. Έδω λοιπόν, στα ξένα, μακριά από κάθε τι άδερφικό, έχω τό αίσθημα μιας αναπηρίας, σαν να μ' έχουν ακρωτηριάσει. Μένουνε τά γράμματα για να ξαναβρω κάπως τον έαυτό μου. Μπορεί να εξιδανικεύω φίλιες που στην πραγματικότητα ήταν πιο δύσκολες και προβληματικές. Ίσως. Όπωςόποτε έχω οργανώσει τήν ήμέρα έτσι ώστε κρέμεται όλόκληρη απ' τήν πρώτη διανομή του ταχυδρομείου στις 9 τό πρωί. Παλιά συνήθεια και τεχνική, πολύ παλιά, μιας ήλικίας που περίμενα απ' τις Άπόκρηες ό,τι δέν είχε φέρει όλόκληρος ό χρόνος. Και φυσικά κάθε χρόνο, στερεότυπα, τύχαινε ν' άρρωστήσω κείνες

τις τρεις βδομάδες του Καρναβαλιού, ώσπου έπαψα πιά να περιμένω. Τώρα όμως, ή στιγμή που παίρνω τά γράμματα θάναι δική μου, καταδική μου, θά μου φέρει τον άέρα της πατρίδας κι όλα τά σχετικά. Άπ' τήν διασύνη μου σκίζω κάθε φορά μαζί μέ τον φάκελλο και τά γραμματόσημα, κι ή θυρωρίνα θά γκρινιάζει γιατί μουχει πει να της τά κρατάω.

«...Ήτανε γραφτό ν' άπαντήσω στο τελευταίο σου γράμμα από ένα στενό, σιδηρόφρακτο κελλί φυλακής. Είναι βέβαιο τώρα. Έπιστρέφω σέ κείνο τό πέτρινο νησί, έτσι ώστε μ' αυτήν τήν τελευταία “έπιστροφή” δέν ύπάρχει κρατητήριο και φυλακή που να μήν τάχω γνωρίσει στην Ελλάδα, ούτε έρημονήσι που να μήν γεύτηκα τήν πίκρα του. Δέν θά μπορώ να σου γράφω από κει και τά γράμματά σου δέν θά φτάνουν ως έμένα...»

Κάθε μέρα σκίζω τά γραμματόσημα μαζί μέ τους φακέλλους κι ή θυρωρίνα φουρκίζεται. Κάθε μέρα φέρνει και μία καινούργια φρίκη, εκτέλεση, σύλληψη ή άλλα παρόμοια. Προς τί ν' άπλώνω τά χέρια, ποιός μπορεί να μέ βοηθήσει. Και ποιόν να βοηθήσω. Κλείνεται ό καθένas στην δικιά του μοίρα κι ανταλλάσσουμε τά βάσανά μας «By air mail», αφού λογοκριθούν απ' τον... «Έλεγχο Συναλλάγματος».

«...Τό σκοτάδι είχε σκεπάσει τους τοίχους του ύπογειου. Μία μόχα άπερίγραπτη έβγαине απ' τό ούρητήριο και μās εκαιγε τά τσίνορα. Ήταν ή τελευταία νύχτα που περνούσα στην Άθήνα. Είχαμε συναντηθει εκει τυχαία μέ τον Νίκο και τά λέγαμε, στριμωγμένοι σέ μία γωνία. Έκείνος έρχόταν απ' τήν Μακρόνησο, κι εγώ περιμένα τήν άπόφαση του Στρατοδικείου, βέβαιος πώς θά μ' είχε καταδικάσει σέ θάνατο. Εκει, σ' αυτήν τήν βρώμικη γωνία, όπου έπρεπε να ψάξεις πολύ για να βρεις μέρος να καθήσεις, αφήσαμε τον πόνο μας να ξεσπάσει μέ σφιγμένη τήν καρδιά και, ποιός ξέρει, μέ τά μάτια υγρά, πότε-πότε».

Μέρα μέ τήν μέρα ή θεβαιότητα γράφεται ξεκάθαρα: ΠΟΤΕ. Ποτέ πιά δέν θά ξαναδω τον τόπο μου. Τό μόνο που μένει είν' ή νοσταλγία, να ξέρω πώς κάπου ύπάρχουν μερικοί φίλοι, έστω κι άπρόσιτοι.

«...Χριστούγεννα πάλι ...Πόσο θάθελα να ξαναβρεθούμε κάποτε τά Χριστούγεννα όλοι μαζί, χωρίς φόβο και χωρίς μίσος, όσοι μās αγάπησαν κι όσους αγάπησαμε. Τώρα έχουμε έμφύλιο πόλεμο, αγριέψαμε σαν θηρία. Όστούσο προσπαθώ να χαμογελάσω, όταν μπορώ...».

Όταν μπορώ... ή Λίζα που ήταν όλη χαμόγελο... ά, τί γέλια είχαμε κάνει εκεινο τό Πάσχα.

Ναί, τό '44 μπορούσες νά γελάσεις παρ' ὅλα ὅσα ζούσαμε. Μπορούσες ἀκόμα καί νά ἐλπίζεις. Μά υπάρχουν ὄρια. Κι ἐπιτέλους, ὄλοι ἔχουμε δικαίωμα σέ κάποια μερίδα τοῦ ἑαυτοῦ μας. Τώρα χρειάζεται κουράγιο ὑπεράνθρωπο γιά νά ἐπιβιώσεις. Ἡ κάθε μέρα εἶναι βαριά σάν μολύβι, δέν μπορείς νά τήν σηκώνεις στήν ράχη σου ἐπ' ἄπειρο.

Ντρέπομαι νά φορτώνω τά δικά μου σ' ἀνθρώπους τόσο φορτωμένους, δέν θά ξαναγράψω τίποτα πιά γιά τήν ξενητιά καί τ' ἄλλα.

Αὐτήν τήν φορά ὁ δρόμος ἔχει πιά κοπεῖ ὀριστικά. Οἱ τροχαλίες ἀνέβασαν τήν γέφυρα τοῦ κάστρου. Δίκιο εἶχα πού μισοῦσα τόν Μεσαίωνα. Νά πούμε, μ' ἐκδικεῖται τώρα.

Στήν θέση τῶν ἀνθρώπων μένει ἡ φιλία τῶν πραγμάτων, ἀραιά καί πού, ἓνας καλός καφές, ἓνα ποτηράκι ἀλκοόλ, τό ζεστό μπάνιο, ἓνα ζευγάρι καινούργια παπούτσια. Φιλία δύσκολη, πού πρέπει νά τήν ἀποσπάσεις μέ χίλια βάσανα μέσ' ἀπό ἓναν πολύπλοκο μηχανισμό.

Πολλές φορές μοῦχει τύχει νά ἐξαρτηθοῦν ἀποφάσεις σημαντικώτατες γιά μένα ἀπό καθαρά ὕλικούς παράγοντες, κι εἰδικά ἀπό ἓνα ζεστό μπάνιο. Ντροπή μου, βέβαια. Ντροπή. Ὅταν ἀνακάλυψα τήν ἀδυναμία μου ἐτούτη, στήν ἀρχή πειράχτηκα, γιατί ἔνοιωσα φοβερά μειωμένη. Ὑστερα προσπάθησα νά τήν δικαιολογήσω, μέ μιά φτηνή μεταφυσική τοῦ νεροῦ, τῆς ζέστας κ.λπ. Στό τέλος παραιτήθηκα καί πῆρε τόν δρόμο ὄλων τῶν βίτσιων, κυριάρχησε σ' ὅλη τήν γραμμή. Τυχερός ὁ Μαρά, κι ἐγώ θά μπορούσα νά πεθάνω εὐκολά μέσα σ' ἓνα ζεστό μπάνιο.

Μά ἔλα πού δέν υπάρχουνε λουτρά σέ τοῦτο τόν τόπο. Κάθε συνοικία τοῦ Παρισιοῦ θάχει καμιά πενηνταριά καφενεῖα, ἀλλά ἓνα μόνο κοινοτικό λουτρό. Ἀνοίγει Παρασκευή, Σάββατο καί Κυριακή πρωί. Γιά νά μήν κάνεις λοιπόν δύο ὥρες οὐρά, πρέπει νά πᾶς τήν κατάλληλη στιγμή, λόγου χάρη δώδεκα παρά δέκα, λίγο πρὶν κλείσει. Εἶναι ὀλόκληρη τεχνική, τί λέω, προχωρημένη τεχνολογία τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ἀπαραίτητη ἂν θές νά ἐξασφαλίσεις κάποιες ἄλλες περιοχές. Γι' αὐτό, λοιπόν, ἔχω ὀργανώσει τήν βδομάδα μου ἔτσι ὥστε νά τελειώνει σ' ἓνα ζεστό μπάνιο, τό μόνο ἡμεροπράμα σέ τούτη τήν καταχνιά.

Φτάνω τελευταία ἀπ' ὄλους, στίς δώδεκα παρά τρία, ὁ λουτρατζής μ' ἀγριοκοιτάζει, μπά δέν βαρύνεται, τό ζεστό νερό εἶναι τόσο εὐχάριστο. Σιγά-σιγά μέσα στό μπάνιο διαλύονται τά παράπονα κι ἡ γκρίνια μου. Συμφιλιώνομαι μέ τόν τόπο, ἡ κοσμοθεωρία μου ἀλλάζει χρῶμα, κυκλοθυμική

κι αὐτή. Κατά βάθος εἶναι τύχη νά βρίσκεσαι στό Παρίσι, νά παίρνεις ὅ,τι σοῦ προσφέρεται, κατά βάθος ὁ ἀπολογισμός εἶναι θετικός. Ἀρχίζω ν' ἀγαπάω τό νησάκι τοῦ Σαίν Λουί καί τήν πλατεία τῆς Κοντρεσκάρπ, εἶναι κάτι σάν νέο ξεκίνημα, μιά ἔνεση κουράγιου, θά μπορούσα...

Κάποιος χτυπάει στήν πόρτα:

— Γρήγορα παρακαλῶ, κλείνουμε.

Ἀλήθεια, θᾶναι ἀργά, τό νερό ἔχει κρῶσει. Ἀνοίγω πάλι τήν βρύση, ἡ μπανιέρα ξαναζεσταίνεται, τί ὠραία.

...Λοιπόν ναί, θά μπορούσα νά ζήσω ἐδῶ, νά ξαναρχίσω ἀπ' τήν ἀρχή, ν' ἀνακαλύψω χωρίς ἀγχη τόν τόπο καί τούς ἀνθρώπους. Θ' ἀγαπήσω ἓνα χωριό πού τό λένε Σαστό-λέ-Μωκοντουί καί τήν χώρα τῶν Βάσκων, ψιθυρίζω τήν λέξη Ναβάρα, τήν ἀνοίγω σάν βεντάλια. Θᾶναι ζήτημα καιροῦ, σιγά-σιγά θ' ἀρχίσουν νά προβάλλουν νησιδές ἀγάπης, ἔτσι γίνεται πάντα. Μέ τόν καιρό τά τραγουδάκια τοῦ δρόμου θ' ἀποχτήσουν μιάν ἱστορία γιά μένα, ὅπως ἐκεῖ κάτω τό ρεμπέτικο. Ἀνοίγω πάλι τό ζεστό νερό. Ναί, λοιπόν...

— Δέν μοῦ λές, γιά ποιόν μέ πέρασες; Κοροϊδεύεις;

Πετάχτηκε μπροστά μου κατακόκκινος, ξεφωνίζει φορτίσιμο, τραντάζοντας τήν πόρτα, θά τήν ξεχαρβαλώσει. Κουλουριάζομαι μέσ' στό λουτήρα, αἰσθάνομαι γελοία, τόν μισῶ, θέλω νά τόν σκοτώσω. Μέ χτύπησε ἀκριβῶς στό εὐαίσθητο σημεῖο, ἔθιξε ἓνα πανάρχαιο ταμπού πιό δυνατό ἀπό μένα πού δέν τό ἐλέγχω. Θέλω νά τόν σκοτώσω, μά τό μόνο πού καταφέρνω εἶναι ν' ἀρθρώσω μέ μιά φωνή πού τρεμουλιάζει σάν βέλασμα:

— Κλείσ' τήν πόρτα.

Ἐπιτέλους φεύγει κι ἐξακολουθεῖ νά γαυγίζει στόν διάδρομο. Νά μπορούσα νά τόν σκότωνα. Τρέμω ὀλόκληρη καθῶς βάζω τά ροῦχα μου, εἶναι τό τράκ τῶν μεγάλων περιστάσεων. Στήν ἔξοδο πάλι μέ σταματάει:

— Μοῦ χρωστᾶτε δύο μπάνια, ἀφήσατε τό ζεστό νερό νά τρέχει ὅλη τήν ὥρα.

Βγάζω τό τελευταῖο μου κατοστάρικο καί τοῦ τό πετάω στό ταμειό ἔτσι ὥστε νά γλυστρήσει κάτω στό πάτωμα, θά σκύψει νά τό πάρει, θά λυγίσει τήν ράχη του γιά νά μαζέψει αὐτό τό ἄθλιο βρωμόχαρτο, τά λεφτά, νάτος κάνει ὑπόκλιση, ἐπίκυψις, νίκη. Οὐρλιάζει πίσω ἀπ' τήν ράχη μου καθῶς φεύγω:

— Ἄτιμοι ξένοι, tas de métèques, θά σᾶς στείλουμε πίσω ἀπό κεῖ ποῦρθατε, νά δεῖτε.

Στό μαγαζάκι ὅπου τρῶμε συνήθως βρίσκω τόν Γιῶργο καί τόν Ἀλέκο. Τούς διηγῶμαι τό

έπεισόδιο, ξεκαρδίζονται στά γέλια, τούς φαίνεται άστειο κι άρχίζουν έξυπνάδες και σχόλια.

- Δέν παραγγέλνεις τίποτα;
- Είμαι πανί μέ πανί.
- Δέν βαρύνεσαι, θά σου κάνει πίστωση τό...

Σκέφτομαι, πολύ άργά όπως πάντοτε, όλες τίς ώραίες άπανθήσεις πού θά μπορούσα νάχα βρεί για τόν λουτρατζή. Λόγου χάρη: «Μέτοιχος, κύριε, είναι λέξη έλληνική», μπά, θυμίζει τόν Μέγα Ναπολέοντα — «άπό-του-ύψους-αυτών-των-Πυραμίδων»... ή νά πώ σάν τόν Συρανώ: «Τί ζώα, κύριε, φυλάξαμε μαζί;», μπά, αυτό είν' άκόμα χειρότερο, φιλολογία. Τέλος πάντων θά μπορούσα νά βρω ένα σωρό άλλα, άν έψαχνα.

— Ώχ, άδερφέ, αυτήν τήν ιστορία σκέφτεσαι άκόμα, λέει ο Γιώργος τσιμπώντας πατάτες τηγανιτές άπό τό πιάτο μου, για νά μήν κρυσώσουν, λέει. Ώλα καυμένη, δέν έχεις χιούμορ.

Σωστά, δικιο έχει. Θά πάει μπροστά αυτό τό παιδί, δέν κάθεται νά ψιλολογήσει τό κάθε τί. Πολύ σωστά, ή ιστορία είναι άπλως γελοία. Μπορεί νάχε δικιο ο μπανιέρης, πεινούσε, τόχα παρακάνει κι εγώ, κι έπειτα...

Ώχι, θά τόν σκοτώσω μιά μέρα.

Δέν περνάει μιά βδομάδα κι έρχεται ή σειρά μου νά εκδικηθώ τόν Γιώργο. Σήμερα μου διηγείται εκείνος τό δικό του έπεισόδιο στό σήριαλ «ξένος», σ' ένα θορυβώδες καφενεϊο, φίσκα άπό πελάτες μελαχρινούς σάν και μās. Κάθεται σ' ένα δωμάτιο στό Ξενοδοχείο των Μεγάλων Άνδρών, δίπλα στό Πάνθεον (αυτός μάλιστα, έχει χιούμορ), ακριβώς πλάι στό δωμάτιο της Σιμόν. Η Σιμόν έφυγε άπό τήν έπαρχία της έδω και κάμποσα χρόνια για νά σπουδάσει στην Σορβόννη. Η καλή πρόθεση είναι τό πάν, λένε, δέν είν' έτσι; Ώστερα έκανε ένα παιδί, πού τ' ανατρέφει τώρα κάποια παραμάνα σ' ένα προάστειο έξω άπ' τό Παρίσι κι είχε αναρίθμητους μεπελάδες κι έραστές. Ώπειδή χρωστούσε έξι μήνες νοίκια, ο ξενοδόχος τήν πέταξε έξω. Η Σιμόν άφησε λοιπόν τίς βάλιτσες της σέ μιά φιλενάδα της και τό βράδυ, μιά και δυό, ήρθε πάλι νά κοιμηθεί στό δωμάτιο του Γιώργου, όπως συνήθως. Ώμως ο ξενοδόχος — μάτια γουρλωμένα, μουστάκι σταχτί — τό μυρίστηκε κι άνέβηκε στην κάμαρα του Γιώργου νά τήν διώξει μέ τήν βία. Τό μεσογειακό αίμα του άλλου άναψε. Κόλλησε τήν μύτη του στό μελιτζανί μύταρο του άλλου και πρόφερε σέ άψογα γαλλικά:

- Άι σιχτίρ, για νά μή σου σπάσω τά μούτρα.
- Είμαι ψηλός και χεροδύναμος. Ώφ' ω και

υποχώρησαν άμφότεροι προς τήν πόρτα, όπως στην φιγούρα του ταγκό, μύτη μέ μύτη.

— Sale métèque, βρωμόξενοι, φώναξε ο Γάλλος μόλις βρέθηκε στην σκάλα. Θά σās διώξουμε όλους, όπου νάναι.

Θά μās διώξουν. Πολύ πιθανό, καμμιά μέρα. Δέν αποκλείεται καθόλου. Κοιτάζουμε κι οι δυό σκεφτικοί τό ποτήρι μας, τό καφενεϊο κι έπειτα έξω τήν κατηφορία του Καρτιέ Λατέν, πού τήν έχουμε πιά συνηθίσει. Πού νά πάμε, άν μās διώξουν. Μπροστά σ' αυτό πού μās περιμένει άν μās στείλουν πίσω, ή ξενητιά έδω πέρα μās φαίνεται παράδεισος.

Ο Γιάννης πέθανε προχτές στό νοσοκομείο. Άπό μοναξιά, όχι άπό θάνατο. Στην αρχή έπαθε μιά μόλυνση, ένα μικρό άπόστημα, τιποτένιο, χρειαζόταν μονάχα κάποια φροντίδα, δυό μάτια στοργικά, ένα δωμάτιο κατοικημένο. Κι αντί γι' αυτά βρέθηκε μέ τήν γύμνια της παγωνιάς, τίς ώρες τίς βλοσυρές κι ούτε ένα πλάσμα νά του πει πώς ή ζωή του είναι αναγκαία. Τό άπόστημα εύκολα κέρδισε στην πάλη. Ο Γιάννης ψυχορράγησε ολομόναχος κι ύστερα ήρθε ο θάνατος δυό φορές πιο μαύρος. Φαντάζομαι, πώς νά ξέρω θετικά. Στην κηδεία του κλάματα και λυγμοί, κι ο καθένας θυμήθηκε τούς ρόλους πού είχε παίξει στό θέατρο, στην Ελλάδα, και τήν έρημιά πού τόν είχε καταπιεί έδω, στά ξένα.

Δέν θέλω ν' άρρωστήσω, όχι έδω, όχι, είναι σάν νά πέθαινα. Μου γίνεται πιά έμμονη ιδέα. Ώλλωστε, έχει πέσει επιδημία. Ο Χρήστος μπήκε στό σανατόριο, ο Τάκης επίσης. Άλλοι περιμένουν τήν σειρά τους, κανένας μας δέν στέκει καλά στα πόδια του ύστερ' άπό τέσσερα χρόνια κατοχή.

Νά μήν πέσω άρρωστη. Μοϋγινε τέτοια μανία αυτός ο στόχος πού στό τέλος, δέν μπορεί, στό τέλος ο μαγνήτης θά μέ τραβήξει. Έδω πέρα αισθάνομαι διαρκώς κουρασμένη, δέν έχω όρεξη για τίποτα («άλλη μορφή αντίστασης», λέει ο ειδικός). Δέν θέλω, δέν θέλω ν' άρρωστήσω. Κρατάω όσο μπορώ, κι έπειτα, ένα βράδυ δέν άντέχω άλλο, αφήνομαι. Πονάω, έχω έναν πόνο άφόρητο στό πλευρό. Μπορώ νά βάλω τήν φωνή, κανένας δέν θά μ' ακούσει, δέν έχω νά ντραπώ κανέναν. Κι όμως δέν φωνάζω. Είναι παλιά συνήθεια, ένα είδος περηφάνειας («ή περηφάνεια της Άνατολής», ειρωνεύονται οι ντόπιοι). Ώτσι έχω ζήσει ως τώρα, σφίγγοντας τά δόντια κι είν' άργά πιά ν' αλλάξω. Στριφογυρίζω στό κρεβάτι μου και περιμένω τό μοιραίο.

Ύστερα, διάδρομοι ατέλειωτοι, άσπρα σκουφάκια, ή επαγγελματική καλοσύνη πού μυρίζει φαρμακείο, κι άλλοι διάδρομοι. Μάλλον άπιθανο μου φαίνεται νά πεθάνω, μά για καλό και για κακό, πριν είσπνεύσω τό γλωροφόρμιο, άποχαιρετάω όσα δέν πρόφτασαν, όσα δέν μπόρεσαν νά γίνουν. Βυθίζομαι, βυθίζομαι, ώσπου χάνονται όλα.

Όταν ξυπνάω δέν θυμάμαι τίποτα. Μόλις όμως πέσει τό μάτι μου στην νοσοκόμα, μοϋρχονται άμέσως στόν νοϋ τά καθέκαστα.

— Λοιπόν, κοπέλα μου, πώς πάμε;

Βρίσκεται κιόλας μακρυνά, πασπατεύει τά μπουκάκια, τίς σύριγγες, τά βαμπάκια. Όλες τους είναι πανταχού παρούσες, σβέλτες, επιτήδειες, πότε-πότε πετάν ένα χαμόγελο ή μία καλή κουβέντα, βιαστικά, όπως κάνουν τίς ένέσεις. Ά, νάνοιγε, λέει, ή πόρτα, νάμπαινε ένας δικός μου, γιατί όχι, κάποιος μπορεί νάρθει νά μέ δει.

— Δέν έχετε επισκέψεις;

— Όχι, όπως βλέπετε.

— Σας ξεχασαν, έ;

— Όχι. Δέν ξέρω κανέναν εδώ.

— Μπά; Τί λέτε; Καλά, θάρθω γώ, σέ λίγο, νά σας κάνω παρέα.

— Τί δύσκολο επάγγελμα... ή δουλειά ή δική σας... ή του χειρουργού... πώς μπορείτε νά κρατήσετε την ψυχραιμία σας σέ μία έγχείρηση;

— Γιατί; Είν' άπλούστατο... τό δέρμα κόβεται σάν ύφασμα.

Πάφ, μου τό πετάει κατάμουτρα, έτσι, άσυνήθεια. Στην αρχή μένω άκλόνητη, προσπαθώ νά τό άγνοήσω κι έπειτα, σιγά-σιγά, καταρρέω. Είμαι ένα ύφασμα, ένας χασές πού κόβεται και ράβεται, ή νοσοκόμα εξακολουθεί ν' άραδιάζει τίς χειρουργικές της ιστορίες, θέλω νά ξεφωνίσω «φτάνει, φτάνει, πάψε», μά πού, δέν έχω τό θάρρος της σωστής, της καθαρής τρέλλας. Κρίμα, γιατί αν φώναζα δυνατά «βοήθεια, βοήθεια», ποιός ξέρει, κάποιος φίλος εκεί κάτω θά μπορούσε νά μ' άκούσει.

Η νοσοκόμα φεύγει, παίρνω μολύβι και χαρτί απ' τό πλαινό τραπεζάκι και προσπαθώ νά γράψω, μά δέν μπορώ νά ταιριάσω τίς λέξεις, όλοι εδώ πέρα μιλάνε γαλλικά, κι εγώ τό ίδιο, όμως αισθάνομαι έλληνικά κι όλ' αυτά μπερδεύονται στό κεφάλι μου και τό αποτέλεσμα δέν είναι σιωπή μά άσφυζία. Γεμίζω την σελίδα μέ μαϊανδρους, συνέχεια τούς ίδιους, τούς ίδιους, αδύνατο νά ξεφύγω, είμαι καθηλωμένη σ' αυτό τό κρεβάτι.

Μοϋρχεται στόν νοϋ ένας τίτλος του Άλφρέντ Ζαρού, τόν επαναλαμβάνω άνόητα, σάν νά μασάω

τσίγλα. «Άδελφισμός και νοσταλγία». Άνόητα και μηχανικά.

☆ ☆ ☆

Στήν λεωφόρο Έξελμάνς τό βραδάκι είχε μία γεύση καινούργια. Ωραίος καιρός, είχα λησμονήσει όλωσδιόλου την χαρά του νά περπατάς, παρ' όλο πού δέν κάνω και τίποτ' άλλο, μήνες όλόκληρους. Έδώ είναι; Όχι, λίγο παραπάνω. «Νά πάτε εκ μέρους μου, θά χαρεί νά σας γνωρίσει». Τίς βρίσκω γελοίες κάτι τέτοιες καταστάσεις. Έπρεπε νάχω έτοιμάσει απ' τά πριν δύο-τρία θέματα συζήτησης και τίποτα χτυπητές έξυπνάδες. Άς είναι, θά δοϋμε.

Μπαίνοντας έχω την έντύπωση μιας παλιάς γνώριμης άκαταστασίας. Ένα θαλασσί άρκουδάκι είναι πεσμένο σέ μία γωνιά και τό δωμάτιο μυρίζει πορτοκαλόφλουδα και παιδικό άπόγευμα. Βούίζει από παρουσία ανθρώπινη, παρ' όλο πού δέν βρίσκεται κανένας άλλος εκεί εκτός από μάς τίς δύο.

— Χαίρετε.

Η φωνή της, καστανόχρυση, έχει κάτι απ' τούς σπόρους του ήλιοτρόπιου και την επιφάνεια των βράχων. Μιλάμε για τόν εμφύλιο πόλεμο της Ίσπανίας, όπου είχε λάβει μέρος, για κάποια έκθεση ζωγραφικής πού είδε τελευταία, για την Σορβόννη, τελικά τά πράγματα είναι εύκολότερα απ' ό,τι νόμιζα.

— Δέν μπορώ νά φανταστώ πώς ακριβώς ζείτε εδώ, μου λέει, τί είδους ανθρώπους βλέπετε;

Διάφορες παρέες «προοδευτικές», όπου όλοι κάνουν έρωτα μέ όλους κι όπου οι χαρταετοί της άφεντιάς μου περισσεύουνε. Και προσθέτω σάν νάφταιγε εκείνη:

— Μιλάνε όλο για εκτρώσεις και παρτούζες.

Γελάει, τό ξέρω ήδη τό γέλιο της, και μέ κείνη την φωνή, πασπαλισμένη άμμο, μου άπαντάει:

— Μία φράση του Σταντάλ μούχε κάνει άλλοτε πολλή έντύπωση: «Στήν μοναξιά μπορείς τά πάντα ν' άποχτήσεις εκτός από χαρακτήρα».

Γέρνει λίγο τό κεφάλι πλάγια στόν ώμο σάν νά σημάδευε κάποιον, τόν Σταντάλ ή έμένανε. Σέ κάθε άλλη περίπτωση, θάβγαζα άμέσως τά νύχια μου: «Μπά; Άλήθεια; Για φαντάσου. Τέτοια λόγια μεγάλων άνδρων θά τά βάλω στό λεύκωμα μου». Μά δέν έχω καθόλου επιθετικές διαθέσεις.

— Έξ άλλου, συνεχίζει, είναι τόσο ευχάριστο νά ξεχνάς τόν χαρακτήρα σου πότε-πότε, δέν είναι έτσι; Τί θά πιείτε;

Μπά, ξέρει ότι μ' άρέσει νά τό τσούζω. Αισθάνομαι όλόένα και πιό άνετα, ή αλήθεια του οι-

νοπνεύματος λάμπει στά μάτια μας. Ἀρχίζω νά τῆς λέω πῶς πήρα τήν συνήθεια, χωρίς νά τό καταλάβω, νά βάζω στό παρελθόν ὅ,τι ἀφορᾶ τήν Ἑλλάδα, «εἶχαν», «ἦτανε», σάν νᾶχανε πεθάνει οἱ ἄνθρωποι, εἶναι χαρακτηριστικό, κι ὕστερα ἡ κουβέντα γυρίζει στά τοπία, ἐκεῖνη λατρεῖ τήν Βρεττάνη.

Ἡ Βρεττάνη εἶναι ὀλόκληρο δράμα, λέει μ' ἓνα λοξό χαμόγελο, ὄλο πίκρα κι ἐπιείκεια καί νοσταλγία καί τό πρῶτο πράμα πού παρατηροῦσα πάντα κι ἀρχίζα ν' ἀγαπάω στούς ἀνθρώπους ἦταν οἱ γκριμάτσες τους.

Ξέρω, μοῦ φαίνεται, πῶς θ' ἀρχίσει ἡ φιλία μας: ἔχουμε τόν ἴδιο τρόπο ν' ἀγαπάμε τά πράματα, χωρίς αὐταπάτες, μέ ὅλες τους τίς δυσκολίες, ὡς τό τέλος.

Πάλι ἡ λεωφόρος Ἐξελεμάνς κι ἓνα αἶσθημα περίεργο ἀπιστίας καί προδοσίας. Δέν μπορεῖς δυσί κυρίως δουλεύειν. Οἱ ἄνθρωποι τῆς Ἑλλάδας μοῦ λείπουν λιγώτερο ἀπό πρῖν, ξαλάφρωσα κάπως.

Σάν νά ξημέρωσε. Ἔχω μιά φίλη.

Περνάνε μῆνες μέσα στήν καταχνιά. Μιά μέρα κάτι συνέβη στήν μικρή αἴθουσα συναυλιῶν τοῦ Ὁδείου. Ἐνα βλέμμα μέ γέμισε φῶς, ἓνα γνώριμο φῶς, ξαναβρήκα τήν μουσική. Ὡς ἐκεῖνο τό βράδυ, θυμάμαι, εἶτε ἔπαιζα εἶτε ἄκουγα, ἔμενα πάντα στόν χώρο τῆς αἰσθητικῆς, τίποτ' ἄλλο. Σέ σημεῖο πού πολλές φορές τόσο μαγικό ἦταν ν' ἀκοῦς τό Φιντέλιο στό Ἡρώδειο, κάτω ἀπ' τήν Ἀκρόπολη, ὥστε λησμονοῦσα πιά τήν ἴδια τήν μουσική, γιατί φαινόταν ὠχρή κι ἀνίσχυρη μπροστά στά μάρμαρα καί στήν ὄψη τήν πλατεῖα τῆς αἰωνιότητος, πάνω ἀπ' τό κεφάλι μου, ὅπου καταλάγιαζαν τά πλήθη τῆς νύχτας. Ὅμως σέ τούτη τήν σάλα, ὅπου δέν ὑπάρχει τίποτ' ἄλλο ἔξω ἀπ' τά ὄργανα τοῦ κουαρτέτου, ἀκούω μέ μιά ἔνταση ἄλλου εἶδους, εἶν' ὑπόθεση ζωῆς καί θανάτου κι ὄχι πιά αἰσθητικῆς. Καί νά, ὁ Μεγάλος Φίλος καταφθάνει, εἶχα ἀρχίσει πιά ν' ἀπελπίζομαι πῶς δέν θά τόν ξαναδῶ. Δέν ξέρω τ' ὄνομά του, τόν ἔχω βαφτίσει πρόχειρα Φάρο ἢ Πλανόδιο, ξέρω ὅμως πότε εἶναι παρών καί πότε ὄχι. Ἀπόψε φόρεσε τήν μάσκα τοῦ 15ου κουαρτέτου, πού τήν βάζει ἐξ ἄλλου συχνά. Ἔρχεται ἀπό πολύ μακριά, ἀπό μιά χώρα γνωστή μου, πολυβασανισμένη, κι ἀρχίζει τήν ἀνάκριση, τίς ἐρωτήσεις, μέ τήν ἴδια ὑπεροπτική καλοσύνη, ὅπως πάντα. Σκύβω τό κεφάλι, ντρέπομαι μπροστά σ' αὐτήν τήν φωνή τοῦ ἀπόλυτου, τοῦ τέλειου, ντρέπομαι νά ζῶ ἔτσι στήν μετριότητα, ν' ἀναμασάω ὅλη μέρα τίς μιζέριες μου πού φαίνονται τιποτέ-

νιες μπροστά σέ μιά φράση βιολοντσέλου. Ξέρω, πάλι, πῶς δέν θά πεθάνω ποτέ καί πάλι μέ λούζει τό νερό τοῦ φεγγαριοῦ.

Ἀδύνατο νά πιστέψω πῶς τέλειωσε ἡ συναυλία. Βγαίνω ἀργά ἀπ' τήν σάλα κουβαλώντας μαζί μου στόν δρόμο τήν μουσική, ὡς ἐκεῖνο τό ἄσκημο, ὑγρό δωμάτιο, ὅπου μένω μά πού δέν θεωρῶ κατοικία μου. Ἄ, ναι, αὐτό μάλιστα, ἀξίζει μιά ἐξορία. Ἄν εἶχα μείνει ἐκεῖ κάτω, οὔτε θάχα ὑποψιαστῆ πῶς ὑπάρχει τέτοιο πάθος τελειότητος. Δεύτερη ἀπιστία, πήρα πιά τόν κατήφορο τῆς προδοσίας καί πού νά σταματήσω. Κοιμάμαι ἔνοχη κι εὐτυχισμένη.

Κράτησε κάμποσο αὐτός ὁ διχασμός, ἀνάμεσα στό ναι καί στ' ὄχι, στήν κόψη τοῦ σπασμένου γυαλιοῦ. Κι ἄξαφνα μιά μέρα ἔγινε πιά ὀλοφάνερο, ὅπως συμβαίνει σ' ἓναν δύσκολο ἔρωτα: «Δέν ἀντέχω ἄλλο. Πρέπει νά ξεχάσω, νά δῶ κατάματα τήν ἀλήθεια, νά τό “ἀποφασίσω”, ὅπως λένε γιά τούς ἐτοιμοθάνατους. Μάλιστα, Ναθαναήλ, θά σοῦ μάθω τήν προδοσία, θά σέ κηρύξω Φράγκο βασιλιά. Κάψε ὅ,τι λάτρεψες ὡς τώρα, τήν ἀγκαλιά τήν πελώρια τοῦ καλοκαιριοῦ, τόν κόσμο τοῦ πελάγου, τήν ἀσπρίλα τῶν περασμένων αἰώνων, τίς ἐφηβικές μασωνεῖες, τά καρπούζια, τά καλαμαράκια, τίς ταβέρνες, ἔλα, βάλε φωτιά σ' αὐτά τά φρύγανα. Νά κάψεις πρό πάντων — πρόσεχε, θᾶναι βραδείας ἀναφλέξεως — τήν ἐλπίδα τοῦ αὔριο καί τίς φαντασίες γιά τό δῆθεν δικαίωμα σου στήν ζωή. Σέ κανέναν δέν εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ὑπαρξή σου, θά τήν κερδίζεις μέρα μέ τήν μέρα φτύνοντας αἷμα, ὅπως σέ κείνο τό τραχύ, τό πολύ ἠθικό σπόρ πού μισεῖς, τήν ὀρειβάσια. Ναθαναήλ, ἔχεις παραζήσει μέ μύθους, καιρός νά δεῖς κανέναν ψυχαναλυτή. Καί νά λατρεύεις ὅ,τι ἔκαψες ἴσαμε σήμερα, τό μετρό, τίς σιδερένιες αὐτόματες πόρτες του, τόν φιλόσοφο Μαλμπράνς, τά κατάμαυρα σπίτια καί πρό πάντων ἐκεῖνο τό λίπος τό γλοιώδες πού λέγεται πραγματικότητα. Θά μάθεις νά χαμογελᾶς μέ τά χεῖλια καί μόνο, νά λές μέ φυσικότητα κείνα τά ἐξεζητημένα γαλλικά πού βάζεις τώρα ἐντός εἰσαγωγικῶν. Πές πῶς εἶσαι ὁ πρῶτος ἄνθρωπος στήν γῆ, ἄρπαξε μέ λύσσα τήν ζωή κι ἐτοιμάσου γιά κάθε ξεκίνημα. Ὅριστε, νά μιά ἀρένα ἀδειανή πού σέ περιμένει».

Δέν ἀποκλείεται μιά μέρα νά ξυπνήσω καρτεσιανή, νά κάνω κι ἐγώ τό «ποιοτικό ἄλμα» πού λένε, ὅπως στήν *Μεταμόρφωση* τοῦ Κάφκα. Θ' ἀρχίσω νά περπατάω στό ταβάνι, σάν τήν κατσαρίδα τοῦ Κάφκα, ἐνοῶ κάτι ἀνάλογο σέ φρίκη.

Θά μάθω ν' αναπτύσσω καί νά μακρηγορῶ, νά βγαίνω ἀπ' τό καθούκι μου χωρίς νά αισθάνομαι ὅτι σέ γδέρνουν. Θά μάθω νά σερβίρω τήν ἀλήθεια μέ δόσεις καί μέ μέτρο. Μ' ἄλλα λόγια θά συμβιβαστῶ. «Σᾶς λείπει ἡ κρίση, ὁ ρεαλισμός», μοῦ λέν' ἐδῶ καμμιά φορά οἱ ἄνθρωποι, «ἡ αἴσθηση τοῦ συγκεκριμένου». Μπορεῖ. Ἴσως νᾶφταιγε ὅμως τό συγκεκριμένο, ἡ πραγματικότητα, ἦταν κατά κανόνα τόσο τρομερή, ὥστε δέν μπορούσα νά τήν ἀντικρύσω, ἔπρεπε νά τήν πάρω λοξά, ἀπ' τά πλάγια. Μά πᾶν αὐτά τώρα, θά προσ-αρ-μο-στῶ, νά πού ξεστόμισα μιὰ λέξη πού οὔτε νά τήν φανταστῶ δέν μπορούσα.

Μέ τόν καιρό θά ὀλοκληρωθεῖ ἡ ἀφομοίωση κάθε εἴδους, ἀπ' τόν συγχρωτισμό τοῦ μετροῦ ὡς τήν πνευματική συνεννόηση. Μπορεῖ ν' ἀγαπήσω ἕναν ἄντρα πού δέν θά μιλάει τήν γλῶσσα μου. Καί μπορεῖ κάποτε, ἀργότερα, νά ξαναδῶ τόν τόπο μου. Θά θυμηθῶ τούς δρόμους μέ δυσκολία, θά φιλήσω κάπως προσποιητά τούς παλιούς φίλους,

θ' ἀρχίσουμε νά κουβεντιάζουμε, χωρίς νά συνεννοούμαστε. Θά μοῦ πούν, ὅπως ὁ Ἄρτώ στόν Μπρετόν: «Μοιάζετε μέ μιὰ πολύ παλιά μου φίλη, πού εἶχε τό ἴδιο ὄνομα μέ σᾶς». Τίποτ' ἄλλο. Θά τό παραδεχτοῦμε ἤσυχα-ἤσυχα, πού κουράγιο πιά γιά δράματα. Ἄλλη μιὰ ἐρωτική ἱστορία πού τελειώνει ἄσκημα. Νά βρῶ μονάχα τόν καιρό γιά ἕνα τελευταῖο ἐρωτικό γράμμα, νά πῶ... τί;..., ὦ... τίποτα.

Ἄλλωστε μπορεῖ νᾶναι προσωρινά ὄλ' αὐτά, ἕνα μεταβατικό στάδιο. Κατά βάθος μπορεῖ νά στάθηκα καί τυχερή, σάν τά παιδιά πού ὀρφάνεψαν νωρίς κι ἔτσι ξεμπερδεψαν μιάν ὥρα ἀρχύτερα ἀπό ἕνα μεγάλο πόνο, ἡ γενικά, σάν ὅλους ὅσους ἔχουν τόν θάνατο πίσω τους, ὁ καθένας μέ τόν τρόπο του. Δέν θᾶχω πιά τίποτα δικό μου, τίποτα, οὔτε ἕνα κομμάτι γῆς ν' ἀγαπήσω. Δέν θᾶμαι ἀπό κανέναν τόπο. Μένει μονάχα στόν ὀρίζοντα μιὰ ἀσπρίλα ὀρθάνοιχτη — τό μέλλον — κι ὅσα μᾶς περιμένουν ἐκεῖ μέσα.



Οι Έλληνες διανοούμενοι στο Παρίσι καί ο Νίκος Σβορώνος

του Γιώργου Δ. Κοντογιώργη

Τό χαρακτηριστικό γνώρισμα των Έλλήνων διανοουμένων, που βρέθηκαν στο Παρίσι τήν περίοδο του Έμφυλίου, είναι ότι σχεδόν στο σύνολό τους εστίασαν το ενδιαφέρον τους στα μεγάλα ζητήματα της ιστορίας, της φιλοσοφίας, της πολιτικής ή της τέχνης, ενώ όσάκις ασχολήθηκαν με την Ελλάδα τήν ενέταξαν σ' αυτά. Κανείς τους δεν έγινε μέρος του «έλληνικού προβλήματος». Ανέπτυξαν έναν ύψηλο επίπεδο διάλογο με τα διανοητικά ρεύματα της εποχής τους, ενώ όρισμένοι από αυτούς βρέθηκαν στο επίκεντρο των διανοητικών και ιδεολογικών ζυμώσεων και επηρέασαν βαθειά τις εξελίξεις, στην Ευρώπη και, πέραν αυτής, στον σύνολο κόσμο.

Όστόσο, η Ελλάδα, ως πολιτικό πρόβλημα ή ως ιστορικό κεκτημένο, επηρέασε βαθειά τις επιλογές τους. Διατήρησαν μία «ύψηλή», όπως ούποτε όμως περιορισμένη επικοινωνία με την χώρα, ή οποία εν μέρει μόνον μπορεί να αποδοθεί στις ανώμαλες συνθήκες που επικρατούσαν επί μακρόν. Η επιρροή τους στις πνευματικές εξελίξεις της ελληνικής κοινωνίας υπήρξε περιορισμένη και συντελέστηκε μάλλον μέσω του έργου τους παρά με την παρουσία τους στα ελληνικά δρώμενα. Λειτουργήσαν περισσότερο ως μυθολογικό παράδειγμα για τις νεώτερες γενιές και, ως έναν βαθμό, για την ελληνική διανόηση.

Θά έλεγα, νομίζω χωρίς υπερβολή, ότι τήν εν γένει πορεία τους, τις επιλογές τους, τήν στάση τους έναντι των ελληνικών πραγμάτων, τήν καθόρισαν αφ' ενός οι διεθνείς πραγματικότητες και διανοητικές ζυμώσεις του ευρωχώρου και αφ' έτέρου ο μακρόχρονος αποκλεισμός τους στην ξένη γη. Οι περισσότεροι θά ανακτήσουν μία σχετικά τακτική επαφή με την Ελλάδα, μόλις μετά τήν πτώση της δικτατορίας. Δεν θά ένταχθουν όμως στα ελληνικά δρώμενα. Έξαιρηση θά αποτελέσει, ουσιαστικά, ο Νίκος Σβορώνος.

Από τήν γενιά αυτή της ελληνικής διανόησης του Έμφυλίου, ο Νίκος Σβορώνος υπήρξε ο έγγύτερος στα ελληνικά πράγματα, τουλάχιστον

λόγω του γνωστικού πεδίου που επέλεξε να θεραπεύσει. Τόν απασχολούσε όντως έντονα τό ελληνικό πρόβλημα και ιδίως ή έρμηνεία και ή κατανόησή του. Για τόν σκοπό αυτόν επιχείρησε μία βαθειά διείσδυση στο Βυζάντιο και, δευτερευόντως, στην Τουρκοκρατία, καθώς εκεί διέκρινε ότι βρισκόταν ή αιτιολογία των νεωτέρων εξελίξεων. Η έγγύτητα αυτή του Σβορώνου με τό ελληνικό πρόβλημα θά τόν φέρει πολύ κοντά, αργότερα, ιδίως από τήν Δικτατορία και έδω, με τά κύματα των νέων Έλλήνων που έφθαναν στο Παρίσι είτε επειδή αποστρέφονταν τό αυταρχικό καθεστώς είτε για σπουδές. Από τήν παρισινή διανόηση της περιόδου του Έμφυλίου, ο Ν. Σβορώνος αποτελεί μοναδική εξαίρεση ως προς αυτό, τήν όποια συμπλήρωσε αργότερα ή «σταδιοδρομία» του στην μετα-δικτατορική Ελλάδα. Με τήν φυσική του παρουσία συνέβαλε όσο κανείς άλλος ίσως στην πνευματική κίνηση της χώρας και άσκησε βαθειά επιρροή στα ιδεολογικά δρώμενα.

Παρ' όλ' αυτά, ή διαφορά μεταξύ των Έλλήνων διανοουμένων, που βρέθηκαν στο Παρίσι στις αρχές του Έμφυλίου, και στην νέα γενιά, που συνωστίστηκε εκεί κατά τήν περίοδο της Δικτατορίας και αργότερα, είναι κεφαλαιώδης. Η επισήμανση όρισμένων γνωρισμάτων της τελευταίας είναι ικανή, θά έλεγα αναγκαία, για να φωτισθεί, ως προς πολλά, ο χαρακτήρας της γενιάς του Έμφυλίου.

Όντως, τό κύμα των Έλλήνων της Δικτατορίας υπήρξε κοινωνικά άνομοιογενές και ιδεολογικά έτερόκλητο. Κάτω από τόν μανδύα του αντιδικτατορικού φρονήματος στεγάστηκαν ποικίλες όσες νοοτροπίες, αντιλήψεις, καταβολές ή, άκόμη, και ανθρώπινες άδυναμίες, οι όποιες σταδιοδρόμησαν στο όνομα της άριστερας, μάλιστα δέ της ανανεωτικής άριστερας. Η κατάρρευση της κοινής συνιστώσας, της Δικτατορίας, που συγκάλυπτε τις πολυσημίες αυτές, έδωσε τήν ευκαιρία στους φορείς τους να αναδείξουν τήν πραγματική



Στό Νυδρί Λευκάδας, τό καλοκαίρι του 1981, στό έξοχικό του Γιώργου Κοντογιώργη (άριστερά): μέ τούς Νίκο Σβορώνο, Άννα Σικελιανού (στό μέσον), Δέσποινα Κατηφόρη (δεξιά) και τήν κόρη του οικοδεσπότη, Μελίτη, τήν αγαπημένη βαφτισιμιά του Σβορώνου.

τους ταυτότητα. Για πολλούς άλλους, τό ΚΚ Έσωτερικού και, γενικώτερα, ο χώρος της ελληνικής πολιτικής και της διανόησης αποτέλεσε ένα ασφαλές άλλοθι για τήν διατήρηση μιās απατηλής μυθολογίας, σχετικά μέ τήν άριστερή και, φυσικά, προοδευτική φυσιογνωμία του «έπιστημονικού» τους λόγου. Ο Ν. Σβορώνος χρησιμοποιήθηκε εύρέως για τήν «άριστερή» νομιμοποίηση του σκληρού πυρήνα της διανόησης αυτής, ουσιαστικά όμως ούδέποτε υιοθετήθηκε τό βάθος του επιχειρηματός του. Έξ ού και οι προσεγγίσεις τους χαρακτηρίζονται από μιά επιφανειακή απομίμηση, παραμορφωτική ως επί τό πλείστον και, πάντως, πρόσφορη σε αναγομώσεις προσωπικών επιλογών.

Η εξήγηση δέν είναι μονοσήμαντη. Μπορεί, ώστόσο, νά υποθέσει κανείς ότι ανάμεσα στην γενιά του Έμφυλίου και στό κύμα των νέων διανοουμένων που ανέδειξε η περίοδος της Δικτατορίας συντρέχουν όρισμένες διαφορές, ιδιαίζόντως

ένδιαφέρουσες. Η γενιά του Έμφυλίου ζυμώθηκε μέ τήν προβληματική που καλλιεργήθηκε άμέσως μετά τόν Πόλεμο στην Εύρώπη και είχε ως επίκεντρο τά έρωτήματα που ήγειραν η ολοκληρωτική όπισθοδρόμηση της Γηραιάς Ήπειρου, η σύγκρουση του καπιταλισμού μέ τόν σοσιαλισμό, οι συνέπειες του πολέμου και ο αναδυόμενος Ψυχρός Πόλεμος. Η Εύρώπη άναζητούσε τήν ταυτότητά της στά έρείπια της ολοκληρωτικής κατάρρευσης των θεσμών και των αξιών που διετίετο ότι είχε κατακτήσει.

Η γενιά της Δικτατορίας, αντιθέτως, βρέθηκε αντιμετώπιη μέ τήν όλοένα αυξανόμενη αυτοπεποίθηση της Εύρώπης, ιδίως δέ της ευρωπαϊκής διανόησης, η όποία τήν περίοδο αυτή έπεξεργαζόταν τήν ιδέα μιās απaráμιλλης ύπεροχής του «δυτικού» παραδείγματος. Η νεωτερικότητα, από στάδιο που σηματοδοτούσε τήν άπλως μετα-φεουδαλική περίοδο του νεώτερου κόσμου, μεταβλήθηκε σε ιδεολογία, που άξίωνε νά αντιμε-

τωπισθεί ως επιστημονικό παράδειγμα, με βάση το οποίο όφειλε να έρμηνευθεί ο υπόλοιπος κόσμος και, βεβαίως, η ιστορία. Έκτοτε, ό,τι δέν προσομοιάζε στο «μοντέλο» της εξέλιξης εταξινομείτο στην περιοχή της «περιφέρειας», στον Τρίτο Κόσμο, ή στην καλύτερη περίπτωση, σε μία ιδιαίτερη κατηγορία, όπου συνευρίσκοντο οι χώρες του ευρωπαϊκού νότου και εκείνες της Λατινικής Αμερικής. Η γενιά αυτή θα επιβάλει στην ελληνική κοινωνική επιστήμη και, εν τέλει, στην ελληνική κοινωνία τον «έθνικισμό» της νεωτερικότητας. Στόχος της σχολής αυτής δέν θα είναι, όμως, η αποτροπή ενός ελληνικού επιστημονικού «έθνικισμού» αλλά η ιδεολογική επικυριαρχία της, με πρόσχημο τον «έκσυγχρονισμό».

Στήν κατασκευή αυτή, ο Ν. Σβορώνος άντέτεινε τήν δύναμη των πηγών, δηλαδή τήν ελληνική ιδιαιτερότητα, άν και τά στοιχεία της δέν ήσαν πάντοτε εύκρινη σ' αυτόν. Έχοντας, όμως, επιλέξει να υποβάλει τά γνωσιολογικά και μεθοδολογικά έργα της νεώτερης κοινωνικής επιστήμης στην δοκιμασία των ιστορικών πηγών, διαισθάνονταν ότι στον ελληνικό κόσμο υπήρχε κάτι πού δέν συνείδε με τό εξέλικτικό σχήμα της νεωτερικότητας ούπε και προσιδίαζε στις θεωρίες της «περιφέρειας». Δέν συγκρότησε, ως προς αυτό, μία συγκεκριμένη θεωρία, όπου όμως καταπιάστηκε με τό ζήτημα αυτό, κατέδειξε με σαφήνεια τό επιχείρημά του. Αναφέρω ενδεικτικά τίς προσεγγίσεις του για τό έθνος ή για τόν χαρακτήρα της ελληνικής απογείωσης της περιόδου της Τουρκοκρατίας, οι οποίες είναι κομβικές για τήν κατανόηση του ελληνικού προβλήματος και, χωρίς άλλο, τοποθετούνται στον αντίποδα των παραδοχών της νεωτερικής σκέψης.

Όπωςδήποτε, ο Ν. Σβορώνος ούδέποτε θα άσπασθεί τά ιδεολογήματα της νεωτερικότητας πού διακινούσαν στην Ελλάδα πολλοί από εκείνους πού όμνυαν στο όνομά του και αυτο-συστήνονταν ως αυθεντικοί μαθητές του. Άλλωστε, ο ήγητικός πυρήνας της γενιάς της Δικτατορίας, μολονότι δέν οικειώθηκε ποτέ με τό επιχείρημά του, διέκρινε συγχρόνως ότι δέν ήταν έπαρκής να τό άμφισβήτησει ή, έστω, να απογαλακτισθεί από τήν ανάγκη της αναφοράς της σ' αυτόν. Έξ ού και θα καρπωθεί τό κύρος του, χωρίς εν τούτοις να συνταχθεί με τήν σκέψη του.

Η άδυναμία της γενιάς αυτής να παράξει πρωτότυπο επιστημονικό λόγο, γίνεται καταφανής στο πολιτικο-ιδεολογικό της διατακτικό. Η μεταπρατική της λειτουργία στο επιστημονικό

πεδίο χρεώθηκε ως ιδιότητα της ελληνικής κοινωνίας, για να εκφραστεί στην συνέχεια ως τρόπος του βίου για τήν ίδια. Μέλη της θα μεταβληθούν σε παρακοιμώμενους των δυνάμεων πού περιέβαλαν τήν εξουσία ή, εν τέλει, σε ιδεολογικούς διακινητές του νεοφιλευθερισμού.

Τό μεταπρατικό ή, ακριβέστερα, μηρυκαστικό επιχείρημα της διανόησης αυτής έξηγει ίσως μίαν άλλη ιδιαιτερότητά της. Ένώ συνωστιζόταν στο περιβάλλον του Ν. Σβορώνου, για να άντλήσει νομιμοποίηση, διαλεγόταν ουσιαστικά με τό σχήμα έρμηνείας του νέου ελληνισμού πού εισήγαγε ο Κ. Δημαράς. Προφανώς διότι τό έρμηνευτικό σχήμα του τελευταίου ήταν πλήρως έναρμολογημένο με τό ιδεολογικό διατακτικό της νεωτερικότητας. Όντως, οι διαφορές άνάμεσα στους Ν. Σβορώνο και Κ. Δημαρά είναι, επί της ουσίας, χαοτικές. Ούδέποτε, όμως, θα αποτολμηθεί ή άνάδειξή τους, διότι έτσι θα προέκυπτε ή άμφιστημία των έπιλογών των φορέων της νεωτερικής διανόησης και, μάλιστα, θα άναδεικνύονταν οι ιδεολογικές φορτίσεις του επιστημονικού τους επιχείρηματος. Έκτιμώ ότι ή επισήμανση αυτή είναι κεφαλαιώδης διότι, άν στην ευρωπαϊκή νεωτερικότητα χρεώνεται ή αξίωσή της ή ιστορία του κόσμου να καθυποταχθεί στο δικό της εξέλικτικό πρότυπο, τούς Έλληνες όμοτέχνους της σκιάζει, όπως είδαμε, ή έπιβολή ενός δογματικού έθνικισμού, ο οποίος, με υπομόχλιο τήν νεωτερική ιδεολογία, υπαγορεύει ή όποια διαφοροποίηση του ελληνικού παραδείγματος να άντιμετωπίζεται μέσα από τήν «παραρτηματική» άνάγνωσή του.

Έτσι, γίνεται, νομίζω, καταφανές ότι, ενώ η γενιά του Έμφυλίου και, εν προκειμένω, ο Ν. Σβορώνος, λαμβάνει ως σημείο άφετηρίας τήν πρόοδο, στην κρίση της όποιας υποβάλλει έπίσης τίς ευρωπαϊκές εξελίξεις, η γενιά της Δικτατορίας ταύτισε, ιδεολογικά, τήν πρόοδο με τό κεκτημένο της νεωτερικότητας. Γι' αυτήν, ό,τι δέν έναρμολογείται με τό διατακτικό της νεωτερικότητας είναι έξ όρισμού συντηρητικό, άνήκει στην «παράδοση» και, συνακόλουθα, στην «περιφέρεια». Η ιδέα ότι ο έκσυγχρονισμός ταυτίζεται με τόν έξευρωπαϊσμό, και ως εκ τούτου με τήν πρόοδο, είναι παλαιά. Η μετάλλαξή της όμως σε έρμηνευτικό έργαλειό της ελληνικής εξέλιξης άνήκει κυρίως στις «συμβολές» της ήγέτιδας μερίδας της γενιάς αυτής. Στο πλαίσιο αυτό, οι φορείς της άνέλαβαν τό μείζον έργαλειό να άνασυγκροτήσουν τήν ελληνική εξέλιξη και τήν περιοδολόγησή της με γνώμονα τό νεωτερικό μοντέλο. Στην γενιά αυτή όφείλονται οι ποικίλες όσες «άναγομώ-

σεις» του ελληνικού παραδείγματος, του οποίου ανέλαβαν να ένοχοποιούν σταθερά τό παρελθόν, προκειμένου να δικαιολογήσουν την παταγώδη αποτυχία του νεοελληνικού κράτους να άρθρώσει καί, μάλιστα, να φέρει σέ πέρας ένα αξιόπιστο πολιτικό πρόταγμα. Η ελληνική κοινωνία είναι υπαίτια γι' αυτό, όπως είναι, επίσης, υπεύθυνη που αποτυγχάνουν οι μεταρρυθμίσεις, τίς όποιες επιχειρεί ή όποια εκσυγχρονιστική πολιτική ήγεςία, όχι ασφαλώς τό σύστημα.

Όστε, σέ αντίθεση μέ τήν γενιά τής παρισινής διανόησης του Έμφυλίου, ή γενιά τής Δικτατορίας λειτούργησε ως παραρτηματική παραφυάδα τής νεωτερικότητας, δέν μπόρεσε να υπερβεί τό παραρτηματικό της κέλυφος, ώστε να δώσει ένα πρωτότυπο επιστημονικό έργο. Έπομένως, ή επισήμανση ότι ή γενιά του Έμφυλίου κινήθηκε μέ σημείο αναφοράς τά διεθνή δρώμενα, συμπληρώνεται μέ τήν παρατήρηση ότι ή γενιά τής Δικτατορίας, όχι μόνον έγινε μέρος του ελληνικού προβλήματος, αλλά καί καθόρισε ασφυκτικά τά όρια του ιδεολογικού καί επιστημονικού διαλόγου μέσα στον όποιον έμελλε να κινηθεί ή έρμηνεία τής ελληνικής κοινωνίας. Η άφετηρία τής νεωτερικής αυτής μερίδας τής ελληνικής διανόησης εξηγεϊ ίσως έπαρκώς τήν άγωνία της να ύφάνει έναν ασφυκτικό κλοιό χειραγώγησης καί νομής των έρευνητικών θεσμών τής χώρας. Ο «άλλος» όφειλε άπλώς να συγκατανεύσει μέ τήν σιωπή του ή να αποκλεισθεί από τά δρώμενα.

Ο Ν. Σβορώνος είχε επίγνωση των τάσεων αυτών, τίς όποιες αντιμετώπιζε μέ άνησυχία καί στωϊκότητα, όπως ακριβώς καί όσους εκ των «μαθητών» του επιχειρούσαν άκομψα «να χαμηλώσουν» τό ανάστημά του για να χωρέσει ή δική τους φιλοδοξία. Έπαναλάμβανε συχνά, ειρωνικά, ότι πολλοί, από εκείνους που έχουν ευεργετηθεί από αυτόν, περιμένουν να άλιεύσουν τό πτώμα του στην ακτή, αλλά δέν θά τά καταφέρουν γιατί τούς λείπουν τά άπαραίτητα «σύνεργα». Καί «σύνεργα», εν προκειμένω, ήταν οι πηγές, μέ τήν έρμηνευτική τους δύναμη. Φοβόταν όμως, συγχρόνως, τήν χειραγώγηση των πηγών από τίς σχολές σκέψης που προέβαλλαν είτε ιδεολογικά προαπαιτούμενα είτε μονομερείς αναλογισμούς, όπως εκείνους τής σχολής των «Annales». Τό ζήτημα, έλεγε, δέν είναι να αναγνωρίσει κανείς τήν θεμελιώδη σημασία τής οικονομίας στην ιστορική εξέλιξη, πράγμα που για τον ίδιον ήταν δεδομένο, αλλά να συναρθρώσει τό σύνολο των παραμέτρων που κινούν τό κοινωνικό γίγνεσθαι, μέ

μέτρο τήν διερώτηση ή, άλλιώς, τήν κατά τό δυνατόν όρθολογική διαχείριση του πρωτογενούς ύλικού.

Η σφαιρικότητα στην προσέγγιση του κοινωνικού γίγνεσθαι καί οι άβεβαιότητες που συνέχουν τον αποδεικτικό συλλογισμό είναι ακριβώς τό διακριτικό γνώρισμα τής πνευματικής γενιάς του Έμφυλίου. Ο Ν. Σβορώνος, περισσότερο από κάθε άλλον, ενσάρκωσε τίς άρχές αυτές στο έργο του. Δέν ήταν ενάντιος στις θεωρητικές κατασκευές, παρ' ότι ο ίδιος δέν τίς επιχειρήσε. Κι όταν βρέθηκε μπροστά σέ διλήμματα θεωρητικής σύνθεσης του επιχειρηματός του, ήταν έξαιρετικά προσεκτικός. Στο τέλος τής τελετής που τον αναγόρευσε επίτιμο διδάκτορα τής Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστήμιου Αθηνών — όπου διατύπωσε τήν πλέον περιεκτική του πρόταση για τήν ελληνική ιδέα στο Βυζάντιο — τό πρώτο του μέλημα, μόλις εγκατέλειψε τό κτίριο, ήταν να διερωτηθεί: «Μήπως είπα κάτι που δέν έπρεπε; Μήπως πρόδωσα τίς ιδέες μου;». Ως αυθεντικός έρευνητής ήταν βαθειά πεπεισμένος ότι οι ιδέες όφείλουν να συνάγονται από τήν έρευνα, να υποτάσσονται στα πορίσματα της κι όχι να τα καθυποτάσσουν στο διατακτικό τους. Έπαναλάμβανε, συχνά, ότι δέν μās χρειάζονται νέοι Άκινάτοι.

Ο μύθος του «γίγαντα», που συνόδευε τήν φήμη του Ν. Σβορώνου, δέν ανταποκρινόταν, ωστόσο, στις προδιαγραφές τής εμφάνισής του. Είχε βαθειά συνείδηση τής ταπεινότητας του έρευνητή καί, συγχρόνως, μία άισθηση άπαραμίλλης αξιοπρέπειας. Οι πραγματικοί φίλοι του Ν. Σβορώνου ήταν εξ ίσου άπαραμίλλοι μ' αυτόν, όπως για παράδειγμα ο μέγας θεματοφύλακας τής ήθικης άνωτερότητας Φωκίων Φραντζεσκάκης καί όλίγοι άλλοι.

Ο Ν. Σβορώνος έζησε στην Γαλλία μέ τήν βαθειά συνείδηση του μέτοικου. Ποτέ δέν προσαρμόσθηκε ούτε πολλω μάλλον ενσωματώθηκε στην γαλλική κοινωνία. Ζούσε μέ τήν μνήμη τής Ελλάδας, τίς αναμνήσεις των παιδικών καί μαθητικών του χρόνων στην Λευκάδα, ρωτούσε για όλους, για τά παλιά. Η Γαλλία ήταν γι αυτόν ή μεγάλη ευκαιρία καί μαζί ή άφόρητη φυλακή. Κάποτε ζήτησε από τον άλλον φίλο του, τον Παύλο Σακελλαρίδη, που επέστρεφε στην Ελλάδα, να τον πάρει μαζί του μέχρι τό λιμάνι, έτσι για να αντικρίσει τήν γαλανόλευκη σέ έδαφος ελληνικό. Τό σπίτι του, άλλωστε, ήταν όλάνοιχτο στους Έλληνες που άναζητούσαν σ' αυτόν τήν θαλπωρή, τήν καθοδήγηση στο έρευνητικό τους διάδημα. Ήταν εν τέλει ένας άνεκτίμητος χώρος έρευνη-

τικῆς μυσταγωγίας, ὅπου δέσποζε ὁ ἴδιος, τὰ ἀμέτρητα ἀποτσίγαρα, τὸ ραδιόφωνο μὲ τὴν κλασσική μουσική καὶ ἡ ἀπαράμιλλης εὐαισθησίας ἐξαδέλφη του Μερῶπη, πού δέν ἔπαυε νὰ «διαλογίζεται».

Ὅπως ἔζησε στό Παρίσι, λιτός καὶ ἀπέριττος, ἔτσι πέρασε καὶ τὸν μετα-δικτατορικό του βίο στήν Ἀθήνα, στό σπίτι του, στοὺς πρόποδες τοῦ Ἀττικοῦ Ἄλσους, στήν Κυψέλη. Παραδειγματικά μοναχικός καὶ ἀπαιτητικός ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ὁ Ν. Σβορώνος, ὡς ἱστορικός ἐπέλεξε τὸν δικό του

δρόμο, διαφοροποιούμενος τόσο ἀπὸ τὴν γενιά τῆς παρισινῆς διανόησης τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἐμφυλίου ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἐλληνική ἱστορική ἐπιστήμη. Ὁ ἴδιος δίδασκε ὅτι ἡ ἀπαίτηση τῆς πρωτοτυπίας διέρχεται ἀπὸ τίς πηγές. Οἱ πηγές ἀπελευθερώνουν τὴν σκέψη ἀπὸ τίς ἀξιωματικές «σχολές σκέψης» καὶ τὴν ἀποδίδουν ἐλεύθερη στόν στοχασμό καὶ στήν κοινωνία. Τὸ ἐνδιαφέρον, ἐν προκειμένῳ, εἶναι ὅτι τὸν δρόμο αὐτό τὸν ἐπέλεξε, πρὶν ἀπὸ τὸ Παρίσι, στὰ πρῶτα του βήματα στήν ζωὴ καὶ στήν ἔρευνα.



Χαρακτηριστικοί σταθμοί στην ζωή του Κορνήλιου Καστοριάδη

του Γιώργου Ν. Οικονόμου

1922: Γέννηση στις 11 Μαρτίου στην Κωνσταντινούπολη του Κορνήλιου Καστοριάδη, του οποίου η οικογένεια (Καίσαρ και Σοφία) τον Ίούλιο μετακομίζει στην Αθήνα.

1937: Έγγράφεται στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, όπου σπουδάζει Νομικά, Οικονομία και Φιλοσοφία.

Έντάσσεται ήδη από την τελευταία τάξη του Γυμνασίου στην ΟΚΝΕ, την οργάνωση νεολαίας του ΚΚΕ. Τά τρία μέλη του πυρήνα, στον οποίο ανήκε ο Καστοριάδης, συλλαμβάνονται από την αστυνομία του δικτατορικού καθεστώτος, βασανίζονται αλλά δεν τον καταδίδουν. Από την οργάνωση αποχωρεί μετά από λίγο διάστημα.

1941: Έναντιώνεται στον «σωβινιστικό προσανατολισμό» του ΚΚΕ και ιδρύει μαζί με άλλους την «Νέα Έποχή», παράνομη ομάδα και περιοδικό.

1942: Προσχωρεί στην τροτσκιστική ομάδα του Άγι Στίνα (ψευδώνυμο του Κερκυραίου αγωνιστή Σπύρου Πρίφτη), πολλά μέλη της οποίας εκτελέστηκαν από την ΟΠΛΑ, την μυστική αστυνομία του ΚΚΕ, όπως έχει γράψει ο ίδιος αλλά και ο Στίνας στο βιβλίο του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ-ΟΠΛΑ. Θα διατηρήσει μέχρι το τέλος μεγάλη φιλία με τον Στίνα, ο οποίος θα είναι ο πρώτος ουσιαστικός εισηγητής των ιδεών του στην Ελλάδα και ο πρώτος μεταφραστής του. Το στεφάνι που έστειλε ο Καστοριάδης στην κηδεία του τό 1987 έγραφε: «στόν οίονει πατέρα μου».

1944: Δημοσιεύει τα πρώτα του κείμενα στα Έλληνικά για τις κοινωνικές επιστήμες και τον Max Weber στο περιοδικό *Αρχεῖον Κοινωνιολογίας και Ήθικης*.

1945: Φεύγει από την Ελλάδα για τό Παρίσι, ως υπότροφος της γαλλικής κυβερνήσεως, με τό πλοίο «Ματαρόα», μαζί με άλλους περίπου διακόσιους νέους Έλληνες, μεταξύ των οποίων ο ο Κώστας Παπαϊωάννου, η Μιμίκια Κρανάκη, ο Νίκος Σβορώνος κ.ά. Στην αλλοδαπή, οι περισ-

σότεροι μεγαλούργησαν ενώ στην μεταδεκεμβριανή και έμφυλιακή Ελλάδα θά ανταμείβονταν σίγουρα με φυλακή, έξορία στά ξερονήσια ή εκτελεστικό απόσπασμα, όπως χιλιάδες άλλοι νέοι. Στο Παρίσι προσχωρεί στο τροτσκιστικό Διεθνιστικό Κομμουνιστικό Κόμμα (PCD).

Προτίθεται νά συγγράψει μία διατριβή, της οποίας τό θέμα ήταν ότι κάθε ορθολογική θεμελίωση της φιλοσοφίας οδηγεί σε άπορίες, αδιέξοδα και αντιφάσεις. Τό σχέδιο αυτό δέν πραγματοποιήθηκε ποτέ, όμως ή αντίληψη αυτή καθόρισε την μετέπειτα πνευματική του πορεία και υπάρχει σε πολλά κείμενα του.

1946: Στο έσωτερικό του PCI συγκροτεί μία ομάδα μαζί με τον Claude Lefort και άλλους, γνωστή ως «τάση Chaulieu-Montal» — τά ψευδώνυμά τους.

«Γιά τό καθεστώς της Σοβιετικής Ένωσης και κατά της υπερασπίσεώς της», *Bulletin interieur du PCI*, No 31, Αύγουστος 1946 (Τώρα στο *Η γραφειοκρατική κοινωνία* 1).

1948: Αποχωρεί από τό PCI, διαρρηγγύοντας όριστικά τίς σχέσεις του με τον τροτσκισμό, και ιδρύει μαζί με τον Claude Lefort και άλλους την ομάδα Socialisme ou Barbarie.

Αρχίζει νά εργάζεται ως οικονομολόγος στον ΟΟΣΑ.

1949: Κυκλοφορεί τό πρώτο τεύχος του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie*, του οποίου κύριος έμψυχωτής και καθορίζων τον προσανατολισμό του είναι ο Καστοριάδης.

Διαγράφονται οι διαφωνίες με τον τροτσκισμό και καταγγέλλεται τό καθεστώς έξουσίας στην ΕΣΣΔ ως τό «άποτελεσματικώτερο όργανο εκμετάλλευσης και καταπίεσης των μαζών», καθώς επίσης και ή «δικτατορία του προλεταριάτου» ως ή δικτατορία του Κομμουνιστικού Κόμματος.

«Οί παραγωγικές σχέσεις στην Ρωσία». Ανάλυση και κριτική της ρωσικής κοινωνίας, του σταλινισμού και της σύγχρονης κομμουνι-



στικτής γραφειοκρατίας ή όποία έγκαθίδρυσε ένα νέο καθεστώς έκμετάλλευσης και καταπίεσης, μέ κύριο συντελεστή τό Κομμουνιστικό Κόμμα. Αυτό όδηγεί στόν όρισμό τής ταξικής κοινωνίας όχι σύμφωνα μέ τήν κατοχή και τόν έλεγχο τής ιδιοκτησίας και τών μέσων παραγωγής αλλά σύμφωνα μέ τήν κατοχή και τήν άσκηση τής εξουσίας. Θέτει έτσι ως βασική διαίρεση (άντίφαση) στίς σύγχρονες κοινωνίες, όχι τήν μαρξιστική αντίφαση μεταξύ παραγωγικών σχέσεων και παραγωγικών δυνάμεων, αλλά τήν διαίρεση ανάμεσα σέ διευθύνοντες και εκτελεστές, τήν αντίφαση ανάμεσα σέ αυτούς πού λαμβάνουν τίς αποφάσεις και σέ αυτούς πού τίς εκτελούν, σέ αυτούς πού άσκούν τήν εξουσία και σέ αυτούς πού ύπακούουν.

Διακηρύσσεται, γιά τό «μεταβατικό στάδιο», ή αντιγραφειοκρατική όργάνωση τής κοινωνίας και τής πολιτικής εξουσίας. Έπίσης, ή άμεση δημοκρατία και ή κατάργηση τών μονίμων αντιπροσώπων (κράτους και κόμματος), πράγμα πού σημαίνει ότι ή άλλαγή και ή οικοδόμηση τής αυτόνομης κοινωνίας είναι έργο τών ίδιων τών ανθρώπων και τής αυτόνομης δράσης τους και όχι κάποιου κόμματος ή διευθυντηρίου. Διαγράφονται

έτσι έξ άρχής και οι διαφωνίες μέ τόν λενινισμό, στόν όποιο αντιπαράθετε τήν αυτοοργάνωση, τήν αυτοδιαχείριση και τήν αυτονομία. Τήν έννοια τής αυτονομίας, ή όποία είναι βασική στό έργο του, δέν θά πάψει ως τό τέλος τής ζωής του νά αναπτύσσει, νά αναλύει, νά έμβαθύνει και νά τήν υπερασπίζεται φιλοσοφικώς, πολιτικώς, ψυχαναλυτικώς (χωρίς αυτό νά σημαίνει ότι προσπαθεί νά τήν θεμελιώσει θεωρητικώς).

Καθ' όλη τήν διάρκεια τής έκδοσης του περιοδικού, ό Καστοριάδης δημοσιεύει (όπως άλλωστε όλα τά μέλη τής ομάδας) μέ ψευδώνυμα: Paul Cardan, Pierce Chaulieu, Jean Delvaux, Marc Noiraud.

1953: «Sur la dynamique du capitalisme» («Η δυναμική του καπιταλισμού»), κριτική τής οικονομικής θεωρίας του Μάρξ, ό όποιος τήν παρουσίασε ως έπιστήμη. Η κρίση του καπιταλισμού δέν είναι ή «ανάρχια τής άγοράς», ή υπερπαραγωγή, ή αύξηση τής οργανικής σύνθεσης του κεφαλαίου ή ή πτώση του ποσοστού του κέρδους.

Η κριτική στόν Μάρξ θά συνεχισθεί στά έπόμενα έτη και θά επεκτείνεται διαρκώς σέ όλους τούς τομείς (οικονομία, πολιτική, φιλοσοφία) μέ-

χρι τῆς πλήρους ἀπορρίψεως του. Αὐτό πού πρέπει νά ἐπισημανθεῖ στόν βίο καί στό ἔργο τοῦ Καστοριάδη εἶναι ἡ διαρκῆς καί συνεχῆς ἀπόρριψη τῶν ζωτικῶν μύθων καί ἀρμῶν τοῦ μαρξισμού καί τοῦ κομμουνισμού. Ἡ ἀπόρριψη τοῦ σοβιετικοῦ μοντέλου καί τῶν κομμουνιστικῶν κομμάτων, ἡ ἀπόρριψη τοῦ λενινισμού καί τοῦ μαρξισμού, δέν ἀκολουθεῖται ἀπό υἱοθέτηση τοῦ μαοϊσμοῦ ἢ ἄλλου εἴδους κομμουνισμού, ὅπως ἔκαναν πάρα πολλοί διανοούμενοι τῆς Ἀριστερᾶς.

1955-57: «Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ». Κριτική σέ ιδέες τοῦ Μάρξ καί τῶν μαρξιστῶν. Σοσιαλισμός δέν εἶναι ἡ «ἐθνικοποίηση», ἡ «κρατικοποίηση», ἡ «σχεδιοποίηση» ἢ ἡ ἄνοδος τοῦ βιοτικοῦ ἐπιπέδου, ἀλλά ἡ αὐτόνομη ὁράση τῶν ἀνθρώπων καί ἡ ὁργάνωση τῆς αὐτονομίας τους. Θά πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ἡ λέξη «σοσιαλισμός» στά πρῶτα κείμενα του οὐσιαστικῶς σημαίνει αὐτό πού θά ὀνομάσει ἀργότερα αὐτονομία, καί ὡς ἐκ τούτου δέν ἔχει τίποτε τό κοινό μέ τήν πρακτική τῶν ἀνατολικῶν «σοσιαλιστικῶν» καθεστώτων, οὔτε μέ τήν ἐκδοχή τῶν σοσιαλιστικῶν, σοσιαλδημοκρατικῶν ἢ κομμουνιστικῶν κομμάτων τῆς Δύσεως. Γιά τό νέο ἦθος καί ὕφος πού εἰσάγει τό κείμενο αὐτό ἄς ἀναφέρουμε ἐνδεικτικῶς τήν ἀποψή του ὅτι πρέπει νά λαμβάνεται ὑπ' ὄψιν ἡ ψυχοσεξουαλική διάσταση τοῦ ἀτόμου γιά ὅλα τά πράγματα καί ὅλες τίς ἀντιλήψεις πού συμβαίνουν ἐντός τῆς κοινωνίας. Τονίζεται ἡ ἀναγκαιότητα καί ἡ σημασία τῆς ἄμεσης δημοκρατίας σέ ὅλους τούς τομεῖς γιά τήν πραγματική κυριαρχία τῶν ἀνθρώπων, γιά τήν λήψη τῶν ἀποφάσεων καί τήν ἄσκηση τῆς ἐξουσίας ἀπό τούς ἴδιους τούς ἀνθρώπους, χωρίς ἀντιπροσώπους. Ἔτσι, ἡ ἄμεση δημοκρατία εἶναι ἡ πολιτική ὁργάνωση πού ἀντικαθιστᾷ τό σχῆμα τοῦ σοσιαλισμοῦ. Ἡ ἐξουσία αὐτή πρέπει νά ἀλλάξει ὄχι μόνον τήν πολιτική ὁργάνωση ἀλλά καί τήν μορφή καί τήν ὁργάνωση τῆς ἐργασίας καί τῆς τεχνικῆς, τήν οἰκονομία, τήν παιδεία, τίς σχέσεις, καί ἐν γένει ὅλη τήν κοινωνική ζωή. Προτείνονται τά συμβούλια ὡς καθολική μορφή ὁργανώσεως τῆς κοινωνίας, ἡ ἐξίσωση τῶν μισθῶν καί τῶν εἰσοδημάτων καί ἡ κατάργηση τῆς γραφειοκρατίας καί τῆς ἱεραρχίας. Πρός τόν σκοπό αὐτό ὁ «οἰκονομικός ὑπολογισμός» θά πρέπει νά γίνεται μέ ἀφετηρία τούς χρόνους ἐργασίας καί νά βασίζεται στήν ἰσοδυναμία/ισαξία ὅλων τῶν ἐργασιῶν.

1958: Ἡ ομάδα, ἡ ὁποία ἀριθμεῖ περίπου σαράντα ἄτομα (τό περιοδικό πουλάει περίπου 700 ἀντίτυπα), ἐκδίδει τό πρῶτο τεῦχος τοῦ ἐργατικοῦ περιοδικοῦ τῆς *Pouvoir Ouvrier*.

Ἀποχώρηση τοῦ Lefort, τοῦ Simon καί ἄλλων, οἱ ὁποῖοι ἴδρυσαν τήν ILO (Informations et Liaisons Ouvrieres), ἐνεκα διαφωνιῶν μέ τίς ἀπόψεις τοῦ κειμένου «Προλεταριάτο καί ὁργάνωση». Ὅπως ὅλα σχεδόν τά κείμενα, πρῖν ἀπό τήν δημοσίευσή τους, ἔτσι καί αὐτό συζητήθηκε ἐντός τῆς ομάδας καί — ὅπως καί ἄλλα — συνάντησε ἀντιθέσεις στούς κόλπους τῆς. Κυρίως ἡ ἀποψη ὅτι ἔπρεπε νά προχωρήσουν σέ ὁργανωτική ἀνασυγκρότηση ὁδήγησε στήν ἀποχώρηση τῶν ἀνωτέρω. Ἡ διαφωνία αὐτή δέν ἦταν ἡ μόνη ἀλλά ἐπακολούθησαν καί ἄλλες.

1959: «Προλεταριάτο καί ὁργάνωση». Κριτική καί ἀπόρριψη τῆς παραδοσιακῆς λενινιστικῆς θεωρίας γιά τήν ὁργάνωση τῆς ἐργατικῆς τάξεως καί τό Κόμμα καί ἡ διατύπωση μιᾶς καινούριας ἀντιλήψεως γιά τόν ρόλο καί τήν δομή τῆς πολιτικῆς ὁργάνωσης: αὐτονομία τῶν μονάδων βάσης, ἄμεση δημοκρατία, συλλογικές ἀποφάσεις ἀπό ὅλους τούς ἐνδιαφερομένους, αἰρετοί καί ἀνακλητοί ἀντιπρόσωποι.

1960-61: «Τό ἐπαναστατικό κίνημα στόν σύγχρονο καπιταλισμό». Ἡ ἀνάλυση τῶν νέων μορφῶν τοῦ συγχρόνου καπιταλισμοῦ, ἐν συγκρίσει μέ αὐτόν τοῦ 19ου αἰώνα: ἡ φθορά σημαντικῶν παραδοσιακῶν ἀξιῶν, ὅπως ἡ ἐργασία, ἡ οἰκογένεια, ἡ θρησκεία, ἡ ἐκπαίδευση. Γιά πρώτη φορά εἰσάγεται ἡ ἐννοια τῆς ιδιωτικοποίησης/ιδιώτευσης (privatisation), τῆς ἀδιαφορίας γιά τά κοινά καί τῆς πολιτικῆς ἀπάθειας: «ἡ ιδιώτευση τοῦ ἀτόμου εἶναι τό πιό ἐντονο χαρακτηριστικό τῶν συγχρόνων καπιταλιστικῶν κοινωνιῶν». Οἱ μόνες ἀξίες πού προβάλλουν εἶναι ἡ κατανάλωση καί ἡ παντός εἴδους διασκέδαση. Κριτική σέ βασικές ἀπόψεις τοῦ Μάρξ καί ἀπόρριψή τους, ὅπως λ.χ. ὅτι ἡ ἐργατική δύναμη εἶναι ἐμπόρευμα. Ἡ «ἐπισημανση τῆς ἀνάγκης ἀναπροσανατολισμοῦ τοῦ ἐπαναστατικοῦ κινήματος στίς διαμορφωμένες νέες συνθήκες». Τό τελευταῖο δέν πρέπει νά ἀσχολεῖται μόνον μέ τό οἰκονομικό ζήτημα ἀλλά καί μέ τίς ἀνθρώπινες σχέσεις ἐν γένει, τήν οἰκογένεια, τήν γυναῖκα, τούς νέους, τήν ψυχοσεξουαλική ζωή, τήν καθημερινή ζωή κ.ἄ.

Παρακολουθεῖ τά σεμινάρια τοῦ Lacan καί ἀρχίζει τήν προσωπική του ψυχανάλυση. Ἡ ἐνασχόλησή του μέ τήν φροϋδική θεωρία καί τήν ψυχανάλυση θά ἐπηρεάσει τήν μετέπειτα πορεία του καί θά παίξει βαρύνοντα ρόλο στήν συγκρότηση τῆς θεωρίας του γιά τήν φαντασία καί τήν δημιουργία.

Ἐπαγγελματικῶς γίνεται Chef de la division des études nationales στόν ΟΟΣΑ.

Προσκαλεσμένος του Πανεπιστημικού Ίνστιτούτου Ευρωπαϊκών Σπουδών του Τορίνο για μία σειρά μαθημάτων πάνω στα «Προβλήματα Ισσορροπίας και Ανάπτυξης της σύγχρονης ευρωπαϊκής οικονομίας».

1963: Οι P. Brune, J.-F. Lyotard, R. Maille, Vega κ.ά. διαφωνούν, αποχωρούν και διατηρούν το *Pouvoir Ouvrier*.

1964: «Νά ξαναρχίσουμε την επανάσταση». Η απόρριψη του μαρξισμού στον τομέα της οικονομίας, της πολιτικής και της οργάνωσης: «Έκτός από μερικές αφηρημένες ιδέες, τίποτε από ό,τι είναι ουσιαστικά μέσα στο Κεφάλαιο δεν συναντάται στην σημερινή πραγματικότητα». Η ριζοσπαστική αυτή διατύπωση θα επισύρει την όργη και τις κακοήθειες ύβρεις των απανταχού μαρξιστών και κομμουνιστών.

1964-65: «Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία». Όλοκληρώνει την φιλοσοφική κριτική του στον μαρξισμό, απορρίπτοντάς τον ως θεωρία της ιστορίας και της κοινωνίας και ως θεωρία του προτάγματος της αυτονομίας. «Θά πρέπει να διαλέξουμε ανάμεσα στο να μείνουμε μαρξιστές ή στο να μείνουμε επαναστάτες». Απορρίπτει τον οικονομικό ντετερμινισμό του μαρξισμού και τους δήθεν νόμους της ιστορίας και τον κατηγορεί ότι έχει γίνει πια μία ιδεολογία με την ίδια έννοια που έδινε ο Μάρξ στον όρο αυτό: ένα σύστημα ιδεών για την νομιμοποίηση καθεστώτων εκμετάλλευσης και καταπίεσης (στις ανατολικές χώρες) ή για την αναρρίχηση στην εξουσία ομάδων και κομμάτων (στις άλλες χώρες). Απορρίπτει επίσης και την φονξιοναλιστική και στρουκτουραλιστική εξήγηση στην ανθρωπολογία, την ιστορία και την κοινωνιολογία. Πρώτη ανάπτυξη των έννοιων της φαντασίας, του ριζικού φαντασιακού και των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, του προτάγματος της αυτονομίας κ.ά., που συγκροτούν την οντολογία του, τις οποίες αναπτύσσει περαιτέρω στο δεύτερο μέρος στην *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*. Τις έννοιες αυτές δεν σταμάτησε να επεξεργάζεται και να έμβαθύνει ως τό τέλος της ζωής του. Εισάγει έτσι μία άλλη καινούργια αντίληψη περί πολιτικής, αντίθετη με αυτήν που εκπορεύεται από την κληρονομημένη σκέψη. Πράγματι, ο Καστοριάδης καταδεικνύει ότι η πολιτική σκέψη, από τον Πλάτωνα στον Μάρξ, παρουσιάστηκε ως εφαρμογή μίας θεωρίας (ή επιστήμης) της ουσίας, μίας εν τέλει μεταφυσικής της ουσίας — της ουσίας της κοινωνίας και της ιστορίας. Θεμελιωμένη ή σκέψη αυτή σε μία ταυτιστική οντολογία, για την οποία είναι σημαίνει είναι καθο-

ρισμένο, συνεκάλυψε τον ιδιάζοντα χαρακτήρα του κοινωνικού-ιστορικού, τό όποιο δέν είναι παρά ριζικό φαντασιακό.

1965: «Η κρίση της σύγχρονης κοινωνίας».

Η πολιτική έχει μετατραπεί σε άλλοτριωτική χειραγώγηση των ανθρώπων προς όφελος ιδιωτικών συμφερόντων. Υπάρχει κρίση του νοήματος της ζωής και κρίση στον εκκοινωνισμό των νέων, πράγματα που οδηγούν στην πολιτική άπαιθια, στην αδιαφορία για τά κοινά και απόσυρση στην ιδιωτική σφαίρα. Αυτές οι διαπιστώσεις και διαγνώσεις δέν σημαίνουν και αποδοχή τους από τον Καστοριάδη, ό όποιος πιστεύει ότι ή έξοδος από αυτήν την κατάσταση μπορεί να επιτευχθεί μόνον με την ανάδυση ενός κινήματος, με την συνειδητή άμφισβήτηση και συλλογική δράση των ανθρώπων.

— Τό τελευταίο τεύχος του *Socialisme ou Barbarie* (No 40, Ιούνιος).

1967: Η ομάδα *Socialisme ou Barbarie* διαλύεται και στο σχετικό κείμενο, που άπευθυνόταν στους συνδρομητές και αναγνώστες του περιοδικού, επισημαίνεται ή αύξουσα ιδιώτευση των ανθρώπων και ή αποπολιτικοποίηση. Χαρακτηριστικά σημειώνεται: «δέν είχαμε ποτέ από την μεριά του κοινού του περιοδικού, τον τύπο άπάντησης που έλπίζαμε και ό όποιος θά μπορούσε να μάς βοηθήσει στο έργο μας· ή στάση του παρέμεινε, εκτός από σπανιώτατες εξαιρέσεις, ή στάση των παθητικών καταναλωτών ιδεών. Μία τέτοια στάση του κοινού, έντελώς συμβιβαστή με τον ρόλο και την στόχευση ενός περιοδικού παραδοσιακού τύπου, καθιστά μακροπρόθεσμα άδύνατη την ύπαρξη ενός περιοδικού όπως τό *Socialisme ou Barbarie*».

1968: Ο Μάης του '68 έρχεται να έπαληθεύσει τις αναλύσεις του Καστοριάδη. Πρωτεργάτες στην εξέγερση του Παρισιού, όπως ό Daniel Cohn-Bendit, αναγνωρίζουν ότι εμπνεύστηκαν από τις ιδέες του Καστοριάδη και του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie*. Τά δύσκολα χρόνια της απομόνωσης και της γενικής σιωπής γύρω από τις πρωτοποριακές ιδέες του περιοδικού αντικαθίστανται από την διεθνή αναγνώριση της προσφοράς του. Άργότερα θά αρχίσουν έργασίες και διδακτορικές διατριβές για τον Καστοριάδη και τό περιοδικό, που συνεχίζονται μέχρι σήμερα.

«Η προδρομική επανάσταση». Γραμμένο έν θερμά τό κείμενο αυτό (με ψευδώνυμο Jean-Marc Coudray, σε βιβλίο που περιείχε επίσης ένα κείμενο του Lefort και ένα του Morin) προβαίνει σε θετική αποτίμηση της εξέγερσης του Μάη '68,

σέ κριτική του κομμουνιστικού κόμματος και της εργατικής τάξης που υπήρξαν ούραγοί των γεγονότων. Στά γεγονότα αυτά φάνηκε η παθητικότητα της εργατικής τάξης και η υποταγή της στα οικονομικά αίτήματα και στην ιδεολογία της κατανάλωσης. Έπιβεβαιώθηκε, έτσι, η εκ μέρους του απόρριψη του εργατισμού και του δήθεν ιστορικού ρόλου του προλεταριάτου, που του είχε αποδώσει ο μαρξισμός. Έπισημανση της αυτοανάπτυξης και αυτοσυγκράτησης της εξέγερσης, καθώς και της άμεσης δημοκρατίας, ως μέσου και σκοπού του δημοκρατικού κινήματος.

«Έπιλεγόμενα σέ μία θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν νά τήν παρουσιάσουν ως επιστήμη». Τό πρώτο ίσως κείμενό του που δημοσιεύει χωρίς ψευδώνυμο. Άσκει κριτική στίς απόψεις των Λακανικών για τήν δήθεν επιστήμη της ψυχανάλυσης, της οποίας αντιθέτως τό έργο δέν είναι μία ενέργεια καθορισμένη από πριν πάνω σέ ένα αντικείμενο, αλλά ή ίδια ή πορεία και ή διαδικασία μεταξύ του αναλυτή και του αναλυόμενου είναι ένας αυτο-μετασχηματισμός, μία συνδημιουργία, μία πρακτικο-ποιητική δραστηριότητα, που αποβλέπει στην αυτονομία του ατόμου.

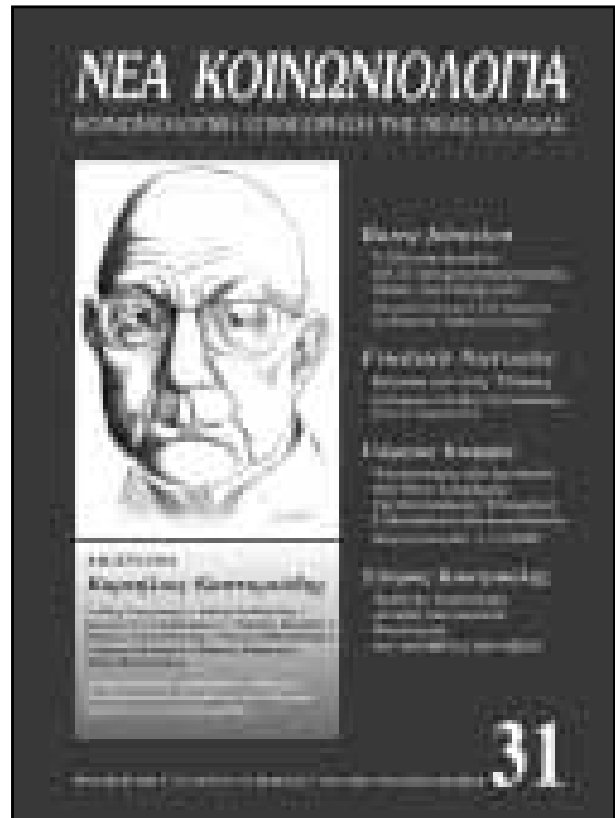
1969: Συγκρότηση του quatrième group, όπως ονομάστηκε τό κίνημα διαφωνούντων ψυχαναλυτών της λακανικής σχολής, μεταξύ των οποίων είναι και ή ψυχανάλυτρια, τότε γυναίκα του Καστοριάδη, Piera Aulagnier, ή οποία εκδίδει τήν επιθεώρηση *L' inconscient*. Τό group υποστηρίζει και ό ίδιος μέ διαλέξεις, άρθρα και ενεργό συμμετοχή, χωρίς ποτέ νά προσχωρήσει επίσημως.

1970: Άποκτά τον Οκτώβριο τήν γαλλική ιθαγένεια, παραιτείται τον Δεκέμβριο από τον ΟΟΣΑ, στον οποίο είχε γίνει τον Φεβρουάριο «directeur de la Branche des statistiques et des comptes nationaux».

Έργάζεται μέ χρόνιους ψυχωτικούς σέ ψυχιατρικό νοσοκομείο και σέ κέντρο για ψυχωτικούς εφήβους. Στοιχεία από τήν έμπειρία του αυτή συναντώνται στό κείμενό του «La construction du monde dans la psychose» (1992, στό *Fait et à Faire*).

1972: Συμμετέχει στην σύνταξη του περιοδικού *Textures*, μαζί μέ τους C. Lefort, M. Gauchet, R. Legros, J. Lambinet, M. Richir, και στό οποίο φυσικά δημοσιεύει κείμενα του, ως τό 1975.

Έπί δικτατορίας εκδίδονται για πρώτη φορά δύο έργα του στην Ελλάδα, από μία παρέα που υποστηρίζει τίς ιδέες του, μέ έμψυχωτή και



μεταφραστή τον ακάματο Σπύρο Στίνα: *Τό επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό και Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού* (εκδόσεις Πράξη).

«Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική έρώτηση». Έπισημαίνει τήν κρίση και τά προβλήματα της σημερινής επιστήμης, τά όρια της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής και του αναγωγισμού. Καταδεικνύει τήν αδυναμία της επιστημολογίας νά έρμηνεύσει βασικές πτυχές των επιστημονικών εξελίξεων. Άμφισβητεί τον εφαρμοζόμενο και θεσμισμένο χωρισμό των διάφορων επιστημών, τίς οποίες συνδέει μέ τό ευρύτερο ζήτημα της κοινωνικής θέσμησης. Άναδεικνύει τήν ανάγκη για μία ριζοσπαστική ενεργοποίηση της φιλοσοφίας, για τήν κατανόηση και τήν αντιμετώπιση των προβλημάτων αυτών. Αυτό προϋποθέτει τήν αναζήτηση μιας άλλης λογικής, ή οποία θά «συμπληρώνει» τήν συνολιστική-ταυτιστική λογική. Άποπειράται τήν πρώτη σκιαγράφηση αυτής της άλλης λογικής των μαγμάτων, στην οποία θά επανέλθει στην *Φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*. Στό κείμενο αυτό εκδηλώνεται τό ενδιαφέρον και ή γνώση του των μεγάλων επιστημονικών θεμάτων, πράγμα σπάνιο στους σημερινούς φιλοσόφους, και θά εκδηλωθεί και σέ μετέπειτα κείμενά του.

1973: Ἀρχίζει νά ἐργάζεται ἐπαγγελματικά ὡς ψυχαναλυτής, πρᾶγμα πού θά κάνει ὡς τό τέλος τῆς ζωῆς του.

Ἀρχίζει ἡ ἐπανεκδόση τῶν κειμένων του, πού εἶχαν δημοσιευθεῖ στό περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* τήν περίοδο 1949-65, σέ αὐτοτελεῖς τόμους, ἡ ὁποία θά ὀλοκληρωθεῖ τό 1979 — ἐμπλουτισμένη καί μέ μεταγενέστερα κείμενα. Περιλαμβάνει δέ τούς τίτλους,

Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία (δύο τόμοι),

Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος (δύο τόμοι, 1974),

Σύγχρονος καπιταλισμός καί ἐπανάσταση (δύο τόμοι, 1979),

Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ (1979),

Ἡ γαλλική κοινωνία (1979).

Σημειωτέον ὅτι εἶχαν προαναγγελθεῖ καί ἄλλοι δύο τόμοι, οἱ ὁποῖοι δέν εἶδαν τό φῶς τῆς δημοσιότητας (ὁ ἕνας *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία 3: Ἡ Ρωσσία μετά τήν ἐκβιομηχάνιση καί ὁ ἄλλος Ἡ δυναμική τοῦ καπιταλισμοῦ*).

«Τό ζήτημα τῆς ἱστορίας τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος» (Εἰσαγωγή στήν *Πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος 1*). Τό κείμενο συμπυκνώνει τίς ἀπόψεις του, ὅπως αὐτές εἶχαν ἐξελιχθεῖ ἀπό τήν περίοδο τοῦ «Σοσιαλισμός ἢ βαρβαρότητα», ἀλλά καί προαναγγέλει αὐτές πού διατυπώθηκαν λίγο ἀργότερα στήν *Φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας*.

Ἡ σημαντική ἀναφορά καί σχολιασμός ἔργων τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας, πού ἐμπεριέχονται στό κείμενο αὐτό, θά χαρακτηρίσει τήν μετέπειτα πορεία καί τό ἔργο του.

«Εἰσαγωγή» (στήν *Γραφειοκρατική κοινωνία 1*). Ἀναστοχασμός καί αὐτοκριτική τῆς μέχρι τότε πορείας του. Δίπλα στά σημαντικά καί ρηξικέλευθα στοιχεῖα τῆς σκέψης του ὑπάρχουν καί τά ἀρνητικά: οἱ λανθασμένες ἀπόψεις, οἱ προβλέψεις πού δέν ἐπαληθεύθηκαν, οἱ σχηματικές καί δογματικές ἀναλύσεις, ἡ παρωχημένη ὀρολογία, τά ὁποῖα ἀναδεικνύουν τά ὅρια μιᾶς ἐποχῆς καί μιᾶς σκέψης, τῆς μαρξιστικῆς, στήν καλύτερη ἴσως ἐκδοχή της. Ἐνα βασικό χαρακτηριστικό τοῦ Καστοριάδη εἶναι ἡ ἀέναη κίνηση τῆς σκέψης του, ἡ ἐπάνοδος στά ἴδια θέματα γιά νά τά διορθώσει, νά τά συμπληρώσει, νά τά βελτιώσει — χαρακτηριστικό ἄλλωστε τῆς γνήσιας κριτικῆς καί αὐτοκριτικῆς σκέψης.

Προτείνει ἕναν καινούργιο ὀρισμό τῆς πολιτικῆς: ἡ ἀμφισβήτηση ἀπό τούς ἴδιους τούς ἀνθρώπους τῆς κοινωνικῆς θέσμησης καί ἡ ριζική καταστροφή της ὡς τίς πιό ἀνυποψίαστες γωνίες

της, ὁ αὐτομετασχηματισμός τῆς κοινωνίας ἀποκλειστικῶς ἀπό τό κοινωνικό καί πολιτικό πράττειν τῶν ἀνθρώπων, πού δέν ἀποσκοπεῖ μόνο στήν δημιουργία νέων θεσμῶν ἀλλά καί σέ ἕναν νέο τρόπο τοῦ αὐτοθεσμιζοῦμαι, καθὼς καί σέ μία νέα σχέση τῆς κοινωνίας καί τῶν ἀνθρώπων πρὸς τήν θέσμιση. Αὐτό σημαίνει ὅτι θεωρητικῶς οὐδεὶς θεσμός τῆς κοινωνίας μπορεῖ νά ἐξαιρεθεῖ ἀπό τήν ἀμφισβήτηση, ἀπό τήν στιγμή πού αὐτός εἶναι ἱστορικό δημιούργημα τῆς κοινωνίας. Οἱ ἄνθρωποι μποροῦν καί πρέπει νά μετασχηματίσουν συλλογικῶς τούς θεσμούς πού ρυθμίζουν τήν ζωή τους ὅποτε τό νομίσουν ἀναγκαῖο ἢ ἐπιθυμητό.

Στό ἴδιο κείμενο θά πρέπει νά ἐπισημανθεῖ ἕνα χαρακτηριστικό δείγμα τῆς πολιτικῆς του τόλμης: ἡ ἐπισήμανση τοῦ συγκεντρωτικοῦ καί γραφειοκρατικοῦ χαρακτήρα τοῦ ΚΚΕ καί τοῦ ΕΑΜ κατά τήν περίοδο τῆς Κατοχῆς. Ὁ χαρακτήρας τῆς ἐξέγερσης, τόν Δεκέμβριο 1944, ἔδειξε ὅτι τό ΚΚΕ δέν ἐνεργοῦσε ὡς μεταρρυθμιστικό κόμμα ἀλλά ἤθελε νά κατακτήσει τήν ἐξουσία, καταργώντας τά παλαιά κυρίαρχα στρώματα, ὅπως καί κάθε εἶδος ἐλευθερίας καί δημοκρατίας, γιά νά ἐγκαθιδρύσει δικτατορία παρόμοια μέ αὐτήν τῆς Ρωσσίας καί τῶν ἄλλων κρατῶν τῆς ἀνατολικῆς Εὐρώπης.

«Τεχνική». Ἡ τεχνική ἀπό τήν ἀρχαιότητα στόν σύγχρονο κόσμο, μέ τίς ὀλέθριες συνέπειες ἕνεκα τῆς ἀπόλυτης κυριαρχίας καί αὐτονομῆσέ της.

1974: Διδάσκει Οἰκονομία στό Πανεπιστήμιο τῆς Ναντέρ ὡς τό 1976.

«Σκέψεις γιά τήν “ἀνάπτυξη” καί τήν “ὀρθολογικότητα”». Κριτική τῆς ἰδεολογίας τῆς ὑποτιθεμένης ἀναπτύξεως καί ὀρθολογικότητας τοῦ καπιταλισμοῦ, ἡ ὁποία ὀδηγεῖ τίς σύγχρονες κοινωνίες σέ ἀδιέξοδα καί καταστροφή τοῦ ἐσωτερικοῦ-ἀνθρωπίνου καί ἐξωτερικοῦ-φυσικοῦ περιβάλλοντος.

1975: *Ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας*, τό κατ’ ἐξοχήν φιλοσοφικό του ἔργο, τό opus magnum, καί ἕνα ἀπό τά σημαντικώτερα ἔργα τοῦ 20οῦ αἰώνα. Χαρακτηρίστηκε ὡς ἕνας «πνευματικός Μάης ’68». Περιλαμβάνει τό ἤδη δημοσιευμένο κείμενο «Μαρξισμός καί ἐπαναστατική θεωρία» καί, ὡς δεύτερο μέρος, «Τό κοινωνικό φαντασιακό καί ἡ θέσμιση», στό ὁποῖο ἐπεξεργάζεται περαιτέρω καί συμπληρώνει τίς ἀναλύσεις καί τίς ἐννοιές του. Περιλαμβάνει μία κριτική τῆς κληρονομημένης ἐλληνοδυτικῆς σκέψης ἀπό τόν Πλάτωνα μέχρι τόν Χάϊντεγγερ, ἡ ὁποία ἐκδέχεται τό εἶναι ὡς καλῶς (προ)καθορισμένο καί βα-

σισμένο στην όρθολογικότητα. Θεωρεί τό κοινωνικό-ιστορικό ως αδιάσπαστη ενότητα, και αναπτύσσει μία καινούρια αντίληψη για τήν ιστορία και τήν κοινωνία: ή ιστορία είναι δημιουργία και ποίησης του ριζικού φαντασιακού και όχι υποκείμενη σέ «αντικειμενικούς» ιστορικούς νόμους· ή κοινωνία αυτοθεσμίζεται φαντασιακώς· καινούργιοι όροι περιγράφουν τήν πραγματικότητα, οί κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και ή φαντασιακή διάσταση του είναι· ασκεί κριτική στην συνολιστική-ταυτιστική λογική, πού χαρακτηρίζει τήν κληρονομημένη σκέψη, και επεκτείνει τόν προσδιορισμό της λογικής των μαγμάτων, ή οποία συμπληρώνει τήν συνολιστική-ταυτιστική λογική· προτείνει νέα ανάγνωση του φρουδδικού έργου και τό εμπλουτίζει με νέες αντιλήψεις για τό *ασυνείδητο*, τήν *φαντασία*, τόν *έκκοινωνισμό* της *ψυχής*, τήν *μετουσίωση*. «Όλες αυτές οί αντιλήψεις υποστηρίζουν τό πρόταγμα της αυτονομίας, ατομικής και συλλογικής, τό όποιο έξαρτάται από τήν θέληση και τόν αγώνα των ανθρώπων. Τό πρόταγμα αυτό εκφράζεται με τήν αυτοοργάνωση των ανθρώπων και όχι με τά διάφορα κόμματα πού υποκαθιστούν και άλλοτριώνουν τήν θελησή τους και σφετερίζονται τήν έξουσία τους.

«Άξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: από τόν Μάρξ στον Άριστοτέλη και από τόν Άριστοτέλη σ' έμάς». Τό αδιέξοδο της μαρξικής θεωρίας της αξίας και ή αντιπαράθεση της με τήν βαθύτητα της αριστοτελικής σκέψεως. Κριτική στην μαρξική αντίληψη για τόν Άριστοτέλη. Καταδεικνύει επίσης τά όρια και τά αδιέξοδα αυτών των δύο αντιλήψεων, καθώς και τά προβλήματα πού αυτές εγείρουν. Τά όρια και οί άπορίες της αριστοτελικής θεωρίας για τό δίκαιο, τήν ισότητα και τήν πόλιν, υποσκιάπουν τήν βασική της άφετηρία, πού είναι τό τέλος και ή φύσις. Ο Άριστοτέλης άδυνατεί νά υπερνικήσει τήν αντίθεση *φύσις-νόμος*. Η ανθρώπινη δραστηριότητα, ή ιστορική και κοινωνική θέσμιση δέν δύνανται νά δημιουργήσουν μιάν αυτόνομη κοινωνία άν δέν καταργήσουν τήν προτεραιότητα του οικονομικού στοιχείου και τήν ιεραρχία, άν δέν καθιερώσουν τήν ισότητα μισθών και εισοδημάτων. Οί γνωστές αυτές θέσεις του, ήδη από τήν δεκαετία του '50, σκοπό έχουν νά καταργήσουν τήν οικονομική «άξία» ως πρωτο-άξία, σύμφωνα με τήν όποία οργανώνεται και λειτουργεί ή παρούσα κοινωνία, και επιβάλλεται ή φαντασιακή σημασία της ιεραρχίας μεταξύ των ανθρώπων.

1976: Τό επαναστατικό πρόβλημα σήμερα. Περιέχει μία συνέντευξη για τήν εφημερίδα *Τά*

Νέα πού δέν δημοσιεύθηκε ποτέ και μία όμιλία στους Έλληνες του Παρισιού στό Jussieu.

«Η Ουγγρική επανάσταση».

1977: Συμμετέχει στην σύνταξη του περιοδικού *Libre* μαζί με τους C. Lefort, M. Gauchet, M. Abensour, P. Clastres, M. Lucciani, K. Pomian και στό όποιο δημοσιεύει κείμενα του, ως τό 1980.

«Η ψυχανάλυση: πρόταγμα και διαύγηση». Συνεχίζει τήν κριτική του στην θεωρία του Lacan και στον στροκτουραλισμό των Levi-Strauss, Althusser, Barthes, Foucault. «Ο «Νόμος» και τό «συμβολικό» (όπως και ή ιδέα της «δομής» στην έθνολογία και τήν κοινωνιολογία) καταργούν τήν θεσμίζουσα κοινωνία και περιστέλλουν τήν θεσμιζόμενη κοινωνία σέ συλλογή νεκρών κανόνων, δηλαδή κανόνων του θανάτου, πού άπέναντί τους τό υποκείμενο όφείλει (για νά είναι «δομημένο») νά θυσιασθεί στην παθητικότητα».

«Τό κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας».

«Η επαναστατική άπαίτηση».

1978: Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου. Περιέχει κείμενα δημοσιευμένα ήδη σέ περιοδικά και επιθεωρήσεις. Τόν ίδιο τίτλο θά ακολουθήσει και στά επόμενα βιβλία του, τά όποια επίσης περιέχουν τά κατά καιρούς δημοσιευμένα κείμενά του και μερικά άδημοσίευτα, πού ασχολούνται με όλους σχεδόν τους τομείς του έπιστητού και του νοητού, χωρισμένα σέ ενότητες με τους έλληνικούς όρους *Κοινωνία, Πόλις, Ψυχή, Λόγος, Καιρός*. Στά κείμενα αυτά άφ' ενός μέν διευρύνεται και έμβαθύνεται ή κριτική της έλληνοδυτικής κληρονομημένης σκέψεως και άφ' έτέρου αναπτύσσεται περαιτέρω και στηρίζεται ή όντολογία του φαντασιακού. Αναλύεται κριτικά επίσης και ή κοινωνική, πολιτική και πολιτιστική πραγματικότητα και αναδεικνύονται τά σημαντικά προβλήματα της κρίσεως και της φθοράς πού χαρακτηρίζουν τήν κοινωνία και τό άτομο.

«Η ανακάλυψη της φαντασίας». Αναζήτηση των ιστορικών πηγών της φαντασίας κυρίως στό *Περί ψυχής* του Άριστοτέλους και κατάδειξη των όρίων και των περιορισμών της. Η συγκαάλυψη της φαντασίας πραγματοποιείται και από τους Κάντ, Χέγκελ, Φρόυντ, Χάϊντεγγερ, οί όποιοι δέν θεωρούν τήν φαντασία καθ' αυτήν και ως πηγή δημιουργίας, αλλά τήν ανάγκουν σέ κάτι άλλο, στην νόηση ή στην αντίληψη.

«Κοινωνικός μετασχηματισμός και πολιτισμική δημιουργία». Διαπιστώνει άποσύνθεση της κουλτούρας στις δυτικές κοινωνίες και άνικανότητά τους για αυτοπροσδιορισμό και προσανατολι-



σμό. Οι «άξιες» που διέπουν και προσανατολίζουν την σημερινή κοινωνία: κατανάλωση, τηλεθέαση, εξουσία, κοινωνική/οικονομική άνοδος, γρήτρο/δημοσιότητα, άπεριόριστη επέκταση της ψευδο-ορθολογικής κυριαρχίας κ.ά. Θά πρέπει νά άπορριφθούν και νά καταστραφούν και στην θέση τους νά δημιουργηθούν άλλες πολιτισμικές άξιες.

1979. «Μιά έρώτηση δίχως τέλος».

1980: Αρχίζει νά διδάσκει ως διευθυντής σπουδών στην φημισμένη Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), θέση που διετήρησε μέχρι τό 1995. Τά θέματα μέ τά όποία άσχολήθηκε κατά την διάρκεια αυτών των έτών είναι πολύ συνοπτικώς τά έξης: Η Άρχαία Έλλάδα, ή δημιουργία της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας — μέ πιό έκτεταμένη άνάλυση κειμένων του Άναξιμάνδρου, του Ηρακλείτου, των τριών τραγικών ποιητών, του Έπιταφίου του Περικλέους, του Πολιτικού του Πλάτωνος. Έπίσης εξέτασε τά μεγάλα φιλοσοφικά προβλήματα, άνάλυντας σημαντικά κείμενα του Πλάτωνος, Άριστοτέλους, Κάντ και Χέγκελ. Τέλος, άσχολήθηκε μέ την ανθρώπινη ψυχή, τον Φρόυντ και την ψυχανάλυση. Τό σεμινάριό του στην Ecole είχε τον τίτλο: «Θέσμιση της κοινωνίας και ανθρώπινη δημιουργία».

Άπό την οικολογία στην άυτονομία (μαζί μέ τον Daniel Cohn-Bendit). Τό οικολογικό κίνημα δέν δύναται νά διαχωρισθεί από τό ευρύτερο κίνη-

μα για τον ριζικό μετασχηματισμό της κοινωνίας σέ όλους τους τομείς, της τεχνολογίας συμπεριλαμβανομένης. Αυτό συνεπάγεται ότι ή άυτόνομη κοινωνία πρέπει νά θέσει τό ζήτημα του άυτοπεριορισμού της, της άλλαγής των άναγκών και ενός άλλου τρόπου ζωής, έντελώς διαφορετικού από αυτόν της καπιταλιστικής κοινωνίας. Η τελευταία δέν χαρακτηρίζεται από τον άυτοπεριορισμό, αλλά αντίθέτως από την άπεριόριστη ψευδο-ορθολογική άνάπτυξη της παραγωγής, την τεχνητή αύξηση των άναγκών, την άχαλίνωτη κατανάλωση και την καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος.

— Για πρώτη φορά δίνει σεμινάρια στην Έλλάδα, τό καλοκαίρι, στην Χίο, για την δημιουργία της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας στην Άρχαία Έλλάδα, όπως και τέσσερεις διαλέξεις τό φθινόπωρο στό κοινό των Άθηνών (ΑΣΟΕΕ, Ιατρική Πανεπιστημίου Άθηνών), στις όποιες συρρέουν πλήθη κόσμου.

1981: Μπροστά στον πόλεμο. Ό τίτλος δέν σημαίνει πρίν τον πόλεμο, αλλά προτείνει μία καινούργια άνάλυση, σύμφωνα μέ την όποία τό καθεστώς της ΕΣΣΔ έχει μετασχηματισθεί σέ μία στρατοκρατία, της όποίας τό κύριο μέλημα είναι ή επέκταση διά της ώμης βίας. Τό βιβλίο συναντά πολλές αντιρρήσεις και κριτικές, στό μεγαλύτερο μέρος τους κακόβουλες, και ίσως γι' αυτό ό προαναγγεληθείς δεύτερος τόμος δέν έξεδόθη ποτέ.

Ἡ θέση του ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ ἐμφάνιση μιᾶς ομάδας μεταρρυθμιστῶν μέσα ἀπό τούς κόλπους τοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος διαψεύδεται μερικὰ χρόνια ἀργότερα, πράγμα πού παραδέχεται καί ὁ ἴδιος. Αὐτό εἶναι τό τίμημα τῶν προβλέψεων γιά τίς ἀνθρώπινες καί κοινωνικές ὑποθέσεις, γιά τίς ὁποῖες δέν ὑπάρχει ἀσφαλής πρόβλεψη. Ἐν τούτοις, οἰκονομικές, κοινωνικές καί πολιτικές διαπιστώσεις του παραμένουν σέ γενικές γραμμές σωστές, ὅπως λ.χ. ὅτι ἡ παρουσίαση τοῦ ρωσικοῦ καθεστῶτος ὡς «σοσιαλιστικοῦ» ἀποτελεῖ τόν μεγαλύτερο φανακισμό στήν ἱστορία.

Πρέπει νά σημειωθεῖ ἡ κριτική ἐνασχόλησή του μέ τὰ πραγματικά κοινωνικά, οἰκονομικά καί πολιτικά προβλήματα, μέ τὰ ὁποῖα σπανίως ἀσχολοῦνται ἄλλοι φιλόσοφοι. Πράγματι, τό ἔργο του εἶναι γεμάτο ἀπό πολλές παρεμβάσεις καί ἀναλύσεις σέ κοινωνικά, πολιτικά καί πολιτισμικά προβλήματα τῆς ἐπικαιρότητας. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά τὰ σεμινάρια του στήν EHESS, τὰ ὁποῖα διακόπτει γιά νά ἀναλύσει κριτικά καί νά συζητήσει μέ τούς φοιτητές του γιά τὰ φλέγοντα προβλήματα (λ.χ. πόλεμος στόν Κόλπο, κατάρρευση τῶν κομμουνιστικῶν καθεστῶτων).

«Ἡ λογική τῶν μαγμάτων καί τό ζήτημα τῆς αὐτονομίας».

«Τό φαντασιακό: ἡ δημιουργία στόν κοινωνικό-ἱστορικό χώρο».

«Οἱ μοῖρες τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ».

«Εἰσαγωγικό σημείωμα γιά τό γλωσσάρι τῆς μετάφρασης». Τό κείμενο αὐτό περιέχεται ὡς παράρτημα στήν ἐλληνική ἐκδόση τοῦ βιβλίου *Ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας*, καί ἐξηγεῖ τίς μεταφραστικές ἐπιλογές γιά φιλοσοφικούς ὅρους στήν ἐλληνική. Περιέχει δέ καί σημαντικά σημεῖα κριτικῆς γιά τήν πνευματική κατάσταση τῆς νεώτερης Ἑλλάδας.

— Συμπόσιο ἀφιερωμένο στό ἔργο του στό Porto Alegre, 2-5 Σεπτεμβρίου στό ὁποῖο συμμετέχει.

1982: «Θέσμιση τῆς κοινωνίας καί θρησκεία». Σημαντικό κείμενο στό ὁποῖο ἀσχολεῖται μέ ἕνα θέμα σχεδόν ταμποῦ, τήν θρησκεία, καί καταδεικνύει ὅτι αὐτή εἶναι τό κατ' ἐξοχήν παράδειγμα τῆς ἐτερονομίας, διότι συγκαλύπτει τό χάος τοῦ εἶναι καί τήν αὐτοθέσμιση τῆς κοινωνίας, ἐπειδή τήν ἀποδίδει στόν θεό. Ἡ αὐτονομία, συνεπῶς, εἶναι ἀντίθετη σέ κάθε θρησκευτική ἀντίληψη καί προϋποθέτει τήν ἀπόρριψη τοῦ θεοῦ ὡς πηγῆ τῆς θέσμισης καί τοῦ νόμου, τήν ἀπόρριψη τῆς δῆθεν ἀθανασίας καί τῆς «ἄλλης ζωῆς». Ὁ ἄνθρωπος εἶναι θνητός καί ἀναπόδραστα ὑπεύθυ-

νος γι' αὐτά πού γίνονται καί γι' αὐτό πού ὁ ἴδιος γίνεταί.

«Φύση καί ἀξία τῆς ἰσότητος».

«Ἡ κρίση τῶν δυτικῶν κοινωνιῶν».

1983: «Ἡ ἐλληνική πόλις καί ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας». Βασικό κείμενο, πού ἀναδεικνύει τήν πολιτική σημασία τῆς ἀρχαιοελληνικῆς δημιουργίας καί δῆ τῆς δημοκρατίας (τῆς ἀμεσης δημοκρατίας), τήν ὁποία ὑποστηρίζει ἀπό τά πρῶτα του κείμενα στήν περίοδο τοῦ *Socialisme ou Barbarie*. Ἐπισημαίνει τήν ἀνάδυσή τῆς φιλοσοφίας ταυτοχρόνως μαζί μέ τό δημοκρατικό κίνημα. Ἀναδεικνύει τίς ἰδέες μῆτρες, οἱ ὁποῖες ἔχουν τεράστια σημασία γιά τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας σήμερα: ὁ δῆμος σέ ἀντίθεση μέ τούς δῆθεν εἰδικούς τῆς πολιτικῆς, ὁ δῆμος σέ ἀντίθεση μέ τούς ἀντιπροσώπους, σέ ἀντίθεση μέ τήν γραφειοκρατία καί τήν ἱεραρχία. Ὁ δῆμος εἶναι ὁ ἀπόλυτος κυρίαρχος τῶν ἀποφάσεων καί τῆς ἐξουσίας σέ ὅλες τίς μορφές της, ἀσκώντας τήν αὐτοπροσώπως ὁ ἴδιος.

1986: Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου (Τά σταυροδρόμια τοῦ λαβυρίνθου II).

Ἡ ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα. Τό βιβλίο αὐτό περιέχει ὁμιλία του στό Λεωνίδιο καί ἐκδίδεται μόνο στά ἐλληνικά ἀπό τίς ἐκδόσεις Ἰψίλον, ὅπως καί τὰ περισσότερα ἔργα του.

«Ἡ κατάσταση τοῦ ὑποκειμένου σήμερα».

«Ὀντολογικό βάρος τῆς ἱστορίας τῆς ἐπιστήμης».

«Τά κινήματα τῆς δεκαετίας τοῦ '60».

1987: «Σκέψεις γιά τόν ρατσισμό».

«Voie sans issue» (ἐλληνικός τίτλος: **Ἡ τεχνοεπιστήμη**).

«Ψυχανάλυση καί πολιτική».

1988: «Ἐξουσία, πολιτική, αὐτονομία». Συμπληρώνει τόν ὀρισμό τῆς πολιτικῆς, θέτοντας ὡς ἀντικείμενό της τήν δημιουργία θεσμῶν, οἱ ὁποῖοι, ἐσωτερικευόμενοι ἀπό τά ἄτομα, διευκολύνουν ὅσο εἶναι δυνατόν περισσότερο τήν πρόσβαση στήν ἀτομική καί συλλογική τους αὐτονομία, στήν δυνατότητα πραγματικῆς συμμετοχῆς τους σέ κάθε εἶδος ρητῆς ἐξουσίας πού ὑπάρχει ἐντός τῆς κοινωνίας. Διαλύει ὀρισμένες συγχύσεις: διακρίνει ἀφ' ἐνός τό πολιτικό (ἡ ἐξουσία καί ἡ διαχείρισή της) ἀπό τήν πολιτική, καί ἀφ' ἑτέρου τήν ρητῆ ἐξουσία ἀπό τήν ἄρρητη ὑποεξουσία.

«Ἄτομο, κοινωνία, ὀρθολογικότητα, ἱστορία».

«Φαντασία, φαντασιακό, στοχασμός».

1989: «Fait et à faire» (**«Πεπραγμένα καί πρακτέα»**). Εἰσάγει γιά πρώτη φορά τήν διάκρι-

ση τῶν τριῶν σφαιρῶν, στίς ὁποῖες ἐκδηλώνεται πᾶσα ἀνθρώπινη δραστηριότητα, ἐντός οἰασθήποτε κοινωνίας: ἡ ἰδιωτική σφαῖρα (οἶκος), ἡ ἰδιωτική/δημόσια (ἀγορά) καί ἡ δημόσια/δημόσια. Ὁ οὐσιαστικός καί πραγματικῶς δημόσιος χαρακτήρας τῆς τρίτης σφαῖρας — πρᾶγμα πού δέν χαρακτηρίζει τά σημερινά ἀντιπροσωπευτικά πολιτεύματα — ἀποτελεῖ τό θεμελιώδες χαρακτηριστικό τῆς δημοκρατίας καί τῆς αὐτόνομης κοινωνίας, καί σέ αὐτήν τήν περίπτωση τήν ὀνομάζει ἐκκλησία. Προβαίνει σέ μία κατά κάποιον τρόπο πνευματική αὐτοβιογραφία, πνευματικό ἀπολογισμό καί πρόγραμμα, ἀπαντώντας σέ κριτικές πού ἔκαναν στό ἔργο του ὀρισμένοι στόν τιμητικό τόμο Busino (ed.), *Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Genève 1989.

«Ἀνθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική».

1990: Ὁ δρυμματισμένος κόσμος (Τά σταυροδρόμια τοῦ λαβυρίνθου III)

— **«Quelle démocratie?» («Ποιά δημοκρατία;»)**. Συμπληρώνει διαρκῶς τίς προσεγγίσεις του στό κύριο ζήτημα πού τόν ἀπασχολεῖ, στό ζήτημα τῆς ἄμεσης δημοκρατίας (λ.χ. «ὄχι ἐκτέλεση τῶν ἀποφάσεων χωρίς συμμετοχή στήν λήψη τῶν ἀποφάσεων»), ἐνῶ ἐκ παραλλήλου ἀποδεικνύει τόν ὀλιγαρχικό χαρακτήρα τῶν σημερινῶν δυτικῶν πολιτευμάτων, τά ὁποῖα χαρακτηρίζει ὡς «φιλελεύθερες ὀλιγαρχίες». Ἀναφέρει ἐπίσης καί τίς ἀρχές γιά μία δημοκρατική ὀργάνωση τῆς οἰκονομίας (λ.χ. κυριαρχία καί αὐτονομία τῶν καταναλωτῶν, πραγματική ἀγορά χωρίς μονοπώλια καί ὀλιγοπώλια, αὐτοδιαχείριση τῶν παραγωγῶν).

«Μαρξισμός-λενινισμός: ἡ κωνιορτοποίηση».

Οἱ ὁμιλίες στήν Ελλάδα. Περιέχει τίς ἑξὶ ὁμιλίες πού ἔδωσε σέ διάφορες πόλεις στήν Ελλάδα κατά τό διάστημα 13-24 Φεβρουαρίου 1989, καί στίς ὁποῖες ὑπάρχει κοσμοσυρροή. Μεταξύ τῶν ἄλλων ξεκαθαρίζει ὅτι τό θέμα τῆς ἐπανάστασης δέν ἔχει τόσο σχέση μέ τήν κατάληψη τῶν χειμερινῶν ἀνακτόρων, μέ ἐμφυλίους πολέμους, μέ σφαγές καί τρομοκρατίες: «ἐπανάσταση εἶναι ἡ ρητή διαυγασμένη ἀλλαγή τῶν θεσμῶν μιᾶς κοινωνίας, ὅσων ἐξαρτῶνται ἀπό ρητή θέσμιση, μέ τήν συλλογική δράση αὐτῆς τῆς κοινωνίας». Μέ αὐτήν τήν ἔννοια εἶναι κατάχρηση νά μιλάμε γιά «Ὀκτωβριανή ἐπανάσταση τοῦ 1917», ἀλλά πρόκειται γιά πρᾶξικόπημα τῶν Μπολσεβίκων καί τοῦ Λένιν, μέ σκοπό τόν σφετερισμό τῆς ἐξουσίας τῶν σοβιέτ καί τοῦ λαϊκοῦ κινήματος.

— Συμπόσιο ἀφιερωμένο στό ἔργο του, στό Cerisy-la-Salle, 3-10 Ἰουλίου.

1991: «Αἰσχύλεια ἀνθρωπογονία καί Σοφοκλεια αὐτοδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου». Σημαντική συγκριτική ἀνάλυση τοῦ ἔργου τῶν δύο τραγικῶν (*Προμηθεύς δεσμώτης καί Ἀντιγόνη*) μέ τήν ὁποία ἀναδύεται ἡ καταπληκτική πρόοδος πού συνετελέσθη στήν ἐλληνική αὐτογνωσία σέ διάστημα περίπου εἴκοσι ἐτῶν: ἡ μετάβαση ἀπό τήν ἰδέα μιᾶς θεϊκῆς ἀνθρωπογονίας στήν ἰδέα τῆς αὐτοδημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐξέλιξη αὐτή ὀφείλεται στήν ἐκπληκτική δημιουργική ἀνθήση τῆς ἀθηναϊκῆς ἄμεσης δημοκρατίας. Ἡ ἀνάλυση αὐτή συνδέει τήν τραγωδία μέ τήν δημοκρατία, ἀναδεικνύει τήν πολιτική διάσταση τῆς τραγωδίας, διαφοροποιεῖται καί ἀπαντᾷ στίς καθαρῶς φιλολογικές ἐρμηνεῖες ἢ στούς ἐτυμολογικούς καί ὄντολογικούς βιασμούς τοῦ Heidegger.

«Ἡ ἀποσάθρωση τῆς Δύσης».

«Ἀνάμεσα στό κενό τῆς Δύσης καί στόν μῦθο τῶν Ἀράβων».

«Ἀρχαῖο ἐλληνικό καί σύγχρονο πολιτικό φαντασιακό».

1992: «Ἡ κατασκευή τοῦ κόσμου στήν ψύχωση».

1993: Ἀνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία. Περιέχει τίς ὁμιλίες πού ἔδωσε σέ πόλεις στήν Βόρεια Ελλάδα, τόν Φεβρουάριο τοῦ 1993.

«Ἡ ἄνοδος τῆς ἀσημαντότητας».

«Ἀθηναϊκή δημοκρατία: βάσιμα καί ἀβάσιμα ἐρωτήματα».

«Τό φύλλο συκῆς τῆς ἡθικῆς».

1994: «Οἱ μῦθοι τῆς παράδοσής μας». Στό κείμενο αὐτό, πού προκάλεσε τίς κωμικές ἀντιδράσεις πάσης φύσεως, ἐπισημαίνεται ἡ ἀντιφατική καί ψυχοπαθολογική σχέση τῶν νεοελλήνων μέ τόν δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό καί ἡ θεμελιώδης ἀντινομία τῆς ταυτόχρονης ἀναφοράς τους στήν Ἀρχαία Ελλάδα καί τό Βυζάντιο, δύο παραδόσεις τελείως ἀσυμβίβαστες καί διαμετρικά ἀντίθετες μεταξύ τους. Ἡ ἀντινομία αὐτή ἔχει σημαδέψει ἀρνητικά τήν νεοελληνική κοινωνία καί τήν ὁδηγεῖ σέ ἀδιέξοδο. Ὁ ἀρχαῖος ἐλληνικός πολιτισμός εἶναι πολιτισμός τῆς ἐλευθερίας, τῆς δημοκρατίας, τῆς φιλοσοφίας καί τῆς αὐτονομίας, ἐνῶ τό Βυζάντιο βασίζεται στήν θεοκρατική ἑτερονομία, στόν αὐτοκρατορικό αὐταρχισμό, τόν πνευματικό δογματισμό καί σκοταδισμό. Θά πρέπει νά διαλέξουμε ἀνάμεσα στήν δημοκρατική ἐλευθερία/αὐτονομία καί τήν βυζαντινο-ὀρθόδοξη θεοκρατία/ἑτερονομία.

«Ἡ δημοκρατία ὡς διαδικασία καί ὡς καθεστώς».

1995: «Οἱ ψυχικές καί κοινωνικές ρίζες τοῦ μίσους».

1996: Ἡ ἀνοδος τῆς ἀσημαντότητας (Τά σταυροδρόμια τοῦ λαβυρίνθου IV).

1997: *Fait et à Faire* (Τά σταυροδρόμια τοῦ λαβυρίνθου V). Τό τελευταῖο ἐκδοθέν ἐν ζωῇ βιβλίο του.

«Ἡ “ὀρθολογικότητα” τοῦ καπιταλισμοῦ».

Πεθαίνει στίς 26 Δεκεμβρίου ὁ «τιτάνας τοῦ πνεύματος», ὅπως τόν ἀποκάλεσε ὁ Edgar Morin σέ ἄρθρο του στήν γαλλική ἐφημερίδα *Le monde*. Κηδεύεται στό Παρίσι, ὄχι μέ θρησκευτική τελετή καί ἱερεῖς, ἀλλά μέ ὁμιλίες φίλων, συντρόφων καί μαθητῶν καί τελευταῖο ἀποχαιρετισμό ἀπό μιά σανάτα τοῦ Μπετόβεν, ἕνα νέγρικο σπιρίτσουαλ καί ἕνα ἀτέρμονο ἠπειρώτικο μοιρολόι ἀπό ἕνα μοναχικό κλαρίνο.

☆ ☆ ☆

Ἐνῶ γίνονται συνέδρια γιά τό ἔργο του σέ πολλές χῶρες τοῦ κόσμου, συνεχίζεται ἡ ἐκδόση τῶν καταλοίπων του, κυρίως ἀπό τήν μεταγραφή τῶν σεμιναρίων του στήν EHESS:

— *Υστερόγραφο στήν Ἀσημαντότητα* (1998).

— *Διάλογοι* (1999).

— Ὁ *Πολιτικός τοῦ Πλάτωνα* (1999). Ὁ πρῶτος τόμος ἀπό τά σεμινάρια του στήν Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Μία διεισδυτική καί ρηξικέλευθη ἀνάλυση ἐνός ἀπό τοὺς δυσκολώτερους πλατωνικούς διαλόγους. Καταδεικνύει τήν πλατωνική συγκάλυψη τῆς δημοκρατίας καί τῆς ἀνθρώπινης δημιουργίας, καθώς καί τά θεμιτά καί ἀθέμιτα μέσα τοῦ πλατωνικοῦ ἐγχειρήματος γιά τήν ἀπαξίωση τῆς δημοκρατίας καί τοῦ δήμου. Ὁ στόχος εἶναι νά δειχθεῖ ὅτι ὁ δήμος εἶναι ἀνίκανος νά αὐτοκυβερνηθεῖ. Ὁ Πλάτων δέν εἶναι ἡ ἐλληνική πολιτική σκέψη, ὅπως πολλοί ἀκρίτως πιστεύουν, ἀλλά μία πτυχή της καί ἐν πολλοῖς ἀρνητής καί διαστρεβλωτής τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς σκέψεως.

Figures du pensable (Τά σταυροδρόμια τοῦ λαβυρίνθου VI) (1999).

Sujet et Vérité (2001), ὁ πρῶτος τόμος ἀπό τήν «Ἀνθρώπινη δημιουργία».

Ce qui fait la Grèce (2004), ὁ δεύτερος τόμος ἀπό τήν «Ἀνθρώπινη δημιουργία».

Société a la dérive (2005), περιέχει τίς ἀδημοσίευτες συνεντεύξεις τοῦ Καστοριάδη σέ περιοδικά καί ἐφημερίδες.



Φαντασία και λόγος στον Καστοριάδη

του Γιώργου Ν. Οικονόμου

Η αντιμετώπιση του Κορνήλιου Καστοριάδη από την ελληνική διανόηση, και δὴ τὴν ἀριστερή, δὲν εἶναι ἀπὸ τίς πιὸ εὐτυχεῖς, καὶ κυμαίνεται ἀπὸ τὴν διαστρεβλωτική ὡς τὴν δογματική ἀπόρριψη. Ἦδη ὁ Πουλαντζᾶς καὶ ὁ Μπασάκος τὸν ἀπέρριπταν χωρὶς ἀνάλυση καὶ ἐπιχειρήματα, ὁ μὲν πρῶτος ὡς «ἰρρασιοναλιστή», ὁ δὲ δεύτερος διότι «καταδικάζει τὸν λόγο καὶ θέλει τὴν ὀλοσχερῆ ἐξαφάνιση κάθε δυνατότητας κριτικῆς»¹. Στὸν ἴδιο περίπου δρόμο βαδίζει καὶ ὁ Κοσμᾶς Ψυχοπαίδης (ἐφεξῆς ΚΨ), ὁ ὁποῖος ἐντάσσει τὸν Καστοριάδη στὴν «ἀνορθολογική σκέψη». Στὸ κείμενό του μὲ τίτλο «Τὸ ἀνορθολογικό στοιχεῖο στὴν ἐλληνική θεωρητική σκέψη»², σκοπὸ ἔχει, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ ΚΨ γράφει, τὴν «σκιαγράφηση ὀρισμένων μορφῶν τῆς ἀνορθολογικῆς σκέψης στὴν χώρα μας», καὶ «νά δείξει μερικὲς ἀπὸ τίς ἐσωτερικὲς ἀντινομίες πού περιέχουν οἱ κατασκευές τῆς ἀνορθολογικῆς σκέψης καὶ τίς θεωρητικὲς δογματοποιήσεις, ἀπλουστεύσεις καὶ αὐθαίρετες ὑποθέσεις πού περιέχουν». Σκοπὸς ἐπίσης τοῦ ΚΨ εἶναι «νά δειχθῶν οἱ τρόποι πού οἱ κατασκευές αὐτῆς τοῦ θεωρητικοῦ ἀνορθολογισμοῦ συναρθρώνονται μὲ πολιτικὲς ἰδεολογίες πού προωθοῦν ἀντιδημοκρατικὲς πρακτικὲς, σκοταδισμό καὶ μισαλλοδοξία ἢ μὲ οικονομικὲς πολιτικὲς ἐχθρικὲς στὴν κοινωνία ἐν μέρει καὶ ἀντίθετα πρὸς τὴν ἐκπεφρασμένη πρόθεση τῶν ἐκπροσώπων τῶν θεωριῶν αὐτῶν». Οἱ ἐκπρόσωποι αὐτῆς τῆς «ἀνορθολογικῆς σκέψης»,

κατὰ τὸν ΚΨ, εἶναι ὁ Καστοριάδης, ὁ Κονδύλης καὶ ὁ Γιανναρᾶς. Ὅπως εἶναι ἐμφανές, οἱ χαρακτηρισμοὶ τοῦ ΚΨ εἶναι βαρεῖς καὶ ἀπαξιωτικοί, χρήζουν συνεπῶς κάποιων σχολίων καὶ ἀπαντήσεων.

Κατ' ἀρχὴν πρέπει νά ἐπισημανθεῖ ἓνα διπλό σφᾶλμα τοῦ ΚΨ.

1) Δέν μποροῦν νά τοποθετηθοῦν οἱ δύο στοχαστές Καστοριάδης καὶ Κονδύλης στὴν ἴδια κα-



τηγορία μὲ τὸν Γιανναρᾶ ὑπὸ τὴν ταμπέλα τοῦ ἀνορθολογισμοῦ. Διότι ὁ μὲν Γιανναρᾶς προτείνει ἐν τέλει θρησκευτικὲς μεταφυσικὲς κατασκευές, ἀναλύσεις καὶ διεξόδους, δηλαδή θεολογικὲς λύσεις ἐνδεδυμένες μὲ φιλοσοφικοὺς χιτῶνες, οἱ ὁποῖες θά δικαιολογοῦσαν τὸν τίτλο τοῦ ἀνορθολογικοῦ, ἐνῶ οἱ δύο πρῶτοι προτείνουν φιλοσοφικὲς καὶ πολιτικὲς ἀπόψεις μὲ ἔλλογο τρόπο, ἀσκώντας ταυτοχρόνως αὐστηρότατη κριτικὴ στὴν μεταφυσικὴ καὶ τὴν θρησκεία, καὶ φυσικὰ οὐδεμία σχέση ἔχουν μὲ τὴν πίστη καὶ οὐδέποτε καταφεύγουν στὰ ἔσχατα ὄπλα τῆς μεταφυσικῆς. Ὁ ὅρος ἄλλωστε «ἀνορθολογισμός» χρησιμοποιεῖ-

ται γενικῶς προκειμένου νά δηλωθοῦν ἀντιλήψεις καὶ ἰδέες πού ἔχουν σχέση μὲ τὴν θρησκεία, τὴν θεολογία, τὴν ἀποκαλυπτικὴ πίστη, τὴν δεισιδαιμονία, τὴν μαγεία, τὸν μυστικισμό, τὸν ἐνορατισμό, τὴν ἐξύμνηση τοῦ βιώματος, τὴν διαίσθηση, τίς προκαταλήψεις, τὸν σπιριτουαλισμὸ τῆς Ἀνατολῆς (Ταό, Βουδισμὸ, Γιόγκα). Εἶναι συνεπῶς ἀδόκιμος ὅρος προκειμένου γιὰ τὸν Καστοριάδη

καί τόν Κονδύλη, πέραν τοῦ γεγονότος ὅτι τοὺς ἀδικεῖ καί διαστρεβλώνει τίς ἀπόψεις τους.

2) Ἐπί πλέον οἱ δύο φιλόσοφοι δέν δύνανται νά τοποθετηθοῦν στήν κατηγορία «ἐλληνική θεωρητική σκέψη», ἀλλά μάλλον στήν γαλλική ὁ Καστοριάδης καί στήν γερμανική ὁ Κονδύλης. Αὐτό δέ γιά πολλούς καί διαφόρους λόγους: οἱ δύο χώρες, Γαλλία καί Γερμανία ἀντιστοιχῶς, ὑποδέχθηκαν καί ἀποδέχθηκαν πνευματικῶς τοὺς δύο στοχαστές, οἱ ὁποῖοι ἐζήσαν, ἐργάσθηκαν, δημιουργήσαν, ἐξελίχθηκαν πνευματικῶς στό πολιτιστικό περιβάλλον καί τήν ἱστορική καί πνευματική ἀκαδημαϊκή ἢ μή παράδοση τῶν χωρῶν αὐτῶν, δημοσιεύοντας τά ἔργα τους ὡς πρῶτες ἐκδόσεις στίς γλώσσες τῶν δύο χωρῶν. Ἐμεῖς ἐν Ἑλλάδι τίς μεταφράσεις αὐτῶν τῶν ἔργων διαβάζουμε, ἀκριβῶς ὅπως τίς μεταφράσεις τοῦ Lyotard καί τοῦ Habermas. Δικαίως οἱ μέν Γάλλοι ἐπαίρονται γιά τόν Καστοριάδη ὡς φιλόσοφο τῆς γαλλικῆς γλώσσας καί κουλτούρας, οἱ δέ Γερμανοί γιά τόν Κονδύλη ὡς φιλόσοφο τῆς γερμανικῆς γλώσσας καί κουλτούρας. Ἐάν οἱ Καστοριάδης καί Κονδύλης ἐπέμεναν νά ἀνατραφοῦν πολιτικῶς καί πνευματικῶς ἐν Ἑλλάδι, θά εἶχαν πεθάνει ἀπό ἀσιτία ἢ θά εἶχαν καταντήσει περιθωριακοί συγγραφεῖς³. Οἱ γνωρίζοντες τά ἐλληνικά πράγματα κατανοοῦν πολύ καλά τοὺς λόγους γιά τοὺς ὁποίους οἱ ἀρμόδιες ἀρχές δέν κάλεσαν τόν Καστοριάδη νά διδάξει ἔστω ἓνα ἐξάμηνο στήν Ἑλλάδα, οὔτε προσέφεραν μία θέση στό πανεπιστήμιο στόν Κονδύλη. Ἀντιθέτως ἡ ὑποψηφιότητα τοῦ τελευταίου ἀπερρίφθη. Δέν εἶναι ἄλλωστε τυχαῖο πού ὁ νεοελληνικός πνευματικός βίος δέν ἀνέδειξε οὔτε ἓνα σημαντικό στοχαστή τοῦ διαμετρήματος τῶν δύο στοχαστῶν, εὐρωπαϊκῆς καί παγκόσμιας ἀκτινοβολίας. Ὁ νεοελληνικός πνευματικός βίος παρέμεινε ἀθεράπευτα ἐπαρχιώτικος καί καχεκτικός, περιχαρακωμένος σέ κλίκες καί ἰδεοληψίες ἐλληνοκεντρικές, ἐθνικιστικές, θρησκευτικές, μαρξιστικές καί γενικῶς κομματικές. Εἶναι ἄστοχη συνεπῶς ἡ τοποθέτηση τοῦ Καστοριάδη καί τοῦ Κονδύλη, ἀπό τόν ΚΨ, στήν «ἐλληνική θεωρητική σκέψη», καί ἡ τοποθέτησή του στήν ἴδια κατηγορία μέ τόν Γιανναρά.

Ὁ μόνος λοιπόν ἀντιπρόσωπος τῆς «ἐλληνικῆς θεωρητικῆς σκέψης»⁴ καί τοῦ «ἀνορθολογισμοῦ» εἶναι ὁ Γιανναράς. Ὁ τελευταῖος ἄλλωστε ἔχει πλήρη ἀποδοχή τοῦ νεοελληνικοῦ τρόπου τοῦ βίου (ἐννοεῖται στήν δική του ἐκδοχή τῆς ἐκκλησιαστικῆς καί πατερικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου, τοῦ τριαδικοῦ θεοῦ καί τῆς βυζαντινῆς χριστιανικῆς ὀρθοδοξίας), ἐνῶ οἱ ἄλλοι δύο ὄχι μόνο

δέν ἀποδέχονται τήν ἐκδοχή Γιανναρά ἀλλά ἀπορρίπτουν καί τήν σύνολη ἐκδοχή τοῦ βυζαντινοῦ καί νεοελληνικοῦ βίου καί τῆς ἀσκούν δριμύτατη κριτική.

Θά περιορισθῶ, ἐν συνεχείᾳ, καί θά σχολιάσω ἀπό τό κείμενο τοῦ ΚΨ μόνο τά ἀφορῶντα τόν Καστοριάδη. Κατ' ἀρχήν ὁ ΚΨ ὄχι μόνον δέν ἀποδεικνύει, οὔτε κἄν ἀναφέρει, γιάτί καί πῶς οἱ ἀπόψεις τοῦ Καστοριάδη εἶναι «κοντά στίς ἀπόψεις τοῦ νεοφιλελευθερισμοῦ» οὔτε καί γιάτί «συναρθρώνονται μέ πολιτικές ἰδεολογίες πού προωθοῦν ἀντιδημοκρατικές πρακτικές, σκοταδισμό καί μισαλλοδοξία». Συνεπῶς, ὁ χαρακτηρισμός αὐτός μένει μετέωρος καί δημιουργεῖ μόνον κακές ἐντυπώσεις σέ ἀπληροφόρητους καί ἀγνοοῦντες τήν σκέψη τοῦ Καστοριάδη. Ἡ στάση αὐτή εἶναι ἀνεπίτρεπτη καί ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νά ἐκθέτει ἀνεπανόρθωτα τόν ΚΨ' στούς πληροφορημένους καί γνωρίζοντες, ἀποτελεῖ δέ βεβήλωση τῆς σκέψεως τοῦ Καστοριάδη, ὁ ὁποῖος μέ τήν ζωή του καί μέ τό ἔργο του ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό δείγμα δημοκρατικοῦ στοχασμοῦ, δημιουργικῆς ἀντισυστημικῆς κριτικῆς καί πολιτικῆς ἐλευθερίας. Ἐάν ἡ σκέψη καί τό ἔργο τοῦ Καστοριάδη ἐρμηνεύεται κατὰ ποικίλους τρόπους ἢ χρησιμοποιεῖται ἀποσπασματικῶς καί εὐκαιριακῶς ἀπό διαφόρους γιά ἄλλες σκοπιμότητες, γι' αὐτό δέν εὐθύνεται οὔτε ὁ ἴδιος οὔτε τό ἔργο του.

Δέν ἐπιχειρηματολογεῖ, ἐπίσης, ὁ ΚΨ' γιά νά στηρίξει καί νά ἀποδείξει τόν ἰσχυρισμό του ὅτι ὁ Καστοριάδης χαρακτηρίζεται ἀπό «θεωρητικές δογματοποιήσεις, ἀπλουστεύσεις καί αὐθαίρετες ὑποθέσεις». Ὁ ἰσχυρισμός αὐτός ἀδικεῖ τά μάλα τόν Καστοριάδη, τοῦ ὁποῖου τό ἔργο χαρακτηρίζεται ἀπό μιά γιγαντιαία προσπάθεια νά ἀναλύσει, νά στηρίξει, νά ἐπιχειρηματολογήσει τίς ρηξικέλευθες καί ριζοσπαστικές θέσεις του, ἐπανερχόμενος συνεχῶς, ὡς τό τέλος τῆς ζωῆς του, πολλές φορές στά ἴδια θέματα ὑπό διαφορετικές ὀπτικές γωνίες κάθε φορά, προσπαθώντας νά διευρύνει τήν ἐπιχειρηματολογία του, νά ἐκλεπτύνει τίς ἐννοιές του, νά ἐμπλουτίσει καί νά διαυγάσει τίς θέσεις του. Ὁ ἰσχυρισμός τοῦ ΚΨ' τόν ἀδικεῖ ἐπίσης καί γιά ἓνα ἐπί πλέον λόγο: ὁ Καστοριάδης εἶναι ἀπό τοὺς ὀλίγους σπανίζοντες σύγχρονους φιλοσόφους, ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ νά στηρίξει καί νά δικαιολογήσει τίς ἀπόψεις του χρησιμοποιώντας στοιχεῖα καί ἐπιχειρήματα ἀπό ὅλους σχεδόν τοὺς τομεῖς τοῦ ἐπιστητοῦ, μέ τόν ζῆλο καί τήν γνώση τοῦ «εἰδικοῦ» σέ ἕκαστο τομέα. Φιλοσοφία, Ψυχανάλυση, Μαθηματικά, Φυσική, Βιολογία, Ἐπιστημολογία, Πολιτική, Κοινωνιολογία, Οἰκονομία,

Γλωσσολογία, Ἐθνολογία, Λογοτεχνία ἀρχαία καί νέα, διατρέχουν τό ἔργο του ὄχι εὐκαιριακῶς καί δευτερευόντως, ἀλλά οὐσιαστικῶς καί λειτουργικῶς, προσφέροντας ἀρμούς καί βασικά στοιχεῖα στήν οἰκοδόμησιν τῆς ἀναλύσεως καί τῆς σκέψεώς του. Ὅποιος ἔχει διατρέξει ἔστω καί ἀπλῶς τήν Φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας (ἐφ' ἑξῆς ΦΘΚ) μένει κατάπληκτος ἀπό τόν πλοῦτο τῶν ἀναλύσεων, τήν γνώση ὄλων τῶν ἀνωτέρω ἐπιστημῶν, τήν κριτική ἀνάλυση εἰδικῶν θεμάτων, τήν πρωτοτυπία καί τήν προσωπική ματιά τῆς κριτικῆς του, τήν σύνθεση καί τήν συνθετότητα τῶν θεμάτων. Ἐπομένως, ἀδίκως ὁ ΚΨ προσάπτει στόν Καστοριάδη «δογματοποιήσεις, ἀπλουστεύσεις καί αὐθαίρετες ὑποθέσεις».

Ἐπί τῆς οὐσίας, ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ Καστοριάδη ἐκ μέρους τοῦ ΚΨ γίνεται ἐπί τροχάδην, καί μέσα σέ μία σελίδα ἀρνεῖται συλλήβδην τήν καστοριαδική φιλοσοφία, χωρίς ἀνάλυση καί συστηματική κριτική. Ἡ σημασία τῆς θεωρητικῆς ἐργασίας δέν εἶναι τόσο τό τί λές, ὅσο τό πῶς ὑποστηρίζεις αὐτό πού λές, δηλαδή τό σημαντικό εἶναι ἡ ἐπιχειρηματολογία, πού λείπει ἀπό τό κείμενο τοῦ ΚΨ. Στό κείμενο αὐτό προσάπτει στόν Καστοριάδη «σχετικισμός» καί «θεωρητικό ἀνορθολογισμό», ἀλλά οἱ χαρακτηρισμοί αὐτοί εἶναι λανθασμένοι, ὅπως ἐξηγῶ ἐν συντομίᾳ στήν συνέχεια.

Ὁ Καστοριάδης προσάπτει στήν παραδοσιακή κληρονομημένη φιλοσοφία ὅτι ἐξέλαβε τήν σκέψη ὑπό μία μόνο διάσταση καί τήν ταύτισε μέ τόν Λόγο (ratio), ὀνομάζει δέ τήν ἀντίστοιχη σέ αὐτή λογική, *συνολιστική-ταυτιστική*. Ἡ ἐξέλιξη αὐτή δέν ἦταν οὔτε τυχαία οὔτε ἀναπόφευκτη (ΦΘΚ, σ. 319). Ἡ λογική αὐτή εἶναι ἡ βάση τῆς ὀρθολογικῆς σκέψεως, συναντᾶται στήν μαθηματική Θεωρία τῶν συνόλων καί στηρίζεται σέ νετερμινιστικές μεθόδους, ὅπως λ.χ. στήν κατασκευή συνόλων καί ὑποσυνόλων, κατηγοριῶν καί σχέσεων μέ βάση τήν διακριτότητα, τήν καθοριστικότητα καί τό ἀνήκειν... Ἡ λογική αὐτή δέν δύναται νά συλλάβει παρά μία μόνο στιβάδα του εἶναι, δέν δύναται νά ἐξηγήσει ποτέ πλήρως τήν πραγματικότητα. Αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ἡ *συνολιστική-ταυτιστική* λογική εἶναι λανθασμένη ὡς ὄργανο καί ἐργαλεῖο τοῦ ὀρθοῦ Λόγου, ἀλλά ὅτι οἱ προσπάθειες νά ἐξηγηθοῦν μέσω αὐτῆς οἱ διαφοροί τομεῖς τοῦ ἐπιστητοῦ ὁδηγεῖ σέ παράδοξα, ὅπως σέ παράδοξα ἔχει ὁδηγήσει καί ἡ ἴδια ἡ Θεωρία τῶν συνόλων. Ἡ λογική αὐτή εἶναι τό ισχυρότερο ἐργαλεῖο τοῦ ὀρθοῦ Λόγου, ἀλλά δέν πρέπει νά ἐξηγοῦνται τά πάντα μέσω αὐτῆς, δέν πρέ-

πει νά παρουσιάζεται ἡ πραγματικότητα ὡς ἔλλογη, τό εἶναι ὡς ὀρθολογικότητα καί (προ)καθοριστικότητα. Αὐτό καταγγέλει ὁ Καστοριάδης ὡς βασικό ἀρνητικό χαρακτηριστικό τῆς κληρονομημένης ἑλληνοδυτικῆς σκέψεως⁵. Γράφει χαρακτηριστικά: «τό πιό σουρρεαλιστικό ποίημα ἐξακολοθεῖ νά περιέχει “λογική” σέ ἀπροσδιόριστη ποσότητα — ἀλλά “διά” αὐτῆς τῆς “λογικῆς” ὑλοποιεῖ τό Ἄλλο τῆς “λογικῆς”. Ἡ ἀριθμητική καί τά μαθηματικά βρίσκονται παντοῦ μέσα στόν Bach, ἀλλά τό Καλῶς συγκερασμένο κλειδοκύμβαλο δέν εἶναι αὐτό πού εἶναι ἐπειδή περιέχει ἀριθμητική καί μαθηματικά»⁶.

Ἡ *συνολιστική-ταυτιστική* λογική εἶναι βασική καί ἀναπόφευκτη συνιστώσα τῆς γλώσσας, τῆς ζωῆς καί κάθε κοινωνίας (ΦΘΚ, σ. 320). Συνεπῶς, ἡ λογική αὐτή εἶναι προνομιοῦχα ὡς πανταχοῦ παρούσα, καί «δρᾷ ἀκόμα καί μέσα στόν λόγο ἐκεῖνο ὁ ὁποῖος θά ἐπεδίωκε νά τήν περιχαρακώσει, νά τήν σχετικοποιήσει, νά τήν θέσει ὑπό ἀμφισβήτηση». Αὐτό σημαίνει ὅτι αὐτή εἶναι παρούσα καί στόν λόγο τοῦ Καστοριάδη, ὅπως καί ὁ ἴδιος παραδέχεται. Καί ἀναγκαστικῶς αὐτός χρησιμοποιεῖ στό ἔργο του τά μέσα πού αὐτή ἡ λογική παρέχει, γιά νά μπορέσει νά πῆ ὅτι τά μέσα αὐτά δέν ἐξισώνονται «οὔτε μέ αὐτό πού ἔχουμε νά σκεφθοῦμε οὔτε μέ αὐτό πού ἔχουμε νά κάνουμε».

Ἰπ' αὐτήν τήν ἔννοια ἡ σκέψη τοῦ Καστοριάδη εἶναι ἐξ ἴσου ἔλλογη ὅσο καί τοῦ ΚΨ, μόνο πού ἕκαστος ἐξ αὐτῶν τήν χρησιμοποιεῖ κατά τό δοκοῦν. Δηλαδή, προκειμένου γιά τίς ἀξίες καί τίς προτεραιότητες, ὁ μέν ΚΨ ἀναζητᾷ τήν ἀπάντηση στήν «δεσμευτικότητα καί τό ἱστορικά ἀνεπίστρεπτο τῶν σχέσεων πού ἔχουν δημιουργηθεῖ στήν ἀνθρωπότητα ἀπό τόν 16ο αἰῶνα μέχρι σήμερα»⁷ καί στίς «πρωτοαξίες τῆς νεωτερικότητας» — τίς ὁποῖες ὁμως δέν ἀναφέρει ποιές εἶναι. Ἐνῶ ὁ Καστοριάδης, ἀπό τήν πλευρά του, ἀσκώντας κριτική στήν ὀρθολογική καί ἀλλοτριωτική διάσταση τῆς νεωτερικότητας, στόν μαρξισμό καί στήν προβληματική ἀδιέξοδη ἀπόληξή τους, ἀναζητᾷ τήν ἀπάντηση στό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας, ὅπως αὐτό ἔχει διαμορφωθεῖ, κατ' ἀρχήν στήν ἀρχαία ἑλληνική δημοκρατική πόλιν, καί ἀργότερα στήν δυτική Εὐρώπη, μετά τό τέλος τοῦ Μεσαίωνα: ἀξίες καί ἀξιώσεις πραγματικῆς ἐλευθερίας, ἰσότητος, δημοκρατίας καί δικαιοσύνης. Μέ τήν διαφορα ὅτι οἱ ἔννοιες αὐτές ἔχουν διαφορετική σημασία καί πρακτικό ἀντίκρουσμα ἀπό τίς ἀντίστοιχες ἐκδοχές τῆς νεωτερικότητας καί τῶν συγχρόνων. Ἐλευθερία λ.χ.



σημαίνει συμμετοχή όλων στην διαμόρφωση και την λήψη των αποφάσεων, καθώς και στην άμεση άσκηση της εξουσίας, πράγμα τό όποιο αποκλείει την αντιπροσώπευση, ή όποία είναι ή αποκλειστική μορφή άσκήσεως της εξουσίας στά πολιτεύματα της νεωτερικότητας. Ίσότητα επίσης σημαίνει την πλήρη πολιτική και οικονομική ισότητα όλων, διότι είναι προφανές ότι χωρίς οικονομική ισότητα δέν ύφίσταται πολιτική ισότητα. Δημοκρατία δέν σημαίνει τό σημερινό αντιπροσωπευτικό πολίτευμα αλλά την άμεση συμμετοχή των ανθρώπων στην άσκηση της εξουσίας, την λήψη και την εκτέλεση των αποφάσεων. Ή αντίληψη αυτή αποκλείει αντιπροσώπους και κόμματα. Ή δικαιοσύνη επίσης είναι άδιανόητη άνευ πραγματικής ισότητας, όπως αυτή έννοείται στην άμεση δημοκρατία.

Οί αξιώσεις αυτές, πού συνιστούν τό πρόταγμα της αυτονομίας, είναι ιστορικές και κοινωνικές φαντασιακές δημιουργίες, και όχι φανταστικά ή φαντασιωτικά κατασκευάσματα· ύπήρξε δέ μερική πραγματοποίησή τους στην αρχαία άμεση δημοκρατία. Ύπ' αυτήν την έννοια, όπως ακριβώς και στην περίπτωση των αξιών του ΚΨ, επιτυγχάνεται «άρση της πολιτισμικής σχετικότητας». Είναι έμφανές ότι ό Καστοριάδης αποδίδει ιδιαίτερη αξία στην άμεση δημοκρατία και την αυτονομία, όπως και στην ανθρώπινη άτομική και κοινωνική δημιουργία, αλλά επίσης στην δύναμη της φιλοσοφίας για διαύγηση και κατανόηση της πραγματικότητας. Όλα αυτά ένέχουν τό στοιχείο της αξιακής επίλογής και υπερασπίζονται από τον Καστοριάδη δεόντως, έναντι άλλων αντιλήψεων και πρακτικών. Ο Καστοριάδης επί πλέον απορρίπτει σχετικισμό και σκεπτικισμό ρητώς και κα-

τηγορηματικώς⁸. Συνεπώς, ό χαρακτηρισμός «σχετικισμός» πού του αποδίδει ό ΚΨ δέν ισχύει.

Άς εξετάσουμε τώρα τον «άνορθολογισμό» πού ό ΚΨ προσάπτει στον Καστοριάδη. Ή διατύπωση μιας άλλης λογικής, διαφορετικής της συνολιστικής-ταυτιστικής, είναι δυνατή και καλείται από τον Καστοριάδη λογική των μαγμάτων. Ή λογική αυτή δέν ύπερβαίνει την συνολιστική-ταυτιστική, ούτε την περιέχει ως μέρος και ιδιαίτερη περίπτωση, ούτε και προστίθεται άπλως σέ αυτήν. Ή λογική των μαγμάτων έχει μία κυκλική σχέση μέ την συνολιστική-ταυτιστική λογική αφού όφείλει νά χρησιμοποιεί και αυτή όρους της καθοριστικότητας και της διακριτότητας, για νά δηλώσει ότι τό είναι δέν είναι έν τέλει, στην έσχατη ουσία του, οργανωμένο σύμφωνα μέ τούς τρόπους της διακριτότητας και της καθοριστικότητας⁹.

Ή θέσμιση της κοινωνίας, και οί κοινωνικές φαντασιακές σημασίες πού συγκροτούν και συνέχουν την κοινωνία, αναδύονται και αναπτύσσονται πάντα σέ δύο άδιαχώριστες διαστάσεις: στην συνολιστική-ταυτιστική διάσταση και στην φαντασιακή διάσταση. Κάθε κοινωνία ίδρύεται και θεσμιζεται διά της δημιουργίας ενός μάγματος φαντασιακών σημασιών, δηλαδή όρων και αναφορών πού δέν εκπίπτουν σέ κάποια «πραγματικότητα» ή «όρθολογικότητα». Αντιθέτως ή πραγματικότητα και ή όρθολογικότητα είναι δημιουργήματα των φαντασιακών σημασιών. Ή φαντασία, τό φαντασιακό, δημιουργεί τον λόγο, την κοινωνία και γενικώς αυτό πού αποκαλείται πραγματικό. Τό φαντασιακό δέν είναι άνορθολογικό, όπως φαίνεται νά πιστεύει ό ΚΨ, διότι δέν έρχεται σέ άν-

τίθεση προς τόν λόγο, αφού αυτός είναι δημιουργημα του φαντασιακού. Φαντασία και λόγος δεν αλληλοαποκλείονται. Αυτό που θέλει να πει ο Καστοριάδης είναι ότι η ανθρώπινη κοινωνική δημιουργία είναι αδύνατον να κατανοηθεί μόνο με τόν λόγο, είναι αδύνατον να είναι αποτέλεσμα μόνον του λόγου. Η πραγματικότητα δεν δύναται να γίνει πλήρως διαφανής μέσω της συνολιστικής ταυτιστικής λογικής, όπως άλλωστε και οι Πολιτικές και Κοινωνικές επιστήμες, ή Ίστορία, τά Μαθηματικά, ή Βιολογία, ή Φυσική κ.λπ., διότι δεν είναι σύνολα αλλά μάγματα.

Τό φαντασιακό (ως κοινωνικό φαντασιακό), τό όποιο έχει απωθηθεί και εξορισθεί από τήν κληρονομημένη έλληνοδυτική σκέψη, είναι τό κύριο στοιχείο τής ανθρώπινης δημιουργίας και συνιστά τήν Ίστορία ως τέτοια. Κατά τόν Καστοριάδη, ή ανθρώπινη δημιουργία δεν καθορίζεται από όρθολογικές διαδικασίες, δεν προ-καθορίζεται από τήν ratio, αλλά είναι δημιουργία φαντασιακή, ακαθόριστη, μή προκαθορίσιμη, μή καθορίσιμη a priori όρθολογικώς. Είναι δημιουργία εκ του μηδενός, υπό τήν έννοια όχι ότι δεν υπάρχει κάποιον υλικό και πνευματικό υπόστρωμα, αλλά ότι ή δημιουργία αυτή είναι έντελώς νέο είδος, μακράν οίασδήποτε μιμήσεως, μακράν όποιουδήποτε αρχετύπου ή μοντέλου, μακράν τής λογικής ή παραγωγικής συναγωγής. Αντιθέτως, από τήν στιγμή κατά τήν όποία ή ιστορική πραγματικότητα θεωρηθεί έξ ολοκλήρου όρθολογική, δεν επιδέχεται καμμιά μορφή έλευθέρας βουλήσεως, καμμιά μορφή γνησίας δημιουργίας και ατομικής ή συλλογικής αυτονομίας — διότι όλα σέ αυτήν τήν περίπτωση είναι γνωστά, προκαθορισμένα και προδιαγεγραμμένα.

Παρομοίως, ή όρθολογική θεμελίωση τής ίδιας τής φιλοσοφίας είναι αδύνατη, κατά τόν Καστοριάδη. Αυτό είναι εκδηλο στις φιλοσοφίες τόσο του Πλάτωνος και του Άριστοτέλους όσο και του Descartes, του Hegel ή του Husserl. Οι φιλοσοφίες αυτές, που χαρακτηρίζονται από τήν προσπάθεια να στηριχθεί ή φιλοσοφία σέ ένα αυτοθεμελιούμενο θεμέλιο, σέ ένα απόλυτο σημείο εκκινήσεως ή σέ μιά ανυπόθετη αρχή, κατέληξαν σέ αποτυχία. Πράγματι, ή σκέψη του Descartes περιέχει λογικά σοφίσματα, τό έγελιανό σύστημα είναι αναγκαστικώς κυκλικό, ενώ ο Husserl δεν μπόρεσε ποτέ να βγει άληθώς από αυτήν τήν «αρχή» (ΦΘΚ, σ. 320). Άλλά τό πιο άκραιο παράδειγμα είναι τά μαθηματικά, ή κατ'έξοχήν θεωρία και επιστήμη τής λογικής, τά όποία είδαν τά όνειρά τους για αυτοθεμελίωση να



καταρρέουν όριστικώς στα μέσα του περασμένου αιώνα¹⁰.

Έπίσης, ή όρθολογική φιλοσοφική θεμελίωση του προτάγματος τής αυτονομίας και τής έλευθερίας είναι λογικώς ανακόλουθη, εφ' όσον ή ίδια μας ή απόφαση να φιλοσοφούμε αποτελεί εκδήλωση τής έλευθερίας: φιλοσοφώ σημαίνει δοκιμάζω να είμαι έλευθερος στο πεδίο τής σκέψεως. Τό πρόταγμα αυτό δεν θεμελιώνεται σέ «έπιστημονικούς» νόμους (νόμοι τής Ίστορίας του Μάρξ) και «άντικειμενικούς» νόμους (φύσις, φυσικά ανθρώπινα δικαιώματα τής νεωτερικότητας) ή εξελικτικούς και τελεολογικούς νόμους (Πλάτων, Άριστοτέλης), αλλά στηρίζεται στην συνειδητή και αναστοχαστική έπιλογή και βούληση των ανθρώπων, κυρίως δέ στην δράση τους. Η αντίθετη αντίληψη απέτελεσε τήν αυταπάτη του Μάρξ και του μαρξισμού, μέ τά τεράστια καταστρεπτικά αποτελέσματα. «Οί άνθρωποι δεν γεννιούνται ούτε έλευθεροι, ούτε μή έλευθεροι, ούτε ίσοι, ούτε μή ίσοι. Έμείς θέλουμε να είναι έλευθεροι και ίσοι (αυτοί και εμείς) μέσα σέ μιά δίκαιη και αυτόνομη κοινωνία»¹¹. Η πρόταση μιάς άλλης θέσμισης τής κοινωνίας εξαρτάται από ένα πολιτικό πρόταγμα και μιά πολιτική βούληση, που βέβαια επιδέχονται συζήτηση και επιχειρηματολογία, αλλά όχι «θεμελίωση» σέ μιά όποιαδήποτε φύσιν ή θεό, νοῦ ή λόγο ή όποιαδήποτε μεταφυσική και έξωκοινωνική οντότητα¹². Τό πρόταγμα τής αυτονομίας, ή διερώτηση, ο λόγος, έχουν ήδη δημιουργηθεί, είναι ήδη εδώ, άνήκουν στην έλληνοδυτική παράδοση, είναι κοινωνικο-Ίστορική δημιουργία. Δηλαδή ή στήριξη του προτάγματος τής αυτονομίας προσφέρεται από τήν κοινωνικο-Ίστορική πραγματικότητα και δύναται να υποστηριχθεί λογικώς, βάσει των αποτελεσμάτων και των

συνεπειών του. Αυτή ή συνθήκη δέν συνιστά θεμελίωση, αλλά τήν ισχύ και τό κύρος του προτάγματος. Έτσι ή δικαιολόγηση παραμένει έντός του λόγου — πώς θά μπορούσε νά γίνει άλλιως;

Γιά νά υπερβούμε τά όρια τής κληρονομημένης σκέψεως απαιτείται νά καταλάβουμε ότι ή ελευθερία, ή ισότητα, ή δικαιοσύνη, ή δημοκρατία δέν είναι «έννοιες» τίς όποιες μπορούμε νά θεμελιώσουμε, νά κατασκευάσουμε έντός και διά τής θεωρίας, αλλά πολιτικές σημασίες πού αφορούν τήν θέσμιση τής κοινωνίας όπως θά τήν θέλαμε και ή όποία εξαρτάται από τό ποιείν/πράττειν των ανθρώπων. Η θέσμιση δέν αποτελείται από «έννοιες» τίς όποιες κατασκευάζουν και επεξεργάζονται οι θεωρητικοί και μετά τίς εφαρμόζει, τίς πραγματοποιεί ή κοινωνία. Η ίδια ή κοινωνία και οι άνθρωποι δύναται νά δημιουργήσουν τίς συνθήκες οι όποιες θά επιτρέψουν τήν ελευθερία και τήν αυτονομία. Μέ άλλα λόγια, ή δημοκρατία ή ή αυτονομία δέν είναι φιλοσοφική, θεωρητική ή επιστημολογική ιδέα αλλά πολιτική και κοινωνική. Η θεωρία, υπ' αυτήν τήν έννοια, είναι ένα πρόταγμα, ένα πράττειν, μία προσπάθεια, αβέβαιη και μή εξασφαλισμένη εκ των προτέρων, νά φθάσουμε σέ μία διαύγηση του κόσμου.

Ένα μεγάλο ζήτημα, άλλωστε, μέ αυτούς πού επικαλούνται τά πρωτεία του όρθολογισμού είναι ότι ούδέποτε καθορίζουν «όρθολογικώς» τόν όρθολογισμό. Ο ΚΨ όρίζει κατ' αρχήν τό όρθολογικό ταυτολογικώς¹³ και έν συνεχεία αποφαινεται ότι «πολλοί Έλληνες έχουν έγκαταλείψει κάθε προσπάθεια όρθολογικής προσέγγισης τής πράξης και τής πολιτικής προσεγγίζοντας τά ζητήματα αυτά μέ όρους “απόφασης”». Αυτό πού δέν εξηγεί είναι γιατί ή απόφαση είναι άνορθολογική. Δέν δύναται βεβαίως νά τό εξηγήσει διότι δέν έχει νόημα, άφου ή απόφαση δέν αποκλείει τόν λόγο. Οι αποφάσεις των ανθρώπων αλλά και των συλλογικοτήτων λαμβάνονται κατόπιν σκέψεως, στοχασμού, εξετάσεως των υπέρ και των κατά, δηλαδή κατόπιν έλλογης διαδικασίας (όπως επίσης υπάρχουν και αποφάσεις πού δέν λαμβάνονται κατ' αυτόν τόν τρόπο). Όπως επισημαίνει ο Π. Κονδύλης, «ό Λόγος υφίσταται μόνο στην έρμηνεία των έκάστοτε εκπροσώπων του, και αυτοί, ως γνωστόν, όχι μόνον δέν έχουν ακόμη καταφέρει νά πείσουν τους πάντες ότι ο Λόγος είναι τό υψιστο και επιθυμητότερο αγαθό, αλλά δέν έχουν ούτε καν μεταξύ τους καταλήξει σέ συμφωνία για τό τί είναι ο Λόγος και τί επιτάσσει κάθε φορά»¹⁴. Οι φιλόσοφοι, λ.χ., οι όποιοι παραδοσιακώς τοποθετούνται στον όρθολογισμό,

δέν έχουν άπαγκιστρωθεί πλήρως από τήν μεταφυσική, άφου μέ τόν έναν ή τόν άλλον τρόπο δέχονται τόν θεό και αισθάνονται τήν ανάγκη νά προσφέρουν και κάποια άποδείξη περί τής ύπαρξεώς του (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel). Αλλά και οι φιλόσοφοι τής νεωτερικότητας, πού θεμελιώνουν τήν ισότητα και τά ανθρώπινα δικαιώματα στην φύση, και ταυτοχρόνως διατηρούν τήν πίστη, μέ τήν μία ή τήν άλλη μορφή, σέ μία ανώτερη δύναμη (Hobbes, Locke, Hume, Rousseau) δέν είναι περισσότερο όρθολογιστές. Η μήπως ο Μάρξ είναι όρθολογιστής όταν χαρακτηρίζει τήν οικονομική ανάπτυξη τής κοινωνίας ως «φυσικο-ιστορική» διαδικασία, ή όταν διατείνεται ότι ανέκλυψε τους νόμους τής κοινωνίας και τής ιστορίας πού θά όδηγήσουν άναπόφευκτα στον κομμουνισμό;¹⁵

Ο Καστοριάδης επισημαίνει τίς σύγχρονες όλέθριες καταλήξεις του όρθολογισμού, μέ τήν άνευ όρίων και άνευ όρων λατρεία τής δήθεν όρθολογικότητας του καπιταλισμού και τής οικονομίας, τήν φетиχοποίηση τής τεχνολογίας και τής τεχνικής, τής αναπτύξεως και τής αύξήσεως, τήν άπεριόριστη επέκταση τής «όρθολογικής» κυριαρχίας, τά όποια παρουσιάζονται μάλιστα ως τά αγαθά άπότοκα τής όρθολογικής επιστήμης. Τά όλέθρια άποτελέσματα αυτής τής λογικής τά βλέπουμε πιά σήμερα καθαρότερα από ποτέ, άφου έχουν άμεσες καταστροφικές επιπτώσεις στό περιβάλλον — φυσικό, κοινωνικό, ήθικό, πολιτικό — στην έκπτωση τής ποιότητας τής ζωής και στην άποσάρθρωση του δημοσίου χώρου, τήν υποβάθμιση των κοινωνικών και προσωπικών σχέσεων¹⁶.

Μία κεφαλαιώδης διαφορά του Καστοριάδη από τους άλλους στοχαστές πού άσκούν κριτική στον όρθό λόγο (μεταστρουκτουραλιστές και γενικώς μεταμοντέρνους) είναι ή έξής: ενώ οι τελευταίοι ταυτίζουν τήν όρθολογικότητα μέ τόν έξουσιαστικό λόγο πού ανέπτυξε ή Δύση, μέ άποτέλεσμα νά τήν άπολυτοποιούν, δίνοντάς της μεταφυσικές διαστάσεις, πού όδηγούν στην συλλήβδην άπόρριψη της και στό άδιέξοδο του μηδενισμού, ο Καστοριάδης, τοποθετώντας τήν συνολιστική-ταυτιστική λογική στην πρώτη στιβάδα του ανθρώπινου είναι, έντοπίζει στην άλλη στιβάδα του, μέσα στον ίδιο τόν ανθρώπινο ψυχισμό, τήν δυνατότητα για τήν έξοδο από τήν γενικευμένη και καλπάζουσα έτερονομία.

Οι άπόψεις αυτές δέν έντάσσονται φυσικά σέ αυτό πού όνομάζεται άνορθολογισμός, ή κριτική του λόγου και του όρθολογισμού δέν είναι άνορθολογισμός¹⁷. Η άναίρεση τής όρθολογικής θεμε-

λιώσεως δέν σημαίνει ότι αναζητείται κάποια ανορθολογική πηγή. Ἄνορθολογισμός θά ἦταν ἐάν αὐτές οἱ ἀπόψεις θεμελιώνονταν στόν θεό, στόν ἀποκαλυπτικό λόγο, σέ μυστικιστικές καί ἐνορατικές πίστεις, ἢ ἔστω στήν μεταφυσική. Πράγματι, ὅλες οἱ μορφές ἀνορθολογισμοῦ βρίσκονται ἔξω ἀπό τήν βασική ἀπαιτήση τοῦ λόγου, ἀπό τό *λόγον δίδοναι*, τήν δικαιολόγηση καί τό ἔλλογο ἐπιχείρημα, τό ὁποῖο «συνεπάγεται ἀφ' ἑαυτοῦ τήν ἀναγνώριση τῆς ἀξίας τῆς αὐτονομίας στήν σφαῖρα τῆς σκέψεως».

Ἐπί πλέον, ὁ Καστοριάδης, ἐκτός τοῦ ὅτι ἀσκει κριτική στήν μεταφυσική καί τήν θρησκεία (εἶναι ἀπό τούς ἐλαχίστους συγχρόνους φιλοσόφους), καταφάσκει ὑπέρ τοῦ λόγου: «Εἶναι δέ, εὐκολο νά δείξουμε — πρόκειται γιά ταυτολογία στήν πραγματικότητα — ὅτι ἡ αὐτονομία στήν σφαῖρα τῆς σκέψεως εἶναι συνώνυμη μέ τόν ἴδιο τόν λόγο»¹⁸. Ἐπίσης, ἐκκινώντας ἀπό τήν πολιτική τῶν ἀρχαίων ἐλληνικῶν πόλεων καί δῆ τῶν δημοκρατικῶν, ὀρίζει τήν πολιτική σέ συνάρτηση μέ τόν λόγο: «Ἡ ἀρχαία ἐλληνική πολιτική, ὅπως

καί ἡ πολιτική κατά τόν ὀρθόν λόγον, μποροῦν νά ὀρισθοῦν ὡς ἡ ρητή συλλογική δραστηριότητα, πού θέλει τόν ἑαυτό της διαυγασμένο, δηλαδή ἀνακλαστικό, στοχαστικό καί βουλευτικό, καί πού ἔχει ὡς ἀντικείμενο τήν θέσμιση τῆς κοινωνίας ὡς τέτοιας»¹⁹. Ἄλλωστε αὐτό πού λείπει σήμερα δέν εἶναι μία «ὀρθολογική» ἢ ἄλλου εἶδους θεμελίωση τοῦ δημοκρατικοῦ προτάγματος, ἀλλά ἡ πολιτική βούληση καί ἡ δραστηριότητα τῶν ἀνθρώπων, δηλαδή τό ἴδιο τό πρόταγμα.

Ὁ Καστοριάδης, λοιπόν, δέν δύναται νά ταυτισθεῖ μέ ἀπορρίψεις τοῦ λόγου πού ἔχουν ἐπιχειρηθεῖ κατά καιρούς κυρίως ἀπό θρησκείες καί θεολόγους, ὅπως λ.χ. ὁ Λούθηρος, πού εἶχε χαρακτηρίσει τήν *ratio* «πόρνη τοῦ διαβόλου», ἢ ἀπό τούς σημερινούς νεοορθόδοξους νεοέλληνες καί βυζαντινολάτρες φιλοσοφούντες θεολόγους. Εἶναι συνεπῶς ἄστοχο καί ἀποπροσανατολιστικό νά χαρακτηρισθεῖ ἡ σκέψη τοῦ Καστοριάδη ὡς ἀνορθολογική ἢ ἱρασιοναλιστική, ὅπως διατείνονται ἐδῶ καί τριάντα ἔτη, χωρίς πειστικότητα, ὀρισμένοι διανοούμενοι τῆς Ἄριστερας²⁰.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ὁ Πουλαντζᾶς στήν *Αὐγή* (1-1-1977 καί 6-2-1977) συκοφαντεῖ τόν Καστοριάδη γράφοντας μεταξύ ἄλλων καί τά ἑξῆς: «ἐκτός ἀπό τήν χαμηλή ποιότητα τοῦ ἔργου αὐτοῦ, θά ἀναλάβω τήν δυσάρεστη εὐθύνη νά σημειώσω πῶς σίγουρα δέν εἶναι τυχαῖο τό ὅτι τά γραφτά τοῦ “ὑπερπαναστάτη” Καστοριάδη προέρχονται ἀπό ἕναν ἄνθρωπο πού διετέλεσε ἐπί χρόνια ὀλόκληρα μέχρι καί πρόσφατα ἕνας ἀπό τούς κορυφαίους διοικητές τοῦ διεθνοῦς οἰκονομικοῦ ὀργανισμοῦ ΟΟΣΑ, ἐνός ἀπό τούς κύριους φορεῖς, μέ τήν Διεθνή Τράπεζα, τοῦ ἀμερικάνικου ἱμπεριαλισμοῦ στήν Εὐρώπη...». Βλ. ἀπάντηση στίς ἀνυπόστατες συκοφαντίες τοῦ Πουλαντζᾶ ἀπό τήν Ἐ. Καρτάλη (*Αὐγή* 12-1-1977) καί ἀπό τόν Χ. Λουκόπουλο (*Ἐλευθεροτυπία* 25-1-1977). Γιά τήν ἀποφυγή ἀντιπαραθέσεως μέ τόν Καστοριάδη ἐκ μέρους τοῦ Πουλαντζᾶ, βλ. Β. Δωροβίνη, «Ἐνας διάλογος πού δέν ἔγινε», *Ἄντι*, τ. 697, Ὀκτώβριος 1999. Ὁ Μπασάκος στόν *Σχολιαστή*, Νο 75, Ἀπρίλιος 1989, ἐπί πλέον ὑβρίζει τούς ὑποστηρικτές τοῦ Καστοριάδη χαρακτηρίζοντάς τους ὡς «τό ἐν ἀπωλεία καί ἐν πτώσει ποίμνιό του» (τό ποίμνιο τοῦ Καστοριάδη)! Οἱ ἐπιθέσεις κατά τοῦ Καστοριάδη — καί ἡ ἔλλειψη κριτικῆς συζητήσεως τῶν ἀπόψεών του — δέν ἀποτελοῦν χαρακτηριστικό μόνο τῆς «ἀνανεωτικῆς Ἄριστερας» ἀλλά καί τοῦ ΚΚΕ (*Ριζοσπάστης* 7-9-1984), τῶν μαοϊκῶν, τῶν τροτσικιστῶν (Μ. Ράπτης «Πάμπλο», *στά Νέα* 17-8-1992). Γιά τήν ἱστορία ἀναφέρουμε καί τό ἄρθρο τοῦ Β. Φιοραδάντε στήν *Ἐλευθεροτυπία* (5 Ἰανουαρίου 1989), «Ἄνορθολογισμός καί νεοσυντηρητισμός, μιά ἀπάντηση στόν Κορνῆλιο Καστοριάδη», στό ὁποῖο ὄχι μόνο δέν ὑπάρχει συζητήση τῶν θέσεων τοῦ Καστοριάδη ἀλλά οὔτε καὶ νύξη στό ὄνομά του.

2. *Αὐγή* τῆς 22-4-2201, τό ὁποῖο ἀναδημοσιεύθηκε

ἀπό τό Ἴδρυμα Σάκη Καράγιωργα στόν συλλογικό τόμο *Ἰδεολογικά ρεύματα καί τάσεις τῆς διανόησης στή σημερινή Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 2002. Ἐπίσης ὁ ΚΨ δημοσίευσε καί ἄλλο κείμενο, στό ὁποῖο ἐξειδικεύει καί ἀναπτύσσει περισσότερο τίς ἀπορριπτικές ἀπόψεις του γιά τόν Καστοριάδη, μέ τίτλο «Τό ἀνορθολογικό στοιχεῖο στήν σκέψη τοῦ Κ. Καστοριάδη», *Ὁ Πολίτης*, τ. 81, Ὀκτώβριος 2000.

3. Τό ἴδιο ἰσχύει ἐπίσης καί γιά ἄλλους ἐλληνικῆς καταγωγῆς ἔρευνητές καί στοχαστές, οἱ ὁποῖοι διέπρεψαν στήν ἀλλοδαπή καί ἀπέκτησαν διεθνές βελιγνές, ἀκριβῶς ἐνεκα τῆς ἀπομακρύνσεώς τους ἀπό τήν Ἑλλάδα, ὅπως ὁ Κ. Ἀξελός, ὁ Κ. Παπαϊωάννου, ὁ Ἀ. Φ. Μουρελάτος, ὁ Λ. Κουλουμπαρίτσης, ὁ Gregory Vlastos, γιά νά μείνουμε στόν χώρο τῆς φιλοσοφίας. Οὔτε εἶναι τυχαῖο ἄλλωστε πού οἱ διανοούμενοι τῆς μετακατοχικῆς καί μετεμφυλιακῆς Ἑλλάδος, γόνιοι ὄλοιοι εὐπόρων οἰκογενειῶν μέ σπουδές στά καλύτερα πανεπιστήμια τῆς Εὐρώπης, καθηγητές στά ἐλληνικά πανεπιστήμια, ἀνήκοντες στήν δεξιά παράταξη ἢ τό κέντρο, καί διατελέσαντες, οἱ περισσότεροι, ἀνώτατοι κρατικοί ἀξιωματικοί, δέν ἔδωσαν ἀξιόλογο ἔργο πού νά μποροῦν νά συγκριθεῖ μέ ἔργα ξένων συγγραφέων (Ι. Θεοδοωρακοπούλου, Π. Κανελλόπουλος, Κ. Τσάτσος, Κ. Γεωργούλης, Ἐ. Παπανοῦτσος, Β. Τατάκης). Δέν εἶναι τυχαῖο, ἄλλωστε, πού ὄλοιοι αὐτοῖ ἐδῶσαν πρωτεύουσα θέση στήν θρησκεία καί στόν περιβόητο «ἐλληνοχριστιανικό πολιτισμό». Θά πρέπει τέλος νά σημειωθεῖ ὅτι καί ἡ Ἄριστερά, ἀπό τήν πλευρά της, δέν ἔδωσε κάποιον σοβαρό καί σημαντικό διανοούμενο.

4. Μᾶλλον τῆς θεολογικῆς σκέψεως, ἀφοῦ ἐν τέλει στήν περίπτωσή του ἰσχύει τό *fides quaerens intellectum* τοῦ Ἀδωντισίνου καί τό μεσαιωνικό *philosophia ancilla theologiae*. Οἱ προσπάθειες τοῦ Γιανναρά καί τῶν ὁμοϊδεατῶν του

νά αποκτήσει ή θεολογία, ή εκκλησιαστική παράδοση και τό Βυζάντιο, φιλοσοφικό και πολιτικό ένδυμα έχει νά κάνει και άφορά τήν εκκλησία, τήν θεολογία, τούς πιστούς και τούς ύπηκόους, όχι τήν φιλοσοφία, τήν άυτονομία και τόν πολίτη. Ή θρησκεία, κατά τόν Καστοριάδη, είναι τό κατ' έξοχήν όργανο τής έτερονομίας. Ή ταυτόχρονη άναφορά, όπως κάνει ό Γιανναράς και οι όμοϊδέατες του, στην άρχαία δημοκρατική παράδοση και στην βυζαντινή είναι άντιφατική και άντινομική, και οδηγεί στην σημερινή «ψυχοπαθολογική και σχιζοφρενική σχέση μας με τόν δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό» (βλ. τό σύντομο και έξαιρετο κείμενο του Καστοριάδη, «Οί μύθοι τής παράδόσής μας», *Κυριακάτικη Έλευθεροτυπία* 21-8-1994). Θά πρέπει νά σημειωθεί ή νευρωτική σχέση πού διατηρούν οι νεοορθόδοξοι θεολόγοι με τό έργο του Καστοριάδη. Ο μέν πολυγραφότατος Γιανναράς άπαλλάσσεται πολύ εύκολα από τόν Καστοριάδη, σε μία γενικόλογη ύποσημείωση ενός βιβλίου του και σε μία άποστροφή, πού άφορά και άλλους μαζί, σε έπιφυλλίδα έφημερίδας. Άντιθέτως, εκθειάζει άγνωστους και άμφιβόλου ποιότητας συγγραφείς, οι όποιοι με τήν σειρά τους τόν εκθειάζουν και τόν χρησιμοποιούν ως οδηγό στα βιβλία τους. Θά πρέπει νά σημειωθεί ότι ό ίδιος είχε εκθειάσει άρχικώς τόν Καστοριάδη ως μεγάλο φιλόσοφο πού εισάγει μία νέα όντολογία (Τομές, τ. 8, Ίανουάριος 1977), αλλά φαίνεται ότι άργότερα μετάνοισε επειδή ή σκέψη του Καστοριάδη ήταν πολύ ριζοσπαστική και επικίνδυνη γιά τά θρησκευτικά σωτηριολογικά ιδεολογήματα του Γιανναρά. Όσον άφορά τόν άλλο ίεροκήρυκα τής ορθοδοξίας και του Βυζαντίου, τόν «Ράμφο με δασεία», αυτός θεώρησε καλό νά άπαλλαγεί άρκετά ένωρίς από τόν Καστοριάδη σε βιβλίο του, όπου εξέθεσε τούς λόγους πού τόν συνεπήραν και τόν γοήτευσαν στον χριστιανισμό, στην βυζαντινή έτερονομία, στάς γραφάς και στους πατέρες τής εκκλησίας. Τι νά πρωτοθαυμάσει κανείς: τήν άφέλεια του πιστού, τήν άμηχανία του θρησκευόμενου ή τήν πονηρία του θεολογούντος πού χρησιμοποιεί τόν Καστοριάδη, έναν φιλόσοφο με κύρος έντελώς άντίθετο προς θρησκευτικές και θεολογικές άντιλήψεις, άκριβώς γιά νά πλασάρει τίς δικές του έτερονομικές χριστιανικές άπόψεις;

5. Τήν άδυναμία αυτή όμολογεί και ό μέγας εκπρόσωπος του λόγου Πλάτων, ό όποιος, όταν οι συνήξεις και οι δυνατότητες του λόγου δέν έπαρουν, καταφεύγει στον μύθο και έν τέλει τροποποιεί τήν φιλοσοφία του στους γεροντικούς διαλόγους, άποδεχόμενος τήν άπροσδιοριστία (άπειρον) και τό μή όν, μέχρι τότε έξορισμένα και άπαγορευμένα, από τήν μεταφυσική του. Ο Άριστοτέλης, επίσης, ό ίδρυτής τής Λογικής και θεραπευτής του λόγου, άναγνωρίζει ρητώς τά όρια του λόγου (Ηθ. Νικ. 6, 1143 β1-2: και γάρ τών πρώτων όρων και τών έσχάτων νους έστι και ού λόγος. Πρβλ. Ηθ. Νικ. 6, 1142 α25-30, 6, 1140 β30-1141 α10. Μετάφ. Γ, 1006 α4-10, Γ, 1011 α15, 21: οί δ' έν τῷ λόγω τήν βίαν μόνον ζητούντες άδύνατον ζητούν). Άλλωστε και νηφάλιοι ύποστηρικτές του μαρξισμού άμφισβήτησαν τήν λατρεία του έπιχειρήματος και τήν παντοδυναμία του λόγου: «τό έπιχείρημα είναι αξιοσέβαστο, αλλά ή λατρεία του έπιχειρήματος και ή πίστη στην παντοδυναμία του λόγου οδηγούν πάλι στον δογματισμό. Ο ψυχρός λόγος-μονάρχης δέν εκφράζει τόν πλούτο και τήν ζωντανία τής πραγματικότητας» (Θ. Βέικος, *Τά είδωλα του θεάτρου*, Άθήνα 1988, σ. 168).

6. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Τό φαντασιακό: ή δημιουργία στο κοινωνικό-ιστορικό πεδίο», *Χώροι του άνθρώπου*, Ύψιλον, Άθήνα 1995, σ. 123.

7. Το «ιστορικά άνεπίστρεπτο» δέν είναι βεβαίως έξασφαλισμένο από τόν ορθολογισμό αλλά μόνον από τήν επαγρύπνηση, τήν θέληση και τήν πολιτική δράση τών άνθρώπων. Δεδομένου ότι σήμερα ύπάρχει γενικευμένη άπάθεια και ιδιώτευση, δέν είναι σίγουρο έως πότε θά ισχύουν οι δεσμεύσεις και οι σχέσεις αυτές. Ήδη ύφίστανται άκρωτηριασμούς και φαλκιδεύσεις στην εποχή του νεοφιλελευθερισμού και τής παγκοσμιοποίησης.

8. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Fait et à faire», *Fait et à faire*, Paris 1997, p. 40. Επίσης του ίδιου «Όντολογικό βάρος τής ιστορίας τής επιστήμης», *Χώροι του άνθρώπου*, όπ. παρ., σ. 338. Στους χαρακτηρισμούς αυτούς θά ένέπιπτε, μάλλον, ή «Περιγραφική θεωρία τής άπόφασης» του Κοινούλη (βλ. ένδεικτικώς Κοινούλης Παναγιώτης, *Ίσχύς και άπόφαση*, Στιγμή, Άθήνα 1991, ιδιαίτέρως στο τέλος σσ. 228-232).

9. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική έρώτηση», *Τά Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*, Ύψιλον, Άθήνα, σσ. 275 κ.έξ. Επίσης του ίδιου, *Η Φαντασιακή Θέσμιση τής Κοινωνίας*, Ράππας, Άθήνα 1981, σσ. 475 κ.έξ.

10. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική έρώτηση», όπ. παρ., σσ. 188-194.

11. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Τά Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*, όπ. παρ., σ. 384.

12. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Ύψιλον, Άθήνα, σ. 77. Επίσης Καστοριάδης Κορνήλιος, *Τά Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*, όπ. παρ., σ. 383. Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, «Δημοκρατία και άυτονομία στον Κ. Καστοριάδη», *Ευτοπία*, τ. 10, Ίανουάριος 2004, σ. 46. Επίσης του ίδιου «Plato and Castoriadis, The concealment and the unveiling of Democracy», στο *Democracy and Nature*, Vol. 9, No 2, July 2003, σσ. 258-259 (του κειμένου αυτού ύπάρχει και ελληνική μετάφρ. με τίτλο «Πλάτων και Καστοριάδης, ή συγκάλυψη και ή άνάδειξη τής δημοκρατίας», *Νέα Έστία*, τ. 1760, Οκτώβριος 2003, σσ. 484-486).

13. «Στην κοινή γλώσσα, όταν λέμε γιά κάτι ότι είναι ορθολογικό έννοούμε ότι είναι έλλογο, σε άντίθεση με τό άνορθολογικό, πού έρχεται σε άντίθεση προς τόν λόγο».

14. Κοινούλης Παναγιώτης, *Τό άόρατο χρονόλογο τής σκέψης*, Νεφέλη, 1998. Άς σημειωθεί ότι ό Hegel όριζε τόν λόγο ως τήν σύμφωνη προς έναν σκοπό πράξη.

15. Μάρξ Κάρλ, *Τό κεφάλαιο*, τ. I, La Pleiade, 1965, p. 550. Του ίδιου *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, μετφ. Μ. Γραμμένου, Γλάρος, Άθήνα 1975, σ. 136.

16. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Σκέψεις πάνω στην "άνάπτυξη" και τήν "ορθολογικότητα"», *Χώροι του άνθρώπου*, όπ. παρ. Επίσης του ίδιου, *Η "ορθολογικότητα" του καπιταλισμού*, Ύψιλον, Άθήνα 1998. Επίσης Καστοριάδης & Cohn Bendit, *Άπό τήν οικολογία στην άυτονομία*, Ράππας, Άθήνα 1981.

17. Όπως επίσης δέν δύνανται νά χαρακτηρισθούν ότι έμπίπτουν στον άνορθολογισμό οι στοχαστές τής Σχολής τής Φρανκφούρτης, επειδή άσκησαν κριτική στον Διαφωτισμό και στον ορθό λόγο πού αυτός εκόμιζε. Όπως άκριβώς ό μαθηματικός πού δέν δέχεται τό αξίωμα του Ευκλείδη αλλά κάποιο άλλο, δέν σημαίνει ότι άρνείται τήν γεωμετρία γενικώς, ούτε παύει γι' αυτόν τόν λόγο νά είναι μαθηματικός. Η κριτική στον ορθολογισμό έχει γίνει άλλωστε και έντός τής ίδιας τής επιστήμης (Heisenberg, Popper, Kuhn, Fey-

erabend), ακόμη και στην ίδια την επιστήμη της λογικής, τὰ μαθηματικά (Godel, Russel). Στην ίδια την φιλοσοφία συναντάμε τὰ ονόματα του Nietzsche, Cassirer, Heidegger, Langer, Foucault, Derrida κ.ά. (βλ. Δεληγιώργη Ά., *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη*. Από τον Κάντ στον Καστοριάδη, Βάνιας, Θεσ/κη 1991). Η φρουδική θεωρία και ψυχανάλυση επίσης διαρρηγνύει τὰ παραδοσιακά πλαίσια του λόγου και της γνώσεως, χωρίς νά σημαίνει ότι είναι ανορθολογισμός. Τό άσυνείδητο δέν υπάγεται στην συνολο-ταυτιστική λογική και τήν καθοριστικότητα, αλλά ως προϊόν και εκδήλωση της ριζικής φαντασίας, ό τρόπος του είναι τρόπος ενός μάγματος (Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, όπ. παρ., σ. 397). Άλλωστε, οι πλευρές πού δέν εκφράζονται από τό έλλογο, τὰ βαθύτερα και ολιγώτερο συνειδητά στρώματα της ανθρώπινης έμπειρίας, δέν σημαίνει ότι είναι ανορθολογα ή παράλογα, αλλά άπλως ά-λογα και άροητα, και χρειάζονται άλλον τρόπο και μέσον για νά εκφραστούν και νά γίνουν κατανοητά. Τό ίδιο θά μπορούσαμε νά πούμε και για τήν τέχνη, ή όποία δέν εντάσσεται προφανώς στους καθορισμούς του όρθολογισμού. Ο ποιητής λ.χ. βλέπει νέα σχήματα πίσω από τὰ συνηθισμένα πράγματα και τις καθιερωμένες μορφές και εγκαθιδρύει μία άλλη όπτική, πού δέν δεσμεύεται από τήν τρέχουσα και ισχύουσα λογική και τήν γλώσσα πού τήν εκφράζει. Τό αντίθετικό δίπολο «όρθολογικό-άνορθολογικό» περισσότερο προβλήματα και συγκαλύψεις δημιουργεί παρά λύνει (βλ. Δεληγιώργη, όπ. παρ., σ. 386).

18. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η κρίση του μαρξισμού

και ή κρίση της πολιτικής», *Κοινωνία και φύση*, Νο. 2, Σεπτ.-Δεκ. 92, σ. 235.

19. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Οι όμιλίες στην Έλλάδα*, Ύψιλον, Άθήνα, σ. 62. Η αντίληψη αυτή για τήν πολιτική δέν έχει θεβαίως ουδεμία σχέση με τήν τρέχουσα αντίληψη των κομμάτων του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος ούτε με τήν σοσιαλιστική ή κομμουνιστική ούτε με τήν αντίληψη των κλειστών παρανόμων τρομοκρατικών οργανώσεων. Οι τελευταίες κατέχουν άσφαλώς τὰ αίματηρά πρωτεία της άποτυχίας ενός είδους «έπαναστατικού όρθολογισμού».

20. Υπάρχουν όμως και σοβαρές προσπάθειες κατανόησης του έργου του εν Έλλάδι, όπως οι ακόλουθες: Ά. Δεληγιώργη, *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη* Από τον Κάντ στον Καστοριάδη, όπ. παρ. Έπανεκδόθηκε έμπλουτισμένο με τίτλο, *Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, Αλεξάνδρεια, Άθήνα 1996, σσ. 355-419. Άλλά και Τ. Φωτόπουλος, *Περικτική δημοκρατία*, Καστανιώτης, Άθήνα 1999, Γ. Καρύτσας, *4 Κείμενα για τον Καστοριάδη*, Άρδη, Άθήνα 2001. Επίσης τὰ αφιερώματα στο έργο του των περιοδικών: *Έκ των Ύστέρων*, τ. 2, Νοέμβριος 1998, *Νέα Έστία*, τ. 1722, Άπρίλιος 2000. *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 31, Φθινόπωρο 2000. Στο τελευταίο υπάρχει και αναλυτικός κατάλογος των Έλλήνων πού έγραψαν για τον Καστοριάδη (Γ.Ν. Οικονόμου, «Έργασίες για τον Κ. Καστοριάδη»). Για τις τελευταίες προσθήκες στον κατάλογο αυτό ως σήμερα, καθώς και αναλυτικό κατάλογο των δημοσιευθέντων έργων του Καστοριάδη εν Έλλάδι βλ. www.agorainternational.org και www.costis.org.



Κώστας Παπαϊωάννου

Ένας κορυφαίος κριτικός του Μαρξισμού

του Μελέτη Ή. Μελετόπουλου

Αν Έλληνας υπήρξε ο σημαντικότερος μεταπολεμικός μαρξιστής θεωρητικός, ο Νίκος Πουλαντζάς, Έλληνας ήταν κι ο κυριότερος κριτικός του μαρξισμού, ο Κώστας Παπαϊωάννου. Ο Παπαϊωάννου έδωσε την πιο συστηματική και τεκμηριωμένη κριτική στην μαρξιστική θεωρία και ταυτόχρονα άσκησε την πιο πειστική κριτική στο οικοδόμημα του «ύπαρκτου σοσιαλισμού», δηλαδή του σταλινικού ολοκληρωτισμού. Είναι λανθασμένη ή άποψη ότι ο Παπαϊωάννου άσκησε κριτική στον σταλινισμό από μαρξιστικής σκοπιάς. Η αλήθεια είναι ότι στά έργα του όχι μόνον εντόπισε τις ρίζες του ολοκληρωτισμού στον μαρξισμό-λενινισμό, αλλά αποδόμησε και την ίδια την μαρξιστική θεωρία ως άναληθη. Η μόνη σκοπιά στην οποία στάθηκε ο Παπαϊωάννου ήταν ή σκοπιά του Άνθρωπισμού και του Διαφωτισμού, κι εν όνόματί της συνέθεσε τον κριτικό του λόγο.

Ο Παπαϊωάννου υπήρξε βεβαίως μία σύνθετη προσωπικότητα, που δέν έμεινε στην κριτική του Μαρξισμού. Η σκέψη του επεκτάθηκε και σ' άλλους τομείς, την φιλοσοφία της Ιστορίας (ιδιαίτερα τον προσείληξε ή μορφή του Φρειδερίκου Hegel), την Ιστορία της Τέχνης, την Βυζαντινή Ζωγραφική.

Τό κυριότερο όλων είναι ότι υπήρξε ένας βαθιά ανεξάρτητος κι ελεύθερος άνθρωπος, μακριά από μηχανισμούς, κόμματα, φατρίες και παρέες οίασδήποτε φύσεως, όπως αυτές στις οποίες συμ-

μετείχαν άλλοι γνωστοί διανοούμενοι της εποχής του. Γι' αυτό και δέν υπήρξε ποτέ αγαπημένο παιδί των «media» και της πνευματικής μόδας. Έμεινε μακριά απ' όλα αυτά και, καθώς ή ομίχλη της επικαιρότητας, που δυσχεραίνει την κρίση, απομακρύνεται και ο χρόνος περνά, ο Παπαϊωάννου αναδεικνύεται σέ κορυφαίο της γενιάς του.

Ο Παπαϊωάννου γεννήθηκε στον Βόλο, στις 16-1-1925, όπου υπηρέτησε ο πατέρας του ως

άνωτερος υπάλληλος μέ άρμοδιότητα τούς άγροτικούς συνεταιρισμούς. Η οικογένειά του ήταν αστική και ευπορή. Η οικογενειακή ιστορία του Παπαϊωάννου σχετίζεται στενά μέ τον εκπαιδευτικό χώρο, και μάλιστα συγκεκριμένα μέ τον χώρο της οικονομικής εκπαίδευσης: ο παππούς του Κωστής Παπαϊωάννου ήταν καθηγητής έμπορικων μαθημάτων και διευθυντής του έμπορικού τμήματος της Βιομηχανικής και Έμπορικής Άκαδημίας Άθηνων (1894-1920), ή οποία είχε συγκροτηθεί κατά τό πρότυπο της γαλλικής Ecole des Hautes Etudes

Commerciales. Η σχολή αυτή ήταν πρωτοποριακή για τά μέτρα της εποχής της και στά πλαίσιά της επικρατούσε κλίμα ελευθερίας της σκέψης, όπου αναπτύχθηκαν δημοκρατικές αντιλήψεις. Υπήρξε τό πρότυπο βάσει του οποίου δημιουργήθηκε ή Έμπορική Σχολή Βόλου, στην οποία διετέλεσε καθηγητής τό 1920-27 ο γυιός του Κωστή Παπαϊωάννου, ο Στράτος, που ήταν



(Αρχείο Ν. Σέργη)

κι αυτός προοδευτικός διανοούμενος βενιζελικών και σοσιαλιστικών φρονημάτων (αργότερα προσχώρησε στην ΕΛΔ του Σβώλου). Ο Σπράτος Παπαϊωάννου στην συνέχεια έγινε καθηγητής Λογιστικής στην Άνωτάτη Βιομηχανική Σχολή Πειραιώς και πρώτος κοσμήτωρ, ουσιαστικά οργανωτής του μετέπειτα Πανεπιστημίου Πειραιώς. Ο νεαρός Κώστας Παπαϊωάννου μεγάλωσε σ' αυτό τό προοδευτικό, αλλά ταυτόχρονα επιστημονικό κλίμα και ίσως δέν είναι τυχαίο πού στό Παρίσι έγινε κατά τήν δεκαετία του '60 chargé de cours στην Ecole des Hautes Etudes Commerciales¹.

Όταν ο πατέρας μετετέθη στην κεντρική υπηρεσία του υπουργείου του, στην Άθήνα, ο νεαρός Παπαϊωάννου ενεγράφη στό Βαρβάκειο. Έκει είχε συμμαθητές τόν Ρένο Άποστολιδή και τόν Κώστα Άξελό. Μέ τόν Άποστολιδή συνδέθηκε ιδιαίτερα, έκαναν στενή παρέα σ' όλη τήν διάρκεια τής Κατοχής, μέχρι τήν αναχώρηση του Παπαϊωάννου για τό Παρίσι. Ο Ρένος θυμάται τόν Κώστα Παπαϊωάννου ως ένα «καλό παιδί, φαντασιόπληκτο, μυθομανή, μέτριο μαθητή, αρχηγό παιδικής συμμορίας μέ τήν επωνυμία “κόκκινη πυτζάμα”»².

Τό 1941 ο Παπαϊωάννου ενεγράφη στην Νομική Σχολή Άθηνών. Ός φοιτητής έγινε μέλος του ΕΑΜ (ο πατέρας του ήταν προπολεμικά μέλος τής σοσιαλιστικής όργάνωσης ΕΛΔ και συμμετείχε στό ΕΑΜ) και τό 1944 συνελήφθη από τήν Άσφάλεια και κρατήθηκε για κάποιο διάστημα. Μετά τήν Συμφωνία τής Βάρκιζας ιδρύθηκε τό «Σοσιαλιστικό Κόμμα - Ένωση Λαϊκής Δημοκρατίας», μέ πρόεδρο τόν Άλ. Σβώλο και γραμματέα τόν Ήλ. Τσιριμώκο, στό όποιο συμμετείχε και ο νεαρός Παπαϊωάννου. Μετά τά Δεκεμβριανά κρυβόταν για νά μήν συλληφθεί. Τό 1945 έφυγε μέ τό άγγλικό όπλιταγωγό «Mataroa», και μέ τά περισσότερα σημαντικά μυαλά τής γενιάς του, υπότροφος του γαλλικού κράτους. Έκτοτε, δέν θά επιστρέψει ξανά στην Ελλάδα παρά μόνον ως επισκέπτης.

Στό Παρίσι, ο Παπαϊωάννου ενεγράφη στην Φιλοσοφική Σχολή τής Σορβόννης. Έλαβε τό πτυχίο του τό 1948.

Δίδαξε φιλοσοφία στην Σορβόννη από τό 1959 έως τό 1963 και στό Cencier από τό 1962 ως τό 1968. Δίδαξε επίσης κοινωνιολογία στην Σχολή Άνωτέρων Έμπορικών Σπουδών. Τό 1970-72 δίδαξε φιλοσοφία στην Nanterre και από τό 1971 ως τόν πρόωρο θάνατό του, τό 1981, στην Ecole Pratique des Hautes Etudes, ως chargé de

cours κοινωνιολογίας και φιλοσοφίας. Ός πανεπιστημιακός δάσκαλος ήταν ιδιαίτερα προσφιλής στόν φοιτητικό κόσμο.

Η βασική του θέση, όμως, ήταν στό Έθνικό Κέντρο Κοινωνικών Έρευνών (C.N.R.S.), όπου διορίστηκε τό 1963, ως attaché de recherche.

Ο Παπαϊωάννου άσκησε μία ιδιότυπη και έντελώς ανεξάρτητη κριτική στόν σταλινισμό, αλλά δέν συνέπλευσε μέ τόν Καστοριάδη, ο όποιος άσκησε επίσης σφοδρή κριτική έναντίον του σταλινισμού, εκδίδοντας μέ τήν ομάδα του τό περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* μετά τό 1948. Ο Καστοριάδης ως τροτσκιστής επικέντρωσε τήν κριτική του στην «γραφειοκρατική παραμόρφωση του μαρξισμού», ενώ ο Παπαϊωάννου στό βιβλία του δέν θεωρεί καθόλου «παραμόρφωση» τόν σταλινισμό, αλλά φυσική συνέπεια του μαρξισμού-λενινισμού. Ο Καστοριάδης άσκησε τήν κριτική του εν όνόματι τής εργατικής τάξης, ο Παπαϊωάννου εν όνόματι του ανθρώπου. Επίσης ο Παπαϊωάννου δέν εντάχθηκε στην ομάδα του περιοδικού *Arguments* των εκδόσεων Minuit, πού εξέδιδε η ομάδα Άξελου. Αυτές όλες οι ιδεολογικές κινήσεις παρέμειναν στό πλαίσια του «κριτικού μαρξισμού», ενώ ο Παπαϊωάννου επετέθη όλομέτωπα στόν ίδιο τον μαρξισμό.

Ο Παπαϊωάννου συνεργάστηκε απεναντίας μέ τόν Raymon Aron, υπήρξε στενός, άμεσος και έμπιστος συνεργάτης του³, μέ αποτέλεσμα οι κομμουνιστές νά τόν θεωρούν αποστάτη και δεξιό, όπως και τόν Aron.

Άλλωστε και όργανικά ο Παπαϊωάννου είχε διακόψει κάθε επαφή μέ τήν Άριστερά, μετά τήν αποχώρησή του από τήν Ελλάδα. Επίσης είχε ξεκόψει μέ τήν γενιά του Mataroa. Καθώς δέν αναμείχθηκε ποτέ ξανά στην ενεργό πολιτική, έζησε ως αυθεντικός διανοούμενος, χωρίς κομματική όρραση και όργανωτική παρουσία. Μία ενδιαφέρουσα πληροφορία⁴ είναι ότι έπασχε από νοσταλγία, πολύ μεγαλύτερη απ' αυτήν των άλλων Έλλήνων υποτρόφων του «Mataroa», οι όποιοι άφομοιώθηκαν σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι ο Παπαϊωάννου στό νέο τους περιβάλλον.

Έτσι, οι επιδράσεις πού άσκησε ο Παπαϊωάννου υπήρξαν ποικίλες και αντιφατικές. Τόν διεκδικούν π.χ. Γάλλοι, Άγγλοι και Ίσπανοί αντιεξουσιαστές και αναρχικοί. Η κριτική του έναντίον του όλοκληρωτισμού προσέδλωσε τό ενδιαφέρον επαναστατικών άκρο-άριστερών κύκλων: διατηρούσε προσωπική φιλία μέ τόν «καταστασιακό» φιλόσοφο René Vienet, ενώ στό 10ο τεύχος του

περιοδικού *Internationale Situationniste* ἐγκωμιάζεται ὁ Παπαϊωάννου. Οἱ «situationnistes», πού ἐπαιζαν ρόλο στὸν Μάη τοῦ '68, ὁ Guidenborg κ.ἄ., ἀξιοποίησαν τίς ἰδέες του, παρά τίς συκοφαντίες καί τὴν καχυποψία πού εἶχε καλλιέργησει ἡ κομμουνιστικὴ διανόηση ἐναντίον του. Ἔτσι τὰ βιβλία του διαβάζονταν πολὺ, παρά τὸ embargo τῶν κομμουνιστῶν ἐναντίον του. Στὴν Ἑλλάδα, τὰ ἔργα του ἐκδόθηκαν μετὰ τὴν Μεταπολίτευση ἀπὸ τὸν κύκλο τοῦ περιοδικοῦ Ἄρθρον καί κάποιο ἐνδιαφέρον ἔδειξαν γι' αὐτὸν ἀντιεξουσιαστικοὶ κύκλοι.

Ἔτσι, ἐνῶ ὁ ἴδιος δὲν ἐπαιξε ρόλο στὰ γεγονότα τοῦ παρισινοῦ Μάη, ἐπαιζαν ρόλο αὐτοὶ πού ἀναφέρονταν στίς ἰδέες του. Τὸ φαიდρὸ εἶναι ὅτι μέχρι τὸ 1974 δὲν μποροῦσε νὰ ταξιδέψει στὴν Ἑλλάδα, διότι ἦταν φακελλωμένος ὡς κομμουνιστής. Ὁ πατέρας του ἦταν πρύτανης τῆς Ἀνωτάτης Βιομηχανικῆς Σχολῆς Πειραιῶς καί αὐτὸ ἔδωσε τὴν εὐκαιρία στὸν Παπαϊωάννου νὰ δημοσιεύει κείμενά του στὸ θεωρούμενο ὡς συντηρητικὸ περιοδικὸ τῆς Βιομηχανικῆς Σπουδαί, τίς δεκαετίες τοῦ '50 καί τοῦ '60. Ἔτσι, τὸ περιοδικὸ αὐτὸ τὸ ἀγόραζαν τροτσκιστές, ἀναρχικοί, ἀκροαριστεροί, γιὰ νὰ διαβάσουν τὰ κείμενα τοῦ Παπαϊωάννου. Τὰ περισσότερα ἀπ' αὐτὰ τὰ κείμενα ἐξεδόθησαν αὐτοτελῶς ἀπὸ τὸ Κέντρο Κοινωνικῶν Σπουδῶν τῆς Βιομηχανικῆς. Ἐπίσης μερικά ξενόγλωσσα κείμενά του δημοσιεύθηκαν στὰ *Νέα τῆς ΑΒΣΠ*.

Ὁ Παπαϊωάννου εἶχε ἀρχίσει νὰ δημοσιεύει κείμενα ἤδη ἀπὸ πολὺ νέος, πρὶν κἂν φύγει ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα· ξεκίνησε νὰ γράφει ἀπὸ τὸ 1942 καί εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι μέχρι τὸ 1960 ἔγραφε στὰ ἑλληνικά. Ἡ πρώτη του ἐμφάνιση ἔγινε ὅταν ἦταν δεκαεπτὰ χρονῶν, μέ ἓνα κείμενο γιὰ τὸν Σωκράτη⁵. Μέ τὸ ψευδώνυμο Ἄλ. Πήλιος δημοσιεύει στὴν *Σοσιαλιστικὴ Ἐπιθεώρηση* ἓνα κείμενο μέ τίτλο «Ἡ κρίση τοῦ ἐπαναστατικοῦ σοσιαλισμοῦ»⁶ καί στὴν *Ἄπω Ἀνατολή*⁷ κείμενο μέ τίτλο «Νευραλγικά προβλήματα τοῦ Παγκόσμιου ἰμπεριαλισμοῦ», στὰ ὁποῖα ὑποστηρίζει τὴν «Ἐνωμένην Σοσιαλιστικὴν Εὐρώπη». Στὴν *Νέα Ἐστία* δημοσίευσε τὸ 1945 ἓνα ἄρθρο μέ τίτλο «Σωκράτης ὁ θνήσκων» καί τὴν ἴδια χρονιά τὸ «Παλιές αὐταπάτες σέ νέα μορφή — ἡ κρίση τοῦ ἐπαναστατικοῦ σοσιαλισμοῦ» στὸ περιοδικὸ *Σοσιαλιστικὴ Ἐπιθεώρηση* τῆς ΕΛΔ, πολιτικῆς κινήσεως στὴν ὁποία ἀνήκε παλαιότερα ὁ πατέρας του. Σ' αὐτὸ τὸ κείμενο ἄσκησε κριτικὴ στὸν σοβιετικὸ κομμουνισμό ἀλλὰ καί τὴν σοσιαλδημοκρατία. Ἀπὸ τὴν Γαλλία δημοσίευσε τὸ 1947 στὴν *Νέα Ἐστία* τὸ κείμενο «Πλάτων ὁ εἰδῶς -

Φιλοσοφία τῆς καταδικασμένης συνείδησης» καί στὴν *Ἐπιθεώρηση Πολιτικῶν καί Οἰκονομικῶν Ἐπιστημῶν* τὸ κείμενο μέ τίτλο «Τὸ οὐμανιστικὸ πρόβλημα στὸν Εἰκοστὸ Αἰῶνα». Ἀπὸ τὰ πρῶτα κείμενά του διαγράφονται οἱ δύο πόλοι ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους θά κινηθεῖ ἔκτοτε ὅλη ἡ σκέψη του: ἡ κλασσικὴ φιλοσοφία καί ἡ κριτικὴ τοῦ μαρξισμοῦ.

Τὴν δεκαετία τοῦ '50 δημοσίευσε στὴν Ἑλλάδα μία σειρά ἀπὸ μελέτες: στὸν *Προοδευτικὸ Φιλελεύθερο* ἀπὸ τίς 13 Μαΐου ἕως τίς 27 Ἰουνίου 1950 μία σειρά ἄρθρων μέ τίτλο «Γὰ νέα προβλήματα τῆς Εὐρώπης καί Ἀμερικῆς» καί στὴν *Νέα Οἰκονομία* ἄρθρο γιὰ τὸ Σχέδιο Σουμάν (τεύχος 6 τοῦ 1950). Τὸ 1951 δημοσίευσε στὸ *Σπουδαί* τὸ δοκίμιο «Ὁ ἄνθρωπος καί ὁ ἴσκιος του (ἱστορικὴ συνείδηση καί ἀνθρωπολογία στὸν Εἰκοστὸ Αἰῶνα)»: μάλιστα ἡ ἐργασία του αὐτὴ ἔτυχε ἐκτενοῦς καί ἐγκωμιαστικῆς κριτικῆς ἀπὸ τὸν Κλέωνα Παράσχο στὴν *Νέα Ἐστία*⁸. Τὸ 1954 στὸ *Σπουδαί* δημοσίευσε τὸ δοκίμιο «Τὸ ὀλοκληρωτικὸ κράτος καί ἡ ταξικὴ κοινωνία», ἐνῶ στὸ ἴδιο περιοδικὸ τὸ 1955 τὸ «Βιομηχανία καί Κοινωνία»: τὸ 1955 δημοσιεύθηκε ἡ μελέτη του *Κόσμος καί Ἱστορία (ἑλληνικὴ κοσμολογία καί δυτικὴ ἐσχατολογία)*. Τὸ 1954 δημοσίευσε σέ τεύχη τὸ ἔργο του *Τὰ θεμέλια τοῦ μαρξισμοῦ [Ἡ κρίση τοῦ Μαρξισμοῦ (1954), Ἡ θεωρία τῆς κοινωνικῆς πάλης (1955), Βιομηχανία καί κοινωνία (1956), Ἡ οἰκονομικὴ ἐρμηνεία τοῦ ταξικοῦ διαφορισμοῦ (κριτικὴ τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας τῶν κοινωνικῶν τάξεων) (1959), Γένεση τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ. Οἰκονομικὴ ὑποανάπτυξη καί κοινωνικὴ ἐπανάσταση (ἡ γέννηση τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ) (1959)]*. Ὅλες αὐτές οἱ μελέτες ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὴν Βιομηχανικὴ Σχολή, τῆς ὁποίας ὁ πατέρας του Στράτος Παπαϊωάννου ἦταν πρύτανης καί ὑπεύθυνος ἐκδόσεων. Τελευταία του ἐκδοσὴ στὰ ἑλληνικά ἦταν μία μελέτη του γιὰ τὸν Marx στὸ περιοδικὸ *Ἐποχές* τοῦ 1965.

Ἵπῆρξε ἐπίσης πολυγραφότατος καί στὰ γαλλικά.

Τὸ 1962 δημοσίευσε στὸ συλλογικὸ ἔργο *Οἱ σύγχρονες τεχνικὲς διαχείρισης τῶν ἐπιχειρήσεων* τὴν μελέτη «Ἡ δομὴ τῆς ἐπιχείρησης» (ἐκδόσεις Dunod, Παρίσι 1962). Τὸν ἴδιο χρόνον ἔγραψε τὴν εἰσαγωγὴν σέ ἓνα ἀπάνθισμα ἔργων τοῦ Χέγκελ, πού ἐπιλέγει καί μεταφράζει ὁ ἴδιος, κυκλοφορεῖ στὰ γαλλικά τὸ 1962 καί μεταφράζεται στὰ ἰταλικά, τὰ πορτογαλικά καί τὰ ἰσπανικά. Τὸ 1965 κυκλοφοροῦν οἱ μελέτες του *Οἱ μαρξιστές καί Ἡ βυζαντινὴ ζωγραφικὴ*, πού μεταφράστηκε στὰ ἀγ-

γλικά, γερμανικά, ιταλικά, ισπανικά, δλλανδικά, σουηδικά και γιαπωνέζικα.

Τό 1967 εξέδθη *Η ψυχρή ιδεολογία*, πού μεταφράστηκε στά ισπανικά, γερμανικά, ιταλικά και ελληνικά. Τό 1966 μετέφρασε και εξέδωσε τό έργο του Χέγκελ *Ο λόγος στην ιστορία, εισαγωγή στην φιλοσοφία της ιστορίας και τό 1971 τό έργο του Μάρξ *Η πρώτη κριτική της πολιτικής οικονομίας*. Ταυτόχρονα, δημοσίευσε αναρίθμητα άρθρα και συμβολές σε συλλογικά έργα. Τό 1972 συνέγραψε τό *Τέχνη και πολιτισμός στην αρχαία Ελλάδα*, πού μεταφράστηκε στά γερμανικά, αγγλικά και ισπανικά. Τό 1983, μεταθανάτιως, εξέδόθησαν τά έργα του *Γιά τόν Μάρξ και τόν μαρξισμό και Η αποθέωση της ιστορίας*.*

Ο Παπαϊωάννου ήταν λοιπόν ένας σοσιαλιστής, μέ επίκεντρο της σκέψης του τόν άνθρωπο. Επίκεντρο του στοχασμού του ήταν ή άπελευθέρωση του ανθρώπου, πού έπρεπε νά επιτευχθεί μακριά από τίς παγίδες του ολοκληρωτισμού.

Στά μετέπειτα χρόνια, στράφηκε πρós τήν Αρχαία Ελλάδα αλλά και τό Βυζάντιο, καθώς και τήν συνέχεια του Ελληνισμού.

Ήταν σοφός, μειλίχιος, λιτός στόν λόγο του, χωρίς τυπικότητες, ουσιαστικός, προσηγής⁹ και φιλικός πρós τούς νέους¹⁰. Δέν είχε αναπτύξει καμμία πολιτική πράξη, μετά τίς κατοχικές του εμπειρίες· παρέμεινε στοχαστής και δάσκαλος. Μέ τούς άλλους Έλληνες της διασποράς, πού διέπρεψαν στό Παρίσι, συνεισέφερε τά μέγιστα στην ανανέωση της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης πρós μία δημοκρατική και φιλελεύθερη κατεύθυνση.

Ο Παπαϊωάννου ξανάρθε στην Ελλάδα τό 1956 (ό Ρένος Αποστολίδης θυμάται ότι ο Παπαϊωάννου τόν επισκέφθηκε στό σπίτι του, αλλά είχαν πλέον διαφορετικές πορείες και οι εμπειρίες τους ήταν έντελώς αντίθετες). Στόν φιλολογικό σύλλογο «Παρνασσός» έδωσε διάλεξη μέ θέμα «Ο Marx και ή Μεταφυσική της Τεχνοκρατίας», όπου ανέπτυξε τήν αντίληψη ότι ο μαρξισμός, πού θεωρεί τήν ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων ως τήν κινητήρια δύναμη της ιστορίας, δέν στηρίζεται σε ιστορικά δεδομένα αλλά απορρέει από μία φιλοσοφική μεταφυσική σύλληψη της τεχνικής, ενώ λίγες μέρες αργότερα στόν «Όμιλο Σπουδαστών και Πτυχιούχων υπέρ της Πανευρώπης» ανέπτυξε τό θέμα «Η Ευρώπη στην ώρα της πλανητικής ιστορίας». Τό 1957-58 ο Παπαϊωάννου ξανάρχεται στην Ελλάδα για νά διδάξει στό Κέντρο Κοινωνικών Σπουδών της Βιομηχανικής Σχολής Φιλοσοφία και Κοινωνιολογία, μα-

ζί μέ τόν Henri Mendras. Ήταν ή εποχή πού διακεκριμένοι επιστήμονες από τό έξωτερικό είχαν έρθει στην Ελλάδα, για νά συμβάλουν στην όργάνωση των κοινωνικών επιστημών στην χώρα. Σημειώνεται ότι ο Παπαϊωάννου έταλαιπωρείτο για νά εξασφαλίζει άδεια εισόδου κι έτσι ή παρουσία του στά μαθήματα δέν ήταν σταθερή. (Τό Κέντρο Κοινωνικών Σπουδών της Βιομηχανικής συνέβαλε τό 1959 στην ίδρυση του Έθνικού Κέντρου Κοινωνικών Έρευνών.) Μετά τήν αποχώρηση του πατρός Παπαϊωάννου από τήν Βιομηχανική, τό 1959, οι σχέσεις του Κ. Παπαϊωάννου μέ τήν Σχολή θά άτονίσουν. Στά τέλη της δεκαετίας του '70 μέχρι τόν θάνατό του, τό 1981, συμμετείχε σε διεθνή συμπόσια πού όργάνωνε ή Βιομηχανική Πειραιώς.

Τά τελευταία δεκαπέντε χρόνια της ζωής του, σύμφωνα μέ μαρτυρία της συζύγου του και του Alain Pous στόν βιογράφο του Νίκο Σέργη¹¹, ασχολείτο μέ τό αίνιγμα του λενινισμού. Αλλά τά προβλήματα υγείας πού αντιμετώπιζε δέν του επέτρεψαν νά ολοκληρώσει τήν έρευνά του.

Η γένεση του Όλοκληρωτισμού

Στό κύριο έργο του *Η Γένεση του Όλοκληρωτισμού* ο Παπαϊωάννου επισημαίνει ότι, ήδη μετά τό τέλος του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, ο καπιταλισμός είχε χάσει τήν επεκτατική και άφομοιωτική του δύναμη, καθώς και τήν δυνατότητα νά έξουδετερώνει τίς φυγόκεντρες δυνάμεις της περιφέρειας. Δηλαδή ο καπιταλισμός άπώλεσε τό προνόμιο του προσδιορισμού των παγκοσμίων εξελίξεων, διότι έμφανίστηκαν νέα ιστορικά υποκείμενα, όπως οι επαναστατημένες αγροτικές μάζες της περιφέρειας. Τέτοια φαινόμενα δέν είχαν προβλεφθεί από τήν μαρξιστική ανάλυση. Ο «δóλος της Ιστορίας» (έννοια του Hegel) έγκειται στό έξής: ότι ο μαρξισμός κατέστη ιδεολογική σημαία της αντικαπιταλιστικής και αντιαποικιακής εξέγερσης των προκαπιταλιστικών χωρών, μέ αποτέλεσμα ή «σοσιαλιστική επανάσταση» νά εκραγεί όχι σε ανεπτυγμένες βιομηχανικές κοινωνίες αλλά σε τυπικά προκαπιταλιστικές, όπως ή Ρωσία και ή Κίνα.

Η άποψη του Μάρξ ότι ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής έχει όδραιωθεί παγκοσμίως άποτελεί, σύμφωνα μέ τόν Παπαϊωάννου, ιδεολογική αντανάκλαση της αγγλικής οικονομικής ύπεροχής, τήν όποία βίωσε ο Μάρξ, ζώντας στην ισχυρή βιομηχανική Αγγλία. Η Αγγλία πράγματι προσδιόριζε τήν παγκόσμια οικονομική ζωή,

αλλά ήδη από τα πρώτα μεσοπολεμικά χρόνια είχε σταματήσει ή ροή κεφαλαίων από τις βιομηχανικές προς τις υπανάπτυκτες χώρες και είχε περιορισθεί μεταξύ των ανεπτυγμένων χωρών. Μετά το 1929, η παγκοσμιότητα του καπιταλισμού εξαρθρώνεται, και λόγω της προαναφερθείσας ανακοπής της ροής κεφαλαίων προς τις υπανάπτυκτες χώρες και λόγω του αποσυντονισμού του διεθνούς καταμερισμού εργασίας. Η άνοδος των Ήνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, χώρας αυτάρκους σε γεωργικό και βιομηχανικό επίπεδο, υπήρξε βασικός παράγων που ανέκοψε την παγκοσμιοποίηση, διότι οι ΗΠΑ αρνήθηκαν να αναλάβουν τον ρόλο της ιθύνουσας οικονομίας και δεν μπόρεσαν να εντάξουν τις προκαπιταλιστικές χώρες σε έναν ενιαίο και ολοκληρωμένο χώρο. Το δέ σχέδιο Μάρσαλ έμεινε βασικά ανολοκλήρωτο υπό αυτήν την έννοια και λειτούργησε βασικά ως μέρος του προγράμματος στρατιωτικής ασφάλειας των ΗΠΑ.

Έτσι, οι καθυστερημένες χώρες παρέμειναν υπανάπτυκτες, και δεν παρήγαγαν αστικές τάξεις, ώστε να λειτουργήσει η μαρξιστική διαλεκτική. Ο ίδιος ο Λένιν είχε κατανοήσει αυτήν την πραγματικότητα το 1905, θεωρώντας ότι, λόγω των κοινωνικών ιδιαιτεροτήτων της Ρωσίας, δεν ετίθετο ζήτημα σοσιαλιστικής εργατικής επανάστασης, παρά μόνον καθιέρωσης της πολιτικής δημοκρατίας. Ο Λένιν, όπως και ο Τρότσκι, πίστευε ότι η ρωσική αστική τάξη ήταν υπανάπτυκτη και πολιτικά ανώριμη και δεν μπορούσε να εγκαθιδρύσει καθαρό καπιταλισμό στην Ρωσία, ερχόμενη σε σύγκρουση με το τσαρικό καθεστώς.

Ο μόν Τρότσκι θεωρούσε ως εκ τούτου ότι καθήκον της εργατικής τάξης ήταν να μετατρέψει την αστική επανάσταση σε σοσιαλιστική, ο δέ Λένιν θεωρούσε ότι κάτι τέτοιο ήταν παράλογο, διότι δεν ήταν δυνατόν να επιβληθεί στην οικονομικά καθυστερημένη ρωσική κοινωνία ο σοσιαλισμός, πόσο μάλλον που πλειοψηφούσαν οι αγροτικές μάζες. Γι' αυτό ο Λένιν προωθούσε την ιδέα μιας «δημοκρατικής δικτατορίας εργατών και αγροτών», που θα συνέτριβε τον τσαρισμό, τα υπολείμματα της δουλοπαροικίας, τους μεγαλοβιομηχανικούς και τους μεγαλοαστούς. Μία τέτοια δικτατορία δεν θα ήταν, υποστήριζε ο Λένιν, σοσιαλιστική, αλλά δημοκρατική.

Αντιθέτως ο Τρότσκι θεωρούσε ότι ο Λένιν υποτιμούσε τους εργάτες και υπερτιμούσε τους αγρότες. Μεταξύ της οργανικής αδυναμίας της αστικής τάξης και των χασοτικών μουζίκων, η μόνη οργανωμένη κοινωνική δύναμη ήταν το προλε-

ταριάτο, που πλειοψηφούσε στα αστικά κέντρα, τα όποια με την σειρά τους υπερείχαν έναντι της υπαίθρου. Στην σκέψη του Τρότσκι, αυτά όδηγούσαν στην έννοια της «διαρκούς επανάστασης», που θα συνέδεε τον αγώνα έναντι της απολυταρχίας και της δουλοπαροικίας με τον αγώνα έναντι της αστικής τάξης.

Ο Παπαϊωάννου επισημαίνει ότι, αντιθέτως προς την άποψη του Τρότσκι, δεν είναι η πάλη των τάξεων που όδηγεί σε επαναστατική κρίση τις καθυστερημένες χώρες, αλλά ένας παράγων άσχετος προς την πάλη των τάξεων: ο πόλεμος. Οι ρωσικές επαναστάσεις του 1905 και 1917, ή «άντιστασιακού τύπου» επανάσταση στην Κίνα, Ίνδοκίνα, Γιουγκοσλαβία και Ελλάδα αποτελούν προϊόντα στρατιωτικής ήττας και ξένης κατοχής. Η στρατιωτική κατάρρευση, ή анаρχία που προκαλεί η ήττα και η εξάρθρωση της έννομης τάξης από την ξένη εισβολή είναι ο κύριος παράγων που όδηγεί στην επαναστατική κρίση. Επίσης ο Τρότσκι δεν απαντά στο ερώτημα γιατί η εργατική τάξη, σε μία υπανάπτυκτη χώρα, είναι σε θέση να πραγματοποιήσει μία επαναστατική διαδικασία ενώ η αστική δεν μπορεί. Αντιθέτως, θεωρεί ο Παπαϊωάννου, η επαναστατικότητα της εργατικής τάξης και η πραγματική της συμβολή στην επαναστατική διαδικασία υπήρξε ελάχιστη. Εκτός αυτού, ο Τρότσκι διαψεύσθηκε και σε ένα άλλο σημείο: πίστευε ότι η εργατική τάξη είναι σε θέση να επιβάλει επαναστατικά τον σοσιαλισμό σε μία καθυστερημένη χώρα, απόδειξη ότι τελικώς αυτό που εφαρμόστηκε ιστορικά ήταν ο κρατικός γραφειοκρατικός καπιταλισμός, γεγονός που δικαιώνει τις αρχικές προφητείες του Λένιν.

Πέραν αυτού ο Τρότσκι, κατά τον Παπαϊωάννου, συνέχεε την μαρξιστική έννοια της κοινωνικοποίησης των μέσων παραγωγής με την κρατικοποίησή τους, που η ρωσική κομμουνιστική γραφειοκρατία αργότερα πραγματοποίησε εις βάρος των εργαζομένων τάξεων.

Τελικώς, επισημαίνει ο Παπαϊωάννου, αντιθέτως προς τις προσδοκίες του Τρότσκι, η μόνη τάξη που μπόρεσε να λύσει την καθεστωτική κρίση, να αναδιοργανώσει την κοινωνία και να επιβάλει μία ταξική ιεραρχία νέου τύπου, υπήρξε η σοβιετική γραφειοκρατία. Ο Τρότσκι ούδέποτε διερωτήθηκε μήπως η εργατική επανάσταση αποτελεί μία φάση εξ ίσου πρόσκαιρη με την αστική επανάσταση, μέσα στην διαδικασία της διαρκούς επανάστασης που ο ίδιος ευαγγελίζεται. Και μάλιστα όταν η γραφειοκρατική επανάσταση, τε-

λευταία φάση τῆς διαρκoῦς ἐπανάστασης στήν Ρωσία, πραγματοποιήθηκε, ἐπισημαίνει ὁ Παπαϊωάννου, σιωπηλά, παρασκηνακά, ἐντελῶς ξένα πρὸς τὸ καθιερωμένο «σενάριο» τῶν ρομαντικῶν ἐπαναστάσεων. Αὐτὴ ἢ σταδιακὴ διολίσθησις τῆς ἐξουσίας ἀπὸ τίς ἐργατικὲς ὀργανώσεις (σοβιέτ, συνδικάτα κ.λπ.) πρὸς τοὺς γραφειοκράτες πραγματοποιήθηκε ἀνεξαρτήτως τῆς συνειδήσεως τῶν ἐνδιαφερομένων.

Ἡ δὲ δευτέρη μεγάλη ἐπανάσταση τῆς ἐποχῆς μας, ἡ κινεζικὴ, δὲν προῆλθε οὔτε ἀπὸ τὴν ἀστική οὔτε ἀπὸ τὴν ἐργατικὴ τάξη τῆς Κίνας, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ ἀντίσταση τῶν ἀγροτικῶν μαζῶν ἐναντι τῆς ἰαπωνικῆς κατοχῆς. Ἔτσι λοιπὸν, ἐπισημαίνει ὁ Παπαϊωάννου, δύο ἐντελῶς διαφορετικοῦ τύπου ἐπαναστάσεις παρήγαγαν τὸ ἴδιο γραφειοκρατικὸ ἀποτέλεσμα.

Οἱ ἀτέλειες τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας ἔχουν ἀναγνωρισθεῖ καὶ ἀπὸ μαρξιστὲς θεωρητικούς, ὅπως ὁ Sternberg, ὑπογραμμίζει ὁ Παπαϊωάννου. Οἱ καταστροφικὲς προβλέψεις τοῦ Marx γιὰ τὸ μέλλον τοῦ καπιταλισμοῦ δὲν εἶχαν λάβει ὑπ' ὄψιν τοὺς ὀρισμένους ἀσφαλιστικὲς δικλιδες, ὅπως γιὰ παράδειγμα τὴν μετανάστευση, κάτι πού ὁ Hegel εἶχε ἀντιθέτως προβλέψει. Ἐπίσης διαφεύσθηκε ἡ διεθνοποίηση τῆς ἀστικῆς τάξης, ἀφοῦ ἡ βιομηχανία συνδέθηκε στίς ἀνεπτυγμένους χώρους μέ τὴν κρατικὴ δομὴ, προσφέροντάς της τὸν πολεμικὸ τῆς ἐξοπλισμοῦ. Συνέβη τὸ ἀντίθετο, γιατί ἡ πολιτικὴ καὶ ἀποικιακὴ ἰσχὺς τῶν κρατῶν ἀναγκαστικὰ στηρίχθηκε στήν ἐθνικὴ βιομηχανικὴ οἰκονομία τους. Τὸ δὲ τραγικώτερο ὅλων εἶναι ὅτι ὁ Marx, ἀπὸ ἀπόστολος τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ, κατέληξε νὰ γίνῃ εἰδῶλο τοῦ πιὸ παροξυστικὰ ἐθνικιστικοῦ κράτους στὸν κόσμον.

Οἱ προβλέψεις τοῦ Marx γιὰ τὸ μέλλον τῶν παραδοσιακῶν, ἀριστοκρατικῶν θεσμῶν καὶ τὴν κατάρρευση στρατῶν, πολέμων καὶ ἀποικιῶν στὸν καπιταλισμὸ, ἐπισημαίνει ὁ Παπαϊωάννου, κατέρρευσαν, ἀφοῦ τὸ ἀπόγειο τῆς καπιταλιστικῆς ἰσχύος τῆς Μ. Βρετανίας συνέπεσε μέ τὸ ἀπόγειο τοῦ αὐτοκρατικοῦ τῆς παροξυσμοῦ καὶ τῆς ἱμπεριαλιστικῆς τῆς ἐξάπλωσης. Αὐτὸ δείχνει, σύμφωνα μέ τὸν Παπαϊωάννου, καὶ τὴν ἀποτυχία τῆς οἰκονομικῆς ἐρμηνείας τῶν ἱστορικῶν φαινομένων.

Σύμφωνα μέ τὸν Παπαϊωάννου, ἡ ἀνοδος τῶν μαζῶν στὸ ἱστορικὸ προσκήνιο ἔδωσε ἰσχυρὴ ὠθηση στὸν ἐθνικισμὸ. Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση κινήτοποίησε μαζικὰ τὸν λαὸ ἐναντίον τῶν ἀνώτερων τεχνικῶν φεουδαρχικῶν στρατῶν καὶ τοὺς συνέτριψε, διότι τὸ πάθος ὠθοῦσε τοὺς Γάλλους. Αὐτὴ ἢ μαζικὴ κινήτοποίηση ὑπῆρξε ἢ βάση τοῦ

σύγχρονου ὀλοκληρωτικοῦ πολέμου. Οἱ ἐθνικοὶ στρατοὶ τοῦ 19ου αἰῶνα ἦταν ἀκριβῶς προϊὸν αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης. Οἱ σύγχρονοι πόλεμοι προσελάμβαναν ἔτσι τὴν μορφή καὶ τὴν ἔνταση βίαιων θρησκευτικῶν πολέμων. Ἡ ἀνεδαφικότητα ὀρισμένων μαρξιστικῶν προβλέψεων ὀφείλεται, σύμφωνα μέ τὸν Παπαϊωάννου, στήν ὑποτίμηση τοῦ ἐθνικισμοῦ ὡς ἀποφασιστικοῦ παράγοντος τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας.

Ἔτσι, ὄχι μόνον ἡ ἀνάπτυξη τῶν ταξικῶν ἀνταγωνισμῶν στὸ ἐσωτερικὸ τῶν ἐθνῶν δὲν ἐξαφάνισε τίς ἔχθρες ἀνάμεσα στὰ ἔθνη, ὅπως ἐσφαλμένα πίστευε ὁ Marx, ἀλλὰ ἀντιθέτως μέ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἐθνικῶν ἀνταγωνισμῶν ἐξαφανίσθησαν οἱ ταξικὲς ἀντιμαχίες.

Ὁ Marx, ἐξ ἄλλου, πίστευε ὅτι ἡ ἱμπεριαλιστικὴ ἐπέκταση τῶν ἀνεπτυγμένων χωρῶν στίς προ-καπιταλιστικὲς κοινωνίες θὰ ἀστικοποιούσε τίς τελευταῖες καὶ θὰ μετέφερε στὸ ἐσωτερικὸ τους τὴν ἔννοια τῶν ταξικῶν συγκρούσεων.

Ἡ πραγματικότης, ὅμως, δὲν ἀκολούθησε τὸ προκρούστειο μαρξιστικὸ σχῆμα, συνεχίζει ὁ Παπαϊωάννου. Ὁ μόνος ἱμπεριαλισμὸς πού λειτούργησε σύμφωνα μέ τὸ μαρξιστικὸ θεωρητικὸ πρότυπο ὑπῆρξε ὁ σοβιετικός, ὁ ὁποῖος χρησιμοποίησε ὡς ἰδεολογικὴ του σημαία τὸν ἴδιον τὸν μαρξισμό, ἀλλὰ καὶ λειτούργησε κατὰ τρόπο πού ἀνέτρεψε ριζικὰ τίς σχέσεις ἀνάμεσα στήν οἰκονομία καὶ στὸ κράτος, ὅπως τίς ἔχει ἀναλύσει καὶ πάνω στίς ὁποῖες στηρίζεται ὀλοκληρῆ ἢ μαρξιστικὴ θεωρία.

Ἀντιθέτως, ἡ ἱμπεριαλιστικὴ διείσδυση στίς προκαπιταλιστικὲς χώρες οὔτε διέλυσε τίς παραδοσιακὲς δομὲς τους οὔτε τίς ὀδήγησε σὲ ἐκβιομηχάνιση. Οἱ ἱμπεριαλιστικὲς δυνάμεις στήριζαν τίς προκαπιταλιστικὲς ἀρχουσες τάξεις, γιὰ νὰ ἐδραιώσουν τὴν ἀποικιοκρατικὴ τους κυριαρχία, ἀφοῦ μόνον αὐτὲς οἱ ἀρχουσες τάξεις ἦταν σὲ θέση νὰ κρατήσουν τοὺς πληθυσμούς σὲ ἀδράνεια. Αὐτὸ εἶχε ὡς συνέπεια τὴν κοινωνιολογικὴ ὀπισθοδρόμηση τῶν κοινωνιῶν αὐτῶν: π.χ. στήν Ἰνδία ὁ ἀγροτικὸς πληθυσμὸς αὐξήθηκε, ἐνῶ ἡ βιοτεχνικὴ τάξη ὑφαντουργῶν κατέρρευσε, λόγω τῆς εἰσαγωγῆς φθηνῶν ἀγγλικῶν βιοτεχνικῶν προϊόντων. Ἀντίστοιχες κοινωνιολογικὲς ἐξελίξεις ἐπισυνέβησαν καὶ στήν Κίνα.

Στὴν συνέχεια ὁ Παπαϊωάννου, πραγματευόμενος τὸ κεφαλαῖωδες ζήτημα τῆς ταξικῆς συνείδησης, θεωρεῖ ὅτι ἀνάμεσα στήν ἐμπειρικὴ ταξικὴ συνείδηση καὶ στήν ἰδεατοτυπικὴ ταξικὴ συνείδηση πού προβλέπει ἢ μαρξιστικὴ θεωρία ὑφίσταται γᾶσμα, πού ὀδηγεῖ σὲ δύο ἐρωτήματα:

πρώτον, είναι αντικειμενικά δεκτή ή ανύψωση της εμπειρικής ταξικής συνείδησης στο επίπεδο μιάς καθαρής ταξικής συνείδησης; και, δεύτερον, τό χάσμα μεταξύ των δύο συνειδήσεων εμποδίζει την ανύψωση του προλεταριάτου σε φορέα της ιστορικής συνείδησης;

Μία εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παρατήρηση του Παπαϊωάννου είναι η εξής: ενώ η αστική τάξη μπόρεσε να υπάρξει και να αναπτυχθεί κάτω από μία εκπληκτική ποικιλία πολιτειακών μορφών (από την βενετσιάνικη ολιγαρχία μέχρι την φλαμανδική δημοκρατία, από τους απόλυτους μονάρχες μέχρι τα κοινοβουλευτικά καθεστώτα), αντιθέτως τό προλεταριάτο δέν μπορεί νά επικρατήσει πολιτικά παρά μόνον σέ μία αύστηρά προλεταριακή μορφή. "Αν ή συνείδηση είναι πραγματικά μία αντανάκλαση τής ύλικής θέσης του ανθρώπου, όπως θεωρεί ο Μάρξ, τότε τό προλεταριάτο πολιτικά δέν είναι αυτόνομο, παρά μόνον αντικείμενο τής Ιστορίας των άλλων, δηλαδή των καπιταλιστών ή των ίδιων του των ήγετων ή τής γραφειοκρατίας ενός δήτην έργατικού κράτους.

Η φετιχιστική πίστη ότι ή ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων έχει αυτόμάτως ευνοϊκές συνέπειες γιά τό προλεταριάτο ακυρώνεται από τό γεγονός ότι, στά πλαίσια του καπιταλισμού, ή επαναστατική συνείδηση του προλεταριάτου ευνουχίζεται. Καί, τελικώς, τό προλεταριάτο οδηγήθηκε είτε στον ναζισμό είτε στον σταλινισμό, στά πλαίσια του οποίου καταργήθηκαν τά συνδικάτα μαζί μέ την δημοκρατία.

Η μαρξιστική θεωρία, υπογραμμίζει ο Παπαϊωάννου, διαψεύσθηκε και στο κεφαλαϊώδες ζήτημα του ρόλου του κράτους. "Ο ίδιος ο Marx, πού όπως έλεγε ο ίδιος «δέν ήταν μαρξιστής», παραδέχταν την ανεξαρτησία του κράτους σέ κοινωνίες στις οποίες καμμία κοινωνική τάξη δέν υπερέχει απόλυτως, όπου οι ταξικές διαμάχες είναι ανώριμες κι όπου ένα ισχυρό κράτος μπορεί επομένως νά παίζει τον ρόλο του ρυθμιστού τής κοινωνικής ζωής. "Ο Παπαϊωάννου επικαλείται τόσο την ρωσική όσο και την ιαπωνική ιστορία, γιά νά συμπεράνει ότι και στις δύο αυτές χώρες τό κράτος όχι απλώς υπήρξε ανεξάρτητο και ταξικά αδέσμευτο αλλά και ότι προσδιόρισε μέ κυριαρχικό τρόπο την κοινωνική και οικονομική εξέλιξη. "Επίσης ότι πίσω από την δράση και λειτουργία του κράτους βρίσκονταν όχι οικονομικοί λόγοι αλλά στρατιωτικοί και πολιτικοί. "Εν κατακλείδι, συμπεραίνει ο Παπαϊωάννου, ή εκβιομηχάνιση και ο εκσυγχρονισμός μιάς καθυστερημένης κοινωνίας υπερβαίνει τις αντικειμενικές και υποκειμενικές

δυνατότητες τής αστικής τάξης και αφορά πρωτίστως την πολιτική εξουσία και τό ταξικά ανεξάρτητο κράτος. Καί αυτό επιβεβαιώνεται ιστορικά από τό γεγονός ότι ο ιδιωτικός καπιταλισμός, στά πρώτα του βήματα, στηρίχθηκε στον κρατικό καπιταλισμό, στις συγκεντρωτικές μοναρχίες και στην κρατική στήριξη.

"Ο Μάρξ, συνεπής όπαδός, κατά τον Παπαϊωάννου, του βρετανικού οικονομικού φιλελευθερισμού, δέν μπόρεσε ποτέ ν' απαλλαγεί από την σχηματική αντίθεση κράτους και κοινωνίας, πού αποτελεί την ουσία τής πολιτικής φιλοσοφίας του Adam Smith. "Η ανεξαρτησία του κράτους, γιά τον Μάρξ, είναι ή μή συμμόρφωσή του στην μόνη λειτουργία πού όμόθυμα του αναγνωρίζουν τόσο ο αστικός φιλελευθερισμός όσο και ο ιστορικός υλισμός, δηλαδή παύει νά αποτελεί όργανο τής κοινωνίας. "Ενώ τό κράτος, στην πραγματικότητα, προήλθε κατά κανόνα από την κατάκτηση μιάς χώρας και την υποδούλωση του αυτόχθονος πληθυσμού.

"Ο Μάρξ, θεωρώντας τό κράτος έποικοδόμημα, επικαλείται τό παράδειγμα των «ασιατικών κοινωνιών»: θεωρεί ότι ο πρωτόγονος και στατικός τους χαρακτήρας όφείλεται στην στατικότητα τής οικονομικής τους διάρθρωσης. Αύτά, επισημαίνει ο Παπαϊωάννου, είναι άπλουστεύσεις, διότι υπάρχουν ποικίλες ασιατικές κοινωνίες, και μάλιστα μέ ιστορία πλούσια σέ γεγονότα, μεταβολές, επαναστάσεις, έξ ίσου μέ τις άλλες προκαπιταλιστικές κοινωνίες.

Τά «πολιτικά έποικοδομήματα» αυτών των κοινωνιών έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση των οικονομικών και κοινωνικών δομών, αντιθέτως προς τις αναλύσεις του Μάρξ. "Η διάκριση οικονομίας και κράτους, πού επιχειρεί ο Μάρξ, αντανακλά μάλλον τις βαθύτερες φιλοσοφικές του πεποιθήσεις περί αντιθέσεως γής και ουρανού. Την εποχή του Μάρξ υπήρχε μία τάση ανατροπής των παραδεδομένων αντιλήψεων περί ύπεροχής του πνεύματος έναντι των ζωϊκών λειτουργιών. "Ο ίδιος ο Marx, κατά τον Παπαϊωάννου, δέν είχε ως σκοπό νά καταδείξει την αυτόματη «άντανάκλαση» π.χ. τής αναγεννησιακής βιοτεχνίας (μανιφακτούρας) στην θεωρία του Spinoza, γεγονός γελοίο, αλλά νά προσγειώσει την επιστήμη στην κοινωνική πραγματικότητα. "Αλλά οι όπαδοί και διάδοχοι του Marx προσάρμοσαν τις θεωρίες του στο δικό τους επίπεδο επιστημονικής κατάρτισης και κριτικής ικανότητας. Λειτουργήσαν δηλαδή ως όπαδοί θρησκείας και όχι ως φορείς επιστημονικής θεωρίας.

Τά ίδια ισχύουν, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, και για την μαρξική έννοια της ταξικής συνειδήσης. Γιατί οι αγρότες αναγκαστικά είναι ανίκανοι, σύμφωνα με τον Marx, να συνειδητοποιήσουν τον εαυτό τους ως κοινωνική τάξη, και ποιός θά κρίνει αν η συνειδήση που έχουν για τον εαυτό τους είναι ή σωστή; Γιατί ο τοπικισμός των αγροτών τους καθιστά ταξικά ανυπόστατους; Μήπως και οι αστοί, πριν τον 18ο αιώνα, δεν χαρακτηρίζονταν από τοπικισμό και παρά ταύτα αποτελούσαν μία ιδιαίτερη κοινωνική τάξη;

Η αντίληψη του Marx ότι η αγροτική τάξη είναι ή κοινωνική βάση του δεσποτισμού διαψεύδεται κι αυτή από την ιστορική πραγματικότητα. Ο Marx θεωρεί τους αγρότες υπανάπτυκτα όντα, που έχουν ανάγκη τό κρατικό κνούτο. Προβάλλει λανθασμένα αυτήν την εικόνα στους ατομικιστές (όσο και οι μικροαστοί) αγρότες της Γαλλίας του 1851. Αυτό δείχνει και τό πόσο επιρρεπής ήταν ο Μάρξ στις ακριτες γενικεύσεις. Άλλά και ή αντίληψη του Marx ότι ο μόνος σύνδεσμος μεταξύ υπαίθρου και κεντρικής εξουσίας είναι ο... φορολογικός μηχανισμός, διαψεύδεται κι αυτός από τις στενές και πολυποικίλες διασυνδέσεις μεταξύ των αγροτών και του κράτους στις καπιταλιστικές χώρες.

Άντιθέτως με τους ντετερμινισμούς που χαρακτηρίζουν τό έργο του Marx, ή κοινωνική εξέλιξη, κατά τον Παπαϊωάννου, υπήρξε μάλλον αποτέλεσμα των πολιτικών δεδομένων παρά αίτιό της. Η τεχνολογία και οι παραγωγικές δυνάμεις είχαν μικρή ανάπτυξη και μικρή σημασία πριν την βιομηχανική επανάσταση. Μέχρι τότε, ή κοινωνική ζωή και ή κοινωνική συνοχή προσδιορίζονταν σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από την πολιτική παρά την οικονομία.

Η ιδιωτική μορφή του καπιταλισμού, υποστηρίζει ο Παπαϊωάννου, δεν είναι ή φυσική του κατάσταση, όπως πολλοί νομίζουν. Άλλά είναι μία ενδιάμεση φάση, και μάλιστα σύντομη, ανάμεσα στην αρχική εξάρτησή του από τό κράτος και στην εποχή της τεχνολογικής ανάπτυξης, κατά την οποία και πάλι ή ιδιωτική μορφή του καπιταλισμού θά καταστεί ή ήδη έχει καταστεί αδύνατη.

Στήν αρχική φάση, ο αποφασιστικός παράγων ήταν ο υποκειμενικός, δηλαδή ή οικονομική εξέλιξη εξαρτάτο από την προσωπικότητα του αρχηγού του κράτους, την ποιότητα των στελεχών του κράτους και τά χαρακτηριστικά της κοινωνίας. Δηλαδή ή πραγματικότητα ήταν έντελώς αντίθετη από την έννοια του εποικοδομήματος που

διατύπωσε ο Marx. Ο Marx θεώρησε λανθασμένα ότι αυτό που κατ' εξαίρεση συνέβαινε την εποχή του, δηλαδή στά μέσα του 19ου αιώνα, όταν ενδυναμώθηκαν οι αστικές τάξεις εις βάρος της κρατικής αυτονομίας, αποτελούσε μία σταθερή ιστορική πραγματικότητα. Δηλαδή, επισημαίνει ο Παπαϊωάννου, ο Marx έπесе θύμα μιās κολλοσιαίας «προοπτικής αυταπάτης».

Άλλά και γεωγραφικά, ο Marx προέβαλε αυτά που συνέβαιναν σε δύο-τρεις χώρες κατά την εποχή του σε όλον τον κόσμο. Για παράδειγμα, ολόκληρη ή ρωσική ιστορία, από την εποχή του Ίβάν του Τρομερού μέχρι τον 20ό αιώνα, συμπυκνώνεται στην συνεχή ενδυνάμωση του κράτους και στην καθυπόταξη της κοινωνίας.

Τό ρωσικό κράτος όχι μόνον δεν ευνόησε την ανάπτυξη της οικονομίας, αλλά κατέστρεψε κάθε τέτοια τάση. Οι ίδιες οι ρωσικές πόλεις είχαν περισσότερο χαρακτηριστικά στρατιωτικών αποικιών και δεν ήταν οργανικά αποτελέσματα κάποιων εμπορικών και βιοτεχνικών τάξεων, όπως στην Δύση. Όπως ο Ίβάν ο Τρομερός κατέστρεψε τό αναπτυσσόμενο Νοβγορόντ, έτσι και ο Μεγάλος Πέτρος εξαφάνισε κάθε ελευθερία στά αστικά κέντρα, ενώ οι μεταρρυθμίσεις του ταύτισαν την αρχουσα τάξη με τον κρατικό μηχανισμό. Άκριβώς τό ίδιο έγινε και επί Μεγάλης Αικατερίνης, επί Λένιν και επί Στάλιν. Στις δύο τελευταίες περιπτώσεις, θεβαίως, δεν επρόκειτο για την αποφασιστική επίδραση του κράτους αλλά του κομμουνιστικού κόμματος.

Σήμερα, τό ζήτημα της εκβιομηχάνισης των προκαπιταλιστικών κοινωνιών υπερβαίνει τις δυνατότητες των ανώριμων αστικών τους τάξεων και των φαυλοκρατικών καθεστώτων τους. Για τις σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες, ή εκβιομηχάνιση δεν υπήρξε ζωτική ανάγκη κατά την περίοδο της εμφάνισης της βιομηχανίας, διότι οι χώρες αυτές (Γαλλία, Άγγλία κ.ά.) κάλυπταν τις ανάγκες τους κατά μέγα μέρος με προκαπιταλιστικούς τρόπους. Άντιθέτως, για τις σημερινές υπανάπτυκτες χώρες, ή εκβιομηχάνιση είναι μονόδρομος, λόγω του υπερπληθυσμού τους.

Οι αρχές επί των οποίων στηρίχθηκε ή δημιουργία του κόμματος των μπολσεβίκων διέφεραν ριζικά από αυτές όλων των άλλων κομμάτων, εκτός από τά φασιστικά, που άλλωστε συγκροτήθηκαν κατ' εικόνα και όμοιωση των κομμουνιστικών. Η λενινιστική αντίληψη στηρίζεται στό αξίωμα ότι ή εργατική τάξη δεν είναι σε θέση να ύψωθεί πάνω από τά στενά επαγγελματικά της

συμφέροντα και ν' αποκτήσει επαναστατική συνείδηση, δηλαδή την απαραίτητη προϋπόθεση της ιστορικής της «άποστολης». Μόνον οι διανοούμενοι, μεταμορφωνόμενοι σε επαγγελματίες επαναστάτες, μπορούν να ήγηθούν της προλεταριακής επανάστασης. Από εκεί, επισημαίνει ο Παπαϊωάννου, πηγάζουν οι σταλινικές έννοιες της «προλεταριακής επιστήμης» και του αλάθητου του «κορυφαίου επιστήμονα» (δηλαδή του ίδιου του Στάλιν). Δηλαδή στην σκέψη του ίδιου του Λένιν, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, εντοπίζεται η απαρχή του σοβιετικού ολοκληρωτισμού, όταν π.χ. ο Ρώσος ηγέτης διακηρύσσει ότι το κόμμα «πρέπει να θέσει υπό τον έλεγχό του όλες ανεξαιρέτως τις πλευρές και τις μορφές της κοινωνικής δραστηριότητας». Και, προκειμένου να επιτευχθεί αυτός ο σκοπός, το κόμμα πρέπει να έχει έναν κλειστό, μονολιθικό και συγκεντρωτικό χαρακτήρα. Ο Λένιν θεωρούσε μάλιστα την ελευθερία της κριτικής ως ευκαιρία του όππορτουнизμού να εισαγάγει στον σοσιαλισμό αστικές ιδέες και αστικά στοιχεία. Η αντιδημοκρατική ουσία των ολοκληρωτικών κομμάτων συνίσταται όχι τόσο στον αντιδημοκρατικό τρόπο κατάληψης της εξουσίας, αλλά στην παραίτησή τους από κάθε προσωπική ελευθερία σκέψης και επιλογής.

Φυσικά, υπογραμμίζει ο Παπαϊωάννου, αυτή η μονολιθικότητα οδηγεί κατ' εὐθείαν στην γραφειοκρατικοποίηση του κόμματος. Στο έργο του Λένιν, η γραφειοκρατία θεωρείται πολύτιμο αντίδοτο στην δημοκρατία, που εκφράζει τους «όππορτουμιστές». Ο Στάλιν, επομένως, απλώς εφάρμοσε τις ιδέες που ήδη υπήρχαν στο θεωρητικό έργο του Λένιν.

Η γραφειοκρατική οργάνωση του κόμματος καθιστά εξ' άλλου περιττό οιοδήποτε χάρισμα (θεωρητικό, ρητορικό κ.λπ.) του ηγέτη. Ο κομματικός μηχανισμός τείνει να καταστεί η μόνη πολιτική και εν τέλει κοινωνική πραγματικότητα. Κάθε πολιτική διαμάχη στα πλαίσια αυτών των μηχανισμών συντελείται αναγκαστικά έρήμη των μαζών, εν μέσω συνομοσιών, με κλίκες, πραιτωριανούς, ανακτορικά πραξικοπήματα και σε άτμοσφαιρα αστυνομικού μυστηρίου και βυζαντινής ραδιουργίας. Μυστικότητα και αδιαλλαξία σκεπάζει ολόκληρη την κομματική ζωή, αλλά και ολόκληρη την κοινωνία.

Ενώ για τον Μάρξ η επανάσταση του προλεταριάτου συνεπαγόταν αυτομάτως την απελευθέρωσή του από το στρατιωτικό και δεσποτικό καθεστώς των εξουσιαστών, αντιθέτως για τον Λένιν το έργοστάσιο αποτελεί πολύτιμη σχολή

πειθαρχίας και οργανωτικότητας. Όπως στα έργα της διοίκησης ή διεύθυνση σκέφτεται για λογαριασμό των εργατών και κατευθύνει την ζωή τους, έτσι και στο κομμουνιστικό κόμμα, το Πολιτικό Γραφείο και η Κεντρική Επιτροπή σκέπτονται για λογαριασμό των μελών και ρυθμίζουν τά πάντα.

Εν τέλει αυτή η ψυχική δουλοπαροικία κατέστησε τους κομμουνιστές σε ολόκληρον τον κόσμο εύκολα θύματα των πιο άπιθανων μύθων της κομμουνιστικής προπαγάνδας.

Σε παλαιότερες εποχές, ο δεσποτισμός βασιζόταν στην δουλοπρέπεια των μαζών. Αλλά στις περιπτώσεις του σταλινισμού και του χιτλερισμού οι δούλοι επρόκειτο να σεμνύνονται για την δουλοπρέπειά τους, γράφει χαρακτηριστικά ο Παπαϊωάννου. Ο Γκαίρινγκ υπερεφηφανεύοταν ότι 90.000.000 Γερμανοί αποτελούν μία γροθιά, ενώ ο Στάλιν έκαιχε ότι οι κομμουνιστές έχουν την τιμή να είναι άπλοιοι στρατιώτες του συντρόφου Λένιν.

Είναι πιθανόν, υποστηρίζει ο Παπαϊωάννου, ο Λένιν να μην είχε προβλέψει τις τερατογενέσεις των θεωριών του. Αλλά αυτός υπήρξε ο αληθινός ιδρυτής του σύγχρονου ολοκληρωτισμού. Υπήρξε συνεχιστής της συνομοτικής παράδοσης των Ρώσων ναρόντικων, της μυστικοπαθοῦς αντίληψης του Νετσάγιεφ και της ιδέας του Τκάτσεφ για την αγελαία φύση των μαζών και τον μεσσιανικό ρόλο της πρωτοπορίας. Έτσι, κατέληξε να διαμορφώσει ένα κόμμα που αποτελεί άρνηση της ίδιας της πολιτικής.

Η εξάπλωση των «λενινιστικών» κομμάτων ανά την υφήλιο δείχνει, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, ότι η κονιορτοποιημένη σε ψυχικώς ασύνδετα άτομα μάζα δεν μπορεί ν' αντιδράσει στην ίδια της την ισοπέδωση. Έτσι, χωρίς αυθεντικούς πνευματικούς οδηγούς, οι κομματικοί μηχανισμοί κινούνται σε μία φαντασμαγορία γύρω από το κενό, όπου κυριαρχούν τά σύμβολα της πιο χονδροειδούς ανθρώπινης κοινότητας: της στρατοκρατικής.

Αυτό αποτελεί τον ακριβή αντίποδα της μαρξιστικής ιδέας της ιστορικής άποστολής του προλεταριάτου. Τελικώς, ο λενινισμός διαφέρει από τον μαρξισμό όχι μόνον στην θεωρητική σύλληψη του ολοκληρωτισμού αλλά και στην μετάθεση του κέντρου βάρους της επανάστασης από την βιομηχανική Δύση στην αγροτική Ανατολή.

Άλλωστε, ειδικά στις γραφειοκρατικές επαναστάσεις, ο σχηματισμός των οικονομικών βάσεων της ταξικής κυριαρχίας της ιθύνουσας γραφειοκρατίας διαμορφώνεται μετά την κατάληψη

της εξουσίας, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στις αστικές π.χ. επαναστάσεις. Αν ο Τρότσκι και οι οπαδοί του βρέθηκαν θεωρητικά άοπλοι απέναντι στο σταλινικό φαινόμενο, αυτό οφείλεται μεταξύ άλλων και στην έμμομη ιδέα τους να συγκρίνουν διαρκώς την σοβιετική με την γαλλική επανάσταση.

Έντελώς άλλες, υποστηρίζει ο Παπαϊωάννου, είναι οι κοινωνιολογικές κατηγορίες και τά αναλυτικά εργαλεία που βρίσκονται πίσω από τα κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα. Για παράδειγμα, η σοβιετική κυριαρχία σε οικονομικό επίπεδο ήταν μία έκφραση με διαφορετικά μέσα της παγκόσμιας, καθολικής σ' όλο τον πλανήτη τάσης, της εκχθιομηχάνισης των αγροτικών χωρών. Τα πραγματικά προβλήματα της σοβιετικής εμπειρίας είναι τό αν οι αντικειμενικές συνθήκες ήταν εκεί λιγώτερο ή περισσότερο ευνοϊκές, τό αν τό ανθρώπινο κόστος υπήρξε μεγαλύτερο στην ΕΣΣΔ κι όχι οι διάφορες παραδεισιακές φαντασιώσεις των «ιδεολόγων».

Ένα ιδιαίτερο σημείο, ό σοβιετικός ολοκληρωτικός κονφορμισμός, με την χρήση των πλέον σύγχρονων ψυχοτεχνικών και αστυνομικών μέσων, αποτελεί, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, μία πραγματική διαφοροποίηση της σοβιετικής από την αστική κοινωνία. Αλλά μία προσεκτικώτερη ματιά αποδεικνύει ότι η κρατικοποίηση της αλήθειας αποτελεί σταθερό δεδομένο της ρωσικής ιστορίας. Έδώ είχε αποφασιστική σημασία τό βάρος της βυζαντινής κληρονομιάς στην συγκρότηση του ρωσικού κράτους: ενώ στην Δύση οι αγώνες μεταξύ παπών και αυτοκρατόρων οδήγησαν στον διαχωρισμό θρησκευτικής και κρατικής εξουσίας, στο Βυζάντιο και στην συνέχεια στην Ρωσία οι δύο εξουσίες συγχωνεύθηκαν στην τσαρική απολυταρχία. Μεγάλη επίδραση άσκησαν στην Ρωσία και οι επιδράσεις των Μογγόλων. Τό πολιτικό καθεστώς των τσάρων διαμορφώθηκε στα πλαίσια του καθεστώτος της «χρυσής ορδής». Η μογγολική επικυριαρχία στην Ρωσία μετέδωσε στους Ρώσους υποτελείς ήγεμόνες την έννοια του βίαιου καταναγκασμού του στρατώνα: ή υποδούλωση των εργατών από τους τσάρους, οι «στρατιωτικές εργατικές αποικίες» του Αλεξάνδρου Α' και ή σταλινική καταναγκαστική εργασία και στρατιωτική οργάνωση της εργατικής δύναμης προέρχονται κατ' ευθείαν από την μογγολική αντίληψη της κοινωνικής πειθαρχίας.

Αυτές οι συνέχειες και βαθύτερες συγγένειες δέν είναι άσχετες με όρισμένα χαρακτηριστικά γεγονότα, όπως π.χ. ότι ή μπολσεβικική προπα-



γάνδα, ενώ αρχικά παρουσίασε τον Ίβάν τον Τρομερό ως αίμοβόρο κτήνος, τον «επανερμηνεύει» ως «προοδευτικό». Έτσι τό φιλμ του Άϊζενστάιν, άσχετως της πλαστικής όμορφιάς του, μπορεί να θεωρηθεί, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, ως «μαύρη τελετή προς τιμήν ενός τοτεμικού προγόνου του πατέρα των Λαών Στάλιν».

Έτσι, ή περίπτωση της Ρωσίας επιβεβαιώνει ότι ή πολιτική εξουσία όχι μόνον δέν ήταν «εποικοδόμημα» μις οίασδήποτε προϋπάρχουσας, αυτοτελους οικονομικής βάσης αλλά αυτή υπήρξε τό θέατρο όλης της κοινωνικοπολιτικής ιστορίας της Ρωσίας. Η ρωσική απολυταρχία, από τον Ίβάν έως σήμερα, προσδιόριζε κυρίαρχα την οικονομία, μετατρέποντας τις κοινωνικές τάξεις σε όργανα της πολιτικής της.

Άλλη συνέχεια της ρωσικής ιστορίας είναι ή τσαρική έννοια της εθνικής άμυνας, πού «υποχρέωσε» την Ρωσία να επεκτείνεται διαρκώς προς όλες τις κατευθύνσεις και ταυτόχρονα να επιβάλλει στο έσωτερικό της καθεστώς στρατοπέδου. Ο Λένιν, πού όνόμασε την τσαρική αυτοκρατορία «φυλακή των λαών», επανίδρυσε την αυτοκρατορία αυτή, και οι διάδοχοί του, υπό την νέα άπειλή της «καπιταλιστικής περικύκλωσης», όχι μόνον επεξέτειναν την αυτοκρατορία τους προς όλες τις κατευθύνσεις, αλλά επέβαλαν και στο έσωτερικό τους μία ανάλογη μορφή σιδηράς πειθαρχίας.

Ἐνῶ στήν Δύση καί τά πλέον ἀπολυταρχικά καθεστῶτα σεβάστηκαν καί προστάτευσαν τήν ἀστική κοινωνία καί ταύτισαν τήν ἰσχύ τοῦ κράτους μέ τόν πλοῦτο τῶν ὑψηλῶν τους, στήν Ρωσία, τήν ἐποχή τοῦ Στάλιν, ὅπως καί προηγουμένως τήν ἐποχή τοῦ Ἰβάν τοῦ Τρομεροῦ, τό κράτος καί ὁ ἡγεμόνας ἐκκαθάρισαν σέ λουτρό αἵματος ὅλες τίς κατεστημένες τάξεις καί δημιούργησαν ἐξ ὑπαρχῆς νέες. Ἔτσι, ἡ ἔννοια τῆς ἰθύνουσας τάξης παραπέμπει περισσότερο σ' ἕναν κοινοτρόπιο προνομιούχων. Τά δέ ἀνερχόμενα κατά καιρούς κοινωνικά στρώματα (π.χ. φοιτητές), πού ἐπιδεικνύουν κάποια σποικιλιώδη ἀνεξαρτησία σκέψης, ἀπειλοῦνται διαρκῶς μέ ἄμεση ἀποστολή στά ἐργαστάσια.

Γι' αὐτό καί πολεοδομικά ἡ Ἁγία Πετρούπολη δέν ἀποτελεῖ προῖόν οἰκοδομικῆς δραστηριότητας τῶν κατοίκων τῆς, ὅπως εἶναι ὁ κανόνας στήν Δύση, ἀλλά τοῦ κράτους, ὅπως συμβαίνει συχνά στήν Ἀνατολή.

Στήν ἀνυπαρξία ἀστικῆς τάξης στήν Ρωσία δέν συνετέλεσε μόνον ἡ ἰσοπεδωτική πολιτική τῆς ἀπολυταρχίας, ἀλλά καί ἡ ὅλη πολιτιστική συγκρότηση τῶν ἐμπόρων. Οἱ Ρῶσοι ἔμποροι, λόγω τῆς ἔντονης θρησκευτικῆς ζωῆς τῆς ρωσικῆς κοινωνίας, διακατέχονταν ἀπό ἐνοχές γιά τήν κερδοσκοπική — καί ὄχι πάντα ἐντιμη — δραστηριότητά τους, ἐνῶ τά ἰδεώδη τους ἦταν νά προσκυνήσουν τοὺς ἱερούς τόπους προσκυνήματος ἢ νά γίνουν μοναχοί. Αὐτή ἡ ἰδεολογική ἀντίφαση δέν ἐπέτρεπε τήν ἰδεολογική καί πολιτική συγκρότηση μιᾶς πραγματικά ἀστικῆς ρωσικῆς τάξης δυτικοῦ τύπου. Ἀντιθέτως, ὁ μαρξισμός ἐπέτρεψε στήν ἀνερχόμενη γραφειοκρατία τοῦ σοβιετικοῦ κόμματος νά ἀποκτήσει συνοχή βασισμένη σέ μεσσιανικά θεμέλια καί νά λειτουργήσει ὡς ἰθύνουσα τάξη τῆς ρωσικῆς κοινωνίας.

Ὅσον ἀφορᾷ τήν ἰντελλιγκέντσια, αὐτή στίς προκαπιταλιστικές μὴ εὐρωπαϊκές χῶρες συνήθως διαμορφώνεται ἀπό τήν ἐπίδραση τῆς ἀκτινοβολίας τῶν εὐρωπαϊκῶν ἰδεῶν. Οἱ παλιές πεποιθήσεις ἐξαφανίζονται καί κρίση καταλαμβάνει τήν πνευματική ἐκφραση τῶν κοινωνιῶν αὐτῶν. Ἀπό τήν ἐπιμειξία δυτικῶν ἰδεῶν καί παραδοσιακῶν κοινωνιῶν προκύπτει ἡ ἐπαναστατική, μεσσιανική ἰντελλιγκέντσια, ὅπως αὐτή τῆς Ρωσίας τοῦ 19ου αἰώνα. Λόγω τοῦ ἔντονου θρησκευτικοῦ χαρακτήρα τῆς ρωσικῆς κοινωνίας, ὁ μαρξισμός υἱοθετήθηκε μέ θρησκευτικό τρόπο, καί χαρακτηρίστηκε ἀπό ἰδεολογικό φανατισμό καί ἐπαναστατικό ἀποκαλυπτισμό. Ἡ γενική πολιτιστική καθυστέρηση τῆς Ρωσίας προκαλοῦσε ταυτόχρονα

ἀγεφύρωτο χάσμα ἀνάμεσα στίς λαϊκές μάζες καί στοὺς διανοούμενους, μέ συνέπεια τήν ἀπομόνωση τῶν τελευταίων. Τελικῶς, ὑπ' αὐτές τίς προϋποθέσεις, ἡ ρωσική ἰντελλιγκέντσια σχημάτισε μία ἡρωϊκή — ψυχολογικά ἀντισταθμιστική τῆς ἀπομόνωσής της — ἀντίληψη γιά τόν ἑαυτό της, καί ὁ μηδενισμός τῆς ἦταν ἀπόρροια κάθε πνευματικῆς παράδοσης ἰκανῆς νά χαλιναγωγήσει τόν ἐπαναστατικό της φανατισμό. Ἐλείψαν οἱ ἀναστολές πού προέρχονταν κατά κανόνα ἀπό τήν ἐπίγνωση τῆς ἱστορικῆς μνήμης ἐνός λαμπροῦ ἀρχαίου ἢ μεσαιωνικοῦ παρελθόντος.

Ἡ ἀπολυτοποίηση τῆς ἰδεολογίας, ἡ ἀδιαλλαξία καί μισαλλοδοξία, ὁ φανατισμός, ἡ ἀπουσία κριτικῆς σκέψης καί ὀρθοῦ λόγου, ἡ μετατροπή τῶν διαφόρων θεωριῶν (δαρβινισμός, ὕλισμός, προυντονισμός, μαρξισμός κ.λπ.) σέ δόγματα, ὁ σκοταδισμός, ἡ μετατροπή τῆς ἐπιστήμης σέ μυστικοπαθῆ εἰδωλολατρεία, ὁ ἀποκλεισμός τῆς κριτικῆς ἐπιφύλαξης καί τοῦ σκεπτικισμοῦ, χωρίς τά ὁποῖα δέν ὑπάρχει ἐπιστημονική ἔρευνα, ὀδήγησαν βεβαίως κατ' εὐθείαν στήν χρήση τῆς δογματικῆς ἀντίληψης τῆς ἀλήθειας ὡς ἰδεολογική δικαίωση τοῦ κομματικοῦ μονολιθισμοῦ.

Ἔτσι, γιά τόν Λένιν, ἡ ἄρνηση τοῦ δικαιώματος ἐλεύθερης γνώμης καί συζήτησης στοὺς ὀπαδοὺς του, ὁ πλουραλισμός κι ὁ φραξιονισμός ἀποτελοῦσαν ἀντιεπιστημονικά σφάλματα. Ἡ μονολιθική ὁμοφωνία, πού ζητοῦσε νά ἐπιβάλλει στό κόμμα του, ἦταν ἀντίστοιχη πρὸς τήν ἀντίληψή του γιά τήν ἐπιστημονική ἀλήθεια.

Αὐτή ἡ ἀντίληψη κυριάρχησε, κατά παράδοξο τρόπο, σ' ἕνα κόμμα τό ὁποῖο ἐπαγγελοῦταν τήν μαρξιστική ἔννοια τῆς ὀλοκληρωτικῆς ἀπελευθέρωσης τοῦ ἀνθρώπου!

Γι' αὐτό καί ὁ ἀναρχικός Νετσάγιεφ, πού ἐθεωρεῖτο ὡς τό 1930 ἀπό τοὺς μαρξιστές ἕνας ἀσήμαντος μανιακός, ἀποκαταστάθηκε ἀπό τοὺς ἱστορικούς τοῦ σταλινισμοῦ.

Ὁ Παπαϊωάννου ἐπισημαίνει ὅτι ὁ εὐρωπαϊκός σοσιαλισμός, τόσο ὁ μαρξιστικός-προυντονικός ὅσο καί ὁ μετριοπαθῆς βρεταννικός, ἦταν διδυμος ἀδελφός τοῦ ἀστικοῦ φιλελευθερισμοῦ. Ἀποστρέφονταν τό ἴδιο τόν δεσποτισμό καί τήν γραφειοκρατία καί ἔτρεφαν τήν ἴδια ἐμπιστοσύνη στήν πολιτική ἰκανότητα καί στήν πρωτοβουλία τῶν μαζῶν. Δυσπιστοῦσαν ἐπίσης στήν ἰδέα μιᾶς «πρωτοπορίας», πού θά καθοδηγοῦσε τίς μάζες.

Ὁ πρόδρομος τοῦ Λένιν Τκάτσεφ (πού πέθανε σέ ψυχιατεῖο τοῦ Παρισιοῦ) ἦταν ὁ πρῶτος πού ἀμφισβήτησε αὐτές τίς ἀρχές καί θεμελίωσε δύο βασικές ἀρχές τοῦ μοντέρνου ὀλοκληρωτισμοῦ:

τήν ιδέα ενός κομματικοῦ-κυβερνητικοῦ μηχανισμού ὀργανωμένου μέ στρατιωτικό τρόπο καί τήν ἀπαξίωση τῆς μάζας ὡς πολιτικά ἀνίκανης καί ἀνίσχυρης. Ὁ Τιάτσεφ ἔτσι προαναγγέλλει καί τόν μπολσεβίκισμὸ καί τόν ναζισμό. Σκοπὸς του ἦταν νά δημιουργήσῃ ἕναν κομματικό μηχανισμό καθ' εἰκόνα καί ὁμοίωση τοῦ κράτους, μέ μόνον σκοπὸ τήν κατάκτηση καί τήν διατήρηση τῆς ἐξουσίας. Αὐτά ὅλα ἦταν φυσικά τελείως ἀντίθετα μέ τήν περίφημη διακήρυξη τοῦ Marx ὅτι «ἡ ἀπελευθέρωση τῶν ἐργαζομένων εἶναι ἔργο αὐτῶν τῶν ἰδιῶν τῶν ἐργαζομένων».

Ἀσφαλῶς, ἐπισημαίνει ὁ Παπαϊωάννου, ἡ σημασία τῆς ἰντελιγκέντσιας στὰ ἐπαναστατικά κινήματα εἶναι ἀντιστρόφως ἀνάλογη πρὸς τήν οἰκονομική καί πολιτιστική ἀνάπτυξη τῆς κοινωνίας. Στὴν Ρωσία, ἡ ἰδεολογική καί πολιτική καθυστέρηση τῆς ἀστικής τάξης, καθὼς καί ἡ ἐξάρτησή της ἀπὸ τὸ ξένο κεφάλαιο συμβάδιζε μέ τήν ἀνυπαρξία βιομηχανικοῦ προλεταριάτου δυτικοῦ τύπου, ὅπως τὸ εἶχε περιγράψει ὁ Marx. Οἱ Ρῶσοι ἐργάτες ἦταν πρῶην ἀγρότες, πού διατηροῦσαν ἰσχυροὺς δεσμούς μέ τήν γῆ καί τόν τόπο κατὰγωγῆς τους.

Ἡ πρώτη κομμουνιστική ἐπανάσταση τοῦ 1905 στὴν Ρωσία, ὡς ἐκ τούτου, ἐνῶ προέβαλε διεκδικήσεις ἀστικοῦ τύπου, εἶχε προλεταριακό χαρακτήρα διότι στηρίχθηκε στὸ προλεταριάτο ὡς συγχροτημένη ταξική δύναμη. (Ἀντιθέτως, ὁ ἐκφυλισμένος μπολσεβίκισμὸς, πού ἀκολούθησε στὸν 20ῦ αἰῶνα, αὐτοπροσδιορίζοταν ὡς «προλεταριακὸς» ἐνῶ στέργε ἀπὸ τοὺς ἐργαζομένους τὰ κλασσικά προλεταριακά μέσα πάλης καί κατέπνιξε κλασσικά προλεταριακές ἐξεγέρσεις, ὅπως στὴν Οὐγγαρία τὸ 1956.) Κι ἐνῶ ὁ Τρότσκι θεωροῦσε τὸ σοβιέτ ἕνα εἶδος ἐργατικοῦ κοινοβουλίου, ὁ Λένιν δὲν ἀναγνώρισε παρά μόνον τήν κομματική «πρωτοπορία» τῶν «ἐπαγγελματιῶν ἐπαναστατῶν». Ὁ Λένιν θεωροῦσε τὰ Σοβιέτ χρήσιμο ἐργαλεῖο γιὰ τήν επέκταση τῆς ἐπιρροῆς τοῦ κόμματος, πού μποροῦσε νά καταστεῖ περιττὸ στὴν συνέχεια. Ὅπως ἄλλωστε καί ἐγινε.

Ἐτσι ὁ Λένιν ἦταν πολὺ πιὸ κοντὰ στὶς ἀντιλαϊκές ὑπερσυγκεντρωτικές ἀντιλήψεις τοῦ Νετσάγιεφ καί τοῦ Τιάτσεφ, παρά στὸν Μάρξ. Ἐνῶ ὁ Πλεχάνωφ καί ὁ Τρότσκι ἐμπιστεύονταν τήν αὐτενέργεια τῶν μαζῶν. Τὴν ὥρα πού ἡ Ρωσία ἐνεφάνιζε στοιχεῖα μιᾶς ἐξέλιξης εὐρωπαϊκοῦ τύπου καί ἡ ἐργατική της τάξη ἔμοιαζε νά ὀρμιάζει πολιτικά, ὁ Λένιν στὰ κείμενά του (π.χ. «Τί νά κάνουμε») νοσταλγοῦσε τίς τυπικὰ ρωσικὲς,

παραδοσιακὲς ἀντιλήψεις τῶν κλειστῶν, συνομοτικῶν, φανατικῶν ὀργανώσεων τοῦ 19ου αἰῶνα. Τὸ προλεταριάτο δὲν ἐκπροσωποῦσε γι' αὐτόν μία πραγματικότητα πού μποροῦσε καί ὄφειλε νά ἐμπιστευθεῖ, ἀλλὰ μία ιδέα πού οὔτε οἱ ἴδιοι οἱ προλετάριοι δὲν μποροῦσαν νά συλλάβουν χωρὶς τήν διαμεσολάβηση τῶν ἐπαγγελματιῶν ἐπαναστατῶν. Τὸ προλεταριάτο ἀδυνατοῦσε νά ἀποκτήσῃ συνολικὴ θέαση τῆς κοινωνίας πού ὀφείλει νά ἀνατρέψῃ. Τὸ πολὺ-πολὺ πού μποροῦσαν νά ἐπιτύχουν μόνες τους οἱ μάζες ἦταν μία στενά σωματειακή (συνδικαλιστική) συνειδηση. Ἀπ' αὐτὴν τὴν ἀντιληψη, ὅμως, προέκυπτε ἡ ἰδεολογικὴ ὁμοιογένεια, ἡ μονολιθικότητα, ἡ σιδηρὰ πειθαρχία τοῦ λενινιστικοῦ κόμματος.

Κάτι πού δὲν ἐπιβεβαιώθηκε ἀπὸ τὰ γεγονότα: οἱ ἐπαναστάτες-ἀπεργοὶ τοῦ 1905, οἱ ἠττημένοι στρατιῶτες πού ἐπαναστάτησαν ἐναντίον τοῦ Τσάρου τὸν Φεβρουάριο τοῦ 1917 καί οἱ Οὐγγροὶ ἐργάτες τοῦ 1956 κινήθηκαν μόνι τους, χωρὶς καμμία καθοδήγηση ἀπὸ κάποια «πεφωτισμένη» κομματικὴ ἡγεσία.

Ὁ Λένιν μάλιστα θεωροῦσε «ὀππορτουμιστικές» τίς ἀπόψεις τοῦ W. Heine, πού χαρακτήριζε ἐπικίνδυνη τὴν πειθαρχία πού ἀπαιτοῦν οἱ κομματικές ἡγεσίες στὸν κατ' ἐξοχὴν χῶρο τῆς ἐλεύθερης ἐκφρασης, στὸν χῶρο τῆς πνευματικῆς παραγωγῆς. Ὁ Λένιν θεωροῦσε τέτοιες ἀπόψεις διείσδυση τοῦ ἀστικοῦ πνεύματος στὰ προλεταριακά πράγματα. Ἀπεναντίας, θαύμαζε τὴν πρωσικὴ πειθαρχία τῆς γερμανικῆς σοσιαλδημοκρατίας, καί αὐτὸ τοῦ ἐπέτρεπε νά προσδίδει εὐρωπαϊκὴ χροιά στὶς πιὸ ἀνελεύθερες καί ἀντιδημοκρατικὲς ρωσικὲς παραδόσεις.

Τελικῶς, ἡ ρωσικὴ ἐπανάσταση διέψευσε ὅλες τίς προσδοκίες: ἡ ἠττα τῆς Ρωσίας στὸν Πρῶτο Παγκόσμιον Πόλεμον ἀπελευθέρωσε ὅλες τίς φυγόκεντρες δυνάμεις τῆς ρωσικῆς κοινωνίας: μία τεράστια ἀγροτικὴ ἐξέγερση συνδύασθηκε μέ τὰ ἀπελευθερωτικὰ κινήματα τῶν ὑποδούλων ἐθνοτήτων καί ὅλα αὐτὰ κατέληξαν στὴν πρώτη νικηφόρα προλεταριακὴ ἐπανάσταση (πού θεωρητικὰ θά ἔπρεπε νά γίνῃε στὸ τέλος τῆς καπιταλιστικῆς ἐξέλιξης τῆς Ρωσίας), μέ τὸ πραξικόπημα μιᾶς ἀσήμαντης μειοψηφίας τοῦ ρωσικοῦ πληθυσμοῦ, τῶν μπολσεβίκων.

Πράγματι, ὑπογραμμίζει ὁ Παπαϊωάννου, καμμία κοινωνικὴ ἐπανάσταση δὲν ἐγίνε σύμφωνα μέ τὸ μαρξιστικὸ σχῆμα τῆς ἀποκαλυπτικῆς κατάρρευσης τοῦ καπιταλισμοῦ. Ἡ μόνη «ἐπανάσταση» πού βγήκε ὄντως μέσα ἀπὸ τὴν οἰκο-

νομική κρίση είναι αυτή που έφερε τον Hitler στην εξουσία. Οι κομμουνιστικές επαναστάσεις, απεναντίας, γεννήθηκαν από πολέμους και την στρατιωτική κατάρρευση καθεστώτων. Η εθνική ταπείνωση της Ρωσίας, τό 1905 στον ρωσοϊαπωνικό πόλεμο και τό 1917 στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, προκάλεσαν τις αντίστοιχες επαναστάσεις. Άκριβώς γι' αυτό και οι επαναστάσεις αυτές είναι δύσκολο νά χαρακτηρισθούν σοσιαλιστικές, γιατί ήταν προϊόντα περιστάσεων άσχετων προς την οργανική εξέλιξη της οικονομίας και της κοινωνίας και δέν προέκυπταν από ώρίμανση των καπιταλιστικών αντιφάσεων και των υποτιθέμενων αντανακλάσεων τους στην συνείδηση των προλεταρίων.

Τόν Φεβρουάριο του 1917, στην Ρωσία, κατέρρευσε τό τσαρικό καθεστώς και επικράτησαν οι φιλελεύθεροι άσσοί. Άλλά ή άνυπαρξία πολιτικής παράδοσης, έμπειρίας κομμάτων και κοινοβουλευτικών θεσμών δέν οδήγησε σε μία δημοκρατική διαδικασία, αλλά στην αναπαραγωγή του δεσποτισμού στην χειρότερη ολοκληρωτική μορφή του. Διότι ή άνικανότητα της ρωσικής άστικής τάξης μετατόπισε τό κέντρο βάρους της επαναστατικής ρευστότητας στά σοβιέτ των εργατών και των άγροτών. Ένώ ή κυβέρνηση Κερένσκυ δίσταζε νά προχωρήσει στον τερματισμό του πολέμου και στην διανομή της γής, οι μπολσεβίκοι ανταποκρίθηκαν άμέσως σ' αυτά τά δύο παλλαϊκά αίτήματα και κατέλαβαν την εξουσία μέ εύκολία που αϊφνιδίασε και τους ίδιους. Έτσι, αντιθέτως προς την μαρξιστική διδασκαλία, ή καπιταλιστική άνωριμότητα διευκόλυνε την επικράτηση των μπολσεβίκων επαναστατών στην Ρωσία, ενώ ο ίδιος ο Λένιν θεωρούσε δύσκολη μία τέτοια εξέλιξη στην καπιταλιστικά άνεπτυγμένη Ευρώπη. Ταυτόχρονα, όμως, ή καθυστέρηση αυτή της ρωσικής κοινωνίας κατέστησε δυσχερή την οικόδομηση του σοσιαλισμού και οδήγησε σε μία νέα άπολυταρχία.

Τό «βιβλιάριο εργασίας» που επέβαλε ο Στάλιν τό 1931 δέν είναι παρά μία επανέκδοση του βιβλιαρίου εργασίας που χρησιμοποιούσαν οι δυτικοί καπιταλιστικοί εργοδότες πριν τό 1848, ενώ ή «σοσιαλιστική πειθαρχία της εργασίας» δέν είναι παρά ή ολοκληρωτική εφαρμογή των «κωδικών των εργοστασίων» του 1844.

Ένώ στην Δύση ο οικονομικός δεσποτισμός συνυπήρχε μέ την πολιτική δημοκρατία, στην Άνατολή (Σοβιετική Ένωση κ.λπ.), αντί νά καταργηθεί ο πρώτος καταργήθηκε ή δεύτερη. Τελικώς, ολοκληρη ή έννοια της πολιτικής υποκαταστάθη-

κε από την άδιαφάνεια, την άπόκρυψη κάθε στατιστικής και τον γραφειοκρατικό μυστικισμό, που θυμίζει έντονα την αρχαία Αίγυπτο και άλλα αρχαία δεσποτικά συστήματα. Ένώ ή διαφάνεια, που υποτίθεται ότι έπρεπε νά κυριαρχεί σ' ένα καθεστώς που επικαλείται τις μάζες, εξαφανίστηκε τελειώς στά πλαίσια του κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού. Φυσικά, ή μυστικοπάθεια της σοβιετικής γραφειοκρατίας είναι ταυτόχρονα κι ένας τρόπος άπόκρυψης των υπέρογκων κερδών της γραφειοκρατίας. Η σοβιετική άστυνομία απέκτησε εξουσίες που ή άστυνομία του τσάρου δέν μπορούσε καν νά υποψιασθεί.

Άντιθέτως, μέ την καθολική ψήφο και την άνακλητότητα των αξιωμάτων, που θέσπισε ή πρότυπη γιά τον Marx Κομμούνα του 1871, μία άπό τις πρώτες πράξεις του Λένιν ήταν ή κατάργηση της καθολικής ψήφου. Άντί δε γιά άνακλητά αξιώματα εγκαθίδρυσε ένα άρτηριοσκληρωτικό γραφειοκρατικό καθεστώς. Ένώ ή Κομμούνα είχε εξισώσει τους μισθούς άνώτερων και κατώτερων αξιωματούχων μέ τους εργατικούς μισθούς, επί Λένιν οι μισθοί διαφοροποιήθηκαν, όταν ή γραφειοκρατία κυριάρχησε πλήρως και ή ρωσική εργατική τάξη έχασε όριστικά την όποια σημασία είχε άποκτήσει τό 1917. Τελικώς, τό 1937, ή «σοσιαλιστική» άνισότητα είχε ξεπεράσει την καπιταλιστική. Τό 1939, αναφέρει ο Παπαϊωάννου, τό 11%-12% του σοβιετικού πληθυσμού διέθετε τό 50% του κοινωνικού πλούτου, ενώ στην καπιταλιστική Άμερική τό 10% άπολάμβανε τό 35% του εθνικού εισοδήματος.

Ο Παπαϊωάννου καταφέρεται έναντιον όσων άσκούν κριτική στην άστική δημοκρατία, θεωρώντας την «τυπική». Ο Marx, σημειώνει ο Παπαϊωάννου, δέν θεωρούσε την πολιτική δημοκρατία ως τυπική διαδικασία, αλλά αντιθέτως πίστευε ότι πραγματική δημοκρατία σημαίνει την πλήρη κυριαρχία των εργαζομένων τάξεων, δηλαδή της πλειοψηφίας του πληθυσμού. Τό κοινωνικό άποτέλεσμα μιας παρόμοιας πραγματικής δημοκρατίας είναι ή αυτοδιοίκηση μέσα στην ίδια την παραγωγική διαδικασία, δηλαδή ή αυτοδιαχείριση των συνεταιρισμένων παραγωγών.

Ο Λένιν, πριν καταλάβει την εξουσία, υποστήριζε και αυτός την δημοκρατία στην παραγωγική διαδικασία και τον άποκλεισμό των γραφειοκρατικών μεθόδων. Τελικώς, τό σοβιετικό καθεστώς επανέφερε στά εργοστάσια τους όρους εργασίας που επικρατούσαν στις χειρότερες ώρες του καπιταλισμού.

Όταν τελικώς επικράτησαν οι μπολσεβίκοι

στήν Ρωσία, για να εκβιομηχανισθεί αυτή η ημι-φεουδαλική, προβιομηχανική κοινωνία αποδομήθηκε ή απλουστευμένη γραφειοκρατία και τό αστυνομικό κράτος της εποχής των τσάρων και αντικαταστάθηκε από μία άκρως περίπλοκη, τεχνοκρατική, αστυνομική και προπαγανδιστική μηχανή.

Τό γεγονός ότι η Ρωσία ήταν μία καθυστερημένη χώρα έκανε εύκολη τήν ανατροπή του τσαρισμού, αντιθέτως προς τίς προβλέψεις του Marx. Ο ίδιος ο Λένιν τό παραδέχθηκε στά έργα του. Βεβαίως έτσι ήταν και δυσκολώτερη ή οικονομική του σοσιαλισμού. Ο Λένιν θεωρούσε ότι εάν δέν πραγματοποιείτο πανευρωπαϊκή επανάσταση, ό σοσιαλισμός θά ήττατο στην Ρωσία.

Ο Λένιν θεωρούσε, έξ άλλου, τήν βία, ως πανάκεια. Η μεθοδολογία του συνοψιζόταν στην αντικατάσταση των 130.000 μπογιάρων του τσαρικού καθεστώτος από τούς 240.000 μπολσεβίκους, έφ' όσον αυτοί ήταν στρατιωτικά οργανωμένοι. Έν τέλει, στίς συνθήκες τής ρωσικής υπανάπτυξης, τό κομμουνιστικό κόμμα πού ανέξελεγκτα άσκούσε τήν έξουσία προσέλαβε έναν χαρακτήρα πού ό Marx και ό Ένγκελς δέν θά είχαν ποτέ φαντασθεί. Τελικώς τό κόμμα εξελίχθηκε σε δεσπότη του προλεταριάτου. Καί επέτυχε να καταστρέψει όχι πιά τίς οικονομικές βάσεις του σοσιαλισμού ή του καπιταλισμού, αλλά τής πιό στοιχειωδώς οργανωμένης κοινωνίας. Μάλιστα οι θεωρητικοί του κομμουνιστικού κόμματος ένεφάνιζαν τήν κατάρρευση τής χρηματικής οικονομίας ως θρίαμβο του καπιταλισμού!

Τό καθεστώς πού ό Λένιν έπεδίωκε να επιβάλει τήν επαύριο τής Οκτωβριανής επανάστασης ήταν όχι τό σοσιαλιστικό, αλλά ό «κρατικός καπιταλισμός» πού ό Lunderdorf και ό Rathenau είχαν πραγματοποιήσει στην έμπόλεμη Γερμανία κατά τόν Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο. Μάλιστα ό Λένιν κατακεραύνωνε τούς εργάτες πού ήθελαν να αναλάβουν οι ίδιοι τήν διοίκηση των εργοστασίων τους ως ανώριμους και άσχετους.

Άλλά και ό κομματικός μηχανισμός αποδείχθηκε άμαθής, άβουλος και άνίκανος να διεκπεραιώσει έστω και τίς πιό άπλές οικονομικές διαδικασίες. Άλλά αυτά δέν κατακεραυνώνονταν από κανέναν Λένιν. Αντιθέτως, ή γραφειοκρατία είχε αναγάγει σε δόγμα τής τήν άποτυχία τής εργατικής διαχείρισης, ως άτράνταχτη άπόδειξη τής ιστορικής άνικανότητας τής εργατικής τάξης, άρα τής ιστορικής αναγκαιότητας τής γραφειοκρατίας.

Ο Λένιν, άπόλυτος ιδεολόγος, προτιμούσε με-

ταξύ των δύο άκρων τής «πραγματικής» δημοκρατίας και τής δικτατορίας, να προσχωρήσει στο δεύτερο. Δέν σκέφτηκε ούτε μία στιγμή τίς σχετικές αξίες και τίς ανθρώπινες άρετές τής άσπικής δημοκρατίας και του κοινοβουλευτισμού. Στην ουσία, εκθειάζοντας τόν γερμανικό κρατικό καπιταλισμό τής «οικονομίας του πολέμου» και τήν στρατιωτικοποίηση τής οικονομίας, συναντήθηκε με τόν έθνικοσοσιαλισμό, πού είχε άκριβώς τά ίδια οικονομικά πρότυπα.

Άν, όμως, ή συγκέντρωση των επιχειρήσεων είναι μία αναγκαία προϋπόθεση του σοσιαλισμού, όπως ισχυριζόταν ό Λένιν στα έργα του, τότε οι γιγαντιαίες άμερικανικές επιχειρήσεις τύπου General Electric είχαν πολύ περισσότερους τίτλους να θεωρηθούν «προθάλαμος του σοσιαλισμού».

Ο άλλος πραγματικός, όμως, θεωρητικός του ολοκληρωτισμού, σύμφωνα με τόν Παπαϊωάννου, είναι ό Τρότσκι. Ο κομμισάριος των Στρατιωτικών άκύρωσε τήν κατάργηση τής στρατιωτικής ιεραρχίας, πού ευαγγελίζονταν οι μπολσεβίκοι. Ο Τρότσκι, μετά τίς νίκες του, εισηγήθηκε τήν επέκταση των στρατοκρατικών μεθόδων και στην παραγωγή. Ο εργάτης, έλεγε ό Τρότσκι, έπρεπε να είναι άπόλυτα ύποταγμένος στο κράτος, γιατί είναι τό δικό του κράτος (κάτι αντιφατικό προς τήν μαρξιστική θεωρία, πού κηρύσσει τήν μετατροπή του κράτους από εργαλείο τάξικης καταπίεσης σε μηχανισμό άπελευθέρωσης τής κοινωνίας). Τά δέ συνδικάτα ό Τρότσκι τά ήθελε μηχανισμούς διαπαιδαγώγησης και πειθάρχησης τής εργατικής τάξης. Κάτι πού υίοθετήθηκε από τό 9ο Συνέδριο του ρωσικού κομμουνιστικού κόμματος τό 1920, πού αποφάσισε ότι τά εργατικά συνδικάτα έπρεπε να μετατραπούν βαθμιαία σε βοηθητικά όργανα του προλεταριάτου. Ο Τρότσκι, άλλωστε, ως κομμισάριος των Μεταφορών, στρατιωτικοποίησε μεθοδικά όλο τό συγκοινωνιακό σύστημα τής νεοπαγούς Σοβιετικής Ένώσεως.

Έτσι, ή στρατιωτικοποίηση τής παραγωγής προσέφερε άφθονη εργατική δύναμη και έπέφερε περιθωριοποίηση των συνδικάτων και των τοπικών σοβιέτ από τούς στρατιωτικούς διοικητές.

Ο Τρότσκι έδωσε μάλιστα και «μαρξιστική» χροιά στίς στρατοκρατικές άπόψεις του και στο καθεστώς δουλείας πού ουσιαστικώς επέβλήθη στους δυστυχείς σοβιετικούς ύπηκόους. Ο Τρότσκι έφτασε στο σημείο να υπερασπισθεί τήν δουλοπαροικία ως προοδευτικό σύστημα, πού επέτυχε αύξηση τής παραγωγικότητας τής εργασίας!

Οι απόψεις του Τρότσκι συνέπιπταν μ' αυτές του Λένιν. Άλλωστε ο Λένιν υποστήριζε σθεναρά τον Τρότσκι στην εφαρμογή τους.

Ο Λένιν ήταν ένας ήγέτης χωρίς αναστολές και είχε την περιφρόνηση του άριστοκράτη για τις λαϊκές μάζες. Από την στιγμή που κατέλαβε την εξουσία, όλη η πολιτική του ήταν η συνεχής διάψευση όλων των προγραμματικών του διακηρύξεων. Κατήργησε την ελευθερία του Τύπου, έθεσε εκτός νόμου όλα τα υπόλοιπα κόμματα, ακόμη και τα άλλα κομμουνιστικά, με τα οποία είχε συνεργασθεί τό 1917. Και εξέδιδε διαρκώς διατάγματα, έγκυκλίους κ.λπ., χορηγώντας φανταστικά προνόμια στους πενόμενους εργάτες.

Η δυσaréσκεια των εργατών, σύμφωνα με τον Λένιν, σήμαινε ότι τό ρωσικό προλεταριάτο είχε πάψει νά βρίσκεται στό ύψος της αποστολής του. Στην ουσία, για τον Λένιν τό προλεταριάτο ήταν τό πιό αποτελεσματικό μέσον για νά μπορέσει ή ίντελιγκέντσια νά πραγματοποιήσει τό μεσσιανικό της ιδεώδες. Η εξέγερση της Κροστάνδης, πού καταπνίγηκε στό αίμα από τούς μπολσεβίκους, αποδόθηκε στην έλλειμματική εργατική συνείδηση των εξεγερμένων μπολσεβίκων ναυτών και κομματικών στελεχών. Η δυσπιστία πρós τούς εργάτες έγινε έτσι βασικό ιδεολογικό συστατικό της κομματικής ήγεςίας. Έργάτης έθεωρείτο όποιος υπάκουε τυφλά στις κομματικές έντολές και όχι όποιος δούλευε σέ εργοστάσιο. «Πολύ συχνά», έγραφε ο Λένιν, «αυτοί πού πάνε στό εργοστάσιο δέν είναι προλετάριοι αλλά κάθε λογής υποκείμενα». Η διάκριση ανάμεσα σέ εργάτες γενικά και «άληθινούς προλεταρίους» προϋποθέτει, έπισημαίνει ο Παπαϊωάννου, την ύπαρξη μίας μυστικιστικής ουσίας, της «προλεταριακότητας», μίας ιδιότητας ανεξάρτητης από τούς ίδιους τούς προλετάριους, δηλαδή μίας ιδεαλιστικής κατάστασης. Αυτό φυσικά είναι έντελώς αντίθετο πρós την μαρξιστική θεωρία, πού δέν άμφισβητεί την ίκανότητα του προλεταριάτου νά άναμορφώσει την οίκονομία και την κοινωνία.

Άντιθέτως ο Λένιν θεωρούσε ότι μόνον ή πρωτοπορία «μπορεί ν' αντισταθεί στις άναπόφευκτες μικροαστικές άμφισβητήσεις των εργαζομένων μαζών... Και μόνο αυτή μπορεί νά διευθύνει όλες τις δραστηριότητες του προλεταριάτου. Άλλιώς, ή δικτατορία του προλεταριάτου είναι άδύνατη».

Ο Παπαϊωάννου αποδίδει αυτήν την παράνοια στό γεγονός ότι ή πολιτική θεωρία (άστική ή μαρξιστική) δέν είχε μέχρι τότε κατατάξει τά κοινω-

νικά και οίκονομικά συστήματα σύμφωνα με πολιτικά κριτήρια, δηλαδή ανάλογα με τό ποιό κόμμα κυβερνά μία χώρα. Η άπουσία πολιτικού κριτηρίου όδήγησε στην διαστρέβλωση νά γίνεται άποδεκτή μία μονολιθική και μονοκομματική δικτατορία ως «σοσιαλισμός» και «πραγματική δημοκρατία», μόνο και μόνο επειδή υποτίθεται ότι εκπροσωπούσε την εργατική τάξη. Έτσι, έθεωρείτο κυρίαρχη μία τάξη πού στην ουσία ήταν άνδράποδο της ιστορίας. Όταν μάλιστα ή ίδια ή οίκονομική της αυτοτέλεια, δηλαδή ή εργατική αυτοδιαχείριση, εξοβελίσθηκε ως άπαράδεκτη από τό σοβιετικό σύστημα. Πώς ήταν, λοιπόν, δυνατόν μία οίκονομική μή αυτεξούσια τάξη νά είναι πολιτικά άρχουσα;

Τό αποτέλεσμα ήταν τά τελευταία δύο χρόνια της ζωής του Λένιν νά ξεσπάσει μεγάλο άπεργιακό κύμα ενάντιον των συνθηκών ζωής και δουλειάς στό σοβιετικά εργοστάσια.

Τό συμπέρασμα όλων αυτών είναι ότι τό μπολσεβικικό κόμμα έπαψε νά είναι τό κόμμα της εργατικής τάξης, και έγινε τό φυτώριο μίας νέας άρχουσας τάξης, της γραφειοκρατίας.

Την γραφειοκρατία δέν μπορούμε νά έρμηνεύσουμε, κατά τον Παπαϊωάννου, με οίκονομικά κριτήρια, όπως χονδροειδώς έπραξε ή ομάδα νέων μαρξιστών του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie*.

Η γραφειοκρατία υπήρχε πάντοτε στην ιστορία, κάτι πού ο Marx και οι μαθητές του άπέφυγαν νά έρμηνεύσουν. Ο κρατικός καπιταλισμός στην Σοβιετική Ένωση, έπισημαίνει ο Παπαϊωάννου, δέν είναι ή αίτία του γραφειοκρατικού φαινομένου πού αναπτύχθηκε και κυριάρχησε στις κομμουνιστικές χώρες, αλλά τό αποτέλεσμα του. Η ισχύς της γραφειοκρατίας της επέτρεψε νά πραγματοποιήσει με τρομοκρατικές μεθόδους την πρωταρχική συσσώρευση κεφαλαίου, πού στην Δύση πραγματοποιήθηκε με άργούς ρυθμούς επί αιώνες.

Ο Τρότσκι έξιδανίκευσε την σκληρή αυτή πραγματικότητα, πού διαμορφώθηκε ήδη κατά την λενινιστική περίοδο, ακριβώς για νά μπορέσει νά την αντιτάξει στην σταλινική της «παραμόρφωση».

Στην ουσία, ο Λένιν μετέβαλε σέ μία συστηματική ολοκληρωτική μορφή τό μίσος του Μάρξ κατά του κεφαλαίου, την περιφρόνησή του για τούς μικροαστούς και την απέχθεια για την «άγροτική αποβλάκωση». Στην ουσία, στόν κόσμο της λενινιστικής «έπιστήμης», καμμία αντικειμενική βεβαιότητα δέν μπορεί νά υπάρξει ως πρós την άληθινή ταυτότητα των κοινωνικών τάξεων,

πού συμπεριφέρονται ἔστω καί κατ' ἐλάχιστον αὐθόρμητα καί δέν ἐλέγχονται πλήρως ἀπό τήν «πρωτοπορία». Γιατί ἡ ὑπαρξη αὐθόρμητων καί μή ἐλεγχόμενων καταστάσεων ἀπειλοῦσε τήν παντοδυναμία τοῦ κομμουνιστικοῦ κόμματος. Πάντως καί ὁ Λένιν εἶχε σέ κάποιον κείμενό του διατυπώσει τόν ἐξωφρενικό ἀφορισμό ὅτι «ἡ ἀγροτιά εἶναι τό φυτώριο τῆς ἀστικῆς τάξης».

Οἱ δυστυχεῖς μουζίκιοι, πού οἱ συνθῆκες ζωῆς τους ἔμοιαζαν περισσότερο μέ τήν νεολιθική ἐποχή παρά μέ τίς περιγραφές τοῦ Μάρξ γιά τούς ἀστούς, ἦταν, σύμφωνα μέ τόν Λένιν, ἐπικίνδυνοι, διότι διέφθειραν τό προλεταριάτο μέ μικροαστικά καί ἀτομικιστικά στοιχεῖα. Ἐν ὀνόματι αὐτῶν τῶν ἀπόψεων, ἡ ὑπαιθρος ὑπέστη ἐπιτάξεις, ὁμαδικές ἐκτελέσεις, μαζικές δολοφονίες, ἐξόντωση ἐκατομμυρίων ἀθῶων ἀγροτῶν.

Ἡ ἀναμόρφωση τοῦ κυβερνῶντος κομμουνιστικοῦ κόμματος εἶχε ὡς συνέπεια νά λάβει τόν χαρακτήρα μιᾶς στρατιωτικῆς φάλαγγας μᾶλλον, παρά μιᾶς πολιτικῆς ὀργάνωσης. Στό 10ο Συνέδριο τοῦ Κόμματος, ὁ Λένιν κατώρθωσε νά ἐπιβάλλει τελικῶς τήν μονολιθική ἐνότητα καί τήν ἀναγκαστική ὁμοφωνία πού ὄνειρευόταν.

Ἄσταν, πού διεδέχθη τόν Λένιν, ἦταν τυπικός ἐκπρόσωπος τῆς γραφειοκρατικῆς λογικῆς. Ἡ ἀλματώδης ἀύξηση τῶν δημοσίων ὑπαλλήλων (1 ἑκατομμύριο τό 1917, στά 4 ἑκατομμύρια δέκα χρόνια ἀργότερα, ἐνῶ ἡ Ρωσσία εἶχε χάσει τό 20% τοῦ πληθυσμοῦ της) σήμαινε ἀναγκαστικά μετατόπιση τοῦ κέντρου βάρους τοῦ κόμματος πρὸς τήν γραφειοκρατία. Ὁ Στάλιν εἰσήγαγε τήν ἀστυνομοκρατία καί στό ἐσωτερικό τοῦ κόμματος, κατήγγησε καί τά τελευταῖα κατάλοιπα τῆς ἐσωτερικῆς ἀντιπολίτευσης, ἐνῶ ὁ Τρότσκι δέν ἀμφισβήτησε τήν παντοδυναμία τοῦ κόμματος, ἀλλά διεκδικοῦσε περισσότερη ἐλευθερία μόνο γιά τούς δικούς του ὁπαδούς καί μόνον ἐντός τοῦ κόμματος. Ἡ βάση τοῦ κόμματος εἶχε ἄλλωστε ἀποκλεισθεῖ ἀπό τίς διαδικασίες, λόγω τῆς κάθετης ὀργάνωσης τοῦ κόμματος, ἀπό τά πάνω πρὸς τά κάτω.

Ἡ κοινωνική σύνθεση τῶν κομματικῶν στελεχῶν ὄχι μόνον δέν ἦταν προλεταριακή, ἀλλά ἦταν νεο-ἀστική, δηλαδή ἦταν ἡ νέα ἰθύνουσα τάξη τῶν στελεχῶν τοῦ κράτους καί τῆς οἰκονομίας, ἡ ὁποία ἀσκοῦσε στούς ἐργάτες ἐξουσία πολύ μεγαλύτερη ἀπ' αὐτήν πού ἀσκοῦσαν οἱ βιομήχανοι καί οἱ μεγαλοβιομηχανοῦχοι τοῦ τσαρικοῦ καθεστώτος. Ἦδη ἀπό τήν περίοδο τοῦ Λένιν εἶχε ἀποπρολεταριοποιηθεῖ τό κόμμα τῶν μπολσεβίκων, ἐνῶ τό 1939 τό 18ο κομματικό συνέδριο κατήρ-

γησε ὅλες τίς καταστατικές διατάξεις πού ἀναφέρονταν στήν ταξική καταγωγή τῶν ὑποψηφίων μελῶν. Ὁ οικονομικός μετασχηματισμός τῆς Ρωσσίας σέ χώρα ραγδαίως ἐκβιομηχανιζόμενη γέννησε τήν ἀνάγκη μιᾶς νέας τεχνοκρατικῆς ἰθύνουσας τάξης, πού ἔπρεπε νά διευθύνει μιά μᾶζα πού ξανασυνῆθιζε νά ὑπακούει χωρίς ἀντιρρήσεις.

Ἔτσι, ἀπό τό 1924 καί μετά, κανένας λόγος δέν ξανάγινε γιά ἐργατική διαχείριση τῆς οἰκονομίας, γιά ἐργατικό ἔλεγχο ἢ γιά σοβιετική δημοκρατία.

Ἡ ἕττα τοῦ δόγματος τῆς «διαρκῶς καί παγκόσμιας ἐπανάστασης», πού ὑποστήριζε ὁ Τρότσκι, ἀπό τό δόγμα τοῦ «σοσιαλισμοῦ σέ μιά μόνη χώρα», πού ὑποστήριζε ὁ Στάλιν, ἐπανεφέρε τόν πανσλαβισμό ὑπό σοσιαλιστικό μανδύα. Ἡ προσχώρηση τοῦ Στάλιν στόν ρωσικό ἐθνικισμό ὀλοκληρώθηκε τό 1945 μέ τίς διακηρύξεις τοῦ Ζντάνωφ περί τῆς ἀνωτερότητος τῆς ρωσικῆς κουλτούρας, τῆς τσαρικῆς συμπεριλαμβανομένης.

Στήν οὐσία, ἐπανέκαμψε ὁ ρωσικός ἐθνικισμός, μετά τό σύντομο διάλειμμα τοῦ προλεταριακοῦ διεθνισμοῦ τῆς λενινιστικῆς περιόδου.

Ἡ ἔννοια «ἀριστερά» ἔχασε, ὑπ' αὐτές τίς συνθῆκες, τήν σημασία της στήν κομμουνιστική Ρωσσία. Γιά πρώτη φορά στήν πολιτική ἱστορία ὁ ὄρος δέν σήμαινε οὔτε τούς ὑποστηρικτές τῶν ἐργατικῶν διεκδικήσεων, οὔτε τούς ὑπερμάχους τῆς μαζικῆς δημοκρατίας, οὔτε τούς ὁραματιστές τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης καί τῆς ἰσότητος. Οἱ ἀριστεροί στήν Ρωσσία βρισκόνταν πιά στίς φυλακές καί στούς τόπους ἐξορίας. Ἀκόμη κι ὁ Τρότσκι εἶχε παραλείψει νά συμπεριλάβει στό πρόγραμμα τῆς ἀριστερῆς ἀντιπολίτευσής του οἰαδήποτε ἐργατική διεκδίκηση. Ἀπεναντίας, ὁ Τρότσκι οὐσιαστικά νόμιζε ὅτι καταπολεμοῦσε τήν γραφειοκρατία, ἐνῶ οὐσιαστικά τῆς ἔδειχνε τόν ὁρόμο πρὸς τήν ὀλοκληρωτική ἐξουσία, ἐπισημαίνοντάς της τά πραγματικά προβλήματα πού ἔπρεπε νά ἐπιλύσει καί ὑποδεικνύοντας τόν τρόπο ἐπίλυσής τους.

Ἡ πολιτική σημασία τῆς γραφειοκρατίας βασιζόταν σέ πραγματικά δεδομένα: οἱ βιομηχανικοί ἐργάτες στήν Σοβιετική Ἐνωση ἦσαν τό 1924 1.600.000 καί οἱ ὑπάλληλοι 2.770.000. Ἦταν ἡ μόνη βιομηχανική χώρα τοῦ κόσμου ὅπου οἱ ὑπάλληλοι ἦσαν πάνω ἀπό μιὰμισυ φορά περισσότεροι ἀπό τούς βιομηχανικούς ἐργάτες.

Τό 1927 οἱ ἐργάτες εἶχαν μειωθεῖ, ἀλλά οἱ ὑπάλληλοι εἶχαν σχεδόν τετραπλασιασθεῖ.

Ἡ ἡγεσία τοῦ κόμματος ἀποτελοῦσε μιά ἀ-

νεξέλεγκτη ολιγαρχία, λειτουργούσε όμως συλλογικά, διότι τὰ μέλη της ήταν ισχυρές προσωπικότητες. Κανείς δεν μπορούσε νά φαντασθεί τήν μοναρχική διάρθρωση πού θά αντικαθιστούσε σέ λίγο τήν συλλογική δικτατορική ήγεςία. Μετά τήν απομάκρυνση του Τρότσκι, ή εξουσία περιήλθε στην τριανδρία Ζηνόβιεφ-Καμένεφ-Στάλιν και, μετά τήν εκκαθάριση των δύο πρώτων, στον ίδιο τον Στάλιν.

Ο σταλινισμός χρειάστηκε και οικονομικές-κοινωνικές προϋποθέσεις για νά ἐδραιωθεί. Τό τίμημα της καταστροφής των μεγάλων γαιοκτημόνων και των μικρομεσαίων γεωργών, σέ συνδυασμό μέ τους συνεχείς πολέμους, ήταν ή καταστροφική πτώση της παραγωγής. Πάνω στην ολοσχερή αποσύνθεση της οικονομικής ζωής οικοδομήθηκε τό καθεστώς του «πολεμικού κομμουνισμού», δηλαδή ή ολοκληρωτική στρατιωτική κληρονομία της οικονομίας. Η ένιαία γραφειοκρατική διεύθυνση της οικονομίας, όμως, έγινε αναγκαία λόγω του εμφυλίου πολέμου, αλλά δεν κατώρθωσε νά ανακόψει τήν καταστροφική πτώση της βιομηχανικής και γεωργικής παραγωγής. Έτσι, αναδύθηκε ή πρωτόγονη μορφή αντιπραγματισμού και ή μαύρη αγορά.

Από τήν άλλη, ή κομμουνιστική επανάσταση είχε πραγματοποιηθεί και ή αστική τάξη είχε καταρρεύσει πριν προλάβει νά σχηματίσει μία τάξη αγροτών-καταναλωτών βιομηχανικών προϊόντων, πού αποτελεί βασικό έρεισμα του αστικού καθεστώτος στις προηγμένες καπιταλιστικές χώρες. Έτσι, για τον ίδιο λόγο πού ή αστική επανάσταση είχε αποτύχει νά επεκταθεί σ' όλοκληρο τό εύρος της ρωσικής κοινωνίας, απέτυχε και ή εργατική επανάσταση νά εξαπλωθεί στην ύπαιθρο. Έπομένως, ή σταλινική δικτατορία και τρομοκρατία στην ύπαιθρο ήταν αναγκαία, για νά ἐδραιώσει όχι απλώς τήν πολιτική κυριαρχία του σταλινισμού αλλά και νά δημιουργήσει τις οικονομικές προϋποθέσεις επιβίωσής του. Στην θέση της αυθόρμητης ροής ανταλλαγών αγαθών μεταξύ πόλεων και υπαίθρου έπρεπε νά τοποθετηθεί ό καταναγκασμός. Αποσπάσματα του κόκκινου στρατού και της Τσέκα εισέβαλλαν κυριολεκτικά στα χωριά για νά εξαναγκάσουν τους αγρότες νά παραδώσουν τά «περισσέματα» (τρόπος του λέγειν) της παραγωγής τους διά της βίας, ενώ οι αγρότες προσπαθούσαν νά τά κρύψουν. Έτσι, τελικώς, δημιουργήθηκε μηχανισμός επιτήρησης όλοκληρης της παραγωγικής διαδικασίας στην ύπαιθρο, από τήν σπορά έως τήν μεταφορά της εσοδείας.

Τό 1921 οι αγρότες, πού είχαν πολεμήσει φανατικά υπέρ του κομμουνισμού στον Έμφύλιο Πόλεμο, λιποτακτούσαν τώρα μαζί. Έτσι, ό Λένιν οδηγήθηκε εκ των πραγμάτων στην Νέα Οικονομική Πολιτική, δηλαδή μία μεικτή, δυαδική οικονομική δομή του δημόσιου και του ιδιωτικού τομέα. Αλλά ή οικονομική απελευθέρωση του πληθυσμού θά οδηγούσε στην πολιτική του χειραφέτηση, γι' αυτό και οι μπολσεβίκοι έντειναν τον πολιτικό ολοκληρωτισμό τους. Ο Μπουχάριν είχε μάλιστα διατυπώσει θεωρητικά αυτό τό αξίωμα, λέγοντας ότι οι οικονομικές αυτές παραχωρήσεις γίνονται για νά μήν χρειαστεί ποτέ νά γίνουν πολιτικές παραχωρήσεις προς τους αγρότες. Αυτό σήμαινε, μεταξύ των άλλων, νά στεγανοποιηθεί ή ανώτατη κομματική ήγεςία έναντι των άλλων κομματικών στελεχών, πού ήταν έπιρρεπείς στις άμφιταλαντεύσεις.

Ο λενινισμός-σταλινισμός, αφού υποχώρησε τήν περίοδο της ΝΕΠ, κράτησε ώστόσο κάποιες μονοπωλιακές περιοχές στην ρωσική οικονομία, παράγοντας υπερέκδη πού ζημίωναν τους καταναλωτές, τά όποια όμως εξακολουθούσαν νά υπολείπονται των ιδιωτικών κερδών. Άλλωστε, τά όποια κέρδη του κρατικοποιημένου τομέα διοχετεύονταν στην πληθωρική ανάπτυξη του γραφειοκρατικού μηχανισμού. Η δικτατορία ήταν ό μόνος μηχανισμός πού μπορούσε νά εξασφαλίσει αυτή τήν γραφειοκρατική ανάπτυξη.

Προκειμένου νά εκβιομηχανισθεί, ή κομμουνιστική Ρωσία ήταν υποχρεωμένη νά ακολουθήσει τις γνωστές, βίαιες και ληστρικές μεθόδους συσσώρευσης κεφαλαίου, πού χαρακτήρισαν τήν βιομηχανική ανάπτυξη της Δύσεως. Αυτή ή ληστρική συσσώρευση θά γινόταν φυσικά εις βάρος της αγροτικής τάξης. Για νά ανταποκριθεί σ' αυτή τήν ανάγκη, και στην συνέχεια για νά απαντήσει στα τεράστια έπισιτιστικά προβλήματα πού δημιουργήθηκαν, τό καθεστώς κάλυψε τήν χρεωκοπία του, καταληστεύοντας συστηματικά τους αγρότες και υποδουλώνοντας τό σύνολο του πληθυσμού, δηλαδή έφάρμοσε tale quale τήν πολιτική του Ίβάν του Τρομερού και γενικώτερα τήν πολιτική των ασιατών δυναστών. Η μηχανοποίηση της αγροτικής οικονομίας, ή εκβιομηχάνιση και ή κολλεκτιβοποίηση της γεωργίας ήταν ό μόνος τρόπος για νά ἐδραιωθεί τό μονοπώλιο της κυριαρχίας της γραφειοκρατίας επί της υπαίθρου. Αυτό έγινε μέ έναν συνδυασμό προπαγάνδας, βίας και τεχνικής υποστήριξης, μέ αποτέλεσμα μία πραγματική θεομηνία. Εισβολές στρατιωτικών αποσπασμάτων στα χωριά, υποχρεωτικός σχημα-

τισμός κολχόζ, μαζικές εκτοπίσεις στην Σιβηρία, παρά την σθεναρή αντίσταση των αγροτών. Έτσι η «κολλεκτιβοποίηση» εκφυλίστηκε σε στρατιωτική επιχείρηση και σε εμφύλιο πόλεμο και η ύπαιθρος έγινε κόλαση.

Τό πρόβλημα του ανεφοδιασμού όμως δεν λύθηκε, λόγω της παθητικής αντίστασης των αγροτών και της καταστροφής των παραγωγικών μέσων. Άλλωστε, έλειπαν παντελώς οι τεχνολογικές προϋποθέσεις δημιουργίας μεγάλων γεωργικών εκμεταλλεύσεων, π.χ. όπως στις ΗΠΑ. Άποτέλεσμα: νέα κύματα κολλεκτιβοποίησης και τρομοκρατίας της ύπαιθρου.

Όλη αυτή η διαδικασία είχε ως αποτέλεσμα την καταστροφή της αγροτικής οικονομίας και κυρίως εκατομμύρια σε ανθρώπινες απώλειες.

Όπως στις ασιατικές κοινωνίες ο πολιτικός δεσποτισμός παράγεται από τον έλεγχο των υδάτων και της άρδευσης εκ μέρους της άρχουσας τάξης, έτσι και στην Σοβιετική Ένωση τό κράτος και η γραφειοκρατία ήταν οι αποκλειστικοί προμηθευτές των γεωργών σε μηχανήματα, πετρέλαιο, ανταλλακτικά, ηλεκτρικό ρεύμα και λιπάσματα. Επίσης, η μάζα των αγροτών δεν διέθετε απολύτως καμμία εκπροσώπηση σε κανένα επίπεδο της πολιτικής διαδικασίας. Οι γεωργοί άλλωστε ήταν υποχρεωμένοι, μετά τό 1923, νά καταβάλλουν στό κράτος ένα προκαθορισμένο ποσοστό της παραγωγής τους, κάτι πού παραπέμπει στόν μεσαιωνικό φεουδαλισμό.

Η ανισότητα μέσα στά κολχόζ (τά γεωργικά αγροκτήματα) ήταν πολύ μεγαλύτερη απ' όσο φαντάζεται κανείς: δεκαπλάσια άμοιβή για τά στελέχη των Σταθμών Μηχανών και Τρακτέρ, δηλαδή την «εργατική άριστοκρατία», τετραπλάσια άμοιβή για τό ειδικευμένο επιστημονικό προσωπικό απ' ό,τι οι άνειδίκευτοι εργάτες.

Ένα άλλο στοιχείο της ζοφερής «σοσιαλιστικής» πραγματικότητας ήταν ή «σοσιαλιστική» καταναγκαστική εργασία, πού στην ουσία ήταν μία επιστροφή της φεουδαρχικής άγγαρείας του Μεσαίωνα. Τό 1947, στην Ουκρανία, μία αγροτική οικογένεια μέ δύο παιδιά άνω των 12 ετών ήταν υποχρεωμένη νά καταβάλλει τουλάχιστον 340 μέρες εργασίας τόν χρόνο. Κάτι τέτοιο θά βύθιζε κάθε φεουδάρχη του Μεσαίωνα σ' ένα πέλαγος ευδαιμονίας. Διότι τό μέγιστο της φεουδαρχικής άγγαρείας στην Αυστρία επί Μαρίας-Θηρεσίας ήταν 156 μέρες τόν χρόνο κατά οικογένεια δουλοπαροίκων. Όπως στην Άγγλία της βιομηχανικής επανάστασης ή «πρωτόγονη συσσώρευση κεφαλαίου» πραγματοποιήθηκε, κατά

τόν Marx, μέ βάρβαρες μεθόδους, έτσι και στην ΕΣΣΔ του 1928-38 ή εκβιομηχάνιση έγινε μέ άγριες, άπάνθρωπες μεθόδους. Η μόνη διαφορά είναι ότι στην ΕΣΣΔ ή ληστεία της ύπαιθρου έγινε κρατική πολιτική.

Στήν ουσία, στά κολχόζ, τά όρια μεταξύ εργασίας και δουλείας έγιναν πολύ ρευστά. Στήν καταναγκαστική εργασία συνέβαλαν και οι έξορστοι της Σιβηρίας. Ο άριθμός των ποινικών κρατουμένων του Τσάρου ήταν άσήμαντος μπροστά σ' αυτόν του Στάλιν. Τό 27,6% της συνολικής εργατικής δύναμης πού χρησιμοποιήθηκε για τά μεγάλα έργα της εποχής βρισκόταν υπό την άμεση διοίκηση της αστυνομίας. Αυτό είναι τό αντίστοιχο της παιδικής εργασίας στην Άγγλία κατά την βιομηχανική επανάσταση.

Η σοβιετική άρχουσα τάξη τελικώς αναγκάστηκε νά στραφεί εναντίον των αγροτών, των εργατών και γενικά όλων των εργαζομένων τάξεων, για νά διασώσει και νά σταθεροποιήσει την κυριαρχία της. Άποτελεί πραγματικό άθλο ότι νίκησε σ' αυτόν τόν άγώνα. Αυτός ό διμέτωπος άγώνας εξηγεί θεβαίως και τόν τρομακτικό χαρακτήρα πού προσέλαβε όχι άπλως ή πολιτική αλλά και ή οικονομική, κοινωνική και πνευματική ζωή επί Στάλιν. Η τρομοκρατική υποδούλωση του αγροτικού πληθυσμού, ή τρομοκρατική κοριορτοποίηση της εργατικής τάξης, ή τρομοκρατική εκκαθάριση του μπολσεβικικού κόμματος και ή τρομοκρατική υποδούλωση του πνεύματος στόν σταλινισμό είναι φαινόμενα πρωτόγνωρα στην ιστορία — ακόμα και στό φασιστικό και στό εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς.

Η μετατροπή της σοβιετικής εξουσίας σε όλοκληρωτική δεν έγινε άμέσως. Την πρώτη δεκαετία, δεν ήταν εύκολο νά εκτοπισθεί τό προλεταριάτο από την κυρίαρχη θέση πού είχε αποκτήσει τό 1917-20 και νά μετατραπεί ή δικτατορία του προλεταριάτου σε δικτατορία επί του προλεταριάτου.

Όλα τά θεμελιώδη αντιεργατικά μέτρα πού έλαβε τό φασιστικό κράτος στην Ιταλία και στην Γερμανία τά βρίσκουμε τελειοποιημένα στην ΕΣΣΔ. Τά πολιτικά έγκλήματα πού διαπράχθηκαν στην Ιταλία και στην Γερμανία κατά τόν πρώτο χρόνο της φασιστικής κυριαρχίας φαίνονται ποσοτικώς γελοία μπροστά στις σταλινικές εκατόμβες. Πολύ πριν τόν φασισμό και τόν ναζισμό, τό 1924, ό Στάλιν δίδαξε ότι τά συνδικάτα έπρεπε νά γίνουν όργανα μεταβίβασης των οδηγίων προς τούς εργάτες, άρα οι ελεύθερες εκλογές έπρεπε νά καταργηθούν στά συνδικάτα. Έτσι, τό 1929 καταργή-

θηκαν νομοθετικώς τά τελευταία θεωρητικά δικαιώματα των εργοστασιακών επιτροπών, και ολόκληρη ή οικονομική εξουσία πέρασε στους κομματικούς εγκαθέτους διευθυντές των επιχειρήσεων. Ήδη επί Λένιν είχε απαγορευθεί ή παρέμβαση των συνδικάτων στην παραγωγική διαδικασία, αλλά τότε ακόμα ή εργατική μάζα δέν είχε γίνει πειθήνιο όργανο.

«Οί εργάτες δέν πρέπει νά υπερασπίζονται τόν έαυτό τους έναντίον τής ίδιας τους τής κυβέρνησης. Αυτό είναι πολύ κακό... είναι μία όππορουνιστική άριστερή παρέκκλιση...», δήλωναν οί κομματικοί αξιωματούχοι στά εργατικά συνδικάτα. Αυτό ακριβώς τό μέτρο υιοθέτησε και ό Χίτλερ, άν και στην έθνικοσοσιαλιστική Γερμανία ή υπόκλιση σέ άπεργία επέφερε μικρότερη ποινή άπ' ό,τι στην Σοβιετική Ένωση.

Έτσι, στην ΕΣΣΔ, ή έκβιομηχάνιση, κατά την περίοδο 1928-38, μεταμόρφωσε ριζικά όλες τις κοινωνικές σχέσεις μέ εξαιρετικά βίαιο τρόπο και είχε ως αποτέλεσμα μία κάθετη πτώση του βιοτικού επιπέδου τής μεγάλης πλειοψηφίας του πληθυσμού. Αντιθέτως, στην Ίαπωνία π.χ., ή άμερικανική παρέμβαση όδήγησε την κοινωνία σέ μία δημοκρατική προοδευτική κατεύθυνση, ενώ ή οικονομία γνώρισε πρωτοφανή άνθηση χωρίς όλοκληρωτισμό, τρομοκρατία, όρθοδοξία, ύποταγή του πνεύματος, έξόντωση των συνδικάτων κ.λπ.

Στην Σοβιετική Ένωση, ή έκβιομηχάνιση δέν θά είχε ποτέ πραγματοποιηθεί άν δέν υπήρχε ένας γιγαντιαίος άγροτικός ύπερπληθυσμός και άν δέν υπήρχε ένας καταναγκαστικός τρομοκρατικός μηχανισμός, πού συγκέντρωσε όλον αυτόν τόν πληθυσμό στά εργοστάσια, στά όρυχεία κ.λπ. και τόν υπέβαλε σέ συνθήκες εργασίας και άμοιβής πού έλεύθερα ποτέ δέν θά δεχόταν. Καμμία καπιταλιστική χώρα, σέ καμμία φάση τής ιστορίας της, ούτε και ή ναζιστική Γερμανία, δέν χρησιμοποίησε ποτέ παρόμοιες μεθόδους στρατολόγησης τής εργατικής δύναμης. Ίσως οί κονκισταδόρες νά επέβαλαν ένα παρόμοιο καθεστώς δουλείας, αλλά δέν σκέφθηκαν νά τό παρουσιάσουν σάν θρίαμβο τής κοινωνικής δικαιοσύνης.

Η έξαφάνιση τής έλευθερίας τής εργασίας μεταμόρφωσε τους εργαζομένους σέ δουλοπαροίκους τής βιομηχανίας. Έπεβλήθη τό «βιβλιάριο εργασίας», πού υπήρχε στην προεπαναστατική φεουδαρχική Ευρώπη και πού καταργήθηκε άπό την επανάσταση του 1848. Επίσης επεβλήθη έσωτερικό διαβατήριο, οί βιομηχανίες αναγκάστη-

καν νά προσλάβουν ειδικά άστυνομικά άποσπάσματα για την επιτήρηση των εργαζομένων.

Παράλληλα, θεσπίστηκαν σταδιακά προνόμια για τους ύψηλόμισθους: δωρεάν αυτοκίνητα μέ σωφέρ, μεγάλα και άνετα διαμερίσματα, δωρεάν διαμονή σέ μεγάλα νοσοκομεία και ξενοδοχεία κ.λπ.

Έν κατακλειδι, ή μεγάλη επανάσταση έγινε μέσα στο μπολσεβικικό κόμμα και ήταν ή άνοδος τής γραφειοκρατίας. Οί τρομοκρατικές διαστάσεις πού έλαβε δείχνουν τό μέγεθος τής κοινωνικής μεταβολής πού προκάλεσε.

Κάθε τρομοκρατία έχει κάτι μυστηριώδες: κινείται άνάμεσα στην Raison d'Etat, στην επαναστατική ανακαίνιση και τις άζτεκικές άνθρωποθυσίες. Χαρακτηρίζει τις μεταβατικές περιόδους άνάμεσα στην πτώση και στην άποκατάσταση μίας κοινωνικής νομιμότητας.

Στην ΕΣΣΔ, ή τρομοκρατία κατέστη κανονικό μέσον διακυβέρνησης. Μέσω αυτής επιλύθηκε τό άγροτικό ζήτημα, τό εργατικό πρόβλημα, τό πρόβλημα των έθνοτήτων, οί κατακτήσεις ξένων χωρών. Έκτοπίστηκαν όλόκληροι λαοί.

Ό τρομοκρατικός μηχανισμός του κράτους κατέστη εν τέλει τόσο άνεξέλεγκτος, ώστε στράφηκε και έναντίον των δημιουργών του, σ' έναν ώκεανό αίματος, άνομίας, συκοφαντίας, όμαδικού παραληρήματος, μέ έκατομμύρια θύματα. Έκτός αυτού, ή ίδια ή άλήθεια κατέστη κρατικό μονοπώλιο, όπως και ή έπιστήμη. Η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου, δηλαδή του κόμματος πού όροϋσε εν όνόματι ενός φανταστικού προλεταριάτου, δέν έσφαλλε ποτέ. Μόνος φορέας του τελικά ήταν ό ίδιος ό Στάλιν, ό όποιος κατέστη έτσι άλάθητος. Έτσι, ό δογματισμός, ή προσωπολατρεία, ή έξαφάνιση του μαρξισμού ως τρόπου σκέψης, ή μετατροπή τής ιστορίας σέ εργαλειό προπαγάνδας, ή ύποδούλωση τής τέχνης, τής έπιστήμης, των γραμμάτων σέ κενό δόγμα, ή ανακήρυξη του Στάλιν σέ κορυφαίο έπιστήμονα ήταν ή φυσική κατάληξη τής τρομοκρατικής αναμόρφωσης όλόκληρης τής κοινωνίας.

Όταν τελείωσε ή Μεγάλη Έκκαθάριση, όλόκληρη ή κοινωνία είχε αλλάξει πεσσί, σκελετό, νευρικό σύστημα, άντανakλαστικά και φαιά ουσία. Οί άνεξάρτητοι χωρικοί, πού αποτελούσαν την ραχοκοκκαλιά του πληθυσμού, είχαν έξαφανισθεί. Στην θέση τους δημιουργήθηκε ένα τεράστιο άγροτικό προλεταριάτο, πού ήταν άντικείμενο εκμετάλλευσης ταυτόχρονα άπό τό κράτος και την κολχοζική άριστοκρατία, δηλαδή μία πρωτότυπη σύνθεση δουλοπαροικίας άνατολικού τύπου και μοντέρνας άλ-

λά πρωτόγονης εκμετάλλευσης τής μισθωτής εργασίας· μία νέα άρχουσα τάξη στην ύπαιθρο, βασισμένη στην κρατική βία· μία νέα εργατική τάξη από ξεριζωμένους αγρότες, που άγνοούσε ολόκληρη τήν συνδικαλιστική και πολιτική παράδοση του έρ-

γατικού κινήματος· τέλος, ή ολιγαρχία, αποτελούμενη από ανθρώπους απαλλαγμένους από τό μικρόβιο τής προσωπικής σκέψης, απόλυτα υπάκουους και έντελώς απορροφημένους από τά τεχνικά οργανωτικά τους καθήκοντα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θ. Καλαφάτης, «Ό Κώστας Παπαϊωάννου και ή σχέση του μέ τό Πανεπιστήμιο Πειραιώς», *Νέα Έστία*, τεύχος 1.790, Ιούλιος 2006.
2. Συνέντευξη μέ Ρένο Άποστολίδη, 29-7-2002.
3. Συνέντευξη μέ Κ. Βεργόπουλο, 6-8-2004.
4. Αναφέρεται στην διδακτορική διατριβή που έκπόνησε για τόν Παπαϊωάννου ό Νίκος Σέργης, *δπ.παρ.*, σ. 16.
5. «Ό Σωκράτης. Άπόσπασμα από εισαγωγή στον “Φαίδωνα”», στην *Νέα Έστία*, τόμος 31, τό 1942.

6. Τεύχος Α΄, 1945-6, σσ. 110-169.
7. Τεύχος Α΄, σσ. 180-186.
8. Τεύχος 51, Μάρτιος 1952, σσ. 413-415.
9. Σύμφωνα μέ τήν περιγραφή του Κ. Βεργόπουλου, 4-8-2004.
10. Άνάμνηση του Σπύρου Κουτρούλη.
11. «Ό λενινισμός έναντι του ανθρωπισμού», *Νέα Έστία*, τεύχος 1790, Ιούλιος 2006.



«Ὁρθοδοξία» καὶ ἀνορθολογισμὸς

Τρόποι ἀφομοίωσης τοῦ ἔργου τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου

τοῦ Νίκου Τζ. Σέρρη

Τὸ παρόν ἀφιέρωμα τῆς *Νέας Κοινωνιολογίας* ἀποτελεῖ μία ἀκόμη ἐνδειξὴ ὅτι κάτι ἀλλάζει στὴν ἔρευνα τῆς σύγχρονης ἐλληνικῆς φιλοσοφίας. Πράγματι, μιά σειρά πνευματικῶν γεγονότων πρὸς τιμὴν τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου (Ἡμερίδα 2004, ἀφιέρωμα τῆς *Νέας Ἑστίας* στό τεῦχος Ἰουνίου 2006, τετραήμερο Συνέδριο τὸν Δεκέμβριο τοῦ 2006) δείχνουν πὼς «ἀνακαλύφθηκε» ἐπιτέλους ὁ «ἀγνοημένος» τῆς τριάδας τῶν Παρισίων, ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον δὲν εἶναι πλέον μόνον εἰκονικό, ἀλλὰ ὅλο καὶ περισσότεροι προσφεύγουν μέ σπουδὴ στό τί σημαντικό ἐκέλευσε ὁ «ἀδικημένος», ἐφ' ὅσον παρέμεινε ἐπὶ μακρὸν «στόν ἴσκιον» τῶν ἐξ ἴσου σπουδαίων συμπατριωτῶν του φιλοσόφων τῆς διασποράς. Ἀπὸ κοντὰ ἀκολουθεῖ ἡ ἀπόκριση στό ἐρώτημα κατὰ πόσον δικαιολογημένα «ἀπουσίασε» ἀπὸ τὴν σύγχρονη ἐγχώρια ἔρευνα. Ἡ προσωπικὴ ικανοποίηση ἀπὸ τὰ παραπάνω εἶναι μεγάλη, καθὼς ὅταν ἀπεφάσισα νὰ ἀνασύρω ἀπὸ τὰ «ἀζήτητα» τὸν Ἑλληνα διανοητὴ δὲν ὑπῆρχε κανενὸς εἶδους ἀκαδημαϊκῆ σπουδῆ περὶ τὸ ζήτημα. Παρὰ τὸ ὅτι στὴν Γαλλία, ἐν ὅσῳ παρατηρήθηκε τὸ εἰκοσαετές κενὸ στὴν ἐλληνόγλωσση βιβλιογραφία (1960-80), ὁ Παπαϊωάννου κατεῖχε μίαν ἀξιοπρεπῆ θέση στὴν περὶ τὸν μαρξισμό καὶ τὸν Hegel συζήτηση, ἡ Ἑλλάδα δείχνει σήμερα νὰ «προσπερνᾶ» τὴν πατρίδα τοῦ Διαφωτισμοῦ. Τῷ ὄντι ἡ συζήτηση στὴν χώρα μας εἶναι πιά ἐμφανῶς ζωηρότερη. Μὲ βάση αὐτές τίς ἐπισημάνσεις, ἡ πρωτοβουλία τῆς *Νέας Κοινωνιολογίας*, ἡ ὁποία πρὶν δέκα χρόνια θὰ ἔμοιαζε ἀνεδαφική, θὰ συμβάλει μέ τὴν σειρά τῆς στὴν ἀναπλήρωση τοῦ κενοῦ τῆς σχετικῆς βιβλιογραφίας, σέ μίαν ἐκδοσὴν πού δὲν θὰ καλύψει ἐλπίζω μόνον βιογραφικὰ ἐλλείμματα¹.

Δεδομένου ὅτι στό βιβλίο μου: *Ἀπὸ τῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας* στὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας* [Σέρρης 2006] ἀσχολοῦμαι ἐκτενῶς μέ τὴν πρόσληψη τοῦ Παπαϊωάννου στό πλαίσιο τῆς μαρξιστικῆς φιλοσοφίας — ἐνῶ στό ἄρθρο μου, ὑπὸ τὸν

τίτλο: «Πολιτικός ἄνθρωπος καὶ ἀπελευθέρωση» [Σέρρης 2005], μελετᾶται ἡ ἀντίστοιχη πού ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸ ἀντιεξουσιαστικὸ συγκείμενο ἰδεῶν —, ἐπέλεξα νὰ προσεγγίσω ἐδῶ τὸν φιλόσοφο ὑπὸ ἓνα πρῖσμα πρωτίστως εἰσαγωγικοῦ χαρακτήρα, τὸ ὁποῖο ὡστόσο θὰ φέροι ὡς γνώμονα τὴν κριτικὴν σέ μίαν κυρίαρχη στὴν Ἑλλάδα ἀφετηρία πρόσληψης: ὁ ἐκδότης Γιώργος Καραμπελιάς καὶ οἱ «Ἐναλλακτικὲς Ἐκδόσεις» ἔχουν ἐκ τῶν πραγμάτων «τὸν πρῶτο λόγο» στά σχετικὰ μέ τὸν Παπαϊωάννου ἐλληνικά πνευματικά δρώμενα, καθ' ὅτι σχεδὸν ἀποκλειστικὰ δημοσιεύουν τὰ ἔργα τοῦ Παπαϊωάννου. Παρουσίαση ἐν τούτοις πού ἐγκιβωτίζει τὸν φιλόσοφο σέ μίαν «δεξαμενὴν» ἰδεῶν ὅπου ἓνας δίκαιος ὡς ἓνα σημεῖο ἀντίλογος περὶ «ἀνορθολογικότητα» ἐμφιλοχωρεῖ. Δέν σκοπεύω νὰ ἀσκήσω ἐν συνόλῳ κριτικὴν στὴν ἀνωτέρω «κοσμοθεωρία» — καὶ τοὺς λογῆς «δορυφόρους» ἢ «μέντορες» — ἀλλὰ, ἐκμεταλλεύομενος τὴν «ἐπὶ οὐδετέρου ἐδάφους» στάση τῆς *Νέας Κοινωνιολογίας*, θὰ ἀξιοποιήσω τὰ εἰσαγωγικά σχόλια γιὰ τὸν φιλόσοφο, προκειμένου νὰ καταδείξω τὴν θέση πού καταλαμβάνει σιγὰ σιγὰ στὴν «νεο-ὀρθοδοξία», ἡ ὁποία δὲν ἀπέχει πάντα παρασάγγας ἀπὸ τὴν φέρουσα σέ κάποιον βαθμὸ εὐθύνη γιὰ τὴν «ἀποσιώπηση» τοῦ Παπαϊωάννου στὴν πατρίδα τοῦ ὀρθόδοξου διαλεκτικοῦ ὕλισμου. Παράλληλα, δίχως νὰ ἀσχοληθῶ μέ τίς πιθανές ἐγγενεῖς συγγένειες τῆς νέας «ὀρθοδοξίας» μέ τὸν διαρκῶς ἐπίφοβον «ἀνορθολογισμό», θὰ τονίσω καὶ πάλι τὴν ἀπουσία ὁποιασδήποτε σχέσης τοῦ Ἑλληνα διανοητῆ μέ τὸν τελευταῖο. Κατὰ κύριο λόγο, ἐξ αἰτίας τοῦ ἐν λόγω ἐκδοτικοῦ ἐφαλτηρίου, δηλαδὴ καθὼς οἱ «Ἐναλλακτικὲς Ἐκδόσεις» ὀρθότατα πῆραν τὴν πρωτοβουλία νὰ ἐκτελέσουν τὴν «ἐκταφή» τοῦ Παπαϊωάννου ἀπὸ τὴν λήθη, ἢ βαθμῆδὸν ἀναδημοσίευση τοῦ ἔργου του στὴν πατρίδα του, συνοδευόμενη ἀπὸ εἰσαγωγές τοῦ Καραμπελιά, χρωματισμένες ἐνίοτε ἀπὸ αὐθαίρετες ἀνασκευές στό πλαίσιο τῶν ἐκάστοτε ἀναζη-

— Ὁ Νίκος Τζ. Σέρρης εἶναι μαθηματικός καὶ δρ Φιλοσοφίας.

τήσεων του επιμελητή — ευτυχώς τό φαινόμενο στις τελευταίες εκδόσεις φθίνει —, προκάλεσε μία πόλωση στην οικεία πρόσληψη ή όποια μόλις έχει αρχίσει νά διαγράφεται: από τήν μία βρίσκονται οί «άποθεωτικές» συστάσεις τών οίονεί «άνορθολογιστών» καί από τήν άλλη ή «όρθόδοξη» κατά μία έννοια φιλοσοφική ανάγνωση, όπου τονίζεται ή ιστορικο-φιλοσοφική ανεπάρκεια του Παπαϊωάννου [Πρελορέντζος 2006, Δημητρίου 2005]².

Μέ τά άπαραίτητα βιο-έργογραφικά πού έπονται, θά δοκιμάσω ταυτόχρονα νά άπαντήσω στην άπορία περί τής «άποσιώπησης» — ή «άπόκρυψης» άν προτιμάτε τίς φαντασιοκοπίες περί συνωμοσιών (πολιτικών καί μή)— του Παπαϊωάννου στις έγγώριες φιλοσοφικές διεργασίες. Τό έρώτημα είναι περίπου αυτόνομη: άν ό φιλόσοφος αξίζει τόσο όσο διατείνονται μερικοί, πώς έρμηνεύεται ή άπουσία του όλα τά προηγούμενα χρόνια; Είτε λοιπόν θά δεχτούμε πώς δέν ήταν τελικά ιδιαίτερα σημαντικός, όποτε ασκόπως αναζητούμε τά κριτήρια παραμέρισης, είτε θά προσπαθήσουμε όμοθυμαδόν για τήν «άποκατάσταση». Έκτός βέβαια άν επικυρώσουμε τήν άποψη ότι οί θεωρίες «ένθάδε» κρίνονται, «έδω καί τώρα», από τό ενδιαφέρον ήτοι πού έγείρουν στον περιβάλλοντα πνευματικό χώρο, έπομένως τό θέμα δέν ύφίσταται καν: ό,τι αξίζει στον καθένα τό είσπράττει άργά ή γρήγορα. Κατά τήν γνώμη μου, στην μελλοντική έρευνα θά δικαιωθεί έν μέρος ό Έλληνας φιλόσοφος, μέ τήν έννοια τής κατάληψης έν τέλει τής άρμόζουσας θέσης, ή όποια δέν είναι μήτε αυτή του «άγίου» μήτε του «παρία». Δέν ύπηρεξε ούτε ό μεγάλος φιλόσοφος ούτε ό μεγάλος μαρξιστής επαναστάτης, όμως είναι τουλάχιστον ισάξιος μέ τούς δικαίως προβεβλημένους ως σήμερα συναδέλφους του.

Ό Βόλος είναι ή γενέτειρα του Παπαϊωάννου (έτος γέννησης: 1925), μολοντί σύντομα ή οικογένεια μετόικησε στό κέντρο τής Αθήνας — άσαφής ή ήμερομηνία, πάντως ό Παπαϊωάννου έλαβε τήν Μέση Εκπαίδευση σέ επώνυμο αθηναϊκό σχολείο, στό Βαρβάκειο, όπως άρμοζε στις «καλές οικογένειες» τής εποχής. Ό Έλληνας διανοητής διαθέτει όλα τά κοινά χαρακτηριστικά τών διακεκριμένων πνευμάτων τής γενιάς του (ύψηλού επιπέδου μόρφωση, ύποδομή διανοούμενου ήδη από τήν οικογένεια, οικονομική επιφάνεια κ.λπ.), παράγοντες πού καθόρισαν τήν από νωρίς στροφή στην φιλοσοφία: μόλις 17 έτών κατορθώνει νά άρθρογραφήσει στην Νέα Έστία, μέ αντικείμενο μία πρώιμη θεώρηση τής σοκρατικής φιλοσοφίας. Αξίζει νά αναφερθούμε επίσης στον πα-



(Αρχείο Ν. Σέργη)

τέρα του Στράτο, «άπό καθέδρας» οικονομολόγο καί μετέπειτα Διευθυντή-Πρύτανη τής Βιομηχανικής Σχολής του Πειραιά. Χάρη στην άρωγή του πατρός, ό γυιός βρίσκει φιλοξενία στην περιορισμένης κυκλοφορίας Έπετηρίδα τής Σχολής (Σπουδαί), όντας ήδη στην άποδημία κατά τήν δεκαετία του '50, όπου ό Παπαϊωάννου παρουσιάζει τά σημαντικότερα ίσως έργα του (Θεμέλια του Μαρξισμού, Η γένεση του όλοκληρωτισμού κ.ά.), μία κατάθεση ενός «κόσμου» ιδεών από τήν όποια έν συνέχεια θά άλιεύει διαρκώς τά κρίσιμα επιχειρήματα για τίς μετέπειτα εργασίες του. Είναι σημαντικό νά τονίσουμε ότι ό Έλληνας διανοητής άργεί νά άφομοιωθεί πλήρως από τό παρισινό περιβάλλον τών ιδεών, παρουσιάζοντας ένα είδος «νόστου», πού εκφράζεται μέ τήν έμφανή βούλησή του νά δημοσιεύει κυρίως στα ελληνικά μέχρι τό 1960. Τό αποτέλεσμα, ώστόσο, αυτής τής έμμονής ήταν νά βυθιστούν οί ιδιοφυείς εργασίες τής νεότητας στην μετεμφυλιακή «κίλυ» πού περιέμενε κάθε μαρξιστικής κατεύθυνσης μελέτη, παρά τίς ρηξικέλευθες άπόψεις του Παπαϊωάννου σέ σχέση μέ τήν κυριαρχούσα στην ελληνική συζήτηση «όρθόδοξη» θεωρία. Αντιστοίχως, τά έργα παρέμειναν άγνωστα στην οικεία

γαλλόφωνη μαρξιστική φιλοσοφία — καθ' ότι άμετάφραστα — κι έτσι ή εικόνα πού έχουν οι Γάλλοι μαρξιστές γιά τόν Έλληνα όμολόγό τους είναι έκ τών πραγμάτων έλλιπής ή ίσως και στρεβλή. Αυτό όφείλεται και στην δική του ύφεση τής παραγωγής όταν ήταν ήδη πανεπιστημιακός δάσκαλος στό Παρίσι, καθώς ό Παπαϊωάννου δημοσιεύει πλέον κυρίως μικρά κείμενα και όχι όγκώδεις πραγματείες, όπως πριν τό 1960.

Θά μπορούσαμε γιά λίγο νά παρεμβάλουμε τήν φαντασία, προκειμένου νά παρομοιάσουμε άν συνέβαινε τό ναύαγιο του όπλιταγωγού «Mataroa» μέ τό ιστορικό ναύαγιο του πλοίου πού μετέφερε τά «τιμαλφή» του Παρθενώνα έξω από τά Κύθηρα, έλέω τής ευαγούς δραστηριότητας του κυρίου Έλγιν. Σημειώστε όρισμένα όνόματα έκ τών επιβαινόντων στό πλοίο, κατά τόν πλού πού χρηματοδότησε τό Γαλλικό Ίνστιτούτο τής Αθήνας τό 1945: Κ. Καστοριάδης, Κ. Αξελός, Κ. Παπαϊωάννου, Μ. Κρανάκη, Α. Κύρου, Ν. Σβορώνος κ.ά. Από τήν Ιταλία οι επιβάτες μεταφέρθηκαν μέ τόν σιδηρόδρομο στό Παρίσι: μιά πορεία πού προϊδέαζε κατά μιά έννοια γιά τό ταξίδι τών ήττημένων του Έμφυλίου λίγα χρόνια αργότερα, μόνο πού οι γόνιοι τών «καλών οικογενειών» δέν κατευθύνονταν προς τά έργοστάσια πέραν του «Παραπετάσματος» αλλά προς τίς καθηγητικές έδρες του «καπιταλιστικού κόσμου». «Μερικά από τά καλύτερα μυαλά τής χώρας θά “χαθούν” γι' αυτήν», παρατηρεί μέ πικρία ό Καραμπελιάς, έγκαινιάζοντας τήν έκδοση τών έργων ενός άγνωστου ως τότε στην Ελλάδα Έλληνα φιλοσόφου [Παπαϊωάννου 1988: 9]. Είναι αλήθεια, αλλά θά πρέπει νά προσθέσουμε, μέ τήν πείρα πού αποκομίσαμε σήμερα, σχεδόν 20 χρόνια ύστερα από τίς παραπάνω παρατηρήσεις, πώς, άν οι επιφανείς νέοι δέν «χάνονταν», στην καλύτερη περίπτωση τούς περίμενε ή έξαναγκασμένη σιωπή — ή έστω ένας «άνταρτοπόλεμος» σαν αυτόν του Lukács μέ τόν σταλινισμό — ή στην χειρότερη ό δεξιός (γιατί όχι και άριστερός;) «πέλεκυς»: είναι απολύτως βέβαιο ότι γιά νά δημιουργήσει τό πνεύμα απαιτείται και τό κεφάλι του ανθρώπου...

Μέχρι τό 1945, ό Παπαϊωάννου προλαβαίνει νά δημοσιεύσει τόσο τό προαναφερθέν άρθρο γιά τόν Σωκράτη [Παπαϊωάννου 1942] όσο και τήν μοναδική ίσως άμιγώς πολιτική του εργασία [Παπαϊωάννου 1945], ένα άρθρο όπου διαφαίνεται ή πολιτική του τοποθέτηση (στό πλευρό τών «σοσιαλιστών» τής ΕΛΔ τότε) μέ τήν ήπια σοσιαλδημοκρατία ως τό τέλος τής ζωής του. Ήξιζει νά

επαναλάβω εδώ μιά παρατήρηση πού διατύπωσα στό βιβλίο γιά τόν Παπαϊωάννου, κατά τήν όποία οι αξιώσεις του φιλοσοφικού οικοδομήματός του υπερβαίνουν τόν σχετικά μετριοπαθή πολιτικό του όρίζοντα: σαν τόν υπερ-υπολογιστή Χάλ στην ιδιοφυή Όδύσεια του Κιούμπρικ, πού ξεπερνά τίς προθέσεις τών δημιουργών του, θέτοντας απαιτήσεις αγωνιώδεις γιά τό ανθρώπινο πνεύμα στό άχανές Διάστημα, έτσι και ή θεωρία του Παπαϊωάννου αναβιβάζει τόν πήγυ τής πολιτικής διεκδίκησης σε μιά «ύπερ-επαναστατική», θά έλεγαν οι πάλοι ποτέ «όρθόδοξοι», άξίωση κοινωνικής άνατροπής. Αυτή, άρνούμενη ταυτόχρονα τό «άλάνθαστο» τής λενινιστικής πρωτοπορίας, στρέφεται άφ' ενός έναντίον τών κάθε είδους άυθεντιών τής κοινωνικής πάλης αλλά άφ' έτέρου έναντίον του οίονει συντηρητισμού του ίδιου της του εισηγητή.

Γιά νά τά βάλλουμε σε μιά σειρά, ισχυρίζομαι ότι ό Καραμπελιάς λανθάνει όταν υίοθετεί τήν ένταξη του φιλοσόφου στό ΚΚΕ [Παπαϊωάννου 1988: 9], καθώς από τό κείμενο του 1945 είναι νομίζω σαφής ή στράτευσή του μέ τούς σοσιαλιστές του Κέντρου. Αν όμως ή φιλο-εαμική του στάση, διαφοροποιημένη από τό ΚΚΕ, υποδεικνύει τά πεπραγμένα του στην «πράξη», στην «θεωρία» ό Παπαϊωάννου προσιωνίζεται όλη τήν κατοπινή κριτική πού όδήγησε στον Μάη του '68, τήν πλημμυρίδα τών «άποκαθλώσεων», άρχής γενομένης από του Στάλιν τό 1956, στό πλαίσιο τών όποίων αναδύθηκαν τά πολυσχιδή κινήματα στον αντίποδα τής μαρξιστικής «όρθοδοξίας». Η διάσταση αυτή και μόνον τής θεωρίας του άρκει γιά νά τόν κατατάξει στους «συμπαθείς», τόσο γιά τήν άριστεριστική καλλιτεχνική ομάδα τής «Internationale Situationniste» — ύπάρχει ή προφορική μαρτυρία τής Ελένης Παπαϊωάννου γιά προσωπικές σχέσεις του συζύγου της μέ τόν «καταστασιακό» René Vignet, κατά τήν διάρκεια του Μάη του '68 — όσο και γιά κάποιους από τόν έλληνικό αντιεξουσιαστικό χώρο. Αν συρρικνώναμε σε μιά τίς θεωρητικές συγγένειες ενός «άντικομμουνιστή», υπό τήν έπιρροή του Raymond Aron όπως θά δοϋμε στην συνέχεια, μέ τήν άκραία άνατρεπτική επιχειρηματολογία τής «Situationniste», θά διακρίναμε άμεσα τήν προδρομική κριτική του Έλληνα φιλοσόφου στον «όθθεν άνθρωπιστή νεαρό Marx» — όπως τεκμηριώνεται από τήν χρονολόγηση τών γραπτών, ό Παπαϊωάννου προηγείται μέ τήν διορατικότητα τών κειμένων του, έναντι τών κατοπινών άντεγκλήσεων μέ τήν μαρξιστική «όρθοδοξία» περίξ του μαρξικού «άν-

θρωπισμού», τουλάχιστον σέ σχέση μέ τούς "Έλληνες ομολόγους του. Έν τούτοις, ή πίστη του "Έλληνα φιλοσόφου στην αὐθορμησία τής μαζικής εξέγερσης, μέ αποκλειστικό γνώμονα τήν πολιτική ικανότητα τής συνείδησης, θέτει τούς ὅρους τής πολιτικής πάλης στην περιοχή μιᾶς ἀκραίας ἐπαναστατικής ἀνατροπής. Αὐτή θά ἐφορμάται ἀπό τήν συνεργασία «ἐπαναστατῶν καί διανοουμένων». Εἶναι ἕνας σαφής θεωρητικός ὑπαινιγμός, πού δέν ταιριάζει μᾶλλον μέ τό σοσιαλδημοκρατικό προφίλ τοῦ εἰσηγητή. Έν τέλει, ὁ φιλόσοφος Παπαϊωάννου ἐπλάσε ἕνα θεωρητικό σύμπαν «γιά νά κατοικήσει ἐντός», ὅπως χαρακτηριστικά ἀναφέρει ὁ ἴδιος στά σχόλιά του γιά τό ἐγελιανό «Σύστημα», μᾶλλον «ἀφιλόξενο» ὄχι μόνο γιά τόν "Έλληνα στοχαστή ἀλλά καί γιά τήν πλειοψηφία τής μαρξιστικά προερχόμενης διανόησης τής ἐποχῆς του.

Μέ ἀφορμή τίς ἀνωτέρω διαπιστώσεις σχετικά μέ τίς «βλάσφημες» κατά τοῦ Marx πολεμικές τοῦ νεαροῦ Παπαϊωάννου, τίς ὁποῖες ἐμελλε ὡστόσο νά υἱοθετήσει ἐν συνεχείᾳ μέ σκεπτικισμό, ὅπως καί ὀλόκληρο τό ἀναθεωρητικό κύμα τής δεκαετίας τοῦ '60, θά ἀναφερθῶ ἐπιγραμματικά στίς δύο πρῶτες περιόδους συγγραφῆς τοῦ φιλοσόφου: ὁ Παπαϊωάννου, ἐμφανῶς ἐπηρεασμένος ἀπό τόν Nietzsche στην ἀφετηρία τής προβληματικῆς του, δείχνει ἀπό τήν ἀρχή ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιά τίς σχέσεις τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ μέ τόν σύγχρονο, ἐσχατολογικό «οὐμανισμό», ὅπως εὐστοχα ὑποδεικνύει ὁ τίτλος μιᾶς πρόσφατης συλλογῆς κειμένων του [Παπαϊωάννου 2004α]. Αἰχμή εἶναι ἡ πλατωνική φιλοσοφία, μιᾶ ἐπιχειρηματολογία κατά τοῦ σύγχρονου «πραγματοποιημένου μηδενισμού», πού στρέφεται κατά τήν πρώτη εἰκοσαετία τής παραμονῆς του στην Γαλλία πρὸς τήν μελέτη τῶν «θεμελιῶν του μαρξισμού». "Έτσι, μπορούμε νά διακρίνουμε μεταξύ 1942 (πρῶτο δημοσίευμα) καί 1967 (ὁπότε ἐκδίδεται τό βιβλίο-ὀρόσημο κατά τήν ἀποψή μου: *Ἡ Ψυχρή Ἰδεολογία*) δύο περιόδους στην δημιουργική πορεία τοῦ φιλοσόφου, τήν ἀνθρωπιστική (1942-58) καί τήν μαρξιστική (1954-67). Ἀξίζει ἐπίσης νά καταγραφῆ ἡ πρῶτη τάση εἰσαγωγῆς νέων θέσεων πού ἐκδιπλώνει ὁ φιλόσοφος, πολλές ἐκ τῶν ὁποίων στην νεότητά δέν ἀναπτύσσονται ἐπαρκῶς. Σ' αὐτές ὁ Παπαϊωάννου φανερώνει ἕναν πλοῦτο ἰδιαίτερα πρωτότυπων ἰδεῶν στό ξεκίνημα, γιά νά προχωρήσει ἀργά, στην συνέχεια, σέ ἕνα εἶδος ὑφησης τής ἐκφρασης νεόκοπων ἀπόψεων, ἐν ὀλίγοις ἡ καμπύλη τής θεωρίας του φτάνει στην κορύφωση κατά

τήν διάρκεια τής μαρξιστικῆς περιόδου καί μετά εἶναι μᾶλλον κατιοῦσα.

Έν γένει, στην Ἑλλάδα εἶναι περισσότερο γνωστά τά ἔργα τοῦ φιλοσόφου πού γράφτηκαν στην ἑλληνική γλῶσσα, ἰδιαίτερος δηλαδή οἱ μελέτες τής ἀνθρωπιστικῆς καί πρῶτης μαρξιστικῆς περιόδου· τό γεγονός αὐτό διαμορφώνει σέ κάποιον βαθμό τήν ἀντιπαράθεση τής τρέχουσας «ὀρθόδοξης» φιλοσοφικῆς ἀνάγνωσης, ἤτοι αὐτῆς πού ἐκπορεύεται ἀπό ἕνα λιγότερο ἐποπτικό πρῖσμα σέ σχέση μέ τήν ἀντιμετώπιση τοῦ Παπαϊωάννου, μέ τήν λιγότερο ἀκαδημαϊκή καί πιθανῶς μέ ροπές «ἀνορθολογισμού». Τά ἔργα τοῦ Παπαϊωάννου στά ἑλληνικά εἶναι λιγότερο «συστηματικά», παρὰ τό ὅτι βρῖθουν σημαντικῶν ἰδεῶν, μέ ἀποτέλεσμα οἱ λογῆς ἀναγνώσεις νά εἶναι πῖο ἀνοιχτές σέ ἐρμηνεῖες καί παρερμηνεῖες. "Όταν, ἀργότερα, ἡ γραφή τοῦ φιλοσόφου θά γίνι πῖο «συστηματική», μέ τήν ἔννοια τής καταβύθισης στην «λέξη πρὸς λέξη» μελέτη τῶν πηγῶν, θά γίνουν σπανιότερες τόσο οἱ αὐθεντικές θέσεις ὅσο καί ἡ δημοσίευση ὀγκωδῶν ἐργασιῶν. Ἐλπίζω μέ τήν πλήρη ἐκδοση τοῦ ἔργου του νά ἀποκατασταθεῖ ὡς πρὸς τήν ἰδιότητα τοῦ «συστηματικοῦ» φιλοσόφου, καθώς, ὅπως ὅλα δείχνουν, ὁ Παπαϊωάννου εἶχε ὡς βάση ἕνα «σύστημα» στην θεωρία του — παρ' ὅτι ἡ Ἱστορία τής Φιλοσοφίας εἶναι ὀργανικό τμήμα τοῦ ἐν λόγῳ «κοσμοειδῶλου», ἡ ἐποπτεία τοῦ "Έλληνα διανοητή στην συγκεκριμένη περιοχή χωλαίνει σταθερά, δεδομένου ὅτι ὑφίσταται πάντα ἕνα σταθερό σημεῖο ἀποτίμησης τοῦ φιλοσοφικοῦ γίγνεσθαι, ἡ ἐγελιανή Φιλοσοφία τής Ἱστορίας, πού τροφοδοτεῖ ἀδιάκοπα τήν ὑπεράσπιση τοῦ Λόγου.

Στό σημεῖο αὐτό, νομίζω, θά πρέπει νά γίνι ἀναφορά σέ μία ἀπό τίς μεζζονες συνιστώσες τής ἐξέλιξης τοῦ Παπαϊωάννου ἐντός γαλλικοῦ πλέον «ἐδάφους»: γιά τήν ἀκρίβεια, θά γίνι λόγος γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο πλαισιώθηκε ἡ κυριολεκτικά καί μεταφορικά «ἀνορθόδοξη» ὀπτική τοῦ φιλοσόφου, ἀπό τό διανοητικό κύρος τοῦ Raymond Aron. Δέν γνωρίζουμε λεπτομέρειες γιά τήν προσωπική σχέση τῶν δύο ἀνδρῶν, πέραν τής ἀκαδημαϊκῆς ὑποστήριξης τοῦ Γάλλου κοινωνιολόγου στόν τότε τριαντάχρονο περίπου "Έλληνα: ὁ Παπαϊωάννου κατέκτησε θέσεις ὑψηλόβαθμου στελέχους στά πανεπιστημιακά ἐρευνητικά κέντρα (π.χ. CNRS) καί δίδαξε ἐπὶ μακρόν στά γαλλικά Πανεπιστήμια δίχως τήν κατοχή διδακτορικοῦ διπλώματος. Ἐγχείρημα τό ὁποῖο σχεδίασε (ὑπάρχει τό σχέδιο καί τά περιεχόμενα τής διατριβῆς του γιά τήν μαρξιστική φιλοσοφία στό ἀνεκμε-

τάλλευτο ως σήμερα Ἄρχεϊο του), ὀργάνωσε, ὑποθέτω, μέ ὕλικό ἀπό τίς προηγούμενες ὀξυδερκεῖς μελέτες στά ἑλληνικά, ἀλλά οὐδέποτε περαῖωσε. Εἰκάζω τήν «ἀπομόνωση» τοῦ Παπαϊωάννου σέ σχέση μέ τίς ζωηρές συζητήσεις τοῦ καιροῦ του στό πλαίσιο τοῦ μαρξισμού, ὄχι μόνον λόγω τῶν αἰρετικῶν ἰδεῶν του ἀλλά ἐπίσης συνεπεία μιᾶς ἔμφυτης ἐσωστρέφειας, ἰδίως ὡς πρός τήν ἐμπλοκή σέ πολιτικές ὀργανώσεις: ὁ συγγραφέας τῆς Ψυχρῆς Ἰδεολογίας παρέμεινε ἕνας διανοούμενος «τοῦ σαλονιοῦ», ἀκόμη καί ὅταν μαινονταν οἱ μάχες στά ὀδοφράγματα τῆς ἀριστερῆς ὀχθῆς. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ἐπαφή μέ τόν Aron δέν μπορεῖ νά εἶναι τυχαία. Ὁ Παπαϊωάννου, λοιπόν, ἦταν «ἀνορθόδοξος» γιά τήν ἐποχή του, ἦτοι ἀμφισβήτησε τά «θέσφατα» τῆς σκέψης σέ καιρούς ἔντονα πολωμένους πολιτικά, ὅταν δέν ἦταν εὐκολο νά «παρεκκλίνεις» τῆς διεκυστίνδας πού προκάλεσε στήν διάνοση ὁ ψυχροπολεμικός ἀγώνας «ζωῆς καί θανάτου». Ἔτσι ἀφομοιώθηκε, ὅπως ἀποδείχθηκε, ὀμαλότερα ἀπό τό «ἀντικομμουνιστικό» περιβάλλον τῶν ἰδεῶν παρά ἀπό τήν μαρξιστική «ὀρθοδοξία» — συγκαλυμμένη ἢ μή —, ἔστω καί ἂν ἡ τελευταία προετοιμαζόταν γιά τήν μελλοντική ρωμαλέα «αὐτοκριτική» τῆς. Δέν μπορούμε βέβαια νά ἀποδώσουμε τήν ἐν λόγω ἐξέλιξη μόνο στήν «ἐκείθεν» συμπάθεια: ὁ Ἕλληνας φιλόσοφος διατύπωσε μία λάβρα πολεμική κατά τοῦ «κομμουνιστικοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ» καί ἡ ἰδιοσυγκρασία του δέν ἄρμοζε μᾶλλον σέ εὐκαιρικές πολιτικές συμμαχίες, ἐπιπροσθέτως δέ ἡ ἥπια σοσιαλδημοκρατική λύση πού ὑποστήριζε δέν μπορούσε εὐκόλα, στό κλίμα τῶν ἡμερῶν, νά «συμφιλιωθεί» μέ τήν ἀκρότητα ἐνίοτε τῆς φιλοσοβιετικής ρητορείας. Κάνοντας λόγο γιά τά συγκρουόμενα «συμφέροντα τῶν δύο μεγάλων ἐξω-εὐρωπαϊκῶν δυνάμεων», ὁ Παπαϊωάννου υἱοθετεῖ σιωπηρά τόν «τρίτο δρόμο» τοῦ σοσιαλισμοῦ πού ἐνορᾷ πίσω ἀπό τήν ἐνοποιημένη Εὐρώπη.

Ἡ ἐπίδραση τοῦ Aron εἶναι περισσότερο ἐσωτερική στά κείμενα τοῦ Ἕλληνα στοχαστῆ παρά ρητῶς ἐκφραζόμενη· οἱ παραπομπές στά ἔργα τοῦ Γάλλου κοινωνιολόγου εἶναι ἐλάχιστες, ὡστόσο ἡ ὀξυνηση τῆς ἀντικομμουνιστικῆς φρασεολογίας εἶναι ἐμφανῆς μετά τό 1960 γιά τόν Ἕλληνα στοχαστή, συνοδευόμενη ἀπό τήν στένωση τοῦ φιλοσοφικοῦ ὀρίζοντα καί τήν σταδιακή ἀπίσχυανση τῆς ἐπιχειρηματολογίας. Ἐν τούτοις, στόν βαθμό πού οἱ αἰτιάσεις περί «ἀνορθολογικότητας» ἀφοροῦν στό ἔργο τοῦ Παπαϊωάννου καθ' ἑαυτό καί ὄχι σέ ἕναν συγκεκριμένο τύπο πρόσληψης, ἡ περίοδος πού ξεκινᾷ μέ τήν πλαισίωση τοῦ Aron

στόν ἀντικομμουνισμό τοῦ Ἕλληνα φιλοσόφου συνιστᾷ μία διακριτή, πιστεύω, διάψευση. Δέν εἶναι τοῦ παρόντος νά ἀναζητήσουμε, στόν ἀντίποδα τῆς εἰκαζόμενα «ἀνορθολογικῆς» ἀφομοίωσης τοῦ Παπαϊωάννου, τήν ἐγγύτητα μεταξύ τῆς τρέχουσας φιλοσοφικῆς «ὀρθοδοξίας» στήν Ἑλλάδα καί τῆς ὀμότητος πού ἐκπορεύεται ἀπό τόν διαλεκτικό ὕλισμό. Ἐπίσης, ἡ διάχυση καί τῶν δύο σέ μία ποικιλία ἀπό τάσεις καθιστᾷ πρακτικά ἀδύνατο νά διερευνηθεῖ ἡ συγκεκριμένη ὑπόθεση ἐργασίας στήν παρούσα μελέτη λόγω ὄγκου, εἴτε ἀφορᾷ στήν ἐπικύρωση εἴτε στήν ἀπόρριψη. Ἡ ἐκπερασμένη «συμπάθεια» τοῦ Παπαϊωάννου πρός τήν φλογερή παραληρηματική στοχοθεσία τοῦ Nietzsche (ἐφ' ὅσον κάποιος ἀναλάμβανε τό μεγάλο ἔργο τῆς ἀποθησαύρισης τῶν ἔμμεσων ἢ ἄμεσων ἐπιρροῶν) προσφέρει κατά τήν γνώμη μου ἀρκετές ἀφορμές γιά νά καταδικαστεῖ ὁ Ἕλληνας φιλόσοφος στήν «εἰρκτή» τοῦ ἀνορθολογισμοῦ, ἂν λάβουμε μάλιστα ὑπ' ὄψιν τήν ροπή του πρός ἐποπτική ἀξιολόγηση τοῦ ἱστορικο-φιλοσοφικοῦ ὕλικου καί χωρίς νά ἀποδώσουμε «αἰτιοκρατικά» τήν ἐγχώρια συναφή πρόσληψη σέ ἐγγενεῖς τάσεις. Γιά τούς παραπάνω λόγους, ὁ Παπαϊωάννου ὑπόκειται τελικά δικαίως στήν κριτική. Ὅμως, μία καλόπιστη ἀνάγνωση τῆς ἐναγωνίας πάλης του μέ τόν «μηδενισμό» στό ὄνομα τοῦ Λόγου, τεκμηριώνει τό ἄδικο τῆς μομφῆς. Τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, ἂν στό «Δικαστήριο» τοῦ Λόγου καταδικαζόταν ὁ Ἕλληνας «μαθητής», τότε τό ἴδιο θά ἔπρεπε νά γίνει καί μέ τόν «δάσκαλό» του, τόν Hegel!

Ἄν ἀπομακρυνθοῦμε ἀπό τήν νιτσεική ἐπιρροή, ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τοῦ Παπαϊωάννου εἶναι ἀναντίρρητα θεμελιωμένη στήν δράση τοῦ Λόγου, ὅπως τουλάχιστον ὀρίζεται στό ἐγγεγραμμένο «Σύστημα». Κατά τήν γνώμη μου, οἱ ἐννοιες τοῦ «λόγου» καί τῆς «ἀποξένωσης» ἀποτελοῦν τά ἐσωτερικά καί ἐξωτερικά ὄρια, ἀντιστοιχῶς, τῆς φιλοσοφικο-ἱστορικῆς ἀντίληψης τοῦ Ἕλληνα διανοητῆ: συγκεκριμένα, ὁ ἱστορικός διερχόμενος Λόγος, ὁ ὁποῖος ταυτίζεται τελικά μέ τήν ἐννοια τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας, διαπερνᾷ ἐσωτερικά τό οἰκοδόμημα τοῦ Παπαϊωάννου, ἐνῶ ἡ κρίσιμη ἐννοια τῆς «ἀποξένωσης», πού ἀποτελεῖ γιά τόν φιλόσοφο τήν «ταυτότητα» τῆς νεωτερικότητας, χαράσσει ἐξωτερικά τά περιθώρια τῆς κριτικῆς στό ὑποκειμενικό, κοινωνικό καί πολιτικό πρόβλημα, ὅπου καλεῖται νά ἀπαντήσει ἡ θεωρία. Ὑπακούοντας σέ μία συμπλοκή τῆς γεγελιανῆς μέ τήν πλατωνική περιγραφή τῆς συνειδησίας, ὁ Ἕλληνας διανοητής δίνει σταθερά ἔμφαση

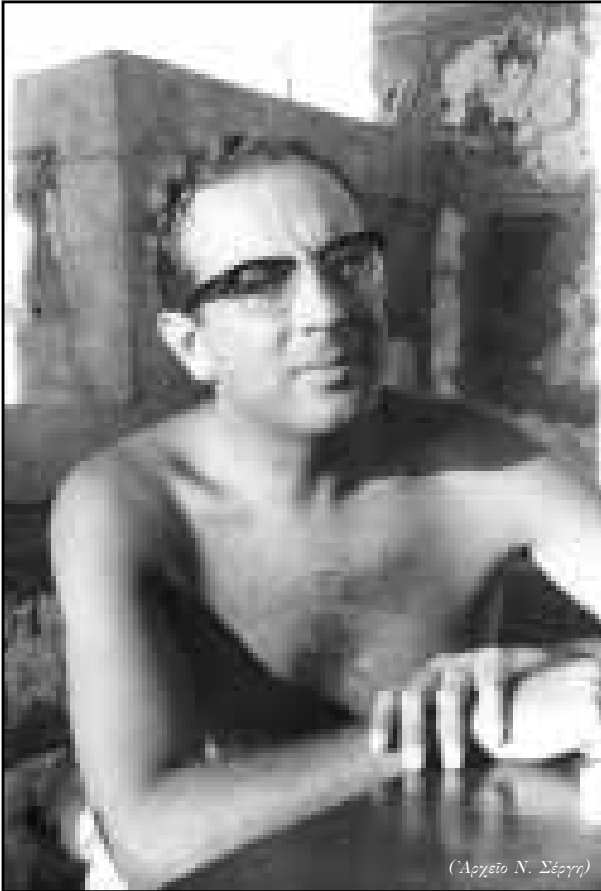
στήν έννοια τῆς «διάσωσης»: πῶς δηλαδή θά «περισωθοῦν» οἱ κατακτήσεις τῆς πνευματικῆς «ἀνωτερότητας» ἀπό τόν ἐκμηδενιστικό ροῦ τῆς Ἱστορίας· ὁ «νιχιλισμός» ἀποτελεῖ ὄθεν τήν φιλοσοφική κωδικοποίηση τῆς «πραγματοποιημένης» καταστροφῆς πού προφήτεψε ὁ παράφρων γιά τήν ἐποχή του Nietzsche. Ὁ Παπαϊωάννου «ἐπιστρέφει» στόν Hegel, θεωρώντας ὅτι ἐκεῖ βρίσκεται ἡ ἀπρόσβλητη ἀπό τήν Ἱστορία ὀριστικοποίηση τοῦ Λόγου ἐντός της, ὡς «ἔσχατη» ἄμυνα τῆς ἔλλογης συνειδήσεως ἐναντι τοῦ κοινωνικοπολιτικοῦ «Μηδένος»: ἐν κατακλιῖδι, μόνον ὁ Λόγος «σώζει ἀπό τό Μηδέν». Πρόκειται γιά μία φιλοσοφική καί ταυτόχρονα πολιτική ἀνάγνωση τῶν σύγχρονων φαινομένων «ἀποξένωσης» τῆς συνειδήσεως, ὅπου ὁ φιλόσοφος ἐμμένει στήν μάχη ὑπέρ τοῦ Λόγου. Μεταθέτει ὅμως ὀριστικά τό βάρος τῆς συζήτησεως στό ἐπιφανειακά σχετικιστικό ἱστορικό γίγνεσθαι, ἐντός τοῦ ὁποῦ ἀναιροῦνται οἱ ἀξιώσεις περὶ «κανονιστικότητας» τῶν προηγούμενων φιλοσοφικῶν θεωριῶν, κατὰ τρόπον ὥστε ἡ ἴδια ἡ Ἱστορία νά ἀποτελέσει τό ἀξιολογικό κριτήριο τοῦ Λόγου, ἀπέναντι στό Μηδέν πού ἀπελευθερώνει τό ἱστορικό πράττειν. Παράλληλα, ὁ Λόγος ἰσοδυναμεῖ μέ τήν «πολιτική δύναμη τῆς μάζας», τήν ἰσχύ ἐλευθερίας πού κατέχει ἡ «ἀκηδεμόνευτη» συνειδήση. Ἐδῶ κρίσιμο εἶναι τό ζήτημα πού ἐπεχείρησε νά λύσει ὁ Παπαϊωάννου, στήν ἔσχατη περίοδο τῆς συγγραφικῆς του δραστηριότητος.

Ὁ χαρακτηρισμός λενινιστική, πού ἀποδίδω στήν τρίτη καί τελευταία φάση τῆς δημιουργικῆς πορείας τοῦ φιλοσόφου (1967-81), εἶναι, νομίζω, ἐνδεικτικός γιά τήν κυρίαρχη θεματολογία στήν ἐν λόγω περίοδο. Γιά νά τήν ἀξιολογήσουμε, ὡστόσο, θά πρέπει νά λάβουμε ὑπ' ὄψιν μιά μορφή «κόπωσης» πού ἐμφανίζεται καί ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τήν ὀλοένα καί ἀυξανόμενη πτώση στήν διατύπωση νέων ἰδεῶν. Τήν ἐξέλιξη αὐτή μπορούμε νά ἀποδώσουμε εἴτε στήν ἀπογοήτευσή ἀπό τήν τύχη τοῦ γαλλικοῦ Μάη εἴτε σέ ἔντονα προσωπικά προβλήματα, ἀναλόγως ἂν θά ἐπιλέξουμε τό πολιτικό ἢ ψυχχαναλυτικό πρῖσμα. Τό οὐσιώδες πάντως γιά τά καθ' ἡμᾶς εἶναι ἡ ἐνασχόληση μέ τόν λενινισμό, μετά τό 1970 κυρίως, μία σχεδόν ἐμμονική ἐπαναφορά στό μοτίβο τῆς ἀντιπαράθεσης «λενινισμοῦ» καί «ἀνθρωπισμοῦ»³, ὅπου ὁ Παπαϊωάννου παγιδεύεται σέ ἕνα ἄλυτο «μυστήριο» πού τόν βασανίζει ὡς τόν θάνατό του τό 1981. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ἡ τρίτη περίοδος ἀνοίγει μέ τό πιό «δημοφιλέ» ἔργο τοῦ διανοητῆ στήν Γαλλία (*L'Idéologie Froide. Essai sur le*

Dépérissement du Marxisme). Σ' αὐτό ἡ σφοδρή πολεμική κατὰ τῆς μαρξιστικῆς «ὀρθοδοξίας» ἐκπορεύεται ἀπό τόν «σωτήριο» χαρακτήρα τῆς μνήμης γιά τίς «ἐπερχόμενες γενιές». Ὁ Παπαϊωάννου καταλήγει σέ ἕναν θλιβερό ἀπολογισμό τῶν «μεταμορφώσεων» τοῦ μαρξισμοῦ — καί τῆς συνακόλουθης ἐξαφάνισής τῆς ἔννοιας τῆς πολιτικῆς «ἐλευθερίας» —, ἀπό τό περίφημο: «Je ne suis pas marxiste» τοῦ Marx ὡς τήν σταλινική «κλειστή κοινωνιολογία Κυριῶν», κατὰ παραχάραξη τῆς ἐγγελιανῆς φερώνυμης «Διαλεκτικῆς» ἀπό τήν *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος*, μέ ἐνδιάμεσο τόν ἀφανισμό τῆς ἄμεσης δημοκρατίας στόν λενινιστικό «σολιψισμό», ἐγκωμιάζοντας ὡς συμπέρασμα τήν θαρραλέα «αὐτοκριτική» πού διατύπωσαν «στήν πράξη» οἱ Οὐγγροὶ ἐπαναστάτες τοῦ 1956.

Ἴσως εἶναι ἡ τελευταία αἰσιόδοξη ἀναλαμπή στήν θεωρία τοῦ φιλοσόφου, ἀφοῦ ἐντεῦθεν ἐγκλωβίζεται στό πεσιμιστικό σύμπαν τοῦ πολιτικοῦ «μηδενισμοῦ», ἕνα συγκείμενο ἰδεῶν ὅπου ὁ Παπαϊωάννου εἶναι περισσότερο νιτσεικός ἀπό ποτέ, χωρίς νά τό ὁμολογεῖ. Παρά τήν σχετική ἀκμὴ πού παρατηρεῖται στήν ἐξάπλωση τῆς προβληματικῆς κατὰ τήν μαρξιστική περίοδο (τά περισσότερα ἐκ τῶν ἄρθρων πού συνελέγησαν μετὰ θάνατον, ὑπὸ τόν τίτλο: *De Marx et du Marxisme* [1983], ἀπό τόν Aron, ἡ διαδοχὴ τῶν ἄρθρων πού συνελέγησαν ἀντιστοίχως ἀπό τόν Alain Pons στό: *Ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας* [ἐλληνικὴ ἔκδοσις: 1992] κ.ἄ.), ἡ λενινιστικὴ περίοδος ἔχει πλέον ἐμφανῶς στενώτερο ὄριζοντα: αὐτόν τῆς εὐθείας ἐπίθεσης ἐναντίον τοῦ «μηδενισμοῦ» πού διέσπειρε ἡ τακτική τοῦ Λένιν. Φωτεινὲς ἐξαιρέσεις τό: *L'Art Grec* [1972], τό ἄρθρο: «Les “Producteurs Associés”: Dictature, Proletariat, Socialisme» [1968] κ.ἄ. Ἔχοντας πρόδηλα ἀπωλέσει τήν δημιουργικὴ φλόγα τῆς νεότητος, ὁ Παπαϊωάννου κινεῖται σέ ἕναν κύκλο ἐπιστήθιων «φίλων»⁴ (Alain Besançon, Alain Pons, René Vienet κ.λπ.), συνεχίζοντας τήν ἀποστασιοποίηση ἀπὸ τήν ἐνεργὸ πολιτικὴ καί ταυτόχρονα μὴ ἀναμειγνυόμενος στά νέα ρεύματα ἰδεῶν τῆς δεκαετίας τοῦ '70. Συνεπῶς, μπορούμε νά συμπεράνουμε ὅτι ἡ φαρέτρα τῶν ἰδεῶν του δέν ἐμπλουτίζεται μετὰ τό 1970 κι ἔτσι μένει ἀδιαπραγμάτευτα προσκολλημένος στόν ἐγγελιανὸ μαρξισμό, ὁ ὁποῖος τόν ἐνέπνεε ἀπὸ τό ξεκίνημα τῆς συγγραφικῆς του πορείας.

Πρὶν προχωρήσω στήν ἐξέταση ὀρισμένων κεντρικῶν θέσεων τοῦ Παπαϊωάννου, θά ἀναφερθῶ στήν σχέση του μέ τά ἄλλα μέλη τῆς «τριά-



(Αρχείο Ν. Σέργη)

δας τών Παρισίων», τά όποια, όπως απέδειχθη, είναι λιγώτερο ευεπίφορα στίς ύποπτες γιά «άνορθολογισμό» άναγνώσεις. Η έπαφή του μέ τούς δύο συνταξιδιώτες του «Mataroa», ως τό 1965 τουλάχιστον, είναι άνόμοια. Μέ τόν Καστοριάδη δέν έχουν κατά τά φαινόμενα κανενός είδους προσωπική έπικοινωνία, παρά τό ότι ή φιλοσοφική έμπνευσή τους έδράζεται σέ κοινές βάσεις και ή έπιρροή του Παπαϊωάννου στόν συγγραφέα της Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας είναι σέ πολλά σημεία έκδηλη [Σέργη 2000]. Ούτε οι έκλιπούσες σύζυγος και κόρη του Παπαϊωάννου ούτε ό «βιογράφος» του στην Γαλλία Pons μπόρεσαν νά ύποδείξουν στόν γράφοντα ένα κάποιο είδος στοιχειώδους έπικοινωνίας. Τό γεγονός είναι μάλλον άξιόσημειώτο, καθώς ή έγγύτητα τών θέσεων τους είναι εύκρινέστερη — ένδεχομένως έξ αιτίας αυτού ακριβώς του γεγονότος... — σέ σχέση μέ τόν διανοητικό παραλληλισμό Παπαϊωάννου - Άξελού, όπου ή αναζήτηση κοινών καταβολών είναι πιό δυσχερής. Θά πρέπει νά αποδώσουμε την έλλειψη έπαφής μεταξύ Καστοριάδη και Παπαϊωάννου, άφ' ενός στό διαφορετικό πολιτικό στίγμα τών δύο άνδρών (δραστήριος τροτσκιστής μέχρι κάποια περίοδο ό πρώτος και κρι-

τικός άπέναντι στόν Τρότσκυ ήδη από την δεκαετία του '50 ό Παπαϊωάννου) και άφ' έτέρου στην άποκλίνουσα ιδιοσυγκρασία τους. Γενικώς, θά πρέπει νά σημειωθεί πώς οι επιβάτες του «Mataroa» άκολούθησαν την προσωπική τους πορεία μετά την αναγκαστική σέ κάποιο βαθμό άποδημία και δέν διατήρησαν την έννοια της ομάδας στό μεταπολεμικό Παρίσι. Έξέλιξη έν πολλοίς άναμενόμενη, καθ' όσον, φιλόδοξοι διανοούμενοι ό περισσότεροι, δύσκολα θά μπορούσαν νά λειτουργήσουν μέ τούς όρους της «κοινότητας μεταναστών», όπως οι όμοεθνείς τους στην μετεμφυλιακή έξορία, σέ Ούγγαρία, Σοβιετική Ένωσή κ.ά.

Ο Άξελός, αντίθετα, διατηρεί την προσωπική φιλική σχέση μέ τόν Παπαϊωάννου ως τό 1965, μετά την διακοπή πού συνοδεύει την έμπλοκή του πρώτου μέ την ΟΠΛΑ, λίγο πριν την έξοδό του από την Ελλάδα ως συμμαθητές από την Μέση Έκπαίδευση, οι δύο φιλόσοφοι συνδέονται ξανά στην γαλλική πρωτεύουσα, άνευ κατ' ουσίαν έπιρροών του ενός στόν άλλο κατά την διαμόρφωση της θεωρίας τους, αλλά μέ έπαφές φιλικού χαρακτήρα, οι όποιες διακόπτονται μυστηριωδώς τό 1965 μέχρι τόν θάνατο του Παπαϊωάννου. Τότε σμίγουν γιά τελευταία φορά ή σορός του τεθνεώτος μέ τόν παιδικό φίλο — κανείς στό Παρίσι, ούτε ό ίδιος ό Άξελός, δέν μού διευκρίνισε σέ τί όφείλεται ή ξαφνική ρήξη, πιστεύω δέ ότι οι αιτίες είναι μάλλον προσωπικές, διότι άν ύπήρχαν θεωρητικές διαφωνίες τόσο καιριες θά είχαν έκδηλωθεί στό παρελθόν. Είχαν μεσολαθήσει άλλωστε άρκετές εύκαιρίες (ή «όρθοδοξία» του Άξελού, ή σχέση του μέ τόν Heidegger κ.λπ.). Έν όλίγοις, οι προικισμένοι Έλληνες πού μετόικησαν στην Γαλλία έλέφ Έμφυλίου Πολέμου, ούτε έπεδίωξαν ούτε συγκρότησαν άκούσια μιά άλλη «Σχολή της Φρανκφούρτης» ή αντίστοιχο «Κύκλο της Βιέννης». Έπομένως ή ομαδοποίηση στην όποία όφείλει νά έμβαθύνει ή σύγχρονη έγχώρα έρευνα συνιστά χρήσιμη μέν έρμηνεία δέ, προκειμένου νά διαυγάσουμε τίς προοπτικές της πνευματικής κίνησης στην Ελλάδα του 21ου αιώνα.

Παραμένοντας πάντα στό πλαίσιο της μόλις διαφαινόμενης διαφωνίας «όρθολογιστών» και μή περί της συνέπειας του Παπαϊωάννου άπέναντι στόν Λόγο — ειρήσθω έν παρόδω, κάποτε στην χώρα μας θά πρέπει νά συγκροτηθεί ένας σκόπιμος διάλογος γιά τόν Λόγο, προκειμένου νά συμφωνήσουμε έν τέλει μέ τί ίσοδυναμεί γιά μäs ή μονίμως ταλανιζόμενη έννοια, καθ' ότι έλληνικής καταγωγής μέν ό όρος πλύν όμως συγχυσμένος

διά τῆς μεταφορᾶς στίς ποικίλες εὐρωπαϊκές παραδόσεις —, θά ἀσχοληθῶ στήν συνέχεια ἐπιγραμματικά μέ ὀρισμένα ἀπό τά σπουδαιότερα ἐπιχειρήματα τοῦ φιλοσόφου. Θά τό θέσω ἐξ ἀρχῆς: παρ' ὅτι παραμένει σταθερά καί ἀδιάπτωτα σέ ἀσυμφωνία μέ τήν «ὀρθοδοξία» τοῦ διαλεκτικοῦ ὕλισμου, ὁ Παπαϊωάννου δέν τοποθετεῖται ὡστόσο ἐκτός τῆς συμβατικῆς, «ὀρθόδοξης» κατά μία ἔννοια φιλοσοφικῆς προσέγγισης τοῦ σήμερα καί οἱ τυχόν ἐνστάσεις περὶ «ἀνορθολογικότητας» θά πρέπει μᾶλλον νά κατευθυνθοῦν πρὸς τίς αὐθαίρετες ἐν πολλοῖς ἀπόπειρες ἀφομοίωσής του, παρά πρὸς τήν θεωρία του καθ' ἑαυτή⁵. Κεντρικὴ θέση στό «σύστημα» τοῦ Ἑλληνα στοχαστῆ καταλαμβάνει ἡ ἔννοια τοῦ «πολιτικοῦ ἀνθρώπου», ἐμφαντικὰ μάλιστα ὑποβαλλόμενη στήν βάση τοῦ «Δικαστηρίου τῆς Ἱστορίας». Μέ ἐφαλτήριο τήν «προτεραιότητα» τῆς συνείδησης ἐναντι τῆς ζωῆς καί ἀντιστρέφοντας οὕτως ἀνοιχτά τό μαρξικό δίπολο, ὁ Παπαϊωάννου ὑποστηρίζει τήν ἀναγκαιότητα περιφρούρησης τοῦ «πολιτικοῦ» περιεχομένου τοῦ συνειδητοῦ, καθ' ὑπέρβασιν τῆς «ἀπάθειας» καί «παθητικότητας» τοῦ νέου εἶδους ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἀνεφύη προτοῦ ἐγκαθιδρυθεῖ ὀλοκληρωτικά ὁ «πραγματοποιημένος μηδενισμός» στά σταλινικοῦ τύπου καθεστῶτα. Ἐνῶ παράλληλα ὁ Ἑλληνας φιλόσοφος προτάσσει τήν σπουδαιότητα τοῦ διαρκῶς κρινόμενου πράττειν στό ἱστορικό «Δικαστήριο», τήν «μόνη πραγματικότητα» τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου. Ἀπορρίπτοντας τήν μεσιτεία τῶν «λενινικοῦ» χαρακτήρα ὀργανώσεων καί ἀμυνόμενος ὑπὲρ τῆς ἐπαναστατικῆς δυναμικῆς τῆς μαζικῆς «αὐθορμησίας», ὁ Παπαϊωάννου ἀντιμετωπίζει τό συνειδησιακό δίλημμα ὑπὸ τήν μορφή μύθου, γιὰ τήν ἀκρίβεια ὡς ἓνα εἶδος μυθικῆς ἔκφρασης — προοιμίου τοῦ Λόγου. Σ' αὐτό ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ἀναγιγνώσκεται μέσῳ τοῦ «πάσχω-μανθάνω» τῆς ἀρχαίας τραγωδίας καί ὁ πολιτικός ἀνθρωπος καλεῖται νά «ἀπολογηθεῖ» ὑπὲρ αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς «ἀξιοπρέπειας» του, προβάλλοντας τήν «ὑπερασπιστικὴ γραμμὴ» τῆς πολιτικῆς του ὑπαρξῆς: ὁ Λόγος τοῦ πολιτικοῦ ἀνθρώπου σέ αὐτό τό «μεγαλειώδες Δικαστήριο» καί ἡ σωτηρία του ταυτόχρονα ἀπὸ τό «Μηδέν» τῆς δίχως στόχο ὑπαρξῆς, εἶναι ἡ πολιτικὴ καθ' ἑαυτή [Σέργης 2006: 65-98]⁶.

Ὅπως εἶναι προφανές, ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Παπαϊωάννου στό ἐν λόγω σημεῖο μακρὰν ἀπέχει ἀπὸ τήν τρέχουσα συζήτηση περὶ ἐπανίδρυσης τοῦ «Κοινωνικοῦ Συμβολαίου», ἄλλωστε οὐδέποτε μεταχειρίζεται τὸν συγκεκριμένο ὄρο. Μέ κατεύθυνση μιὰ θεωρία ὅπου θά ἐπικυρώνεται

τό «ἀνθρωπιστικό» νόημα τῆς σοσιαλιστικῆς ἐπανάστασης καθ' ὑπέρβασιν τοῦ συνειδησιακοῦ «σχίσματος» στόν καπιταλισμό, ὅταν ὁ Ἑλληνας διανοητῆς ἀναφέρεται στήν «κοινωνία τῶν πολιτῶν» υἱοθετεῖ ὡς πρὸς τίς ἀντιθέσεις τῆς τῆν μαρξικῆ συλλογιστικῆ. Ἐπιχειρεῖ ἔτσι νά διεμβολίσει τό ἐγγελιανό πρόταγμα τοῦ Πνεύματος μέ τήν ἐγκυρη κατ' αὐτόν ταξικὴ πολεμικὴ τοῦ Marx. Παράλληλα, ὅμως, δέχεται τήν ἐπικαιρότητα τοῦ Hegel ὡς πρὸς τήν ταύτιση Ἱστορίας - Λόγου τοῦ πολιτικοῦ ἀνθρώπου, στοχεύοντας σέ μιὰ χαρτογράφηση τοῦ κοινωνικοῦ γίνεσθαι ὑπὸ τήν μορφή δυναμικῆς ἰσορροπίας. Σ' αὐτὴν ἡ ἐνσυνείδητη πολιτικὴ δράση ἀποτελεῖ «ἀνώτερη» κατάκτηση τῆς κοινωνίας καί ἔχοντας βέβαια τρανὴ ἀπόδειξη τήν ἀθηναϊκὴ Δημοκρατία - «Θεατροκρατία»⁷. Ὁ Λόγος, ὡς ἐκ τούτου, δέν ἐντοπίζεται σέ μιὰ ἐξωθεν ἀπρόσβλητη σφαῖρα, σάν τίς ἀναλλοίωτες ἀρχές μιᾶς «κατηγορικῆς προσταγῆς», παρά θεμελιώνεται ἐνθάδε, στήν ἴδια τήν Ἱστορία, στήν ἐπιβίωση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στόν «τρομοκρατικὸ ροῦ τῆς», πού τόσο παραστατικά περιέγραψε ὁ Marx καί ἐν τέλει στήν Ζωὴ πού σκορπᾶ τό «Μηδέν» στό διάβα τῆς. Ρευστοποιώντας τίς ἀπόλυτες κατηγορίες μέσα στό ἱστορικό γίνεσθαι, ὁ Παπαϊωάννου ἀπλῶς ἐπικυρώνει τὸν παν-ἱστορισμὸ τοῦ Hegel, ἀκολουθώντας περαιτέρω τὸν Marx πρὸς τήν τελεσίδικη λύση τοῦ κοινωνικοῦ προβλήματος. Συνεπῶς, πουθενά δέν εἶναι ὁ Λόγος ἀπὸν, ὁ «ἀνορθολογισμός» τοῦ Nietzsche ἀναιρεῖται στό ἐγγελιανό συγκεκριμένο ἰδεῶν καί ἡ ἀπάντηση στόν βρόγχο τῆς «ἀποξένωσης» ἀναζητεῖται γιὰ τὸν Ἑλληνα φιλόσοφο στόν πανταχοῦ ἐνεργὸ «διάλογο Marx - Hegel». Ἀναλύοντας τό ἐπιχείρημα τοῦ «πολιτικοῦ ἀνθρώπου στό Δικαστήριο τῆς Ἱστορίας» συμπεραίνουμε — καί σεβόμενοι πρωτίστως τίς ἀπαιτήσεις καί τήν ἀναγκαιότητα πού ἐπιτελεῖ τό ἐπιχείρημα στό «σύστημα» τοῦ Παπαϊωάννου — πῶς ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας του κάθε ἄλλο παρά «ἀνορθολογικὴ» εἶναι. Ὅμως ἐφορμᾶται ἀπὸ μιὰ τάση ἀνάγνωσης τῆς Ἱστορίας μὴ συμβατὴ πρὸς τήν παραδεδομένη συζήτηση τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἡ ὁποία στίς μέρες μας ἀναψηλαφεῖται. Καί πάλι, ὅμως, θά πρέπει νά ἐπιλέξουμε ποῖο εἶδος Λόγου τῆς κοινωνικῆς πράξης προτιμᾶμε!

Στόν βαθμὸ πού οἱ ἐπικρίσεις τῆς σύγχρονης «ὀρθόδοξης» φιλοσοφικῆς πρόσληψης ἀναφέρονται στήν «ἐποπτικὴ» κατά κάποιον τρόπο ἐρμηνεία τοῦ Παπαϊωάννου ὡς πρὸς τήν νεώτερη φιλοσοφία, τό ἀντικείμενο τοῦ ψόγου διαγράφεται ἀνα-

μενόμενα γύρω από τήν απόρριψη του καντιανού προτάγματος από τον φιλόσοφο, καθώς ως έγγελιανός είχε τήν τάση να θεωρεί τήν συγκεκριμένη παράδοση «ξεπερασμένη», θά λέγαμε, υπό τό πρίσμα της Φαινομενολογίας του Hegel. Έδω, οι κατηγορίες περί «άνορθολογικότητας» εστιάζονται στις ίδιες τις θέσεις του φιλοσόφου και όχι στις τυχόν παρεκβατικές έρμηνείες, παρά τό ότι ή μαρξιστική εν πολλοίς έπιλογή του Παπαϊωάννου να «στρατευθει» με τον ιδεαλιστή «δάσκαλο» δεν τεκμηριώνει τήν απομάκρυνση από τον Λόγο, έπομένως οι αιτιάσεις είναι νομίζω άβάσιμες. Τά δεδομένα πού προσπορίζει ή ιστορικο-φιλοσοφική ανάλυση του Έλληνα στοχαστή περί αρχαιότητας παρουσιάζονται περισσότερο συγχυσμένα με τήν οίονει «νεο-ορθόδοξη» πρόσληψη, δεδομένου ότι στην εν λόγω περιοχή της επιχειρηματολογίας του υπεισέρχεται ή άσαφής αναζήτηση του έμμενους περιεχομένου του «έλληνικού» από τήν γραφίδα ορισμένων σχολιαστών (έπί παραδείγματι, ο Θεόδωρος Ζιάκας⁸). Θά συνοψίσω στην συνέχεια μερικές απόψεις του Παπαϊωάννου για τήν αρχαία σκέψη. Θέτω εξ αρχής τον περιορισμό ότι ή οπτική του είναι μερική, καθώς δεν ασχολείται με τήν ποικιλία των αρχαιοελληνικών «κοσμοθεωριών», αλλά ειδικά με τον Ηράκλειτο, τον Πλάτωνα και τήν τραγωδία. Αυτό τό έλλειμμα της Ιστορίας της Φιλοσοφίας του αποτελεί σίγουρα πρόβλημα για τήν αξιολόγησή της, ειδικώς αν λάβουμε υπ' όψιν τις εξελίξεις στην έρευνα της αρχαιότητας κατά τό δεύτερο ήμισυ του προηγούμενου αιώνα, άρα μπορούμε να κάνουμε λόγο για έλλείψεις ως προς τήν επιστημονικότητα στην οικεία μέθοδο: ώστόσο, έφ' όσον δεν μπορούμε να άγνοήσουμε τό ιστορικο-φιλοσοφικό σκέλος του «συστήματος» του Παπαϊωάννου, είναι αναγκαίο να έχει ο άναγνώστης μία πρώτη εικόνα της έποπτείας του φιλοσόφου ως προς τήν αρχαιότητα. Γι' αυτήν εξαιρετικά χρήσιμη είναι ή έννοια του «κυκλικού χρόνου».

Ο Έλληνας διανοητής δέχεται τήν καθολικότητα της κυκλικής συνείδησης ως προς τό γίγνεσθαι, τήν αιώνια «ανακύκλωση» πού βρίσκεται ήτοι στον αντίποδα της σύγχρονης ιστορικής συνειδητότητας. Με αυτόν τον γνώμονα ο Παπαϊωάννου αποτιμά τήν ποικιλία των εκφράσεων στην τέχνη, τήν φιλοσοφία κ.λπ. Τό σύμπαν, ο «κόσμος» των αρχαίων, ή ήθική, ή πολιτική, ή λειτουργία του τραγικού μύθου στην δημοκρατία και, τέλος, ή κατ' αυτόν «παρεξηγημένη» από τον Nietzsche αρχαία θρησκεία θυθίζονται στο μοτίβο της «άτάραχης», άφρατης, άπρόσβλητης

από τον χρόνο συνείδησης του κύκλου, επάγοντας έτσι τις ιδέες της «άρμονίας» του όλου, της προσαρμογής της ατομικότητας στην καθολική ευταξία, της «κοινότητας» ως συλλογικής λειτουργίας σε συμφωνία με τήν «κανονική» κίνηση του έναστρου ούρανοῦ και, τελικά, της όμαλης προσαρμογής του αρχέγονου θρησκευτικού μύθου στο κριτήριο συνεκτικότητας πού συγκροτεί τήν δημοκρατία μέσω της τραγικής «κάθαρσης και διδαχής».

Ίδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει για τον Παπαϊωάννου ή πλατωνική έννοια της «ανάμνησης». Σε αυτήν εντοπίζει τό «σωτήριο» περιεχόμενο του Πνεύματος, κάνοντας ένα ευρύ χρονικό άλμα ως τις συναφείς απόψεις του Hegel. Τό γενικό περιβάλλον από τό όποιο προσκτάται ή έννοια, δηλαδή ο αρχαιοελληνικός «κόσμος» (= ευτακτη κανονικότητα του όλου), αντιμετωπίζεται από τον φιλόσοφο με μία μέθοδο όχι και τόσο «άνορθόδοξη», σε σχέση με τήν παραδεδομένη έρευνα του καιρού του, καιτοι επιστημονικά άτελη. Συνεπώς, οι λογής προσλήψεις πού αναζητούν «άνορθολογικές» με τό κοινώς παραδεκτό νόημα θεωρίες, στην φιλοσοφική έκφραση του «νόστου» του έξόριστου στοχαστή είναι από λίγο ως πολύ αυθαίρετες. Διότι ο ίδιος πασχίζει να παραμείνει στο συγκείμενο ιδεών της ευρωπαϊκής σκέψης — δεν εισηγείται δηλαδή κάποιο είδος άνατρεπτικής καινοτομίας, όπως κάνει άπέναντι στην «λογική» του νεαρού Marx —, επιχειρώντας μία έπαναξιολόγηση με κίνητρο τις πιθανές παρεξηγήσεις πού συνήγαγε ο «αίώνας των Φώτων» από τήν αρχαία κοσμοαντίληψη, λόγω της «εκ των έξω» άφομοίωσης ενός διαρκώς προκλητικού «κόσμου» ιδεών. Στο πνεύμα αυτό, ή «ανάμνηση» του Πλάτωνος τίθεται εν παραλλήλω προς τήν έγγελιανή «Erinnerung» («ανάμνηση» = «έσωτερικευση» θά μπορούσαμε να τό μεταφράσουμε χωρίς σημαντικό σφάλμα), προκειμένου να επανακαθοριστει ή διεξόδος από τό «Μηδέν»: πώς ο Λόγος, ή είδοποιός συνιστώσα του Πνεύματος, θά άμυνθει έναντι του «νιχιλισμού», στο όνομα του πολιτικού ανθρώπου. Πρόκειται για μία ιδιαίτερος πρωτότυπη σύζευξη των οικείων θέσεων «των δύο μεγαλύτερων φιλοσόφων στην ιστορία της ανθρωπότητας», τις λεπτομέρειες της όποιες ο χῶρος δεν μου επιτρέπει έδω να ψαύσω⁹. Τό κεντρικό σημείο της εν λόγω προσέγγισης αποτελεί ή ιστορικο-φιλοσοφική και συνάμα φιλοσοφικο-ιστορική ανάπτυξη της αρχής: «μνήμη σημαίνει διάσωση»: διαλαμβάνοντας τις προγραμματικές θέσεις του Πλάτωνος πού άποσκοπούν στην ύποστήριξη της

ἀθανασίας τῆς ψυχῆς, ὁ Παπαϊωάννου μεταπηδᾷ στό «Σύστημα» τοῦ Hegel. Ἐκεῖ ἀνευρίσκεται ὁ «γενετικός κώδικας» τρόπον τινά τοῦ Πνεύματος, κατὰ τόν ὁποῖο τό παρελθόν τῶν πνευματικῶν ἐπιτευγμάτων εἶναι ἤδη καταγεγραμμένο ἀπό τήν ἀρχή στήν ἀναγκαῖα ἐξέλιξη τῆς «ἀποξένωσης» του. Ἔτσι ὥστε, ὅταν θά ἔχει «ἐπιστρέψει στόν ἑαυτό του» τό Πνεῦμα, νά μήν ἔχει ἀπωλέσει τήν οὐσία του. Ἀντιθέτως, αὐτή ἀκριβῶς ἡ κυκλική «κίνηση» τοῦ Πνεύματος συνιστᾷ τήν οὐσία του· στό ρευστό τῆς Ἱστορίας ὑφίστανται τόσο ἡ «ἐξωτερικεύση» ὅσο καί ἡ «αὐτοσυνειδησία», ἀπό κοινοῦ μέ τήν ἀποτύπωση τῆς φιλοσοφικῆς «ἐννοίας»¹⁰.

Ὁ Παπαϊωάννου διαφοροποιεῖται ἀπό τόν γαλλικό ἐγελιανισμό, ὅπου τό βάρος πέφτει ὡς ἐπὶ τό πλεῖστον στήν ὀρθή ἀξιολόγηση τοῦ Hegel ἐντός τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας: ἡ προσέγγιση τοῦ Ἑλληνα διανοητῆ βρίσκεται ταυτόχρονα ἔνθεν κακεῖθεν τῆς ἐννοίας τῆς «ἀποξένωσης», ἐπὶ μαρξιστικοῦ καί ἐγελιανοῦ «ἐδάφους» τήν ἴδια στιγμή. Καίτοι σφοδρά ἐπικριτικός ἐπὶ τοῦ Marx ὡς πρός τόν «ὑποτιθέμενο ἀνθρωπισμό τῆς νεότητος», πού «ἐφηῦραν ὀρισμένοι ἀπό τοὺς μαθητές του», δέν διστάζει νά ὑποβάλει τό ἐγελιανό ἀποξενωνόμενο Πνεῦμα στήν βάσανο τῆς μαρξικῆς ταξικῆς ἀνασύνθεσης: ἡ ἀνάλυση ἀποδεικνύει τήν διαρκῆ ἐπικαιρότητα τοῦ συνειδησιακοῦ σχίσματος ἐντεῦθεν τῆς ἐγελιανῆς «αἰσιόδοξης» κοσμοθεωρίας (γιά παράδειγμα στό ἐσωτερικό τοῦ λενινιστικοῦ τύπου κόμματος) καί ἀναπληρώνει τά κενά μιᾶς «συνδιάλεξης» ἀνάμεσα στόν Hegel καί τόν Marx, ὅπως ἀναπαριστᾷται ἀπό τόν Ἑλληνα φιλόσοφο. Παρά τό ὅτι ὁ Γερμανός ἐπαναστάτης ἐγκαλεῖται γιά τά «λάθη» καί τίς «ἀδυναμίες» τῆς θεωρίας του — ὡς πρός τίς μελλοντικές προβλέψεις καί τήν ἐκτίμηση τοῦ παρελθόντος, ἀντίστοιχα —, θεωρεῖται ὡς θεμελιωτής τῶν συνιστωσῶν ὑπαρξῆς τοῦ πολιτικοῦ ἀνθρώπου, πού ἔλειπαν ἀπό τήν ὄχι καί τόσο «ἀφηρημένη» πάντως ἐπιχειρηματολογία τοῦ Hegel. Τό μοντέλο ἐρμηνείας, πού προτείνει ὁ Παπαϊωάννου, ἀποτελεῖ συμπληρωματική συμπλοκή τοῦ «πνευματικοῦ ἀνθρωπισμοῦ» τοῦ Hegel μέ τό πολιτικό πρόταγμα τοῦ «ὑλιστῆ μαθητῆ», ἔτσι ὥστε νά μπορούμε νά ἀποδώσουμε στόν Ἑλληνα στοχαστή τόν χαρακτηρισμό «ἐγελιανός μαρξιστής», μέ τήν διαδοχή τῶν ὄρων νά τίθεται σέ ὄχι τυχαία σειρά. Στό σημεῖο αὐτό, τό «ἀνορθόδοξο» τῆς μεθόδου δέν προέρχεται ἀπό ἐσφαλμένη γνώση τῶν πηγῶν, ἀλλά ἀπό τήν ἐμμονή τοῦ συγγραφέα τῆς *Ψυχρῆς Ἰδεολογίας* νά ἀφαιρέσει τό «φωτοστέφανο» μέ τό

ὁποῖο οἱ «ἐπίγονοι» κόσμησαν τόν Marx, βαφτίζοντάς τον «ἀνθρωπιστή» ἐκεῖ ἀκριβῶς ὅπου δέν εἶναι: στά ἔργα τῆς «νεότητος». Πράγματι, ἐνῶ ὁ Marx ψέγεται γιά «μηδενισμό» τοῦ Πνεύματος στίς ὑλιστικές φιλοσοφικές ἀπόπειρες ὑπὸ τήν ἐπιρροή τοῦ Feuerbach — τίς ὁποῖες, εἰρήσθω ἐν παρόδῳ, ἀπέφυγε ὁ ἴδιος νά δημοσιεύσει — καί ἐνῶ ἡ «ἐπιστροφή στόν Hegel» ἀνακηρύσσεται «ἔσχατη» διαφυγή, προκειμένου νά ἀμυνθεῖ ἡ φιλοσοφική σκέψη ἐναντι τῆς ἀπροσδόκητης νομιμοποίησης τῶν νιτσείκων προφητειῶν, ὁ «ὄρμος» Marx ἐγκωμιάζεται γιά τήν κοινωνιολογική καί ἐπαναστατική του ἰδιοφυῖα. Κατά τήν γνώμη μου, εἶναι τουλάχιστον ἀσύμβατη πρός τό «σύστημα» τοῦ Ἑλληνα φιλοσόφου ἡ ἀπόπειρα ὀρισμένων ἐρμηνευτῶν νά ἀντλήσουν τεκμηρίωση πρός ἐπίρρωση τοῦ τρέχοντος ἀμαλγάματος ἰδεῶν πού κλίνει κατὰ τήν «νεο-ὀρθοδοξία», ἀπό τόν «διάλογο Marx - Hegel»: εἶναι μιᾶ καθαρά θεωρητική θεμελίωση τοῦ Παπαϊωάννου καί βάσει τῶν πηγῶν ὡς πρός τό ἐπίκαιρο σήμερα ἐπαναστατικό αἴτημα. Συνεπῶς, ἡ κριτική τῶν «ὀρθολογιστῶν» εἶναι ἐδῶ μᾶλλον σέ λάθος κατεύθυνση.

Φυσικά, ὅπως ἀντιλαμβάνεται ὁ ἀναγνώστης, μόνον οἱ κεντρικές γραμμές ἐπιχειρηματολογίας ἑνός πολυάριθμου πλήθους ἔργων — περίπου 100 τίτλοι — μποροῦν νά ἀποδοθοῦν στίς λίγες σελίδες πού ἀντιστοιχοῦν στό παρόν ἄρθρο. Ἄλλωστε, δέν ἦταν στίς προθέσεις μου νά ἐξαντληθεῖ συστηματικά τό θέμα, παρά μόνο νά παρουσιαστεῖ εἰσαγωγικά ἡ ποικιλία τῶν θέσεων τοῦ φιλοσόφου (ἐπί παραδείγματι, δέν ἔγινε λόγος γιά τίς ἀπόψεις περί Αἰσθητικῆς, ἑνός μελετητῆ πού ἀφιέρωσε δύο μεγάλους τόμους-λευκώματα στήν ἀνάλυση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς καί βυζαντινῆς τέχνης [Παπαϊωάννου 1972, 1965]). Ἐλπίζω ὥστόσο νά ἔγινε κατανοητή ἡ ἀντίστροφη σέ σχέση μέ τόν τίτλο τῆς ἐργασίας πορεία πού ἀκολούθησα σιωπηρά, ἐφορμώντας ἦτοι ἀπό τόν ἐγελιανῆς προέλευσης Λόγο τοῦ Παπαϊωάννου καί σημειώνοντας τήν ἀφετηριακή ἀντίθεση Λόγος-μηδενισμός, γιά νά σκιαγραφῆσω οὕτως μιᾶ ἀντιπαράθεση γύρω ἀπό τό «ἀνορθόδοξο», δοκιμαϊκό πολλές φορές ὕφος τοῦ φιλοσόφου: διαμάχη ἡ ὁποία πιστεύω πῶς θά κυριαρχήσει στήν μελλοντική πρόσληψή του. Θά ἔγινε ἤδη ἀντιληπτό ὅτι χρησιμοποίησα τόν ὄρο «ὀρθοδοξία» διπλά, εἴτε γιά νά ὀνομάσω τήν κριτική πού ὀρθῶς σέ κάποιον βαθμό ὑποδεικνύει τίς ἀτέλειες τοῦ Ἑλληνα διανοητῆ, εἴτε γιά νά ἀναφερθῶ στους θεωρητικούς τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ οἱ ὁποῖοι τόν εἶχαν ἐκ προοιμίου ἀπορρίψει διά τῆς σιωπῆς: πῶς ἀλλιῶς θά μπορούσε νά

γίνει, ούτως ή άλλως, έναντι ενός πνεύματος τό όποιο, όταν παρέπεμπε στην σχετική θεωρία, χρησιμοποιούσε την πλέον ειρωνική και πολεμική φρασεολογία...

Τό ζήτημα είναι νά μήν επαναληφθεῖ ὁ παραγωγισμός ἀπό τήν σύγχρονη ἑλληνική φιλοσοφική συζήτηση, ὅταν ἡ μέθοδος εἶναι σέ διαφωνία μέ τίς ἀρχές τοῦ Παπαϊωάννου. Ἀπό τήν ἄλλη, ὅμως, ἡ υἱοθέτηση τῆς «ἀνορθόδοξης» στάσης του ἀπό ἕνα περιβάλλον ἰδεῶν κατά τεκμήριο ξένο σέ σχέση μέ τίς προθέσεις τοῦ φιλοσόφου εἶναι μή συμβατή πρὸς αὐτήν, παρά τό ὅτι ἐξέλιπε εὐτυχῶς ἡ ἐκούσια διαστρέβλωση ἐκκινούμενη ἀπό προπαγανδιστικές ἀνάγκες. Γιά τόν ἀνυποψίαστο ὡς πρὸς τὰ παραπάνω ἀναγνώστη, πού ἀνακαλύπτει τόν Παπαϊωάννου σχεδόν 30 χρόνια μετὰ τόν θάνατό του, ἡ πρώτη ἐντύπωση ἔχει, νομίζω, νά κάνει, ὅπως καί παλαιότερα, μέ τόν γοητευτικό τρόπο πού μεταχειρίζεται ὁ Παπαϊωάννου, προκειμένου νά ἀντιμετωπίσει δύσκολα καί δυσνόητα προβλήματα — ἰσχυρίζομαι γιά παράδειγμα ὅτι ἡ μετάφραση τοῦ Hegel ἀπό τόν Παπαϊωάννου εἶναι μία ἀπό τίς ἐλάχιστες ἄρτιες καί εὐανάγνω-

στες ταυτόχρονα εἰσαγωγές πού διαθέτουμε στά ἑλληνικά γιά τήν θεωρία τοῦ γερμανοῦ φιλοσόφου [Παπαϊωάννου 1992] —, μέ τήν ἐντιμη ἀποδοχή τοῦ πόσο σέ κάνει νά ἀγαπήσεις κυριολεκτικά τήν φιλοσοφία ἡ πύρινη καί συναρπαστική συνάμα γραφίδα του. Στίς μέρες μας, ὅπου συνήθως οἱ φιλοσοφικές μελέτες ἐξαντλοῦνται εἴτε σέ ἐκλαϊκευτικές ἢ ἐπιφανειακές κατ' οὐσία προσεγγίσεις, εἴτε σέ δύσβατες ἐπιχειρηματολογίες μέ «ξύλινη γλώσσα», τὰ ἔργα τοῦ Παπαϊωάννου εἶναι πιστεύω κλασσικά, μέ τήν ἔννοια ὅτι διατηροῦν τήν ἐπικαιρότητά τους· εἰσχωρώντας σέ αὐτά εἰσπράττεις τήν πνευματική ἱκανοποίηση πού προσφέρει ἡ πραγματική φιλοσοφία στίς δύο χιλιετίες τῆς διαδρομῆς τῆς· καί τό τελευταῖο δέν ἀποδεικνύει τίποτε ἄλλο παρά τό ὅτι ἡ ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου γιά ἕνα «καταφύγιο τοῦ πνεύματος», ἡ ὁποία κωδικοποιεῖται γιά τόν Ἕλληνα στοχαστή ὑπό τό βιβλικό ρητό πού παραπέμπει συχνά: «οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνον ζήσεται ἄνθρωπος», εἶναι ὅμοια, εἴτε βρισκόμαστε στήν Ἀκαδημία καί τήν Ἀ Διεθνή εἴτε στήν ἀγωνία τῆς παγκοσμιοποίησης τοῦ 21ου αἰῶνα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἐάν ἐξαίρεσουμε μία ἀδημοσίευτη μελέτη τοῦ γράφοντος ἀπό τό Διεθνές Συνέδριο τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης γιά τόν Καστοριάδη [Σέργης 2000], καθώς καί τό ἄρθρο μου (στά οὐγγρικά) περὶ «Σύγχρονης Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας» [Σέργης 2006α], ἔχουν ἤδη δημοσιευθεῖ μία ἀτελής μελέτη τοῦ Φώτη Τερζάκη γιά τήν «ἐξορία τοῦ πνεύματος» [Τερζάκης 2003], καθώς καί ἡ αὐτοβιογραφικοῦ χαρακτήρα ἐργασία τοῦ Λάκη Ἀποστολόπουλου γιά τήν «τετράδα» (μέ τήν προσθήκη τοῦ Γιάννη Ξενάκη) [Ἀποστολόπουλος 2002]. Βλ. καί σχετικό ἄρθρο τοῦ Π. Νούτσου στό τεῦχος 1790 τοῦ 2006 τῆς Νέας Ἑστίας. Συνεπῶς, ὑπάρχει ἀκόμη ἀρκετός δρόμος γιά νά ἀναγνωριστεῖ ἐν συνόλῳ ἡ σύστοιχη προσφορά τῶν Καστοριάδη, Ἀξελοῦ, Παπαϊωάννου — εἰρήσθω ἐν παρόδῳ, στά ἀρμόδια Τμήματα Φιλοσοφίας τῶν Πανεπιστημίων μας ἀκόμη δέν διδάσκεται ὡς ξεχωριστό μάθημα ἡ «Σύγχρονη Ἑλληνική Φιλοσοφία», ἔστω καί ἂν προέρχεται ἀπό «ἐξόριστα πνεύματα».

2. Στήν συγκεκριμένη ἀνάγνωση, ἡ ὁποία κατά τήν γνώμη μου υπερτιμᾷ μία σειρά συνιστωσῶν καί ὑποτιμᾷ κάποιες ἄλλες χωρίς νά ἔχει ἀπολύτως ἄδικο, ἔχω ἐπιχειρήσει νά ἀπαντήσω στό προαναφερθέν βιβλίο μου γιά τήν φιλοσοφία τοῦ Παπαϊωάννου κι ἔτσι δέν βρίσκω σκόπιμο νά ἐπαναλάβω ἐδῶ τήν ἀποψή μου. Ἐλπίζω, μέ τήν ἐν ἐξελίξει πρόοδο τοῦ φιλοσοφικοῦ διαλόγου, νά ἀρθοῦν οἱ τυχόν παρανοήσεις καί νά ἐνταχθεῖ ὁ Ἕλληνας στοχαστής ὁμαλά καί ἀξιολογικά στήν θέση πού τοῦ ἀρμόζει στήν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, ἡ ὁποία ὀρθῶς ἐξακολουθεῖ νά ἀντιτίθεται στά μόντεράνα φαινόμενα «ἀνορθολογισμοῦ».

3. Βλέπε τό πρόσφατο ἄρθρο μου, στό ὁποῖο ἀναλύεται

ἐκτενῶς ἡ προβληματική τοῦ Παπαϊωάννου γιά τόν λενινισμό [Σέργης 2006γ].

4. Ἡ ἐπίκληση στήν «amitié» εἶναι συχνή στά τελευταῖα σχόλια τῶν Γάλλων γιά τόν Παπαϊωάννου, τόσο στόν «ἀποχαιρετισμό» τοῦ τεύχους-ἀφιερώματος «Pour Kostas» τοῦ: *Commentaire* [4 (1981-1982) 611-15] ὅσο καί στήν πιό πρόσφατη γαλλική ἔκδοση [Παπαϊωάννου 2004].

5. Μία ἀπό τίς «ἀνορθολογικές», ἂν ὄχι «στρατευμένα» παραπλανητικές καί ὡς ἐκ τούτου καταδικαστέες, ἀναγνώσεις τῆς θεωρίας τοῦ Ἑλληνα φιλοσόφου, ἡ ὁποία προέρχεται ἀπό τό ὑπερατλαντικό «στρατόπεδο» τῶν προπαγανδιστῶν τοῦ ψυχροῦ πολέμου, ὅταν ὁ τελευταῖος ἔπνεε τά λοίσθια μέ τήν συγκεκριμένη μορφή του, στό πλαίσιο μιᾶς σύντομης εὐτυχῶς προσπάθειας νά ἐγκιβωτιστεῖ ὁ Παπαϊωάννου στήν ἀντικομμουνιστική μισαλλοδοξία τῶν πληρωμένων κονδολοφόρων, ἔθιξα στό βιβλίο μου [Σέργης 2006: 26]. Μήπως ἡ τρέχουσα κριτική, πού στοχεύει στήν «ἀνορθόδοξη» στάση τοῦ Παπαϊωάννου, θά ἔπρεπε ἐκτός τῶν ἄλλων νά ἀσχοληθεῖ ἐπίσης μέ αὐτήν τήν ἐπονεϊδιστή μορφή «ἀνορθολογισμοῦ»;

6. Τό ἐπιχείρημα κυριαρχεῖ στά ἔργα τοῦ φιλοσόφου, καθώς ἄμεσα ἢ ἔμμεσα ὑπονοεῖται στά περισσότερα ἀμιγῶς φιλοσοφικά κείμενά του. Ἐνδεικτικά, ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ νά προστρέξει γιά μία πρώτη εἰσαγωγή στό θέμα, στό: *Ἡ κρίση τοῦ μαρξισμοῦ* [Παπαϊωάννου 1954: 117].

7. Καί μόνον ἡ μέθοδος σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Παπαϊωάννου ἐπιχειρεῖ νά ἀναμετρηθεῖ μέ τήν πλατωνική «θεατροκρατία», θά ἀποτελοῦσε νομιζῶ ἑπαρκῆ αἰτία προκειμένου νά τύχουν οἱ ἰδέες τοῦ Ἑλληνα μαρξιστῆ περισσώτερης προσοχῆς! Ἐν τούτοις, τό ἡμιτελές, ἀνέκδοτο μέχρι

πρόσφατα, δοκίμιό του: *Μάζα και Ίστορία*, τό τελευταίο ως τώρα τής σειράς των *Απάντων* που εκδίδουν οι «Εναλλακτικές Έκδόσεις», στο οποίο φιλοξενούνται οι απόψεις του φιλοσόφου για τους «τρεις τύπους θεάτρου» και τό νόημα του πρώτου στην αρχαία δημοκρατία, πέρασε σχεδόν απαρατήρητο από τά ελληνικά πνευματικά δρώμενα [Παπαϊωάννου 2003: 95-102, 121-129].

8. Οι αναλύσεις του Ζιάκα είναι έκτενεις σέ διάφορα κείμενά του (βλ. τήν «Βιβλιογραφία» του παρόντος), όμως θεωρώ ότι ή προσέγγισή του διατάσσει έτσι τήν άλληλουχία των συνειρμών ώστε νά αδυνατώ νά βρω τό εξηγητικό νήμα που θά τούς συνδέσει μέ τό «πρωτόκολλο» των ιδεών του Παπαϊωάννου. Έν κατακλειδι, αν υποθέσουμε ότι ό Ζιάκας «εκπροσωπεί» τό συγκεκριμένο είδος πρόσληψης

του φιλοσόφου, μάλλον είναι αδύνατος ό διάλογος μαζί της για όποιον προέρχεται από μία διαφορετική, περισσότερο αυστηρή ως προς τήν τεκμηρίωση παράδοση.

9. Καί πάλι ελλείπει άλλου σχετικού έγκυρου πονήματος, αναγκάζομαι νά παραπέμψω τόν αναγνώστη στά σχετικά κεφάλαια του βιβλίου μου [Σέργης 2006: 162-190].

10. Θεωρώ αυτόχρημα «όρθολογική» τήν στοχοθεσία του Hegel κι έτσι δέν δύναμαι στό σημείο αυτό νά αντίτεινω επιχειρήματα σέ όσους υποστηρίζουν τήν «άνορθολογικότητα» τής Φιλοσοφίας τής Ίστορίας του Παπαϊωάννου. Όμοίως, ισχυρίζομαι ότι ή αντιμετώπισή του στην έν λόγω περιοχή είναι κατ' ελάχιστον «όρθόδοξη» ως προς τήν πυραμίδα του έγελιανού «Συστήματος».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Ένδεικτικός κατάλογος έργων του Παπαϊωάννου

(Ό ακόλουθος κατάλογος βασίζεται στον πλήρη βιβλιογραφικό πίνακα των έργων του φιλοσόφου που παρατίθεται στο *Άπό τήν Φιλοσοφία τής Ίστορίας στην Ίστορία τής Φιλοσοφίας* [Σέργης 2006: 287-293].)

«Ό Σωκράτης. Άπόσπασμα από εισαγωγή στό *Φαίδωνα*», *Νέα Έστία*, ΛΑ' (1942), σσ. 114-116, 165-70.

«Ή Κρίση του Έπαναστατικού Σοσιαλισμού (Παληές Αύταπάτες σέ Νέα Μορφή)», μέ ψευδώνυμο: Άλέξης Στρ. Πηλιός, *Σοσιαλιστική Έπιθεώρηση*, Φύλλο 3 (Νέα Περίοδος) (1945), σσ. 110-119.

«Τό Πρόβλημα του Ούμανισμού στον ΧΧον αιώνα», *Έπιθεώρησης Οικονομικών και Πολιτικών Έπιστημών*, Α' (1947), σσ. 65-88.

«Πλάτων ό Ειδώς (Φιλοσοφία τής Καταδικασμένης Συνειδησης)», *Νέα Έστία*, 42, (1947) και άνάτυπο.

Ό Άνθρωπος και ό Ίσκιος του (*Ίστορική Συνείδηση και Άνθρωπολογία στον ΧΧον αιώνα*), 1951.

[= Ό Άνθρωπος και ό Ίσκιος του (*Ίστορική Συνείδηση και Άνθρωπολογία στον ΧΧον αιώνα*), Έναλλακτικές Έκδόσεις, Άθήνα 1995].

Τά Θεμέλια του Μαρξισμού, τόμος Α', τεύχος Α': *Ή Κρίση του Μαρξισμού (Ίστορία και Δικαστήριο του Μαρξισμού)*, έκδ. «Κέντρο Κοινωνικών Σπουδών τής Α.Σ.Β.Σ.», 10ον Δημοσίευμα, Άθήνα 1954.

«Κόσμος και ιστορία (Έλληνική Κοσμολογία και Δυτική Έσχατολογία)», *Άρχείο Οικονομικών και Κοινωνικών Έπιστημών* (1955) και άνάτυπο (= *Κόσμος και ιστορία*, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Άθήνα 2000).

Τά Θεμέλια του Μαρξισμού, τεύχος Δ': *Ή Οικονομική [Θεωρία] Έρμηνεία του Ταξικού Διαφορισμού*, έκδ. «Κέντρο Κοινωνικών Σπουδών τής Α.Σ.Β.Σ.», Άθήνα 1958.

Ή Γένεση του Όλοκληρωτισμού. Οικονομική Ύπάναπτυξη και Κοινωνική Έπανάσταση, έκδ. «Κέντρο Κοινωνικών Σπουδών τής Α.Σ.Β.Σ.», 9ο Δημοσίευμα, Άθήνα 1959.

[= *Ή Γένεση του Όλοκληρωτισμού. Οικονομική Ύπάναπτυξη και Κοινωνική Έπανάσταση*, έκδ. Imago, Άθήνα 1980.

= *Ή Γένεση του Όλοκληρωτισμού. Οικονομική Ύπάναπτυξη και Κοινωνική Έπανάσταση*, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Άθήνα 1991].

Ή Αυτοκρατική του Μαρξισμού. Ό Ρεβιζιονισμός κατά του Δεσποτισμού, Άθήνα 1960.

«Marx et le Despotisme», *Contrat Social*, 5 (1960), σσ. 17-25.

«Ή Ίστορία Ένώπιον Δικαστηρίου», μτφ. Π. Κατ., *Σπουδαί*, ΙΑ' (1961), σσ. 218-231.

«Les sources du nationalisme - un dialogue» μέ τόν Octavio Paz, *Way Forum*, 40 (1961), σσ. 39-43.

«L'Idéologie Froide», *Contrat Social*, 5 (1961).

«La fondation du totalitarisme. Note sur la conception léniniste du parti», *Res Publica*, 5 (1962), σσ. 345-62.

Hegel, έκδ. «Seghers», Παρίσι 1962, 1973.

«L'Homme Total de Marx», *Preuves*, 149 (1963).

Les Marxistes, έκδ. J'ai lu, Παρίσι 1965.

La Peinture Byzantine et Russe, έκδ. Rencontre, Λωζάνη 1965. Μεταφράστηκε σέ πολλές γλώσσες.

«Le Parti Totalitaire I - II», *Contrat Social*, 10 (1966), σσ. 161-170, 236-245.

L'Idéologie Froide. Essai sur le Dépérissement du Marxisme, έκδ. Pauvert, 1967.

«Les "Producteurs Associés": Dictature, Proletariat, Socialisme», *Diogenes*, 64 (1968), σσ. 158-182.

«Socialismo e Anarchia» στό: Pavetto R. (έπιμ.), *Anarchismo Vecchio e Nuovo*, έκδ. «Vallecchi», Φλωρεντία 1971, σσ. 28-77.

L'Art Grec, έκδ. Mazenod, Παρίσι 1972, 1975, 1993. Μεταφράστηκε σέ πολλές γλώσσες.

«L'Art Contre le Néant. Introduction à l'Art de la Résistance en Union Soviétique», *Commentaire*, 1 (1978), σσ. 185-192.

«Ό Μάρξ και τό σύγχρονο κράτος» και: «Βιογραφικά-Έργογραφικά» υπό: Ά. Παπανδρόπουλος, *Έποπτεία*, 64 (1982), σσ. 11-25.

De Marx et du Marxisme (εισαγωγή - έπιμέλεια: R. Aron), έκδ. Gallimard, Παρίσι 1983.

La Consécration de l'Histoire (εισαγωγή: A. Pons), έκδ. Champ Libre, Παρίσι 1983.

Ή Ψυχρή Ίδεολογία. Δοκίμιο για τόν Μαρξισμό, μτφ. Μπ. Λυκούδης, έκδ. Ύψιλον, Άθήνα 1986.

Ό Μαρξισμός σάν Ίδεολογία (εισαγωγή: Γ. Καραμπελιάς), έκδ. Κομμούνα, Άθήνα 1988.

Κράτος και Φιλοσοφία: Ό Διάλογος Marx - Hegel II (ει-

- σαγωγή: Γ. Καραμπελιάς), εκδ. Κομμούνια, Ἀθήνα 1990.
- Χέγκελ, μτφ. Γ. Φαράκλα, Ἐναλλακτικές Ἐκδόσεις, Ἀθήνα, α+β ἔκδοση 1992.
- Ἡ ἀποθέωση τῆς Ἱστορίας, μτφ. Σπ. Κακουριώτης, Ἐναλλακτικές Ἐκδόσεις, Ἀθήνα 1992.
- Φιλοσοφία καὶ Τεχνική. Ὁ Διάλογος Marx - Hegel III (εἰσαγωγή: Γ. Καραμπελιάς), Ἐναλλακτικές Ἐκδόσεις, Ἀθήνα 1994.
- Τέχνη καὶ Πολιτισμός στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα, μτφ. Χρ. Σταματοπούλου - Σπ. Κακουριώτης, Ἐναλλακτικές Ἐκδόσεις, Ἀθήνα 1998.
- Μᾶζα καὶ Ἱστορία (Γενική θεωρία τῆς ἐπαναστατικῆς μάζας) (εἰσαγωγή: Γ. Καραμπελιάς), Ἐναλλακτικές Ἐκδόσεις, Ἀθήνα 2003.
- Cahier Kostas Papaioannou, L'Amitié, les travaux et les jours, εκδ. Didier Sedon/Acedia, Παρίσι 2004.
- Ἀπὸ τὸν ἀρχαιοελληνικὸ στὸν εὐρωπαϊκὸ οὐμανισμό (Ἐπιλογή Κειμένων), ἐπιμέλεια: Θ. Καλαφάτης, εκδ. Πανεπιστήμιο Πειραιῶς, Πειραιῶς 2004α.
- «Ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἐλληνική στὴν βυζαντινὴ τέχνη» (ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ: *La Peinture Byzantine et Russe*, 1965), μτφ. Ἐ. Νάκου, Ἀρδὴν 57-58 [2005-2006], σσ. 39-42.
- Β. Ἑλληνόγλωσση βιβλιογραφία γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Παπαϊωάννου**
- (Περιλαμβάνονται οἱ μελέτες καὶ τὰ ἄρθρα ὅπου ὁ σχολιασμός τῆς θεωρίας τοῦ Παπαϊωάννου κατέχει ἕναν ἀξιοπρόσεκτο ὄγκο καὶ προέρχονται ἀπὸ Ἑλληνες συγγραφεῖς. Παραλείπονται οἱ βιβλιοκρισίες, οἱ βιβλιοπαρουσιάσεις καθὼς καὶ μεμονωμένα ἄρθρα σὲ ἐφημερίδες πού δὲν ἐπισυνάπτονται σὲ θεματικὸ ἀφιέρωμα γιὰ τὸν φιλόσοφο.)
- Ἀρδὴν, Ἀφιέρωμα στὸν Κώστα Παπαϊωάννου: «Ἡ ἀντίθεση ἐλληνικοῦ Λόγου καὶ δυτικοῦ Διαφωτισμοῦ στὸ ἔργο τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου», 43 (2003), σσ. 21-41.
- «Ὁ χρόνος ὠριμάζει τὸ ἔργο τοῦ φιλοσόφου Κώστα Παπαϊωάννου», ἐφημ. *Ἡ Θεσσαλία*, 21-11-2004.
- Νέα Ἔστια, Ἀφιέρωμα στὸν Κώστα Παπαϊωάννου, 1790 (2006), σσ. 1031-1150.
- «Παπαϊωάννου Κώστας. Ἐνας Μεγάλος Ἀγνωσμένος», «Βιβλιοθήκη», ἐφημ. *Ἐλευθεροτυπία*, 19-2-1999.
- Ἀποστολόπουλος Λ., *Οἱ τέσσερις Ἑλληνες*, εκδ. Κάκτος, Ἀθήνα 2002.
- Brinton M., Καρύτσας Γ., *Γαλλικός Μᾶης '68*, μτφ. Ν. Παπαδόπουλος, Κ. Λουκόπουλος, Β. Τζάνη, εκδ. Ἀρδὴν, Ἀθήνα 1995.
- Δελγιώρη Ἀλ., *Ὁ Μοντερνισμός στὴν σύγχρονη φιλοσοφία*, εκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 1996.
- Δημητρίου Στ., «Τρόποι τοῦ ἀνορθολογισμοῦ: ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου», *Ὁ Πολίτης*, 129, 131 [2005], σσ. 22-28, 38-47.
- Ζιάκας Θ.Ι., *Ἡ Ἐκλειψη τοῦ Ὑποκειμένου*, εκδ. «Δόμος», Ἀθήνα 1996.
- Ζιάκας Θ.Ι., «Ἡ ἀνθρωπολογικὴ βάση τῆς νεωτερικῆς κρίσης (Κατὰ τὸν Κ. Παπαϊωάννου)», *Ἀρδὴν*, 3 (1996), σσ. 68-69.
- Ζιάκας Θ.Ι., *Πέρα ἀπὸ τὸ ἄτομο*, εκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2003.
- Καρύτσας Γ., «Ὁ Φουκουγιὰμα καὶ οἱ ἰδεολογίες τοῦ τέλους», *Ἐλευθεριακὴ Κίνηση*, 8 (1992), σσ. 3-17.
- Ἐπιλεγόμενα τῆς «Ὁμάδας γιὰ τὴν ἀλληλεγγύη καὶ τὴν αὐτονομία» στό: Μπέρικαν Ἀ., *Ἡ Ρώσικη Τραγωδία*, μτφ. Ν. Παπαδόπουλος, εκδ. Ἀρδὴν, Ἀθήνα 1997.
- Νούτσος Π., «Ἀπὸ τὴν "πολιτικὴ" στὴν "κοινωνικὴ" λογική», *Λεβιάθαν*, 5 (Β' Περίοδος) (1989), σσ. 117-126.
- Νούτσος Π., *Ἡ σοσιαλιστικὴ σκέψη στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ τὸ 1875 ὡς τὸ 1974*, τ. Α': 1990, τ. Β': 1991+1992, τ. Γ': 1993, τ. Δ': 1994, εκδ. Γνώση, Ἀθήνα.
- Παπανδρόπουλος Ἀθ., *Νεκρὴ Κατάθεση*, εκδ. Imago, Ἀθήνα 1984.
- Παπανδρόπουλος Ἀθ., *Νεκρὴ Κατάθεση II*, εκδ. Ἑλληνικὴ Εὐρωεκδοτική, Ἀθήνα χ.χ.
- Πρελορέντζος Γ., «Ἡ προβληματικὴ τῆς νεωτερικότητας στὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου», *Νέα Ἔστια*, 1790 (2006), σσ. 1032-1082.
- Ροζάνης Στ., «Ἡ διαλεκτικὴ ἀντίληψη τῆς Ἱστορίας στὸ ἔργο τοῦ Κ. Παπαϊωάννου», *Νέα Ἔστια*, 111 (1982), σσ. 36-39.
- Ροζάνης Στ., «Ἡ ποιητικὴ τῆς γραφῆς τοῦ Κ. Παπαϊωάννου», *Propaganda*, 3 (1998), σσ. 4-5.
- Σέργγης Ν. Τζ., «Κορνήλιος Καστοριάδης - Κώστας Παπαϊωάννου: κοινὴ ἀφετηρία, διαφορετικοὶ προσανατολισμοί», στό: Διεθνὲς Συνέδριο μὲ τίτλο: «Social Theory and the work of Cornelius Castoriadis», πού διοργανώθηκε ἀπὸ τὸ Τμῆμα Κοινωνιολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνο, 29-30 Σεπτεμβρίου 2000 (ἀνέκδοτο).
- Σέργγης Ν. Τζ., «Ἡ ἐν Ἑλλάδι ἔρευνα γιὰ τὴν φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Κώστα Στρ. Παπαϊωάννου. Τάσεις ἐπιστημονικῆς ἀποκατάστασης ἑνὸς φιλοσοφικοῦ ἔργου», *Τὰ νέα τοῦ ΚΕΝΕΦ*, 8 (2001), σσ. 36-41.
- Σέργγης Ν. Τζ., «Ἡ ἐπικαιρότητα τοῦ οὐμανιστικοῦ αἰτήματος (Περὶ τῆς ἐπανεκδόσεως τοῦ δοκιμίου τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου: *Κόσμος καὶ Ἱστορία*)», *Φιλοσοφία* Ἀνάλεκτα, 2 (2002), σσ. 68-70.
- Σέργγης Ν. Τζ., «Πολιτικὸς ἄνθρωπος καὶ ἀπελευθέρωση. Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου ὡς ὑβρίδιο μιᾶς θεωρίας χειραφέτησης» +Συζήτηση, *Ἐλευθεριακὴ Κίνηση*, 16 (2005), σσ. 13-80.
- Σέργγης Ν. Τζ., *Ἀπὸ τὴν Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Ὁ Κώστας Παπαϊωάννου ἀπέναντι στὸν «μηδενισμὸ τοῦ Πνεύματος»*, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2006.
- Σέργγης Ν. Τζ., «Modern Greek Philosophy: balancing between modernity and a great heritage», *Magyar Filozofiai Szemle*, (2006a).
- Σέργγης Ν. Τζ., «György Lukács and Kostas Papaioannou: two romantic options of "philosophy of praxis"», *Heraminta*, (2006b).
- Σέργγης Ν. Τζ., «Ὁ λενινισμὸς ἐναντι τοῦ ἀνθρωπισμοῦ: Ἀντίθεση χωρὶς συμφιλίωση στὴν ἐξέλιξη τῆς θεωρίας τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου», *Νέα Ἔστια*, 1790 (2006γ), σσ. 1104-1117.
- Σέργγης Ν.Τζ., «Ἡ μέθοδος πρόσληψης τοῦ Hegel ἀπὸ τὸν Marx: τὸ ἐρμηνευτικὸ κλειδί τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου γιὰ τὸ διαλεκτικὸ ὕλισμό», *Πρακτικὰ τοῦ 9ου Πανελληνίου Συνεδρίου: «Μέθοδος καὶ Ἐρμηνεία»* (ὕψ. ἔκδοση).
- Τερζάκης Φ., «Κοινωνικά Κινήματα», *Λεβιάθαν*, 5 (Β' Περίοδος) (1989), σσ. 127-46.
- Τερζάκης Φ., *Τὸ πνεῦμα στὴν ἐξορία (Παπαϊωάννου - Καστοριάδης - Ἀξελός)*, εκδ. Ἐρασμος, Ἀθήνα 2003.
- Φαράκλας Γ., *Θέση καὶ Ἀλήθεια*, εκδ. Κριτική, Ἀθήνα 1997.

Ἡ ἐπαναστατική συνείδηση στό λυκόφως τοῦ μύθου Προεκτάσεις τῆς μελέτης τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου *Μᾶζα καί Ἱστορία*

τοῦ Νίκου Τζ. Σέργη

«Σέ ὅλες τίς ἄλλες ἐποχές τῆς Ἱστορίας, ἐκτός ἀπό τήν σημερινή, ποτέ ἡ Ἐξουσία δέν μπόρεσε νά θεοποιηθεῖ ὀλοκληρωτικά, ποτέ ἡ γλῶσσα τῶν φορέων τῆς ἐξουσίας δέν μπόρεσε νά γίνει ἡ μόνη γλῶσσα τῆς κοινωνίας, ποτέ ὁ ἰδεολογικός κόσμος τῆς ἀρχουσας τάξης δέν μπόρεσε νά ἐξουδετερώσει ὀλοκληρωτικά κάθε ἔλεγχο ἀπό τά κάτω, κάθε μορφή αὐτόνομης, φυγόκεντρης ἢ ἀντιεξουσιαστικῆς ἱστορικῆς δραστηριότητας ἀπό τή μᾶζα καί τά ἄτομα πού τήν ἀποτελοῦν.»

Κώστας Παπαϊωάννου, *Μᾶζα καί Ἱστορία*, σελ. 202

Θά μπορούσε νά εἶναι ἡ φιλοσοφική «κραυγή» ἀντίδρασης ἐναντίον τῆς καθολικῆς ἐπικράτησης τῆς παγκοσμιοποιημένης μοναρχοκρατίας στό λυκαυγές τοῦ 21ου αἰώνα, εἴτε μιά συλλογική ἀνθρωπολογική κριτική τῶν καιρῶν μας. Ὅμως δέν εἶναι! Ἡ ταύτιση τῆς ἐξουσίας μέ τόν ὀλοκληρωτισμό καί τήν τρομοκρατία δέν ἀποτελεῖ προνόμιο τοῦ νεογέννητου αἰώνα, ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ γλῶσσα τῶν ἀντιεξουσιαστικῶν κύκλων δέν διεκδικεῖ τήν μοναδικότητα τῆς ἀποτύπωσής της. Μόλις στά μέσα τοῦ 20οῦ αἰώνα ἀρθρώθηκε ἡ συγκεκριμένη ἐρμηγεία καί βρίσκεται σέ ἕνα ἀδημοσίευτο χειρόγραφο ἑνός Ἑλληνα φιλοσόφου τῆς διασποράς, φανατικοῦ πολέμιου κάθε μορφῆς ὀλοκληρωτισμοῦ. Ἀλλά φαίνεται πώς ἀρχισα ἀπό τό τέλος, καθώς οἱ σχολιασμοί βιβλίων δέν εἶναι ὁ τόπος γιά νά προβεῖ κανεῖς σέ συνηματολογίες. Τό θέμα τοῦ παρόντος κειμένου εἶναι οἱ διαστάσεις τῶν ἀπόψεων πού διατυπώνονται σέ μιά ἀτελή, μή δημοσιευμένη μέχρι σήμερα πραγματεία τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου, στό τελευταῖο βιβλίο τῆς σειρᾶς τῶν Ἀπάντων τοῦ φιλοσόφου πού ἐξέδωσε τό 2003 ὁ οἶκος «Ἐναλλακτικές Ἐκδόσεις».

Συνήθως, ἡ ἔκδοση κειμένων πού δέν ἔχουν ξανά δημοσιευθεῖ ἐφαρμόζεται σέ ἤδη ἀναγνωρισμένους ἐπιστημονικά καί ἐμπορικά συγγραφεῖς, ὡς κατακλειδα τῆς ἤδη γνωστῆς δουλειᾶς τους πού ἐγκυμονεῖ νέες ἀτραπούς ἔρευνας — μέ ἐξαιρέσεις, ὅπως γιά παράδειγμα ὁ Wittgenstein, τοῦ ὁποῦ τοῦ ἔργο ἐκδόθηκε στήν πλειονότητα μετά θάνατον. Τίποτε ἀπό τά παραπάνω δέν συμβαίνει μέ τόν Κώστα Παπαϊωάννου, ἕναν διανοητή ἐν πολλοῖς ἀγνωστο στήν πατρίδα του ἢ στήν καλύ-

τερη περίπτωση ἑνός στοχαστῆ πού χαίρει μιᾶς εὐρείας ἀγνωμοσύνης, στήν Ἑλλάδα τουλάχιστον¹. Ὁ ἀριθμός τῶν ἀναφορῶν στό ἔργο τοῦ φιλοσόφου καθώς καί ἡ ἐπιστημονικότητά τους δέν πείθουν γιά τό ἀντίθετο [Σέργη 2006: 24-28] ἄν δέν ἐγείρουν ὑποψίες γιά τό ἐσκεμμένο τῆς ἀποσιώπησής του [λ.χ. Haviland 1998: 34, Παπαγιώργης 2000: 69 κ.ἐ.]². Δεδομένου ὅτι ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος δέν βρίσκεται πρό πολλοῦ στήν ζωή, ἀπομένει στήν ἐπιστημονική κοινότητα νά ὑπερασπιστεῖ τήν ἀξία τοῦ ἔργου του ἢ τουλάχιστον νά ἀναγνωρίσει τό τμήμα τῆς φιλοσοφικῆς του θεωρίας πού ἐξακολουθεῖ σήμερα νά διατηρεῖ τήν σπουδαιότητά του γιά τήν Κοινωνική καί Πολιτική Φιλοσοφία — ἀπαλλαγμένο ἴσως ἀπό τό βάρος μιᾶς μαρξιστικῆς κριτικῆς πού ξεπεράστηκε (;) ἀπό τήν Ἱστορία. Ἄν ἀποτιμηθεῖ, ἀπό τήν σκοπιά αὐτή, ἡ ἐπανέκδοση τοῦ ἡμιτελοῦς δοκιμίου *Μᾶζα καί Ἱστορία* μπορεῖ νά χρησιμεύσει στήν ἐπιστημονική ἔρευνα τῆς θεωρίας τοῦ φιλοσόφου. Βεβαίως θά πρέπει νά συνεκτιμηθοῦν οἱ παράγοντες βάσει τῶν ὁποίων δέν ἐπέτρεψε ὁ ἴδιος τήν κυκλοφορία του (περίπου τό 1950 ὑπολογίζει τήν συγγραφή ὁ ἐπιμελητής τῆς ἔκδοσης [Παπαϊωάννου 2003: 7]), ζήτημα γιά τό ὁποῖο θά γίνει λόγος στήν συνέχεια.

Μιά ἀνολοκλήρωτη θεωρία γιά τήν μᾶζα ἀποτελεῖ τόν κύριο κορμό τοῦ βιβλίου, μέ δυνητικούς ἀποδέκτες τήν θεωρία τῶν Ortega y Gasset καί T.J. Geiger, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ συγγραφέας [Παπαϊωάννου 2003: 234], ἢ, πιό γενικά, τήν «ποσοτική κοινωνιολογία» τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα. Ὁ Παπαϊωάννου ἐπιχειρεῖ νά ἀπαντήσῃ φιλοσοφικά στά ἀνωτέρω συγκεκριμένα ἰδεῶν, μέ μιά «ἐρ-

μηνεία της εξέλιξης της μάζας», ή οποία χαρακτηρίζεται αφετηριακά και ακροτελεύτια από την «ἀρετή και την τόλμη» του να αντιμετωπιστεί το κοινωνικό φαινόμενο της μαζικής ενεργητικότητας υπό την όπτική του ανθρώπου ως «άνωτατης περιέχουσας ολότητας» [Παπαϊωάννου 2003: 184]. Πρόκειται ήτοι περί μιας μορφής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας προσανατολισμένης στον γενικό όρισμό της φιλοσοφίας, όπως τον έρανίζε-ται ο Έλληνας διανοητής από την έρμηγεία της έγγελιανής Φαινομενολογίας του Πνεύματος: «ή φιλοσοφία [...] είναι ή μόνη πού θά θυμίζει στον άνθρωπο ότι ή ουσία του είναι νά θέλει πάντα νά είναι κάτι περισσότερο και άνωτερο από αυτό πού είναι» [Παπαϊωάννου 1990: 63]. Ο όρισμός αυτός μοιάζει νά διαπερνά ως κανονιστική αρχή όλη την πρώτη περίοδο της θεωρίας του Έλληνα φιλοσόφου από τό 1942 ως τό 1958 [Σέργης 2006: 22-24]³. Και ή άπόπειρά του νά αναμετρηθεί μέ τό «αίνιγμα» της σχέσης της μάζας μέ την Ιστορία θά πρέπει νά καταγραφεί σέ αυτήν την προοπτική, γεγονός πού επιβεβαιώνεται χρονολογικά. Τό δοκίμιο *Μάζα και Ιστορία* δέν εξαντλείται στην διατύπωση μιας συνεκτικής θεωρίας — έστω και υπό την μορφή ανασκευής επιχειρημάτων. Άλλά, όπως γενικά δηλώνει ή έλλειψη ολοκληρωμένα διατυπωμένου «συστήματος» από τον Παπαϊωάννου, επεκτείνεται σέ ιστορικής και κοινωνιολογικής ύψης μελέτες: τό αποτέλεσμα είναι «γοητευτικό» για τον άναγνώστη (ιδιαίτερα για αυτόν πού δέν είναι έξοικειωμένος μέ τον λόγο του συγγραφέα), όμως δίνει πολλές φορές την εικόνα του «πρόχειρου» ή του έπιστημονικά άσθενούς. Επί παραδείγματι, ή προσπάθεια ανασκευής των «άντικειμενικών» θεωριών, πού θεμελιώνονται στην ιδέα «της μάζας ως ποσοτικής έννοιας» [Παπαϊωάννου 2003: 172-183] είναι έξόφθαλμα

άτελής και άφηρημένη· όποιοσδήποτε άναγνώστης, πού έχει ύπ' όψιν την ακρίβεια των αναλύσεων του συγγραφέα, θά παρατηρούσε ότι άν ό ίδιος εξέδιδε τό κείμενο τό 1950, θά έπεξεργάζοταν εκ νέου τό συγκεκριμένο τμήμα.

Έν τούτοις, δέν μπορούμε νά έχουμε τελική άποψη γιατί τό χειρόγραφο δέν έγινε βιβλίο, σέ μία εποχή μάλιστα όπου ό Παπαϊωάννου ξεκινά την δημοσίευση των όγκωδών έργων του στα έλληνικά, όπως ό *Διάλογος Marx-Hegel* (Θεμέλια του Μαρξισμού) ή *Η γένεση του ολοκληρωτισμού*.

Ίσως τό αίτημα μιας συνεκτικής θεωρίας για την μάζα νά ξεπεράστηκε από τό «καθήκον» της άνάλυσης της μαρξικής θεωρίας. Τό γεγονός είναι πάντως ότι τό κείμενο πού έφτασε στα χέρια μας θά πρέπει νά κριθεί μέ την λογική του ήμιτελους. Ο έπιμελητής της εκδόσης Γιώργος Καραμπελιάς είναι υπεύθυνος για τον χωρισμό του δοκιμίου σέ κεφάλαια και υποενότητες, άποτέλεσμα πού καταδεικνύει την προσπάθειά του νά αποδώσει μία διαίρεση πού δέν θά προδίδει την έννοιολογική συνοχή του συγγραφέα. Άνεξαρτήτως του άν είναι θεμιτό νά έπεμβαίνει κανείς μέ τέτοιο τρόπο στα χειρόγραφα χωρίς την άδεια του συγγραφέα τους, τό εκδοθέν σύνολο ως βιβλίο είναι χρηστικό για τον άναγνώστη και από αυ-



(Αρχείο Ν. Σέργη)

τήν την σκοπιά θά πρέπει νά κριθεί ή παρέμβαση του Καραμπελιά. Ωστόσο, ό ίδιος δέν άποφεύγει στην «Εισαγωγή» τίς συγχύσεις πού προκαλούν οι προσπάθειες έμβάπτισης της θεωρίας του Παπαϊωάννου σέ «μετα-μοντέρνες» θεωρήσεις, ούτε τίς υπερβολές περί «ιδιοφυών συλλήψεων [...] πού διεκδικούν μία, ίσως, παγκόσμια πρωτοτυπία» [Παπαϊωάννου 2003: 12-18]. Τό άν άλλες συλλήψεις του Έλληνα φιλοσόφου — όπως ό παραλληλισμός έγγελιανής και πλατωνικής θεωρίας της «ανάμνησης» ή ή ίδια ή ριζική κριτική της θεω-

ρίας του Marx — είναι πρωτότυπες ή για πρώτη φορά διατυπωμένες, συνιστά μία πραγματικότητα που μπορεί να συναχθεί από την μελέτη της βιβλιογραφίας. Το ίδιο όμως δεν μπορεί να διατυπωθεί εύκολα για μία, ανολοκλήρωτη μάλιστα, θεωρία περί μάζας, ή όποια αντιμετωπίζει ένιστε τά ιστορικά γεγονότα με γενικεύσεις ή χωρίς την αυστηρότητα του επαγγελματία επιστήμονα.

Ο Παπαϊωάννου αντιπαραθέτει θεμελιωδώς την μαζική ενεργητικότητα έναντι της «οργανωμένης κοινωνίας», τις καταστροφικές συνέπειες των εν πολλοίς άγνωστων δυνάμεων που κρύβει ο άνθρωπος μέσα του, σε αντιδιαστολή με την «θεσμιστική» κανονιστικότητα του «monde commun» που διεκδικεί ή συγκρότηση της κοινωνίας ως όλου, για να θυμηθούμε προς στιγμήν έναν άλλον διαπρεπή Έλληνα φιλόσοφο της διασποράς [Καστοριάδης 1975: 495]. Με βάση την στοιχειώδη αυτή ισορροπία αναζητείται ή ποικιλία των εκφάνσεων του μαζικού φαινομένου, καθώς και ή συμμετοχή του ή όχι στο κοσμοείδωλο που πλάθει ή κάθε φιλοσοφική θεωρία για την εποχή της. Το αίτημα που κρύβεται στην εν λόγω προσέγγιση δεν είναι κάποιο είδος μεταφυσικής του είναι, αλλά οι προϋποθέσεις της συμμετοχής, του «ελέγχου από τά κάτω» με μαρξιστικούς όρους, ή μεταμόρφωση του όχλου σε συνειδητή μάζα και οι εκούσιες — στην ιδανική περίπτωση — ή ακούσιες επιδράσεις της στο κοινωνικό οικοδόμημα. Η παραδοχή περί «όλοκληρωτικής θεοποίησης» της εξουσίας στον σύγχρονο κόσμο — όπως διατυπώνεται στην «προμετωπίδα» του παρόντος κειμένου — κλείνει για τον Παπαϊωάννου έναν κύκλο ελέγχου των ιστορικών μορφών Κράτους. Οι δυσοίονες προβλέψεις της θεμελιώνονται στην τριμερή διαίρεση της εξουσίας, που έχει υπ' όψιν ο Έλληνας διανοητής με βάση τις απόψεις του Engels [Engels 1982: 74, Παπαϊωάννου 1983: 240, 1988: 172-173]. Παράλληλα, στην μελέτη *Η οικονομική έρμηνεία του ταξικού διαφορισμού* (1958) γίνεται εν συνεχεία λόγος για την «όλοκληρωτική εξουσία» ως μορφή συγκέντρωσης και των τριών επιμέρους ειδών (ιδεολογική, πολιτική και οικονομική), όμως στην συγκεκριμένη επιχειρηματολογία τό ενδιαφέρον επικεντρώνεται στην κριτική των «λαθών» του μαρξικού ιστορικού ντετερμινισμού⁴. Αντίθετα, στο *Μάζα και Ιστορία*, ή επίκληση της «όλοκληρωτικής εξουσίας» — χωρίς ωστόσο να εκφέρεται υπό τον συγκεκριμένο όρο — αποτελεί την επικύρωση για την απομάκρυνση του ελέγχου του Κράτους από την μάζα, ενῶ ταυτόχρονα ολοκληρώνει την «περι-

πλάνηση» του Παπαϊωάννου σε μία διαδοχή από ιστορικές μορφές της συνείδησης.

Τό πρόβλημα της συμφιλίωσης ανθρώπου και Ιστορίας ως κατάκτηση της συνείδησης συνιστά την κύρια αιχμή της προσέγγισης του Έλληνα φιλοσόφου σχεδόν σε όλο τό έργο του. Τό εν λόγω ζήτημα στο *Μάζα και Ιστορία* αποκτά δύο κύριες διαστάσεις: α) την συγκρότηση του μύθου ως διδακτικής γέφυρας προς τον Λόγο, στην «άνωτερη» έκφρασή του μέσα από τον «πολιτισμό» της μάζας και β) την διάκριση μεταξύ τυφλής ενεργητικότητας του όχλου και «φαινομενολογικής ανάπτυξης του Πνεύματος» σε μία «αυτοτελή και πανελεύθερη» ένότητα υποκειμένου και μάζας [Παπαϊωάννου 2003: 173]. Οι παρεκβάσεις του συγγραφέα προς την κριτική του καρτεσιανού όρθολογισμού και της «μεταβατικής, διανοητικά κατασκευασμένης» από την Αναγέννηση κλασικιστικής ανθρωπολογίας [Παπαϊωάννου 2003: 133-148] ή ή απόρριψη του ανιστορικού «Υπερβατικού Έγώ», όπως αναπτύσσεται στην καντιανή Κριτική του Πρακτικού Λόγου [Kant 2003: 151, 155, 193] — για να αναφέρω όρισμένα μόνον παραδείγματα — αποτελούν αυτοτελή ζητήματα προς μελέτην και ό χώρος του παρόντος κειμένου δεν μου επιτρέπει να επεκταθῶ. Απλῶς και μόνο, για να γίνει κατανοητή ή γονιμότητα των σχετικών αναλύσεων και οι προοπτικές τους στην Ιστορία της Φιλοσοφίας⁵, θά ανασυγκροτήσω έρμηνευτικά στην συνέχεια τό βασικό επίχειρημα της συγκεκριμένης κριτικής, τονίζοντας τό γεγονός ότι ό ίδιος ούδέποτε τό διατυπώνει ανοιχτά.

Η όριακή στιγμή κατά την όποία ό όρθολογισμός καταρρέει, ό ιδεαλισμός χάνει τό κριτήριο του Λόγου, οι αξίες εξαφανίζονται και ό «θρίαμβος της φιλοσοφίας της βούλησης» όρίζεται υπό τό νιτσεικό Λυκόφως των *Ειδώλων* του ανθρώπινου πολιτισμού, δεν είναι παρά μία «φυσιολογική εξέλιξη» του ανθρωποκεντρισμού της Αναγέννησης, ισχυρίζεται ό Παπαϊωάννου. Η «τιτάνια ύβρις της θέλησης», όπως εκφράζεται όριστικά στην απόλυτη απαξίωση του παντός, αποτελεί μία πραγματικότητα για την συνείδηση, ή όποία εδράζεται στην θέληση της Αναγέννησης να κτίσει μία «παράδοση εκ του μηδενός» [Παπαϊωάννου 2003: 135], στηριγμένη σε μία ασυνέχεια, που καθιστά την αρχαιότητα ένα απλό «αισθητικό πρότυπο»: έτσι, ή Αναγέννηση και ό «ρασιοναλισμός» κατάφεραν άφ' ενός να εξαφανίσουν την μυθική έκφραση της μάζας και άφ' έτέρου να έμφανίσουν τον «καθολικό, τέλειο ανθρωπο-τύπο

[...] σάν τό γενικό μέτρο ὄλων τῶν πραγμάτων» [Παπαϊωάννου 2003: 145]. Γιά τόν Ἑλληνα φιλόσοφο, τό νιτσεικό φαινόμενο συνιστᾶ τήν πλήρη ἀποκάλυψη τῆς ἔνδειας τῆς νεώτερης ἀνθρωπολογίας, ἡ ὁποία κατέρρευσε σάν γίγαντας μέ πήλινα πόδια, στερούμενη τῆς ὑποστήριξης τῆς μάζας καί φέροντας ἕνα δυσβάστακτο ὡς ἐκ τούτου βάρος. Ἄς κρατήσουμε ἀπό τά παραπάνω τό ἀρχαιοελληνικό ἰδεῶδες τοῦ Ἑλληνα φιλοσόφου στίς πραγματικές διαστάσεις πού τοῦ προσέδωσε ὁ εἰκοστός αἰώνας. Δεδομένου ὅτι ἡ περαιτέρω ἐπεξεργασία ἐπὶ τῶν παραπάνω εἶναι στό παρόν ἀδύνατη, θά ἐπιστρέψω στήν συνέχεια στίς δύο διαστάσεις τῆς σχέσης συνειδήσης καί Ἱστορίας στό *Μᾶζα καί Ἱστορία*.

Ἡ δυναμική ἀντίθεση «ὀργανωμένης κοινωνίας» καί μάζας, τήν ὁποία ἔχει ὡς προκείμενη ὁ Παπαϊωάννου, ἐντοπίζεται ἀκριβῶς στό ἐφήμερο τῶν ποικίλων κοινωνικῶν συγκροτήσεων, στό ἱστορικό «πεπρωμένο» τους νά ἀποσυντεθοῦν, μέ ἀποτέλεσμα τήν χαλάρωση τῆς κοινωνικῆς συνοχῆς. Μάλιστα, τό φαινόμενο αὐτό κατά καιρούς παίρνει τήν μορφή ἐπανάστασης, ἐμφανίζεται ἐπομένως νά ἀλληλεπιδρᾷ μέ τήν δραστηριοποίηση τῆς μάζας [Παπαϊωάννου 2003: 41, 170]. Τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν καί σημειώνοντας τούς ὀρολογικούς ἀναχρονισμούς, ἡ ἰσορροπία τῆς μάζας μέ τήν «ὀργάνωση» τῆς κοινωνίας μετασχηματίζεται στό ἐπίπεδο τῆς φιλοσοφικῆς κοσμοθεωρίας ὑπό τήν μορφή ἀντινομίας μεταξύ μύθου καί ὀρθολογισμοῦ: στήν πρόσφατα ἐκδοθεῖσα μελέτη μου γιά τήν θεωρία τοῦ Παπαϊωάννου [Σέρρης 2006: 88-98, 202-234], ὑποστήριξα ὅτι ἡ σημασία τοῦ μύθου γιά τήν θεωρία τοῦ Ἑλληνα στοχαστῆ εἶναι θεμελιώδης, καθώς ὁ ἴδιος ἐπιχειρεῖ νά διατυπώσῃ ἐκ νέου ἕνα οἰκοδόμημα Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας, μέ τήν χρήση τοῦ χειρῆλιανου Δικαστηρίου τῆς Ἱστορίας ὡς «μύθου-γέφυρας πρὸς τόν Λόγο». Ἡ ἐλληνική «Πόλις» συνιστᾶ τό πρότυπο τοῦ πρὸς τόν Λόγο προσανατολισμένου μύθου, πού ὑποδεικνύει τήν «κάθαρση καί διδασχῆ» ὡς τά πλέον κρίσιμα κριτήρια γιά τήν ἐγρήγορη τῆς συνειδήσης ὅταν ἡ Ἱστορία τό ἀπαιτεῖ [Παπαϊωάννου 1992 α: 123, 1992 β: 45], ἀναβιβάζοντας τήν πολιτική σέ «μόνη μεσολαβητική δύναμη», πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος, γιά «νά ἐπηρεάσῃ τούς νόμους μέ τούς ὁποίους δικάζεται ἀπό τήν ἱστορία» [Παπαϊωάννου 1988: 147], ὅπερ συνιστᾶ καί τήν κατακλειδα τοῦ ἐπιχειρήματος. Στό *Μᾶζα καί Ἱστορία*, ὁ φιλόσοφος προβαίνει ἐπιπλέον σέ ἕναν ἐξαιρετικά χρήσιμο γιά τίς μέρες μας, ὅπου τό φαινόμενο τοῦ ὀλοκληρωτι-

σμοῦ μοιάζει νά ἔχει παρέλθει (:), διαχωρισμό τῆς τυπικῆς συμμετοχῆς ἀπό τήν «πολιτική ὀριμότητα». Ἄλλά τό ὅτι οἱ παρακάτω ἀπόψεις γιά τό πραγματικό περιεχόμενο τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων ἐμφανίζονται παράδοξα ἐπίκαιρες καί «ἐπώδυνες» γιά τήν τρέχουσα παγκόσμια συγκυρία, δέν θά πρέπει παρά νά μᾶς προβληματίσει γιά τό διαχρονικό, ὅπως ἀποδεικνύεται, ζήτημα τῆς σχέσης ἀνάμεσα στό Κράτος καί τήν συνειδητοποιημένη μᾶζα:

«Ἄν δέν πάψουμε νά περιορίζουμε τήν ἰδέα τῆς πολιτικῆς ζωῆς [...] στήν ἀφηρημένη ἔννοια τῆς “ἄσκησης τῶν συνταγματικά ἢ ἐπαναστατικά καθορισμένων πολιτικῶν δικαιωμάτων καί ὑποχρεώσεων”, ἂν δέν ἀντικρίσουμε κάτω ἀπό ἕνα συνοπτικό πρίσμα ὅλες τίς ψυχικές λειτουργίες μέ τίς ὁποῖες μιά μᾶζα ἀνθρώπων δέν μένει ἀπλὸς θεατῆς ἢ παθητικό ὄργανο... [τότε] αὐτή ἀκριβῶς ἡ ἔννοια τῆς πολιτικῆς ὀριμότητος, πού μιά ἐποχὴ [...] ὅπως ἡ δική μας τήν ἔχει ἀναγάγει σέ μέτρο ὄλων τῶν πραγμάτων, θά μᾶς φανεῖ σάν ἐξαιρετικά ἀσαφῆ καί ἐπικίνδυνη» [Παπαϊωάννου 2003: 96-97].

Μολονότι στίς θέσεις αὐτές ἐμφιλοχωροῦν ἐξόφθαλμα συζητήσεις τῶν καιρῶν μας, ὁ Παπαϊωάννου μέ γνήσια φιλοσοφική θεώρηση διαβλέπει ἐν προκειμένῳ τόν μῦθο ὡς ἀπάντηση. Ἀναζητᾶ εἰς μάτην τήν μυθική ἔκφραση τῆς μάζας μέσα στό ἀπόλυτα ἀποξενωμένο ἀπό τούς ἀνθρώπους Κράτος, εἰκάζοντας μέ ἀπαισιοδοξία πῶς ἡ μυθική σύλληψη ἀνήκει στίς μορφές τοῦ παρελθόντος, σάν ἕνα φῶς τῆς «ἀνωτερότητας» τῆς πολιτικῆς συνειδήσης πού τρεμοσβῆνει στόν 20ό αἰῶνα, πρὶν παραδοθεῖ τελειωτικά στήν ἐπικράτηση τῆς ἐξουσίας-ὀλοκληρωτισμοῦ. Ἕνας εὐφάνταστος ἀναγνώστης θά μπορούσε νά ὑποθέσῃ ὅτι στό «λυκόφως» αὐτό δέν πρόλαβε ὁ Παπαϊωάννου νά ὀλοκληρώσῃ τήν θεωρία του γιά τήν μᾶζα, ὅμως ἡ ἀνάλυση τοῦ μύθου δέν ἀποτελεῖ ἀποκλειστικό ἔργο τῆς φαντασίας. Πράγματι, τό ἐξῆς ἐρώτημα ἀνακύπτει ἄμεσα: γιατί ὁ μῦθος ἐπιλέγεται ὡς φιλοσοφικό «σύστημα ἀναφοράς» τοῦ Ἑλληνα στοχαστῆ, γιατί ὁ μῦθος συνδέεται φιλοσοφικά μέ τήν θέληση τοῦ ἀνθρώπου «νά εἶναι πάντα κάτι ἀνώτερο ἀπό αὐτό πού εἶναι»;

Σέ ἕνα κείμενο τῆς ἴδιας περιόδου (*Ὁ ἄνθρωπος καί ὁ ἴσκιος του*, 1951), ὁ Παπαϊωάννου ἐντοπίζει τήν προϊούσα παρακμῆ τοῦ μύθου ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἀπόλυτης «ἐκλογίκευσης τῆς κοινωνικῆς ζωῆς», ἐρμηνεύοντας τήν «συμπτωματολογία» τῆς παρακμῆς, ὅπου τό «χάσμα» πού ἀποκάλυψε ὁ νιτσεικός «θάνατος τῶν θεῶν» ἐπιχει-

ρεϊται νά αναπληρωθεί μέσω του πολιτισμού των «μουσειών». Τό κενό της εξεικόνισης των «σκοτεινών δυνάμεων πού φέρνει μέσα του ό φοβισμένος άνθρωπος» καλύπτεται όχι από τήν ίδια τήν τέχνη αλλά από τήν ιστορία της [Παπαϊωάννου 1995: 33-34]. Αναλόγως κρίνοντας τόν «ρασιοναλιστικό πολιτισμό» — τήν νεώτερη «κοσμοθεωρία» στην γλώσσα του Παπαϊωάννου —, ό Έλληνας στοχαστής καταγγέλλει παράλληλα τήν έκπτωση των έσχατων μύθων του μέ τήν έλευση του είκοστου αιώνα, τόσο της «μυθολογίας της προόδου» όσο και της «μυθολογίας της καθαρής όμορφιάς» [Παπαϊωάννου 1947: 65-67]. Αυτό πού διακρίνει τίς «μυθολογίες» αυτές από τήν «άνωτερότητα» του αρχαϊκού μύθου συνίσταται στην προσπάθεια υπεράσπισης της «άξιοπρέπειας» του ανθρώπου: ό μύθος, ως κώδικας έπαφής της μάζας μέ τά «παθήματα και τίς συμφορές» πού φέρει ή Ιστορία, βρίσκεται εδώ σέ αντιπαράσταση μέ τήν ανθρωπολογική απαίτηση της νεωτερικότητας νά «σκεπαστεί ή άδυναμία» [Παπαϊωάννου 2003: 197-198]. Η καταγωγή της νεώτερης «μυθολογίας» βρίσκεται στην «άπαθεια», όπως χρησιμοποιείται από τήν Θεολογία της Καθολικής Έκκλησίας, αλλά τό κύριο ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό για τήν έν λόγω κατάσταση της συνείδησης είναι ή αποξένωση του γεννήτορά της όρθολογισμού από τίς μάζες. Κατά τόν Παπαϊωάννου, ή διαφορά μεταξύ κλασσικής και νεώτερης κοσμοθεωρίας δέν έντοπίζεται μόνον στην «νεωτερική» υπερέβλλουσα προβολή του ανθρωπολογικού παράγοντα έναντι του «κοσμικού νου» πού έγγυάται τήν τάξη σέ αρχαϊκή τέχνη και φιλοσοφία [Παπαϊωάννου 1998: 262-263], παρά ίχνηλατείται έμφαντικά στην άπουσία πλέον των μαζών από τήν πολιτική ζωή. Δεδομένου ότι, όπως προανέφερα, ή μάζα δέν αναγνωρίζεται για τόν Έλληνα στοχαστή ως «ποσοτική» κατηγορία, αυτό πού διαφοροποιεί τήν ολιγάριθμη σχετικά κοινότητα των Αθηναίων από τήν «πλέμπα» του 16ου αιώνα και έντεϋθεν, είναι ή «συμμετοχή», ή «νομιμοποίηση του δικαίωματος» των αρχαίων «πολιτών» νά εκφράζουν τήν «κάθαρση» των ιστορικών παθών μέσω του διονυσιακού μύθου και τέλος ή «καταφατική στάση» απέναντι στο Κράτος έγγυητή της άρμονίας [Παπαϊωάννου 2003: 127-129]⁶.

Τό νόημα του πραγματικού μύθου, για τόν Παπαϊωάννου, παραπέμπεται στην «σπάνια τόλμη» πού κρύβει ή συνειδησιακή κίνηση νά θεοποιηθεί από τήν μάζα ή καταστροφή τήν όποία προκαλεί ή Ιστορία, νά μετουσιωθεί τό «σέβας»

για τόν ίδιο τόν άνθρωπο σέ έναν «Θεό πάσχοντα» (όπως ό Διόνυσος ή ό Χριστός), όπου εκφράζεται ή ανύψωση της συνείδησης σέ μία «κοσμική» συμφιλίωση μέ τήν ίδια τήν τραγικότητα της ύπαρξής της. Η τραγωδία-μετεξέλιξη του μύθου του Διονύσου αποτελεί τήν «άνώτερη» έκφραση της συμφιλίωσης, μέ γνώμονα τήν «έμμένεια στό Εΐναι», τήν όντολογική παραδοχή του άνήκειν σέ έναν «κόσμο» ολότητας, «πολιτειακής τάξης» και άρχης άρμονίας [Παπαϊωάννου 2000: 38-40]. Τό έν λόγω ιδεώδες μυθικής σύλληψης του Παπαϊωάννου τοποθετείται στον αντίποδα των συνθηκών της μετά τόν Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο έποχής, όπου ή συνείδηση του σύγχρονου ανθρώπου αναγκάστηκε νά αντικρύσει εκ νέου «τούς μεγάλους δαίμονες [...] πού βγήκαν ξανά από τά υπόγειά τους» [Παπαϊωάννου 2003: 57]. Η ανθρωπότητα είχε νά αντιμετώπισει συνειδησιακά τούς «δαιμονικούς» εκπροσώπους του «μηδενισμού», ήτοι τά στρατόπεδα συγκέντρωσης και τόν πόλεμο, όμως ήταν επί πλέον δεσμευμένη νά βαδίσει στό «λυκόφως» της μυθικής έκφρασης, καθ' όσον μέ τήν σύγχρονη έκδοχή του «ρασιοναλισμού» ό μύθος ως έλλογη κοσμοθεωρία βρέθηκε στό έσχατο στάδιο της παρακμής⁷. Έτσι, ό άπόλυτος όρθολογισμός για τόν Παπαϊωάννου έμφανίζεται ως συνώνυμο της ολοκληρωτικής έξουσίας, ή κυριαρχία της θετικιστικής κοσμοθεωρίας πέτυχε νά καταπνίξει σέ έναν «ιδεολογικό» έναγκαλισμό κάθε απόπειρα «ελέγχου από τά κάτω». Αν για κάποια έρμηνευτική τάση του μαρξισμού ή οικεία θεωρία ταυτίστηκε μέ τόν θετικισμό, εδώ ό Έλληνας φιλόσοφος δείχνει νά απομακρύνεται όριακά από τήν ιδιότητα του «μαρξιστή», ένω, παράλληλα, ή κάθετη απαξίωση του όρθολογισμού έγείρει κινδύνους νά θεωρηθεί «μεταφυσικός» ή απλώς δέσμιος ενός «άντιεπιστημονικού ουτοπισμού», κατ' αναλογίαν προς τόν «μεσσιανισμό» του «ρομαντικού αντικαπιταλισμού», πού έμφανίστηκε στην κεντρική Ευρώπη κατά τήν πρώτη είκοσαετία του προηγούμενου αιώνα όπου βέβαια ό Παπαϊωάννου θά πρέπει νά τοποθετηθεί στο πλευρό μιας διαρκώς ανάζωπυρούμενης «ανάγνωσης» του έγελιανισμού, για νά τηρήσουμε τίς αναλογίες. Στην πραγματικότητα ό Έλληνας διανοητής δέν έπαψε ποτέ νά είναι μαρξιστής. Επίσης πολέμησε αδιάπτωτα σέ όλο τό έργο του τήν «άντιεπιστημονική» μελέτη στην μαρξιστική φιλοσοφία, όταν ή τελευταία αποσιωπά τίς «άνεπιθύμητες» πτυχές, είτε λόγω σφαλμάτων στην μέθοδο είτε εξ αίτιας ιδεολογικών άγκυλώσεων [Σέργης 2006 α]. Παραμένει ώστόσο ή ού-

τοπική διάσταση της αναγέννησης του μύθου. Και βέβαια εδώ τίθεται το ερώτημα κατά πόσον μιά τόσο αποκαθαρμένα φιλοσοφική τοποθέτηση για τον ρόλο της μαζικής συνείδησης μπορεί να δώσει απάντηση στο πολιτικό τελικά πρόβλημα της σχέσης μάζας και απόλυτης εξουσίας στην εποχή μας. Η απάντηση εντοπίζεται στην δεύτερη διάσταση της συμφιλίωσης ανθρώπου και Ιστορίας, όπως διατυπώνεται στο *Μάζα και Ιστορία*.

Τό ζήτημα της μετάβασης από την «τυφλή» πράξη του όχλου στην συνειδητή πράξη μιάς κοινωνικής δύναμης σχετίζεται, όπως είναι φυσικό, με τους όρους της επανάστασης και έχει επί μακρόν απασχολήσει, εκτός των υπολοίπων «αυτόκλητων» φορέων του μετασχηματισμού στην κοινωνία, την μαρξιστική θεωρία επίσης. Δέν είναι εδώ ο χώρος για σχετική διεξοδική ανάλυση, όμως η επισήμανση των συνεπειών της συγκεκριμένης μετάβασης θα βοηθήσει στο να διασκεδαστούν οι πιθανές υπόνοιες περί «μεταφυσικής» — ή «ανορθολογισμού», όπως ισχυρίστηκαν πρόσφατα κάποιιοι σχολιαστές⁸ — και να επανέλθει ο Παπαϊωάννου στο μαρξιστικό συγκείμενο ιδεών. Επανειλημμένως ο φιλόσοφος διατυπώνει τις ενστάσεις του περί μιάς μονοσήμαντα όρισμένης «όρθης» ταξικής συνείδησης — έστω και αν αυτή συρρικνώνεται θεμελιακά στην a priori «πρόθεση για αλήθεια» [Lukács 1975: 137] —, μολονότι δέν αρνείται τις επαναστατικές προϋποθέσεις που συνοδεύουν την ύπαρξη της τάξης του προλεταριάτου. Η σύλληψη της έννοιας της «αποξένωσης» από τους Hegel και Marx αποτελεί για την συνείδηση, σύμφωνα με τον Παπαϊωάννου, την ώριμανση της ιδέας ότι μέσω του προλεταριάτου μπορεί να γίνει δυνατή «η συνάντηση όλων των ανθρώπων σε ένα κοινό έργο» [Παπαϊωάννου 1994: 55-61]. Ο «μύθος της εξέγερσης» συνιστά συνήθως τό προοίμιο της ίδιας της επανάστασης και μιάς «άμεσης ή έμμεσης επαναστατικοποίησης της μάζας» [Παπαϊωάννου 2003: 67]. Έτσι είμαστε εις θέσιν να συμπεράνουμε ότι η «μυθολογία» της ιστορικής τελεολογίας αποτελεί για τον Έλληνα φιλόσοφο ένα προείκασμα των μεγάλων επαναστάσεων του προηγούμενου αιώνα, καθώς μάλιστα, με ανάλογο τρόπο, αποκαλεί την ενοποίηση της παγκόσμιας Ιστορίας ένα «απέραντο και άτελείωτο όνειρο» για την συνείδηση, υπό την μορφή της προοπτικιστικής «ψυχικής λειτουργίας» [Παπαϊωάννου 2003: 80-81] — άδυνατώ εδώ, λόγω των περιορισμών που συνεπάγεται μιά σύντομη εργασία, να αναλύσω τις αναλο-

γίες και διαφορές που εντοπίζονται μεταξύ αθηναϊκής «θεατροκρατίας» και ταξικής συνείδησης του 20ού αιώνα, στον βαθμό που εντός της τελευταίας κυριαρχεί η επαναστατική έσχατολογία⁹. Ο Παπαϊωάννου αξιοποιεί την ιστορική εμπειρία, προκειμένου να μετατρέψει σε γνώση «τόν κίνδυνο της θερμιδωριανής παραμόρφωσης, που είναι η δαμόκλεια σπάθη πάνω από κάθε μαζική επανάσταση» [Παπαϊωάννου 2003: 123] και εδώ ακριβώς βρίσκεται τό κλειδί για την αξιολόγηση της ταξικής συνείδησης. Ο μετασχηματισμός του «ά-κοινωνικού» όχλου σε πολιτικά οργανωμένη μάζα συντελείται είτε με την «προσκόλλησή» του σε μιά ήδη υπάρχουσα επαναστατική τάξη — τό οποίο ενίοτε σημαίνει ότι η ταξική συνειδητοποίηση της μάζας ενδέχεται να «χρησιμοποιηθεί» προς επίρρωση των μυθικών συλλήψεων της τάξης — είτε με την ίδια την δυναμική της μάζας που επιβάλλει νέες ιεραρχήσεις, κάνοντας χρήση του «αυτοματισμού της επαναστατικής της οργάνωσης» [Παπαϊωάννου 2003: 170-171]. Ούτως, ο «υποκειμενικός παράγων»¹⁰ της επαναστατικής θεωρίας ταυτίζεται για τον Έλληνα φιλόσοφο με την «αυτοματική» οργάνωση της μάζας, η οποία, αν απαλλαχθεί από την κηδεμονία — πιθανόν γιατί η τάξη δέν μπόρεσε να διεισδύσει ή γιατί είναι πλέον ιστορικώς αδύνατον —, ενδεχομένως να φτάσει επαναστατικά σε μιά «νέα καθεστωτική διάρθρωση». Δέν χρειάζεται εδώ να επαναλάβουμε τά τετριμμένα, δηλαδή πόσο καθοριστική υπήρξε για την εξέλιξη του μαρξισμού ή συγκεκριμένη διάσταση της ταξικής συνείδησης, ενδεδυμένη ίσως με την μορφή ενός «ουτοπικού μύθου» ή ακόμα και χωρίς αυτόν, πάντως η τοποθέτηση του Παπαϊωάννου είναι, πιστεύω, σαφής επί του ζητήματος.

Πιο διαυγής γίνεται η άποψή του, όταν αναφέρεται στον «άντικειμενικό παράγοντα» της ώριμανσης των ιστορικών συνθηκών για την ανατροπή (χωρίς να απεμπλέκεται όμως από τά όρια του κριτηρίου της συνείδησης):

«Η μόνη σχέση που μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε [σήμερα] ανάμεσα σε μās και τό Κράτος είναι η καθαρή και ολοκληρωτική του άρνηση [...] Γι' αυτό άλλωστε και η συνείδηση των ίδιων των φορέων της εξουσίας είναι μιά ένοχη συνείδηση: δέν υπάρχει Κράτος σήμερα που να μήν προσπαθεί να δικαιώσει τον έαυτό του με τον άπατηλό “μύθο” της προσωρινότητας, της “μεταβατικής περιόδου”, [...] των “αναγκαίων θυσιών” κ.ο.κ.» [Παπαϊωάννου 2003: 200-202].

Έχει δίκιο ο Γ. Καραμπελιάς να υπερασπί-

ζεται πώς τό *Μάζα καί Ίστορία* εἶναι «ἴσως τό πῶς “αισιόδοξο” βιβλίο τοῦ Παπαϊωάννου» — πῶς ἀλλιῶς θά μπορούσε νά εἶναι ἄλλωστε, δεδομένου ὅτι κάποιος πού εἰσηγεῖται ἕναν τύπο ἐπαναστατικοῦ μετασχηματισμοῦ τῆς κοινωνίας ὀφείλει νά συμμερίζεται κατ’ ἐλάχιστον τήν ἐσωτερική πληρότητα τοῦ «ὀπτιμισμού» —, μολοντί ὁ ἐπιμελητής τῆς πρώτης ἐκδόσης τοῦ χειρογράφου καταλήγει σέ λάθος συμπέρασμα: ὁ Ἕλληνας φιλόσοφος δέν ἀναζητεῖ τήν «καθοδηγητική δύναμη τῆς ἐπανάστασης πού θά μπορέσει νά μετουσιώσει τήν πυρακτωμένη λάβα τῶν πληθειακῶν μαζῶν» [Παπαϊωάννου 2003: 12], τούναντίον ὑπεραμύνεται τῆς δυνατότητας τῆς μάζας νά μεταρσιώσει στό λυκόφως τοῦ μύθου τήν «αὐτοματική ὀργάνωση» σέ ἐνσυνείδητη αὐτο-ὀργάνωση, στήν ἐποχή μας μάλιστα πού ἡ «ἄρνηση τοῦ Κράτους» μπορεῖ νά μεταλλαχθεῖ στήν μαζική καί «ἀντικειμενική» ἐκφραση τῆς παρέλευσης κάθε μυθικῆς σύλληψης. Μέ τήν ἀκρογωνιαία αὐτή ἐπισήμανση, γίνεται νομίζω κατανοητό γιατί ἐπιλέχθηκε τό σχετικό motto ὡς ἀντιπροσωπευτική τῆς ἀνασυγκρότησής μου τοποθέτηση τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα.

Ὡς πού μπορεῖ τελικά νά «προεκταθεῖ» ἡ θεωρία ἐνός μαρξιστῆ φιλοσόφου;¹¹ Μήπως ἡ φιλοσοφική ἐπιχειρηματολογία — ἰδιαίτερα στήν καθαρῆ μορφή της, ἀπαλλαγμένη ἤτοι ἀπό τήν ἀναγκαιότητα τῆς ἐπιβράβευσης ἐνός συγκεκριμένου πολιτικοῦ μορφώματος — καταφέρνει νά θέσει τά ὅρια τῆς συζήτησης πέραν τῶν διαχωριστικῶν γραμμῶν πού τοποθέτησαν οἱ ἐπαναστατικές θεωρίες μεταξύ τους; Εἶναι δυνατό, στόν νέο αἰῶνα πού ξεκίνησε, νά θέσουμε ἐκ νέου τίς «ὑποκειμενικές» καί «ἀντικειμενικές» διαστάσεις τῆς ἐπανάστασης σέ μιά εὐρύτερη περιοχῆ, ἐν σχέσει μέ τήν «κληρονομιά» τοῦ 20οῦ, ἔτσι ὥστε νά διαυγάσουμε τήν μέθοδο ἡ ὁποία θά ἐπιτρέψει στήν μάζα νά ἐκμεταλλευτεῖ ἀκηδεμόνευτη τίς «αὐτοματικές» ἱκανότητές της, πρὸς τήν κατεύθυνση πάντα τῆς ἀναδημιουργίας τῆς κοινωνικῆς συγκρότησης; Σίγουρα τό νεανικό χειρόγραφο τοῦ Παπαϊωάννου ἀφήνει ἀνοιχτό, ὡς πρὸς τήν ἀπάντηση τῶν παραπάνω ἐρωτημάτων, τό ἐνδεχόμενο νά ἐξαφανιστεῖ ὀλοκληρωτικά ἡ μυθική δραστηριότητα στούς καιρούς πού ἔπονται — ἂν δέν ἔχει ἤδη συντελεστεῖ αὐτή ἡ διαδικασία. Ἐφ’ ὅσον δεχτοῦμε τήν καθολική κατίσχυση τοῦ «ὀρθολογικοῦ» Κράτους, πού ἄφησε τελειωτικά στό σκοτάδι τήν ὁποιαδήποτε τάση τῆς μάζας νά οἰκοδομεῖ στόν μῦθο τήν καταστροφή, τότε τό οἰκοδόμημα τῆς ἐν λόγῳ θεωρίας περί κοινωνικῆς ἀνα-

τροπῆς παραμένει μετέωρο, σύμφωνα μέ τήν ἀξιωματική τοῦ ἴδιου τοῦ Παπαϊωάννου: ἐν ὀλίγοις, δεδομένου ὅτι ὁ μῦθος ἀτρόφησε, στόν δυτικό κόσμο τουλάχιστον, καθίσταται ἀδύνατη ἡ συνειδησιακή προετοιμασία τῆς σύγκρουσης ἀνάμεσα στήν μάζα καί τήν «ὀργανωμένη κοινωνία». Στήν περίπτωση αὐτή, ἡ κοινωνία θά πρέπει νά ἀναζητήσῃ καί πάλι τό μυθικό ὑπόβαθρο ἀπό τήν ἀρχή, προκειμένου νά ἀνοιχτοῦν ἐκ νέου στήν συνείδηση οἱ προοπτικές γιά μιά πραγματική «σοσιαλιστική» κοινωνία καί ἕναν καινούργιο ἄνθρωπο, πού θά ξαναβρεῖ τήν θέλησή του «νά εἶναι πάντα κάτι ἀνώτερο ἀπό αὐτό πού εἶναι». Ἐπομένως, στό «λυκαυγές» τῶν νέων δεδομένων, ὑφίσταται ἀκόμη λόγος νά ἀσχοῦμεθα στήν φιλοσοφία! Πρὸς ἀποφυγὴν παρανόησης, δέν ἐπικροτῶ κάποιο εἶδος ἀπό τούς τρέχοντες ἐπικίνδυνους «ἀνορθολογισμούς», ὑπενθυμίζω ἀπλῶς τήν ἀξία τοῦ «φιλοσοφικοῦ μύθου», ὅπως τουλάχιστον τό ἐννοεῖ ὁ Παπαϊωάννου. Ἄν ἀποδεχθούμε πάντως τά παραπάνω, ἡ ἀτελής θεωρία τοῦ Ἕλληνα στοχαστῆ κάθε ἄλλο παρά «αισιόδοξη» μπορεῖ νά θεωρηθεῖ, θά χρειαστοῦν ριζικές ἀνακατατάξεις στήν κοσμοθεωρία μας προκειμένου νά προσπεράσουμε τόν καθολικό θετικισμό καί νά «ἀντικρύσουμε ξανά μέ νηφάλιο βλέμμα» τόν μῦθο, ὅμως ἂν ἡ «παγκοσμιοποιημένη» κοινωνία μας ἔχει ἤδη διαμορφώσει τίς συνθήκες γιά μιά ἀναγέννησή του στήν φιλοσοφία — καί τό ἐν τῇ γενέσει κίνημα τῆς «ἀντι-παγκοσμιοποίησης» δέν πρέπει νά μᾶς διαφύγει στήν προοπτική αὐτή, ἀκόμη καί ἂν ὑπάρχουν ἐνστάσεις —, στίς ἐποχές πού ἀκολουθοῦν ἡ θεωρία τοῦ Παπαϊωάννου γιά τίς μάζες θά ἐπιστρέφει ὑποθέτω στήν ἐπικαιρότητα. Τό δυσόιωνο εἶναι πῶς στήν περιοχῆ τῆς τέχνης δέν διαφαίνεται ἐνδειξη ἀνάλογης «κοσμοθεωρίας τοῦ δημιουργοῦ», ἡ ὁποία νά δύναται σήμερα νά ἐκφράσει τήν ἐποπτεία τῆς παρακμῆς. Ἴσως διότι ἡ τέχνη, συμβατή πρὸς τήν νεωτερικὴ κατεύθυνση τῆς «ἀντανάκλασης», παραμένει χωρὶς διαφυγὴ ἐγκλωβισμένη στόν «κόσμο» τῆς παρακμῆς — ἐπομένως τό «βάρος» πέφτει στήν φιλοσοφία: ἐάν ἡ φιλοσοφία ὡς ἐπιστήμη ἐξακολουθεῖ σήμερα νά ἀποτελεῖ τήν ὑπεράσπιση τῆς «ἀξιοπρέπειας» τοῦ ἀνθρώπου, θά πρέπει κατὰ τό ἔλασσον νά ἐπικεντρώσει τό ἐνδιαφέρον στίς «ἔξεχασμένες» ὡς πρόσφατα θέσεις τοῦ Παπαϊωάννου, τῶν ὁποίων οἱ προεκτάσεις ὑπερβαίνουν τά σύνορα τοῦ κλασσικοῦ μαρξισμοῦ.

Ἄν σταθοῦμε γιά λίγο ἔξω ἀπό τήν περιοχῆ τῆς ἀμιγῶς φιλοσοφικῆς ἐπιχειρηματολογίας, τότε ἡ πρόσληψη τοῦ Ἕλληνα διανοητῆ μοιάζει σάν

νά ἀκροπατᾶ σέ πολικές ὡς πρὸς τὸν πολιτικό τους χαρακτήρα ἐρμηνεῖες: ἐπὶ παραδείγματι, μιᾶς ψυχροπολεμικῆς καὶ «ἀντι-κομμουνιστικῆς», πού ἐνίοτε μεταχειρίζεται τὸ ψεῦδος γιὰ νά κατευθύνει τίς ἀπόψεις του πρὸς ἴδιον ὄφελος (ἢ περίπτωσι Παπαγιάννου [Σέργης 2001: 37-38]), καὶ μιᾶς ἀντιεξουσιαστικῆς, πού ἀνακαλύπτει τὴν σχέση του μὲ τὴν κοινωνικὴ θεωρία περὶ «αὐτονομίας» [Μπέρχμαν 1997: «Ἐπιλεγόμενα» 174-213]. Στὴν πραγματικότητα, ἡ προβληματικὴ τοῦ συγγραφέα τοῦ *Μᾶζα καὶ Ἱστορία* εἶναι καθαρὰ φιλοσοφικὴ, χωρὶς αὐτὸ νά σημαίνει ὅτι στίς προσωπικὲς του ἀπόψεις ἀπαρνήθηκε ποτέ τὴν ιδέα τοῦ «σοσιαλισμοῦ». Μέχρι σήμερα, ἡ πληρέστερη δημοσιευμένη ἀπόπειρα ἐνταξῆς τοῦ Παπαγιάννου στὸ ἱστορικὰ καὶ θεωρητικὰ ὀρισμένο συγκείμενο ἰδεῶν πού τοῦ ἀντιστοιχεῖ — ἀκολουθώντας τοὺς αὐθεντικούς κανόνες τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας — βρίσκεται στὸ βιβλίον τοῦ Παναγιώτη Νούτσου *Ἡ σοσιαλιστικὴ σκέψις στὴν Ἑλλάδα* [τ. Δ' 1994: 117-119, 530-534]. Οἱ «Εἰσαγωγές» τοῦ Καραμπελιά στίς ποικίλες ἐπισημοδοσίες, ἕνας ἀριθμὸς δευτερευουσῶν ἀναφορῶν καθὼς καὶ ὅλα τὰ προαναφερθέντα κείμενα δὲν συνιστοῦν μέχρι στιγμῆς ἕνα ἐπαρκές πεδίο, γιὰ νά θεωρηθεῖ ὅτι ὁ Παπαγιάννου ἔχει μελετηθεῖ ἰκανοποιητικά. Ὡς ἐκ τούτου, οἱ ὁποιοσδήποτε «προεκτάσεις» τῆς θεωρίας του — τουλάχιστον σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν ἰσχύ τους κατὰ τὸν 21ο αἰῶνα — δὲν ἐπικουροῦνται ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὄρων

ἐνός ἀληθινοῦ ἐπιστημονικοῦ διαλόγου, μολονότι ὅπως τεκμηριώθηκε στὸ παρὸν κείμενο οἱ θέσεις του προσφέρουν τὸ πεδίο τῆς προβληματικῆς πρὸς αὐτὸν τὸν σκοπὸ.

Δέν θά μπορούσε κανεὶς εὐκόλα, σήμερα, νά ἀποφανθεῖ κατὰ πόσον ἡ ἔννοια τοῦ μύθου ἐξακολουθεῖ νά ἐπιβιώνει ὡς βίωμα φιλοσοφικῶν διαστάσεων πού δὲν ἀνήκει στὰ «μουσειακὰ εἶδη». Ὑπὸ τὸ «λυκόφως» τοῦ μύθου, στὸν προηγούμενο αἰῶνα, ἀπεικονίστηκε πολλές φορές στὴν βιβλιογραφία ἡ «φορτισμένη» εἰκόνα τῆς συνειδησίας, ἐν ὄψει τῶν παράλογων πολέμων καὶ τῆς ἀτελείωτης βαρβαρότητας· ἐπειδὴ ὅμως ὁ ροῦς τῆς Ἱστορίας εἶναι ἀπέραντος καὶ ἦδη στὸ «ἀνορθολογικὸ» παρατηρεῖται ἐναλλαγὴ ὄψεων, ἡ λήθη τῆς παγκόσμιας καταστροφῆς δὲν θά πρέπει νά ἀπαλείψει τὴν «κάθαρση» τῆς συνειδησίας, ὅπως τὴν ὀραματιζόταν ὁ Παπαγιάννου. Παρὰ τὸ ὅτι τὸ «μέτρο» τοῦ ἀρμονικοῦ «κόσμου» ἔχει παρέλθει ἀνεπιστρεπτί, ὅσο παράλληλα ἡ Ἱστορία τίθεται ὑπὸ ἀμφισβήτησι ὡς «σύστημα ἀναφορᾶς», θέλω νά πιστεύω ὅτι οἱ πολιτικὲς καὶ κοινωνικὲς ἀξίες τοῦ ἀνθρώπου παραμένουν ἀκόμη ἐν ζῶῃ. Τὸ πῶς ἡ συνειδησία θά ἀντιμετωπίσει τὴν ἴδια τῆς τὴν ἐμπειρία, γιὰ νά βρεῖ καὶ πάλι τὴν ἀτραπὸ «συμφιλίωσης μᾶζας καὶ Ἱστορίας», ἀποτελεῖ ἔργο τῆς φιλοσοφίας: τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς τόλμης πού συνεπάγεται τὸ νά καταφέρει νά ἀντικρύσει ὁ ἄνθρωπος ξανά τὰ σημάδια τῆς ἀνωτερότητάς του στὴν πολιτικὴν ζωὴ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μετὰ τὸ 1986, πού ἄρχισε οὐσιαστικὰ ἡ ἐπαναδημοσίευσις τῶν ἔργων του στὰ ἑλληνικά, κυκλοφόρησαν: *Ἡ Ψυχρὴ Ἰδεολογία*, τὴν ἴδια χρονία, ἀπὸ τίς ἐκδόσεις «Ἕψιλον» καὶ στὴν συνέχεια: *Ὁ μαρξισμὸς σάν ἰδεολογία*, *Κράτος καὶ Φιλοσοφία*, *Ἡ γένεσις τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ*, *Χέγκελ*, *Ἡ ἀποθέωσις τῆς ἱστορίας*, *Φιλοσοφία καὶ Τεχνικὴ*, *Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἴσχιος του*, *Τέχνη καὶ πολιτισμὸς στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, *Κόσμος καὶ Ἱστορία*, καθὼς καὶ ἡ ὑπὸ ἐξέτασις ἐδῶ πραγματεία, ὅλα ἀπὸ τίς ἐκδόσεις «Κοιμώνα», μετέπειτα «Ἐναλλακτικὲς Ἐκδόσεις». Τέλος, τὸ Πανεπιστήμιον Πειραιῶς ἀνέλαβε τὴν πρωτοβουλία ἐκδόσεως τῆς συλλογῆς *Ἀπὸ τὸν ἀρχαιοελληνικὸν στὸν εὐρωπαϊκὸν οὐμανισμό* (βλ. τὴν βιβλιογραφία τοῦ παρόντος).

2. Εἶναι πράγματι ἀξιοπρόσεκτο καὶ ἐπιστημονικὰ ἀπαράδεκτο καὶ στὰ δύο προαναφερθέντα ἔργα νά ἐξαιρεῖται ὁ Παπαγιάννου τῆς μνείας — εἴτε σέ ὅ,τι ἀφορᾶ στίς πρόσφατες ἐπισημοδοσίες τῶν ἔργων του εἴτε ὅταν χρησιμοποιοῦνται μεταφράσεις πού φέρουν τὴν ὑπογραφή του — ἰδιαίτερος μάλιστα ὅταν οἱ συγγραφεῖς (ἢ οἱ ἐπιμελητές) πλειοδοτοῦν ὡς πρὸς τίς ἀναφορὰς ἄλλων στοχαστῶν πού μελετῶνται.

3. Ἔχω προτείνει τὴν τριχοτόμησι τῆς θεωρίας τοῦ φιλοσόφου ὡς ἑξῆς: α) ἀνθρωπιστικὴ περίοδος (1942-58), β)

μαρξιστικὴ περίοδος (1954-67) καὶ γ) λενινιστικὴ περίοδος (1967-81). Ἡ ἰσχύς τοῦ ἐν λόγω ἱστορικο-ἀνθρωπολογικοῦ καθορισμοῦ τῆς φιλοσοφίας ὡς ἀνώτατης πνευματικῆς πράξεως ὑπέρασης, μολονότι φθίνει κατὰ τὴν περίοδον ὅπου ὁ Παπαγιάννου θυθίζεται στὴν κριτικὴ τῆς μαρξικῆς θεωρίας, δὲν ἐγκαταλείπεται οὐσιαστικὰ ποτέ. Ἡ προϊούσα «ἀπαισιοδοξία», πού κληρονομήθηκε θά ἔλεγε κανεὶς ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία του πάνω στὸν Hegel [Παπαγιάννου 1990: 80], γίνεται τὸ ἀπροσπέλαστο τελικὸν τεῖχος ἐναντι τοῦ ὁποίου οἱ ἰδέες τοῦ Ἑλλήνα διανοητῆ «ἀνακρούουν πρῦμαν», ὅπως ἀκριβῶς ὁ Hegel κατ' αὐτὸν πέρασε ἀπὸ τὸ «ὄνειρο μιᾶς νέας Ὀρθοκεντρικότητος» στὸν «Πανλογισμό» καὶ ἀπὸ ἐκεῖ «στὴν πύξιν κομφορμιστικῆς [...] κατάφασιν τοῦ Πρωσοικοῦ κράτους» [Παπαγιάννου 2003: 161, 165].

4. Στὸν ἴδιον ἄξονα τῆς προβληματικῆς θά κινηθεῖ ἀργότερα ὁ Νίκος Πουλαντζᾶς, στὴν προσπάθειά του νά υπερασπιστεῖ τὴν ἱστορικὰ ἀνεπίτρεπτη κατὰ τὴν γνώμη του καθολικὴ ἀναγωγὴ ὅλων τῶν μορφῶν ἐξουσίας στὴν οικονομικὴ διάστασι, χωρὶς ὅμως νά ἀναζητᾶ τὰ «λάθη» τῆς αἰτιοκρατίας τοῦ Marx ἢ τὸν «ὀλοκληρωτισμὸν» στὴν σταλινικὴ ἐκδοχὴν του, τὰ ὅποια υποκρύπτονται τῆς ἀνάληψης τοῦ Παπαγιάννου [Πουλαντζᾶς 1985 τ. Α': 156-158, τ. Β': 158-166].

5. Το έργο του Παπαϊωάννου είναι πράγματι «φιλόδοξο», όπως παρατηρεί ο Καραμπελιάς στην «Εισαγωγή» [Παπαϊωάννου 2003: 9], ωστόσο προκειμένου να εξαντληθεί θά χρειαζόταν ένα ένδελεχώς συγχροτημένο «σύστημα» προσανατολισμένο σε αυτήν την κατεύθυνση. 'Αντ' αυτού, η σκέψη του Έλληνα στοχαστή επιστρέφει «σχεδόν επαναληπτικά» στα ίδια προβλήματα, αδυνατώντας να βρει «μια όριστη εξέξοδο», όπως εύστοχα σημειώνει ο Φώτης Τερζάκης [2003: 22-23]. Πρόσφατα δημοσιεύθηκε η μελέτη του Γιάννη Πρελορέντζου, όπου παρουσιάζεται ένας τεκμηριωμένος αντίλογος υπέρ του «όρθολογισμού», ανασκευάζοντας τις θέσεις του Έλληνα στοχαστή, μολοντί αγνοείται η ιστορικο-φιλοσοφική αναγκαιότητα που επιτελεί το συγκεκριμένο σύμπλεγμα ιδεών στο «σύστημα» του Παπαϊωάννου [Πρελορέντζος 2006: 1075-1082].

6. Το επιχείρημα του Παπαϊωάννου για την παράλληλη ανάπτυξη τραγωδίας και Δημοκρατίας (Δημοκρατία = «Θεατροκρατία») είναι από λίγο ως πολύ ιστορικά τεκμηριωμένο, αλλά η θεώρηση της ένότητας «υποκειμένου και μάχας», που επιβάλλει τις παραπάνω ως «άλληλοσυμπληρούμενες μορφές μιας ενιαίας στάσης απέναντι στην Ίστορία» [Παπαϊωάννου 2003: 125], μάλλον έχει ως προκείμενη την «συμμετοχή» των μαζών παρά την αποδεικνύει. Σε κάθε περίπτωση, τέτοιοι είδους γενικεύσεις — ο Παπαϊωάννου δέν αντιμετωπίζει καν την προφανή ένσταση από ποιούς αποτελείτο ή άθρηναϊκή «μάχα» — είναι ιστορικά ελεγχόμενες και ανάλογες κατηγορηματικές παραδοχές εγείρουν ζητήματα που άπτονται του επιστημονικού χαρακτήρα της ανάλυσης του φιλοσόφου.

7. Στο βιβλίο μου υποστήριξα συμπερασματικά ότι ο Παπαϊωάννου άπορρίπτει τό σχήμα αντίθεσης μεταξύ Λόγου και μύθου, που υιοθετήθηκε σε πολλές οικείες μελέτες του 20ού αιώνα, εισάγοντας έναν «κύκλο» όπου ο μύθος «κινείται» γύρω από τόν Λόγο [Σέργης 2006: 233-234].

8. Βλ. τό βιβλίο μου για την θεωρία του Παπαϊωάννου ή για μία πιό ειδική εξέταση του ζητήματος τό άλλο άρθρο μου που φιλοξενείται σε αυτό τό τεύχος της Νέας Κοινωνιολογίας.

9. Οι αναλύσεις του Παπαϊωάννου περί των τριών τύπων θεάτρου, καθώς και η μετονομασία της άθρηναϊκής Δημοκρατίας σε «Θεατροκρατία», άποτελούν ένα πεδίο της

επιχειρηματολογίας του που εκτείνεται ως την Αίσθητική, αλλά δέν είναι δυνατόν στό παρόν κείμενο νά άποτιμηθεί παράλληλα τό συγκεκριμένο σχεδιάσμα αισθητικής θεωρίας. 'Ός εκ τούτου, η έρμηνευτική άνασυγκρότηση που προτείνω, παραμένει στά όρια που χαράζει η πολιτική διάσταση των έννοιων και ίσως τό αίτημα του ίδιου του συγγραφέα νά εξάγει έδω την επικύρωση της Φιλοσοφίας, ως «άνώτατης μορφής παιδείας... [που] είναι υποχρεωμένη νά προσητέψει τή δύναμη του Λόγου» [Παπαϊωάννου 2003: 108].

10. Η πατρότητα της γνωστής διάκρισης μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού παράγοντα της επαναστατικής διαδικασίας άνήκει στόν Karl Korsch [1975: 155-156, 200-201]. Σχολιάζοντας τό σχετικό χωρίο, ο Παπαϊωάννου διατείνεται πως ο Marx πέτυχε νά άποδώσει στην Γερμανική Ίδεολογία [Marx 1979 τ. Β': 180-181] «ένιαία διατύπωση» για τό διτό της ταξικής σύγκρουσης, ένθ αντίθετος στην σταλινική «όρθοδοξία» άναιρείται ο «υποκειμενικός παράγων» της πάλης των τάξεων προς όφελος μιας «Herrensoziologie» [Παπαϊωάννου 1992 β: 173-174, 1994: 140-141].

11. Υπάρχουν όρισμένες αναγνώσεις των θέσεων του Παπαϊωάννου στις όποιες άμφισβητείται η ιδιότητα του «μαρξιστή» [Τερζάκης 2006: 1096, «Συζήτηση» στό: Σέργης 2005: 39 κ.έ.], κατά τό ότι ο Έλληνας διανοητής άπομακρύνθηκε τόσο από την κρατούσα έρμηνεία του μαρξισμού ώστε νά θέσει έν τέλει έαυτόν «εκτός μαρξιστικού εδάφους», όπως θά έλεγαν οι «όρθόδοξοι». 'Εφ' όσον η τιτλοφόρηση των προσώπων στην προκειμένη περίπτωση κρίνεται από την στάση των ίδιων και όχι της «όμήγυρης», δέν θά συμφωνήσω μέ τις παραπάνω άπόψεις: στόν βαθμό που συντάσσεται μέ τις «άπαιτήσεις» και την «άναγκαιότητα» που εκφράζει η μαρξική «κοσμοθεωρία», ακολουθώντας παράλληλα «κατά γράμμα» τό πρωτόκολλο των πηγών, δέν βλέπω γιατί ο ίδιος θά άρνείτο «έναν τέτοιο τίτλο», όπως ισχυρίζεται ο Τερζάκης, καθώς επίσης, παρά τό ότι δέν συναινώ, μπορώ νά άντιληφθώ τόν ρόλο που διαδραματίζουν τά πολιτικά «ταμπού» στην αξιολόγηση των ιδεών, δέν θά είναι άλλωστε η πρώτη φορά που ο Παπαϊωάννου «πέφτει θύμα» ανάλογων παρεξηγήσεων... — ως προς την δεύτερη περίπτωση τά τελευταία, για νά μήν υπάρξουν παρανοήσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Engels Fr., *Λουδοβίκος Φύσερμαχ και τό τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, μτφ. Φ. Φωτίου, έκδ. Θεμέλιο, Άθήνα 1982.
- Haviland E., *Κώστας Άξελός (Βίος στοχαστικός - βιομένη σκέψη)*, μτφ. Σ. Μανέ, έκδ. Έστία, Άθήνα 1988.
- Καστοριάδης Κ., *Λ'Institution imaginaire de la société*, έκδ. Seuil, Παρίσι 1975.
- Korsch K., *Κάρλ Μάρξ*, μτφ. Τ. Μυλωνόπουλος, έκδ. Όδυσσεάς, Άθήνα 1975.
- Lukács G., *Ίστορία και ταξική συνείδηση*, μτφ. Γ. Παπαδάκης, έκδ. Όδυσσεάς, Άθήνα 1975.
- Μπέριμαν Ά., *Η ρώσικη τραγωδία*, μτφ. Ν. Παπαδόπουλος, έκδ. Άρδην, Άθήνα 1997.
- Marx K., Engels Fr., *Γερμανική Ίδεολογία*, τ. 2, μτφ. Κ. Φιλίνης, έκδ. Gutenberg, Άθήνα 1979.
- Νούτσος Π., *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Έλλάδα από τό 1875 ως τό 1974*, τ. Α': 1990, τ. Β': 1991+1992, τ. Γ': 1993, τ. Δ': 1994, έκδ. Γνώση, Άθήνα.

- Παπαγιώργης Κ., *Ό Χέγκελ και η γερμανική επανάσταση*, έκδ. Καστανιώτης, Άθήνα 2000.
- Παπανδρόπουλος Άθ., *Νεκρή κατάθεση*, έκδ. Imago, Άθήνα 1984.
- Παπανδρόπουλος Άθ., *Νεκρή κατάθεση II*, έκδ. Έλληνική Εύρωεκδοτική, Άθήνα χ.χ.
- Παπαϊωάννου Κ., «Τό πρόβλημα του ούμανισμού στόν XXον αιώνα», *Επιθεώρησης Οικονομικών και Πολιτικών Έπιστημών*, Α' (1947), σσ. 65-88 (= *Άπό τόν άρχαιοελληνικό στόν εύρωπαϊκό ούμανισμό* (Έπιλογή Κειμένων), επιμέλεια: Θ. Καλαφάτης, έκδ. Πανεπιστήμιο Πειραιώς, Πειραιάς 2004, σσ. 109-133).
- Παπαϊωάννου Κ., *De Marx et du Marxisme*, έκδ. Gallimard, Παρίσι 1983.
- Παπαϊωάννου Κ., *Ό μαρξισμός σάν ιδεολογία*, έκδ. Κομμούνα, Άθήνα 1988.
- Παπαϊωάννου Κ., *Κράτος και Φιλοσοφία*, έκδ. Κομμούνα, Άθήνα 1990.



Παπαϊωάννου Κ., Χέγκελ, μτφ. Γ. Φαράκλας, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1992.
 Παπαϊωάννου Κ., Η αποθέωση της ιστορίας, μτφ. Σπ. Κακουριώτης, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1992.
 Παπαϊωάννου Κ., Φιλοσοφία και Τεχνική, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1994.
 Παπαϊωάννου Κ., Ο άνθρωπος και ο ίδιος του, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1995.
 Παπαϊωάννου Κ., Τέχνη και πολιτισμός στην αρχαία Ελλάδα, μτφ. Χρ. Σταματοπούλου, Σπ. Κακουριώτης, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1998.
 Παπαϊωάννου Κ., Κόσμος και Ιστορία, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 2000.
 Παπαϊωάννου Κ., Μάζα και Ιστορία, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 2003.
 Πουλαντζάς Ν., Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις, τ. 2, μτφ. Κ. Φιλίνης, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1985.
 Πρελορέντζος Γ., «Η προβληματική της νεωτερικότητας στον φιλοσοφικό στοχασμό του Κώστα Παπαϊωάννου», Νέα Έστία, 1790 (2006), σσ. 1032-1082.
 Σέργγης Ν. Τζ., «Η εν Ελλάδι έρευνα για την φιλοσοφική

σκέψη του Κώστα Στρ. Παπαϊωάννου», Τά νέα του Κ.Ε.ΝΕ.Φ., 8 (2001), σσ. 36-41.
 Σέργγης Ν. Τζ., «Πολιτικός άνθρωπος και απελευθέρωση. Η Φιλοσοφία της Ιστορίας του Κώστα Παπαϊωάννου ως υβρίδιο μιας θεωρίας χειραφέτησης» +Συζήτηση, Έλευθεριακή Κίνηση, 16 (2005), σσ. 13-80.
 Σέργγης Ν. Τζ., Από την Φιλοσοφία της Ιστορίας στην Ιστορία της Φιλοσοφίας. Ο Κώστας Παπαϊωάννου απέναντι στον «μηδενισμό του Πνεύματος», εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2006.
 Σέργγης Ν. Τζ., «Η μέθοδος πρόσληψης του Hegel από τον Marx: το έρμηνευτικό κλειδί του Κώστα Παπαϊωάννου για τον “διαλεκτικό υλισμό”», Πρακτικά του 9ου Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας: «Μέθοδος και Έρμηνεία» (Θεσσαλονίκη 2002), Θεσσαλονίκη 2006 (υπό έκδοση).
 Τερζάκης Φ., Τό πνεύμα στην εξορία, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 2003.
 Τερζάκης Φ., «Ο Κώστας Παπαϊωάννου ως κριτικός του μαρξισμού», Νέα Έστία, 1790 (2006), σσ. 1096-1103.

ΚΥΚΛΟΦΟΡΕΙ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΝΗΣΙΔΕΣ»

Νίκος Πουλαντζᾶς

Ἡ τελευταία λέξη τοῦ μαρξισμού ἦταν ἐλληνική
ἀλλὰ ἡ τελευταία λέξη τοῦ Πουλαντζᾶ δέν ἦταν μαρξιστική

τοῦ Μελέτη Ἡ. Μελετόπουλου

Οπως ὅλοι ὅσοι πέθαναν νωρίς, ὁ Νίκος Πουλαντζᾶς ἄφησε πολλά ἐρωτήματα νά αἰωροῦνται πίσω του. Ἡ Ἱστορία τῆς Πολιτικῆς Σκέψης δέν ἀσχολεῖται μέ ὑποθέσεις, εἶναι ἐνδιαφέρον ὅμως νά ἐντοπίσει κανεῖς πραγματικά στοιχεῖα, πού δείχνουν διαδικασίες ὀρομολογημένες ἤδη πρὶν τόν θάνατό του. Ἄλλωστε, τά διάφορα ἀφιερῶματα πού κατὰ καιρούς πραγματοποιοῦνται, δέν ἔχουν ἔννοια ἂν δέν προσκομίζουν κάποιο καινούργιο στοιχεῖο στήν συζήτηση.

Ὅταν στό βιβλίο μου *Νίκος Πουλαντζᾶς: κριτικό δοκίμιο γιά ἕναν κορυφαῖο μαρξιστή* (ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα 1999, 6' ἔκδοση 2000), πού ἐξεδόθη στά εἴκοσι χρόνια ἀπό τόν θάνατό του, ἐπεσήμανα τίς βαθύτερες πολιτισμικές καί ἰδεολογικές καταβολές τοῦ Πουλαντζᾶ, διάφοροι μαρξίζοντες δημοσιογραφικοί καί πανεπιστημιακοί κύκλοι ἐνοχλήθηκαν, διότι χαλοῦσα τήν ἀραγή εἰκόνα ἐνός Πουλαντζᾶ ἰδρυτικοῦ καί συνεποῦς μέλους τοῦ (ὑπό ἄλλη ὀνομασία τότε) Συνασπισμοῦ τῆς Ἀριστερᾶς, τῆς Προόδου, τῶν Κινήματων κ.λπ.

Ὅμως, θεωρώντας ὅτι ἡ προσωπικότητα τοῦ Πουλαντζᾶ — ὅπως καί κάθε ἀνθρώπου — ἦταν σύνθετη, αἰνιγματική καί βαθειά ἀντιφατική, θεώρησα ὅτι ἔπρεπε νά ἀναζητήσω τίς ρίζες του, γιατί οἱ ρίζες ἐπιδρῶν στόν ἄνθρωπο πολύ ἰσχυρότερα ἀπό τίς ἐπιφανειακές ἢ ὄχι προσχωρήσεις σέ ἰδεολογικά σχήματα.

Ἔτσι, λοιπόν, στό βιβλίο μου ἐκεῖνο εἶχα ἐπισημάνει ὅτι ὁ Πουλαντζᾶς καταγόταν ἀπό Μανιάτες εὐπατρίδες μέ ἀγωνιστικό παρελθόν καί ἀδιάλλακτα πατριωτική στάση καί ὅτι ἐν γένει ἡ κα-

ταγωγή του ἀλλά καί ἡ λατρεία του γιά τήν Μάνη εἶναι ζητήματα πού ἕνας σοβαρός μελετητής τοῦ Πουλαντζᾶ δέν μπορεῖ νά προσπεράσει. Πέραν αὐτοῦ, εἶχα ἐπισημάνει ὅτι σέ ὅλη τήν διάρκεια τῆς ζωῆς του ὑπῆρξε συνεπῆς ὀρθόδοξος, παντρεύτηκε στόν Ἅγιο Στέφανο τῶν Παρισίων, ἐκεῖ βάφτισε τήν κόρη του κι ἐκεῖ κηδεύτηκε. Ὑπῆρξε ταυτόχρονα καί ὀπαδός τῆς ἐλληνικῆς ἰδιοτυπίας: σέ μία διάλεξή του στό Πολυτεχνεῖο,

τό 1975, ὅταν διατύπωσε τήν ἀποψη ὅτι «ἀπαιτεῖται ἕνα νέο μοντέλο ζωῆς», ἐρωτήθηκε ἀπό φοιτητές ἂν ἐννοοῦσε τό ἀλβανικό, τό ρωσικό ἢ τό κινεζικό. Ὁ Πουλαντζᾶς ἀπάντησε: «τό ἐλληνικό».

Εἶναι βέβαιο καί τεκμηριωμένο ὅτι ὁ Πουλαντζᾶς εἶχε συνειδητοποιήσει ὅτι ὁ μαρξισμός δέν ἀρκοῦσε ὡς θεωρητικό ἐργαλεῖο γιά τήν ἀνάλυση τῆς πολυπλοκῆς πραγματικότητας. Ἰδιαιτέρα ὅσοι ἔχουν ἐπίγνωση τῆς ἐλληνικῆς ἱστορίας — καί ὁ Πουλαντζᾶς εἶχε — συνειδητοποιοῦν γρήγορα ὅτι τά μαρξιστικά ἐργαλεῖα μπορεῖ νά εἶναι

εὔστοχα στήν ἀνάλυση τῆς κοινωνικῆς ἱστορίας τῆς βιομηχανικῆς Δύσης, ἀλλά ὄχι τῆς ἐλληνικῆς ἰδιοτυπίας. Ὁ Πουλαντζᾶς πέθανε ὅμως σέ ἡλικία πού ἕνας διανοούμενος μόλις ἀρχίζει νά ἀποκτᾶ τήν ἀποστασιοποίηση, τήν ψυχική ἡρεμία καί τήν ὀριμότητα πού ὀδηγεῖ σέ βαθύτερα συμπεράσματα.

Πρός αὐτήν τήν κατεύθυνση, τά στοιχεῖα πού ὑπάρχουν — καί πού φυσικά ἡ “ἀριστερά” μας οὐδέποτε καταχώρησε — εἶναι ἀποκαλυπτικά. Ὁ σκηνοθέτης, συγγραφέας καί φίλος τοῦ Πουλαντζᾶ Ἀπόστολος Ἀποστολόπουλος, σέ συνέντευξη πού μοῦ παραχώρησε (5 Ἰουλίου 2003), διη-



γείται ότι, λίγο μετά την Μεταπολίτευση, παρακολούθησε μαζί με τον Πουλαντζά μια διάλεξη του Κωνσταντίνου Τσάτσου, παλαιού δασκάλου του Πουλαντζά και τότε Προέδρου της Έλληνικής Δημοκρατίας, θεωρητικού εκπροσώπου του καντιανού ιδεαλισμού, στο Παρίσι. Μετά την όμιλία του Τσάτσου, ο Πουλαντζάς ειπε έντυπωσιασμένος στον Άποστολόπουλο: «πρέπει να τά ξανασκεφτούμε όλα από την αρχή». Ο Άποστολόπουλος θυμάται τις συζητήσεις του με τον Πουλαντζά εκείνη την εποχή: ο Πουλαντζάς αισθανόταν ότι όλα όσα είχε γράψει δέν τον κάλυπταν πλέον, τά είχε αρνηθεί και προχωρούσε σε μία ριζική αναθεώρηση από μηδενική βάση.

Αντίστοιχη είναι και η μαρτυρία του καθηγητή Κώστα Βεργόπουλου. Σε συνέντευξη πού μου παραχώρησε (στό Γύθειο, 6 Αύγουςτου 2004), ο Βεργόπουλος διηγείται ότι ο Πουλαντζάς, στις τελευταίες τους συζητήσεις, είχε συλλάβει κάτι πού είχε παραξενέψει τον Βεργόπουλο: ότι ο σταλινισμός δέν είναι έκτροπή της αρχής της λαϊκής κυριαρχίας, αλλά απορρέει από την ίδια την εφαρμογή της. «Ότι ο Στάλιν ήταν προϊόν των σοβιέτ και όχι τό αντίθετο. Μάλιστα, παρέπεμπε σε σχετικές in textu αναφορές της Ρόζας Λούξεμπουργκ. Καί κατέληγε στό συμπέρασμα ότι απαιτούνται μηχανισμοί διαμεσολάβησης (mediation), μέ αντισταθμιστικούς παράγοντες, ώστε η Δημοκρατία να εξασφαλίζεται από τυχόν έκτροπές. Ο Πουλαντζάς κατέληγε στό συμπέρασμα ότι, επομένως, απαιτείται όχι άμεση αλλά αντιπροσωπευτική δημοκρατία, δηλαδή κατέληγε στό συμπέρασμα της λεγομένης αστικής πολιτικής επιστήμης.

Η αδελφή του Πουλαντζά Ρηννέτα Πουλαντζά-Καρλαύτη, πού μεγάλωσε σ' ένα περιβάλλον όπου οι παιδικοί φίλοι ήταν ο Κώστας Σημίτης και ο Κώστας Τσουκαλάς, επιβεβαιώνει σε δύο συνεντεύξεις της στόν γράφοντα (καλοκαίρι 1999 και, πρόσφατα, Νοέμβριος 2005) ότι ήδη πολύ καιρό πριν τον θάνατό του ο Πουλαντζάς είχε εγκαταλείψει τον μαρξισμό. Συζητούσε μάλιστα σχετικά μέ αυτό τό θέμα μέ φίλους του.

Σ' αυτά συνηγορεί και ο καθηγητής Πολιτικών Έπιστημών του Πανεπιστημίου του Έσσεξ Έρνέστος Λακλάου. Ο Λακλάου επισημαίνει [σε συνέντευξή του στην *Κυριακάτικη Αύγή*, 10 Οκτωβρίου 2004] ότι την περίοδο 1960-1975 ο μαρξισμός παρουσίαζε μία άνθηση και ταυτόχρονα παρουσίαζε σημάδια της μέλλουσας παρακμής του. Ήδη ο Άλτουσερ είχε διατυπώσει την άποψη ότι η οικονομία διατηρούσε τον καθοριστικό

της ρόλο, αλλά μόνον σε τελευταία ανάλυση. Υφίστανται και άλλοι παράγοντες, τό δέ Κράτος είναι σχετικά αυτόνομο. Ο Πουλαντζάς, αναφέρει ο Λακλάου, ήταν ίσως ο πιό χαρακτηριστικός στοχαστής αυτής της μεταβατικής στιγμής. Ο πρόωρος θάνατός του δέν του επέτρεψε, όπως συνέβη μέ άλλους της γενιάς του, να ριζοσπαστικοποιήσει αυτήν την κρίσιμη στροφή. Αλλά και οι γενικότερες συνθήκες, πάντα κατά τον Λακλάου, όδηγούσαν σε αναθεώρηση ή και υπέρβαση της μαρξιστικής σκέψης. Ο μαρξισμός θεωρητικά βασίζεται σε μία εικαζόμενη κοινωνιολογική όμοιογένεια και έναν ταξικό διπολισμό. Όμως έγινε σαφές ότι η ιστορία έβαινε προς την αντίθετη κατεύθυνση, δηλαδή προς μία αυξανόμενη κοινωνική έτερογένεια. Ο Πουλαντζάς είχε συνειδητοποιήσει έντονα, προς τό τέλος της ζωής του, αυτήν την εξέλιξη, σημειώνει ο Λακλάου, και τον άπασχολούσε τό μέγεθος των αναθεωρήσεων πού αυτή η συνειδητοποίηση συνεπαγόταν για την σοσιαλιστική στρατηγική και την μαρξιστική θεωρία. «Θυμάμαι πώς στην τελευταία συζήτηση πού κάναμε», διηγείται ο Λακλάου, «του πρότευνα πώς θά έπρεπε να εγκαταλείψουμε την κεντρικότητα της εργατικής τάξης ως τό κύριο σημείο της σοσιαλιστικής στρατηγικής και η απάντησή του ήταν: “Τό έχω σκεφτεί κι εγώ αρκετές φορές, αλλά, εν τοιαύτη περιπτώσει, τί απομένει από τον μαρξισμό;”». Ο Λακλάου, τέλος, επισημαίνει ότι ο Πουλαντζάς έδειχνε διαρκώς μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τό έργο του Φουκώ και ότι τό ενδιαφέρον του για τά νέα κοινωνικά κινήματα τον ώθησε να σχετικοποιήσει την κεντρικότητα του κράτους ως τόπου έξουσίας και να θεωρήσει ότι η έξουσία διαχέεται μέσα στη σφαίρα του κοινωνικού κατά τρόπον πού ούτε ο κλασσικός μαρξισμός ούτε ο άλτουσεριανισμός διερεύνησαν ποτέ. Αυτή η τελευταία τάση, σημειώνει ο Λακλάου, παρέμεινε σε πρώιμο στάδιο, δυστυχώς, λόγω του πρόωρου θανάτου του Πουλαντζά.

Τήν εποχή πού αϊφνιδίως πέθανε, ο Πουλαντζάς κρατούσε σημειώσεις και εργαζόταν συστηματικά, μέ καρτέλλες κ.λπ., για ένα νέο βιβλίο πού θά έγραφε. Εκεί ίσως βρίσκεται η ολοκληρωμένη απάντηση στό έρώτημα: προς ποιά ακριβώς κατεύθυνση, θεωρητική και επιστημολογική, εκινείτο ο Πουλαντζάς.

Λίγες μέρες πριν πεθάνει, ο Πουλαντζάς δημοσίευσε στην έφημερίδα *Τά Νέα* ένα κείμενό του σε δύο συνέχειες (17 και 18 Σεπτεμβρίου 1979), μέ τίτλο «Η κρίση των πολιτικών Κομμάτων». Επρόκειτο για την μετάφραση ενός κειμένου του,

πού είχε δημοσιευθεί προηγουμένως στην *Monde Diplomatique*, και στο όποιο ο Πουλαντζάς προσέθεσε κάποιες προσθήκες. Ο Πουλαντζάς έγραφε ότι, μετά την κρίση του '68, τό αστικό κράτος αναδιαρθρώθηκε προς την κατεύθυνση του «αυταρχικού κρατικισμού». Ταυτόχρονα, αναδιαρθρώθηκε ή άρχουσα ιδεολογία, γεγονός που κατά τόν Πουλαντζά απέδεικνε την προσαρμοστικότητα του καπιταλισμού (έπί λέξει τίς «άξιοσημείωτες δυνατότητες της πολιτιστικής προσαρμοστικότητας του καπιταλισμού»). Έπεςήμαινε δέ ότι ή αναπαραγωγή του καπιταλισμού υποσκάπτει τά παραδοσιακά του θεμέλια (Έθνος, Νόμος, Οικογένεια κ.λπ.). Ο Πουλαντζάς υπογράμμιζε ότι ή άρχουσα ιδεολογία κατορθώνει νά άφομοιώνει, διαστρεβλώνοντας τις, ακόμη και όρισμένες ιδεολογικές πτυχές του Μάη του '68.

Κατά τόν Πουλαντζά, ή άρχουσα ιδεολογία αναδιοργανώνεται, συνδυάζοντας διάφορα αντιφατικά στοιχεία: τόν ήρρασιοναλισμό, τόν σπιριτουαλισμό (αναβίωση θρησκευτικών ιδεολογιών και φαινομένων), τήν τεχνοκρατία (πού διακρίνεται από τήν κλασσική γραφειοκρατία), τόν νεοφιλελευθερισμό (πού υπό τό πρόσχημα της υπεράσπισης του άτόμου εναντι του κράτους περιορίζει τίς κοινωνικές κατακτήσεις των λαϊκών τάξεων και τό κοινωνικό κράτος), τόν ρατσισμό της «νέας δεξιάς» κ.λπ.

Γι' αυτό, οί κλασσικοί μηχανισμοί κοινωνικοποίησης (σχολείο, πανεπιστήμιο κ.λπ.) μετατίθενται προς τά ΜΜΕ και κυρίως τήν τηλεόραση. Έτσι, οί διαδικασίες νομιμοποίησης μετατίθενται στα ΜΜΕ, τά όποια όμως έλέγχονται από τό κράτος (ό Πουλαντζάς τά έγραφε αυτά τήν έποχή που δέν υπήρχε ιδιωτική τηλεόραση). Αυτή ή μετάθεση βρίσκεται λοιπόν, κατά τόν Πουλαντζά, πίσω από τήν κρίση και τήν παρακμή των κομμάτων.

Ο Πουλαντζάς έπισημαίνει ότι, βεβαίως, τά κόμματα είχαν ήδη χάσει μεγάλο μέρος της σημασίας τους στην διαδικασία λήψης αποφάσεων στις αστικές κοινωνίες, κατείχαν όμως σημαντικό ρόλο ως συνεκτικοί δεσμοί των θεσμών της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, θεμελιωμένοι στην λαϊκή βούληση. (Αυτή ή σκέψη του Πουλαντζά στην ουσία συνηγορεί υπέρ των αντιπροσωπευτικών θεσμών, άφου ή διολίσθησή τους προς τήν κυριαρχία των ΜΜΕ οδηγεί σε έκπτωση της Δημοκρατίας, όπως υποστηρίζει στην συνέχεια. Και άρα άντανακλά μία άναθεώρηση των άπόψεών του περί αστικής-αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, κάτι που έπεςήμαναν οί κυριώτε-

ροι συνομιλητές του κατά τό τελευταίο διάστημα της ζωής του.)

Έτσι, τό κράτος τείνει, μέσω της έπιρροής του στα ΜΜΕ, νά εξελιχθεί σε κύριο οργανωτικό θεσμό της πολιτικής ζωής, χωρίς τήν διαμεσολάβηση των κομμάτων, υποστηρίζει ο Πουλαντζάς. Αναπτύσσονται ως εκ τούτου συντεχνιακοί θεσμοί νέου τύπου, όπως οί τριμερείς έπιτροπές έργοδοτών-κράτους-έργαζομένων, καθώς και πελατειακές σχέσεις όχι πλέον προσωποπαγείς αλλά μέσω διοικητικών κυκλωμάτων. Αυτά τά φαινόμενα οδηγούν όχι μόνον στην έκπτωση του αντιπροσωπευτικού ρόλου των κομμάτων αλλά και στην μετατροπή της λαϊκής κυριαρχίας σε κρατική κυριαρχία.

Έξέλιξη που συνάδει άλλωστε με τήν άνάδυσή της νεοφιλελεύθερης ιδεολογίας, που κυρήσει τόν — υποτίθεται — ουδέτερο ρόλο του κράτους.

Ιδεολογικές έπιπτώσεις αυτής της πορείας είναι, σύμφωνα με τόν Πουλαντζά, ή ίσοπέδωση, όμογενοποίηση, ή άπερίγραπτη φτώχεια του περιεχομένου της άρχουσας ιδεολογίας και ή διαμόρφωση μίας λαϊκιστικής, δθθεν τεχνοκρατικής λαϊκής συναίνεσης.

Ο Πουλαντζάς υπογραμμίζει ότι τά κλασσικά κόμματα εξουσίας εξακολουθούν νά χρειάζονται ως συμπληρωματικοί μηχανισμοί της διοίκησης. Στα αστικά κράτη ύφίστανται, ως εκ τούτου, μαζικά κόμματα, σε πλήρη συνεργασία με τό κράτος, πολλά μάλιστα έξ αυτών σοσιαλοδημοκρατικά. Κατά τόν Πουλαντζά, ή έναλλαγή δεξιών και σοσιαλοδημοκρατικών κομμάτων στην εξουσία (χωρίς νά ταυτίζονται βεβαίως οί δεξιές με τίς σοσιαλοδημοκρατικές έκδοχές — ο όρος του Πουλαντζά) δέν συνιστά πραγματική πολιτική άλλαγή. Μάλιστα, ύφίστανται και ένιαία κέντρα αποφάσεων, στα όποια συμμετέχουν εκπρόσωποι των αντιθέτων κομμάτων. Ο Πουλαντζάς προσθέτει ότι αυτές οί παρατηρήσεις άφορούν και τά εκτός εξουσίας σοσιαλιστικά και κομμουνιστικά κόμματα. (Ένδιαφέρουσα παρατήρηση, που παραπέμπει στην δθθεν έπαναστατικότητα του ΠΑ-ΣΟΚ κατά τήν δεκαετία του '70, πριν άποδειχθεί ότι έπρόκειτο άπλως για μία έναλλακτική αλλά κατ' ουσίαν πανομοιότυπη μορφή της Δεξιάς.)

Συνεχίζοντας τόν προβληματισμό του για τήν μεταβολή — και τήν έκπτωση — του παραδοσιακού ρόλου των κομμάτων, ο Πουλαντζάς προσθέτει ότι οί σύγχρονες μορφές άντίστασης στον καπιταλισμό ξεφεύγουν από τά παραδοσιακά σχήματα και έχουν άποκτήσει πολιτιστικό χαρακτήρα: όχι πιά τά κόμματα αλλά κοινωνικά κινήματα οι-

κολογικού, τοπικού, φεμινιστικού, νεολαιίστικου κ.λπ. χαρακτήρα, μέ πολυταξική βάση, πού έχουν σχέση όχι πιά μέ τό έργοστάσιο αλλά τίς συνθηκές διαβίωσης, έχουν αναλάβει αυτόν τόν ρόλο.

Η επέκταση τών μικροαστικών στρωμάτων, επισημαίνει έξ άλλου ό Πουλαντζάς, πού χαρακτηρίζονται από έντονη τάση κοινωνικής ανόδου, καθώς και έπιφυλακτικότητα έναντι τής ένταξης σέ κομματικές οργανώσεις, συντείνει στην κρίση τών κομμάτων. «Όπως και τό γεγονός ότι ή εργατική τάξη έχει διαφοροποιηθεί έσωτερικά, λόγω τών νέων τεχνολογιών και τής διεθνοποίησης τής παραγωγικής διαδικασίας. Γεγονότα πού, επισημαίνει ό Πουλαντζάς, διαψεύδουν «όρισμένες αναλύσεις τής Άριστερας μετά τό 1960».

Βεβαίως, υποστηρίζει ό Πουλαντζάς, τά κοινωνικά κινήματα έχουν αποσπασματικό άρα συντεχνιακό χαρακτήρα, ή λύση όμως δέν είναι νά ποδηγετηθούν από τά κόμματα, αλλά νά εκδημοκρατισθούν έσωτερικά.

Ό Πουλαντζάς ολοκληρώνει τό κείμενό του, επισημαίνοντας τόν κίνδυνο του πολυ-συλλεκτικού λαϊκισμού, πού απειλεί τίς σύγχρονες δημοκρατίες.

Άπ' αυτό και μόνον τό τελευταίο σημείο, καταλαβαίνει κανείς πόσο ανυπόστατα ήταν αυτά πού ακούστηκαν στην ήμερίδα για τά είκοσι χρόνια από τόν θάνατο του Πουλαντζά, πού οργάνωσε τό Πανεπιστήμιο Άθηνών, ότι δήθεν είχε στραφεί προς τό ΠΑΣΟΚ κατά τό τελευταίο διάστημα τής ζωής του... Μάλιστα, έγινε επίκληση του κειμένου πού προαναφέραμε, προκειμένου νά στηριχθεί αυτή ή άποψη, μέ τήν βεβαιότητα προφανώς ότι κανείς δέν θά δαπανούσε ένα πρωινό στό αρχείο τής έφημερίδας *Τά Νέα* για νά τό έπαληθεύσει... Έκτός τής κατ' ουσίαν παραχάραξης τών απόψεων του Πουλαντζά, πού αποσκοπούσε στην παροχή θεωρητικής νομιμοποίησης στό ΠΑΣΟΚ μέσω μίας διεθνούς φυσιογνωμίας τών γραμμάτων, ούτε καν αναφέρθηκε φυσικά ή προσωπική άποψη του Πουλαντζά για τό ΠΑΣΟΚ. Ζώντας στό Παρίσι και όχι στό κλίμα τής Μεταπολίτευσης, ό Πουλαντζάς είχε από νωρίς καταλήξει στό συμπέρασμα ότι τό ΠΑΣΟΚ ήταν μία εναλλακτική έκδοχή τής ξένης κηδεμονίας στην Έλλάδα, όπως όλες οι πρωτογενείς πληροφορίες μας αναφέρουν. Μά, ούτως ή άλλως, στό κείμενό του αυτό ό Πουλαντζάς ούτε καν αναφέρεται,

έστω και μία φορά, στην ελληνική πολιτική ζωή.

Οι άπόψεις πού περιέχει τό τελευταίο κείμενο του Νίκου Πουλαντζά δείχνουν μία αξιοσημείωτη ώριμανση τής σκέψης του, και είναι πραγματικά κρίμα πού ό αϊφνίδιος και άδόκητος θάνατός του δέν επέτρεψε νά εξελιχθούν και νά αναπτυχθούν περαιτέρω. Ό Πουλαντζάς είχε καταλάβει ότι ή δομή τής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, όπως φυσικά αυτή λειτουργεί στις ανεπτυγμένες δυτικές χώρες (επαναλαμβάνω, δέν κάνει καν μνεία για τήν Έλλάδα), εξασφάλιζε ασφαλίστικες δικλίδες έναντι του λαϊκισμού, του μεσσιανισμού και άλλων παρεκτροπών τής δημοκρατίας. Έτσι, χωρίς νά τό καταθέτει ρητά, διέψευθε τήν γνωστή μαρξιστική άπόρριψη τής άστικής δημοκρατίας ως ταξικού συστήματος κοινωνικά διαβλητού.

Ό μαρξισμός υπήρξε για τόν Πουλαντζά πρόκληση: τήν εποχή πού έμφανίστηκε ό Πουλαντζάς στό επιστημονικό στερέωμα, ή μαρξιστική θεωρία ήταν αποσπασμένη και ταυτισμένη μέ τόν σταλινικό ολοκληρωτισμό. Ό Πουλαντζάς τήν αποσυνέδεσε από τόν σταλινισμό και τής προσέδωσε δημοκρατική και ευρωπαϊκή χροιά. Δικαίως θεωρείται εκ τών ιδρυτών του Ευρωκομμουνισμού. (Τό αναφέρει και ό Berlinguer στό συλλυπητήριο τηλεγράφημα πού έστειλε στην οικογένειά του, στόν θάνατο του Πουλαντζά.)

Δέν ήρθε, βεβαίως, σέ άνοιχτή σύγκρουση μέ τά θεμέλια τής μαρξιστικής φιλοσοφίας. Κάτι τέτοιο θά είχε σοβαρές επιπτώσεις για τόν νεαρό Πουλαντζά, σέ μία εποχή όπου οι δύο παρατάξεις του Ψυχρού Πολέμου ήλεγχαν άσφυκτικά τόν ιδεολογικό χώρο, κι όπου οι τρίτες σκέψεις έθεταν άμέσως τόν φορέα τους στό περιθώριο. Ό Πουλαντζάς παρέμεινε, έτσι, στά πλαίσια του μαρξισμού και τόν αποδομούσε εν όνόματι του Μάρξ, παραπέμποντας συνεχώς σέ μαρξιστικά κείμενα για νά ανατρέψει τά πορίσματα τής μαρξιστικής πολιτικής κοινωνιολογίας.

Αυτές οι έξισορροπήσεις κάποτε φθάνουν, βεβαίως, στό όριά τους.

Ό μαρξισμός υπήρξε για τόν Πουλαντζά μία φάση. Άπό τά παραπάνω συνάγεται ότι τήν φάση αυτήν τήν είχε έγκαταλείψει πολύ πριν τόν άδόκητο θάνατό του. Έπειδή δέν πρόλαβε νά βαδίσει σέ — και νά ανοίξει — νέους δρόμους, ή μνήμη του συνδέεται μέ τόν μαρξισμό.

ΠΗΓΕΣ

Συνέντευξη Άπόστολου Άποστολόπουλου, 9-7-2003.
Συνέντευξη Ρηγγέτας Πουλαντζά-Καρλαύτη, καλοκαίρι 1999 και Νοέμβριος 2005.

Συνέντευξη Κώστα Βεργόπουλου, 4-8-2004.
Συνέντευξη μέ τόν Έρνέστο Λακλάου για τόν Νίκο Πουλαντζά στην *Κυριακάτικη Αύγή*, 10-10-2004.

Μέρες από τον Μάη 1968

του Κωστή Πάλλη

Μετάφραση-Επιμέλεια: Άλέξανδρος Κόντος

Μάιος στο Παρίσι. Ή άνοιξη άπλώθηκε ξαφνικά στά πλατεία βουλεβάρτα, χάρη στην νεολαία, γεμίζοντάς τα μέ κρυφές εϋχές, μέ μάταιες ελπίδες, καλώντας μέ λαχτάρα πρωτάρικη, νά αντικρίσουμε, νά αισθανθούμε, νά συνειδητοποιήσουμε πώς κάτω από τά γρανιτολίθαρα των βουλεβάρτων κουρνιάζει ρευστά ή επαναστατική θερμή, σκληρή γαλήνη τής άμμουδιάς. Ή νεολαία διαλαλούσε όνειρικά: «ΚΑΤΩ ΑΠΟ ΤΑ ΓΡΑΝΙΤΟΛΙΘΑΡΑ Η ΠΛΑΖ»: επωφελούμενη από τήν έκπληξη, πού προκάλεσε τό άπρόβλεπτο κίνημά της, έσπρωχνε μέ τήν δράση της τά κατεστημένα, άναστατώνοντας τήν μικροαστική ρουτίνα τής καθημερινότητας, πιστεύοντας σέ μία ουτοπιστική εϋδώρα τής πορφύρινης αύγής, πού ξημέρωνε όλο και πιό λαμπερή κάθε πρωινό· τά συνθήματα πού ήχούσαν δίκαια στους τοίχους, άπευθυνόμενα, σκληρά, στους

ιθύνοντες, βαμμένα στά γρήγορα, και τό πιό αντιπροσωπευτικό «ΤΑ ΟΝΕΙΡΑ ΜΑΣ, ΕΦΙΑΛΤΗΣ ΣΑΣ», συντάραζαν, προκαλώντας και άναζητώντας συμπάρασταση· μά κανέναν, οϋσιαστικά, από φόβο ή δουλεία, δέν ήταν έτοιμος νά πιάσει τήν σκυτάλη, πού τά άπειρα, άπραγα νεανικά δαχτύλια κρατούσαν άτσαλα, μέ βιασύνη και όχι μέ σιγουριά μεγάλη...

Ή μαγιάτικη εκδήλωση τέλειωσε, μένοντας σάν έκρηξη όργής. Οι όπισθοχωρήσεις, πού ή Έξουσία είχε υποχρεωθεί νά δεχτεί, άναγκασμένη μπροστά στην νεανική πίεση, σέ λίγο χρόνο, μέ τίς ευέλικτες δραστηριοποιήσεις του Κράτους, πλαισιωμένες από τήν συνεργό υποτελή μανία τής πολιτικής ή άλλης ήγεςίας, τής γαντζωμένης στών ποθητών της πόστων τίς καρέκλες, εκμηδενίστηκαν, αφήνοντας μονάχα τήν άνάμνηση τής ελπίδας και τήν πίκρα των χαμένων ευχών.



...χαϊδεύοντας τίς ιωνικές αϋλακες...

Μέσα σέ αυτήν τήν επαναστατική ατμόσφαιρα, μία σκέψη τρελλή πέρασε στήν ελληνική φοιτητική νεολαία, παρούσα στά ανοιξιάτικα γεγονότα των πλατειών βουλευμάτων: ἡ κατάληψη τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου, στόν φοιτητικό οἰκισμό στήν φοιτητοῦπολη, καί ἡ ἀνακήρυξή της σέ πρότο ἐλεύθερο ἐλληνικό ἔδαφος: πρώτη πράξη ὀλκῆς ἐνάντια στήν χούντα, πού συνέχιζε νά παγώνει στυγνά τά πλακόστρωτα τῆς πόλης τῆς Παλλάδος: τῆς πόλης μου. Ἡ ἀπόφαση δέν πάθησε σέ ὀργανωμένες κόβες μέ στελεχωμένες βαθυστόχαστες γραμμές καί οὔτε σέ ἀνανεωτικές φιλολογικές συνεστιάσεις. Νεολαῖοι, αὐτόνομοι, ἀναρχικοί, ὑπεραριστεροί, κινηματογραφιστές, φοιτητές ἀνέβηκαν ἤρεμα τά μαρμάρια σκαλοπάτια, χαιδεύοντας τίς ἰωνικές αὐλακές, μακρινή θύμηση τῶν προπυλαίων, καί ἔσπρωξαν, χωρίς βία, τήν βαρειά, μέ τίς νεοκλασσικές γραμμές, πόρτα, ἕνα μαγιάτικο πρῶινό, καθαιρώντας τήν ἐξουσία τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου, περιορίζοντας τόν διευθυντή στά διαμερίσματά του, πού τό δέχτηκε χωρίς τήν παραμικρότερη ἀντίδραση: χωρίς ἀρχηγούς, χωρίς ντιρεκτίβες, χωρίς καθοδηγητές, χωρίς ἀτέρμονες συζητήσεις, τοποθετήθηκαν στίς ὀργανικές θέσεις τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου γιά τήν ὀμαλή λειτουργία του, προγραμματισμένα μέ τό ἔνστικτο, ἐγκαθιστώντας καί ἀναθέτοντας τήν διοίκησή του στήν συλλογική ὑπευθυνότητα τῆς Συνέλευσης: ὅταν μαθεύτηκε ἡ κατάληψή του κατέφτασαν καί ἄλλοι ὀργανωμένοι, συνεπείς: πολύ λίγοι: ἀγνοώντας τίς γραμμές τῆς ἡγεσίας πού συμβούλευε γραφειοκρατικά τήν μή συμμετοχή στήν ἐκδήλωση, ἤρθαν γιά νά ὑποστηρίξουν τό κίνημα, καθοδηγώντας το μέ νόηση καί ὀργάνωση, γιά νά ἀποφευχθοῦν καί οἱ πιθανές παρεκτροπές του. Καί ἡ ζωὴ κυλοῦσε ἐλεύθερα, ὀργανωμένα, χωρίς διοικήσεις καί περιττές νοθεσίες, μέ τήν λήψη τῶν μέ νέες κατευθύνσεις ἀποφάσεων γιά τήν ὀμαλή συνέχιση τῆς ζωῆς τοῦ ἐλληνικοῦ Περίπτερου, στίς βραδυνές συνεδριάσεις τῆς Συνέλευσης, μέσα στόν χώρο τῆς φοιτητικῆς βιβλιοθήκης: οἱ ζωηρές συζητήσεις ἐκτυλίσσονταν κάτω ἀπό τό μαρμαρωμένο βλέμμα τοῦ ξεχασμένου μπουστου, κάποιου ἱστορικοῦ ἰθύνοντα, στριμωγμένου ἀπό πολύ καιρό στήν γωνιά τῆς ψηλοτάβανης αἴθουσας δίπλα στό στενόμακρο παράθυρο.

Οἱ περισσότεροι ἀπό τοὺς μόνιμους κατοίκους τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου δέν συμμετεῖχαν, ἀπό φόβο ἢ δειλία — κι ἄς διέπονταν φαινομενικά ἀπό ἀριστεροὺς προσανατολισμούς — στίς συζητήσεις, κλεισμένοι στά δωμάτιά τους, διπλοκλειδωμένοι

στίς φοβίες τους, ἀπέφευγαν νά πάρουν μέρος στήν γιορτή. Ἡ κλασσική ἐλληνική ἰντελιγκέντσια τοῦ Παρισιοῦ, παλιά καί νεοαφιχθεῖσα, ἔλαμπε θλιβερά, καί ἐκείνη, μέ τήν ἀπουσία της.

Ἡ γιορτὴ κύλησε παράλληλα καί σέ πλήρη ἄρμονία μέ τίς μαγιάτικες φοιτητικές ἀναλαμπές τῶν πλατειῶν βουλευμάτων. Ἔτσι, ἕνα πρῶινό, ὁ μπουστος ξύπνησε, συνεχίζοντας τόν πολὺχρονο λήθαργό του, ὀλόμαυρος... Ἐνα ἀναρχικό χέρι εἶχε περάσει, νυχτιάτικα, φυσώντας τήν ἀποδοκιμασία του γιά τό μαρμάρينو ἀδιάκριτο βλέμμα, πού ἔπαιρνε καί αὐτό μέρος στίς ζωηρές συζητήσεις: ὁ μπουστος, ἀνανεωμένος, ὀλόμαυρος, παρέστεκε ἀπό τότε κάθε βράδυ μέχρι ἀργά, παρατηρώντας τήν ἐξέλιξη τῆς εὐχάριστης οὐτοπίας, χωρίς νά παίρνει ἐνεργό μέρος, ἀκούγοντας. Ἐνα ἄλλο χέρι ἔσκαψε τόν τοῖχο τῆς κεντρικῆς μεγάλης αἴθουσας καί ἔχτισε ἕνα λιθάρι, ταραζώντας τήν λεία ἐπιφάνειά του: ἐρμήνευσε ἀπλᾶ, πῶς ἡ οἰκοδόμηση περνᾶ ἀπαραίτητα ἀπό τό στάδιο τοῦ γκρεμίσματος τοῦ παλιοῦ καί τό, ἔστω αὐθαίρετο ἢ βιαστικό, χτίσιμο τοῦ αὔριο. Ἡ Συνέλευση δέχόταν καί τίς ἀτομικές πρωτοβουλίες, σέ μορφή προτάσεων, καί ἀποφάσιζε, συζητώντας μέ ὑπευθυνότητα κοινή καί επαναστατική ἀρχή, γιά τήν συλλογική διοίκηση τοῦ Περίπτερου.

Οἱ μόνιμοι κάτοικοι τοῦ Περίπτερου, γενικά, ἀδιαφοροῦσαν μέ τίς ἀλλαγές, ἀλλά πλήρωσαν χωρίς καθυστέρηση τό νοῖκι, σεβόμενοι ἢ φοβόμενοι τήν καινούργια ἐξουσία. Μία βραδυά τρεῖς-τέσσερες ἤθελαν νά διαταράξουν μέ κραυγές καί τσιτάτα ἀλλοπρόσαλλα, θυμίζοντας ἄλλες ἐποχές, τήν ὀμαλή λειτουργία τῆς Συνέλευσης, δημιουργώντας ἕναν σχετικό ἐκνευρισμό, θέλοντας, μέ αὐτόν τόν τρόπο, νά δείξουν τήν προσήλωσή τους στίς παλιές ἀρχές: φοβοῦνταν, ἀπερίσκεπτα, πῶς ἡ οὐδέτερη ἢ ἀδιάφορη στάση τους στό γεγονός τῆς κατάληψης, θά ἐρμηνευόταν ἀπό τό καθεστῶς τῆς προηγούμενης διοίκησης, ὅταν ἀργότερα ἡ γιορτὴ θά εἶχε πιά ἐξατμισθεῖ, σάν κρυφὴ ἀποδοχὴ τῆς νέας διοίκησης, μέ πιθανὸ ἐπακόλουθο τό χάσιμο τῶν κεκτημένων: ἦταν ἔτοιμοι νά ὑποχωρήσουν σέ βασικές καί ἀπαράβατες παραχωρήσεις. Οἱ ὑπεύθυνοι τῆς βραδυᾶς, μπροστά στόν ἐκνευρισμό, ἐμφανίστηκαν μέ τά κόκκινα περιβραχιόνια, γιά νά καλμάρουν τά πνεύματα: οἱ ἐκνευρισμένοι ἠσύχασαν χωρίς τήν παραμικρότερη βία, μονάχα μέ τήν ἀνταλλαγὴ καί τόν σεβασμό τῶν διαφορετικῶν ἀπόψεων μέσα στό πλαίσιο τῶν επαναστατικῶν ὀρίων τῆς κατάληψης. Ἀπὸ τοὺς λιγιστοὺς μόνιμους κατοίκους τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου, πού συμμετεῖχαν στό κίνη-

μα τής κατάληψης, ξεχώριζε ή λεπτή μορφή με ξέπλεκα τά μαλλιά και τά άπλανή γυάλινα μάτια της νά κοιτάζουν τό σκοτάδι. Έρχόταν με τό άρθρωτό άσπρο ραβδί της, χτυπώντας ρυθμικά τόν τοίχο του μακρού διαδρόμου, οδηγούμενη από τήν άκοή της και έπιανε θέση, από νωρίς, στις πρώτες γραμμές των καρεκλών τής βιβλιοθήκης για νά μή χάσει τήν παραμικρότερη ανακοίνωση, παίρνοντας ένεργό μέρος στις διάφορες συζητήσεις. Πού και πού, παρευρισκόταν στις συνελύσεις και ό πρώην σύζυγός της, βέρος άριστεριστής, με έπαναστατικές απόψεις για τήν άλλαγή των κοινωνικών δομών· συχνά έπαιρνε τόν λόγο, αναλύοντας τις απόψεις του με πίστη και μάθηση. Άκούγοντας τις μαθητικές του αναλύσεις πάνω στα γεγονότα ή τήν κοινωνική συνέχιση, μου ήταν άδύνατο νά φανταστώ τό προσές, όρο πού τόσο συχνά έπαναλάμβανε κατά τήν όμιλία του, με τό όποιο οι έπαναστατικές του ιδέες του επέτρεπαν, από τήν μιά μεριά, νά έχει δεχτεί, παλιά, όταν συζούσε μαζί με τήν μορφή τήν στεμμένη με τις σθηστές γαλάζιες ίριδες, τήν τυφλή ύλική συζυγική βοήθεια πού του παρείχε, χτυπώντας τήν όκτώωρη γραφομηχανή, χορηγώντας με αυτόν τόν τρόπο τήν τυφλή της πληκτρο-δότηση για τήν συνέχιση των νομικών σπουδών του, και από τήν άλλη νά έχει ζητήσει και νά έχει άποσπάσει από τό άστικό δικαστήριο, πού τόσο κατηγορούσε τόν θεσμό του θεωρητικά, τήν παροχή του διαζυγίου, επικαλούμενος τό άβάσταχτο φορτίο, πού του προκαλούσαν τά άπλανή μάτια τής συζύγου του... Δέν θά με παραξένευε, αν τόν έβλεπα, μεταπολιτευτικά, νά δίνει άπλετα τήν νομική φαιά ούσία του, υποστηρίζοντας, άστικά, τήν δομή ενός τυχαίου τραπεζικού όργανισμού, ξεχνώντας ή διαγράφοντας τελεσίδικα τις άριστερίστικες πεποιθήσεις του.

Μία πρωτοβουλία τής Συνέλευσης έγινε ή άφορμή νά αύξηθει τό μεροκάματο του εργατικού προσωπικού, πού συνέχιζε νά προσφέρει τις υπηρεσίες του για τόν άπαραίτητο καθαρισμό των χώρων του Έλληνικού Περίπτερου. Κάποια καθαρίστρια λιγάκι άλαφροίσκιωτη — ή παριστάνοντας την — μάς είχε ρωτήσει με περισσή άφέλεια και μελαγχολική νοσταλγία, βλέποντάς μας λίγες μέρες μετά τό τέλος του πανηγυριού, βρίσκοντας τό μεροκάματό της «ίσοροπημένο» στά πρότερα επίπεδα: «Πότε θά μάς ξανάρθετε;...»

Μιά άλλη, πάλι, πρωτοβουλία τής Συνέλευσης διέθεσε ένα σεβαστό χρηματικό ποσό, από τά μηνιαία έσοδα, για τόν πλουτισμό τής βιβλιοθήκης με λίγα από τά βασικότερα βιβλία και ντο-

κουμένα, γραμμένα πάνω στην πολιτική, στην τέχνη, στην ιστορία, στην κοινωνιολογία, πού άπουσίαζαν από τά ράφια της. Η τριγωνική σφραγίδα, πού εκπονήθηκε ειδικά, γιορτάζοντας τό ιστορικό γεγονός τής έπαναστατικής άλλαγής και τής κατάληψης, άποτύπωσε τήν θύμηση τής παρουσίας, τής ευχάριστης ούτοπίας και τής έφήμερης παράστασης στις σελίδες τους, για νά τά υποχρεώσει νά είναι παρόντα στην βιβλιοθήκη τής φοιτητικής αναζήτησης και παιδείας και άπούλητα στό καπιταλιστικό άλτισβερίσι. Η παλιά διοίκηση, όμως, ύποτελής στις αρχές τής εξουσίας τής χούντας, όταν πιά τό μαγιάτικο όνειρο διαλύθηκε, από φόβο ή φοβία και δειλία, στέργσε από τους φοιτητές τά σφραγισμένα βιβλία, και, υπακούοντας στις φασιστικές ντιρεκτίβες τής χούντας, εξαφάνισε τήν έλκτική τους διαφώτιση από τά ράφια τής βιβλιοθήκης του Έλληνικού Περιπτερου. Και, παρ' όλη τήν μετέπειτα κατάργηση τής χούντας, συνέχισε νά τηρεί τήν ίδια τακτική· τά άπαγορευμένα βιβλία, τά σφραγισμένα βιβλία παρέμεναν άφαντα κάτω από τις ανήμπορες ζωφόρους του αρχαίου νομοθέτη.

Δέν φανταζόμουν ποτέ πώς ή τριγωνική σφραγίδα, όταν σφράγιζα τά βιβλία με τό κόκκινο μελάνι, θά μου άφηνε τόσο έντονη τήν παρουσία της και θά έμενε ανεξίτηλη στην μνήμη μου, παρ' όλη τήν καθημερινή επέμβαση τής τέταρτης διάστασης. Γι' αυτόν τόν λόγο, όταν ανέβηκα, άφου είχα δει πάμπολλες φορές τις άγριοκαστανίες στις προβλήτες του Σηκουάνα νά ανθίζουν, τά λειωμένα πέτρινα σκαλοπάτια και με τά βλέμματα του Σόλωνα και του Άριστοτέλη νά παρατηρούν από ψηλά, αναζητώντας τήν ύπαρξή της, έβρισκα τήν παρόρμησή μου όλωσδιόλου φυσιολογική· πήγαινα, γυρεύοντας τήν απόδειξη πώς ή μαγιάτικη ιστορία δέν ήταν ένα όνειρο. Ο γηραιός Διευθυντής, άκουμπώντας βαριά στό μπαστούνι του, με ύποδέχτηκε ευγενικά και κάθισε με δυσκολία στην πολυθρόνα πίσω από τό γραφείο του· ό χώρος ήταν γεμάτος διάσπαρτα με γεμισμένα χαρτόκουτα· μύριζε μετακόμιση· στό βάθος, δίπλα στό παράθυρο, έστεκε άπαθής ό μπουστός, πού τό αναρχικό χέρι τόν είχε παλιά μαυρίσει· είχε μετοικίσει από τήν βιβλιοθήκη· ήταν ξασπρισμένος και ή γερακίσια ματιά του μου έδινε τήν έντύπωση ενός παρείσακτου στό ραντεβού· αισθανόμουν γραφειοκρατικά κυκλωμένος. Τόν πληροφόρησα, ύστερα από τις συνήθεις φιλοφρονητικές ρήσεις, για τήν αίτία τής συνάντησης. «Δέν είδα τίποτα..., δέν είχανε ταμπόν», μου άποκρίθηκε γρήγορα, έννοώντας προφανώς τήν

σφραγίδα, ξεκρεμώντας τό τηλέφωνο πού καλούσε ἐνοχλητικά, συγχέοντας τούς ὄρους ἢ μπερδεύοντας τίς γλῶσσες. Τόν κοίταζα, πού συνομιλοῦσε μέ τό μικρόφωνο, καί σκεπτόμουν: «δέν πῆρε οὔτε κἂν τόν κόπο νά ξεφυλλίσει τά σφραγισμένα βιβλία καί ἡ μόνη του σκέψη ἦταν νά τά ἐξαφανίσει ἀπό τόν ἑλληνικό χώρο· σάν τήν χούντα πού ἔκαιγε τά βιβλία!» Κατέβασε τό ἀκουστικό καί ξαναέστρεψε τό βλέμμα του πρὸς τό μέρος μου, ὅταν τοῦ εἶπα ξερά πῶς ἤμουν βέβαιος γιά τήν παρουσία τῆς σφραγίδας, χωρίς νά τοῦ ἀναφέρω λεπτομέρειες, προσθέτοντας ὅτι ἐπιθυμοῦσα νά τά δῶ, γιατί, ἀφοῦ ἦσαν ἀγορασμένα μέ τά χρήματα τοῦ σπιτιοῦ, ἔπρεπε νά βρῖσκονται, ἀναγκαστικά καί φυσιολογικά, στό ράφια τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου. Τόν αἰσθάνθηκα νά στριμώγχεται στήν πολυθρόνα του μέ δυσανασχέτηση προσβεβλημένης παρθένας, καθῶς τόνιζε: «Τά βιβλία εἶχαν ἀγορασθεῖ μέ τά χρήματα πού εἶχε δώσει ὁ Θεοδωράκης· ἡ ἐπιτροπή διοίκησης, μετά τήν κατάληψη, ἀποφάσισε νά τά δώσει στήν βιβλιοθήκη τοῦ Διεθοῦς Σπιτιοῦ». Τό ψέμα ἦταν πολύ χοντρό! Ὁ Θεοδωράκης ἦταν ἀπών ἀπό τά μαγιάτικα γεγονότα· ἦταν ἀκόμα κρατούμενος τῆς χούντας· ἦταν γνωστό πῶς εἶχε ἀναχωρήσει, μέ τήν ἄδεια τῆς χούντας, ἀπό τό Ἑλληνικό, παίρνοντας τό ἰδιωτικό ἀεροπλάνο τοῦ Σερβάν Σρεμπέρ, καί εἶχε φτάσει στό πλατιά βουλεβάρτα, πολύ ἀργότερα, στίς 13 Ἀπριλίου 1970! Τόσο πολύ εἶχε φοβηθεῖ ὁ Διευθυντής ἀπό τήν κατάληψη καί τίς ἐνδεχομένους ἐπιπτώσεις τῆς, καί εἶχε σκαρώσει καί πιπιλοῦσε ἀκόμα, κι ἄς εἶχαν περάσει ἀπό τότε πάνω ἀπό τριάντα χρόνια, ἱστορίες γιά ἀγρίους. Ἦταν γνωστό, ἐπίσης, πῶς, ὕστερα ἀπό τήν συνεδρίαση τῆς Συνέλευσης, πού ἀποφάσισε τήν λήξη τῆς κατάληψης, ἡ ἐπιτροπή διαχείρισης εἶχε παραδώσει στίς κεντρικές ἀρχές τῆς φοιτητοῦπολης τά ἐναπομείνοντα χρήματα ἀπό τά ἔσοδα τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου (τά νοίκια πού εἶχαν καταβάλει στήν ἐπαναστατική διοίκηση οἱ μόνιμοι κάτοικοί του), συνοδευόμενα μέ τά δικαιολογητικά: λογαριασμούς, ἀποδείξεις, ἀπό τό βιβλιοπωλεῖο Μασπερώ, ἀγοράς τῶν βιβλίων. Ἀπό ἀσυνήθιστη εὐγένεια μπροστά στό λόγια του, πού ἔμοιαζαν ἴδια, χοντροκομμένη προβοκάτσια, καί πού μέ κατέπληξε κυριολεκτικά, δέν ἀποκρίθηκα· σηκώθηκα· τόν χαιρέτησα· τόν ἄφησα στό γραφεῖο του, ἀνάμεσα στό χαρτόκουτα τῆς μετακόμισης· ἀλλά δέν μέ ἐμπόδισε νά συλλογισθῶ· ὑποψιάζομαι πῶς θά ἔβαλε, ἀκόμα, καί τό χέρι του στήν τσέπη, γιά νά ἐξαφανίσει καί ἀπό τούς χρηματικούς λογαριασμούς τό ἀντιχουντικό

πέραςμα τῆς νεολαίας. Κατέβηκα τά μαρμάρινα σκαλοπάτια σκεπτικός, ρίχνοντας ἕνα βλέμμα στό χαραγμένα ὀνόματα τοῦ Σόλωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη, ψηλά στό παλιό κτήριο τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου, ζητώντας ἀπό ἔνστικτο μιά δειλή συμπαράσταση στό αἴτημά μου... Μά ἔλπιζα ἀκόμη. Κατευθύνθηκα ἀμέσως, ἐλπίζοντας πῶς οἱ πληροφορίες τοῦ Διευθυντῆ θά ἀνταποκρίνονταν στήν ἀλήθεια, πρὸς τήν βιβλιοθήκη τοῦ Διεθοῦς Περίπτερου τῆς φοιτητοῦπολης· μά, εἰλικρινά, ἀμφέβαλλα. Ἡ πρόσχαρη κοπελιά τῆς βιβλιοθήκης κατάλαβε γρήγορα τό αἴτημά μου· ἔψαξε στόν ὑπολογιστή, βρῆκε τά βιβλία τοῦ Μαρκουῆ, διάλεξε ἕνα μέ τήν χρονιά τῆς καταγραφῆς του στό κατάστιχα τῆς βιβλιοθήκης (1968)· πλησίασε μιά ἐταξέρα καί ἔβγαλε ἕνα πολυμεταχειρισμένο ἀπό τό διάβασμα βιβλίο, καί μοῦ τό ἔδωσε νά τό συμβουλευθῶ. Διάβασα ἀνυπόμονος τόν τίτλο του: Ἔρωσ καί Πολιτισμός· τό ξεφύλλισα καρδιοχτυπώντας μέ τά δάχτυλα νά τρέμουν ἀπό τήν συγκίνηση· στίς πρῶτες του σελίδες ἀντίκρισα τήν κόκκινη σφραγίδα πού, ἀνεξίτηλα, θύμιζε: «Ἑλληνικό Ἴδρυμα — Ἐλεύθερο - 22 Μαΐου 1968». Εἶχα, ἐπιτέλους, τήν ἀδιάσειστη ἀπόδειξη· ἡ κατάληψη τοῦ Ἑλληνικοῦ Περίπτερου ἦταν πραγματικότητα.

Aux jeunes étudiants qui ont assisté à mes cours en France et m'ont considérablement aidé à clarifier et à développer mes idées.

HERBERT MARCUSE



...ἀντίκρισα τήν κόκκινη σφραγίδα.

Ἡ στιγμιαία, μέ τόν ἐφήμερο χαρακτήρα, ἔκρηξη στήν φοιτητική φωλιά, φανέρωσε ξεσκεπάζοντας τό ταμπεραμένο τῶν περαστικῶν ἢ μονίμων παρευρισκομένων μά καί κείνων πού ἔλειπαν ἀπό αὐτήν τήν γιορτή· πρό παντός αὐτῶν πού ἔλειπαν. Δέν ἦταν μυστικό γιά κανένα πῶς ἡ φοιτητική ἐξέγερση, πού ἀπευθυνόταν

κυρίως στην αμφισβήτηση του τρόπου που ή κατεστημένη τάξη, χωρίς διάλογο και αυταρχικά, είχε επιβάλει τις απόψεις της στην νεολαία, ήταν παροδική. Από την μία μεριά η παροδικότητα και από την άλλη η αναρχοαυτόνομη εμφάνισή της έσπειρε μία δυσανασχέτηση στον καιροσκοπισμό της ελληνικής инτελλιγκέντσιας που, μαζί με την ήγεςία των ελληνικών οργανώσεων στο Παρίσι, έδειξαν μία απαράδεκτη στάση αδράνειας· άνίκανοι να δοϋν πιό μακριά από τον ύψη-

λό όρίζοντα των πολυθρόνων ή τις καρέκλες, που τους είχαν αναθέσει να ξεσκονίζουν, δέν αναμείχθηκαν στην γιορτή της ελληνικής νεολαίας που αγωνιζόταν διπλά: θύμιζε βαριά έφιαλτικές ιστορίες. Ήταν παράξενο που τό προοδευτικό κίνημα έφτιαχνε ή συχνά έθρεφε Έφιάλτες. Ήταν άραγες γέννημα, όφειλόμενο στις αντιξοότητες και αντιθέσεις των γονιδίων του, ή ήταν τό αποτέλεσμα του καιροσκοπισμού της ανθρώπινης φύσης;



ΟΙ ΤΕΣΣΕΡΙΣ ΕΛΛΗΝΕΣ

Άντες: Αποσταλμένος

ΚΩΣΤΗΣ



Τά μετά τόν Μάη

του Κώστα Σπηλιώτη

Η φοιτητική και λαϊκή εξέγερση του Μάη του '68 στο Παρίσι, προπομπός των μετέπειτα πνευματικών και ιδεολογικών ζυμώσεων στον χώρο της αριστερής διανόησης, αγκάλιασε τάσεις και κινήματα που υπερέβαιναν την ίδια την Γαλλία αλλά και την παραδοσιακή αριστερά. Η σκιά της μαρξιστικής παράδοσης και του δομισμού ήταν απλωμένη σε όλες τις συντεταγμένες της αριστερής σκέψης, και η ανάλυση της καπιταλιστικής κοινωνίας ζυγιζόταν με όρους σχέσεων δύναμης τόσο μέσα στην επιχείρηση όσο και μεταξύ των κοινωνικών τάξεων. Αυτές καθόριζαν, με μαθηματική ακρίβεια, τις κοινωνικές σχέσεις κυριαρχίας σε ολόκληρο τό φάσμα της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Ο πατριωτισμός του κόμματος δήλωνε τον μονόδρομο στην διαδικασία ανατροπής του καπιταλιστικού συστήματος. Η οργανωμένη πολιτική δράση δεν μπορούσε να έννοηθεί πέραν ενός κομματικού οργάνου, που θα είχε ηγετικό ρόλο, είτε αυτός διαμορφωνόταν με αυταρχικό και συγκεντρωτικό τρόπο είτε πήγαζε από διαδικασίες άμεσης λήψης αποφάσεων.

Η θεώρηση ότι οι πολίτες και ο λαός ήταν από μόνοι τους ανίκανοι να δράσουν και να ενσταλάξουν στην κοινωνία ριζοσπαστικά πολιτικά προτάγματα και σχέδια ανατράπηκε από την εξέγερση του Μάη. Η δυσπιστία των κομμάτων της αριστεράς και των συνδικάτων απέναντι στους εξεγεγερμένους «άστους» φοιτητές ήταν καθολική καθ' όλη την περίοδο των γεγονότων. Ο κύκλος του Louis Althusser άδυνατούσε να κατανοήσει τις ρίζες αυτής της εξέγερσης, που δεν ήταν ακραιφνώς προλεταριακές και δεν εντάσσονταν στα πλαίσια της πολιτικά όρθης ανάλυσης της πάλης των τάξεων. Τό κίνημα των καταστασιακών, με προστάρη τον Guy Debord, εφάρμοζε στην πράξη την κριτική του στην «κοινωνία του θεάματος» και καλούσε σε μαζική εκρίζωση της πραγματικής πηγής των κοινωνικών σχέσεων εκμετάλλευσης, που είναι πολιτισμική και όχι αποκλειστικά οικονομική. Οι πολίτες, αυτόνομα αλλά και συλλογικά, θεωρούνταν ικανοί να

διαμορφώσουν μία κατάσταση ανατροπής των πολιτισμικών θεμελίων του συστήματος παραγωγής κυρίαρχων τρόπων σκέψης. Η αναπαραγωγή του συστήματος για τους καταστασιακούς είναι κατά βάση θεσμική. Και ο τρόπος σκέψης και δράσης που απαιτούν οι θεσμοί, σύμφωνα με αυτό τό κίνημα, αναγκάζει τά άτομα να τόν ακολουθήσουν, αναπαράγοντας έτσι τό θεσμικό σύστημα, μέρος του οποίου αποτελεί και η οικονομία.

Η κριτική σκέψη και η δράση που απαιτείται να τήν συνοδεύει δύνανται να οδηγήσουν στην πολιτισμική αποσάθρωση του καπιταλιστικού συστήματος. Μερίδα των φοιτητών στον Μάη αναφερόταν σε κείμενα του Marcuse και του Adorno. Η Σχολή της Φρανκφούρτης αποτέλεσε κατά κάποιον τρόπο ένα εγερτήριο σάλπισμα για την αλλαγή της στάσης απέναντι στον καπιταλισμό, που στηριζόταν όλο και πιό ενεργά στον μαζικό τρόπο παραγωγής και κατανάλωσης. Η μαρξιστική σκέψη ανανεωνόταν μέσα από μία διαφορετική αντίληψη, εκείνη που έβλεπε να εδραιώνεται στα πολιτισμικά φαινόμενα ή καθολική κυριαρχία του καπιταλιστικού τρόπου ζωής. Η ανανέωση εκείνη διατηρούσε την ουσία των ερωτημάτων του Μάρξ, αλλά αναζητούσε νέες απαντήσεις, πάντα με γνώμονα την αλλαγή του κοινωνικού συστήματος. Οι κοινωνικές δομές δεν θεωρούνταν πιά άκαμπτες, αλλά ευμετάβλητες, έπαιρναν μορφές που εξυπηρετούσαν την αναπαραγωγή τους και για αυτό η ανάλυσή τους και ο πολιτικός αγώνας για την αλλαγή τους δημιούργησε την ανάγκη για καινούργια έννοιολογικά εργαλεία.

Η ανάλυση της εξουσίας την δεκαετία του '70 παίρνει εκρηκτική διάσταση κυρίως με τό έργο του Michel Foucault αλλά και του κοινωνιολόγου Michel Crozier, που είχε θητεύσει δίπλα στον Talcott Parsons δύο δεκαετίες πρωύτερα. Οι μικροστρατηγικές που δεσπόζουν στο θεσμικό σύστημα από την πλευρά των κοινωνικών δρώντων, τόσο σε άτομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, αναλύονται ικανοποιητικά μονάχα με όρους κοινωνικών σχέσεων. Η ουσία της εξουσίας είναι σχεσιακή. Ο Jean Baudrillard, που ήδη από τά

χρόνια του 1960 ανέλυε την καταναλωτική κοινωνία ως κυρίαρχο μοντέλο του σύγχρονου καπιταλισμού, αναπτύσσει μετά τον Μάη μία κριτική θεώρηση των πολιτισμικών φαινομένων, που θεμελιώνεται στην ανάλυση των μηχανισμών που υποτάσσουν ποικιλοτρόπως τό άτομο σε κατασκευασμένες πραγματικότητες. Όταν τό 1977 μάς καλεί μέ ένα του βιβλίο *Νά ξεχάσουμε τον Foucault*, προδιαγράφει ουσιαστικά την μετέπειτα ματιά του στην καπιταλιστική κοινωνία ως μία υπερπραγματικότητα των μέσων που οδηγεί, τελικά, στην απώλεια της πραγματικότητας μέσα από την σταδιακή έκδυση της κοινωνικής πράξης από οποιαδήποτε σημασία και νόημα. Παράλληλα, ο Paul Virilio εστιάζει στό φαινόμενο της ταχύτητας, αναλύοντας την πολιτική και τούς μετασχηματισμούς της υπό τό πρίσμα των μεταβολών της αντίληψης για την πραγματικότητα, όπως διαμορφώνονται στις ιστορικές περιόδους όπου ο χρόνος και ο χώρος έχουν ως συνθήκη τά κυρίαρχα τεχνικά μέσα.

Η συνειδητοποίηση ότι η Έπανάσταση δέν αποτελούσε αναγκαίο και ικανό νόμο της Ιστορίας αντανakλάτο στην εμφάνιση των λεγόμενων «νέων κοινωνικών κινήματων», ως μία τάση της κοινωνίας των πολιτών νά απαγκιστρωθεί από την ελεγχόμενη και προσχεδιασμένη κατεύθυνση των πολιτικών κομμάτων. Ο Alain Touraine, μαθητής και αυτός του Parsons, ανέλυσε την ανάδυση και δράση αυτών των κινήματων — τό φεμινιστικό και τό οικολογικό κίνημα, τό κίνημα ειρήνης, τό κίνημα των ομοφυλοφίλων και διάφορα κινήματα πολιτισμικών μειονοτήτων — στηριζόμενος στην βαθύτερη επιθυμία των ατόμων νά αυτονομηθούν έναντι της εξουσίας, πολιτικής και οικονομικής, μέσα από έναν αυτόνομο τρόπο δράσης. Ο συλλογικός ακτιβισμός είχε πλέον πάρει τό προβάδισμα έναντι της κομματικής στρατεύσης.

Η κοινωνιολογική θεωρία μετατοπιζόταν σταδιακά από τον ορθόδοξο μαρξισμό και τον κομματικό πατριωτισμό σε μία κριτική ανάλυση, όπου υπεισέρχονταν πολιτισμικά και κοινωνικά στοιχεία δυνάμενα νά (επανα)δρίσουν την κοινωνική δομή και τις σχέσεις κυριαρχίας που διαμορφώνονται στό θεσμικό σύστημα και, μέσα από αυτό τό τελευταίο, στό κοινωνικό σώμα. Η θεμεριανή παράδοση, που είχε από την δεκαετία του '50 εγκλιματιστεί στην Γαλλία μέσα από τό έργο κυρίως του Raymond Aron, άρχισε νά αποκτά ευρύτητα μέσω των νεώτερων γενεών κοινωνιολόγων, ανθρωπολόγων και φιλοσόφων, ενώ στην κατανόηση του έργου του Weber, ακόμη μερικές φο-

ρές και στην μετάφραση στά γαλλικά ορισμένων έργων του Γερμανού διανοητή, επέδρασε και τό έργο του Parsons.

Από τις άρχές της δεκαετίας του '80, η ανάλυση κοινωνικών φαινομένων μέ όρους και έννοιες που στόχευαν σε μία νεομαρξιστική προσέγγιση, στό πλαίσιο μιās κοινωνίας μαζικής δημοκρατίας, μαζικής παραγωγής και κατανάλωσης, εδραίωσαν τις πολιτισμικές αναλύσεις στον αντίποδα των άκραιφνων δομικών αναλύσεων. Την ίδια περίοδο, τό έργο του Ιταλού Antonio Gramsci κέντρισε τό ενδιαφέρον ενός μέρους της Άριστερας, ώθώντας την νά εστιαστεί στον χώρο της κοινωνίας των πολιτών, όχι μέ την άστική μορφή που της προσδίδουν τά αντιπροσωπευτικά κόμματα, οι κοινωνικοί σύλλογοι και οι διάφορες ομάδες συμφερόντων, αλλά μέσω της έντασης που ή δυναμική των κοινωνικών κινήματων διοχετεύει σε αυτήν την κοινωνική σφαίρα. Η κοινωνία των πολιτών ανάγεται σε έναν χώρο κοινωνικής ένσωμάτωσης αλλά και κοινωνικής αλλαγής. Τό πολιτικό παίρνει για μία ακόμη φορά τό προβάδισμα έναντι του οικονομικού.

Ο ντετερμινισμός απορρίφθηκε συλλήβδην. Τά κοινωνικά γεγονότα και φαινόμενα αποκτούν μία ιστορική δυναμική που διαφοροποιείται από κοινωνία σε κοινωνία, υπό τον κοινό παρονομαστή ότι τό καπιταλιστικό σύστημα αναπτύσσει μηχανισμούς αποκωδικοποίησης και αποσύνθεσης των κοινωνικών σχηματισμών που του αποτελούν εμπόδιο και, στην συνέχεια, μηχανισμούς κωδικοποίησης νέων κυρίαρχων δομών, που θά υπηρετούν τις καινούργιες μορφές κυριαρχίας. Τά έργα Άντι-Οιδίπους (1972/1973) και Χίλια όροπέδια (1980) (πρώτος και δεύτερος τόμος αντίστοιχα του έργου *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια*) των Gilles Deleuze και Félix Guattari, *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας* (1975) του Κορνήλιου Καστοριάδη, *Η διάκριση* (1979) του Pierre Bourdieu και *Η προσομοίωση και τά παράγωγά της* (1981) του Jean Baudrillard, είναι μερικά από τά έργα που επηρέασαν την γαλλική σκέψη και ταξίδεψαν στό έξωτερικό. Οι Deleuze και Guattari διείδαν την νομαδική μορφή που ένδύονταν τό κεφάλαιο και οι μηχανισμοί του. Αυτή έχει μία ριζωματική δομή («rhizome», τό «ρίζωμα» δέν έχει δενδροειδή και ιεραρχική δομή, αλλά μία κατ' έκτάδην δομή, δίχως άρχή και τέλος, αντιγενεαλογική και αντι-ιεραρχική, κινείται προς πολλαπλές κατευθύνσεις, τυχαία και δυναμικά, παράγοντας αδιάκοπα νέες επικοινωνίες· τό «ρίζωμα» άπεδαφοποιεί διαρκώς μέσα από γραμμές

διαφυγής, καθώς ένα κομβικό σημείο του μπορεί να είναι απόληξη, πέρασμα ή κέντρο: τό Διαδίκτυο είναι για παράδειγμα ο ιδεότυπος του ριζώματος). Ο Foucault είχε ταυτίσει τό έργο του Deleuze με την πρωτοπορία, σχολιάζοντας ότι, αν θά έχει ο 21ος αιώνας ένα στίγμα, αυτό θά είναι σίγουρα ντελεζιανό. Ο Bourdieu ανανέωσε τά μαρξιστικά έρωτήματα μέσα από μία πρωτότυπη θεμελιωτική θεώρηση, αναλύοντας τίς αδιόρατες διαστάσεις τής αναπαραγωγής τής κοινωνικής δομής, όπου κύριο ρόλο δέν παίζουν μονάχα οί οικονομικές σχέσεις αλλά ή κυρίαρχη ήθική, πού ένσωματώνεται από τίς κυριαρχούμενες τάξεις μέσα από τήν πολιτισμική πρακτική και διαφοροποίηση. Τό συμβολικό έχει τήν πρωτοκαθεδρία έναντι του οικονομικού και τό πολιτικό αποτελεί ουσιαστικά τό αντικαθρέφτισμα των συμβολικών σχέσεων κυριαρχίας. Ο Καστοριάδης, άντλώντας από τήν ψυχανάλυση τήν έννοια του φαντασιακού, ανέλυσε τίς κοινωνικές δομές υπό τό πρίσμα των κοινωνικών θεσμών, όχι στην βάση του πραγματικού και συνειδητού αλλά σέ εκείνη του φαντασιακού και άσυνειδήτου. Τό φαντασιακό αποτελεί τήν καθολική συνθήκη για τήν πράξη και δράση σέ όλες τίς κοινωνικές σφαίρες, γίνεται ή ενεργός δύναμη πού ώθει στην συλλογική οικοδόμηση μιās κοινωνίας, όπου ή αυτόνομη συμμετοχή σέ αυτό τό έργο σημαίνει ότι ο λόγος του "Άλλου δέν είναι κυρίαρχος αλλά ένausμα για διάλογο και άφορμή κοινωνικών συγκρούσεων.

Η διάκριση μεταξύ του ορθόδοξου μαρξισμού και των πολιτισμικών αναλύσεων ισχύει ακόμη και σήμερα. Ο πρώτος αναλύει τίς σχέσεις κυριαρχίας μεταξύ των κοινωνικών τάξεων, πού θεμελιώνονται στην ντετερμινιστική λογική του καθορισμού των κοινωνικών θεσμών από τους οικονομικούς. Οί πολιτισμικές αναλύσεις, από τήν πλευρά τους, εκτοπίζουν τό οικονομικό ως παράγωγο των σχέσεων έτερονομίας, των οποίων ή ιστορική βάση έντοπίζεται στό πολιτικό ως πολιτισμικό και, καλύτερα, ως πολλαπλό πολιτισμι-

κό. Η διαφοροποίηση αυτή άπαντάται τόσο σέ επιστημονικά συνέδρια όσο και στον χώρο των κοινωνικών κινημάτων, όπως για παράδειγμα στό κίνημα έναντια στην παγκοσμιοποίηση, πού έχει γίνει τό πεδίο όπου τά δύο αυτά ρεύματα σκέψης συγκρούονται απορρίπτοντας τό ένα τό άλλο. Η πολιτισμική θεώρηση κερδίζει πάντως διαρκώς έδαφος, καθώς ανακαλύπτει νέες πλευρές των έρωτημάτων του Μάρξ, πού συνάδουν με τήν σημερινή πραγματικότητα του χρηματιστηριακού και πληροφοριακού καπιταλισμού. Άποκαλυπτική είναι ή περίπτωση του μαρξιστή φιλοσόφου André Gorz, πού προχώρησε στην εξέταση του φαινομένου τής πληροφορίας και των μηχανισμών παραγωγής και διάχυσής της, του Διαδικτύου και του πληροφοριακού άνθρώπου, προσφέροντας με τήν σειρά του στην σκέψη του Μάρξ μία θέση στην ανάλυση των κοινωνιών του 21ου αιώνα.

Η κατάρρευση των άπολυταρχικών συστημάτων του «ύπαρκτου σοσιαλισμού» και ή καθολική κυριαρχία του καταναλωτικού τρόπου ζωής προσέδωσαν στίς πολιτισμικές αναλύσεις μία ιδιαίτερη βαρύτητα. Οί «μεγάλες άφηγήσεις», για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Jean-Francois Lyotard, πού ευαγγελίζονταν τον επί τής γής παράδεισο, περιέπεσαν σέ άχρηστία. Ο έγωϊστικός άτομικισμός και ή πολιτική άπάθεια έχουν γίνει ο καθρέφτης τής κοινωνικής οργάνωσης στίς μαζικές δημοκρατίες. Η άλλαγή του ύπάρχοντος κοινωνικού συστήματος δέν επιδέχεται πλέον προτάσεις εκρίζωσης τής κυρίαρχης οικονομικής δομής, αλλά άπαιτεί τήν συνειδητοποίηση τής άσυνειδήτης «συμβολικής βίας», για τήν όποία τόσα έγγραψε ο Bourdieu, των σχέσεων κυριαρχίας πού θεμελιώνονται στίς καθημερινές συναλλαγές και στους τρόπους συμπεριφοράς και σκέψης. Και ή οικονομία δέν είναι παρά ένας άπορρέων τρόπος δράσης τής κυρίαρχης πολιτικής πράξης. Η άλλαγή λοιπόν του κυρίαρχου τρόπου σκέψης και δράσης έχει ως προϋπόθεση τήν πολιτισμική απονομιμοποίησή του.



Ἡ νεοορθοδοξία στὴν Ἑλλάδα μέσω Παρισίων

τοῦ Μελέτη Ἡ. Μελετόπουλου

Οπως τὸν 19ο αἰῶνα τὸ κίνημα τῶν Κολυβάδων προσπάθησε νὰ ἀνανεώσει τὴν Ὀρθοδοξία καταφεύγοντας στὴν αὐθεντικότητα τῶν πηγῶν καὶ στὴν ἐπιστροφή στὶς ρίζες, ἔτσι καὶ στὸν 20ό αἰῶνα ἡ ἀνανέωση τῆς ὀρθόδοξης σκέψης πραγματοποιήθηκε ὄχι μέσω τῆς ρήξης μέ τὸ παρελθόν ἀλλὰ μέσω μιᾶς νέας προσέγγισής του, καὶ μάλιστα ἐν ὀνόματι τῆς αὐθεντικώτερης προσέγγισής του. Ἀκριβῶς ὅπως ὁ Νίκος Πουλαντζᾶς προσπάθησε νὰ ἀναμορφώσει τὸν μαρξισμό ἐπικαλούμενος τὸν ἴδιο τὸν Μάρξ, ἔτσι καὶ τὸ κίνημα τῆς νεο-ὀρθοδοξίας ἐπικαλέσθηκε τὴν ὀρθή ἐρμηνεία τῶν πηγῶν τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης καὶ τὴν οὐσιαστικώτερη ἀξιοποίησή τους στὸν σύγχρονο κόσμο.

Τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον καὶ χαρακτηριστικὸ γιὰ τὴν καχεξία καὶ τὸν ἐτερόφωτο χαρακτῆρα τῆς νεοελληνικῆς διανόησης εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀνανεωτικὴ κίνηση ἦρθε στὴν ἐλληνικὴ θρησκευτικὴ καὶ θεολογικὴ κοινότητα ἀκολουθώντας τὸ δρομολόγιο Ρωσσία - Δυτικὴ Εὐρώπη - Ἑλλάδα. Δηλαδή, ἡ προέλευση ἦταν ρωσικὴ καὶ ὑπέστη τις ἐπιδράσεις τῶν ἐμπειριῶν πού εἶχε ἡ ρωσικὴ διασπορά στὴν καθολικὴ Εὐρώπη, πρὶν καταφθάσει στὴν Ἑλλάδα. Κάπως ὅπως ἡ ἰδέα τῆς Ἀπελευθέρωσης τοῦ Γένους ἦρθε τελικὰ στὴν τουρκοκρατούμενη Ἑλλάδα, ὡς συγκεκριμένο πολιτικὸ σχέδιο, μέσω τοῦ Δυτικοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τῆς ἰδεολογίας τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης.

Καταλυτικὸ, λοιπόν, ρόλο στὴν δημιουργία κλίματος ἀνανέωσης τῆς ὀρθόδοξης σκέψης ἔπαιξαν οἱ θρησκευτικοὶ φιλόσοφοι τῆς ρωσικῆς διασποράς. Ἐπρόκειτο γιὰ σύνθετες προσωπικότητες, πού ἐγκατέλειψαν τὴν Ρωσσία μετὰ τὴν ἐπιβολὴ τοῦ κομμουνισμοῦ καὶ κατέφυγαν στὴν Δύση, ὅπου προσπάθησαν νὰ προσεγγίσουν τὰ μεταφυσικὰ προβλήματα μέ οὐσιαστικώτερο τρόπο, μακριὰ ἀπὸ τὴν ἐπιρροή τοῦ ρωσικοῦ πατριαρχείου καὶ σ' ἓνα κλίμα ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ τῆς ἀγροτικῆς καὶ θεοκρατικῆς Ρωσσίας. Φυσικὸ ἦταν, λοιπόν, ἡ σκέψη τους νὰ ἀποκτήσει περισσότερες διαστάσεις καὶ μεγαλύτερους ὀρίζοντες.

Ὅπως σημειώνει ὁ Χρ. Γιανναρᾶς¹, οἱ Ρῶσοι θεολόγοι, σέ ἀντίθεση μέ τοὺς Ἕλληνες πού πάσχιζαν γιὰ τὴν ταχύτερη δυνατὴ ἐξομοίωσή τους μέ τοὺς Γάλλους ὁμολόγους τους, ἀντέταξαν στὸ εὐρωπαϊκὸ ἀδιέξοδο μία ρεαλιστικὴ πρόταση ζωῆς καὶ ὑπαρκτικοῦ νοήματος· ξανάδωσαν σάρκα ζωῆς στὴν σκελεθρωμένη γλῶσσα τοῦ θεολογικοῦ ἀκαδημαϊσμοῦ καὶ ἠθικισμοῦ. Αὐτὸς ὁ «κόκκος σινάπεως» μετακενώθηκε ταχύτατα σέ ὅλες τίς ὀρθόδοξες χώρες. Μπόλιασε ὅμως καὶ ὀλόκληρη γενιὰ ρωμαιοκαθολικῶν καὶ προτεσταντῶν.

Τὰ σημαντικώτερα πρόσωπα ἦσαν ὁ Μπερντιάεφ, ὁ Λόσσκυ, ὁ Εὐδοκίμωφ, ὁ Φλορὸσκυ, ὁ Ἀρσένιεφ καὶ ὁ Σμέμαν. Ὁ Νικόλαος Μπερντιάεφ γεννήθηκε στὸ Κίεβο τὸ 1874 ἀπὸ ἀριστοκρατικὴ οἰκογένεια. Ὡς φοιτητὴς ὑπῆρξε μαρξιστὴς καὶ ἐπαναστάτης. Τὸ 1920 ἔγινε καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Μόσχας. Τὸ 1922 ἐγκατέλειψε τὴν Ρωσσία καὶ πῆγε στὸ Βερολίνο, ὅπου ἱδρύσε Ἀκαδημία Φιλοσοφίας καὶ Θρησκείας. Τὸ 1924 ἐγκαταστάθηκε στὸ Παρίσι, ὅπου ἔζησε μέχρι τὸν θάνατό του, τὸ 1948. Ἡ βασικὴ ἀναφορά του εἶναι ἡ διδασκαλία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, πού εἶναι ἐμφανὴς στὰ περισσότερα ἔργα του². Ἔργα του μεταφράσθηκαν στὰ ἑλληνικά³.

Ὁ Βλαδίμηρος Λόσσκυ, ἴσως ὁ σημαντικώτερος ὄλων, θεολόγος καὶ ἱστορικός τῆς σκέψης, γεννήθηκε στὴν Ἁγία Πετρούπολη τὸ 1903. Τὰ πνευματικὰ του ἐνδιαφέροντα στρέφονταν πρὸς τὸ Βυζάντιο, τὴν Μεσαιωνικὴ Δύση καὶ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Τὸ 1922 μετανάστευσε στὴν Γαλλία, ὅπου δίδαξε στὸ Θεολογικὸ Ἰνστιτούτο Ἅγιος Διονύσιος. Ἐκεῖ παρουσίασε τὴν ὀρθόδοξη σκέψη στοὺς δυτικούς, χρησιμοποιώντας καθολικὴ ὀρολογία γιὰ νὰ γίνει ἀντιληπτός στὸ δυτικοευρωπαϊκὸ περιβάλλον. Ἔργα του μεταφράσθηκαν στὰ ἑλληνικά⁴.

Ὁ Παῦλος Εὐδοκίμωφ γεννήθηκε στὴν Ἁγία Πετρούπολη τὸ 1901 καὶ ἐκπατρίστηκε μετὰ τὴν ρωσικὴ ἐπανάσταση στὸ Παρίσι, ὅπου ἔγινε καθηγητὴς ἠθικῆς θεολογίας στὸ ὀρθόδοξο θεολογικὸ ἰνστιτούτο Ἅγιος Σέργιος. Εἶχε εὐρύτατες

γνώσεις. Έκινεῖτο με εὐχέρεια μεταξύ Ἁγίου Εἰρηναίου καὶ Κίρκεγκωρ, μεταξύ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου καὶ Φρόντ ἢ Σάρτρ. Θεωροῦσε τὰ ἑλληνικά «μητρική γλῶσσα κάθε ὀρθοδόξου». Πέθανε τὸ 1970. Ἔργα του μεταφράσθηκαν στὰ ἑλληνικά⁵.

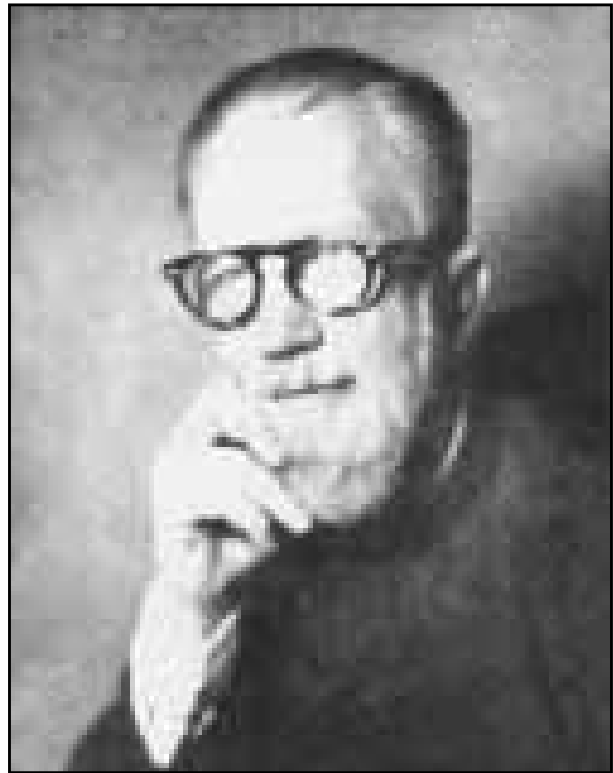
Ὁ πατὴρ Γεώργιος Φλωρόφσκυ γεννήθηκε στὴν Ὀδησσό τὸ 1893. Ἦταν γυιὸς ἱερέως καὶ σπούδασε φιλοσοφία, νομικά, ἱστορία, φιλολογία, μαθηματικά κ.ἄ. Ἔγινε καθηγητὴς Ἱστορίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Ὀδησσοῦ. Μετὰ τὴν Ρωσική Ἐπανάσταση ἄρχισε ἡ περιπέτειά του: τὸ 1919 πῆγε στὴν Βουλγαρία, τὸ 1921 στὴν Πράγα καὶ τὸ 1926 στὸ Παρίσι. Ὑπῆρξε ἰδρυτικὸ μέλος τοῦ Ἁγίου Σεργίου καὶ δίδαξε ἐκεῖ Πατρολογία ἀπὸ τὸ 1926 ὡς τὸ 1948. Τὸ 1948 πῆγε στὴς ΗΠΑ, ὅπου δίδαξε δογματικὴ στὴν Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Τιμίου Σταυροῦ μέχρι τὸ 1965 καὶ σέ διάφορα ἀμερικανικά πανεπιστήμια, μεταξύ τῶν ὁποίων τὸ Harvard. Ἡ διδασκαλία του μάλιστα προκάλεσε τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ρωσικὴ κοινωνία στοὺς ἀμερικανικοὺς πανεπιστημιακοὺς κύκλους. Ἦδη ἀπὸ τὸ 1932 εἶχε χειροτονηθεῖ πρεσβύτερος καὶ ἔθεσε τὸν ἑαυτό του στὴν δικαιοδοσία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἡ βασικὴ του ἀναφορά ἦταν ἡ πατερικὴ διδασκαλία. Πέθανε τὸ 1979. Ἐγραψε πολλὰ σημαντικὰ γιὰ τὴν ὀρθόδοξη σκέψη ἔργα, ὅπως Ἄνατομία προβλημάτων τῆς Πίστεως, Σῶμα τοῦ Ζῶντος Χριστοῦ, Θέματα ὀρθοδόξου θεολογίας κ.λπ.

Οἱ κορυφαῖοι αὐτοὶ θρησκευτικοὶ φιλόσοφοι τῆς ὀρθόδοξης ρωσικῆς διασπορᾶς ἔσπασαν τὴν ἀπομόνωση τῆς ὀρθοδοξίας καὶ διαμόρφωσαν κλίμα ἐπικοινωνίας μετὰ τὴν παγκόσμια χριστιανικὴ κοινότητα, τοὺς καθολικοὺς καὶ τοὺς προτεστάντες. Μέχρι τότε καὶ ὁ ἀπλὸς διάλογος μετὰ ὀρθόδοξες ἐκκλησίες συνιστοῦσε μεγάλο ἀμάρτημα (καὶ σήμερα ὀρισμένοι ἀκραῖοι θρησκευτικοὶ κύκλοι θεωροῦν «μόλυνση» καὶ τὴν ἀπλή συζήτηση μετὰ ἕναν «αἰρετικὸ» καθολικὸ ἢ προτεστάντη).

Οἱ Ρῶσοι θεολόγοι στοχαστές ἔστρεψαν τὴν προσοχὴ καὶ τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ στοὺς νεώτερους, ὅπως τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ. Καί, γενικώτερα, ἡ σκέψη τους ὑπῆρξε ἡ ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀνανέωση τῆς νεοελληνικῆς ὀρθόδοξης σκέψης.

Ποιοὶ ἦσαν, ὅμως, οἱ ἀγωγοὶ αὐτῆς τῆς σκέψης στὴν Ἑλλάδα;

Κομβικὸ πρόσωπο στὴν διασύνδεση Ρώσων καὶ Ἑλλήνων ὀρθοδόξων θεολόγων ὑπῆρξε ὁ Δ.Γ. Κουτρομπῆς (1921-83). Σπούδαζε στὴν Ἱατρικὴ Σχολή, ὅταν λόγῳ ἑνὸς ἀτυχήματος νοσηλεύ-



Ὁ πατὴρ Γεώργιος Φλωρόφσκυ.

θηκε σέ νοσοκομεῖο τῶν Ἰησοιτῶν. Ἔτσι, τὸ 1946, προσχώρησε στὸν καθολικισμό. Τὸ 1950 βρέθηκε στὴν Βηρυττό, νά διδάσκει στὸ καθολικὸ πανεπιστήμιο Saint-Joseph. Στὸ ἐξωτερικὸ ἦρθε σέ ἐπαφὴ μετὰ τὴν ὀρθόδοξη σκέψη τῶν Ρώσων ἐμιγκρέδων. Ἔτσι, ὅταν τελικῶς ἐπέστρεψε στὴν ὀρθοδοξία καὶ στὴν Ἑλλάδα, τὸ 1953, ἄρχισε νά δημοσιεύει κείμενα, γιὰ νά γνωρίσει στὸ ἑλληνικὸ κοινὸ τὴν ρωσικὴ θεολογία καὶ φιλοσοφία. Τὸ 1964, μάλιστα, ἄρχισε νά συνεργάζεται μετὰ τὸ περιοδικὸ Σύνορο, πού ἐκδιδόταν ἀπὸ τὸν νεαρό τότε θεολόγο Χρ. Γιανναρᾶ, καὶ πού μπορεῖ νά θεωρηθεῖ πρόδρομος τοῦ περιοδικοῦ Σύναξη.

Ὁ Κουτρομπῆς ἔκανε σεμινάρια στὸ σπίτι του. Ἐκεῖ σύχναζαν διακεκριμένοι σήμερα θεολόγοι, ὅπως ὁ π. Βασίλειος Γοντικᾶκης, ὁ Π. Νέλλας, πού ἴδρυσε ἀργότερα τὸ περιοδικὸ Σύναξη, ὁ ἐκδότης Δ. Μαυρόπουλος, ὁ ποιητὴς Ἐλευθέριος Μάϊνας, ὁ προϊστάμενος τῆς ἀδελφότητος θεολόγων Ἡ Ζωὴ κ.ἄ.

Ἦταν σπουδαῖος ἄνθρωπος καὶ ἀφανής. Ἡ ἐπίσημη ἐκκλησία τὸν ἀγνόησε. Ἦταν μία ἀσκητικὴ φιγούρα, πού τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του ἔζησε καὶ κατόπιν ἐπιθυμίας του τάφηκε στὸ Walsingham τῆς Ἀγγλίας, στὸ νεκροταφεῖο τῆς ἐκεῖ ὀρθόδοξης κοινότητας.

Ο δεύτερος μηχανισμός μεταβίβασης τῆς νεο-ὀρθόδοξης ρωσικῆς θεολογίας στήν Ἑλλάδα ἦταν τό Ὁρθόδοξο Θεολογικό Ἰνστιτοῦτο Παρισίων Ἅγιος Σέργιος. Ἦταν ἓνα καθίδρυμα ἀνωτάτης θεολογικῆς παιδείας, πού ἰδρύθηκε ἀπό Ρώσους ἱερωμένους καί θεολόγους, πού κατέφυγαν στό Παρίσι μετά τό 1917. Ἐπικεφαλῆς τους ἦταν ὁ Μητροπολίτης Εὐλόγιος. Κατόπιν αἰτήματός τους, τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο τούς ἀναγνώρισε ὡς Ἐξαρχία ρωσικῶν παροικιῶν ἐν Εὐρώπῃ. Ὁ Εὐλόγιος δημιούργησε μηχανισμό, μέ ἐπισκόπους, ποιμνιο καί τόν Ἅγιο Σέργιο, σέ συνθήκες μεγάλης ἐνδείας. Τόν Ἅγιο Σέργιο διηύθυνε ὁ ἐπίσκοπος Κατάνης, Ρώσος πρῶην ἀγιορείτης μοναχός. Ἀνάμεσα στούς καθηγητές πού δίδαξαν στόν Ἅγιο Σέργιο συγκαταλέγονται οἱ κορυφαῖοι θεολόγοι Σέργιος Μπουλγκάνωφ, καθηγητής τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας στό Πανεπιστήμιο τῆς Μόσχας καί, μετά τήν Ρωσική Ἐπανάσταση, ἱερέας καί καθηγητής δογματικῆς στό Παρίσι, ὁ Βασίλειος Ζευκόφσκυ, καθηγητής Φιλοσοφίας καί Ψυχολογίας στό Πανεπιστήμιο τοῦ Κιέβου, μετά στό Παρίσι ἱερέας καί καθηγητής Φιλοσοφίας, ὁ Κασσιανός Μπεσομπράτορ, καθηγητής Ἱστορίας στό Πανεπιστήμιο τῆς Τασκένδης, μετά στό Παρίσι ἐπίσκοπος καί κοσμήτωρ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς καί ἄλλες ἀνάλογες περιπτώσεις, ὅπως ὁ Νικόλαος Ἀφανάσιεφ, ὁ Ἀντώνιος Καρτάσωφ, ὁ Μπόρις Βιτσελλάβτσεφ, Μπομπρίνσκι, Κέρν (ἀρχιμανδρίτης, καθηγητής πατρολογίας), Καρτασόφ (ὑπουργός Παιδείας τῆς Ρωσσίας ἐπί Τσάρου), ὁ Ζάντερ (φιλοσοφία), ὁ Μπερντιάεφ, ὁ Λόσσκυ, ὁ Εὐδοκίμωφ, ὁ Φλωρόφσκυ, ὁ Ἀρσένιεφ, ὁ Σμέμαν καί ὁ Μάγιεντορφ, πού δίδασκε Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ. Καθηγητής στόν Ἅγιο Σέργιο ἦταν τήν διετία 1952-54 ὁ Δημήτριος Τσάκωνας, ὑπέρμαχος τῆς κοινοβιακῆς ἀντίληψης τῆς ὀρθοδοξίας, ἓνας ἀπό τούς ἐλάχιστους μὴ Ρώσους πού δίδαξε ἐκεῖ.

Πολλοί Ἕλληνες σπουδαστές φοίτησαν στόν Ἅγιο Σέργιο: Νέλλας, Γοντικᾶκης, ὁ ὑποτακτικός τοῦ ἀγιορείτη μοναχοῦ Παΐσιου π. Γρηγόριος κ.ἄ. Τρεῖς ἀπ' αὐτούς, οἱ Γοντικᾶκης, Νέλλας καί Γρηγόριος, συνετέλεσαν στήν ἀναγέννηση τοῦ Ἁγίου Ὁρους τήν δεκαετία τοῦ '70, ἀνασυγχροτώντας τήν Μονή Σταυρονικήτα, πού βρισκόταν σέ κατάρρευση, καί μεταβάλλοντάς τήν σέ ὀργανωτικό καί πνευματικό ὑπόδειγμα μονῆς. Μετά, μία ομάδα μοναχῶν ὑπό τόν Γοντικᾶκη μεταφέρθηκε στήν Μονή Ἰβήρων. Ἐκτός ἀπό τούς παραπάνω, καί ἄλλα νεο-ὀρθόδοξα στοιχεῖα ἐπαιζαν ρόλο στήν ἀγιορείτικη «ἐπανάσταση», ὅπως

ὁ π. Γεώργιος Καψάνης, ἡγούμενος τῆς Μονῆς Γρηγορίου, ὁ π. Αἰμιλιανός τῆς Σιμωνόπετρας κ.λπ. Τό κύμα ἀνανέωσης διαδόθηκε σ' ὀλόκληρο τό Ἅγιον Ὅρος, μέ ἀποτέλεσμα ἡ παρακμή τῆς δεκαετίας τοῦ '60, πού φαινόταν ἀμετάκλητη, νά δώσει τήν θέση της σέ μία ἐκπληκτική ἀναγέννηση, μέ πλῆθος νέων καί μάλιστα ἐξαιρετικά μορφωμένων μοναχῶν, μέ θεολογική, ἐκδοτική ἀλλά καί ἀνοικοδομητική δραστηριότητα, πού ἔδωσαν στόν Ἅθω διεθνή ἀκτινοβολία καί τόν μετέβαλαν σέ πόλο ἔλξεως χιλιάδων προσκυνητῶν.

Ἡ νεο-ὀρθόδοξη σκέψη ἐπηρέασε, μετά τήν ἀρχική ψυχρότητα καί ἀπόσταση ἀπό τούς ἐπίσημους ἐκκλησιαστικούς μηχανισμούς, καθοριστικά ὀλόκληρο τό νεώτερο σπλεχειακό δυναμικό τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ σημερινοί ἀρχιεπίσκοποι Ἀθηνῶν, Ἀλβανίας καί Ἀμερικῆς προέρχονται ἀπ' αὐτό τό κλίμα, ὅπως καί πολλοί ἐπίσκοποι, ἰδίως αὐτοί πού χειροτονήθηκαν ἀπό τόν νῦν Ἀρχιεπίσκοπο Χριστόδουλο. Ἐπίσης, σαφῆς ἐπιρροή ὑπῆρξε στίς θεολογικές σχολές καί στούς θεολογικούς κύκλους.

Σημαντικό ρόλο σ' αὐτήν τήν ἐξέλιξη ἐπαιξε τό περιοδικό Σύναξη, πού ἴδρυσε ὁ Π. Νέλλας, ὅταν ἐγκατέλειψε τό Ἅγιον Ὅρος καί ἐπέστρεψε στήν Ἀθήνα. Ὁ κύκλος τῆς Σύναξης (Γ. Λάμπας, Σ. Γουνελάς κ.λπ.) ἀπέτελεσε μοχλό ἔκφρασης τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ τῆς ὀρθόδοξης σκέψης.

Ἄν θέλουμε νά συμπυκνώσουμε σέ λίγες λέξεις τό περιεχόμενο τῆς νεο-ὀρθόδοξης σκέψης, θά λέγαμε ὅτι εἶναι μία προσπάθεια ἀνανέωσης καί ἐκσυγχρονισμοῦ τῆς ὀρθοδοξίας, μία ἀπόπειρα συμφιλίωσής της μέ τά νέα κοινωνικά καί ἐπιστημονικά δεδομένα, προσαρμογῆς ἢ ἔστω προβληματισμοῦ στά μεγάλα ζητήματα τῆς ἐποχῆς μας. Ἡ ἐπίσημη ἐκκλησία παρέμεινε, τουλάχιστον μέχρι τά μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ '80, προσκολλημένη σ' ἓναν τρόπο σκέψης πού ἀντιστοιχοῦσε σέ μία ἀγροτική, προβιομηχανική κοινωνική δομή. Ἡ νεο-ὀρθόδοξη σκέψη, χωρίς νά ἀφίσταται τῶν δογμάτων καί τῶν ἱερῶν κειμένων, προσπάθησε νά τά ἐρμηνεύσει μέ εὐρύτερο τρόπο, ὥστε νά βρεῖ σημεῖα ἐπαφῆς μέ τίς ἰλλιγγιώδεις ἐξελίξεις τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης. Ἡ νέα ἀνάγνωση τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, τῶν λειτουργικῶν κειμένων καί ὅλης τῆς παράδοσης πού ἐπεχείρησε, ὄχι μόνον διαφοροποιεῖται ἀπό τίς παραδοσιακές ἐρμηνευτικές σχολές (π.χ. Τρεμπέλας), ἀλλά λαμβάνει ὑπ' ὄψιν της τά πορίσματα τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης καί ἐπιχειρεῖ νά συμφιλίωσει τήν Ἐπιστήμη μέ τό ζητούμενο τῆς Λύτρωσης τοῦ

Ἀνθρώπου. Προϊόντα αὐτῶν τῶν ζυμώσεων εἶναι οἱ ὀρθόδοξες ἀπαντήσεις στά θέματα τῆς βιοηθικής, τῆς οἰκολογίας, τῆς ψυχανάλυσης κ.λπ., ἀπαντήσεις ἀρκετά σύνθετες ὥστε νά θεωρηθοῦν κλασσικά θεολογικές. Ἡ νεο-ὀρθόδοξη ἀνθρωπολογία εἶναι κι αὐτή πιό ἀνθρωποκεντρική, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι ἀξιοποιεῖται ἡ πατερική διδασκαλία, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος εἶναι μικρογραφία τοῦ Θεοῦ. Αὐτή ἡ κεντρική ἀρχή παράγει μία ριζικά διαφορετική θεολογία. Ἡ ἀνανέωση καί ὁ ἰδεολογικός ἐκσυγχρονισμός ἐπεκτείνονται κατ' ἀνάγκη καί στό πεδίο τῆς πολιτικῆς ἀντίληψης καί πρακτικῆς: ἡ παραδοσιακή, συντηρητική, θεσμική, σύμμαχος τῆς κρατικῆς ἐξουσίας ἐκκλησιαστική γραφειοκρατία δέν ἔχασε βεβαίως τόν χαρακτήρα τῆς διαπλοκῆς τῆς μέ τό πολιτικό σύστημα, ἰδίως ἀφοῦ οἱ νεο-ὀρθόδοξοι ἀπέκτησαν τόν ἔλεγχο μεγάλου μέρους τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ μηχανισμοῦ. Ἀλλά διαμορφώθηκαν θύλακες προοδευτικώτερων καί πιό φιλελεύθερων ἀντιλήψεων καί πρακτικῶν, π.χ. στό Ἅγιον Ὄρος, στήν ἐμφάνιση θεολόγων-ψυχαναλυτῶν ἢ στούς λόγους ἐκκλησιαστικῶν ἡγητῶρων. Παράλληλα, βεβαίως, ἐπιβιώνουν ἀκραῖα φαινόμενα, πού ἀποκρούουν κάθε ἔννοια ἐκσυγχρονισμοῦ. Ὅπως δὲ ἔλεγε, ὅμως, ἀκόμη κι οἱ ἀντίπαλοι τῆς νεο-ὀρθόδοξης σκέψης εἶναι ὑποχρεωμένοι νά συζητοῦν πάνω στήν ἡμε-

ρήσια διάταξη πού αὐτή ἔθεσε. Γιά παράδειγμα, ὁ Γάλλος ὀρθόδοξος θεολόγος καί συγγραφέας Olivier Clément, ἀναπτύσσει μία πολιτική σκέψη ἀντι-ὀλοκληρωτική, φιλειρηνική, κοινωνιστική, ἀντικρατικιστική καί ἀντεξουσιαστική, ἀντι-αὐταρχική, ἀνθρωπιστική, κριτική⁶.

Εἶναι ἐνδιαφέρον, τέλος, τό γεγονός ὅτι οἱ τρεῖς κυριώτεροι πολιτικοί ἐκπρόσωποι τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης σκέψης, κατά τόν 20ῦ αἰῶνα, ὑπῆρξαν αἰρετικοί στόν χῶρο τους: ὁ Δ. Τσάκωνας, κύριος φορέας τοῦ κοινοβιακοῦ ὀρθόδοξου πνεύματος καί τῆς χριστιανικῆς κοινωνιολογίας, ὑπῆρξε ἕνας ἐθνικός κομμουνιστής, πού σιχαινόταν τόν καπιταλισμό ὅσο καί τόν «ὑπαρκτό σοσιαλισμό» καί πολιτεύθηκε ἐξ ἴσου αἰρετικά μέ τήν ἀπριλιανή Δικτατορία. Ὁ Νίκος Ψαρουδάκης δέν βρῆκε καμμία σοβαρή πολιτική ἀπήχηση μέ τό κόμμα πού ἱδρύσε, τήν «Χριστιανική Δημοκρατία», καί τελικά στεγνάσθηκε στά ψηφοδέλτια τοῦ πολυσυλλεκτικοῦ ΠΑΣΟΚ. Ὁ Στέλιος Παπαθεμελής, πολιτικός μέ ἄποψη καί ἀπήχηση, πολιτεύθηκε κι αὐτός μέ τό ΠΑΣΟΚ, χωρίς ποτέ νά ἀνήκει ψυχικά σέ αὐτό, διατηρώντας τήν ιδιαίτερη ἰδεολογική φυσιογνωμία του καί ἐκπροσωπώντας μία σύγχρονη καί κοινωνική μορφή τῆς Ὀρθοδοξίας, τήν ὁποία πρόέβαλλε ὡς «μετα-κομμουνισμό, μετα-σοσιαλισμό καί μετα-καπιταλισμό».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *Τά καθ' ἑαυτόν*, Ἰκαρος, Ἀθήνα 1995, σ. 88-90.
2. *Περί τοῦ Προορισμοῦ τοῦ Ἀνθρώπου, Πνεῦμα καί Ἐλευθερία, Ἀλήθεια καί ἀποκάλυψη, Πέντε διαλογισμοί γιά τήν ὕπαρξη, Τό νόημα τῆς Ἱστορίας, Μοναξιά καί Κοινωνία κ.ἄ.*
3. *Περί τοῦ Προορισμοῦ τοῦ Ἀνθρώπου ἀπό τόν Μητροπολίτη Σάμου Εἰρηναῖο, Πνεῦμα καί Πραγματικότητα ἀπό τήν Ἀντιγόνη Χατζηθεοδώρου*, ἐκδόσεις τῶν Φίλων, Ἀθήνα 1968, *Τό πνεῦμα τοῦ Ντοστογιέφσκι ἀπό τόν Ν. Ματσούκα*, ἐκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1972 κ.ἄ.
4. *Ἡ μυστική Θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*

- ἀπό τήν πρεσβυτέρα Στέλλα Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1964, *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ ἀπό τόν ἀρχιμ. Μελέτιο Καλαμαρά*, ἐκδόσεις Ρηγοπούλου, 1973.
5. *Ἡ Ὀρθοδοξία ἀπό τόν Ἀγαμέμνονα Μουρτζόπουλο*, ἐκδ. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1972, *Ἡ πάλι μέ τόν Θεόν ἀπό τόν Ἰ.Κ. Παπαδόπουλο*, Θεσσαλονίκη 1970, *Ἡ τέχνη τῆς Εἰκόνας. Θεολογία τῆς Ὁραιότητος ἀπό τόν Κώστα Χαλαμπίδη*, ἐκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1980, *Μυστήριον τῆς Ἀγάπης ἀπό τόν ἀρχιμ. Σεραφεῖμ Ὁρφανό*, Ἀθήνα 1967.
6. Βλ. *Ὀρθοδοξία καί Πολιτική*, ἐκδόσεις Μήνυμα, Ἀθήνα 1985.



Παρίσι, κέντρο τῆς φιλοσοφικῆς καί θεολογικῆς σκέψης τῶν Ρώσων στήν Δύση

τοῦ Leon Brang

Μιά ιδιαίτερα σημαντική συνέπεια τῆς Ρωσικῆς Ἐπανάστασης τοῦ 1918 ὑπῆρξε ἡ εὐρύτερη διάδοση τόσο τῆς φιλοσοφικῆς ὅσο καί τῆς θεολογικῆς σκέψης τῆς Ρωσσίας πρός τήν Δύση. Περίπου ἕνα ἑκατομμύριο Ρώσων μετακινήθηκαν γύρω στά 1920 ἀπό τήν πατρίδα τους. Πολλοί ἐκπρόσωποι τῆς ρωσικῆς διανόησης (περίπου 100) — ἡ «ἐλίτ» τῆς ρωσικῆς σκέψης — ἀπελάθησαν μετά τήν ἐπανάσταση ἀπό τήν Ρωσσία καί μετέβησαν (ἐκτός τῶν αὐτοεξοριστῶν) στήν κεντρική καί δυτική Εὐρώπη ἀλλά καί στίς Ἡνωμένες Πολιτείες. Ἐνῶ γιά ὀρισμένους ὁ τρόπος σκέψης καί ζωῆς τῆς Δύσης παρέμεινε πάντα ξένος, μέ συνέπεια ἡ προσφορά τους νά περιοριστεῖ στόν στενό κύκλο τῶν Ρώσων τῆς διασποράς, ἄλλοι, θεμελιωμένοι βαθειά στήν δική τους πνευματική παράδοση, δέχθηκαν αὐτήν τήν πρόκληση τοῦ καινούργιου περιβάλλοντος καί, μέσω τοῦ διαλόγου μέ τήν δυτική διανόηση, συνέτελεσαν οὐσιαστικά στόν ἐμπλουτισμό τῆς δυτικῆς πνευματικῆς ζωῆς μέ τήν ρωσική φιλοσοφία καί ιδιαίτερα τήν ρωσική Ὁρθοδοξία. Στήν δυτική Εὐρώπη ἀρχικά τό Βερολίνο (μέχρι τό 1923) ἀπετέλεσε τό πολιτιστικό καί πνευματικό κέντρο τῶν Ρώσων ἐμιγχεύων. Μετέπειτα, ὅμως, τό Παρίσι ἀπέβη κέντρο αὐτῆς τῆς συνάντησης ρωσικῆς καί δυτικῆς παράδοσης καί διατήρησε αὐτά τά πρωτεία μέχρι καί τό 1945.

Στά πρώτα χρόνια μετά τήν ἐπανάσταση καί τήν ἐγκατάσταση στήν Δύση δημιουργήθηκαν, κάτω ἀπό ιδιαίτερα δύσκολες συνθήκες, θρησκευτικές κοινότητες, κτίστηκαν ναοί καί ξεκίνησε γενικά ἡ προσπάθεια γιά τούς ἴδιους τούς Ρώσους τῆς διατήρησης τῆς ὀρθόδοξης ταυτότητάς τους. Μέσα στά πλαίσια αὐτῆς τῆς προσπάθειας, ὁ Ρώσος μητροπολίτης Εὐλόγιος Γεωργιέφσκυ (1868-1946), μέ ἔδρα του τό Παρίσι, συγκέντρωσε γύρω του πνευματικούς ἀνθρώπους καί δημιούργησε τό 1925 τό Ρωσικό Ἰνστιτούτο Ὁρθόδοξης Θεολογίας τοῦ Ἁγίου Σεργίου μέ σκοπό, στό πρῶτο αὐτό στάδιο τῆς διαβίωσης τῶν Ρώσ-

σων στήν Δύση, τήν μόρφωση θεολόγων ἱερέων πού θά κάλυπταν τίς ἀνάγκες τῆς ρωσικῆς διασποράς.

Τό Ἰνστιτούτο αὐτό, γιά μεγάλο χρονικό διάστημα, ἦταν ἡ μόνη ἀνώτατη ρωσική Σχολή Θεολογίας στόν κόσμος, δεδομένου ὅτι οἱ θεολογικές ἀκαδημίες στήν ἴδια τήν Ρωσσία κλείστηκαν μετά τήν ἐπανάσταση καί μόνο μετά τό 1945 ἀνοίξαν πάλι. (Ἐπίσης τό Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγ. Βλαδιμήρου στήν Νέα Ὑόρκη ξεκίνησε τήν λειτουργία του τό 1938.) Αὐτή ἡ περίοδος μέχρι τόν Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο (1925-39) εἶναι καί ἐκείνη τῆς μεγαλύτερης ἀκμῆς τοῦ Ἰνστιτούτου. Σημαντικό βῆμα ὑπῆρξε ἡ ἔνταξη τῆς ρωσικῆς ἐξαρχίας τῆς δυτικῆς Εὐρώπης, μέ ἐπικεφαλῆ τόν μητροπολίτη Εὐλόγιο, στό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο (1931), πού ἀπετέλεσε καί γιά τήν Σχολή τήν ἀφετηρία μιᾶς πορείας, ἡ ὁποία στά χρόνια μετά τόν Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο προσδευτικά τήν ἀνέδειξε σέ πανορθόδοξη Θεολογική Σχολή τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης.

Ἐντελῶς ἀντίθετα μέ τά δεδομένα τῶν Ἑλληνικῶν Θεολογικῶν Σχολῶν στήν Ἀθήνα καί στήν Θεσσαλονίκη, ὅπου ἡ θεολογία —λόγω τῆς ἔνταξης αὐτῶν τῶν Σχολῶν σέ κρατικό πανεπιστήμιο καί τῆς ἀπόλυτης ἀνεξαρτησίας ἔναντι τῆς εὐθύνῆς τῆς ποιμαίνουσας Ἐκκλησίας— διδασκόταν ὡς αὐτόνομη ἐπιστήμη, τό Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγ. Σεργίου ἐξ ἀρχῆς ἐντάχθηκε ὀργανικά στό ἐκκλησιαστικό σῶμα. Ἰδιαίτερη βαρύτητα δόθηκε στήν σύνδεση τῆς θεολογίας μέ τήν λατρευτική ζωή τῆς Ἐκκλησίας καί πρό πάντων τήν Θεία Εὐχαριστία, ὡς κέντρο καί πηγὴ τῆς θεολογίας. Μέ τήν σύνδεση αὐτή, ὅπως καί μέ τόν κοινοβιακό τρόπο συμβίωσης τῶν σπουδαστῶν καί τήν ἐμπειρία τῆς ἀσκήσης, ζητοῦσαν οἱ καθηγητές νά τονίσουν καί νά διασώσουν τόν ὑπαρξιακό χαρακτήρα τῆς θεολογικῆς γνώσης, τήν ἐκκλησιαστική συνείδηση, ὅτι ἡ θεολογία στήν οὐσία μπορεῖ νά εἶναι μόνον ἔκφραση τῆς ἁγιαστικῆς Χάριτος τοῦ Θεοῦ μέσα στό ἐκκλησιαστικό Σῶ-

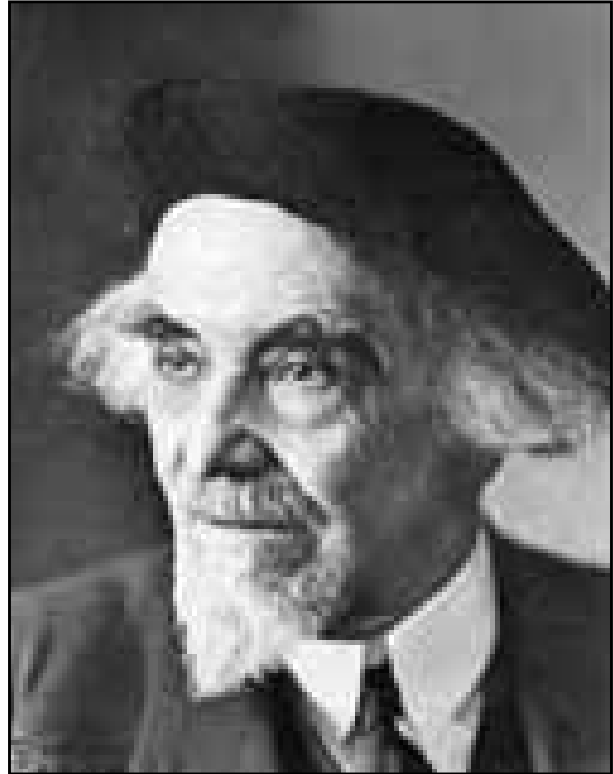
μα και ποτέ δεν μπορεί να μετατραπεί σε μονομερή διανοητική επίδοση, να αποκτήσει νοσηραρχικό χαρακτήρα, μία έκδοχή που θα ισοδυναμούσε με την ιδεολογικοποίηση της θεολογίας και την απώλεια του ευαγγελικού και σωτηριολογικού της περιεχομένου.

Ιδιαίτερη βαρύτητα δόθηκε και στην αφομοίωση της πατερικής παράδοσης της Έκκλησίας, για να αποφευχθεί ο συντηρητισμός, ή στείρα αναπαραγωγή του παρελθόντος. Στόχος τέθηκε η δημιουργική πρόσληψη της παράδοσης, τό πνεύμα των πατέρων να μεταφερθεί στην εποχή μας, ώστε να βρεθούν λύσεις στα προβλήματα του σύγχρονου κόσμου. Αυτό προϋποθέτει, βέβαια, ευρύτητα ορίζοντος, τόν ανοιχτό διάλογο, μέσα από τό πνεύμα της παράδοσης, με τους παράγοντες που διαμορφώνουν τό κοσμοείδωλο της σύγχρονης εποχής, τις επιστήμες και τά φιλοσοφικά ρεύματα.

Τέλος, ιδιαίτερο ενδιαφέρον και μέριμνα επέδειξε τό Ίνστιτούτο από τά χρόνια της ίδρυσής του για την επικοινωνία και την μαρτυρία της πατερικής Όρθοδοξίας μέσα στό έτερόδοξο χριστιανικό περιβάλλον που διαβιούσε. Με διομολογιακές επαφές, χωρίς να προδώσει την όρθόδοξη αυτοσυνειδησία, ζητούσε όσο τό δυνατόν να συμβάλει στην αναζήτηση της ενότητας του διαιρεμένου χριστιανικού κόσμου.

Μετά την σύντομη αυτήν έκθεση των κεντρικών ιδεών λειτουργίας του Θεολογικού Ίνστιτούτου του Άγ. Σεργίου, ή αναφορά μας στην ακτινοβολία των Ρώσων έμιγχεδών στην Δυτική Ευρώπη, μέ κέντρο τό Παρίσι, θά επικεντρωθεί σε τέσσερις προσωπικότητες, στον Νικόλαο Μπερντιάεφ που δεν είχε άμεση σχέση μέ τό Ίνστιτούτο, τόν π. Σέργιο Μπουλγκάκωφ και τόν π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ, καθηγητές του Ίνστιτούτου, και τόν Βλαδίμηρο Λόσσκυ, που ίδρυσε αργότερα, τό 1945, τό Θεολογικό Ίνστιτούτο του Άγ. Διονυσίου, τό όποιο ύπαγόταν στό Πατριαρχείο Μόσχας.

Ό Νικόλαος Μπερντιάεφ (1874-1948) εκπροσωπεί τόν χώρο της φιλοσοφίας, μιās φιλοσοφίας όμως ριζωμένης μέσα στην όρθόδοξη παράδοση. Αναμφίβολα είναι ό πιό γνωστός Ρώσος φιλόσοφος στην Δύση, μέ ιδιαίτερη συμβολή όχι μόνον στην ρωσική αλλά και στην ευρωπαϊκή σκέψη, δεδομένου ότι ένας μεγάλος αριθμός των έργων του κυκλοφόρησε στην Δύση σε πολλές ευρωπαϊκές γλώσσες. Μπορεί μάλιστα να συναριθμηθεί στους σημαντικούς μάρτυρες της εποχής



Ό Νικόλαος Μπερντιάεφ.

μας, επειδή βρισκόταν στό επίκεντρο των κρισιμότερων ιστορικών αλλαγών της.

Γεννήθηκε κοντά στό Κιέβο τό 1874, μέσα σε μία οικογένεια που ανήκε στην στρατιωτική άριστοκρατία. Ήδη από τά χρόνια της εφηβείας του ό φιλοσοφικός στοχασμός έγινε κυρίαρχος στην ζωή του. Βασικά στοιχεία που διαμόρφωσαν την προσωπικότητά του από τά χρόνια εκείνα: μία τάση προς την απαισιοδοξία, στην όποία τόν ενίσχυσε ή μελέτη των έργων του Schopenhauer ή απέχθεια προς κάθε μορφή αυθεντίας, οικογενειακής, κοινωνικής, θρησκευτικής, ακόμη και του Θεού· μία βαθειά δίψα για την έλευθερία, που έκανε τόν ίδιο να αισθάνεται πάντα ξένος στον κόσμο που ζούσε, να ποθεί διαρκώς μέ όλη την ύπαρξή του έναν άλλο ιδεώδη κόσμο, τόν κόσμο της υπερβατικής έλευθερίας.

Τό 1894, ως φοιτητής της Νομικής στό πανεπιστήμιο του Κιέβου, στράφηκε προς τούς μαρξιστικούς κύκλους. Έκεينو που τόν προσείλκυε στον μαρξισμό ήταν ό μεσσιανισμός του τελευταίου, ή μέση των νέων μορφών κοινωνιολογικής σκέψης αναμόρφωση της ιστορικής πραγματικότητας σε έναν ιδεώδη κόσμο, κάτι που ταίριαζε μέ τόν δικό του πόθο. Άλλωστε ό ίδιος δεν άναπαύοταν στις άφηρημένες σκέψεις, αλλά μέσα του

έτρεφε τήν επιθυμία νά δώσει ιστορική σάρκα στίς ιδέες του. Δέν μπορούσε όμως νά συμβιβαστεί μέ τήν ύλιστική κοσμοθεωρία, ποτέ δέν εγκατέλειψε τήν ιδεαλιστική βάση τής σκέψης του. Έτσι, από νωρίς διέκρινε στόν μαρξισμό τάσεις έναντίον τής ελευθερίας τοῦ πνεύματος, τήν προθυμία ἐκ μέρους τῶν μαρξιστῶν νά θυσιάζουν τήν μοναδικότητα τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου στόν βωμό τής συλλογικῆς κομμουνιστικῆς συνείδησης, τάσεις ολοκληρωτισμοῦ. Λόγω αὐτῆς τῆς στάσης, ἰδίως μετά τήν τριετή ἐξορία του (1898-1901) στό Vologda, πού τοῦ εἶχε ἐπιβληθεῖ ἐξ αἰτίας τῆς ἐπαναστατικῆς δράσης του, θεωρήθηκε τελικά ὡς προδότης τοῦ μαρξισμοῦ. Προβλέποντας μέ διορατικό τρόπο τήν περαιτέρω ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων στήν Ρωσσία, θεωροῦσε μέν τήν ἐπανάσταση ὡς ἀναπόφευκτη, δεδομένου ὅτι ἡ μοναρχία προσδευτικά ἔβαινε πρός τήν αὐτοδιάλυση, ταυτόχρονα ὅμως διέβλεπε τόν θρίαμβο τοῦ βαρβαρισμοῦ καί τῆς περιφρόνησης πρός τίς πολιτιστικές ἀξίες καί τήν ελευθερία τοῦ πνεύματος. Ἰδίως στήν ὑπηρεσία τῆς τελευταίας ἔθεσε ἀπό ἐκεῖ καί ἔπειτα ὅλες τίς δυνάμεις του, ἐγκαταλείποντας παντελῶς τήν ἀνάμειξη στά πολιτικά δρώμενα.

Τό 1904 ἐγκαταστάθηκε στήν Πετροῦπολη, ὅπου, πάντα πιστός στίς ιδεαλιστικές ἀξίες του, συμμετείχε μέ τήν ἐκδόση τῶν περιοδικῶν *Νέα Ὁδός καί Ζητήματα Ζωῆς* στήν πνευματική κίνηση τῆς ρωσικῆς ἀναγέννησης στά πρῶτα χρόνια τοῦ 20οῦ αἰώνα, ἡ ὁποία ἀνακόπηκε τελικά ἀπό τήν Ὀκτωβριανή Ἐπανάσταση. Ὁ πνευματικός πλοῦτος αὐτῆς τῆς ἀναγέννησης, ὅπως διαπίστωσε, δυστυχῶς παρέμεινε περιορισμένος σέ μία μικρή ἐλίτ, δέν βρῆκε τόν δρόμο στά εὐρύτερα στρώματα τοῦ λαοῦ, μέ συνέπεια τό σῶμα τῶν ἐπαναστατῶν νά ὀργανωθεῖ μέ βάση κυρίως τό ταξικό μῖσος καί νά ἐγκλωβιστεῖ σέ μία ἰδεολογία στήν οὐσία ἀναχρονιστική καί μέ χαρακτηριστικό μία ἰδιαίτερη πνευματική καί πολιτιστική ἔνδεια.

Στά χρόνια αὐτά συνδέθηκε μέ τόν Σ. Μπουλγκάκωφ, πού ἤδη τήν ἐποχή αὐτή εἶχε προσεγγίσει τήν ὀρθόδοξη παράδοση. Ὁ Μπερντιάεφ τόν ἀκολούθησε σ' αὐτήν τήν προσέγγιση. Πρόκειται γιά μία ἀπόλυτα συνειδητή ἐπιλογή. Πείστηκε ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἡ ἀρχή τῆς ελευθερίας, ὅτι ὁ βιβλικός Θεός, ὅπως βιώνεται στήν Ὀρθοδοξία, εἶναι ὁ Θεός τῆς ελευθερίας. Ἡ προσχώρησή του αὐτή στήν Ὀρθοδοξία δέν σημαίνει, βέβαια, ἀπέκδυση τοῦ κριτικοῦ τοῦ πνεύματος. Διατηροῦσε πάντα μία δική του ἰδιάζουσα θεώρηση, μέ κυρίους ἄξονες τήν ἀπόλυτη καταξίωση τῆς ελευθερίας τοῦ προσώπου, τήν ἔντονη ροπή πρός

τήν αἰωνιότητα, τά ἔσχατα, τήν ἄρνηση κάθε εἶδους δογματισμοῦ καί αὐθεντίας.

Τά χρόνια μετά τήν ἐπανάσταση σημαδεύτηκαν ἀπό τόν πνευματικό ἀγῶνα — ὄχι πολιτικό: δέν πίστευε στήν ἐξωτερική ἐπέμβαση ἀλλά μόνο στήν ἀνατροπή ἐκ τῶν ἔσω μέ τίς δυνάμεις τοῦ πνεύματος — έναντίον τοῦ πνεύματος τοῦ κομμουνισμοῦ καί τοῦ νέου τύπου ἀνθρώπου πού προέβαλλε, μέ χαρακτηριστικά τήν σκληρότητα, τήν ἐπιθετικότητα, τόν τύπο τοῦ «μιλιταριστῆ καί φασιστῆ». Μεγάλη εὐθύνη στήν ἐξέλιξη αὐτή στήν Ρωσσία ἀπέδωσε καί στήν Ἐκκλησία, ἡ ὁποία δέν ἐκπλήρωσε τήν ἀποστολή της, νά ἐγκαταστήσει δηλαδή τόν δικό της, τόν αὐθεντικό κομμουνισμό, ἀφήνοντας ἔτσι χῶρο γιά τόν ψευδοκομμουνισμό.

Βασική του μέριμνα, τά χρόνια ἐκεῖνα, ἦταν ἡ διάσωση — ὅσο ἦταν δυνατόν — τῆς πνευματικῆς ἀναγέννησης τῶν ἀρχῶν τοῦ 20οῦ αἰώνα. Πρός τόν σκοπό αὐτό ἴδρυσε τό 1919, στήν Μόσχα, τήν «Ἐλεύθερη Ἀκαδημία τοῦ Πνευματικοῦ Πολιτισμοῦ», ἡ ὁποία, μέ μεγάλη ἐπιτυχία, ὅπως φαίνεται ἀπό τίς περιγραφές γιά τήν ἀθρόα προσέλευση καί τό ζωηρό ἐνδιαφέρον τοῦ κόσμου, λειτούργησε μέχρι τό 1922, τήν χρονιά τῆς ἀπέλασής του, πού ὀφειλόταν ἀκριβῶς σ' αὐτήν του τήν δραστηριότητα.

Ἐγκαταλείποντας ἀναγκαστικά τήν Ρωσσία, καταλήγει ἀρχικά στό Βερολίνο, ὅπου δημιουργεῖ τήν «Θρησκευτική καί Φιλοσοφική Ἀκαδημία», ἡ ὁποία μέ νέο ὄνομα συνεχίζει τό ἔργο τῆς «Ἐλεύθερης Ἀκαδημίας τοῦ Πνευματικοῦ Πολιτισμοῦ» πού εἶχε ἰδρύσει στήν Μόσχα. Ἐκεῖ δημοσίευσε μεταξύ ἄλλων τά πολύ γνωστά ἔργα του *Τό νόημα τῆς Ἰστορίας καί Ὁ νέος Μεσαίων*. Τό 1924, ὅταν ἐγκαταστάθηκε μόνιμα στό Παρίσι, πού εἶχε ἤδη γίνει κέντρο τῶν Ρώσων ἐμιγκρέδων, μεταφέρει καί τήν ἔδρα τῆς Ἀκαδημίας ἐκεῖ. Ἡ πολύπλευρη δραστηριότητά του, μέ πολλές ἐπαφές μέ τό «Κίνημα τῶν νέων Χριστιανῶν», τήν συμμετοχή του ἐπί πολλά χρόνια σέ μία χριστιανική ἔνωση μέ διομολογιακό χαρακτήρα καί σ' ἕναν κύκλο διανοουμένων, μέ διαλέξεις καί ταξίδια σέ πολλές χῶρες, ὅπως καί ἡ κυκλοφορία τῶν βιβλίων του στίς διάφορες πύθ γνωστές γλῶσσες, ἔκαναν τίς ιδέες του εὐρύτατα γνωστές στήν Δύση. Τά χρόνια ἐκεῖνα καί μέχρι τόν θάνατό του (1948) ἐπεχείρησε καί μία συστηματοποίηση τῶν σκέψεών του. Τά πύθ σημαντικά ἔργα του προέρχονται ἀπό αὐτήν τήν περίοδο. Παρ' ὅλα αὐτά ὅμως, παρ' ὅτι ἀναζητοῦσε βαθύτατα τήν ἐπικοινωνία, τοῦ ἔμεινε ἡ αἴσθησή τῆς

μοναξιάς. Έβλεπε μὲν τὴν ἐκτίμηση πρὸς τὸ πρόσωπό του, ἀλλὰ ταυτόχρονα διαπίστωνε τὴν ἔλλειψη οὐσιαστικῆς κατανόησης τῶν ἰδεῶν του.

Ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Μπερντιάεφ εἶναι ἓνας δημιουργικὸς συγκερασμὸς διαφόρων τάσεων. Μέσα του διασώζει τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς ρωσικῆς ψυχῆς γιὰ τὴν ἀναζήτηση ἐσχατολογικοῦ νοήματος καὶ ἐσχατολογικῆς λύσης τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία μέσα ἀπὸ καταστροφές καὶ κρίσεις πορεύεται πρὸς αὐτήν. Ἔτσι, οἱ περιπέτειες τῆς ἱστορίας ἀποκτοῦν ἓνα βαθύτατο θεολογικὸ νόημα. Ἐπειτα, ἀνιχνεύει κανεὶς στὰ ἔργα του ποικίλες ἐκφάνσεις τῆς ρωσικῆς σκέψης τοῦ 19ου αἰώνα, τῶν Σλαυοφίλων, τῶν Δυτικίζόντων, τοῦ χριστιανικοῦ οὐνιβερσαλισμοῦ τοῦ Βλαδιμήρου Σολοβιῶφ. Ἐντονη ἐπίδραση πάνω του ἄσκησε ὁ φιλοσοφικὸς ἰδεαλισμὸς, ἰδίως τοῦ Kant, καὶ ὁ μυστικισμὸς, κυρίως τοῦ Jakob Böhme. Τέλος πρέπει νὰ ἀναφερθοῦν ὁ Nietzsche καὶ ὁ Ντοστογιέφσκυ, καὶ ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς χριστιανικῆς παράδοσης οἱ γνωστικοί, ὁ Ὁριγένης, ὁ Μέγας Ἀθανάσιος, ὁ ἅγ. Γρηγόριος Νύσσης τὸν ὁποῖο ἐκτιμοῦσε ἰδιαίτερα καὶ ὁ Μαρκίων.

Φιλόσοφος ἢ ἀπόστολος τῆς ἐλευθερίας: οἱ λέξεις αὐτές, πού χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ τοὺς περισσότερους βιογράφους τοῦ Μπερντιάεφ, συμπυκνώνουν ὄντως μὲ τὸν καλῦτερο τρόπο τὴν ὅλη βιοτὴ του. Ἄλλωστε, ἡ φιλοσοφία πάντα γιὰ τὸν Μπερντιάεφ ἦταν ἀγώνισμα, ἦταν ταυτόσημη μὲ τὸν ἀγῶνα γιὰ τὴν ἐλευθερία, ἄνευ τῆς ὁποίας ἡ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀδιανόητη. Ἄνθρωπος καὶ ἐλευθερία εἶναι ἔννοιες ἀπόλυτα συνυφασμένες, ἐπειδὴ ὁ ἀνθρώπος προσδιορίζεται ὀντολογικά ὡς πρόσωπο, ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς ἀναφορᾶς καὶ τῆς σχέσης. Ὡς πρόσωπο, ὡς φορέας τῆς ἀνθρώπινης φύσης ὑπόκειται ὁ ἀνθρώπος, βέβαια, στὴν ἀνάγκη, καλεῖται ὅμως νὰ ἀπεγκλωβιστεῖ ἀπὸ τὴν φύση, ἀπὸ τὴν ἀνάγκη, καὶ νὰ μεταβεῖ στὴν ἐλευθερία, μιά πορεία πού ταυτίζεται μὲ τὴν ἀπόκτηση πνευματικότητας. Ὁ Μπερντιάεφ δὲν εἰσάγει ἐδῶ μιά ἰδεαλιστικὴ φιλοσοφία — τὴν καταπολεμῆ μάλιστα μὲ σφοδρότητα —, ἕναν δυαλισμὸ φυσικοῦ-ὑπερφυσικοῦ, πνευματικοῦ-ὕλικου, ἀλλὰ στὴν δική του σκέψη πνευματικὴτητα σημαίνει ἀπελευθέρωση.

Βιώνοντας στὴν ζωὴ του μὲ συνέπεια αὐτὴν τὴν ἐλευθερία τοῦ προσώπου, ἦταν ἀνυποχώρητος στὶς ἰδέες του, μιά στάση πού τοῦ στοίχιζε μεταξὺ ἄλλων τὴν ἀπέλασή του, πού ὄχι σπάνια ὁδήγησε στὸν κίνδυνο τῆς παρεξήγησης καὶ ἀνάμεσα στοὺς Ρώσους ἑμιγκρέδες στὴν Δύση καὶ συχνὰ τοῦ ἐπέφερε τὴν φήμη τοῦ ἐρυθροῦ καθη-

γητοῦ. Γενικά, ἐντυπωσιάζει μὲ τὴν ἀκεραιότητά του, μὲ τὸ μεγάλο του πάθος γιὰ τὴν ἀλήθεια πού μόνον στὴν ἐλευθερία τοῦ προσώπου μπορεῖ νὰ βρεθεῖ.

Πέραν τῶν καταλυτικῶν κρίσεων γιὰ τὸν μπολσεβικισμό στὴν Ρωσία, στὶς ὁποῖες ἀναφερθήκαμε ἤδη παραπάνω, ἀκόμα πιὸ σκληρὴ ἀποδεικνύεται ἡ κριτικὴ του στὸν ἀστικὸ πολιτισμὸ τῆς Δύσης [κυρίως μέσῳ τῶν ἔργων του *Τὸ νόημα τῆς Ἱστορίας* (1923) καὶ *Ὁ νέος Μεσαίων* (1923)], ὁ ὁποῖος μεταφέρει τὴν ἀξία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἐσωτερικὸ στὸν ἐξωτερικὸ ἄνθρωπο, στὴν πελώρια τεχνικὴ ἐνέργεια πού παράγει, μὲ ἀποτέλεσμα ὅμως ὁ ἀνθρώπος μέσῳ τῆς τεχνολογίας ὄχι νὰ κυριαρχήσει πάνω στὴν φύση, ἀλλὰ ἀντίθετα ὁ ἴδιος ὁ ἀνθρώπος νὰ ὑποδουλωθεῖ στὴν τεχνολογία, ἡ δὲ τεχνολογία νὰ θριαμβεύσει πάνω στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τελικὰ νὰ τὸν νεκρώσει ψυχικά. Ἔτσι, ἰδίως μέσῳ τοῦ τεχνοκρατικοῦ καὶ κεφαλαιοκρατικοῦ πολιτισμοῦ τῶν Ἑνωμένων Πολιτειῶν, φανερώνεται ὄλο καὶ περισσότερο τὸ ἔγκλημα πού διαπράττεται στὴν ἀνθρωπότητα μὲ τὴν ἐξόντωση τοῦ πνεύματος τῆς αἰωνιότητας, τῆς ἀγιότητας. Ὁ «πολιτισμὸς» αὐτὸς εἶναι ὁ πλέον ἄθεος, ἐπειδὴ ἔχει φονεύσει τὸν Θεὸ στὰ μύχια τῶν καρδιῶν τῶν ἀνθρώπων, μὲ τίς πλέον βάρβαρες συνέπειες γιὰ τὴν ἱστορικὴ συνέχεια τῆς ἀνθρωπότητας. Ὁλόκληρη ἡ βάση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου ἔχει συντριβεῖ.

Ἄντίκρυ σ' αὐτὴν τὴν λαίλαπα τοῦ ἀστικοῦ «πολιτισμοῦ», θέτει στὴν συνέχεια τὸν δικὸ του ὀραματισμὸ τοῦ νέου Μεσαίωνα, ὅπου τὸ πνευματικὸ κέντρο θὰ εἶναι μόνον ἡ Ἐκκλησία, ὅπως καὶ κατὰ τὸν Μεσαίωνα. Μάλιστα, στὴν Ρωσία, ἡ ὁποία κατὰ τὴν κρίση του δὲν ἀποδέχθηκε ποτέ ὡς σύνολο τὸν ὀρθολογισμό καὶ τὴν ἰδεοκρατία τοῦ δυτικοῦ ἀνθρωποκεντρικοῦ πολιτισμοῦ, ἐναπόκειται ἐδῶ μιά μοναδικὴ ἀποστολὴ στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας. Θὰ εἶναι, λόγῳ ἀκριβῶς αὐτῆς τῆς ὑπεροχῆς της, ἡ πνευματικὴ ἐκείνη δύναμη πού θὰ ἐπιφέρει τὴν παγκόσμια ἐνοποίηση μέσα σὲ μιά νέα χριστιανικὴ πνευματικὴ πραγματικότητα, τὸν νέο Μεσαίωνα. Καί, ἤδη, ὅπως πιστεύει ὁ Μπερντιάεφ, πραγματοποιεῖται αὐτὸς ὁ ὀραματισμὸς του, διότι ἡ Ρωσία, ἔστω μέσῳ τῶν ἱστορικῶν συγκυριῶν τῶν ἡμερῶν του, μέσῳ τῆς καταστροφικῆς ὁδοῦ, ἀποκτάει ὄλο καὶ περισσότερο ἐπιβολή.

Μὲ τὸν ὑπερεκλεκτὸ ρόλο πού ἀποδίδει ἐδῶ στὸν ρωσικὸ λαὸ ὁ Μπερντιάεφ, προσεγγίζει προφανῶς τὴν θέση τῶν Σλαυοφίλων. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἀποδίδοντας σαφῶς παγκόσμιες δια-

στάσεις στην προοπτική αυτή του νέου του κόσμου, φανερώνει και την προσήλωσή του στην οικουμενικότητα της Ὁρθοδοξίας, εκφράζοντας μ' αυτό τον σλαυόφιλο οικουμενισμό του Σολοβιῶφ. Ἡ ἀποψη αυτή του Μπερντιάεφ δέν ἐκπλήσσει βέβαια, τήν συναντᾶμε συχνά τόν 19ο καί ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰῶνα στόν ὀρθόδοξο χῶρο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα γιά τόν ἐλλαδικό χῶρο εἶναι ὁ Ἀπόστολος Μακράκης, πού ὑπῆρξε ὁ πρόδρομος τῶν θρησκευτικῶν ὀργανώσεων.

Λίγες σκέψεις ἀκόμα γιά τήν σχέση τοῦ Μπερντιάεφ μέ τήν Ὁρθοδοξία. Πράγματι, στήν φιλοσοφική του σκέψη, συναντᾶει κανείς πολλά στοιχεία ἀπό τήν ὀρθόδοξη παράδοση. Χαρακτηριστικό του, βέβαια, εἶναι ἡ ἐπιλεκτική χρήση τῶν Πατέρων, μέ κριτήριο πάντα τήν δική του φιλοσοφική τοποθέτηση. Ὅπου παρατηρεῖ συμφωνία δέχεται τίς θέσεις τους μέ ἐνθουσιασμό, ὅπου ὁμως εἶναι ἀντίθετοι ἀσκεῖ αὐστηρή κριτική ἢ τούς παραθεωρεῖ (π.χ. τούς ἁγ. Φώριος καί Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς). Πάντως, ἐντυπωσιάζει ἡ βαθύτατη πεποίθησή του ὅτι μόνον ἡ Ἐκκλησία μπορεῖ νά ἐγγυηθεῖ τό μέλλον τοῦ κόσμου, φυσικά ὄχι ἡ Ἐκκλησία μέ τήν ἔννοια τοῦ παραδοσιακοῦ κληρικαλισμοῦ. Αὐτήν ἀρνεῖται ὁ Μπερντιάεφ καί τήν καθιστᾶ ὑπεύθυνη γιά τά δεινά τῆς σύγχρονης του Ρωσίας. Κατανοεῖ προφανῶς τόν ἑαυτό του ὡς προφητική φωνή ἑνός ριζικά μεταμορφωμένου Χριστιανισμοῦ, ὁ ὁποῖος, ἀπαλλαγμένος ἀπό δογματισμούς καί ὁποιοσδήποτε κοινωνικοπολιτικές ἀγκυλώσεις, θά εἶναι ὁ οὐσιαστικός ἐγγυητής τῆς πνευματικῆς ἐλευθερίας καί θά ἀνοίγει τόν δρόμο πρὸς τήν ἐσχατολογική κατάσταση τοῦ κόσμου.

Ἀπό τά παραπάνω προκύπτει, βέβαια, τό ἐξῆς ἐρώτημα: συνειδητοποιεῖ ἄραγε ὁ Μπερντιάεφ ὅτι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἤδη ἔχει γίνει πραγματικότητα, ὅτι δέν χρειάζονται πιά προφητες, ἐπειδή ἔχει τούς μάρτυρες τῆς πού εἶναι ἐκεῖνοι πού ἔχουν πάθει τά Θεῖα, πού ἔχουν ἐμπειρία τῆς θεωτικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ; Ποιά ἐνδοκοσμική νέα πραγματικότητα νά περιμένει κανείς; Στόν Μπερντιάεφ, τελικά, παρατηρεῖται μιά ἐκφιλοσόφηση τῆς πίστης, ὑποτάσσεται ἡ ἀγιοπνευματική ἐμπειρία στήν νοητική σύλληψη, ἐδῶ συγκεκριμένα στήν ἰδέα ὅτι μόνον ἕνας ριζικά διαφοροποιημένος κόσμος, ἕνας κόσμος τῆς ἐλευθερίας καί τοῦ πνεύματος, τῆς ἀπόλυτης ἀξίας τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου μπορεῖ νά ἀποτελέσει τήν διέξοδο ἀπό τίς ἱστορικές συγκυρίες τῶν ἡμερῶν του, ἑνός κόσμου πού, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ ἴδιος, βαδίζει μέ μαθηματική ἀκρίβεια πρὸς τήν ἀπόλυτη

ὑποδούλωση τῆς ἀνθρωπότητας στό Πνεῦμα τοῦ Μεγάλου Ἱεροεξεταστή.

Σέ ἄλλα σημεία αὐτή ἡ ἐκφιλοσόφηση γίνεται ιδιαίτερα ἐμφανής, ὅπως λ.χ. στήν χριστιανική διδασκαλία γιά τήν αἰώνια κόλαση. Ξεκινώντας ἀπό τήν βασική πεποίθηση σχετικά μέ τήν ὑπαρξή τοῦ κακοῦ — τήν βρίσκει, ὅπως ὁμολογεῖ ὁ ἴδιος, θαυμάσια διατυπωμένη στόν Μέγα Ἀθανάσιο — ὅτι τό τελευταῖο εἶναι μῆ ὄν, ὅτι στερεῖται δικῆς του ὑπαρξῆς, ὅτι ζεῖ μόνον ὡς παράσιτο σέ βάρος τοῦ καλοῦ, ἀπορρίπτει στό ἔργο του Ἀλήθεια καί Ἀποκάλυψη ἐντελῶς τήν ἐκδοχή αὐτή τῆς αἰώνιας κόλασης. Προφανῶς εἶναι ἀδύνατον νά συμβιβαστεῖ μέ τήν ἀληθινή φύση τοῦ κακοῦ ὡς μῆ ὄντος καί μέ τήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ. Ὅπου γίνεται ἀποδεκτή αὐτή ἡ πραγματικότητα τῆς κόλασης, μπορεῖ νά ἀνάγεται μόνον στήν εἰκόνα ἑνός Θεοῦ σαδιστῆ, χωρίς ἔλεος καί εὐσπλαχνία γιά τό δημιουργημά του, ἑνός Θεοῦ πού ἔχει ἀνάγκη νά ἀποδεικνύει τήν ἀνωτερότητά του ἔναντι τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν παραδειγματική τιμωρία τοῦ τελευταίου. Πρόκειται τελικά γιά ἕναν ἀποτρόπαιο Θεό, μιά συμπλεγματική ὑπαρξή, πού ἱκανοποιεῖται μέ τήν ἐπιβολή τῆς κόλασης στά ὄντα ἐκεῖνα πού ἔχουν στραφεῖ ἔναντίον του.

Βέβαια, ὁ Μπερντιάεφ παραβλέπει στόν προβληματισμό αὐτόν τήν πατερική διδασκαλία, ἡ ὁποία θέτει τό θέμα σέ ἐντελῶς διαφορετική βάση. Ἐκεῖ ἡ κόλαση δέν ὀφείλεται στήν τιμωρία τοῦ Θεοῦ οὔτε σημαίνει διαίωνιση τοῦ κακοῦ, ἀλλά ὀφείλεται στήν ἀνικανότητα τοῦ ἀνθρώπου νά προσλάβει τήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ὡς ἀγάπη. Μέ τίς κακώσεις πού ἔχει ἐπιφέρει μέ τήν ζωή του στόν ἑαυτό του δέν εἶναι σέ θέση νά δεῖ τό φῶς, τήν ἀγάπη, τήν παρουσία τοῦ Θεοῦ ὡς αἰτία χαρᾶς, ἀλλά τά βλέπει ὡς «πῦρ καταναλίσκον». Πρόκειται δηλαδή γιά μιά ὑπαρξιακή κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Θεός, στήν ἀγάπη Του πρὸς τόν ἀνθρώπο, δέν μπορεῖ παρά νά σταθεῖ μέ ἀπόλυτο σεβασμό μπροστά στήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου νά διαμορφώσει τόν ἑαυτό του ὅπως ἐπιθυμεῖ, ἀκόμα καί ἂν αὐτό ἔχει ὡς συνέπεια ὁ ἀνθρώπος νά ὑποφέρει, νά βασανίζεται μέ τήν παρουσία Του. Τά τελευταῖα δέν θέλουν νά μειώσουν τήν σημασία τοῦ Μπερντιάεφ ὡς μεγάλου πνευματικοῦ ἀναστήματος, ἀπλῶς ἔχουν σκοπό νά συμβάλουν στόν προβληματισμό γύρω ἀπό τήν σχέση του μέ τήν Ὁρθοδοξία.

Ἡ ἐπίδραση πού ἀσκοῦσε ὁ Μπερντιάεφ στους συγχρόνους ἀλλά καί μεταγενέστερους του ὑπῆρξε μεγάλη. Σχετίζεται ἄμεσα μέ τό κίνημα τοῦ γαλλικοῦ περσοναλισμοῦ στό διάστημα τοῦ

Μεσοπολέμου, με ήγαιτικές μορφές τούς Μουνιέ και Λακρουά. Βρήκε μεγάλη απήχηση στην γερμανική διανόηση από εκπροσώπους της φιλοσοφίας (π.χ. Μάξ Σέλερ) μέχρι και της προτεσταντικής θεολογίας (π.χ. Έ. Μπροϋννερ), όπως επίσης στην προοδευτική μερίδα ρωμαιοκαθολικών στοχαστών (Νανειλού, Λυμπά κ.ά.). Ίδιαίτερα, όμως, στον χώρο της ορθόδοξης «νεοπατερικής θεολογίας», ή ακτινοβολία του υπήρξε σημαντική τόσο ως προς την σκέψη του όσο και ως προς την φιλοσοφική όρολογία.

Ο π. Σέργιος Μπουλγκάκωφ (1871-1944), Ρώσος ιερέας, πολυγραφώτατος θεολόγος και φιλόσοφος, γεννήθηκε στη Λίβνυ, στην επαρχία Όρελ. Παρά την έντονα θρησκευτική ανατροφή στην οικογένειά του, ήδη από νωρίς στράφηκε εναντίον του Χριστιανισμού. Διέκοψε τις σπουδές του στο θεολογικό σεμινάριο του Όρελ, προκειμένου να εγγραφεί το 1890 στην Νομική Σχολή στην Μόσχα. Στα πανεπιστημιακά αυτά χρόνια μετατράπηκε σε ένθουσιώδη μαρξιστή, έλαβε το πτυχίο του με διάκριση και ειδικεύτηκε στην πολιτική οικονομία. Το 1900 δημοσίευσε σε δύο τόμους την διατριβή του με τίτλο *Κεφαλαιοκρατία και Γεωργία*, για να διορισθεί στην συνέχεια καθηγητής πολιτικής οικονομίας στο Πολυτεχνικό Ίνστιτούτο του Κιέβου.

Τά επόμενα χρόνια αποτέλεσαν μία έντονη φάση προβληματισμού γύρω από την μαρξιστική ιδεολογία, που κατέληξε το 1904, με την δημοσίευση του βιβλίου του *Από τον μαρξισμό στον ιδεαλισμό*, στην διακοπή των σχέσεων με τον μαρξισμό. Αρχίζει η συνεργασία με τον Μπερντιάεφ, για την οποία έγινε ήδη λόγος παραπάνω. Ο Μπουλγκάκωφ, μετά από μία αρχικά ισχυρή επίδραση που δέχεται από την θρησκευτική φιλοσοφία του Σολοβιόφ, έχει τα επόμενα χρόνια να επιδείξει μία αξιόλογη παραγωγή φιλοσοφικών μελετών. Σ' όλο αυτό το διάστημα που ακολουθεί, μέχρι το 1918, διαγράφεται μία προοδευτική μεταστροφή του μέσω του φιλοσοφικού προβληματισμού από τον χώρο της οικονομίας — το 1906 είχε διορισθεί καθηγητής στο Έμπορικό Ίνστιτούτο της Μόσχας — και της πολιτικής — εκλέχθηκε βουλευτής στην Β' Δούμα — στον χώρο της θεολογίας, κορύφωση της οποίας αποτελεί η χειροτονία του σε πρεσβύτερο (1918). Μετά από τρία χρόνια διδασκαλίας στο πανεπιστήμιο της Συμφερόπολης στην Κριμαία απελάθηκε, εγκαταστάθηκε αρχικά στην Πράγα και έπειτα στο Παρίσι (1925), όπου και συνδέθηκε άμεσως με το

Θεολογικό Ίνστιτούτο του Άγ. Σεργίου, αν και στην αρχή είχε να αντιμετωπίσει αρκετή δυσπιστία προς το πρόσωπό του, λόγω του μαρξιστικού του παρελθόντος. Στο Ίνστιτούτο αφιέρωσε στην συνέχεια το υπόλοιπο της ζωής του. Μέχρι τον θάνατό του (1944) παρέδιδε εκεί το μάθημα της Δογματικής. Υπήρξε ένας καθηγητής με ιδιαίτερα χαρίσματα, ένας ακούρατος επιστήμων, πρωτότυπος στην σκέψη και με μία γονιμώτατη συγγραφική δραστηριότητα, συμμετείχε ενεργά στην Οικουμενική κίνηση και γενικά η ζωή του χαρακτηριζόταν για την αφοσίωση στην Έκκλησία και την παιδεία.

Ο π. Σ. Μπουλγκάκωφ παρουσιάζει ομοιότητες με τον Μπερντιάεφ. Εκτός από το κοινό τους μαρξιστικό παρελθόν, αρκετές βασικές πεποιθήσεις τους είναι κοινές, γεγονός που επισφραγίζει και η προσωπική τους σχέση και συνεργασία. Ο Μπερντιάεφ, βέβαια, παραμένει περισσότερο στον χώρο της φιλοσοφίας, ενώ ο Μπουλγκάκωφ επέλεξε, μάλιστα ως ιερέας, την Έκκλησία και την Θεολογία ως χώρο προσφοράς του. Αυτό όμως δεν τον εμπόδιζε, στην κοσμοθεωρία του, σε πολλά σημεία να έχει μία περισσότερο φιλοσοφική παρά θεολογική προσέγγιση. Η φιλοσοφική σύλληψη σε κεντρικές πεποιθήσεις του προτάσσεται σαφώς της πατερικής εμπειρικής θεολογίας. Έτσι και εκείνος δεχόταν έναν υπερεκλεκτό ρόλο της ρωσικής ορθοδοξίας, ή όποια, αν και τώρα περνάει από βαθύτατη κρίση και δοκιμάζεται όσο καμία άλλη Έκκλησία πριν από αυτήν στην ιστορία, σύντομα μέσα από αυτήν την δοκιμασία του πυρός θά αναδειχθεί σε μοναδικό πνευματικό παράγοντα, ο οποίος θά αποτελέσει τον καταλύτη για την δημιουργία ενός νέου μέλλοντος για όλη την χριστιανική ανθρωπότητα.

Έπειτα ο Μπερντιάεφ στηρίξε τον π. Σ. Μπουλγκάκωφ στην «Σοφιολογία» του, μία διδασκαλία που ξεσήκωσε έντονη αντίδραση στην εποχή του, μέχρι το σημείο μάλιστα της καταδίκης αυτής της θέσης τόσο από την Σύνοδο της Ρωσικής Έκκλησίας της Διασποράς στο Καρλόβτσι (1927) όσο και από το Πατριαρχείο Μόσχας (1935). Πρόκειται για ένα προσφιλές θέμα στην ρωσική γραμματεία. Πριν από τον Μπουλγκάκωφ, με την «Σοφία» είχαν ασχοληθεί μεταξύ άλλων οι Δ. Μερεζκόφσκυ, Βλ. Σολοβιόφ και Π. Φλορένσκυ, εκείνος την ανέπτυξε όμως σε πλήρες κοσμολογικό φιλοσοφικοθεολογικό σύστημα. Η Σοφία παρουσιάζεται σ' αυτό ως το «Αιώνιο θύλη», ως «μητρική γαστήρ του Είναι», ως «τέταρτη υπόσταση» ή ακόμα ως «ιδεώδης βάση

του κόσμου. Τοποθετείται τρόπον τινά ως ένα «τρίτο Εΐναι» μεταξύ Θεού και κόσμου.

Η σοφιολογία αυτή, παρ' ότι παρουσιάζει πολλά προβλήματα από πλευράς ὀρθόδοξης Θεολογίας (τάσεις γνωστικισμού, μιά σύγχυση στην ὀρθόδοξη διδασκαλία για τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἕνα εἶδος τρισυνθέτου τοῦ ἀνθρώπου, παρόμοιο μὲ ἐκεῖνο τοῦ Ἁπ. Μακράκη ἐδῶ στην Ἑλλάδα, πνευματοποίηση τῆς ὕλης μὲ τὸν ἰσχυρισμό ὅτι καὶ ὁ Σατανάς θά σωθεῖ κατὰ τὴν Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ), ὑπηρέτησε οὐσιαστικά τὸν π. Σ. Μπουλγκάκωφ στὴν δόμηση τοῦ δικοῦ του ιδεολογικοῦ κόσμου. Τὸν ἱστορικό ντετερμινισμό τοῦ κόσμου, μὲ μιά ἰδεατή πραγματικότητα, στὸ τέλος τῆς ἱστορίας, πού εἶχε ἤδη βρεῖ στὸν Μαρξισμό, τὸν θέτει μὲ τὴν «Σοφιολογία» του πάνω σὲ μιά ἄλλη βάση. Τὴν θέση τοῦ διαλεκτικοῦ ὕλισμου καὶ τῆς ἀταξικῆς κοινωνίας καταλαμβάνει ἡ «Σοφία» πού κατευθύνει τὴν ἱστορία καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ βασιλεία τῆς ἐλευθερίας, ἡ νέα κατάσταση τοῦ κόσμου, τὸ τέλος πρὸς τὸ ὁποῖο κατευθύνεται, μὲ βασικό συντελεστή τὸν ὑπερεκλεκτὸ ρόλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας. Ἐπομένως, ἡ «Σοφιολογία» του ἀποτελεῖ τὴν ἐγγύηση γι' αὐτὴν τὴν ἐξελικτικὴ πορεία τῆς ἱστορίας πρὸς αὐτὸν τὸν ἰδανικό κόσμο. Γι' αὐτὸ, ἄλλωστε, ποτέ δὲν δέχθηκε νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴν θέση αὐτή.

Ἄν οἱ προηγούμενες δύο προσωπικότητες χαρακτηρίζονται ἀπὸ μιά φιλοσοφικὴ προσέγγιση τῆς Ὀρθοδοξίας, οἱ ἐπόμενοι δύο εἶναι ἐκφραστές τῆς πατερικῆς συνέχειας τῆς Ὀρθοδοξίας, τὴν ὁποία προβάλλουν ὄχι ὡς μιά ἀπλή ἱστορικὴ μορφή τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀλλὰ ὡς συνέχεια τῆς μιᾶς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ.

Ὁ Βλαδὶμηρος Λόσσκυ (1903-58) γεννήθηκε στὸ Göttingen στὴν Γερμανία, μεγάλωσε ὅμως στὴν συνέχεια στὴν Ἁγ. Πετρούπολη. Ἀπὸ τὰ ἐφηβικά του χρόνια ἐξεδήλωσε ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν θεολογία καὶ φιλοσοφία καὶ ἀκολούθησε ἔτσι τὰ χνάρια τοῦ πατέρα του Νικολάου Λόσσκυ. Τὸ 1919-23 σπούδασε στὸ πανεπιστήμιο τῆς Πετρούπολης καὶ τὰ ἐνδιαφέροντά του στρέφονται, κάτω ἀπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ ὀνομαστοῦ ἱστορικοῦ τῆς Φιλοσοφίας Λέοντος Καρσάβιν, πρὸς τὴν μελέτη τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ἀλλὰ καὶ γενικώτερα πρὸς τὴν μεσαιωνικὴ σκέψη Ἀνατολῆς καὶ Δύσης. Παρὰ τὴν μεγάλη ἀγάπη πού ἔτρεφε ἡ οἰκογένεια Λόσσκυ πρὸς τὴν πατρίδα, δὲν ἦταν διατεθειμένοι, τόσο ὁ πατέρας ὅσο καὶ ὁ υἱός, νὰ συνεργασθοῦν μὲ τὸ καινούργιο καθεστῶς, μὲ



Ὁ Βλαδὶμηρος Λόσσκυ.

ἀποτέλεσμα νὰ ἀπελαθεῖ ὅλη ἡ οἰκογένεια τὸν Νοέμβριο τοῦ 1923. Ἔτσι, βρίσκουμε τὸν Λόσσκυ γιὰ ἕναν χρόνο περίπου στὴν Πράγα, νὰ ἐργάζεται ἐπιστημονικά κοντὰ στὸν διαπρεπῆ Ρῶσο ἀρχαιολόγο Ν.Π. Κοντακῶφ καὶ στὴν συνέχεια, ἀπὸ τὸ 1924, στὸ Παρίσι, πού καὶ μέχρι τὸν θάνατό του ἔγινε ὁ μόνιμος τόπος τῆς διαμονῆς του. Ἐκεῖ τὸ 1925-27 σπούδασε στὴν Σορβόννη, κοντὰ στὸν F. Lot καὶ στὸν E. Gilson, τὸν ὁποῖο θαύμαζε ιδιαίτερα, τὴν μεσαιωνικὴ φιλοσοφία τῆς Δύσης. Κάτω ἀπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ Gilson ἀρχίζει ἀπὸ τὸ 1927 νὰ μελετᾷ τὸ ἔργο τοῦ μεγάλου μυστικοῦ τῆς Δύσης Meister Eckhart, μιά μελέτη πού θά κρατήσῃ γιὰ τρεῖς σχεδὸν δεκαετίες καὶ θά καταλήξῃ στὴν κλασσικὴ πλέον ἐργασία του γιὰ τὸν Eckhart, ἡ ὁποία ἐκδίδεται ὅμως μετὰ τὸν θάνατό του.

Τὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ Λόσσκυ δὲν ἐντοπίζονται ὅμως μόνο στὸν ἐπιστημονικό τομέα. Ἀπὸ τὸ 1928 συμμετέχει στὴν «Ἀδελφότητα τοῦ ἁγ. Φωτίου», πού ἰδρύθηκε ἀπὸ τὸν Ρῶσο ἱερέα Ἐ. Καβαλέβσκυ, μὲ σκοπὸ τὴν ἀναβίωση τῆς δυτικῆς ὀρθόδοξης παράδοσης στὴν Γαλλία, ὅπως ὑπῆρξε πρὶν ἀπὸ τὸ Σχίσμα. Τὸ 1935-36 παρουσιάζεται ὁ Λόσσκυ ὡς κύριος ἀντίπαλος τῆς «Σοφιολογίας» τοῦ Μπουλγκάκωφ, ἀναδεικνύοντας

μέ την μελέτη του *Διαμάχη περί τῆς Σοφίας* (Παρίσι 1936) τὸ ἐντελῶς ἀσυμβίβαστο αὐτῆς τῆς διδασκαλίας τοῦ Μπουλγκάκωφ μετὴν ὀρθόδοξη παράδοση, στὰ συγκεκριμένα σημεῖα πού ἀναφέραμε παραπάνω. Ὁ Λόσσκυ ἐναντιώνεται ἐντονα στὴν ἐκφιλοσόφηση τῆς πίστεως ἐκ μέρους τοῦ Μπουλγκάκωφ, γνωρίζοντας ὅτι ἀκριβῶς στὸ σημεῖο αὐτὸ βρίσκεται ἡ εἰδοποιὸς διαφορά τῆς Ὁρθοδοξίας ἀπὸ τὸν Δυτικὸ Χριστιανισμό.

Στὰ χρόνια τοῦ πολέμου καὶ τῆς γερμανικῆς κατοχῆς βρίσκουμε τὸν Λόσσκυ νὰ λαμβάνει μέρος στὴν γαλλικὴ ἀντίσταση. Ταυτόχρονα, συστηματοποιεῖ ἀνέκδοτο ὕλικό σχετικὰ μετὴν νηπτικὴ θεολογία, γιὰ νὰ τὸ ἐκδώσει τὸ 1944 στὸ κλασσικὸ του βιβλίον *Δοκίμιο περὶ τῆς μυστικῆς θεολογίας τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. Μετὰ τὸν πόλεμο, τὸ 1945, ἰδρύεται στὸ Παρίσι τὸ θεολογικὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἀγ. Διονυσίου, πού ὑπάγεται στὸ Πατριαρχεῖο Μόσχας. Ὁ Λόσσκυ διορίζεται Κοσμητῶρ τοῦ Ἰνστιτούτου, τὸ ὁποῖο θὰ ἀποτελέσει καὶ μέχρι τὸ τέλος τῆς ζωῆς του τὸ κέντρο τῆς διδακτικῆς του δραστηριότητος. Παράλληλα, καλεῖται τὸ 1945-46 στὴν École des Hautes Études τῆς Σορβόννης, νὰ διδάξει γιὰ ἕναν χρόνο μετὴν «Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ». Τὸ 1947 ἀρχίζουν οἱ σχέσεις του μετὴν Ἀγγλία, μέσω τοῦ ἀγγλικανορθόδοξου «Συνδέσμου τῶν ἁγ. Ἀλβανοῦ καὶ Σεργίου», στὰ συνέδρια τοῦ ὁποῖου βασικά ἐκεῖνος συμμετεῖχε ὡς ἐκπρόσωπος τῆς Ὁρθοδοξίας. Μεγάλῃς σημασίας εἶναι καὶ ἡ μάχη πού ἔδωσε τὸ 1947 σ' ἕνα διαχριστιανικὸ συνέδριο στὴν Ὁξφόρδη στὸ θέμα τοῦ filioque, ἀναδεικνύοντας ἔτσι τὴν σπουδαιότητα αὐτοῦ τοῦ ζητήματος, τὸ ὁποῖο, ἀπὸ πολλοὺς θεολόγους, ρωμαιοκαθολικοὺς καὶ ὀρθοδόξους, εἶχε ὑποβιβαστεῖ ἀπλῶς σὲ ζήτημα ὀρολογίας. Ἀξίζει ἐπίσης νὰ μνημονευθεῖ ἡ συνεργασία του μετὴν εἰκονογράφο Λ. Οὐσπένσκυ, στὴν ἔκδοση τοῦ ἔργου *Ἡ ἐννοια τῶν εἰκόνων* (1952), τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ σταθμὸ γιὰ τὴν προβολὴ τῆς ὀρθόδοξης ἀγιογραφίας στὴν Δύση.

Ζώντας μέσα στὸ πνευματικὸ περιβάλλον τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης, ὁ Λόσσκυ ἀναζητοῦσε τὴν βαθύτερη κατανόηση τῶν αἰτίων τῆς διαμετρικῆς ἀντίθετης ἐξέλιξης τῆς δυτικῆς χριστιανικῆς καὶ τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ μελέτη του, καὶ γενικὰ ὅλη ἡ ἐπιστημονικὴ του ἐργασία, ἐπικεντρώνεται σὲ δύο πεδία, τὴν πατερικὴ θεολογία (μετὰ προτίμηση στοὺς ἀπολογητὰς πατέρες: Μέγα Βασίλειον, Γρηγόριον τὸν Θεολόγον, Μέγα Ἀθανάσιον, Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν, Γρηγόριον Παλαμᾶ καὶ τοὺς νηπτικούς πατέρες τῆς Φι-

λοκαλίας καὶ Συμεῶν τὸν Νέον Θεολόγον) καὶ τὸν δυτικὸ Μεσαίωνα (μετὰ ἰδιαίτερη ἐμβάθυνση στὸν Meister Eckhart). Τὰ αἷτια τῆς τόσο ἐντονης διαφοροποίησης τῶν δύο παραδόσεων ἐντοπιεῖ κυρίως στὴν δυτικὴ προσθήκη τοῦ filioque σχετικὰ μετὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, στὴν ἀποφατικὴ θεολογία καὶ στὴν διδασκαλία γιὰ τίς ἄκτιστες ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ. Μετὰ βάση αὐτὰ τὰ δεδομένα, μόνιμος ἄθλος του εἶναι νὰ παρουσιάζει στὸ ἀνήσυχο πνευματικὸ δυτικὸ περιβάλλον, πού ζοῦσε τὴν κρίση τοῦ ὕλισμου, τὴν ἀκεραιότητα τῆς Ὁρθοδοξίας. Σ' αὐτὸ συμβάλλει οὐσιαστικὰ τὸ κλασσικὸ του ἔργο *Ἡ Μυστικὴ Θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, στὸ ὁποῖο κατορθώνει τὴν ὑπέρβαση τοῦ σχολαστικισμοῦ στὴν ρωσικὴ ὀρθόδοξη θεολογία, ὅπως καὶ τὸ ἔργο του *Ἡ Θέα τοῦ Θεοῦ*, πού ἀποτελεῖ μιὰ ἐξαιρετικὴ εἰσαγωγὴ στὸν παλαμισμό, τὴν διάκριση δηλαδὴ μεταξὺ οὐσίας καὶ ἀκτίστων ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, πού ἀνέδειξε ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὸν 13ο αἰῶνα ὡς ζήτημα ριζικῆς διαφοροποίησης τοῦ Δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ ἀπὸ τὴν Ὁρθοδοξία.

Τὸ ἔργο του εἶναι βασικά ἀπολογητικὸ. Δέν ἐπιδιώκει τὴν πολεμικὴ ἀλλὰ τὸν διάλογο, γιὰ νὰ συμβάλλει μετὰ τὸν τρόπο αὐτόν, ὅσο τοῦ ἦταν δυνατὸν μετὰ τίς δυνάμεις του, στὴν ἀναβίωση τῆς Ὁρθοδοξίας, σ' ἕναν χώρον πού παλαιά, πρὶν ἀπὸ τὸ σχίσμα, ἀνθοῦσε.

Ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ (1893-1979) ὑπῆρξε κατὰ γενικὴ ὁμολογία ἕνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους θεολόγους τοῦ 20οῦ αἰῶνα, καὶ αὐτὸ παρά τὸ γεγονὸς ὅτι ποτὲ δέν τελείωσε ἕνα πλήρες ἀκαδημαϊκὸ πρόγραμμα θεολογικῶν σπουδῶν. Τὸ θεολογικὸ του ἀνάστημα ὀφείλεται στὴν σέ βάθος μελέτη τῶν Πατέρων καὶ τὴν ικανότητά του νὰ κάνει προσιτὸ τὸ πνεῦμα τῶν Πατέρων στὴν ἐποχὴ μας.

Γεννήθηκε στὴν Ὁδησσὸ τὸ 1893. Ὁ πατέρας του ἦταν ἱερέας καὶ διευθυντὴς Θεολογικῆς Ἀκαδημίας. Τὸ 1916 ἔλαβε τὸ πρῶτον του πανεπιστημιακὸν δίπλωμα ἀπὸ τὸ πανεπιστήμιον τῆς Ὁδησσοῦ, τὸ 1919 ἀναγορεύθηκε Philosophiae Magister καὶ λίγο ἀργότερον ἐξελέγη ὑφηγητὴς τοῦ ἰδίου πανεπιστημίου. Τὸ 1920, ἀνάμεσα σὲ μιὰ μεγάλη ὁμάδα διανοουμένων, ἐγκατέλειψε, λίγο πρὶν λήξει ὁ ἐμφύλιος πόλεμος στὰ νότια, τὴν Ρωσσία καὶ ἐγκαταστάθηκε ἀρχικὰ στὴν Σόφια. Μετὰ τὴν ἐνταξί του ἐκεῖ στοὺς «Εὐρασιάτες», μιὰ μικρὴ ὁμάδα νέων λογίων καὶ συγγραφέων — σὲ ἀντίθεση μετὰ τοὺς Δυτικίζοντες καὶ αὐστηροὺς Σλαυόφιλους — καὶ τὰ πρῶτα συγγράμματά του,

φανέρωσε στην αρχή μιά συγγένεια με την ήπια σλαυόφιλη και ταυτόχρονα και οικουμενική αντίληψη του Σολοβιόφ (προσδοκία μιάς χριστιανικής παγκόσμιας θεοκρατίας). Γρήγορα όμως την εγκατέλειψε, ασκώντας αργότερα στο έργο του *Σταθμοί της Ρωσικής Θεολογίας* (1937), με πάθος μάλιστα και καυστικότητα, ριζική κριτική στην πορεία του ρωσικού Χριστιανισμού και επισημαίνοντας την απόλυτη ανάγκη επιστροφής προς την βυζαντινή σκέψη και τό πνεύμα των Πατέρων.

Στό χρονικό διάστημα 1922-26 δίδαξε στην Πράγα, στην εκεί ρωσική Νομική Σχολή, Φιλοσοφία του Δικαίου. Τό 1926 εγκαταστάθηκε στο Παρίσι και διορίστηκε στο Ίνστιτούτο του Αγ. Σεργίου ως καθηγητής Πατρολογίας (1926-48). Στό διάστημα αυτό χειροτονήθηκε σέ διάκονο και πρεσβύτερο (1932). Τό κεντρικό του αίτημα της επιστροφής στους Πατέρες και την βυζαντινή σκέψη [βλ. τά έργα του *Οί Ανατολικοί Πατέρες του Δ' αιώνα* (1931), *Οί Βυζαντινοί Πατέρες του 6ου αιώνα και 8ου αιώνα* (1933) και την δυναμική παρουσία του στό Α' Ορθόδοξο Θεολογικό Συνέδριο των Αθηνών, μιλώντας μάλιστα γιά τόν «έξελληνισμό» της Ορθοδοξίας μέσω της επιστροφής στους Πατέρες και μεγάλους Βυζαντινούς Θεολόγους], σέ συνδυασμό μέ την επικριτική του στάση απέναντι στην ρωσική θεολογική παράδοση, στην όποια ήδη αναφερθήκαμε παραπάνω, οδήγησαν τόν π. Γ. Φλωρόφσκυ όλο και περισσότερο σέ αντίθεση μέ τόν κοσμήτορα της Σχολής, τόν π. Σ. Μπουλγκάκωφ, και την πλειοψηφία των καθηγητών. Οί τελευταίοι αντιπροσώπευαν, μέ επικεφαλής τόν Κοσμήτορα, την «Ρωσική» σχολή, μέ μιά τάση σαφέστατη προς τόν γερμανικό ιδεαλισμό και «πλατωνικά» στοιχεία της λατινικής χριστιανικής φιλοσοφίας. Πιο έκδηλη ακόμη έγινε αυτή ή διαφωνία μέ την έντονη αντίδραση του π. Γ. Φλωρόφσκυ στην Σοφιολογία του π. Σ. Μπουλγκάκωφ, πού συνδέεται, όπως διαπιστώσαμε, μέ την ιδιαίτερη προίκιση και αποστολή των Ρώσων και την Θεωρία περί Μόσχας ως τρίτης Ρώμης. Αντίθετα, όμως, μέ τόν Λόσσκυ, ό Φλωρόφσκυ έκρινε ότι έπρεπε νά καταλήξει σέ απ' ευθείας επίθεση και σιγματισμό του χαρισματικού κοσμήτορα ως αίρετικού.

Έτσι, ιδίως μέ τό έργο του *Σταθμοί της Ρωσικής Θεολογίας*, κάνει μιά σέ βάθος διατομή των αδυναμιών της ρωσικής χριστιανικής παράδοσης, επισημαίνοντας από την μιά πλευρά την τάση της άπλοϊκής ρωσικής ψυχής προς έναν φολκλορικό σκοταδισμό και από την άλλη

έκείνη των διανοουμένων, εάν δέν άρνούνταν τόν Χριστιανισμό, προς αντιγραφή των δυτικών θρησκευτικών προτύπων, του ρωμαιοκαθολικού σχολαστικισμού, του προτεσταντικού ευσέβισμού και του φιλοσοφικού ιδεαλισμού, έγκλωβίζοντας έτσι την Ρωσική Ορθοδοξία σέ ξενόφερτα θρησκευτικά πρότυπα. Επίζητούσε, λοιπόν, την ουσιαστική ρήξη μέ τόν ιδεαλισμό, πού χαρακτήριζε την θεολογική σκέψη πολλών συναδέλφων, την άπόρριψη της Σλαυοφιλίας και της φολκλορικής ευσέβειας, ώστε ή ρωσική θεολογία νά επιστρέψει στις αυθεντικές ρίζες της, τόν «Χριστιανικό Έλληνισμό» των Έλλήνων Πατέρων.

Τόσο ή συχνά τραχιά κριτική όσο και ή μόνιμη προβολή του τελευταίου αιτήματος οδήγησαν εκ μέρους των συναδέλφων του σέ παραμερισμό του στό Ίνστιτούτο, γεγονός πού έκανε τόν π. Γ. Φλωρόφσκυ νά στραφεί μέ όλο τόν δυναμισμό του στις οικουμενικές επαφές, στην οικουμενική κίνηση και στην προβολή της αυθεντικής Καθολικότητας της Ορθοδοξίας μέσα στην Έλληνικότητα της. Συμμετείχε, ήδη από την άφιξη του στό Παρίσι, στην ομάδα διαλόγου πού είχε οργανώσει ό Μπερντιάεφ. Από τό 1929 δραστηριοποιήθηκε στην Άδελφότητα του Αγίου Άλβανού και Αγίου Σεργίου, μιά ομάδα πού είχε σχηματιστεί μέ στόχο την επικοινωνία Βρετανών και Ρώσων σπουδαστών, αναπτύσσοντας στις συναντήσεις τις όρθόδοξες θέσεις. Διαλέξεις του σέ Άγγλικανικά κολλέγια, επαφές μέ τούς Σκώτους Έπισκοπικούς, προσκλήσεις και σέ άλλα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια, όπως π.χ. τό 1931 από τόν Karl Barth στην Βόννη, τόν έκαναν εύρέως γνωστό στό έξωτερικό. Η παρουσία του σέ οικουμενικές και πανορθόδοξες συναντήσεις, μέ τις θεμελιωμένες βαθύτατα στην όρθόδοξη εκκλησιολογία θέσεις του, γίνεται όλοένα και περισσότερο αισθητή: τό 1936 στην Άθήνα, τό 1937 στην δεύτερη Συνάντηση Πίστης και Τάξης στό Έδιμβούργο, ή εκλογή του στην Επιτροπή των Δεκατεσσάρων, υπεύθυνη γιά την προετοιμασία της Συγκρότησης του Παγκοσμίου Συμβουλίου Έκκλησιών, τόν Αύγουστο του 1948 στην Α' Συνέλευση του Παγκοσμίου Συμβουλίου των Έκκλησιών στό Άμστερνταμ. Στην Έκκλησιολογία του φροντίζει τώρα νά τονίσει και νά αναλύσει την μιά Έκκλησία ως Σώμα του Χριστού έναντι της Προτεσταντικής αντίληψης της σύναξης των πιστών (coetus fidelium), την προσωπική σχέση του κάθε μέλους μέ τόν Χριστό, την Κεφαλή, ακριβώς επειδή διέκρινε τάσεις προβολής μιάς ισοπεδωτικής οικουμενικής Πνευματοκρατίας. Γι' αυτό

καί επέμεινε στό σημείο, οί διαφορετικές προτε-
σταντικές όμολογίες νά μήν ἔχουν τό δικαίωμα νά
αὐτοαποκαλοῦνται «ἐκκλησίες», καί τήν παρου-
σία τῶν Ὁρθόδοξων τήν κατενόησε ὡς ἱεραποστο-
λική μαρτυρία.

Ἀργότερα, τό ἴδιο ἔτος, ἐγκαταστάθηκε μό-
νιμα στήν Ἀμερική καί διορίστηκε καθηγητής
Δογματικῆς καί Πατρολογίας στό Ὁρθόδοξο Σε-
μινάριο τοῦ Ἁγίου Βλαδιμήρου (1948-55), τοῦ
ὁποίου διατελοῦσε κοσμήτορας ἀπό τό 1951 μέ-
χρι τό 1955. Ἰδεώδες του ἐδῶ ὑπῆρξε ἡ δημιουργί-
α μιᾶς Ἀμερικανικῆς Ὁρθοδοξίας, πέρα ἀπό τά
ὅρια τῶν διαφόρων ὀρθόδοξων ὁμολογιῶν. Γι' αὐ-
τό ἄλλωστε ὑποστήριξε τόσο τήν χρήση τῆς ἀγ-
γλικῆς γλώσσας στήν Λατρεία ὅσο καί τήν ὑπα-
γωγή στό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο. Παράλληλα
μέ τό ἀκαδημαϊκό του ἔργο στήν Σχολή τοῦ Ἁγ.
Βλαδιμήρου, δίδασκε σέ διάφορες εἰδικότητες στά
Πανεπιστήμια τῆς Κολούμπια (1950-55), τῆς
Βοστώνης (1954-55), τοῦ Ὁρεγκον καί τῆς
Οὐάσιγκτον (ἀπό τόν Ἰανουάριο τοῦ 1953), στό
Θεολογικό Σεμινάριο τοῦ Union (1951-55), ἐκτε-
λοῦσε τά ἱερατικά του καθήκοντα καί συμμετεί-
χε ὡς ἐκπρόσωπος τῆς Ὁρθοδοξίας σχεδόν σέ
ὅλα τά Διεθνή Συνέδρια τῆς οἰκουμενικῆς κίνη-
σης: Τορόντο (1950), Δούνδη (1952), Ἐβανστον
(1954), Ὁμπερλιν (1957), Νέο Δελχί (1961),
Μόντρεαλ (1963), Aarhus (1964) κ.ἄ., πάντα μέ
γνώμονα τήν ἀγάπη πρὸς τήν ἀλήθεια.

Τό 1955, λόγῳ τῆς ἐμμονῆς στήν θέση του
γιά μιᾶ ἐνιαία ὀρθόδοξη παρουσία στήν Ἀμερική,
ὁ π. Γ. Φλωρόφσκυ τελικά ἀναγκάστηκε νά ἐγ-
καταλείψει τό Σεμινάριο τοῦ Ἁγ. Βλαδιμήρου.
Διορίστηκε τόν ἴδιο χρόνο καθηγητής τῆς Δογμα-
τικῆς στήν Ἑλληνική Θεολογική Σχολή τοῦ Τι-
μίου Σταυροῦ στό Μπρούκλιν, ὅπου παρέμεινε μέ-
χρι τό 1965. Ταυτόχρονα, δίδαξε στήν Θεολογι-
κή Σχολή τοῦ Χάρβαρντ (1956-64) καί τό 1964
ἀνέλαβε τήν θέση τοῦ ἐπισκέπτη καθηγητῆ στίς
σχολές Ἱστορίας καί Σλαβικῶν Σπουδῶν στό Πα-
νεπιστήμιο τοῦ Πρίνστον (μέχρι τό 1972). Ταυ-
τόχρονα, προσκλήθηκε ἀπό πολυάριθμα ἀμερικα-
νικά καί εὐρωπαϊκά πανεπιστήμια γιά διαλέξεις
καί συνέδρια καί τοῦ ἀπονεμήθηκαν ἐπίτιμοι διδα-
κτορικοί τίτλοι ἀπό τά πανεπιστήμια τοῦ Ἁγίου
Ἀνδρέα Σκωτίας (1937), Βοστώνης (1950),
Θεσσαλονίκης (1959). Ἐπίσης, ἐξελέγη μέλος
τῆς Ἀμερικανικῆς Ἀκαδημίας Τεχνῶν καί Ἐπι-
στημῶν καί ἐπίτιμο μέλος τῆς Ἀκαδημίας
Ἀθηνῶν.

Μέ τό πολύπλευρο ταλέντο του, μέ τό διεισ-
δυτικό του πνεῦμα, πού εἰσχωροῦσε στό βάθος

τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι καί διαγίγνωσκε τοὺς κιν-
δύνους ἀπόκλισης ἀπό τήν καθολικότητα τῆς
Ὁρθοδοξίας, ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ ἀναδεί-
χθηκε ἀληθινός οἰκουμενικός διδάσκαλος. Ἡ ἐπι-
στροφή στήν πατερική παράδοση τῶν τελευταίων
δεκαετιῶν τοῦ 20οῦ αἰῶνα εἶναι ἀδιανόητη χωρίς
τήν πολύτιμη δική του συμβολή. Κατάφερε μέ μο-
ναδικό τρόπο στόν δυτικό κόσμον, πού χαρακτηρί-
ζεται γιά τήν πολυδιάσπασή του, νά ἀρθρώσει ἕναν
αὐθεντικό πατερικό λόγο, νά ἀγγίξει τόν σύγχρο-
νο ἄνθρωπο στά προβλήματά του, νά συντελέσει
οὐσιαστικά, μέ τό ὅλο του θεολογικό ἔργο στίς κα-
τά τόπους Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίες, σέ μιᾶ ἀναβίω-
ση τοῦ πνεύματος τῶν Πατέρων καί ἔτσι νά ἀφή-
σει τήν σφραγίδα του ἀνεξίτηλη σέ ὅλο τόν χρι-
στιανικό κόσμον.

Ἡ θεολογική του προσφορά θά μπορούσε νά
συμπυκνωθεῖ στά ἐξῆς σημεία:

1) Ὁ μόνιμος ἀγώνας του γιά τήν ἀποκάθαρ-
ση τῆς νεώτερης ὀρθόδοξης Θεολογίας ἀπό τίς δυ-
τικές ἐπιδράσεις. Στήν συνάφεια αὐτή ιδιαίτερα
χαρακτηριστικός εἶναι ὁ ὅρος του ψευδομόρφωση,
θέλοντας μ' αὐτόν νά ὑπογραμμίσει τίς περιπλα-
νήσεις τῶν φορέων τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας τῶν
τελευταίων αἰῶνων στοὺς ξένους ὡς πρὸς τήν οὐ-
σία τῆς δρόμους τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ σχολαστι-
κισμοῦ καί τοῦ προτεσταντικοῦ ὑποκειμενισμοῦ
καί εὐσεβισμοῦ, ὅπως καί τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλι-
σμοῦ. Πρόκειται γιά μιᾶ ἐπίφαση ὀρθόδοξης μόρ-
φωσης, πού καμμία σχέση δέν ἔχει μέ τήν ἀγιο-
πατερική ὀρθόδοξία καί ὀρθοπραξία. Μπορεῖ μέν νά
μὴ συνδέεται μέ μιᾶ ἐνσυνειδήτη ἀποστροφή τῆς
ὀρθόδοξης παράδοσης, ἀλλά ἡ αὐτοσυνειδησία
πλήττεται καίρια. Πρόκειται γιά καρκίνωμα ὄλων
τῶν κατά τόπων Ὁρθόδοξων Ἐκκλησιῶν τῶν τε-
λευταίων αἰῶνων, πού δέν τίς ἀφήνει νά ἀναβαπτί-
στούν στό πνεῦμα τῶν Πατέρων. Ἐτσι ὁ π. Φλω-
ρόφσκυ προβάλλει μέ ὅλο τόν δυναμισμό του τήν

2) Ἐπιστροφή στήν διδασκαλία τῶν Ἁγίων
Πατέρων. Δέν ἐννοεῖται, βέβαια, μ' αὐτήν ἡ ἀπλή
ἀναφορά στοὺς Πατέρες, ἡ παράθεση πατερικῶν
χωρίων, ἀλλά ἡ διείσδυση στό πνεῦμα τους, μιᾶ
«δημιουργική ἐπιστροφή», ὅπως τόνισε τό 1959
στήν Κηφισσία, σέ «μιᾶ νέα πατερική σύνθεση»,
πού συνιστᾶ τήν ἀποστολή τῆς Ὁρθοδοξίας σέ
κάθε ἐποχή καί ὀφείλει νά γίνεται πάνω στήν βά-
ση τοῦ ὀλοκληρωμένου κατά τήν ἀρχαία ἐποχή
Χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ἐκεῖνος ὄντως κα-
τόρθωσε, μέσα στό δυτικό περιβάλλον πού ζοῦσε,
νά ἐπαναδιατυπώσει τήν πατερική παράδοση καί
ἔτσι οὐσιαστικά νά δώσει ἀπαντήσεις στοὺς σύγ-
χρονους προβληματισμούς.

3) Προβολή τῆς οἰκουμενικότητας τῆς Ὁρθοδοξίας στό θεμέλιο τῆς νέας πατερικῆς σύνθεσης. Πίστευε ἀκράδαντα στόν ὑπερεθνικό χαρακτήρα τῆς Ὁρθοδοξίας, ἐπισημαίνοντας συχνά τούς κινδύνους πού προέρχονται ἀπό μιά φυλετική θεώρηση τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἄλλωστε, αὐτή ἀλλοιώνει ριζικά τόν χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας ὡς Σώματος τοῦ Χριστοῦ, πού ὑπάρχει μέν μέσα στόν κόσμο αὐτόν, ὅμως ἡ καταγωγή της δέν εἶναι ἀπό αὐτόν τόν κόσμο. Καί αὐτό σημαίνει ὅτι οἱ πιστοί καλοῦνται νά ὑπερβοῦν τούς πολιτικoὺς διαχωρισμούς αὐτοῦ τοῦ κόσμου, νά ἐπιδιώκουν μιά γνήσια ὑπερεθνικότητα. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ γιά μιά ἐνιαία παρουσία τῶν Ὁρθόδοξων στήν Ἀμερική, ὅπως καί γιά τήν ἐπίτευξη τῆς κανονικῆς ἐνότητας τῆς ἐκεῖ Ὁρθοδοξίας, μέ τήν ἀναγνώριση τῶν ἱστορικοκανονικῶν δικαιωμάτων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου.

Ἀπέναντι στόν «Οἰκουμενισμό στόν χῶρο», πού προέβαλλαν κυρίως οἱ προτεσταντικές ὁμολογίες τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν, ἔθεσε τόν δικό του «Οἰκουμενισμό στόν χρόνο», πού μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ μόνο μέσα στήν συνέχεια τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας ὡς σώματος τοῦ Χριστοῦ. Αὐτή εἶναι ὁ μόνος ἐγγυητής τῆς συνεχoῦς ἀνανέωσης τῆς πατερικῆς σύνθεσης τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰῶνων.

Στήν συνάφεια αὐτή πρέπει ιδιαίτερα νά τονιστεῖ ἡ σημασία τῆς ἱστορικότητας ὡς διακαοῦς αἰτήματος τοῦ π. Φλωρόφσκυ, ἡ προβολή δηλαδή τῆς ἱστορικότητας τῆς Ὁρθοδοξίας ὡς ἀναχώματος γιά κάθε ἀπόπειρα οὐτοπιστικῆς ἢ χιλιαστικῆς ἐρμηνείας τῆς ἱστορικῆς πορείας τοῦ κόσμου. Στόχος του ἦταν ἡ ρήξη μέ κάθε μορφῆ ἰδεαλισμοῦ, μονοφυσιτισμοῦ ἢ «σπιριτουαλι-

σμοῦ». Κατέκρινε ἀπερίφραστα τούς ἀνιστόρητους ἰσχυρισμούς περί ἀναπόφευκτης πορείας τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας πρὸς μιά ὀλοκλήρωση μέσῳ τοῦ Σλαυῖσμοῦ, μιά πεποίθηση εὐρέως διαδεδομένη στους ρωσσοικούς κύκλους τῶν Παρισίων. Ἦταν ἀκλόνητη ἡ πεποίθησή του γιά τήν σχετικότητα τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας, πού ὑπογραμμίζεται μέ τήν χριστιανική ἀντίληψη περί δημιουργίας, γιά τήν κτιστότητα τοῦ κόσμου καί ἀπό τήν ἄλλη πλευρά γιά τήν ἀπόλυτη ἐλευθερία τῆς ἀνθρώπινης βούλησης, πού φανερώνεται ἱστορικά μέ τό ἀσκητικό ἐπίτευγμα, ιδιαίτερα στήν ζωὴ τῶν Ἁγίων, ὅπου παρατηρεῖται ἡ προοδευτική ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τόν ἐγκλωβισμό του στήν φυσική πραγματικότητα. Μόνο μέσῳ τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, τελικά, τῆς αὐτοθυσιαστικῆς ἀναφορᾶς τοῦ πιστοῦ στόν Χριστό, γίνεται δυνατό τό κατόρθωμα τῆς ἐλευθερίας γιά τόν ἄνθρωπο καί μ' αὐτό καί ὁ ἐξορισμός τοῦ πειρασμοῦ τοῦ οὐτοπισμοῦ, μέ ὅποιο προσωπεῖο καί νά ἐμφανιστεῖ, κομμουνιστικό, καλθινιστικό, ρωμαιοκαθολικό, σλαυόφιλο ἢ οἰοδόποτε ἄλλο.

Ἡ σύντομη αὐτή ἀναφορά στό Παρίσι ὡς κέντρο τῆς ρωσσοικῆς ὀρθόδοξης διανόησης πιστεύουμε ὅτι ἔκανε φανερὴ τήν σημασία τῶν ζυμώσεων τῆς φιλοσοφικῆς καί θεολογικῆς σκέψης τους μέ τά δυτικά ρεύματα. Διευρύνει οὐσιαστικά τόν ὄριζοντα τῆς Εὐρώπης, ἀλλά κατ' ἐπέκτασιν καί τῆς Ἀμερικῆς, στό φιλοσοφικό καί στό θεολογικό πεδίο. Τό παράδειγμα τῶν τεσσάρων παρὰνω προσωπικοτήτων, ἰδίως τοῦ Μπερντιάεφ καί τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ, τό καταδεικνύει ἀπόλυτα. Ὑπῆρξαν ὄντως ἓνας ἐμπλουτισμός γιά τόν δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἅγιος Σέργιος

- ΘΗΕ (Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία), τ. 4, 1964, σσ. 184-188 (Α. Ζαντέρ) (ἀλήμια: «Γαλλία: Ρωσσοικὴ Ὁρθοδοξία»).
- Μπομπρίνσκυ Β., *Τὸ Θεολογικὸν Ἰνστιτοῦτον τοῦ Ἁγίου Σεργίου* (μτφ. Χρ. Μπαλιᾶ), Κίωτὸς, 1953, σσ. 284, 362-363, 407-408.
- Παπουλίδη Κ.Κ., «Τὸ Ὁρθόδοξον Θεολογικὸν Ἰνστιτοῦτον τῶν Παρισίων “Ὁ Ἅγιος Σέργιος”», *Ἐκκλησία* 43, 1966, σσ. 260-262.
- Σταυρίδη, «Βιβλιοκρισία τοῦ ἔργου: Leo Zander, (ed.), *List of Writings of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris*, 2 vols, vol. I, 1925-1954, vol. II, 1955-1965, Paris», *Θεολογία* 47, 1976, σσ. 981-983.

Νικόλαος Μπερντιάεφ

- Begzos M.P., *Nikolaj Berdjajew und die Byzantinische Philosophie*, *Θεολογία* 64, 1993, σσ. 200-208.
- ΘΗΕ, τ. 9, 1966, σσ. 171-176 (Θ.Γ. Σταύρου).
- Ναχεβίτη Χρ., «Νικόλαος Μπερντιάεφ. Ὁ νοσταλγὸς τῆς αἰωνιότητος», στό *Νικόλαος Μπερντιάεφ, Ἀλήθεια καὶ Ἀποκάλυψη*, Ἀθήνα χ.χ.
- Μητροπολίτου Σάμου Εἰρηναίου, «Νικόλαος Μπερδιάεφ», *Θεολογία* 19, 1941-1948, σσ. 361-365.
- Μπέγγζου Μ.Π., *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας. Θεολογία, Τεχνολογία καὶ Ἰδεολογία*, Ἀθήνα 1998, σσ. 79-141.
- Παγκ. Βιογρ. Λεξικό (Ἐκδοτικῆς Ἀθηνῶν), τ. 6, 1987, σσ. 403-404 (Ε.Δ. Θεοδώρου).

X., «Archiprete Serge Boulgakoff», *Θεολογία* II, 1933, σσ. 188-190.

π. Σέργιος Μπουλγκάκωφ

ΘΗΕ, τ. 9, 1966, σσ. 186-188 (Θ.Γ. Σταύρου).

Παγκ. Βιογρ. Λεξικό (Έκδοτικής Ἀθηνῶν), τ. 7, 1987, σ. 53 (Ε.Δ. Θεοδώρου).

Παπουλίδη Κ.Κ., «Σοφιολογία και Πνευματολογία παρά S. Boulgakoff και VI. Lossky», *Ἐκκλησία* 47, 1970, σσ. 209-210, 398-400, 435-438, 495-496.

Βλαδίμηρος Λόσσκυ

ΘΗΕ, τ. 8, 1966, σσ. 349-352 (Στ. Γ. Παπαδόπουλος).

Παγκ. Βιογρ. Λεξικό (Έκδοτικής Ἀθηνῶν), τ. 5, 1987, σ. 294 (Ε.Ι. Κωνσταντινίδης).

Ταχιάου Α.-Α.Ν., «Βλαδίμηρος Λόσσκυ», στο Vladimir

Lossky, *Ἡ μυστική Θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1973^α.

π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ

Williams G., π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ. *Εἰσαγωγή στή σκέψη του* (μετάφραση και εἰσαγωγή Θ. Παπαθανασίου), Ἀθήνα 1989.

ΘΗΕ, τ. II, 1967, σσ. 1183-1186 (Γ.Σ. Μπεμπής).

Μεταλληνοῦ Γ.Δ., *Παρεμβάσεις - Ἱστορικές και Θεολογικές*, Ἀθήνα 1998, σσ. 136-141.

Μπεμπή Γ., «Τό ἔργον και ἡ ἀποστολή τοῦ Χριστιανικοῦ Ἱστορικοῦ κατά τόν Georges Florovsky», στο *Θεολογία* 32, 1961, σσ. 132-148.

Παγκ. Βιογρ. Λεξικό (Έκδοτικής Ἀθηνῶν), τ. 8B, 1987, σ. 313 (Μ.Α. Ὁρφανός).

Σύναξη, τεύχ. 64 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1997) μέ ἀφιέρωμα στον π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ.



Ὁργανισμός Ἠνωμένων Ἐθνῶν

Τά νέα διλήμματα μιᾶς παλαιᾶς ιδέας

τοῦ Γιάννη Μαθιουδάκη

Στὴν προσπάθειά μας, μέσα ἀπὸ τὴν παρούσα στήλη, νὰ ἐκφράσουμε τὸν προβληματισμό μας γιὰ ὀρισμένα σημαντικά κοινωνικο-πολιτικά σύγχρονα θέματα, ἐγκαινιάζουμε ἀπὸ τὸ τεῦχος αὐτὸ μιὰ σειρά γραπτῶν ἀποτελούμενη ἀπὸ τρία μέρη, ἡ ὁποία ἀναφέρεται στὴν ἐξέλιξη τοῦ Ὁργανισμοῦ Ἠνωμένων Ἐθνῶν. Τὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτά, πού δημοσιεύεται στὸ παρὸν τεῦχος, ἀφορᾷ στὸ παρὸν τοῦ Ὁργανισμοῦ: μέσα ἀπὸ τίς ἀλλαγές πού σχεδιάζει ἡ κοινότητα τῶν μελῶν του, μέ τὴν πρωτοβουλία τοῦ ἴδιου τοῦ Γενικοῦ Γραμματέα, ὁ ΟΗΕ φαίνεται νὰ βρίσκεται σέ ἓνα σημεῖο καμπῆς. Οἱ ἀλλαγές αὐτές προσδίδουν ἓναν νέο χαρακτήρα στὸν Ὁργανισμό καὶ ἀνοίγουν μιὰ νέα προοπτική, πού ἀξίζει νὰ παρουσιασθεῖ. Στὸ δεῦτερο μέρος, κινούμενοι μέ ἓναν πρωθύστερο τρόπο, ἐπιχειροῦμε νὰ ἐξετάσουμε τὸ παρελθόν τοῦ ΟΗΕ ἢ, μᾶλλον, τίς ρίζες του στὴν νεώτερη ἐποχή. Πρόκειται, λοιπόν, νὰ ἀνατρέξουμε στὴν πρώτη ὀλοκληρωμένη ἐμφάνιση τῆς ιδέας ἐνός «Διεθνούς Ὁργανισμοῦ», πού θά ἔχει σκοπὸ τὴν προώθηση τῆς Παγκόσμιας Εἰρήνης. Ἡ ιδέα αὐτὴ παρουσιάζεται ἤδη δύο αἰῶνες πρὶν, σέ ἓνα ἀπὸ τὰ σημαντικώτερα δοκίμια τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου I. Kant, μέ τίτλο «Γιὰ τὴν αἰώνια εἰρήνη». Τὸ ἐνδιαφέρον ἐδῶ πρόκειται νὰ ἐπικεντρωθεῖ ὄχι μόνον στὴν παρουσίαση τῶν ἀπόψεων τοῦ Kant, πού ἀποτελοῦν προπομπὸ τῶν προσπαθειῶν τοῦ ΟΗΕ, ἀλλὰ καὶ στὴν ἀναμέτρησή τους μέ τὴν σημερινή μορφή τοῦ Ὁργανισμοῦ. Τέλος, στὸ τρίτο μέρος, θά παρουσιάσουμε τίς ἀπόψεις τοῦ J. Habermas καὶ τοῦ A. Wellmer σχετικὰ μέ τὴν προώθηση καὶ τὴν υπεράσπιση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο. Γιατί θεωροῦμε ὅτι οἱ ἐν λόγῳ ἀπόψεις βοηθοῦν νὰ κατανοήσουμε τὰ ἐρωτήματα πού πρόκειται νὰ ἀντιμετωπίσει ὁ ΟΗΕ στὸ ἄμεσο μέλλον.

Σκοπός μας εἶναι νὰ ἀναδείξουμε τὴν διαφαινόμενη σύγκρουση, πού φαίνεται σήμερα νὰ διαμορφώνεται μεταξὺ τῶν βασικῶν στόχων τοῦ ΟΗΕ. Τὴν σύγκρουση, δηλαδή, ἀνάμεσα στοὺς ἐπιδιωκόμενους στόχους τῆς διατήρησης τῆς παγκόσμιας εἰρήνης καὶ τῆς προάσπισης τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Οἱ δύο αὐτοὶ στόχοι φαίνονται νὰ συνυπάρχουν ἤδη ἀπὸ τὴν γέννηση τοῦ Ὁργανισμοῦ. Ἐνῶ, ὅμως, ἀρχικά κυριαρχεῖ ὁ πρῶτος ἀπὸ αὐτούς, ὁ ὁποῖος ἀποδέχεται ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση τὴν κρατικὴ κυριαρχία, στὴν ἐποχὴ μας παρουσιάζεται ἡ τάση νὰ ἐπισκιαστεῖ ἀπὸ τὸν δεύτερο, ὁ ὁποῖος ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ ιδέα τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων εἶναι πρωταρχικὴ καὶ προηγείται ἀξιολογικὰ τῆς ιδέας τοῦ κράτους. Μέσα ἀπὸ αὐτὴν τὴν μετατόπιση ἐρμηνεύεται καὶ ὁ τίτλος πού ἐπιλέξαμε: ἡ ιδέα τῆς σύστασης ἐνός Ὁργανισμοῦ πού θά προασπίζεται τὴν εἰρήνη καὶ τὰ δικαιώματα τῶν ἀνθρώπων προηγείται κατὰ πολὺ τῆς ἐμφάνισης τοῦ ΟΗΕ. Παρ' ὅλ' αὐτά, ὁ ΟΗΕ στίς μέρες μας ἔρχεται ἀντιμέτωπος μέ ἓνα «ιδεολογικὸ διλήμμα» πού ὑπῆρχε, ἐν σπέρματι, ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή του, ἀλλὰ δέν εἶχε ἐκδηλωθεῖ ἕως τώρα: τὸ πῶς, δηλαδή, θά συνδυάσουμε τίς δύο ιδέες πού δικαιολογοῦν τὴν ὑπαρξή του, τὴν παγκόσμια εἰρήνη, πού ἀναγνωρίζει τὴν κυριαρχία τῶν κρατῶν, καὶ τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα πού βασίζονται στὸν θεμελιώδη ρόλο τοῦ ἀτόμου.

Θά πρέπει, ἀκόμη, νὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ ἐξέταση τῶν αἰτίων αὐτῆς τῆς διαφαινόμενης ιδεολογικῆς μεταβολῆς δέν περιλαμβάνεται στὸ πλαίσιο τῶν προσπαθειῶν μας. Μία τέτοια ἐξέταση νομίζουμε ὅτι θά ἔπρεπε νὰ περιλαμβάνει τουλάχιστον τὴν ἀνάλυση τόσο τῶν συνθηκῶν τῆς ἐποχῆς (παγκοσμιοποίηση, ἀποδυναμώση τῆς κυριαρχίας τοῦ ἔθνους-κράτους, ἐντεινόμενη μετανάστευση καὶ δημιουργία πολυ-πολιτισμικῶν κοινωνιῶν, κατάρρευση συμπαγῶν κρατικῶν σχηματισμῶν καὶ διάλυσή τους στὰ ἔξ ὧν συνετέθησαν), ὅσο καὶ τῶν συμφερόντων πού δείχνουν νὰ καλύπτονται κάτω ἀπὸ τὴν διαγραφόμενη νέα κατεύθυνση τοῦ ΟΗΕ (ἐπιθυμία τῶν κυρίαρχων κρατῶν νὰ ἐπεμβαίνουν στὰ ἐσωτερικὰ τῶν λιγώτερο ἰσχυρῶν κατὰ βούλησιν, ἐπι-

θυμία της οικονομικής εξουσίας να απελευθερωθεί από τους κρατικούς περιορισμούς μέσα στην παγκόσμια αγορά). Θεωρήσαμε, όμως, καλύτερο να περιοριστούμε στην ανάδειξη αυτής της σύγκρουσης, ή όποια φαίνεται να ενυπάρχει, τόσο στις σύγχρονες σχετικές εξελίξεις, όσο και στο διαχρονικό θεωρητικό προβληματισμό επί του θέματος.

Ἡ σχεδιαζόμενη ἀναμόρφωση τοῦ Ὁργανισμοῦ Ἡνωμένων Ἐθνῶν

Τό ἔτος 2005 θά μπορούσε νά θεωρηθεῖ «ἔτος τοῦ ΟΗΕ», καθώς διατυπώθηκαν φιλόδοξα σχέδια καί ἐλήφθησαν σημαντικές ἀποφάσεις, μέ στόχο τήν ἀναμόρφωση τοῦ Ὁργανισμοῦ. Οἱ ἐξελίξεις αὐτές ἀποκτοῦν ιδιαίτερη σημασία καί γιά τήν χώρα μας, στήν παρούσα συγκυρία, καθώς ἡ Ἑλλάδα ἀπετέλεσε ἕνα ἀπό τά μὴ μόνιμα μέλη τοῦ Συμβουλίου Ἀσφαλείας γιά τήν περίοδο 2005-2006. Δυστυχῶς, οἱ ἐν λόγῳ ἐξελίξεις πέρασαν σχετικῶς ἀπαράτηρητες ἀπό τό σύνολο σχεδόν τοῦ ἐλληνικοῦ Τύπου, κυρίως δέ ἀπό τά ἠλεκτρονικά μέσα μαζικῆς ἐνημέρωσης, πού, ὡς συνήθως, ὀμφαλοσκοποῦσαν, ἀφιερώνοντας τό μεγαλύτερο μέρος ἀπό τόν χρόνο τους στήν κάλυψη τῶν «εἰδήσεων» τῆς ἐσωτερικῆς ἐπικαιρότητας.

Τό περασμένο ἔτος, ὁ Ὁργανισμός συμπλήρωσε 60 χρόνια ζωῆς. Ὁ ΟΗΕ ἰδρύθηκε μέ τήν λήξη τοῦ Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, τό 1945, θέτοντας ὡς σκοπούς α) τήν ἐνίσχυση τῆς εἰρηνικῆς συνύπαρξης μεταξύ τῶν κρατῶν καί β) τήν ὑπεράσπιση τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου σέ κάθε γωνιά τῆς γῆς.

Πιό συγκεκριμένα, στίς 26 Ἰουνίου 1945, ὑπεγράφη στό Σάν Φραντσίσκο ὁ καταστατικός Χάρτης τῶν Ἡνωμένων Ἐθνῶν, ὁ ὁποῖος ξεκινοῦσε καθορίζοντας ὡς στόχους 1) «νά σώσει τίς ἐπερχόμενες γενιές ἀπό τήν συμφορά τοῦ πολέμου, πού δύο φορές προξένησε ἀνείπωτο πόνο στήν ἀνθρωπότητα» καί 2) «νά ἐπιβεβαιώσει τήν πίστη στά θεμελιώδη ἀνθρώπινα δικαιώματα, στήν ἀξιοπρέπεια καί τήν ἀξία τοῦ προσώπου, στήν ἰσότητα τῶν δικαιωμάτων ἀνδρῶν καί γυναικῶν, καθώς καί μικρῶν καί μεγάλων ἐθνῶν». Λίγο ἀργότερα, στίς 10 Δεκεμβρίου 1948, ὑπεγράφη ἡ Οἰκουμένη Διακήρυξη τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Τό Προοίμιο θεμελίωνε τήν Διακήρυξη στήν ἀρχή ὅτι «ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀξιοπρέπειας ἀποτελεῖ τό θεμέλιο τῆς ἐλευθερίας, τῆς δικαιοσύνης καί τῆς εἰρήνης στόν κόσμο», ἐνῶ, ἀμέσως μετά, ἀνέφερε ὅτι «ἔχει οὐσιαστική σημασία νά προστατεύονται τά ἀνθρώπινα δικαιώματα ἀπό ἕνα καθεστῶς δικαίου, ὥστε ὁ ἀνθρώπος νά μὴ ἀναγκάζεται νά προσφεύγει, ὡς ἔσχατο καταφύγιο, στήν ἐξέγερση κατά τῆς τυραννίας καί τῆς καταπίεσης».

Κατέληγε, τέλος, διακυρήσσοντας ὅτι «ἡ παρούσα Οἰκουμένη Διακήρυξη... ἀποτελεῖ τό κοινό ἰδανικό στό ὁποῖο πρέπει νά κατατείνουν ὅλοι οἱ λαοί καί ὅλα τά ἔθνη, ἔτσι ὥστε... νά ἐξασφαλιστεῖ προοδευτικά, μέ ἐσωτερικά καί διεθνή μέσα, ἡ παγκόσμια καί ἀποτελεσματικῆ ἐφαρμογή τους, τόσο ἀνάμεσα στούς λαούς τῶν ἴδιων τῶν κρατῶν μελῶν ὅσο καί ἀνάμεσα στούς πληθυσμούς χωρῶν πού βρίσκονται στήν δικαιοδοσία τους». Παρατηροῦμε λοιπόν ὅτι, ἂν καί οἱ δύο στόχοι (ἀποφυγή πολέμου καί προάσπιση δικαιωμάτων) θεωροῦνται βασικοί, ἡ ἀναγνώριση τῶν δικαιωμάτων ἀποτελεῖ ἕνα ἰδανικό, ἡ ἐδραίωση τοῦ ὁποῖου ἀπαιτεῖ τίς κοινές προσπάθειες ὅλων μαζί, ἀτόμων, λαῶν, κρατῶν καί ὀργάνων τῆς κοινωνίας. Ὁ χαρακτηρισμός τῶν δικαιωμάτων ὡς ἐνός κοινῶν ἰδανικῶν, βέβαια, δέν δικαιολογεῖ τήν ἀνάληψη ἐπεμβάσεων ἀπό τόν Ὁργανισμό γιά τήν ἐπιβολή του ἐπί τῶν κυρίαρχων κρατῶν· παραπέμπει περισσότερο σέ μία δέσμευση τῶν μελῶν καί στήν ἀναγνώριση μιᾶς κοινῆς ἀρχῆς πού θά πρέπει νά διέπει τήν συμπεριφορά τους. Ὡς τελική ἄμυνα κατά τῆς καταπίεσης δέν ἀναγνωρίζεται τό δικαίωμα τοῦ ΟΗΕ νά ἐπεμβαίνει δυναμικά, ἀλλά τό δικαίωμα ἀντίστασης τῶν λαῶν ἐναντίον τῆς τυραννίας, τό ὁποῖο βέβαια ὁ Locke ἦταν ὁ πρῶτος πού τό ἀναγνώρισε.

Πάντως, ἀπό τήν ἐποχὴ τῆς ἰδρύσῆς του μέχρι τίς μέρες μας, παρά τίς συνεχεῖς προσπάθειές του, ὁ ΟΗΕ ἔχει ἀποτύχει σέ πολλές περιπτώσεις νά ἐκπληρώσει τήν ἀποστολή του. Ὡς παράδειγμα, ἀναφέρουμε τήν περίπτωση τῆς τουρκικῆς εἰσβολῆς στήν Κύπρο τό 1974.

Σήμερα, ὅμως, πολύ περισσότερο ἀπό ὅ,τι στό παρελθόν, ἡ ἀνάγκη τοῦ Ὁργανισμοῦ γιά μεταρρυθμίσεις εἶναι δεδομένη καί κοινῶς ἀποδεκτή. Ἡ εἰσβολή τῶν ἀμερικανικῶν δυνάμεων καί τῶν συμμάχων τους στό Ἰράκ, τό 2004, πού πραγματοποιήθηκε στό ὄνομα τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων καί τῆς διεθνούς ἀσφαλείας, ἀνέδειξε σαφέστατα τά ὅρια τῶν δυνατοτήτων του. Ὁ ΟΗΕ ἀπέτυχε νά ἐπιδείξει μιᾶ δυναμική, ἐποικοδομητικὴ στάση. Ἀπό τήν μία, ἀπέφυγε νά συναινέσει καί νά νομιμοποιήσει τήν ἀπόφαση γιά ἀνάληψη δράσης κατά τοῦ Ἰράκ. Ἀπό τήν ἄλλη, δέν μπόρεσε νά πράξει τό ὅ,τιδήποτε γιά νά ματαιώσει τά πολεμικά σχέδια τῶν ΗΠΑ καί τῶν συμμάχων τους.

Ἦδη, ἀπό τῆς 21 Μαρτίου τοῦ 2005, ὁ ἀπελθὼν Γενικός Γραμματέας τοῦ ΟΗΕ, κ. Κ. Anan, παρουσίασε τῆς προτάσεις του γιὰ τὴν ἀναμόρφωση τοῦ Ὄργανισμοῦ. Μεταξύ ἄλλων, ὁ Anan πρότεινε: α) τὴν διεύρυνση τοῦ Συμβουλίου Ἀσφαλείας, ὥστε νὰ καταστῆ ἀντιπροσωπευτικώτερο τῆς διεθνούς πραγματικότητας, β) τὴν ἀναγνώριση περισσότερων ἐξουσιῶν στὸν ἐκάστοτε Γενικό Γραμματέα τοῦ Ὄργανισμοῦ καὶ στὸ νέο Συμβούλιο Ἀσφαλείας, γ) τὴν ἀντικατάσταση τῆς Ἐπιτροπῆς Ἀνθρωπίνων Δικαιωμάτων ἀπὸ ἕνα νέο, ὀλιγομελές σχῆμα, δ) τὴν συνεργασία στὴν προσπάθεια διατύπωσης ἑνὸς κοινοῦ ὁρισμοῦ γιὰ τὴν τρομοκρατία, καθὼς καὶ τὴν καταδίκη, μὲ βάση αὐτὸν τὸν ὁρισμό, κάθε ἐνέργειας πού θὰ ἀναγνωρίζεται ὡς τρομοκρατική, ε) τὴν υἱοθέτηση τῆς ἀρχῆς τῆς συλλογικῆς εὐθύνης καὶ τὴν ἐγκριση τῶν «προληπτικῶν χτυπημάτων», σέ περιπτώσεις πού κρίνεται ἀπαραίτητη ἡ προστασία τῶν ἀμάχων πληθυσμῶν ἀπὸ ἐγκλήματα ἐναντίον τους, ἂν οἱ τοπικές ἀρχές ἀποτύχουν νὰ τοὺς προστατεύσουν.

Οἱ προτάσεις αὐτές συζητήθηκαν κατὰ τὴν διάρκεια τῆς 60ῆς Συνόδου Κορυφῆς τῶν Ἠνωμένων Ἐθνῶν, στίς 14-16 Σεπτεμβρίου 2005, στὴν Νέα Ὑόρκη. Οἱ 175 ἡγέτες καὶ ἀρχηγοὶ κρατῶν δὲν ἐνέκριναν τελικὰ τὴν προτεινόμενη διεύρυνση τοῦ Συμβουλίου Ἀσφαλείας. Ἀκόμη, σύμφωνα μὲ ἀρθρο-σχολιασμό τοῦ ἴδιου τοῦ Κ. Anan μετὰ τὴν Σύνοδο, «τά κράτη μέλη... δίστασαν νὰ δεσμευθοῦν ξεκάθαρα καὶ νὰ ἐφοδιάσουν τὸν Γενικό Γραμματέα μὲ τὴν ἰσχυρὴ ἐκτελεστικὴ ἀρμοδιότητα πού ἐγὼ καὶ οἱ διάδοχοί μου θὰ χρειαστοῦμε γιὰ νὰ ἀντεπεξέλθουμε στὸ ὄλοένα καὶ διευρυνόμενο φάσμα ἐπιχειρήσεων μὲ τὸ ὁποῖο ἐπιφορτίζονται τὰ Ἠνωμένα Ἐθνη». Στά θετικά, ὅμως, πού προέκυψαν ἀπὸ τὴν Σύνοδο, ὁ Κ. Anan προσμετρεῖ τὸ γεγονός ὅτι τὸ τελικὸ κείμενο περιέχει «μιά κατηγορηματικὴ καταδίκη, ἀπὸ ὅλα τὰ κράτη-μέλη, τῆς τρομοκρατίας “σέ ὅλες τῆς μορφές καὶ ἐκδηλώσεις της, πού ἀσκοῦνται ἀπὸ ὁποιοδήποτε, ὅπουδήποτε καὶ γιὰ ὁποιοδήποτε λόγο»». Ἀκόμη, ὁ Γενικός Γραμματέας τοῦ ΟΗΕ θεωρεῖ θετικὸ τὸ ὅτι τὸ κείμενο αὐτὸ ἀποδέχεται τὴν ἰσχὺ «τῆς ἀρχῆς τῆς συλλογικῆς εὐθύνης γιὰ τὴν προστασία τῶν ἀμάχων πληθυσμῶν ἀπὸ τὴν γενοκτονία, τὰ ἐγκλήματα πολέμου, τῆς ἐθνικῆς ἐκκαθαρίσεως καὶ τὰ ἐγκλήματα κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας».

Ἔτσι, τὰ φιλόδοξα σχέδια τοῦ Κ. Anan προσέχρυσαν καὶ πάλι στὰ συμφέροντα τῶν κρατῶν μελῶν καὶ στοὺς διακρατικούς ἀνταγωνισμούς. Τὰ πέντε μόνιμα μέλη τοῦ Συμβουλίου (ΗΠΑ,

Μεγάλῃ Βρετανία, Γαλλία, Ρωσσία καὶ Κίνα) δὲν ἀποδέχθηκαν νὰ συναινέσουν σέ μία διεύρυνση τοῦ Συμβουλίου, ἀρνούμενα νὰ ὑποχωρήσουν ἀπὸ τὴν θέση ἰσχύος στὴν ὁποία βρίσκονται ἐντὸς τοῦ Ὄργανισμοῦ. Καὶ τὰ κράτη μέλη, στὸ σύνολό τους, φάνηκαν ἀπρόθυμα νὰ ἀποδώσουν περισσότερὴ δύναμη στὸν ΟΗΕ, πού θὰ τοῦ ἐπέτρεπε ἴσως νὰ διαδραματίσει ἕναν ἐνεργώτερο ρόλο στίς διεθνεῖς ἐξελίξεις. Ἀκόμη, ἡ «καταδίκη τῆς τρομοκρατίας σέ ὅλες τῆς τῆς μορφές» φαντάζει σάν νὰ εἶναι μία ὑποχρέωση τῶν κρατῶν, ἀνώδυνη στὴν ἀνάληψή της ἀλλὰ ἐπικίνδυνη στίς ἐπιπτώσεις της, καθὼς ἀπομένει ἀκόμη νὰ ὁριστεῖ τὸ τί εἶναι τρομοκρατία. Πρόκειται γιὰ ἕναν ὁρισμὸ πού τελικῶς δὲν συμπεριελήφθη στὸ κείμενο· κάθε κρίση, λοιπόν, σχετικὰ μὲ τὸ θέμα ἀναγκαστικὰ παραμένει μετέωρη, ὡς ὅτου τὰ κράτη μέλη καταλήξουν σέ ἕναν ἀπὸ κοινοῦ ὁρισμό. Ὑπ’ αὐτές τῆς συνθήκες, ἡ σημαντικώτερη, μᾶλλον, μεταβολὴ στὸν Ὄργανισμό εἶναι ἡ ἀποδοχὴ τῆς λογικῆς τῶν «προληπτικῶν χτυπημάτων». Ἡ λογικὴ αὐτὴ καταργεῖ στὴν οὐσία τῆς μία ἀπὸ τῆς θεμελιώδεις ἀρχές τοῦ ἴδιου τοῦ ΟΗΕ, τὴν ἀρχὴ τῆς ἀναγνώρισης τῆς ἐθνικῆς κυριαρχίας. Μακροπρόθεσμα, ἡ ἐδραίωση καὶ παγίωση αὐτῆς τῆς λογικῆς μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει στὴν ὑπέρβαση τοῦ συστήματος τῶν ἐθνῶν-κρατῶν, πού προέκυψε κυρίως ἀπὸ τὴν Συνθήκη τῆς Βεστφαλίας καὶ ἔκτοτε κυριάρχησε παγκοσμίως. Τὸ κέντρο βάρους στὸ ἔργο τοῦ ΟΗΕ φαίνεται πλέον νὰ μετατοπίζεται: ἐπ’ ἀνω ἀπὸ τὴν προστασία τῆς ἀκεραιότητος τῶν κρατῶν, μέσα ἀπὸ τὴν ἀποφυγὴ τοῦ πολέμου, μοιάζει νὰ τίθεται ἡ ὑπεράσπιση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Ἔτσι, ἀπέχουμε πλέον πολὺ ἀπὸ τὸν χαρακτηρισμὸ τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων ὡς ἑνὸς «κοινῶν ἰδανικοῦ» καὶ στρεφόμεστε πρὸς τὴν ἀναγνώρισή τους ὡς οἰονομικὴ ὑποχρέωση, ἢ παραβίαση τῆς ὁποίας μπορεῖ νὰ ἐκφέρει τὴν δυναμικὴ ἀντίδραση τοῦ Ὄργανισμοῦ. Σέ τελευταία ἀνάλυση, τὸ ἐρώτημα πού γεννᾶται πλέον εἶναι: μπορεῖ νὰ συμβιβαστεῖ ἡ προστασία τῆς παγκόσμιας εἰρήνης μὲ τὴν ὑπόσχεση γιὰ ἀνάληψη δράσης, σέ περιπτώσεις ὅπου θεωρεῖται ὅτι διακυβεύονται τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα;

Σέ κάθε περίπτωση, ὁ ΟΗΕ μοιάζει πλέον νὰ βρίσκεται μπροστὰ σέ ἕνα σταυροδρόμι. Ὁ δρόμος πού θὰ καθοριστεῖ τελικῶς γιὰ τὸν Ὄργανισμό θὰ ἐπιφέρει εἴτε τὴν ἀναβάθμιση τοῦ διεθνούς του ρόλου εἴτε τὴν διαίωσιση τῆς δυσλειτουργίας καὶ τῆς ἀναξιοπιστίας του. Πιστεύουμε ὅτι τὸ μέλλον τοῦ Ὄργανισμοῦ θὰ κριθεῖ ἐν πολλοῖς καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θὰ ἐπιλύσει τὸ ἀνωτέρω ἐρώτημα.

Ἀπό τὰ κατάλοιπα τῆς Γέννησης τῆς Τραγωδίας

τοῦ *Friedrich Nietzsche*

Μετάφραση-σχόλια: Βαγγέλης Δουβαλέρης

Η περίοδος 1869-1879 εἶναι περίοδος προπαρασκευῆς γιά τόν Νίτσε. Εἶναι ἡ ἐποχή τῆς γόνιμης ἀναζήτησης, τῶν συντροφικῶν περιπάτων κάτω ἀπό τό φῶς τῶν πυρσῶν στίς ὄχθες τοῦ Ρήνου, ἡ ἐποχή τῶν ζωηρῶν συζητήσεων μέ τόν Ρόντε κι ἄλλους «ἐταίρους». Πάνω ἀπ' ὅλα, ὅμως, εἶναι τά χρόνια τοῦ «εἰδυλλίου τοῦ Τρίμπσεν», στήν ὄχθη τῆς λίμνης τῶν Τεσσάρων Καντονίων, μέ μιά καθάρια βουνίσια μοναξιά καί τίς πολυῶρες βραδυνές συναντήσεις μέ τόν δεύτερο — πέρα ἀπό τόν Σοπενάουερ — χεροκράτη του: τόν Βάγκνερ. Ὁ νεαρός φιλόλογος ἀναζητάει ἕναν τρόπο νά καταστήσει καταννητή τήν ἀρχαία Τραγωδία στόν καιρό του, σέ ὅλη της τήν εἰκαστική ἐμβέλεια, κι ἔχει βρεῖ ὡς «ὄχημα», στήν προσπάθειά του αὐτή, τόν Βάγκνερ. Εἶναι φανερό, μέσα στά κείμενα αὐτά, ἡ δυσπιστία του ἀπέναντι στό φιλολογικό κατεστημένο τῆς τότε ἐποχῆς — μιᾶς ἐποχῆς ἀρκετά τολμηρῆς μ' ὅλα ταῦτα, δεδομένου ὅτι ὁ 19ος αἰώνας διαπνεόταν ἀπό μιά γενικώτερη ὁρμή, ἀπό ἕναν ἀέρα ἀνανεωτικό, ὄχι μόνο γιά τό πνεῦμα, ἀλλά καί γιά τήν ζωή τοῦ δυτικῆ κόσμου... Ὅμως, ὁ εἰκοσιπεντάχρονος τότε Νίτσε θέλει νά προχωρήσει ἀκόμη παραπέρα. Κλίνει περισσότερο πρός τήν φιλοσοφία παρά πρός τήν αὐστηρά νοούμενη φιλολογία, καί πάντως μὴ διαχωρίζοντας τήν μίᾶ ἀπό τήν ἄλλη. Ἀπό τό σημεῖο αὐτό ξεκινᾷ ὅλη ἡ ἀντισυμβατική στάση του ἀπέναντι στίς ἑδρες τῆς ἀρετῆς τοῦ 19ου αἰώνα...

25 [1] 1872-73

Ὁμολογῶ κατ' ἀρχάς ὅτι μοῦ ἦταν πολύ δύσκολο νά καταλήξω σέ μιά καθάρη καί πρωταρχική αἴσθηση σχετικά μέ τήν ἀρχαιοελληνική Τραγωδία, πού θ' ἀφορᾷ τήν Τραγωδία ὡς καλλιτέχνημα, σέ μιά αἴσθηση πού θά μπορούσα νά τήν ὀνομάσω πάνω ἀπ' ὅλα «εἰλικρινῆ». Εὐθύς ἐξ ἀρχῆς, βλέπετε, τά πάντα σήμερα σπρώχνουν τόν νέο ἄνθρωπο νά βυθίσει γεμάτος περιέργεια τό βλέμμα του σ' ἕναν κόσμο τόσο ξακουστό, μυθικῶν πιά διαστάσεων στό μυαλό του, καί νά πέσει στά δίχτυα ἑνός ἀνείλικρινῆ — οὕτως εἰπεῖν — θαυμασμοῦ.

Κρύβει ἀνήσυχος τήν ψυχρή, παράξενη καί σχεδόν ἐπώδυνη πρώτη ἐντύπωση, γιατί θά ἤθελε πάση θυσία ν' ἀγαπήσει αὐτό πού, σάν ἄσμα θριάμβου, ἀντηχεῖ γύρω του ἀπό τά βάθη τῆς Ἀρχαιότητος ὡς σήμερα.

Νιώθοντας αὐτήν τήν ἀνάγκη ν' ἀγαπήσει, μεταμορφώνει, ἀσύνειδα, τό τόσο παράξενο γι' αὐτόν ἀντικείμενο μέ τήν δύναμη μιᾶς γλυκιάς ψευ-

δαίσθησης· ἴσως στηλώνει τό βλέμμα του μαγεμένος σέ κάποιες σκηνές τίς ὁποῖες νιώθει συγγενικές πρός τόν Σαίξπηρ, καί μετράει οὔτε λίγο οὔτε πολύ ὅλη τήν ἀρχαία Τραγωδία σύμφωνα μέ τήν ἐντύπωση πού τοῦ προκάλεσε ἡ σκηνή μέ τήν αἰσχύλεια Κασσάνδρα· ἴσως, πάλι, περνάει τόν χρόνο του μελετώντας τήν διάρθρωση τοῦ σοφόκλειου δράματος, κι ἀρέσκειται ν' ἀναγνωρίζει σ' αὐτήν κανόνες, βάσει τῶν ὁποίων ἀκόμα καί σήμερα ὁ δραματουργός οἰκοδομεῖ καί μορφώνει.

Ἕνας ἄλλος, πάλι, νοιώθει ἴσως μιά «αἰσθηματική» γοητεία ἀπέναντι στήν ἀντίθεση πού συνιστᾷ ἐκεῖνος ὁ ψυχρός κι αὐστηρός μυθικός κόσμος· ὅσο γιά τίς κατώτερες φύσεις, αὐτές ἀρκοῦνται κ' ἐδῶ, ὅπως πάντα, στό Ὑλικό· δηλαδή, εὐχαριστιοῦνται ἐν μέρει μέ τίς παρουσιαζόμενες ἱστορίες ἡ τείνουν νά προσκολλῶνται σέ μεμονωμένες λέξεις καί σκέψεις, στό μέτρο κάποιων στίχων ἢ σέ διεφθαρμένα χωρία.

Ἐν τούτοις, ἐκεῖνη ἡ εἰλικρινῆς αἴσθηση ἀρχίζει μέ τήν παραδοχή μιᾶς τεράστιας ἔλλει-

ψης (defekt) και ως εκ τούτου ενός θαυμασμού υποκειμένου σε όρους. Σάν νά βρίσκαμε λόγου χάριν έναν σωρό έρειπίων κάποιου ναού και προσπαθούσαμε από λιγιστά απομεινάρια κιώνων νά σχηματίσουμε τήν εικόνα ολόκληρης τής κιονοστοιχίας. Όμως, εδώ, πρόκειται για μία ακόμα μεγαλύτερη έλλειψη. Γιατί εμείς, στό τέλος-τέλος, αντί τής πραγματικότητας πού συνιστούσε τότε ή Τραγωδία, δέν έχουμε παρά τυπωμένο χαρτί.

Πρέπει λοιπόν νά αναπληρώσουμε τήν λειψή εικόνα μας για τόν Έλληνα, νά τόν δώσουμε στήν πλήρη εκδήλωση τής ζωής του, ως τραγικό ήθοποιό, αιδό, χορευτή — τόν Έλληνα ως εξαίρετο, απαιτητικό καλλιτέχνη θεατή. Αν καταφέρουμε νά προσεπινοήσουμε τόν ίδιο τόν αρχαίο Έλληνα, τότε έχουμε σχεδόν γεννήσει από μέσα μας εκ νέου και τήν αρχαία Τραγωδία.

Άλλ' εδώ προκύπτει ένα τεράστιο πρόβλημα: από ποιό σημείο οφείλει ο σύγχρονος άνθρωπος ν' αρχίσει νά σκέπτεται έλληνικά, πότε οφείλει νά σταματήσει; Άλήθεια, από τήν στιγμή πού συνειδητοποιεί κανείς τήν προαναφερθείσα έλλειψη, πολύ δύσκολα προσανατολίζεται. Μόνον ά νά λογα φαινόμενα, σχεδόν έλληνικά ούτως ειπεΐν, του δικού μας κόσμου φαινόμενα, μπορούν σήμερα νά μās βοηθήσουν νά πāμε παραπέρα: άλλωστε, όμοιος όμοίω άεί πελάζει.

Έτσι, λοιπόν, τό εκλεκτώτερο μέρος τών σημερινών λογίων μας χρησιμοποιεί συνήθως τόν Γκαΐτε για νά οδηγηθεί στους Έλληνες, άλλοι προτιμούν τόν Ραφαήλ. Έγώ στηρίζομαι στις έμπειρίες τίς όποιες χρωστώ στον Ρίχαρντ Βάγκνερ.

Η λεγόμενη ιστορική-κριτική επιστήμη δέν διαθέτει κανένα μέσο για νά πλησιάσει τόσο απόμακρα πράγματα: χρειαζόμαστε γέφυρες, έμπειρίες, βιώματα: έπειτα, χρειαζόμαστε ανθρώπους πού θά μās τά έρμηνεύσουν, πού θά τά εκφράσουν. Γι' αυτό λοιπόν [...] θά ξεκινήσω από τήν αΐσθηση πού μου προκάλεσε μία παράσταση του Τριστάνου τό καλοκαίρι του 1872.

Διαπίστωσα κάποτε, ως προς τήν πλαστικότητα τής παρουσίας, μία σύντονη διαφορά (Differenz) πού χαρακτηρίζει τήν πλαστικότητα τών ήθοποιών μας στους σιλλερικούς και τούς σαιξπηρικούς ρόλους, καθώς και τών τραγουδιστών στις όπρες.

Πέρα άπ' τό ταλέντο τών ήθοποιών, έγινε μία ακούσια προσπάθεια νά διατηρηθεί, ακόμα και στις πιό παθιασμένες στιγμές, ένα ήρεμο μεγαλύτερο (ruhige Größe): ουσιαστικά έβλεπε κανείς γλυπτικά συμπλέγματα, σχεδόν στατικά ως



F. NIETZSCHE

επί τό πλείστον, μέ ευγενείς, μετριασμένες κινήσεις. Αυτό πού μου άρεσε ήταν ότι ή σύγχρονη άεικνησία (Rastlosigkeit) ενέδωσε εδώ σε μία προσπάθεια για πλαστικότητα.

Εΐχα τήν άποψη ότι ή μουσική και τό τραγούδι είναι πιθανώς τό έδαφος πάνω στό όποιο όλα κινούνται μέ έναν ρυθμό πού ούδεμία σχέση έχει μέ τούς ρυθμούς τής κοινής ζωής και τής όμιλούσας Τραγωδίας. Τό τραγουδισμένο πάθος (Affekt) διαρκεί πολύ περισσότερο άπ' τό προφορικά εκπεφρασμένο. Η συνοδευτική κίνηση πρέπει νά μεθερμηνεύσει τήν γρήγορη, συναρπαστική φυσική κίνηση σ' ένα παθητικό (pathetische) μεγαλειό.

Κι έτσι, λοιπόν, προαισθανόμουν ότι τά εικαστικά μας ζητήματα θά είχαν ένα πολύ γόνιμο μέλλον, ότι για μία τόσο μεγαλειώδη (erhabenen) μουσική θά έφευρίσκαμε τίς αντίστοιχες μεγαλειώδεις θέσεις και τά αντίστοιχα μεγαλειώδη συμπλέγματα. Και σε τούτο τό ζήτημα, πάλι, εΐχα τήν ιδέα ότι ή μουσική είναι ο λυτρωτής του παρόντος μας.

Άντίθετα, ή όπερα ήταν όλότελα ακατάλληλη νά καθάρει τήν αΐσθηση τής πλαστικότητας, καθ' ότι οι τραγουδιστές της ήταν μεταμφιεσμένα μουσικά όργανα, οι κινήσεις τους κατά βάθος

αδιάφορες καί, συνεπώς, εὐθύς ἐξ ἀρχῆς καθορισμένες ἀπό μιά σύμβαση.

Θά μπορούσε κανείς νά πει ὅτι, παλαιότερα, ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος εἶχε σαγηνευτεῖ ἀπό τήν ἀγαπημένη του τέχνη, τήν ὄπερα, καί εἶχε συνηθίσει τίς ἐκφραστικές συμβάσεις τῆς ἐνδυμασίας, τῆς χειρονομίας κ.λπ.· ὅτι οἱ μιμήσεις ὄπερας πού λάμβαναν χώρα στίς Αὐλές κι ὀλόκληρος ὁ πολιτισμένος κόσμος ἦταν μιά ὠρῆ ἀπομίμηση τῆς παλαιότερης αὐλικῆς κουλτούρας.

Ὡστόσο, αὐτό πού ὠθεῖ σήμερα σέ μιά πιό ἥρεμη πλαστικότητα, δηλαδή στήν μεγαλύτερη διάρκεια τοῦ ἀδόμενου τόνου, εἶχε προφανῶς ὠθήσει πρὸς τήν ἴδια κατεύθυνση καί τό αἰσχύλειο Δράμα· γιά τήν κλιμάκωση τῆς πλαστικῆς ἡρεμίας (Ruhe), ὡστόσο, εὐθυνόταν μιά ἄλλη συνθήκη.

Ἡ Τραγωδία ἦταν μιά πράξη θρησκευτικοῦ χαρακτήρα ὅλου τοῦ λαοῦ, ἦτοι μιᾶς κοινότητος πολιτῶν, ἄρα προϋπέθετε μιά μεγάλη μᾶζα θεατῶν· συνεπώς, οἱ ἀποστάσεις τῶν ἠθοποιῶν ἀπό τοὺς θεατές ἦταν πολύ μεγαλύτερες ἀπ' ὅ,τι σέ μᾶς!

Ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς διαφορετικῆς ὀπτικῆς ἀναλογίας, ἔπρεπε οἱ ἴδιοι οἱ ἠθοποιοί νά παρουσιάζονται παραφουσκωμένοι, πάνω στοὺς κοθῶνους· γιά τόν ἴδιο λόγο ἡ μάσκα ἀντικατέστησε τίς κινήσεις τοῦ προσώπου! Νά ὅμως πού ἔπρεπε τώρα καί ἡ πλαστικότητα ν' ἀποδοθεῖ ἐπί πλέον μέ μεγάλες καί στατικές μορφές. Ἐδῶ διαμορφώθηκαν, ἀφ' ἑαυτοῦ τους ἐξ ὀλοκλήρου, οἱ κανόνες τοῦ ὑψηλοῦ ὕφους, καί μέ τίς ἀντιθέσεις (Kontrasten) καταργήθηκε¹ ἡ αὐστηρή συμμετρία. Ὁ περιορισμός σέ δύο ἢ τρεῖς ἠθοποιούς τηρήθηκε καί γιά λόγους πλαστικότητας: φοβόταν κανείς νά παρουσιάσει μεγαλύτερα καί κινούμενα συμπλέγματα...

Ἰπῆρχε μεγάλος κίνδυνος ἀκαλαισθησίας. Ἐκεῖνη ἡ ἀπλή αἰσχύλεια πλαστικότητα πρέπει νά ἦταν τό προκαταρκτικό στάδιο τοῦ Φειδία, ἀφοῦ ἡ εἰκαστική τέχνη προχωρᾷ μέ ἀργά βήματα πίσω ἀπό μιά ὠραία πραγματικότητα².

Ἐνα σημαντικό πρόβλημα εἶναι γιατί ἡ εἰκαστική τέχνη δέν παρήκμασε μαζί μέ τίς ἄλλες τέχνες, μετά τόν Σωκράτη: πρῶτον, προέκυψε ἀργότερα· ἔπειτα, σώζει τήν χειρωνακτική ἀλλ' ὄχι τήν σοφιστική παιδεία τοῦ δασκάλου τῆς· καί, τρίτον, ὅ,τι μιά φορά ἐφευρέθηκε, ἀείποτε ἐπαναλαμβάνεται: ἔτσι καί σέ κατοπινότερα χρόνια σώζεται κάτι ἀπό τήν ὠραιότητα πολύ παλαιότερων ἐποχῶν.

Ὅπως δὴποτε ὁ τραγωδός πρέπει νά ἔδινε ὁδηγίες στοὺς ἠθοποιούς του ἀκόμα καί γιά τά

γλυπτικά συμπλέγματα καί τίς κινήσεις: αὐτό μᾶς λέει ἡ συμμετρία τοῦ ἀριθμοῦ τῶν στίχων, πού δέν μπορεῖ ν' ἀποδοθεῖ παρά σέ πλαστικές κινήσεις.

Γενικά, ὁ ἠθοποιός στέκει ὄρθιος ἐν ὄσῳ μιλάει: μέ μεμονωμένα βήματα χωρίζονται ἴσες ὁμάδες στίχων. Ὅλη ἡ συμπεριφορά του πάνω στήν σκηνή ὑπάγεται συλλήβδην στήν ἔννοια τῆς ὄρχησης, καί ὁ χοροδιδάσκαλος, δηλαδή ἀρχικά ὁ ποιητής, εἶχε σχεδιάσει ὅλες του³ τίς κινήσεις καί τοῦ τίς εἶχε ὑπαγορεύσει.

Σχετικά μέ τήν ἐποχή τοῦ Αἰσχύλου, πού ἦταν ἐξοικειωμένη σ' ἓνα αὐστηρά ἱερατικό ὕφος, θά πρέπει νά προϋποθέσουμε ὅτι καί στήν Τραγωδία ὑπῆρχε ἀκόμα ἓνα ὕφος πού προσδιοριζόταν συχνά ἀπό μίαν ἱερατική χροιά. Θά μπορούσε ἐπίσης νά τεθεῖ ὡς ἄσκηση: νά ἐννοήσουμε τόν Αἰσχύλο ὡς εἰκαστικό καλλιτέχνη-μελοποιό, τόσο ὡς πρὸς τήν πλαστικότητα μιᾶς μεμονωμένης σκηνῆς ὅσο κι ὡς πρὸς τήν συνολική ἀλληλουχία τῶν πλαστικῶν συνθέσεων σ' ὀλόκληρο τό καλλιτέχνημα.

Ὅμως ἐδῶ προκύπτει ἄλλο ἓνα βασικό πρόβλημα: πῶς νά ἐννοήσουμε τήν πλαστικότητα τοῦ Χοροῦ, τήν σχέση του μέ τά ἐπί σκηνῆς πρόσωπα, καθὼς καί τήν σχέση τῶν γλυπτικῶν συμπλεγμάτων πρὸς τήν περιβάλλουσα ἀρχιτεκτονική; Ἐδῶ ἀνοίγεται μπροστά μας μιά ἄβυσσος καλλιτεχνικῶν δυνάμεων — καί ὁ δραματουργός ἐμφανίζεται περισσότερο ἀπό ποτέ ξανά ὡς συνολικός καλλιτέχνης.

13 [2] 1871

Καί τί εἶναι αὐτό πού πρέπει πρό πάντων νά διδαχθοῦμε ἀπό τοὺς Ἕλληνες; Ἄραγε νά μὴν μᾶς παρασύρει ἡ φιλοσοφία μας σέ μίαν ἄπρακτη ἀνάπαυση; νά μὴν καταντήσουμε ἐξ αἰτίας τῆς μουσικῆς μας ὀργιώδη πλάσματα; Ἡ Τραγωδία θά μᾶς προστατεύει ἀπό τήν βουδιστική ροπή, ὁ Μῦθος στήν Τραγωδία θά μᾶς προστατέψει ἀπό τήν ὀργιαστική μουσική.

Ὁ λαός τῶν Μηδικῶν χρειάζεται τήν Τραγωδία.

(Δῶσε γιά παράδειγμα τήν τρίτη πράξη τοῦ Τριστάνου: κόπωση, ἐξασθένιση, τό τρεμάμενο χέρι τοῦ ἐτοιμοθάνατου, παράδοση σέ ἀναστεναγμούς. Νοσταλγία τῆς πρωταρχικῆς πατρίδας: τά δελεαστικά σφυρίγματα τῆς Μεταφυσικῆς. «Νοσταλγία - Θάνατος», ἡ ψυχὴ προσπαθεῖ μέ σπασμωδικές κινήσεις νά διαφύγει, φυτρώνουν φτεροῦγες.)

Ὁ Μῦθος, γιά νά μᾶς κατευνάσει, ἐμβάλλει

[ἀνάμεσα στήν Νοσταλγία και στόν Θάνατο] τήν Εἰκόνα καί τόν Λόγο. — Οἱ Ἡρωες τοῦ Μύθου μοιάζουν στόν Ἄτλαντα: κουβαλοῦν στήν πλάτη τους τόν κόσμο καί μᾶς ἀπαλλάσσουν ἀπό τό βάρος του. — Συλλαμβάνουμε ἐδῶ γιά ποιό λόγο ἡ Μουσική ζητάει εἰκόνες: χρειάζεται τόν θεραπευτή Ἀπόλλωνα⁴. Ἴδου ἡ σχέση τοῦ Δράματος μέ τήν Μουσική.

Βιώσαμε αὐτήν τήν διαδικασία στήν πιό καθαρή της μορφή· τώρα μόνο καταλαβαίνουμε τήν σημασία τῆς Τραγωδίας γιά τόν ἔμπλεο μουσικῆς ἀέρα τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας. Ἀπό αὐτόν τόν ἀέρα γεννήθηκε ἡ Τραγωδία, μέ σκοπό τήν ἐξυγίανσή του. Τώρα καταλαβαίνουμε γιά ποιόν λόγο οἱ Ἕλληνες, πού διαπαιδαγωγούνταν ἀδιαλείπτως μέ μουσική, εἶχαν τόν πιό ἐξάισιο εἰκαστικό περιγυρο.

Ἐμεῖς, προικισμένοι μέ τό ὕψιστο χάρισμα τῆς μουσικῆς, βλέπουμε τήν μοναδική ἐλπίδα ὄλων μας γιά τέχνη σ' αὐτήν. Ἡ μουσική μᾶς γέννησε ἐκ νέου τόν μῦθο· ἔτσι ὑπέκυψε τό πνεῦμα τῆς ἐπιστήμης. Σέ ὅλες τίς [ἄλλες] τέχνες εἴμαστε οἱ κριτικοί· στήν μουσική εἴμαστε ἀκόμα καθαρά ζωντανοί ἄνθρωποι. Ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκονται ὅλες οἱ ἐλπίδες.

Ἀπό τούς Ἕλληνες μπορούμε νά μάθουμε τί εἶναι αὐτό πού ἐμεῖς οἱ ἴδιοι δοκιμάζουμε ὡς ἐμπειρία. Οἱ Ἕλληνες ἐρμηνεύουν τά βιώματά μας. Τόν Σοφοκλή τόν ἐπισκέφθηκε ὁ Ἀσκληπιός. Νά πῶς πρέπει νά ἐνοήσουμε τήν βαγκνερική ἀναγέννηση τῆς Τραγωδίας. Ἀπό σωκρατικοί ἄνθρωποι πού εἴμαστε, πρέπει νά ξαναγίνουμε Τραγικοί — καί γιά μᾶς τό Γερμανικό εἶναι ἡ ἐπιναφορά ὄλων τῶν πραγμάτων. Τά δικά μας Μηδικά δέν ἔχουν ἄν ἀρχίσει.

Μόνο στήν μουσική δέν εἴμαστε ἄνθρωποι τῆς Ἐπιστήμης καί τῆς Ἱστορίας· ζοῦμε ἀκόμη στήν ἀτμόσφαιρα τοῦ Palestrina: ἀπόδειξη ὅτι εἴμαστε πράγματι ζωντανοί. [...]

Ἡ θέση τοῦ τραγικοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στο Εἰδέναι: πασχίζει νά φτάσει στά βαθύτερα βάθη καί δέν ἀφήνει καμμιά γνώση-ψευδαίσθηση νά τόν ἐκφοβίσει, οὔτε καί νά τόν ἀνακόψει [...] — γιατί αὐτός διαθέτει τό ἀληθινό μέσο γιά ν' ἀντέξει τήν ὑπαρξή: τήν ἀδυσώπητη Ἀλήθεια!..⁵

9 [9] 1871

Μόνον ἀπό τήν ἀποψη τοῦ Χοροῦ διασαφηνίζεται ἡ σκηνή καί ἡ δράση της. Μόνο στόν βαθμό πού ὁ Χορός ἀντιπροσωπεύει τό ἐκστασιασμένο διονυσιακό πλήθος, μόνο στόν βαθμό πού κάθε θεατής ταυτίζεται μέ τόν Χορό, ὑφίσταται κόσμος

τῶν θεατῶν στό ἀρχαιοελληνικό θέατρο. Θά ἀποδώσουμε στόν ὄρο τοῦ Schlegel («ὁ ἰδανικός θεατής») μιά βαθύτερη σημασία.

Ὁ Χορός εἶναι ὁ ἐξιδανικευμένος θεατής στόν βαθμό πού εἶναι ὁ μόνος θεατής⁶ (Schauer) τοῦ δράματικοῦ κόσμου τῆς σκηνῆς. Αὐτός εἶναι ὁ ἀληθινός γεννήτωρ ἐκείνου τοῦ κόσμου: τίποτα δέν εἶναι πιό σφαλῆρο ἀπό τό νά ἐφαρμόζουμε τό δικό μας κριτήριο (τό κριτήριο ἑνός αἰσθητικοῦ-κριτικοῦ κοινοῦ) στό ἀρχαιοελληνικό θέατρο.

Αὐτή εἶναι ἡ ἀντίθεση: ἀπό τήν μιά, τό διονυσιακό πλήθος, ἡ αἰώνια μήτρα τοῦ διονυσιακοῦ δράματος — κι ἀπό τήν ἄλλη, τό αἰώνια στεῖρο κοινό τῆς σύγχρονης ἐποχῆς. Ὁ Schiller ἔχει ἀπόλυτο δίκιο ὅταν προσεγγίζει τόν Χορό ὡς τόν πιό σημαντικό ποιητικό παράγοντα τῆς Τραγωδίας· κι ἄς μή μᾶς ξεγελάει ὁ Ἀριστοτέλης μέ τήν εὐριπίδεια καί ρηχῆ ἐρμηνεία του γιά τόν Χορό.

Κατά μιά ἀντίθετη ἔννοια, γεννήτωρ τῆς Ὁπερας εἶναι ὁ σύγχρονος θεατής (zuschauer): ὁ ἀδύναμος καλλιτεχνικά ἄνθρωπος μέ μεγάλη δυσκολία παράγει ἕνα εἶδος τέχνης, καθ' ὅτι ἀκριβῶς δέν ἔχει καμμιά καλλιτεχνική αἴσθηση.

Ἐπειδὴ τό νοιώθει αὐτό, αὐτοπαραμυθιάζεται μέ ἰδέες περί τοῦ ἀνθρώπου ὡς καλλιτέχνη· ἐπειδὴ δέν μπορεῖ νά γίνει θεατής κανενός δράματος, ὑποχρεώνει τούς μηχανικούς καί τούς διακοσμητές νά τόν ὑπηρετήσουν· ἐπειδὴ δέν συλλαμβάνει τό διονυσιακό βάθος τῆς μουσικῆς, ὑποβιάζει τήν μουσική ἀπόλαυση σέ μιά ἡδυπάθεια τῆς ψυχικῆς τέχνης καί στήν διανοητική ρητορεία τοῦ πάθους.

Ἡ ἀπαγγελία καί ἡ ἄρια εἶναι δικές του δημιουργίες. Ἄς μή γυρέψει κανείς νά μετριάσει αὐτά τά συμπεράσματα: ἀκόμη καί πίσω ἀπό τά ὑψηλά ἐπιτεύγματα τῆς Ὁπερας βρίσκεται καί πάλι ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος, μέ τά αἰτήματα καί τά «δημιουργήματά» του. Οἱ μεγαλύτεροι καλλιτέχνες μας δέν μποροῦν νά ὠθήσουν αὐτό τό θεμελιώδες γεγονός πρὸς μιά νέα μορφή. Καί στόν Βάγκνερ γεννιέται ἕνα νέο εἶδος Μεταφυσικῆς, ἀπό τήν ἄπειρη τούτη ἐξύψωση τοῦ ἴδιου αὐτοῦ γεγονότος...

Ἡ Ὁπερα, ὑπό αὐτήν τήν ἔννοια, ἀντιπροσωπεύει πλήρως τόν σύγχρονο ἄνθρωπο: διόλου περίεργο, λοιπόν, πού τήν φόρτωσε μέ ὅλες τίς ἀρετές καί τίς ἀδυναμίες του! Αὐτή εἶναι ἡ μοναδική μορφή πού τόν συγκινεῖ. Ὅποια καλλιτεχνική μόρφωση κι ἂν οἰκειωθεῖ, τήν μεταγγίζει ἐκ νέου στήν Ὁπερα καί τήν καθιστᾷ ἕνα ὄργανο πού ἀπορροφᾷ τίς καλλιτεχνικές του ἐμπειρίες.

Στόν Βάγκνερ, ἡ Ὁπερα συνιστᾷ αὐτόχρομα

μιά αισθητοποίηση του Κόσμου της Τέχνης απέ-
ναντι στον ρεαλιστικό, μη καλλιτεχνικό κόσμο.

Ὁ Χορός. — «Ὁ Χορός, ἀφ' ἧς στιγμῆς ἡ ἀρχαία Τραγωδία παρήκμασε, δὲν ξαναφάνηκε πο-
τέ στὴν σκηνή, καθ' ὅσον γνωρίζω». Αὐτὰ ἰσχυ-
ρίζεται ὁ Schiller στὸν πρόλογο τῆς *Νύφης τῆς Μεσσίνας*. Μὲ τὴν βοήθεια τοῦ Χοροῦ κηρύσσει πόλεμο στὸν νατουραλισμό: ἔτσι, ἡ Τραγωδία στή-
νει γύρω της ἓνα ζωντανὸ τεῖχος γιὰ ν' ἀποκοπεῖ
τελείως ἀπὸ τὸν πραγματικὸν κόσμο καὶ νὰ προ-
φυλάξει τὴν ιδεώδη τῆς βάση (idealen Boden). Ὁ
Schiller ἤθελε νὰ πραγματοποιήσει μιά σύντονη
ἐπανάσταση: πουθενὰ δὲν ὑπῆρξε τόσο ἰδεαλιστῆς
ὅσο μὲ αὐτὴν τὴν ἀπόπειρα. Ὅ,τι ἔχει εἰπωθεῖ
ἐναντίον τῆς *Νύφης τῆς Μεσσίνας* εἶναι ἐπιφα-
νειακό: ὁ Schiller κατάφερε ν' ἀναπαραγάγει τὴν
Ἀρχαιότητα ὑπὸ τὴν ὑψηλότερη ἔννοια, φθάνο-
ντας σὲ μεγάλο βάθος, τὸ ὁποῖο κἂν δὲν ὑποψιά-
στηκαν οἱ λόγοι τὴν ἐποχὴ ἐκείνη.

1. Ὁ Χορός μετατρέπει τὸν κοινὸ σύγχρονο
κόσμο στὸν ἀρχαῖο ποιητικὸ: ἀχρηστεύει ὅ,τι δὲν
εἶναι ποίηση καὶ τὸ ὀδηγεῖ στὰ πῶς ἀπλά, πρωταρ-
χικά κι ἀφελῆ μοτίβα. Τὸ βασιλικὸ ἀνάκτορο τῶ-
ρα εἶναι κλειστό, τὸ δικαστήριον ἀποσύρθηκε στὸ
ἐσωτερικὸ τῶν σπιτιῶν, ἡ γραφὴν κατάπιψε τὸν
ζῶντα λόγο, ὁ λαὸς — ἡ φυσικὴ, αἰσθησιακὴ ζω-
σα μᾶζα — γίνεται κράτος, δηλαδὴ ἓνα abstrac-
tum⁷, οἱ θεοὶ ἐπιστρέφουν στὸ στήθος τῶν ἀνθρώ-
πων. Ὁ ποιητὴς πρέπει νὰ ξανανοίξει τὸ ἀνάκτο-
ρο, νὰ ὀδηγήσει τὸ δικαστήριον ξανά κάτω ἀπὸ τὸν
ἀνοιχτὸ οὐρανὸν, νὰ ἐπαναφέρει τοὺς θεοὺς, νὰ ἀπο-
τινάξει κάθε κακοτέχνημα ἀπ' τὸν ἄνθρωπο κι ἀπ'
τὸν περίγυρό του. Ὅλα αὐτὰ τὰ ἐκτελεῖ ὁ Χορός.

2. Ὁ στοχασμὸς πρέπει νὰ ἔχει κι αὐτὸς θέ-
ση στὴν Τραγωδίαν. (Ἡ Τραγωδία, πού παρουσιάζει
τὴν βαθύτερη σύγκρουση ζωῆς καὶ νόησης (Denken),
δὲν μπορεῖ νὰ τὸν ἀφήσει ἀπ' ἑξῶ.) Περιέρχεται
κι αὐτὸς στὴν ἀρμοδιότητα τοῦ Χο-
ροῦ, ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι ἓνα ἄτομο ἀλλὰ μιά ἔννοια,
πού παρίσταται ἀπὸ μιά ζωντανὴν κι ἐπιβλητικὴν
μᾶζαν ἀνθρώπων. Ἐγκαταλείπει τὸν στενὸ κύκλο
τῆς δράσης, προκειμένου νὰ ἐπεκταθεῖ στὰ παρελ-
θόντα καὶ τὰ μέλλοντα, στὰ ἀνθρώπινα ἐν γένει,
καὶ νὰ βγάλει τὰ μεγάλα συμπεράσματα τῆς
ζωῆς. Τοῦτο ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν πλήρη δύνα-
μη τῆς φαντασίας, μὲ ἓνα θαρραλέο κι ἐλεύθερο
λυρισμὸν, πού συνοδεύει ὅλη ἡ αἰσθησιακὴ (sin-
nlich) δύναμη τοῦ ρυθμοῦ καὶ τῆς μουσικῆς. Ὁ
Χορός ἐξαγνίζει τὸ δραματικὸ ποίημα, χωρί-
ζοντας τὸν στοχασμὸν ἀπὸ τὴν δράση, καὶ ἐφοδιά-
ζοντας, ἔτσι, τὴν δράση μὲ ποιητικὴν δύναμη.

3. Ἡ λυρική γλῶσσα τοῦ Χοροῦ ὠθεῖ τὸν
ποιητὴν νὰ ἐξυψώσει (erheben) ὅλη τὴν γλῶσσα
τοῦ ποιήματος. Συνεπῶς, ἡ εἰκόνα αὐτῆς τῆς μο-
ναδικῆς γιγαντιαίας μορφῆς τὸν ὠθεῖ ν' ἀνεβάσει
τίς μορφές του σὲ κοθόρνους καὶ νὰ τοὺς δώσει
τραγικὸ μεγαλεῖο. Ἄν δὲν λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν
τοῦ τὸν Χορὸν, τότε ὅ,τι μεγαλειῶδες καὶ δυναμι-
κὸ θὰ ἐμφανιστεῖ σάν καταναγκαστικὸν καὶ ἐκκεν-
τρικόν.

4. Ὁ Χορός ἐξηρεμεῖ τὸ καλλιτέχνημα «σπά-
ζοντας» τὴν ἰσχύ τῶν παθῶν (Affekte). Τὸ θυμι-
κὸν τοῦ θεατῆ διατηρεῖ τὴν ἐλευθερίαν του μὲς στὴν
πιὸ σφοδρὴν δρᾶση. Δὲν πρέπει νὰ ταυτιζόμεσθε μὲ
τὸ θέμα...

Ὁ Schiller ἀναγνώρισε τὴν οὐσίαν τοῦ σοφο-
κλείου Χοροῦ σὲ τέσσερις κορυφαῖες στιγμῆς.
Τὸ πῶς τὸν ἀξιοποίησε ὁ ἴδιος ὁ Schiller ἔχει μέ-
γιστη σημασία, κι ὁ Tieck ἔχει δίκιον ὅταν λέει ὅτι
ἡ *Νύφη τῆς Μεσσίνας* ἀλλάξε τὴν πορείαν τοῦ
γερμανικοῦ θεάτρου. Ὁ Χορὸς ἀποκαθιστᾷ τὸν
ποιητικὸν κόσμον: μὲ τὴν ἀπέλαση τοῦ στοχασμοῦ
ἀπὸ τὸν διάλογο ἐξαγνίζεται ἡ Τραγωδία. Ἡ πα-
ρουσία ἐνός ὑπερφυσικοῦ, ἠθικὰ ἐξυψωμένου
πλάσματος ἀνεβάζει τὸν ποιοτικὸν κόσμο στοὺς
κοθόρνους: καθὼς δὲν μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ταυτι-
στούμε μὲ τὸ θέμα, διεγείρει μιάν ἀκούσιαν⁷ αἰ-
σθητικὴν θεώρησιν. Μὲ λίγα λόγια, ὁ Χορὸς εἶναι
ὁ ἐξιδανικευτῆς τῆς Τραγωδίας: χωρὶς αὐτὸν
ἔχομε μιά νατουραλιστικὴν μίμηση τῆς πραγμα-
τικότητος. Ἡ Τραγωδία πού ἔχει Χορὸν γεννιέται
μέσα σὲ μιά μεταμορφωμένη [λελαμπρυσμένη]
πραγματικότητα, στὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι τρα-
γουδοῦν καὶ κινοῦνται ρυθμικά: ἡ Τραγωδία χω-
ρὶς Χορὸν γεννιέται μέσα στὴν ἐμπειρικὴν πραγμα-
τικότητα, στὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι μιλοῦν καὶ βα-
δίζουν. Κατηγόρησαν τὸν Schiller ὅτι στὴν *Νύ-
φη τῆς Μεσσίνας* παρουσίασε μιά σειρά ἀπὸ στα-
τικὰ σκηνές: ἀλλ' ἀκριβῶς ἡ παραγωγὴ πλα-
στικῶν συμπλεγμάτων ἐν ἡρεμίᾳ ἦταν ἓνα ἐπα-
κόλουθο τοῦ Χοροῦ καὶ βασικὸν γνώρισμα τῆς ἀρ-
χαίας Τραγωδίας. Ὁ Γκαίτε, μετὰ τὴν πρώτην
παράστασιν, θεώρησε ὅτι ὁ θεατρικὸς χώρος, μέ-
σα ἀπὸ αὐτὸ τὸ θέαμα, μυσήθηκε σὲ κάτι ὑψηλό-
τερον. Ὁ ἴδιος ὁ Schiller θεώρησε ὅτι γιὰ πρῶτη
φορὰ κατῶρθωσε νὰ δώσει τὴν αἴσθησιν μιᾶς Τρα-
γωδίας. Γράφει στὸν Humboldt: «Θὰ κρίνετε τῶ-
ρα ἂν ἔπρεπε νὰ εἶχα κερδίσει, ὡς σύγχρονος τοῦ
Σοφοκλῆ, ἔστω καὶ ἓνα βραβεῖον!».

Ἐνστικτωδῶς, ἡ ὅλη ὀπτική τοῦ Schiller συ-
νέπεσε μὲ τὴν ὀπτικὴν τοῦ Σοφοκλῆ. Ὁ Schiller
βρῆκε στὸν Χορὸν γιὰ πρώτην φορὰ ἓνα μέσον γιὰ
ν' ἀποτρέψει τὴν ταύτισιν τοῦ θεατῆ μὲ τὸ θέμα

καί τήν παράδοσή του σέ μιά ὀργιαστική συγκίνηση (Erschütterung): τώρα λοιπόν μπορούσε ν' ἀγγίξει τό τρομακτικό ὑπόβαθρο ἔτσι ὅπως κανείς ἀπό τούς νεώτερους δραματοουργούς δέν τό εἶχε τολμήσει. Τόν ἐπηρέασε, ὅπως λέει κι ὁ ἴδιος, ὁ *Οιδίπους Τύραννος*. «Τό γενόμενο σάν κάτι ἀμετάβλητο εἶναι, σύμφωνα μέ τήν φύση του, πολύ

πιό φοβερό· ὁ φόβος ὅτι κάτι μπόρεσε νά συμβεῖ ἐπηρεάζει τό θυμικό τελείως διαφορετικά ἀπό τόν φόβο ὅτι κάτι μπορεῖ νά συμβεῖ»⁹. Ὁ κόσμος εἶναι ἓνα αἶνιγμα. Ὁ Σοφοκλῆς δέν εἶναι ὁ ποιητής τῆς πλήρους ἁρμονίας ἀνάμεσα στό θεῖο καί τό ἀνθρώπινο: διδάσκει τήν ἀπόλυτη ὑποταγή (Ergebung) καί παραίτηση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. (Στμ.) Aufgehoben. Σύμφωνα μέ τήν χειρελιανή σημασία τοῦ ἔρου, θά ἀποδίδουμε καί ὡς ἐξῆς: ἡ αὐστηρή συμμετρία διατηρήθηκε σ' ἓνα ἀνώτερο ἐπίπεδο μέ τίς ἀντιθέσεις.

2. (Στμ.) Βλ. τήν *Ωραία Φαινομενικότητα* στήν *Γέννηση τῆς Τραγικῆς Σκέψης* (*Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 38), καθώς καί τήν ὑπόσ. 7.

3. (Στμ.) Ἐνν. τοῦ ἠθοποιοῦ.

4. (Στμ.): Βλ. τήν *Γέννηση τῆς Τραγικῆς Σκέψης* (*Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 38), ὅπου γίνεται λόγος ἐκτενῶς γιά τόν Ἀπόλλωνα ὡς θεραπευτή-ἐξιλιεωτή θεό γιά τόν Ἀρχαῖο Ἑλληνα.

5. Ἐδῶ διατυπώνεται πρόχειρα μιά σκέψη πού πρόκειται ν' ἀπασχολήσει πολύ τόν Νίτσε στά μετέπειτα γραπτά του, καί θά καθορίσει τήν ὅλη θεώρησή του σχετικά μέ τούς Προσωκρατικούς, καί ιδιαίτερα τόν Ἡράκλειτο. Ὁ φιλόσοφος, σύμφωνα μέ τόν Νίτσε, κατέχοντας τήν — ἀδυσώπητη πάντα — ἀλήθεια, ἀδιαφορεῖ γιά τήν ὅποια ὑστε-

ροφημία (ἄλλωστε ὡς κάτοχος τῆς ἀλήθειας θά εἶναι αἰώνια ἀπαραίτητος στήν ἀνθρωπότητα) καί συνεπῶς γιά τήν ὅποια ἀναγνώρισή του ἀπ' τούς συγχρόνους του. Αὐτή εἶναι καί ἡ ρίζα τῆς «ἀνεπίκαιρης — καί ἀπώτερα: ἐξωθητικῆς — θεώρησης τῶν πραγμάτων» πού διείπε τόν Νίτσε, καί ἡ ὁποία εἶναι βασικό χαρακτηριστικό τοῦ «Τραγικοῦ ἀνθρώπου». [Βλ. πῶς «δουλεύεται» ἡ σκέψη αὐτή πρῶτα στό «Περί τοῦ πάθους τῆς Ἀληθείας» (1872), στό «Περί ἀλήθειας καί ψεύδους ὑπό ἐξωθητικῆς ἔννοια» (1873).]

6. (Στμ.) der alleinige *Schauer* ist, der Schauer der Visionswelt der Skene: Ἡ λέξη *Schauer*, ἐκτός ἀπό *θεατής*, σημαίνει καί *ρίγος*, *δέος*, ἀλλά καί *μάντης* (Seher).

7. (Στμ.) Ἀφρημένη ἔννοια.

8. (Στμ.) Willenlose: ἀπαλλαγμένη (ἀπελεύθερη) ἀπό τήν Βούληση.

9. (Στμ.) Βλ. *Σίλλερ-Γκαίτε, Ἀλληγογραφία*, ἐκδ. Κριτική, Ἀθήνα 2001, σ. 226.

Ἀπό τόν Πραγματισμό

τοῦ William James

Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης

Τό Ἕνα καί τά Πολλά

Ἡ πραγματιστική μέθοδος, ἐξετάζοντας ὀρισμένες ἔννοιες, ἀντί νά σταθεῖ ἀπέναντί τους μέ ὀνειροπόλο θαυμασμό, βυθίζεται μαζί τους στό ποτάμι τῆς ἐμπειρίας καί διευρύνει τήν ὅλη προοπτική μέ τήν βοήθειά τους. Σχέδιο, ἐλεύθερη βούληση, ἄπειρη διάνοια, πνεῦμα ἀντί ὕλης — οἱ ἔννοιες αὐτές φέρουν μιά καλύτερη ὑπόσχεση γιά τήν ἔκβαση τούτου τοῦ κόσμου. Σ' αὐτό ἐγκρίεται ἡ ὅλη τους σημασία. Εἴτε εἶναι ἀληθεῖς εἴτε ψευδεῖς, ἔχουν ἄμεση σχέση μέ τήν παραπάνω βελτιοδοξία (meliorism).

Σκέφτηκα πολλές φορές τό φαινόμενο τῆς «ὀπτικής ἀντανάκλασης», καί κατέληξα ὅτι ἀποτελεῖ ἐξαιρετικό σύμβολο τῆς σχέσης μεταξύ ἀφηρημένων ἰδεῶν καί συγκεκριμένων πραγματικότητων, ἔτσι ὅπως συλλαμβάνει τήν σχέση αὐτήν ὁ πραγματισμός. Κρατήστε ἕνα ποτήρι νερό λίγο πιο πάνω ἀπό τά μάτια σας καί κατευθύνετε τό βλέμμα σας οὕτως ὥστε νά διέρχεται μέσα ἀπό τήν ἐπιφάνεια τοῦ νεροῦ. Ἡ, ἀκόμα καλύτερα: κατευθύνετε τό βλέμμα σας κατά τόν ἴδιο τρόπο μέσα ἀπό τό γυαλί ἑνός ἐνυδρείου.

Θά δεῖτε τότε μιά ἐξαιρετικά λαμπρή ἀντανάκλαση τῆς εἰκόνας, λόγου χάριν, ἑνός ἀναμμένου κεριοῦ, ἢ ὁποιοῦδήποτε ἄλλου εὐκρινούς ἀντικειμένου, πού εἶναι τοποθετημένο στήν ἄλλη πλευρά τοῦ γυάλινου δοχείου. Κάτω ἀπό αὐτές τίς συνθήκες καμμιά ἀκτίνα δέν ὑπερβαίνει τήν ἐπιφάνεια τοῦ νεροῦ: ἡ ἀντανάκλαση ἐπιστρέφει ὀλοκληρωτικά στά βάθη του.

Ἄς ὑποθέσουμε λοιπόν ὅτι τό νερό παριστάνει τόν κόσμο τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων καί ὁ ἀέρας τόν κόσμο τῶν ἀφηρημένων ἰδεῶν. Καί οἱ δύο αὐτοί κόσμοι εἶναι, φυσικά, πραγματικοί καί βρίσκονται σέ σχέση ἀλληλεπίδρασης. Ἡ σχέση, ὅμως,

αὐτή ὑφίσταται μονάχα ἐκεῖ ὅπου οἱ δύο τοῦτοι κόσμοι συναντιοῦνται: καί ὁ χῶρος (locus) πού περιέχει ὅλα τά ζωντανά ὄντα καί ὅσα μᾶς συμβαίνουν, ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας τά τεκμήρια τῆς ἐμπειρίας, εἶναι τό νερό. Μοιάζουμε μέ ψάρια πού κολυμπᾶνε στόν ὠκεανό τῶν αἰσθήσεων (sense): ἐκτινασσόμαστε πρὸς τά πάνω ἀπό ἕνα ὑπέρτερο στοιχεῖο, ἀλλ' εἴμαστε ἀνίκανοι νά τό ἀναπνεύσουμε μέσ στήν καθαρότητά του ἢ νά διεισδύσουμε σ' αὐτό. Ἐν τούτοις, ἀπό τό ὑπέρτατο αὐτό στοιχεῖο ἀντλοῦμε τό ὀξυγόνο μας, τό ἀγγίζουμε συνεχῶς, πότε ἐδῶ πότε ἐκεῖ, καί κατόπιν, ὄχι μόνον ἐπιστρέφουμε στό νερό, ἀλλά παράγεται, ἔτσι, μέσα μας καί μιά τάση ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῆς πορείας μας καί μιά ἀνανέωση τῆς ὁρμῆς τῆς.

Οἱ ἀφηρημένες ἰδέες, ἀπό τίς ὁποῖες ἀποτελεῖται ὁ ἀέρας, εἶναι ἀπαραίτητες γιά τήν ζωή μας, πλὴν εἶναι ἀδύνατο νά τίς ἀναπνεύσουμε καθ' ἑαυτές, ἢ ὅλη δράση τους περιορίζεται στό νά μᾶς δίνουν μιά νέα κατεύθυνση. Πᾶσα παραβολή ἐλλιπής, ἐν τούτοις αὐτήν ἐδῶ τήν βρίσκω ἄκρως γοητευτική. Δείχνει πῶς κάτι, ἀνεπαρκές καθ' ἑαυτό γιά ζωή, μπορεῖ ὡστόσο νά ἀποτελεῖ ἕναν δραστικό παράγοντα ζωῆς σέ κάποιον ἄλλη σφαῖρα τῆς!...

Ἐπί τοῦ παρόντος, θά ἤθελα ν' ἀναπτύξω μιά ἀκόμη ἐφαρμογή τῆς πραγματιστικῆς μεθόδου. Θά ἤθελα νά ἀσχοληθοῦμε μέ τό ἀρχαιότατο πρόβλημα «τοῦ Ἐνός καί τοῦ Πολλαπλοῦ». Ὑποθέτω ὅτι ἐλάχιστοι ἔχουν χάσει τόν ὕπνο τους γιά κάτι τέτοιο: δέν θά ἐκπλαγῶ, λοιπόν, ἂν κάποιος ἀπό ἐσᾶς μοῦ ποῦν ὅτι οὐδέποτε σᾶς ἐνόηλησε! Ὅσο γιά μένα, ἔχω καταλήξει, μετά ἀπό μακρόχρονη ἐνασχόληση μέ αὐτό, ὅτι πρόκειται γιά ἕνα ἀπό τά πιο βασικά φιλοσοφικά προβλήματα — βασικό λόγω τῆς εὐρύτητας καί τῆς γονιμότητάς του.

Θέλω νά πῶ: ἂν σᾶς ποῦν, φερ' εἰπεῖν, ὅτι ὁ τάδε εἶναι ἀδιάλλακτος μονιστής ἢ φανατικός

πλουραλιστής, τότε γνωρίζετε πιθανώς πολύ περισσότερα και για τις άλλες ιδέες αυτού του ανθρώπου, πολύ περισσότερα από τό αν του απέδιδαν όποιοιδήποτε άλλον χαρακτηρισμό μέ τήν κατάληξη — ιστής. Ἐπό τήν «έτικέττα» του μονιστή ἤ του πλουραλιστή ἀπορρέει ὁ μεγαλύτερος ἀριθμός συμπερασμάτων. [...]

Συχνά, ὄρισαν τήν φιλοσοφία ὡς ἔρευνα ἤ θέαση τῆς συμπαντικῆς ἐνότητος. Κανείς δέν ἔχει ἀμφισβητήσει αὐτόν τόν ὄρισμό, κι εἶναι σωστός ὡς ἕναν βαθμό: πράγματι, ἡ φιλοσοφία ἔχει δείξει ἐνδιαφέρον πρωτίστως γιά τήν ἐνότητα. Ἄλλ' ἡ ποικιλία πού ἐνυπάρχει στά πράγματα; Εἶναι ἄραγε τόσο ἀνάξιο ζήτημα;

Ἐάν, ἀντί νά χρησιμοποιήσουμε τόν ὄρο φιλοσοφία, κάνουμε λόγο γιά τήν νόησή μας και τίς ἀνάγκες τῆς, θά δοῦμε ὅτι ἡ ἐνότητα εἶναι μόνο μία ἀπό τίς ἀνάγκες τῆς. Ἡ γνώση τῶν ἐπιμέρους ἑνός πράγματος θεωρεῖται πάντα ἀπαραίτητο γνώρισμα τῆς διανοητικῆς ὑπεροχῆς. Τό ἴδιο και ἡ ἀναγωγή τους σέ κάποιο σύστημα.

Τό πνεῦμα τῆς λογιότητος, ὁ ἐγκυκλοπαιδικός και φιλολογικός τύπος ἀνθρώπου πού ὄλοι γνωρίζετε, ὁ «πολυμαθής», ποτέ δέν στερήθηκε ἐπαίνων κι ἐγκωμίων. Τό ἴδιο και ὁ φιλόσοφος. Ἄλλωστε ἡ διάνοιά μας δέν κυνηγáει μόνο τήν ποικιλία ἤ τήν ἐνότητα, ἀλλά τήν καθολικότητα¹. Στήν προκειμένη περίπτωση, τό νά ἐξοικειωθοῦμε μέ τήν πολυμέρεια τῆς πραγματικότητος εἶναι ἐξ ἴσου σημαντικό μέ τό νά κατανοήσουμε τήν ἐσωτερική σύνδεση τῶν στοιχείων πού τήν ἀπαρτίζουν. Ἡ ἀνθρώπινη περιέργεια ἀνελλιπῶς κατευθύνεται πρὸς τά τέσσερα παραπάνω στοιχεία, μαζί μέ μία ἐντονη ροπή πρὸς συστηματοποίηση.

Παρά ταῦτα, ἡ ἐνότητα τῶν πραγμάτων θεωρήθηκε ἀνέκαθεν πιό διαπρεπῆς, τρόπον τινά, ἀπό τήν ποικιλία τους. Ὅταν κάποιος νέος πρωτοσυλλάβει τήν ιδέα ὅτι ὄλο τό σύμπαν συνιστá μία μεγάλη και ἐνιαία πραγματικότητα, κι ὄλα τά μέρη του κινοῦνται τό ἕνα δίπλα στό ἄλλο, σάμπως πάνω σέ μία γραμμῆ, συναρθρωμένα μεταξύ τους, νοιώθει ὅτι κατέχει μία ἀνώτερη ἀντίληψη τῶν πραγμάτων, και βλέπει ἀφ' ὑψηλοῦ ὄσους δέν ἀντεπεξέρχονται σ' αὐτήν.

Ἄν λάβουμε τήν μονιστική σύλληψη ὑπό τήν ἀφηρημένη τῆς μορφῆς, ἔτσι ὅπως τήν πρωτοσυλλάβάνει δηλαδή κανείς, βλέπουμε ὅτι εἶναι τόσο ἀόριστη, ὡστε μετά βίας φαίνεται ἄξια νά τήν ὑπερασπιστεῖ κανείς θεωρητικά. Ἐν τούτοις, αὐ-

τή ἔχει τήν συμπάθεια ὄλων σας πιθανώς, κατά τόν ἕναν ἤ τόν ἄλλον τρόπο.

Νά τί ἐπικρατεῖ λοιπόν, σέ μεγάλο βαθμό, και στούς κύκλους τῶν μορφωμένων: μία ὀρισμένη ὁσῆ μονισμού, μία συμπάθεια πρὸς τόν χαρακτήρα τῆς ἐνότητος, σάν νά ἐπρόκειτο γιά κάποιο γνώρισμα του κόσμου, ἀσύμφωνο μέ μέ τήν πολυλόγητά του, μά ἀπείρως πιό ἐξαιρετικό και ξεχωριστό, ὡστε ν' ἀποτελεῖ, οὔτε λίγο οὔτε πολύ, μέρος του φιλοσοφικοῦ κοινοῦ νοῦ. Φυσικά και εἶναι ἕνας ὁ κόσμος! Αὐτό πιστεύουμε και ἐμεῖς! Πῶς ἀλλιῶς θά ἦταν κόσμος; Κατά βάσιν, οἱ ἐμπειριστές εἶναι ἐν προκειμένῳ φανατικοί μονιστές, ὅπως ἀκριβῶς και οἱ ὀρθολογιστές!

Ἡ διαφορά ἔγκειται στό ὅτι οἱ ἐμπειριστές δέν εἶναι τόσο θαμπωμένοι. Ἡ ἐνότητα δέν τοῦς τυφλώνει ὡς πρὸς ὄλα τά ἄλλα, δέν σβήνει τήν περιέργειά τους ὡς πρὸς τά καθ' ἕκαστα γεγονότα — ἐνῶ, ἀντίθετα, ὀρισμένοι ὀρθολογιστές ἐρμηνεύουν μέ ἕναν καθ' ὄλα μυστικιστικό τρόπο και ξεχνώντας ὁ,τιδήποτε ἄλλο, τήν θεωροῦν ὡς τήν μία και μοναδική Ἄρχή· ὑποκλίνονται μπροστά τῆς και κατόπιν τελεία και παῦλα! Βῆμα δέν κάνουν παραπέρα ἡ διάνοιά τους!

«Ὁ κόσμος εἶναι ἕνας!» — ὁ τύπος αὐτός κοντεύει νά γίνει εἶδος ἀριθμολατρίας. Τό «τρία» και τό «έφτά», εἶναι ἀλήθεια, ἀναγνωρίστηκαν ὡς ἱεροί ἀριθμοί. Ὅμως, στήν σφαῖρα του ἀφηρημένου, γιά ποιόν λόγο τό «ἕνα» ὑπερέχει ἀπό τό «σαραντατρία», ἤ ἀπό τό «δύο ἑκατομμύρια και δέκα μονάδες»; Εἶναι τόσο ἀόριστη ἡ ἀρχική τούτη πεποίθηση γιά τήν ἐνότητα του κόσμου, τόσο δύσκολα διακρίνει κανείς κάποια βάση σ' αὐτήν, ὡστε καλά-καλά δέν ξέρουμε τί ἀκριβῶς σημαίνει αὐτή ἡ λέξη!

Γιά νά κάνουμε ἕνα βῆμα μπροστά μέ τήν ιδέα μας, ἄς τήν ἐξετάσουμε ὑπό τό πρίσμα του πραγματισμοῦ. Ἄν δεχτοῦμε τήν ἐνότητα ὡς ὑπαρκτή, ποιές διαφορές προκύπτουν; Αὐτή ἡ ἐνότητα θά ἀποτελέσει γνώση τίνος πράγματος; Ὁ κόσμος εἶναι ἕνας! Ἐστω ὅμως, πῶς ἕνας; τί εἶδος εἶναι τούτη ἡ ἐνότητα; Ποιά εἶναι ἡ πρακτική σημασία τῆς γιά μᾶς;

Μέ αὐτά τά ἐρωτήματα περνάμε ἀπό τό ἀόριστο στό ὀρισμένο, ἀπό τό ἀφηρημένο στό συγκεκριμένο. Πολλά πράγματα ἀλλάζουν, πολλές διαφορές προκύπτουν βάσει τούτης τῆς ἀποδιδόμενης στό σύμπαν ἐνότητος. Θά σημειώσω ἐδῶ τίς πιό χτυπητές.

(συνεχίζεται)

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Πρὸλ. Α. Bellanger, *Les concepts de Cause, et l'activité intentionnelle de l'Esprit*, Alcan, Paris 1905, σσ. 79 κ.εξ.

βιβλιο- φορίες

Σπύρος Δ. ΣΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Τά Μετά τόν Ἀλέξανδρον. Οἱ φυγόκεντρος δυνάμεις τῶν Ἑλληνιστικῶν Βασιλείων (323-281 π.Χ.)*, ἐκδ. Ἴωλκός, Ἀθήνα 2005, 368 σσ.

Γιά τήν διαμόρφωση τῆς πολυσύνθετης καί πολυτάλαντης προσωπικότητάς τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου δέν ἔχει δοθεῖ ικανοποιητική ἀπάντηση, ἂν καί ἀπό τῆς ἐποχῆς τοῦ Johann Gustav Droysen (1808-83)¹, τοῦ πρώτου ἀπό τοὺς νεωτέρους ἱστορικούς, ὁ ὁποῖος ἀνεγνώρισε τήν μεγάλη σημασία πού εἶχε τό ἔργο τοῦ Μακεδόνα στρατηλάτη γιά τήν παγκόσμια ἱστορία, ἔχουν γραφεῖ πλείστα καί ἀξιόλογα ἔργα². Δέν εἶναι ὑπερβολή αὐτό πού γράφει ὁ J. Seibert³, ὁ ὁποῖος μᾶς ἔχει παρουσιάσει μιά χρήσιμη ἀνασκόπηση τῆς ἐρεύνης κατὰ θέματα καί ἀντίστοιχη βιβλιογραφία, ὅτι κάθε χρόνο ἐκδίδεται καί ἕνα νέο βιβλίο γιά τόν Ἀλέξανδρο.

Τίθεται κατὰ συνέπεια τό ἐρώτημα: τί νέο κομίζει τό βιβλίο τοῦ Σπύρου Συροπούλου;

Τό βιβλίο τιτλοφορεῖται *Τά Μετά τόν Ἀλέξανδρον* καί φέρει τόν διευκρινιστικό ὑπότιτλο *Οἱ φυγόκεντρος δυνάμεις τῶν Ἑλληνιστικῶν βασιλείων (323-281 π.Χ.)*, δηλώνοντας ὅτι θέμα πραγματεύσεως εἶναι ἡ ἱστορία τῶν Διαδόχων τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου καί τῶν βασιλείων τά ὁποῖα κυβερνήσαν. Παρ' ὅλα αὐτά θίγονται, ἔστω καί σέ συντομία, γεγονότα καί θέματα πού ἐκτείνονται μετὰ τό 281 π.Χ., τό καθοριστικό ἔτος τῆς μάχης τοῦ Κορυπεδίου, ἔξω ἀπό τίς Σάρδεις, ἀπαρχή τῆς ἐποχῆς τῶν Ἐπιγόνων.

Τό ἔργο ἐξικινούται σέ πέντε κεφάλαια. Προτάσσεται ἡ *Εἰσαγωγή* (σσ. 13-20), ὅπου ἀποδίδεται ὁ ἀπαιτούμενος σεβασμός στοὺς πρωτεργάτες, μελετητές τῆς Ἑλληνιστικῆς Ἐποχῆς, τόν J.G. Droysen, τόν W. Tarn καί τόν M. Rostovtzeff. Ἀκολουθοῦν δύο κεφάλαια, τό πρῶτο ἐπιγραφόμενο «Ἡ ἱστοριογραφία τῶν Ἑλληνιστικῶν Χρόνων» (σσ. 21-64) καί τό δεύτερο μέ τίτλο «Ἡ σημασία τῆς αὐτοκρατορίας τοῦ Ἀλεξάνδρου» (σσ. 65-90).

Τά δύο αὐτά κεφάλαια διαλαμβάνουν τό καιρίο

πρόβλημα τῶν αἰτίων τῆς ἐκστρατείας πρὸς τήν Ἀνατολή καί τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς, πρὸ πάντων στόν πολιτιστικό καί διοικητικό τομέα.

Πράγματι, ὁ Φίλιππος Β' εἶχε συλλάβει τό σχέδιο τῆς κατὰ τῶν Περσῶν ἐκστρατείας καί εἶχε προετοιμάσει τήν προσπάθεια αὐτή ὡς ἐντολοδόχος=ἀρχιστράτηγος τοῦ «κοινοῦ τῶν Ἑλλήνων», κατορθώνοντας νά δημιουργήσῃ ἕνα πανίσχυρο κράτος, μέ τεράστια, ὅμως, δημοσιονομικά ἐλλείμματα, τά ὁποῖα κληρονόμησε ὁ Ἀλέξανδρος.

Ὁ νεαρός βασιλέας, «φιλόανθρωπος [...] καί φιλαθήναιος καί φιλόσοφος» κατὰ τόν Ἰσοκράτη⁴, κατώρθωσε μέ τό ἔργο του νά ἀναδειχθεῖ ὡς «φιλοσοφώτατος» πάντων, σύμφωνα μέ τόν Πλούταρχο⁵: δέν ὑπῆρξε μόνον πρότυπο ἡγεμόνα. Διψᾷ γιά κατακτήσεις, ἀλλά καί γιά γνώσεις. Ταξιδιώτης καί θαλασσοπῆρος ἀναζητεῖ νέες χώρες. Ἐμφορούμενος ἀπό τόν «πόθο»⁶, τήν ἀνήσυχη διάθεσή του γιά ἐξερευνήσεις, τόν ὁποῖο τοῦ εἶχε καλλιεργήσει ὁ διδάσκαλός του Ἀριστοτέλης, συνέβαλε ὁ ἴδιος στήν προαγωγή τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν⁷. Δέν ἦταν μόνον μαθητής τοῦ Ἀριστοτέλους, πού «νόμους τῶν βασιλεί ὑπέθετο, καθ' οὓς ἐκείνιν ἐδέησε ζῆν», ὅπως γράφει ὁ Μ. Ψελλός⁸, ἀλλά συνδέθηκε μέ τόν Θαλῆ, τόν Ἀναξίμενη, τόν Σωκράτη, τόν Πλάτωνα, τόν Ἀπολλώνιο τόν Τυανέα, τόν Ἐρμῆ Τρισμέγιστο, τόν Πορφύριο, τόν Διογένη τόν Σινωπέα, τοὺς ἑπτὰ σοφούς. Γνώρισε τοὺς Ἰνδοὺς Βραχμᾶνες, συζήτησε μαζί τους φιλοσοφικά θέματα καί «ἀγάσθη τῆς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων ἀκροατικῆς φιλοσοφίας», γράφει ὁ Γεώργιος Μοναχός⁹.

Καθώς ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος ξεκινούσε γιά τήν Περσία, ὄχι μόνον ὡς τιμηρός τῶν Περσῶν ἀλλά καί ὡς ἄγγελος τοῦ ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ, συνοδεύταν ἀπό λογίους, φιλοσόφους καί ἱστορικούς¹⁰. Ὁ πόθος τοῦ Ἀλεξάνδρου γιά τήν φιλοσοφία καί ὁ ζήλος του γι' αὐτήν «ἐμπεφυκῶς καί συντετραμμένος ἀπ' ἀρχῆς», ὅπως γράφει ὁ Πλούταρχος, τόν ὁδήγησαν νά προσκαλέσει στήν ἐκστρατεία του καί φιλοσόφους. Ἐκτός ἀπό τόν Σχολάρχη τῆς Ἀκαδημίας Ξενοκράτη, πού ἀρνήθηκε τήν πρόσκληση, τόν ἀκολούθησαν ὁ Κυνικός Ὀνήκριτος, ὁ ὁποῖος ὅμως ἔδρασε μέ τήν ιδιότητα τοῦ ἱστορι-

κού, και οι δύο φιλόσοφοι, ο Ἀνάξαρχος ὁ Ἀβδηρῖτης και ὁ Πύρρων ὁ Ἡλεῖος.

Τό ἐκπολιτιστικό του ἔργο παρουσιάζεται ἀπό τόν Ὀνησίκριτο, μέ τίς ἀπόψεις τοῦ ὁποῖου εὐθυγραμμίζεται ὁ Πλούταρχος στή *Ἡθικά* του¹¹ και ἀποδίδει στόν Ἀλέξανδρο μία σειρά μέτρων πού εἰσήγαγε και εἶχαν πρακτικές ἐπιπτώσεις: εἰσήγαγε τόν θεσμό τοῦ γάμου στούς Ὑρκανούς, τήν τέχνη τῆς ἀρόσεως τῆς γῆς στούς Ἀραχωσίους, τήν ἀπαγόρευση τῆς θανατώσεως τῶν γέροντων και ἀναπήρων γονέων στούς Σογδιανούς και τήν κατάργηση τοῦ θεσμοῦ τῆς αὐτοκτονίας τῆς χήρας στήν πυρά τοῦ νεκροῦ συζύγου τῆς στούς Ἰνδοῦς. Στόχος τῶν φιλοσόφων, κατά τόν Πλούταρχο, εἶναι ἡ ἐξημέρωση και προσαρμογή τῶν σκληρῶν και ἀπαιδεύτων και στόν τομέα αὐτό ὁ Ἀλέξανδρος δίκαια χαρακτηρίζεται «φιλοσοφώτατος»¹².

Ἰδιαίτερα πρέπει νά ἐξαρθεῖ και ἰδιαίτερα νά προβληθεῖ τό ἐκπολιτιστικό του ἔργο στήν Μικρά Ἀσία. Πορεύεται ὡς διάδοχος τοῦ Μεγάλου Βασιλέως — σεβόμενος τούς τοπικούς θεσμούς, ἀλλ' ἀντικαθιστώντας τούς Πέρσες σατράπες ἄλλοτε μέ Ἕλληνες και ἄλλοτε μέ ἐντοπίους ἐμπίστους του — και ὡς ἐλευθερωτής. Ἐγκαθιδρύει δημοκρατικά καθεστῶτα, σέ ἀντικατάσταση τῶν ὀλιγαρχικῶν, ἀποδίδει αὐτονομία στίς πόλεις, καθεστῶς τό ὁποῖο διατηρεῖται και στήν περίοδο τῶν Διαδόχων, ὄντας ἀρχικῶς τμήμα τοῦ βασιλείου τοῦ Ἀντιγόνου, ἀργότερα ἐξάρτημα τοῦ βασιλείου τοῦ Λυσιμάχου και τέλος, τόν 3ο π.Χ. αἰῶνα, ἐντασσόμενες στήν ἐπικράτεια τῶν Σελευκιδῶν¹³. Ὁ τόνος ἦδη ἀλλάζει. Μήπως μέσα ἀπό τίς νίκες τῶν Ἑλλήνων, ἡ Ἀσία εἶναι τελικῶς ἐκείνη πού νικά;

Ἰδιαίτερα ἐπισημαίνεται και διερευνᾶται ἀπό τόν συγγραφέα ἡ πολιτική τῆς ὁμοιότητας (σσ. 79-86) πού ἄσκησε ὁ Ἀλέξανδρος, ζήτημα ἀκανθῶδες και ἐμπλοο παρεξηγήσεων ἢ παρανοήσεων. Γιά τό θέμα αὐτό, ἐπικαιρο σήμερα, ἄς μᾶς ἐπιτραπεῖ νά ἀναφερθοῦν, ἔστω και καθ' ὑπέρβασιν, τά ἀκόλουθα:

Ὁ Πλούταρχος ὑποστηρίζει ὅτι τό παγκόσμιο κράτος, πού θά ξεπερνοῦσε τήν διάκριση Εὐρωπαϊῶν και Ἀσιατῶν, Ἑλλήνων και βαρβάρων, τό συνέλαβε ὁ Ἀλέξανδρος, τό πραγματοποιοῖσε, καταλήγοντας ἐμπρακτα σέ ἐκεῖνο πού ὁ Ζήνων, ὁ ἰδρυτής τῆς Στωᾶς, εἶχε ὑποστηρίξει και προβάλλει ὡς ιδεώδες. Τονίζει ὁ Πλούταρχος ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος «εἰς τοῦτο συνενεγκῶν τά πανταχόθεν, ὡσπερ ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ μίξας τούς βίους και τά ἦθη και τούς γάμους και τὰς διαίτας, πατρίδα μὲν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας, ἀκρόπολιν δὲ τούς πονηρούς»¹⁴. Και ἐπιμένει σέ ἄλλο σημεῖο ὁ Πλούταρχος, ἀναφερόμενος στήν πολιτιστική διάσταση τοῦ ἔργου τοῦ Ἀλεξάνδρου, ὅτι ὁ Μακεδόνας μονάρχης ἤθελε νά ὑπαγάγει «τὰ ἐπι

γῆς και μῖας πολιτείας» πράγματα σέ ἓναν λόγο και «ἓνα δῆμον ἀνθρώπους ἀπαντας ἀποφῆναι»¹⁵.

Ὅσοι βασίζονται στήν θέση αὐτή τοῦ Πλουτάρχου και ὑποστηρίζουν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος συνειδητά εἶχε συλλάβει τήν ἰδέα νά προκαλέσει τήν συναδέλφωση ὄλων τῶν λαῶν στό πλαίσιο ἑνός παγκοσμίου κράτους, συνδυάζουν τήν θέση αὐτή τοῦ Πλουτάρχου μέ μία φράση τοῦ Διοδώρου και μία ἀντίστοιχη τοῦ Ἀρριανοῦ. Ὁ Διόδωρος ἀναφέρει ὅτι εἶχε σχεδιάσει «και σωμάτων μεταγωγὰς ἐκ τῆς Ἀσίας εἰς τήν Εὐρώπην, και κατά τοῦναντίον ἐκ τῆς Εὐρώπης εἰς τήν Ἀσίαν, ὅπως τὰς μεγίστας ἡπειρούς ταῖς ἐπιγαμίαις και ταῖς οἰκειώσεσιν εἰς κοινὴν ὁμόνοιαν και συγγενικὴν φιλίαν καταστήσῃ»¹⁶. Ἀλλά και ὁ Ἀρριανὸς διηγεῖται ὅτι, τήν ἀνοιξή τοῦ 324, ὑπερνικῶντας ὁ Ἀλέξανδρος τήν τελευταία ἀνταρσία τοῦ στρατεύματος, ἐώρτασε τό γεγονός μέ θυσίες στούς θεοὺς και μέ ἓνα μεγάλο συμπόσιο, στό ὁποῖο «εὐχετο δὲ τὰ τε ἄλλα ἀγαθὰ και ὁμόνοιαν τε και κοινωνίαν τῆς ἀρχῆς τοῖς τε Μακεδόσι και Πέρσαις»¹⁷.

Οἱ μαρτυρίες αὐτές τῶν ἱστορικῶν τοῦ Ἀλεξάνδρου ἔγιναν κατά τό παρελθόν ἐπανελημμένως ἀντικείμενο σπουδῆς και ἐρμηνευτικῆς ἀναλύσεως¹⁸. Μέ βάση τὰ γραφόμενα αὐτά θεωρήθηκε ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος ὑπῆρξε ἓνας «πολιτικός διανοητής», τοῦ ὁποῖου τό πρόγραμμα προσπάθησαν θεωρητικά νά προβάλλουν οἱ Στωϊκοί. Ὁ W.W. Tarn τονίζει ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος «ἀλλάξε» ὄλες τίς παλαιότερες πολιτικές ἰδέες, εἰδικῶς τίς ἰδέες και αὐτοῦ τοῦ δασκάλου του, τοῦ Ἀριστοτέλους, και, δηλώνοντας ὅτι ὄλοι οἱ ἄνθρωποι θά μπορούσαν νά ζοῦν σάν νά εἶχαν τόν ἴδιο πατέρα, ἐνωμένοι στήν καρδιά και στήν σκέψη, «ἐκήρυξε γιά πρώτη φορά τήν ἐνότητα και τήν ἀδελφότητα τῶν ἀνθρώπων». Και προσθέτει ὁ Βρετανὸς ἱστορικός ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος εἶναι ἐκεῖνος πού ἔδωσε τήν ἐμπνευση στόν Ζήωνα νά ὁραματισθεῖ ἓναν κόσμον πού μέσα του ὄλοι οἱ ἄνθρωποι θά εἶναι πολῖτες μῖας μοναδικῆς Πολιτείας, ἐναρμονισμένοι ἀπόλυτα μέ τόν κοινὸ νόμον πού ὑπάρχει στό ἴδιο τό σύμπαν, δηλαδή μέ τόν φυσικὸ νόμον, και ἐνωμένοι στήν κοινωνική τους συμβίωση ὄχι ἀναγκαστικά, ἀλλά μέ τὰ δεσμὰ τῆς ἀγάπης¹⁹. Ὁ Fritz Schachermeyr ἐπιμένει κι αὐτός, χωρίς καμμιά ἐπιφύλαξη, στήν ἀποψη ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος ἄδραξε μέσα του συνειδητά, πρὶν ἀπὸ κάθε φιλόσοφο και διανοητή, τήν ἰδέα τοῦ ἐνιαίου παγκοσμίου κράτους, τήν ἰδέα τῆς «κοσμοπόλεως». Και δὲν βρῆκε ἀμέσως ὁ Ἀλέξανδρος, σημειώνει ὁ Αὐστριακὸς ἱστορικός, τόν διάδοχό του ἀνάμεσα στούς Ἕλληνες φιλοσόφους. Ὁ Ζήνων, πολλὰ χρόνια μετὰ τόν θάνατον τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου, ἦλθε στήν Ἀθήνα γιά νά ξαναζωντανέψει τήν ἰδέα πού εἶχε συνειδητά συλλάβει και πραγματοποιοῖσει ὁ μέγας στρατηλάτης²⁰.

Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν πεπερασμένη καὶ διοικητικά, οἰκονομικά αὐτοδύναμη καὶ αὐτάρκη «πόλιν» στὴν ἄπειρη «κοσμοπόλιν» δὲν ἔγινε μὲ τὴν φιλοσοφική προδιάθεση εἴτε τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου. Εὐστοχα τὸ ἔχει διατυπώσει ὁ Ἀππιανὸς στὸ «Προοίμιον» τῶν *Ρωμαϊκῶν* του: «ἐπὶ δὲ Ἀλεξάνδρου μεγέθει τε καὶ πλήθει καὶ εὐτυχία καὶ ταχυεργία διαλάμψασα ἢ ἀρχή, καὶ ὀλίγου δεῖν ἐς ἄπειρον καὶ ἀμίμητον ἔλθοῦσα, διὰ τὴν βραχύτητα τοῦ χρόνου προσέοικεν ἀστραπὴ λαμπρά»²¹. Ὁ Ἀλέξανδρος, ὡς «ἀστραπὴ λαμπρά», ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ Ἀππιανός, προσπάθησε νὰ θεμελιώσει ἓνα παγκόσμιον κράτος, χαρακτηριστικὰ τοῦ ὁποῦ ἦταν ἡ κατάργηση τῆς διακρίσεως ἀνάμεσα σὲ Ἕλληνες καὶ βαρβάρους — τὸ παραμέρισε βιολογικά μὲ τοὺς μεικτοὺς γάμους — ὁ σεβασμὸς τῶν ἠθῶν, ἐθίμων καὶ παραδόσεων ὄλων τῶν λαῶν πού κατέκτησε, ἀλλὰ ἡ προτεραιότητα τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος, ἀπόδειξε ὅτι τὰ παιδιὰ τοῦ Δαρείου ἐδιδάχθησαν τὴν ἑλληνική. Ὁ Ζήνων, σύμφωνα μὲ τὰ γραφόμενα τοῦ Πλουτάρχου, συνέλαβε ἓνα παγκόσμιον κράτος πού, ὡστόσο, εἶναι ζήτημα ἂν τὸ εἶχε συλλάβει ὡς κράτος ἐγκόσμιον, δηλαδὴ ξεπέρασε, διατρέχοντας ἀπὸ τὴν σχεδὸν ἀπτή πόλη-πολιτεία στὸ ἄπειρο, τὰ ὅρια αὐτῆς τῆς γῆς.

Σὲ ποῖον βαθμὸ, ὅμως, κατόρθωσαν νὰ πραγματοποιήσουν τὰ ιδεώδη τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου οἱ Διάδοχοι; Ἐπεδίωξαν ἄραγε κάτι τέτοιο;

Τὰ κρίσιμα αὐτὰ ἐρωτήματα ἀναλύονται στὰ Κεφάλαια Γ'-Ε', τὰ ὁποῖα ἐπιγράφονται «Τὰ προβλήματα τῶν ἑλληνιστικῶν βασιλείων» (σσ. 91-150), «Ἡ ἀντίσταση τῶν λαῶν τῆς Ἀνατολῆς μετὰ τὸν θάνατον τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου» (σσ. 151-200) καὶ «Ἡ ἐν δυνάμει ἐξέλιξη τῆς αὐτοκρατορίας καὶ τὰ ἐπιτεύγματα τῆς Ἑλληνιστικῆς Ἐποχῆς» (σσ. 201-220). Ὁ συγγραφέας, ἀκολουθώντας τὴν ρῆση τοῦ Παρμενίδου «κρίναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα»²² κατώρθωσε νὰ πραγματοποιηθῆ μὲ πολλὴ ἐπιτυχία τὸ δυσμεταχείριστο, περίπλοκο θέμα του, ὅχι ἄμοιρο παρανοήσεων καὶ παρεξηγήσεων, μάλιστα ὡς θέμα ὅχι μόνον πολιτικῆς ἱστορίας, ὅπως διαφαίνεται, ἀλλὰ πολιτιστικῆς, κοινωνικῆς καὶ οἰκονομικῆς ἱστορίας.

Παρουσιάζονται ἄρῳ τὰ ἑλληνιστικὰ βασίλεια πού συγκροτοῦνται, τῶν Σελευκιδῶν, τῶν Πτολεμαίων, τῶν Μακεδόνων καὶ προβάλλονται οἱ ἀνταγωνισμοὶ τους γιὰ τὴν καθυπόταξη τῆς Μικρᾶς Ἀσίας. Στὴν Μικρὰ Ἀσία θὰ ἀναδειχθῆ τὸ βασίλειον τῆς Περγᾶμου, τὸ ὁποῖο θὰ ἐκμεταλλευθῆ τὴν μονοπωλιακὴ παραγωγή τοῦ προϊόντος, χρησίμου καὶ ἀναγκαίου γιὰ τὴν ναυπήγηση πλοίων, θὰ ἀντισταθῆ στοὺς Γαλάτες καὶ θὰ καταστῆ πνευματικὸ κέντρο, ἰσότιμο μὲ τὴν Ἀλεξάνδρεια. Οἱ φιλόκαλλοι Ἀτταλίδες εὐεργέτησαν ὅχι μόνον τὴν πό-

λη τους ἀλλὰ καὶ τὴν Ἀθήνα, προήγαγαν δὲ τὰ Γράμματα καὶ τίς Τέχνες²³. Τόσο ὁ Σχολάρχης τοῦ Περιπάτου Λύκων ἀπὸ τὴν Ἀλεξάνδρεια τῆς Τρωάδος «ἐπεχορηγεῖτο» ἀπὸ τοὺς βασιλεῖς τῆς Περγᾶμου, ὅσο καὶ ὁ Σχολάρχης τῆς Ἀκαδημίας Ἀρκεσίλαος διέμενε στὴν Πέργαμο²⁴. Διάσημοι λόγιοι, ὅπως ὁ Νίκανδρος ἀπὸ τὴν Κολοφώνα, ὁ ἐπιφανέστερος ἐκπρόσωπος τῆς μικρασιατικῆς βοτανικῆς²⁵, καὶ ὁ Κράτης ὁ Μαλλώτης ἐδίδαξαν στὴν Πέργαμο²⁶. Ἀποτελεῖ, ἄλλωστε, χαρακτηριστικὸ γνωρίσμα τῶν βασιλείων τῶν Ἑλληνιστικῶν κρατῶν ἡ ἀναζήτηση τῶν καλυπτόμενων διανοουμένων τῆς ἐποχῆς καὶ ἡ πρόσκλησή τους σὲ ρόλο συμβούλου.

Ἰδιαίτερα ὀφείλουμε νὰ ἐξάρουμε καὶ κατάλληλα νὰ ἀναδείξουμε τὴν διακυβέρνηση καὶ κυριαρχία τῶν Πτολεμαίων (323-30 π.Χ.) στὴν εὐφορὴ Αἴγυπτο, ὅπου δημιούργησαν ἓνα πλήρες καὶ συγκροτημένο διοικητικὸ σύστημα. Μὲ τοὺς πόρους πού συγκεντρώνουν χρηματοδοτοῦν τοὺς μεγαλεπήβολους πολιτιστικούς ἢ διαφόρους ἄλλους στόχους τους, κατορθώνοντας νὰ πραγματοποιήσουν ἓνα ὄραμα πού ἀποτελέσει καὶ ἀποτελεῖ παράδειγμα πρὸς μίμηση: τὸ περίφημον «Μουσεῖον» καὶ τίς λαμπρὲς βιβλιοθήκες τῆς Ἀλεξανδρείας.

Οἱ ἐμπνευσμένοι βασιλεῖς τῆς Αἰγύπτου, ὁ Πτολεμαῖος Α' ὁ Λάγου ἢ Σωτῆρ (βασ. 323-284 π.Χ.) καὶ ὁ διάδοχός του Πτολεμαῖος Β' Φιλάδελφος (βασ. 284-246 π.Χ.), συνέβαλαν ἀποφασιστικὰ στὴν ἴδρυση καὶ συγκρότηση τοῦ Μουσείου, στὴν κατασκευή τοῦ Φάρου καὶ στὴν προσέλκυση μιᾶς πλειάδος ἐπιστημόνων, κυρίως μηχανικῶν, γιὰ τοὺς ὁποῖους κάνει λόγο ὁ Βιτρούβιος. Ἡ ὑπαρξὴ μιᾶς σειρᾶς ἐγγειοβελτιωτικῶν ἔργων γιὰ τὴν προαγωγή τῆς γεωργίας καὶ ἡ χορήγηση κινήτρων μὲ τὴν δημιουργία εὐνοϊκοῦ κλίματος γιὰ καινοτομίες ἀποτελεῖ θεμελιώδες γνωρίσμα τῆς Αἰγύπτου²⁷.

Δέν εἶναι, ὅμως, χωρὶς σημασία καὶ ἡ ὑπαρξὴ ἀντιστάσεων γιὰ τὴν ἐνοποίηση τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου κατὰ τὴν περίοδο αὐτή. Ἡ περίπτωση τοῦ Νάβιδος στὴν Σπάρτη καὶ πρωτύτερα τοῦ Κλεομένου Γ' πού ἀντιστάθηκε ἀνεπιτυχῶς στὴν Μακεδονία, ἀλλὰ καὶ τῶν Μακκαβαίων στὴν Παλαιστίνη ἀποτελοῦν τὰ καλύτερα παραδείγματα.

Ὁ Σελευκίδης βασιλεὺς Ἀντίοχος Δ' ὁ Ἐπιφανής, «μεγαλόψυχος ὢν καὶ τὸ ἦθος ἡμερος»²⁸, ἀποσκοπεῖ νὰ πραγματοποιήσῃ, μὲ τρόπο προγραμματισμένο, τὴν συγχώνευση τῶν λαῶν τοῦ βασιλείου του, στηρίζοντας στὴν Ἰουδαία, στὴν ὁποία ἔχει στραφεῖ, κρᾶμα Ἑλλήνων καὶ Ἀνατολιτῶν σὲ ἑλληνικὸ πνεῦμα καὶ τὰ ἑλληνικὰ ἦθη, μὲ μία μερικὴ μονάχα ἀνοχὴ τῶν ἀσιατικῶν παραδόσεων²⁹. Ἡ ἴδρυση «Γυμνασίων» καὶ ἡ κατασκευὴ «παλαιστρῶν» στὰ Ἱεροσόλυμα — πρᾶγμα πού εἶχε πραγματοποιήσῃ στὴν Βαβυλῶνα³⁰ — ἀποτε-

λοῦσαν τὶς προϋποθέσεις μιᾶς πολιτιστικῆς πολιτικῆς, πού εὐνοοῦσε τὴν συναδέλφωση τῶν λαῶν καὶ τὴν ὑπαρξή ὁμοιοῦς. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ θέλησε νὰ συνδυάσει στὸ ἑλληνικὸ καὶ ἀσιατικὸ καὶ αὐτὴν ἀκόμα τὴν ρωμαϊκὴ παράδοση, λατρεύοντας τὸν Ἑλληνα Δία ὡς Jupiter Capitolinus καὶ εἰσάγοντας ρωμαϊκὲς συνήθειες στὴν χώρα του. Ἡ προσπάθεια αὐτὴ τοῦ Ἀντιόχου Δ΄ τοῦ Ἐπιφανοῦς ἐξήψε τὸν ἰουδαϊκὸ ἔθνικισμό καὶ ταυτόχρονα ἔφερε τὸν Σελευκίδη βασιλέα σὲ ὀξεία ἀντιπαράθεση μὲ τὴν ἴδια τὴν Ρώμη, ἡ ὁποία ἔκανε τὸ πᾶν γιὰ νὰ προκαλέσει τὴν ἀποτυχία τῶν σχεδίων του. Οἱ Ἰουδαῖοι ἐπαναστάτησαν ὑπὸ τὴν ἡγεσία τοῦ Ἰουδαίου Μακκαβαίου, τὸ 167-66 π.Χ., γεγονός πού ἀνάγκασε τὸν διάδοχό του Ἀντιόχο Ε΄ Εὐπάτορα νὰ ὑπογράψει μὲ τοὺς Ἰουδαίους μιὰ εἰρήνην βασιμμένη σὲ συμβιβασμό, πού συνίστατο στὴν ἀποκατάσταση τῆς νομιμότητος τῆς θρησκείας τους, ἀλλὰ καὶ στὴν παραμονή στὴν Ἰουδαία μιᾶς σελευκιδικῆς φρουρᾶς³¹.

Ὁ «Ἐπίλογος» (σσ. 221-230) ἀνακεφαλαιώνει τὰ πορίσματα τῆς ἐρεύνης. Ἀνιχνεύει ὁ συγγραφεὺς τὰ αἷτια διασπάσεως τῆς αὐτοκρατορίας πού προσπάθησε νὰ ὀργανώσει ὁ Ἀλέξανδρος, ἀναδεικνύει εὐστοχα τὸ ἀποπο τῶν ὄρων «παρακμῆ» καὶ «ἀποσύνθεση» καὶ ὑπογραμμίζει τὸν θρησκευτικὸ παράγοντα ὡς αἷτιο ἀνατρεπτικὸ γιὰ τὴν καθεστηκυῖα τάξη τῶν βασιλείων, σὲ συνδυασμό μὲ τὸν ἀνταγωνισμό ἀνάμεσα στοὺς μονάρχες. Ἐξαιρέται κατάλληλα ἡ πολιτιστικὴ κληρονομιά πού ἄφησε ἡ Ἑλληνιστικὴ Ἐποχὴ καὶ συνέβαλε οὐσιαστικὰ στὴν πολιτιστικὴ καὶ πνευματικὴ καθυπόταξη τῆς Ρώμης.

Ἐκτενέστατο χρονολόγιο (σσ. 231-271) τῆς Ἑλληνιστικῆς Ἐποχῆς, ἀναλυτικὲς σημειώσεις (σσ. 277-314), Κατάλογος Βραχυγραφῶν (σσ. 315-316) καὶ ἐκτενὲς Βιβλιογραφία (σσ. 317-362) ὀλοκληρώνουν τὴν μελέτη. Εἰκονογράφηση περισχῶν τοῦ μικρασιατικοῦ χώρου κοσμεῖ τὸ βιβλίον καὶ ἀξίζει συγχαρητήρια στὸν ἐκδότη γιὰ τὴν ἀρτία ἐκτύπωση τοῦ βιβλίου.

Χρήστος Π. Μπαλόγλου

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. J.G. Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen*, Berlin 1838. Ἡ πρώτη αὐτὴ ἐκδόση ἐπανεκδόθηκε μὲ ἐπιμέλεια H. Berve. Stuttgart 1939. Τὸ ἔργο κυκλοφορήθηκε σὲ δευτέρη ἐκδόση μὲ τίτλο, *Geschichte des Hellenismus I*, 1-2: *Geschichte Alexanders des Grossen II*, 1-2: *Geschichte der Diadochen III*, 1-2: *Geschichte der Epigonen*, Gotha 1877-78. Ἡ ἑλληνικὴ ἐκδόση φέρει τὸν τίτλο, *Ἱστορία τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου*. Μετάφραση-Εἰσαγωγή-Σχόλια Ρένου Ἀποστολίδη. Κριτικὴ ἐκδόση συμπληρωμένη καὶ ἐνημερωμένη ἀπὸ τοὺς Ἡρκο καὶ Στάντη Ρ. Ἀποστολίδη. Τόμοι 1-2. Ἐλευθεροτυπία, Ἀθήναι 1993. *Ἱστορία τῶν Διαδόχων τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου*, Μετάφραση-Εἰσαγωγή-Σχόλια Ρ.

Ἀποστολίδη. Τόμοι 1-2. Ἐλευθεροτυπία, Ἀθήναι 1993. *Ἱστορία τῶν Ἐπιγόνων τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου*. Ἐξέλληθισθεῖσα ὑπὸ Ἰω. Δέλλιου. Τόμοι 1-2. Π. Σακελλαρίου, Ἀθήναι 1903 [Βιβλιοθήκη Μαρασλή]. Ἀνατ. Ἐλεύθερη Σκέψις, 2005.

2. Fr. Schachermeyr, *Alexander der Grosse. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*. Wien 1973, σσ. 691-697.

3. J. Seibert, *Alexander der Grosse*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.

4. Ἰσοκράτης, *Ἀλεξάνδρου* 2 [Ἐρ. 5. 2].

5. Πλουτάρχου, *Περὶ Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς, λόγος α΄* 5, 329A.

6. Ἀρριανοῦ, *Ἀλεξ. Ἀνάβασις* A 2, 5. B 3, 1. Γ. 31. Δ. 28, 4. E. 2. 5. Z 1, 1, ὅπου συνήθως εἶναι ἡ φράση «πόθος αὐτὸν ἔλαβεν (εἶχεν) ἐκμαθεῖν (ἢ ἰδεῖν)». V. Ehrenberg «Pothos», ἐν Τοῦ Ἰδίου, *Alexander and the Greeks*. B. Blackwell, Oxford 1938, σσ. 52-61 [ἀνατ. G.T. Griffith, ἐπιμ. *Alexander the Great. The Main Problems*. Heffer, Cambridge / Barnes & Noble, New York 1966, σσ. 73-84].

7. Θ. Σαδικάκη, «Ἡ ἀγωγή βασικὸς παράγων στὴν διαμόρφωση τῆς προσωπικότητος τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* AB' (1998-2000) 37-49, ἐδῶ σσ. 44-45.

8. Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Ὅτε παρατήσατο τὴν τοῦ πρωτοασκηρῆτις ἀξίαν*, Orat. Min. 8, 28-68, ἐδῶ 29-32 (Teubner). Ἀγνῆς-Μαίρης Βασιλικοπούλου, «Ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος τῶν Βυζαντινῶν (Οἱ Βυζαντινοί, ἐπίγονοι τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου)», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* AB' (1998-2000) 413-426, ἐδῶ σ. 417.

9. Γεώργιος Μοναχός, 35, 11 (de Boor). Πλουτάρχου, *Ἀλέξανδρος* 64-65. Π6. X. Μπαλόγλου, *Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες γιὰ τοὺς οἰκονομικοὺς κινδύνους καὶ τὴν κάλυψή τους*, Ἀκαδημία, Ἀθήνα 2004, σ. 142 [Γραφεῖο Οἰκονομικῶν Μελετῶν 2].

10. Ἀναλυτικὴ καὶ διεξοδικὴ παρουσίαση τοῦ θέματος σὲ ἔργο μας *Ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος καὶ ἡ Φιλοσοφία. Ὁ ἐπηρεασμὸς τοῦ ἀπὸ τὴν Φιλοσοφία καὶ οἱ φιλόσοφοι τοῦ περιβάλλοντός του*, Θεσσαλονίκη 2003 = *Χρονικὰ τῆς Χαλκιδικῆς* 50 (2003) [Βραβεῖον Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν].

11. Πλουτάρχου, *Περὶ Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς, λόγος α΄*, 5, 320B-321A.

12. Πλουτάρχου, *Περὶ Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς, λόγος α΄*, 5, 329A.

13. Κ. Σταματοπούλου, *Ἡ Μικρὰ Ἀσία τοῦ Αἰγαίου*, Ἀσπερισμός, Ἀθήνα 1998, σσ. 65-66.

14. Πλουτάρχου, ὅπ.παρ., λόγος α΄, 6, 329B-Δ.

15. Πλουτάρχου, ὅπ.παρ., 8, 330Δ.

16. Διοδώρου Σικελιώτου, *Βιβλιοθήκη Ἱστορικὴ* XVIII 4.

17. Ἀρριανοῦ, *Ἀλεξάνδρου Ἀνάβασις* A 11, 9.

18. X. Μπαλόγλου, ὅπ.παρ., σ. 161, σμμ. 18.

19. W.W. Tarn, *Alexander the Great I. Narrative*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1948, σσ. 146-148.

20. Fr. Schachermeyr, *Griechische Geschichte (mit besonderer Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen und kulturmorphologischen Zusammenhänge)*, Stuttgart 1960, σ. 338.

21. Ἀππιανοῦ, *Ρωμαϊκά*, Προοίμιον 10.

22. DK⁶ B 28F7-8.

23. Κ. Σταματοπούλου, ὅπ.παρ., σσ. 66-67.

24. Γιὰ τὰ θέματα αὐτὰ π6. X. Μπαλόγλου, «Εἰσαγωγή II. Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Μάρκου Ρενιέρη καὶ ἡ ἀνάλυσή του γιὰ τὸ κίνημα τοῦ Ἀριστονίκου», ἐν Μάρκου Ρενιέρη, *Ἐρευνᾶν καὶ εἰκασίαι περὶ Βλοστίου καὶ Διοφάνους*. Νέα ἐκδόση ὑπο-

μνηματισμένη. Πρόλογος Κ.Ι. Δεσποτοπούλου, εισαγωγές, υπόμνημα πηγών, εύρετήρια και γενική επιμέλεια: Γεωργίου Θ. Ἀραμπατζή - Χρήστου Π. Μπαλόγλου, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 2005, σσ. 63*-101*, ἐδῶ σσ. 90*-100*.

25. G. Hentz, «Nicandre de Colophon, poète et médecin», *Ktéma* 4 (1979) 133-160.

26. Dorit Engster, «Attalos III. Philometor-ein «Sonderling» auf dem Thron?», *Klio* 86 (1) (2004) 66-82, ἐδῶ σσ. 79-80.

27. Χ. Μπαλόγλου, *Οικονομία και Τεχνολογία στην Ἀρχαία Ἑλλάδα*, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 2006, σσ. 101-118 [Γραφεῖο Οἰκονομικῶν Μελετῶν 3].

28. Διοδώρου Σικελιώτου, ἐνθ' ἄν., ΛΔ' 1, 5.

29. Fr. Schachermeyer, *Griechische Geschichte*, Stuttgart 1960, σ. 361. Ed. R. Bevan, *The House of Seleucus*, vol. II. London 1902, σσ. 148-157.

30. M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vols. Oxford Univ. Press, New York 1941 [ἀνατ. Routledge, London 1998], τόμ. Β', σ. 703, τόμ. Γ', σ. 1492. Η. Bengtson, *Ἱστορία τῆς Ἀρχαίας Ἑλλάδος (Ἀπό τις ἀπαρχές μέχρι τῆς Ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας)*, μτφ. Α. Γαβρίλη. Πρόλογος Μ.Β. Σακελλαρίου, Μέλισσα, Ἀθήνα 1979³, σσ. 409-410.

31. Χ.Π. Μπαλόγλου, *Ἡ Σπῶα και οἱ πολιτικοὶ τῆς Πρώτης Βραβείου Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Στῆ Νέα Κοινωνιολογία*, τχ. 42, χειμῶνας 2005-2006, κεφ. 1.

Λέβ ΣΕΣΤΩΦ, Στους ἀντίποδες τοῦ ὀρθολογισμοῦ - Ἀπόπειρα γιά μιὰ ἀδογματιστή σκέψη. Πρόλογος: Τσεσλάβ Μίλος, μετάφραση: Μαρία Ζ. Παπαδοπούλου, ἐκδ. Printa, Ἀθήνα 2005.

Τὴν ἐποχὴ τῶν θεβαιότητων καὶ τοῦ δογματισμοῦ, τί μπορεῖ νὰ μᾶς προσφέρει ἓνα βιβλίον πού ἔχει ἓναν τέτοιον τίτλο; Καὶ σέ τί μπορεῖ νὰ συμβάλει ἓνας στοχαστής πού συνδιαλέγεται μέ τό σύνολο τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης, σάν νά ἐξαρτᾶται ἡ ἴδια ἡ ζωὴ του ἀπό αὐτὴν τὴν συνδιαλλαγὴ, γιά ζητήματα ἐντελῶς «ἀνεπίκαιρα» θά ἴλεγε κανεῖς, μέ μιὰ γραφή ὄχι φλύαρη μέν, ἀλλά μὴ δίδουσα κανένα πάτημα ἐλπίδας, καμμία παρηγοριά σχετικὰ μέ τόν ἀνθρώπινο νοῦ, χάρις στόν ὅποιο, τό δίχως ἄλλο, ἡ «ἀνθρώπινη ὑπόθεση» θά πάει μπροστά; Κι ἀπό ποῦ θά πιαστοῦμε; Ποιὸ εἶναι «τό καύσιμον» πού θά μᾶς γεμίσει, ἂν ὄχι μέ αἰσιοδοξία, πάντως μέ ἐνέργεια, γιά νά συνεχίσει αὐτό «τό παντοδύναμον παιγνίδι»; Τούτη εἶναι ἡ συνήθης ἀντίρρηση τῶν ὀρθολογιστῶν. «Γκρεμίζει, καὶ δέν ἀντιπροτείνει τίποτα».

— Ξεχᾶστε τα αὐτά!, φαίνεται νά λέει ὁ Σέστωφ. Ἡ φιλοσοφία δέν ἔχει σάν ἔργο τῆς νά καθιστάζει, ν' ἀπαλύνει τὴν ἀγωνία τῆς ὑπαρξῆς, δείχνοντας δρόμους πάνω στοὺς ὁποίους θά μπορούσε κανεῖς στέρεα νά βαδίσει. Ἔργο τῆς εἶναι νά μαθαίνει στόν ἀνθρώπο νά ζεῖ μέσα στό ἄγνωστο — νά ζεῖ δηλαδή μέ αὐτό πού φοβᾶται περισσότερο,

καὶ νά μὴν προσπαθεῖ νά ξεφύγει, κρυβόμενος πίσω ἀπό λογῆς-λογῆς δόγματα. Ἡ φιλοσοφία πρέπει νά ταραξεῖ τοὺς ἀνθρώπους — ὄχι νά τοὺς καθιστάζει! Ἀντίθετα μέ τοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους, ὁ Σέστωφ δέν θεωρεῖ γενεσιουργὸ αἰτία τῆς τόν θουμασμοῦ, ἀλλά, συμφωνώντας μέ τόν Κίργκεγκωρ, τὴν ἀπόγνωση.

Ἄποῦ ὑψώνεται ἡ ὕβρις τῆς ὁποίας θεβαιότη-τας ἀντιτάσσει ἓνα ἐρωτηματικό — πρὸς ὁποιαδήποτε πλευρά! Ἀκόμα καὶ πρὸς τό θεμελιώδες de omnibus dubitatum τοῦ Καρτέσιου! Παρουσιάζει τό ὀμφορξιακὸ δίλημμα σέ ὅλη του τὴν κρισιμότητα. Κι ὀπωσδήποτε, τίποτα δέν «δέχεται» ἢ «ἀπορρίπτει» μονομερῶς. Ὅποιοι μελετᾶ πραγματικὰ τὴν ζωὴ, δέν ἔχει δικαίωμα νά βλέπει τίποτα μονομερῶς, οὔτε νά ζεῖ ἀκίνητοποιημένος καὶ νά πιστεῦει τυφλά στὴν ἀποτελεσματικότητα συγκεκριμένων μεθόδων. Πρέπει νά εἶναι ἔτοιμος γιά ὅλα. Πρέπει νά εἶναι σέ θέση ν' ἀμφισβητήσῃ ἐνδεχομένως τὴν λογική, ἀλλά καὶ νά μὴ φοβηθεῖ νά προσφύγει, ἂν χρειαστεῖ, ἴσως-ἴσως καὶ στό ὑπερβατικό (66). Ὁ Σέστωφ περιεργάζεται μέν ὅλα τὰ θεμελιώδη φιλοσοφικά ζητήματα — ἀπό ψυχολογικὸ ἐνδιαφέρον, ὄχι ἀπό καμμία θεωρητικὴ περιέργεια — ἀλλά δέν προβαίνει σέ γενικεύσεις, δέν βγάζει (εὐτυχῶς) «ἠ-θικὸν δίδαγμα» — κι ἄρα δέν φορτώνει τόν ἀναγνώστη μέ καινούργιες «ἀρχές» βάσει τῶν ὁποίων θά ὀφείλε νά δρᾷ καὶ νά σκέπτεται οὕτως ὥστε νά...

Ἡ σκέψη του εἶναι πολλές φορές παράδοξη, καὶ πάντως ἀντισυμβατική. Ἐκπλήσσει κι αἰφνιδιάζει εὐχάριστα. Ὁ Σέστωφ καλλιέργησε, σάν τόν Νίτσε, τόν ἀποφθεγματικὸ φιλοσοφικὸ λόγο, ὁ ὁποῖος σώζει, ἔστω ἀσύνδετα πολλές φορές, ἀλλά ἐκρηκτικά, τὴν ὅποια οὐσία πού δύναται νά μεταδοθεῖ.

Μακάρι νά ὑπάρξει συνέχεια καὶ μέ ἄλλα τοῦ Σέστωφ — *Ἡ ἰδέα τοῦ καλοῦ στόν Τολστόϊ καὶ στόν Νίτσε· Νίτσε καὶ Ντοστογιέφσκυ· Ἡ ρίζα τῶν πραγμάτων· Ὁράσεις θανάτου στόν Ντοστογιέφσκυ καὶ τόν Τολστόϊ κ.ἄ.* — δίνοντας ἄφθονη τροφή στόν ἀναγνώστη πού ἀσχολεῖται μέ τὴν ψίχα τῆς φιλοσοφίας καὶ ἀναζητᾶει ἐλεύθερους στοχαστές πού προετοιμάζουν γιά τὴν αὐτενέργεια, μὴ παίρνοντας τόν ρόλο τοῦ καθοδηγητῆ...

Βαγγέλης Δουβαλέρης

Χρήστος ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Κοινωνιοκεντρικὴ πολιτικὴ: Κριτήρια, ἐκδ. Ἐστία, Ἀθήνα 2005.

Σέ μιὰ χώρα δίχως πνευματικὴ κοινωνία, ὅπου διάφοροι ὑπόδοκοι γιά σύσταση συμμορίας, ὑπεξείρεση καὶ ἄλλα ἀδικήματα παραβάτες τοῦ κοινού ποινικοῦ δικαίου ὑποδύονται τοὺς «πανεπιστημια-

κούς», σέ μιά χώρα όπου διάφοροι γραμματικομιστές απατεώνων και δοτοί συνήγοροι του έκσυγχρονισμού εμφανίζονται ως «επιστήμονες», σέ μιά τέτοια χώρα λίγοι, μετρημένοι στα δάχτυλα του ενός χεριού είναι οι Διανοούμενοι.

Κύριο χαρακτηριστικό του πραγματικού διανοουμένου είναι ασφαλώς ή ανεξαρτησία του πνεύματος, χωρίς αυτήν ή οίσοσδήποτε συγγραφείας ή δασκαλός εκπίπτει στην κατηγορία του ιδιοτελούς φερέφωνου. Ἐάν θέλαμε στην Ἑλλάδα του 2006 νά εντοπίσουμε τούς πραγματικούς διανοούμενους, μέ ἐλεύθερο και κριτικό πνεύμα, θά καταλήγαμε σέ ἐλάχιστους: ή Κώστας Βεργόπουλος ζει στό Παρίσι, ή Παναγιώτης Κονδύλης πέθανε, τό ἴδιο κι ή Ρένος Ἀποστολίδης, ή Δημήτρης Πουλάκος ἔπαψε νά εκπέμπει τίς πολύτιμες ιδέες του από τήν Αἴγινα. Μέσα στην πνευματική ζωή κυριαρχοῦν πρόσωπα πού σέ άλλες χώρες θά ἠσχοῦντο μέ άλλες βιοποριστικές ἐργασίες, ἀλλά στην Ἑλλάδα μποροῦν νά συγγράφουν ἀ-νοησίες και νά τίς καλύπτουν πίσω από ἕνα εἶδος γραφῆς ἀκατάληπτο ἄρα «ἐγκυρο» γιά τούς ἡμιμαθεῖς θαυμαστές τους.

Μία ἐξαίρεση σ' ὅλα αὐτά είναι ή καθηγητής — από τούς ἐλάχιστους ἀντάξιους του ἄλλοτε κραταιοῦ τίτλου — Χρήστος Γιανναράς. Μέ δύο διδακτορικά, ἕνα στην Φιλοσοφία κι ἕνα στην Θεολογία, μέ καθηγητική θητεία στόν Ἅγιο Σέργιο (τό ὀρθόδοξο θεολογικό ἴνστιτούτο Παρισίων, όπου διδάξε μεταξύ άλλων ή μέγας Μπερντιάεφ), μέ πολυετή ἐμπειρία στην Μέση Ἑκπαίδευση (Σχολή Μωραΐτη), τελικῶς καθηγητής στην Πάντειο μέχρι πρό ὀλίγου, τακτικός ἐπιφυλλιδογράφος στην κυριακάτικη *Καθημερινή* μέ φανατικούς ἀναγνώστες, θεωρεῖται διεθνῶς σημαντικός φιλόσοφος.

Ἐν Ἑλλάδι, όπου και τά πλέον σύνθετα φαινόμενα πρέπει νά κονσερβοποιηθοῦν και νά ἀποκτήσουν ταμπέλα ὥστε νά γίνουν ἀντιληπτά και νά ἀντιμετωπισθοῦν καταλήγῃ από τά διάφορα «κυκλώματα», ή Χρήστος Γιανναράς ταυτίσθηκε μέ τήν ἔννοια «νεο-ὀρθοδόξια». Ὁ ὅρος αὐτός ὑποδηλώνει ὄχι μία ιδεολογία, ὅπως πολλοί νομίζουν, ἀλλά ἕναν ἀνανεωμένο τρόπο ἀνάγνωσης τῆς ὀρθόδοξης δογματικῆς και, κυρίως, μία νέα γενιά θεολόγων και φιλοσόφων, πού ἤρθαν σέ γόνιμη ἐπαφή μέ τήν ρωσική ὀρθόδοξη διάνοηση κυρίως μέσῳ Παρισίων και γενικώτερα ἔφυγαν από τόν στενοῦ σχολαστικισμοῦ τῶν ἐγγυῶν ἐκκλησιαστικῶν μηχανισμῶν, παραθηρησκευτικῶν ὀργανώσεων κ.λπ. και ἀνέπτυξαν νέους προβληματισμούς σέ παλαιά ζητήματα, προκαλώντας μία ἀνθήση του ὀρθόδοξου στοχασμοῦ. Ἀνάμεσα στα πολλά ἐπιτεύγματα, συγκαταλέγεται ή γόνιμος διάλογος ὀρθοδόξιας-μαρξισμού, πού ἔδωσε ὀντολογική διέξοδο σέ μαρξιστές διανοούμενους ἀπρητισμένους από τόν σταλινισμό ἢ, ἀργότερα, μετέωρους μετά τήν κατάρρευση τῆς Σοβιε-

τικῆς Ἐνώσης. Ἐπίσης ή ἀπροσδόκητη ἀναγέννηση του Ἅγίου Ὁρους ὑπῆρξε ἐν πολλοῖς ἀπότοκος αὐτῆς τῆς ἀναγέννησης τῆς ὀρθόδοξης διάνοησης. Ἐς μνημονεύουμε, τέλος, τό ἀξιόλογο περιοδικό *Σύναξη*, ὡς προϊόν αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης.

Ὁ πραγματικός διανοούμενος στέκεται κατά βάσιν μακριά από συσσωματώσεις και ὁμαδοποιήσεις. Ὁ καθηγητής Γιανναράς, συνεπῆς διανοούμενος, ὑπῆρξε παραγωγός ιδεῶν σχετικῶν μέ ὅσα προαναφέραμε, ἀλλά ὄχι μέρος κάποιας συγκροτημένης ιδεολογικῆς κίνησης. Ἐπ' αὐτήν τήν ἔννοια, είναι ἐντελῶς ἐσφαλμένη ή ταύτισή του μέ τήν τρέχουσα ἔννοια του ὅρου «νεο-ὀρθοδόξια». Πράγματι, ή νεο-ὀρθοδόξια σταδιακά ἀπέκτησε τά χαρακτηριστικά ιδεολογικοῦ ρεύματος, χρήσιμοι γιά ὅσους ἀναζητοῦν ἕνα πλαίσιο ἀναφοράς γιά τήν ὀντολογική, θεωρητική, ἀκόμη και γιά τήν ἐπαγγελματική τους ἐξέλιξη. Σέ μία κοινωνία πού λειτουργεῖ μ' ἕναν ἰδιότυπο δεσποτικό-φουδαλικό τρόπο, κάθε μορφή σκέψης εκπίπτει στην κατηγορία του «σημαίνοντος», δηλαδή παραπέμπει σέ μία μή πνευματική κατηγορία και συγκεκριμένα παραπέμπει σέ μία ὁμάδα ἀνθρώπων μέ πολύ συγκεκριμένα συμφέροντα. Ἀπό αὐτήν τήν λογική, ή Χρήστος Γιανναράς ἀπουσιάζει ἐντελῶς.

Ποῖο είναι ἐν ὀλίγοις τό περιεχόμενο τῆς ἐπιφυλλιδογραφικῆς δραστηριότητος του Χρήστου Γιανναρά; κατά κάποιο τρόπο είναι ή θεωρητικός, ή φιλόσοφος τῆς νεοελληνικῆς παρακμῆς. Ἐξετάζει ὅλα τά σημερινά, συγκυριακά φαινόμενα ὑπό τό πρῶσμα τῆς γενικώτερης ἱστορίας του Ἑλληνισμοῦ, από τήν ὀμηρικῆ ἐποχή ἔως τίς μέρες μας. Θεωρεῖ σημεῖα αἰχμῆς τόν ἐκπεσμό τῆς γλώσσας και τῆς δημόσιας ἠθικῆς. Τά κόμματα ἐξουσίας θεωρεῖ ὡς ἐναλλάξ διαχειριστές τῆς παρακμῆς, τό ΠΑΣΟΚ ἀποκαλεῖ «λοιμική» και τήν Νέα Δημοκρατία θλιβερό ἀντίγραφο του ΠΑΣΟΚ. Τόν Συνασπισμό θεωρεῖ παραφύαδα τῆς πασοκικῆς ἐξουσίας, σταλινότροπο μηχανισμό ἐλέγχου τῆς σκέψης στό πανεπιστήμιο και στην διάνοηση. Τήν Ἐκκλησία θεωρεῖ ἄσχετη μέ τό πραγματικό περιεχόμενο του χριστιανισμοῦ, τήν αἰσθητικῆς τῆς ἀποκαλεῖ «κίτς», τήν ἐκκλησιαστικῆς διοίκησης ἐγκαλεῖ ὅτι λειτουργεῖ βάσει προτεσταντικῶν — μέ τήν ἀρνητικῆς ἔννοια — προτύπων. Τό ἑλληνικό κράτος ἀποκαλεῖ «ἐλλαδικό», ὑπό τήν ἔννοια ὅτι ἔχει ἀπωλέσει κάθε σχέση μέ τόν ἑλληνικό πολιτισμό, διότι ή ἑλληνικός πολιτισμός ἐκόμιζε ἐπί αἰῶνες στην ἀνθρωπότητα πρόταση βίου, πρόταση πολιτισμοῦ, ἐνῶ ή σημερινή Ἑλλάδα είναι ἀποτυχημένη ἀκόμη και στό ἔργο τῆς αὐτοσυντηρησεῶς τῆς.

Ἡ ριζική, θεμελιακή κριτική του καθηγητή Γιανναρά στόν νεοελληνικό βίο ἐκφράζει ὀπωςδήποτε τήν γενικώτερη ἐνσυνείδητη ἢ ὑποσυνείδητη ἐπίγνωση τῶν κατοίκων αὐτῆς τῆς χώρας ὅτι βιώνου-

με μία παρακμιακή, προβληματική, ακόμη κι επικίνδυνη κρίση σέ όλα τά επίπεδα. Δέν εἶναι τυχαῖο πού ὅλες οἱ δημοσκοπήσεις δείχνουν μία συνολική ἀπορριπτική στάση τῶν πολιτῶν γιά τά ὑπάρχοντα πολιτικά κόμματα. Ἡ χώρα μοιάζει νά βρίσκεται στό ἴδιο σημεῖο στό ὁποῖο βρισκόταν ἕναν αἰῶνα νωρίτερα, δηλαδή λίγο πρῖν ἀπό τό κίνημα τοῦ Γουδί (1909).

Ἐδῶ ἔγκριται ἡ βασικώτερη διαφωνία μου μέ τόν καθηγητῆ Γιανναρά: τά κείμενά του, πού διαβάζω ἀνελλιπῶς ἐπί πολλά χρόνια, καταλήγουν σέ μία ἀπαισιόδοξη ἀμηχανία σχετικά μέ τό δέον γενέσθαι: ἄλλοτε ἐμφανίζεται ὅτι δέν πιστεύει στήν δυνατότητα σωτηρίας τοῦ πράγματι ἐν ἐσχάτῃ παρακμῇ εὐρισκομένου ἑλληνικοῦ ἔθνους, δηλαδή στόν τίτλο τοῦ παλαιότερου βιβλίου του *Finis Graeciae*, ἄλλοτε κάνει κάποιες προτάσεις, π.χ. νά ἐπανακριθοῦν ὅλοι οἱ ἑλλαδίτες πανεπιστημιακοί ἀπό διεθνή ἐπιτροπή ξένων ἀκαδημαϊκῶν ἢ νά ἐκλεγῆ κυβέρνηση μέ μόνον σκοπό τήν ἀνασυγκρότηση τῆς παιδείας κ.λπ., ἀλλά χωρίς νά πιστεύει ὅτι ὑπάρχει προσωπικό γιά μιά τέτοια ριζική μεταρρύθμιση.

Γιατί διαφωνῶ μέ τόν Χρῆστο Γιανναρά σ' αὐτήν τήν πρόδηλη παρακμῇ ὀλόκληρου τοῦ ἑλληνικοῦ κοινωνικοῦ σώματος; Γιατί δέν συμερίζομαι τήν πεποίθησή του ὅτι δέν φαίνεται ἀκτίνα φωτός στόν ὀρίζοντα; Πρῶτον, διότι πιστεύω στήν δύναμη τῶν θαυμαστῶν μεταμορφώσεων καί τῶν αἰφνιδίων ἀνατροπῶν, διάχυτη στήν ἑλληνική ἱστορία. Δεύτερον, διότι πιστεύω ὅτι ὑπάρχει ἕνας ὀλόκληρος κόσμος Ἑλλήνων μέ ἀξιοπρέπεια καί ἀξία, ἀποκλεισμένος ἀπό τούς κυρίαρχους σήμερα μηχανισμούς δημοσιότητας. Τρίτον, διότι ὑπάρχει ἕνας «ἑλληνικός καινούργιος κόσμος μέγας» στήν Ἀμερική, στήν Εὐρώπη, στήν Αὐστραλία, πού περιμένει τήν ἐπανασύνδεσή του μέ τήν χεμαζόμενη πατρίδα. Τέταρτον, διότι δέν ἔχει ἔρθει ἀκόμα ἡ ὥρα τῆς μεγάλης κρίσης, ἐκεῖ ὅπου ὁ Ἑλληνικός λαός θά πρέπει νά ἀποφασίσει ἂν θά ἀλλάξει ἡγεσία ἢ ἐάν θά πεθάνει μαζί μέ τήν ὑπάρχουσα. Προσωπικά, στό τελευταῖο σημεῖο, πιστεύω στήν πρώτη ἐκδοχή.

Μελέτης Ἡ. Μελετόπουλος

Γιῶργος ΛΕΟΝΑΡΔΟΣ, Οἱ Παλαιολόγοι. Ἱστορικό μυθιστόρημα, ἐκδ. Λιβάνης, Ἀθήνα 2006, 406 σσ.

Ὁ συγγραφέας τοῦ βιβλίου, ἔγκριτος δημοσιογράφος καί γνωστός συγγραφέας ἱστορικῶν μυθιστορημάτων, μεταφρασμένων σέ πολλές γῶρες καί μέ πολλές ἐπανεκδόσεις των, βραβευμένος ἀπό τήν Ἑλληνική Ἑταιρεία Χριστιανικῶν Γραμμάτων, ἀσχολεῖται τελευταῖα μέ τήν Παλαιολόγεια Ἐποχή. Μετά ἀπό τό ἔργο του *Ἡ Ὁραία Κοιμωμένη* (Λιβάνης, 2003), στό ὁποῖο ἀναπλάθει τήν ἀτμό-

σφαιρα τῆς ἐποχῆς τοῦ Μυστρά στά χρόνια τοῦ Δεσπότη Θεοδώρου Β' Παλαιολόγου καί τῆς συζύγου του, πριγκιπίσσης Μαλατέστα, καί τό πρόσφατο *Μιχαήλ Η' Παλαιολόγος - Ὁ Ἐλευθερωτής* (Λιβάνης, 2006), ἐξέδωσε τό παρόν ἔργο ἀναφερόμενο στόν ἐμφύλιο τῶν δύο Ἀνδρονίκων Παλαιολόγων, τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρονίκου Β' καί τοῦ ἐγγονοῦ του, Ἀνδρονίκου Γ'.

Ὅπως ἔχει παρατηρήσει ὁ Βυζαντινολόγος, Δρ. τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Λονδίνου, Νίκος Νικολοῦδης¹, τά ἱστορικά μυθιστορήματα, τά ὁποῖα τά τελευταῖα χρόνια τείνουν νά ἀποτελοῦν σχεδόν τήν ἀποκλειστική μέθοδο ἐκλαϊκίσεως τῆς Ἱστορίας, καθορίζονται ἰδιαίτερα ἀπό τήν ἱκανότητα τοῦ συγγραφέα τους νά ἀναπλάθουν τήν ἐποχή στήν ὁποία ἀναφέρεται τό θέμα πού πραγματεύεται. Πράγματι, στό συγκεκριμένο ἱστορικό μυθιστόρημα, κατορθώνει ὁ συγγραφέας νά ἀναδείξει τήν ταραγμένη περίοδο τοῦ 14ου αἰῶνα, πού μαστίζεται ἀπό τόν σφοδρό καί αἱματηρό πόλεμο, ἀλλά καί τά πρόσωπα πού ἄμεσα ἢ ἔμμεσα ἐνεπλάκησαν σ' αὐτόν. Ἴδου οἱ τίτλοι τῶν κεφαλαίων: Κεφάλαιο 1: Μιά ἐρωτική πράξη, ἕνας σεισμός καί ἕνας κατά λάθος φόνος, Κεφάλαιο 2: Πάππος καί ἐγγονός καί ἡ ἀρχή τοῦ ἐμφυλίου μεταξύ τους, Κεφάλαιο 3: Ἡ σύγκρουση τῶν δύο Ἀνδρονίκων, Κεφάλαιο 4: Ἡ μοιρασιά τῆς αὐτοκρατορίας, Κεφάλαιο 5: Ὁ ὀρηκτικός καί λάβρος Ἀνδρόνικος Γ'. Ἡ μοιραία μάχη τοῦ Πελεκάνου. Κεφάλαιο 6: Ἰωάννης ΣΤ' Καντακουζηνός: Κυνηγώντας τήν δικαίωση. Κεφάλαιο 7: Ἡ ἀρχή τοῦ τέλους μιάς ὑπέργηρης αὐτοκρατορίας.

Ὁ συγγραφέας παραθέτει ἕνα σύντομο γενεαλογικό δένδρο τῶν Παλαιολόγων (σ.8) καί Βιβλιογραφία Πηγῶν καί Βοηθημάτων (σσ. 404-406).

Ἄς εὐχηθοῦμε ὅπως ὁ συγγραφέας μᾶς δώσει σύντομα καί τό τρίτο ἔργο τῆς τριλογίας του γιά τούς Παλαιολόγους, ἀναφερόμενο στόν Δεσπότη Θεόδωρο Α'.

Χρῆστος Π. Μπαλόγλου

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Ν. Νικολοῦδης, «Βιβλιοπαρουσίαση: Γ. Λεονάρδος, *Μιχαήλ Η' Παλαιολόγος - Ὁ Ἐλευθερωτής* (2005)» *Ἱστορικά θέματα*, τχ. 44, Ὀκτώβριος 2005, σσ. 129-130.

Φίλιππος ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Πολιτική ἀνάπτυξη καί κοινωνικές δομές στή μεταπολεμική Ἑλλάδα (1944-1974), ἐκδ. Παπαζήσης, Ἀθήνα 2004.

Στό νέο ἔργο του ὁ καθηγητής Κοινωνιολογίας Φίλιππος Νικολόπουλος οὐσιαστικά ἐφαρμόζει στήν περίπτωση τῆς μεταπολεμικῆς Ἑλλάδας καί γιά τήν περίοδο 1944-1974 τίς θεωρητικές του θέσεις σχετικά μέ τήν διαδικασία τῆς Πολιτικῆς Ἀνάπτυξης,

πού περιέχονται στο προγενέστερο βιβλίο του Πολιτική Ανάπτυξη και Κοινωνική Δυναμική (1995).

Πιο συγκεκριμένα ακολουθεί την γραμμή της πολυδιάστατης κοινωνιολογικής θεώρησης, όπως την αποκαλεί, όπου νεομαρξιστικές προσεγγίσεις συνδυάζονται με στοιχεία συστημικής και δομολειτουργιστικής θεωρίας.

Είναι από τους λίγους κοινωνιολόγους στην Ελλάδα που τολμηρά προχωρούν σ' έναν συγκεκριμένο μιάς κριτικής νεομαρξιστικής προσέγγισης με στοιχεία δυτικής ακαδημαϊκής κοινωνιολογικής και πολιτικής θεωρίας. Και πρόκειται για έναν γόνιμο δημιουργικό συγκεκριισμό, που ανοίγει νέους δρόμους στη πολιτική κοινωνιολογία, όπου η δυναμική της κοινωνικής αλλαγής με τις αντιθέσεις και συγκρούσεις της (συμπεριλαμβανομένων και των ταξικών παραμέτρων) συνδυάζεται με την ορθολογική μελέτη της συστημικής-αναλυτικής διάστασης της κοινωνίας και πολιτείας και μάλιστα από την σκοπιά της ειδικής διαδικασίας της πολιτικής ανάπτυξης. Η πολιτική ανάπτυξη για τον Φ.Ν. είναι μία διαδικασία που συναρτάται αλλά και συναρτά την κοινωνική δυναμική, βρίσκεται σε μία διαρκή αλληλεπίδραση μαζί της. Δεν αποτελεί μία διαδικασία που με τρόπο ορθολογικό-φορμαλιστικό προσδιορίζεται και προτείνεται να ακολουθείται έρημη κοινωνικών διεργασιών βάση.

Έκεί ακριβώς έγκειται η τομή που κάνει ο συγγραφέας. Τις προϋποθέσεις για ύψηλό δείκτη πολιτικής ανάπτυξης τις βρίσκει κυρίως σ' αυτές τις «κοινωνικές διεργασίες βάσης», που γι' αυτόν δεν συλλαμβάνονται «α-ταξικά» και «α-ιστορικά». Η οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη δεν συμπεριλαμβάνονται μέσα στις κοινωνικοοικονομικές προϋποθέσεις απλώς ως διαδικασίες μετρημένες με τυπικούς δείκτες, αλλά ως διαδικασίες, που περνούν μέσα από το «φίλτρο» της ταξικής ανάλυσης (ποιοί ακριβώς κερδίζουν από την αύξηση του εθνικού εισοδήματος; πώς και γιατί; πώς οι ταξικοί ανταγωνισμοί επηρεάζουν την κατανομή του εθνικού εισοδήματος;) και μιάς ευρύτερης ιστορικοπολιτικής προσέγγισης.

Ο Φ.Ν. συνθέτει μελέτη ιστορικού υλικού για τον Ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό ήδη από την εποχή της Οθωμανικής αυτοκρατορίας (δεν περιορίζεται μόνον στην μελέτη της σύγχρονης πολιτικής και οικονομικής ιστορίας από το 1944 μέχρι το 1974), μελέτη ανταγωνιζόμενων κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων (κατεστημένων και ανερχομένων) και προσδιορισμό επιπέδου πολιτικής ανάπτυξης, με βάση τα κριτήρια που έχει θέσει. Λαμβάνει υπ' όψιν του σε γενικές γραμμές την νεομαρξιστική θεωρία κέντρου-περιφέρειας και φρονεί ότι όρισμένα αδύναμα και άξεπεράστα σημεία της διαδικασίας της αναπτυξιακής Ελλάδας οφείλονται στο ότι η χώρα βρι-

σκόταν, στην εξεταζόμενη περίοδο, στην περιφέρεια του παγκοσμίου καπιταλιστικού συστήματος.

Η βασική θέση του έργου είναι ότι η Ελλάδα, στην εξεταζόμενη περίοδο, είχε χαμηλό δείκτη πολιτικής ανάπτυξης ακριβώς γιατί οι κοινωνικοοικονομικές, ιστορικοπολιτικές κ.ά. προϋποθέσεις γι' αυτήν ήταν ανεπαρκείς. Μεταξύ του χαμηλού δείκτη πολιτικής ανάπτυξης και εξαρτημένης οικονομικής ανάπτυξης, δεν υπάρχει αντίφαση, αλλά αντίθετα οι αδυναμίες της δεύτερης προσδιορίζουν τό χαμηλό επίπεδο της πρώτης.

Θά μπορούσε να θεωρηθεί καινοτομία ότι ο Φ.Ν. δεν συνδυάζει την πολιτική ανάπτυξη αποκλειστικά με την εμπειρική-στατιστική μεθοδολογία (αμερικανικού τύπου κυρίως) αλλά προβαίνει σε εκτιμήσεις των δεικτών της με βάση την μελέτη του ιστορικού υλικού της συγκεκριμένης υπό εξέταση περιόδου και των κοινωνικοοικονομικών στοιχείων που είναι διαθέσιμα. Η πολιτική ανάπτυξη χρησιμοποιείται κυρίως ως έννοιολογία και ως συνολική θεωρητική κατεύθυνση, σχετικά με την λειτουργία και αποτελεσματικότητα του πολιτικού συστήματος. Η συνολική όμως εκτίμησή της δεν πραγματοποιείται με βάση στατιστικές μεθόδους, αλλά την μακροσκοπική ανάλυση των διαθέσιμων κοινωνικοοικονομικών και ιστορικών στοιχείων. Όρισμένοι κοινωνικοί επιστήμονες ενδέχεται να θεωρούν ότι αυτός ο τύπος ανάλυσης δεν βρίσκεται ακριβώς μέσα στις προδιαγραφές της αγγλοσαξωνικής θεωρίας και δεν βρίσκεται σε συμφωνία με την γραμμή του στατιστικού προσδιορισμού του ύφους της. Ωστόσο, ο καθηγητής Φίλιππος Νικολόπουλος εξ αρχής είχε δηλώσει ότι δεν είναι δεσμευμένος αποκλειστικά με την αγγλοσαξωνική εμπειρική μεθοδολογία.

Αυτό που τον ενδιέφερε ήταν να κάνει μεθοδολογικές συζεύξεις και να διευρύνει την θεωρητική και αναλυτική προσέγγιση της σχέσης του πολιτικού με το ευρύτερο κοινωνικό σύστημα. Και τό συνολικό πνεύμα του είναι περισσότερο κριτικό-νεομαρξιστικό παρά αγγλοσαξωνικό ή εμπειρικό. Τό θετικό στοιχείο που αντλεί από τά αγγλοσαξωνικά μοντέλα της ακαδημαϊκής κοινωνιολογικής και πολιτικής θεωρίας, απλώς εμπλουτίζει την πολυδιάστατη κοινωνιολογική θεώρηση της πολιτικής ανάπτυξης, που, ως σημειωθεί ότι αναγνωρίζει πολύ όρθά και την σημασία του ατομικού και συλλογικού φορέα δράσης στην διαμόρφωση των κοινωνικοπολιτικών καταστάσεων, ανεξάρτητα από κάθε αναλυτικό μοντέλο.

Ακριβώς σ' αυτό τό «πολυδιάστατο» και στην αποφυγή ντερμενιστικών δεσμεύσεων νομίζουμε ότι έγκειται η σημαντική θεωρητική και επιστημολογική του προσφορά.

Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

Karl-Heinz DOMDEY, Παγκόσμια μονοκρατορία, ὀλιγαρχία ἢ ...; ΗΠΑ-ὑπερδύναμη σέ σύγκριση μέ τήν Ε.Ε.-ὑβρίδιο, στά γερμανικά, ἔκδ. τοῦ Ἰνστιτούτου Ἐρευνῶν τῆς Διεθνούς Ἐπιστημονικῆς Ἐνώσεως Παγκοσμίου Οἰκονομίας καί Παγκοσμίου Πολιτικῆς τοῦ Βερολίνου, στήν σειρά «Εὐρωπαϊκή Σύγκλιση. Βασικά θέματα θεωρίας καί πολιτικῆς», ἀρ. 8/2004, Βερολίνο 2004.

Ὁ Καθηγητής Ντόμντεϋ γεννήθηκε τό 1926 στό κρατίδιο τοῦ Βραδεμβούργου τῆς Γερμανίας. Ἐξῆσε καί στά πέντε πολιτικά καθεστῶτα πού ἴσχυσαν στίς ἀνατολικές ἐπαρχίες τῆς Γερμανίας ἀπό τήν Δημοκρατία τῆς Βαϊμάρης, μέχρι τήν κατάρρευση τῆς Ἀνατολικῆς Γερμανίας καί τήν ἐπανένωση τῆς χώρας. Μόλις 17 ἐτῶν ἐπιστρατεύθηκε στόν πόλεμο καί τραυματίσθηκε. Ἴσως ὅλες αὐτές οἱ ἐμπειρίες συνέδεσαν στήν συνειδήσή του τήν ἐπιστήμη μέ τήν παγκοσμιοότητα καί τήν εἰρήνη καί ἀργότερα μέ τό ὄραμα μιᾶς Εὐρώπης ὄχι μόνον ἐνωμένης, ὄχι μόνον ἀνεπτυγμένης καί ἀνταγωνιστικῆς ἀλλά καί ἀνεξάρτητης.

Μετά τόν πόλεμο σπούδασε οἰκονομικές ἐπιστήμες καί νομικά στά Πανεπιστήμια Ἰένας, Χάλλε, Λειψίας καί Βερολίνου (Ἀνατ. Γερμανία). Τό 1949 ἀπέκτησε τόν τίτλο τοῦ Διδάκτορος Νομικῶν καί Πολιτειακῶν ἐπιστημῶν (κύριος τομέας τά οἰκονομικά) καί τό 1958 τοῦ Ὑψηλοῦ οἰκονομικῶν ἐπιστημῶν στό Πανεπιστήμιο Χούμπολτ (Humboldt-Universität) τοῦ Βερολίνου. Τό 1969 ἐξελέγη τακτικός καθηγητής Οἰκονομικῶν στό Πανεπιστήμιο Χούμπολτ τοῦ Βερολίνου. Ἄφησε ἐποχή ὡς Διευθυντής τοῦ περίφημου Ἰνστιτούτου Παγκοσμίου Οἰκονομίας, Εὐρωπαϊκῆς καί Ὑπερποντίου οἰκονομίας.

Ὡς γνωστόν, γιά νά καθιερωθεῖ ἕνας ἐπιστημονικός ἢ διοικητικός ἢ κοινωνικός ὅρος στίς Ἀνατολικές χώρες, ἔπρεπε νά περάσει ἀπό τό ἰδεολογικό καί γραφειοκρατικό κόσμιο τοῦ Κόμματος.

Εἰδικά οἱ κοινωνικές ἐπιστήμες ὄχι μόνον τελοῦσαν ὑπό τόν ἀσφικτικό ἰδεολογικό ἔλεγχο τοῦ Κόμματος ἀλλά καί εἶχαν δυσκολίες νά διεκδικήσουν τήν γνωστική ἔστω αὐτοδυναμία τοῦ ἀντικειμένου τους καί τό δικαίωμα νά φέρουν ἰδιαίτερο ἐπιστημονικό τίτλο, ἀφοῦ ὁ Μαρξισμός-Λενινισμός ὡς ἰδεολογική, ἀκόμη καί γνωστική πανεπιστήμη, ἀπορροφοῦσε καί ἰσοπέδωνε τόν περὶ γυρό του.

Ἔτσι, ἡ Κοινωνιολογία στίς περισσότερες

Ἀνατολικές χώρες ἦταν ἀπαγορευμένη ὡς ἰδιαίτερη ἐπιστήμη καί εἰδικά στήν Ἀνατ. Γερμανία, ἡ ὁποία, λόγω Γερμανικῆς νοστορπίας ἀλλά καί ἀνασφάλειας, συμπεριφερόταν στά ἰδεολογικά θέματα ὡς βασιλικώτερη τοῦ βασιλέως.

Μετά τήν στρατιωτική καί πολιτική ἐπιβολή τοῦ κομμουνιστικοῦ κόμματος στήν Ἀνατ. Γερμανία, μέ ἀποκορύφωση τήν ἀνέγερση τοῦ περιβόητου καί αἱματηροῦ Τείχους τοῦ Βερολίνου (1961), ἀπό τήν δεκαετία τοῦ '70 τό καθεστῶς ἐπιτάχυνε τίς προσπάθειές του στοὺς τομεῖς ἐξωτερικοῦ ἐμπορίου, τεχνολογίας, ἐπιστήμης καί ἀθλητισμοῦ.

Ἔτσι, στόν χώρο τῶν οἰκονομικῶν ἐπιστημῶν, ξέσπασε ἔντονη σύγκρουση ἀνάμεσα στοὺς κομματικούς, οἱ ὁποῖοι ὑποστήριζαν ὅτι:

α. ὁ κόσμος ἔχει χωρισθεῖ ὀριστικά στά δύο: στόν «σοσιαλιστικό» κόσμο μέ τήν «σοσιαλιστική» οἰκονομία του καί τόν καπιταλιστικό μέ τήν δική του.

β. δέν ὑπάρχουν κοινά σημεῖα ἀνάμεσα στά δύο συστήματα καί ἡ σχέση τους κυριαρχεῖται ἀπό τόν ἀπόλυτο ἀνταγωνισμό.

γ. εἶναι θέμα χρόνου μέχρι νά καταρρευθεῖ ὁ καπιταλισμός, ἀκόμη καί πρὶν χρειασθεῖ ὁ «σοσιαλισμός» νά ὀλοκληρώσει τίς προσπάθειές του.

Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἡ συμμαχία ρεαλιστῶν καί μὴ κομμουνιστῶν ἐκμεταλλεύθηκε τό ἄγχος τοῦ καθεστῶτος γιά διεθνείς ἐπιτυχίες καί ἐπέδωσαν τελικά τήν γεωγραφική κατανομή τῆς οἰκονομίας καί τῶν οἰκονομικῶν ὄρων.

Ἔτσι, ἡ οἰκονομία χωρίσθηκε σέ «παγκόσμια», «εὐρωπαϊκή» καί «ὑπερπόντια».

Σέ αὐτήν τήν σύγκρουση μεταξύ ἐπιστήμης καί ἰδεολογίας πρωτοστατοῦσε ὁ καθηγητής Ντόμντεϋ, ὄχι μόνον μέ τό ἐπιστημονικό του κύρος ἀλλά καί μέ ἕναν προσωπικό συνδυασμό ἐπιμονῆς, ψυχραιμίας καί ἀπαράμιλλης μεθοδικότητος.

Ἡ περίπτωση τοῦ καθηγητῆ Ντόμντεϋ ἔχει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιά τήν κοινωνιολογία τῆς ἐπιστήμης, διότι ἐπιβεβαιώνει τόν κανόνα ὅτι ὁ ἀπόλυτος χωρισμός μεταξύ ἐπιστήμης καί πολιτικῆς εἶναι ἀδύνατος.

Τό καθεστῶς ἤξερε γιατί ἀντιδρούσε: ὅταν ἕνα σύστημα ὑποχωρεῖ σέ ἕνα θέμα ἀρχῆς, ἀνοίγει διάδρομο γιά μιᾶ μακροχρόνια διάβρωση.

Τελικά συνέβη αὐτό πού φοβόταν τό καθεστῶς: ὁ καθηγητής Ντόμντεϋ ἐκμεταλλεύθηκε τό «οὐδέτερο» γεωγραφικό ἔδαφος πού κέρδισε μέ τήν ἀναγνώριση τῆς «παγκόσμιας οἰκονομίας», γιά νά κτίσει πάνω σ' αὐτό ἕνα σύστημα ἐνιαίας δομῆσεως τῆς παγκόσμιας οἰκονομίας μέ «ὑπερδομή» (γιά νά θυμηθοῦμε καί τοὺς μαρξιστικούς ὄρους) μιᾶ ἀντίστοιχη ἰδεολογία, ἡ ὁποία μέσω τοῦ ρεαλισμοῦ ἀναγνωρίζει καί τελικά ἐπικροτεῖ κοινές

πραγματικότητες αλληλεξαρτήσεως και τάσεις συγχλίσεως.

Οί τίτλοι μόνον τῶν ἔργων τοῦ καθηγητῆ Ντόμντεῦ ἐκείνης τῆς περιόδου ἀρκοῦν γιά νά ἀποκαλύψουν αὐτήν τήν πορεία:

- *Προβλήματα τοῦ παρόντος τῶν διεθνῶν ἐμπορικῶν σχέσεων*, Βερολίνο 1964.
- *Βασικά προβλήματα τῶν οικονομικῶν σχέσεων μεταξύ κρατῶν τῶν δύο παγκοσμίων συστημάτων*, Βερολίνο 1966.
- *Εὐρωπαϊκή ἀσφάλεια καί διεθνεῖς οικονομικές σχέσεις*, Βερολίνο 1970.
- *Παγκόσμια οικονομία καί ἡ ἐπιστήμη τῆς παγκόσμιας οικονομίας*, Βερολίνο 1984.
- *Προβλήματα τῆς διεθνοποιήσεως τῆς οικονομικῆς ζωῆς*, Βερολίνο 1985.
- *Εἰρήνη καί διεθνῆς οικονομική συνεργασία* (ἐκδ.), Βερολίνο 1986.
- *Κοσμοεἰδῶλο, παγκόσμια οικονομία καί παγκόσμια εἰρήνη στήν διδασκαλία Βερολινέζων Πανεπιστημιακῶν*, Βερολίνο 1988.
- *Εἰρηνική παγκόσμια τάξη οικονομίας στό κοινό μας σπίτι Γῆ*, Βερολίνο 1990.
- *Γιά ἕναν πανευρωπαϊκό οικονομικό χῶρο στήν ὑπηρεσία μιᾶς εἰρηνικῆς παγκόσμιας οικονομίας* (μέ ἄλλους), Βερολίνο 1990.

Γιά ὅσους παρακολουθοῦσαν τίς ἐξελίξεις ἐκείνης τῆς περιόδου (1975-1990) εἶναι αὐτονόητο ὅτι ἡ «Περεστρόϊκα» τοῦ Μιχ. Γκορμπατσῶφ δέν ἦταν ἀποτέλεσμα προσωπικοῦ σχεδιασμοῦ τοῦ ἰδίου καί τῶν συνεργατῶν του ἀλλά μιᾶς ἀρχῆς, ὅμως σταθερῆς, ιδεολογικῆς ἐξελίξεως πού εἶχε ἀρχίσει πολύ νωρίτερα στούς ἀκαδημαϊκούς κύκλους περισσοτέρων Ἀνατολικῶν χωρῶν, μέ τελευταία τήν Σοβιετική Ἐνωσή. Εἶχε ἀρχίσει νά λειτουργεῖ μία ἄτυπη καί φυσικά παράνομη συνεργασία μεταξύ ρεαλιστῶν, μεταρρυθμιστῶν καί ἀντικαθεστωτικῶν, οἱ ὅποιοι ἤθελαν νά σπάσουν τό κομματικό μονοπώλιο τοῦ πολιτικοῦ καί οικονομικοῦ σχεδιασμοῦ.

Οἱ Ἀτλαντιστές — καί λόγω ἀγνοίας τοῦ θέματος — προτιμοῦν νά ἀποδίδουν τήν κατάρρευση τοῦ Ἀνατολικοῦ μπλόκ στήν στρατιωτική ὑπεροχή τῶν ΗΠΑ.

Χωρίς νά ὑποτιμοῦμε τήν σημασία καί αὐτοῦ τοῦ παράγοντα, θέτομε τό ἐρώτημα: δηλαδή, ἂν οἱ ΗΠΑ δέν ἦταν στρατιωτικά ἰσχυρότερες, τό Σοβιετικό σύστημα θά λειτουργοῦσε ἀκόμη; Προσωπικά πιστεύομε ὅτι οἱ ἐσωγενεῖς παράγοντες κατάρρευσεως τοῦ Ἀνατ. Μπλόκ ἦταν περισσότερο καί πιεστικώτεροι τῶν ἐξωγενῶν. Τό Σοβιετικό σύστημα ἦταν ἕνα ἀρχαϊκό, στρατοκρατούμενο σύστημα, τό ὁποῖο εὐνοήθηκε ἀπό τόν Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο καί τήν ἀνταγωνιστική πολιτική τῆς ἀνερχόμενης δυνάμεως τῶν ΗΠΑ, πού ἤθελαν

νά περιορίσουν τήν ἐπιρροή τῆς Βρετανίας τόσο στήν Εὐρώπη ὅσο καί σέ ὅλον τόν κόσμο. Διαφορετικά τό Μαρξιστικό-Λενινιστικό καθεστῶς θά εἶχε καταρρεύσει πολύ ἐνωρίτερα. Γι' αὐτό θεωροῦμε ὅτι εἶναι ἀπαραίτητο γιά τήν Εὐρωπαϊκή ἱστορία νά μελετηθοῦν σέ βάθος τά ἐσωτερικά αἷτια πού ὁδήγησαν στήν κατάρρευση τοῦ Ἀνατ. Μπλόκ.

Μετά τήν κατάρρευση τοῦ καθεστώτος, ὁ καθηγητής Ντόμντεῦ ἀξιοποίησε τίς γνωριμίες καί τό κύρος πού ἔχαιρε στήν Δύση γιά νά πραγματοποιήσει τό μεγάλο του ὄνειρο: τήν ἴδρυση (1990) τῆς «Διεθνούς Ἐπιστημονικῆς Ἐνώσεως γιά τήν παγκόσμια οικονομία καί τήν παγκόσμια πολιτική», μέ ἔδρα τό Βερολίνο: πρόκειται γιά ἕνα διεθνές ἐπιστημονικό δίκτυο μέ πρόεδρο τόν ἴδιο, στήν συγκρότηση τοῦ ὁποίου συνέβαλε καί ὁ ἐπίτιμος πρόεδρός του, ὁ διεθνούς φήμης Ὁλλανδός νομπελίστας (1969) οικονομολόγος Γιάν Τιμπεργκεν (J. Tinbergen).

Στήν Ἐπιθεώρηση («Berichte»), πού ἐκδίδει ἡ παραπάνω Ἐνωσή ἔχουν δημοσιευθεῖ ἄρθρα καί Ἑλλήνων ἐπιστημόνων.

Οἱ συσχετισμοί δυνάμεως, σύμφωνα μέ τόν καθηγητή Ντόμντεῦ, ἐκτείνονται στήν σύγχρονη ἐποχή σέ δύο ἐπίπεδα:

- α. τό γεωπολιτικό ἐπίπεδο καί
- β. τό θεσμικό ἐπίπεδο.

Στό γεωπολιτικό ἐπίπεδο συγκεντρώνονται ὅλες οἱ ντέ φάκτο καταστάσεις πού διαμορφώνουν τό τοπίο κατανομῆς καί ἱεραρχήσεως τῶν κρατικῶν ὑποκειμένων, μέ διαφορετική παγκόσμια ἰσχύ ἐπιρροῆς καί ἐπιβολῆς. Σέ αὐτό τό ἐπίπεδο ἐπισημαίνεται ἡ ἀναμφισβήτητη πραγματικότητα τῆς ἀμερικανικῆς παγκόσμιας κυριαρχίας τῶν ΗΠΑ, ὡς μόνης Ὑπερδυνάμεως μετά τήν κατάρρευση τοῦ Συμφώνου τῆς Βαρσοβίας. Ὁ καθ. Ντόμντεῦ χαρακτηρίζει αὐτήν τήν κατάσταση μέ τόν ἐλληνικό ὄρο «ἡγεμονισμός» (Hegemonismus) καί προσδιορίζει τό περιεχόμενό του ὡς μία πραγματική κατάσταση, ἡ ὁποία δέν ἐπιδέχεται καμμία ἀμφισβήτηση περί τῆς ἀντικειμενικῆς τῆς ὑπάρξεως, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καί πολιτικό γεγονός μέ τήν ἐννοια ὅτι δέν μπορεῖ νά ἀποτελέσει στόχο σφαιρικῆς πολιτικῆς ἀντιμετωπίσεως καί ὅτι ἐπιτρέπει στίς ΗΠΑ νά ἔχουν τήν πρωτοβουλία λήψεως ἀποφάσεων γιά τά παγκόσμια προβλήματα καί τήν προώθηση τῶν συμφερόντων τους.

Ἀπό ἀπόψεως καθαρᾶ γεωγραφικῆς κατανομῆς τῆς παγκόσμιας ἰσχύος παρατηροῦμε ἕναν γενικευμένο πολυκεντρικό ἀνταγωνισμό, μέ πόλους τίς ἰσχυρότερες οικονομίες τοῦ κόσμου, ὅπως οἱ ΗΠΑ, ἡ Ε.Ε., ἡ Ρωσσία, ἡ Κίνα, ἡ Ἰαπωνία, οἱ Ἰνδίες καί ἡ Βραζιλία. Στό γεωπολιτικό ἐπί-

πεδο, γενικά, παρατηρούμε μία τάση των ΗΠΑ να κεφαλαιοποιήσουν πολιτικά τὰ στοιχεία της υπεροχής τους και να τήν παγιώσουν αναπαράγοντάς την. Ὅποτε τίθεται ἔντονα στήν ἐπιστήμη και τήν πολιτική συζήτηση τό θέμα, ἐάν ἔχουμε μπροστά μας μία προσπάθεια τῆς Ὑπερδύναμews να ἀναβαθμίσει και ἐξασφαλίσει τόν ἡγεμονισμό της ἀπό τό ἐπίπεδο τῆς πραγματικῆς υπεροχῆς και σέ ἀνώτερα ἐπίπεδα δεσμευτικῆς ἤ και θεσμικῆς ἐπικυριαχίας. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ὑπάρχει μία ἀσθενέστερη ἀλλά ὑπολογισιμη ὁμάδα κρατῶν και μία ἐπιστημονική τάση, ἣ ὁποία πιστεύει και ὑποστηρίζει ὅτι ἡ κατάρρευση τοῦ Ἐνατ. Μπλόκ δέν πρέπει να ἐξελιχθεῖ σέ καταλύτη παγκόσμιας ἀναρχίας ἀλλά σέ εὐκαιρία ἐνισχύσεως τοῦ «ὀλιγοπωλικοῦ» χαρακτήρα τῆς παγκοσμίας τάξεως, πού ἐδραιώθηκε μετά τόν Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο ἀπό τήν Διάσκεψη τοῦ Ἁγίου Φραγκίσκου (1945), μέ τήν ὁποία ἰδρύθηκε ἐπισήμως ὁ Ο.Η.Ε.

Ἐκθέτες αὐτῆς τῆς τάσεως ἀναδεικνύονται χώρες ὅπως ἡ Γαλλία, ἡ Ρωσία και ἡ Κίνα και λιγώτερο ἢ περιστασιακά ἡ Βρετανία.

Στό σημεῖο αὐτό, ὁ καθ. Ντόμντεῦ ἐπισημαίνει μία διαφοροποίηση στόν ἄξονα Παρισίων-Βερολίνου, τοποθετώντας τήν Γερμανία σέ μία διαφοροποιημένη τάση, ἣ ὁποία θεθαίως ξεκινᾷ ἀπό τήν ἀνάγκη ἐνισχύσεως τοῦ ρόλου τοῦ ΟΗΕ σέ κάθε περίπτωση, ἀλλά θά προτιμοῦσε να καταλήξει στήν διαμόρφωση μιᾶς συλλογικῆς τάξεως παγκοσμίου ἀσφαλείας.

Οἱ προβλέψεις εἶναι τό πιό δύσκολο κεφάλαιο τῶν διεθνῶν σχέσεων, διότι:

α. Δέν πρυτανεύει ἡ τάση γιά ἕναν προγραμματικό σχεδιασμό τῶν διεθνῶν σχέσεων στό μέλλον, μέ στόχο τήν ἀσφάλεια και τήν εἰρήνη ἀλλά ἕνας δυναμικός (δηλαδή ἀνοικτός) ἀνταγωνισμός.

β. Οἱ ΗΠΑ δέν διασαφηνίζουν τίς προθέσεις τους. Αὐτό ἔχει να κάνει μέ τό γεγονός ὅτι: β.α. δέν ἀκολουθοῦν ἕνα πρόγραμμα ἀλλά μία δυναμική πολιτική, ἣ ὁποία στηρίζεται περισσότερο στά τετελεσμένα γεγονότα παρά στήν διεθνή συνεργασία· β.β. προφανῶς και οἱ ἴδιες οἱ ΗΠΑ δέν ἔχουν σαφείς προθέσεις. Αὐτό πού κατ' ἀρχάς ἐπιδιώκουν εἶναι να διατηρήσουν τὰ κεκτημένα τῆς νίκης τους σέ τρεῖς παγκοσμίους πολέμους: τόν Α', τόν Β' και τόν Ψυχρό Πόλεμο και να ἐξασφαλίσουν ὅτι οἱ νέες ἀντίπαλες δυνάμεις, ἡ ΕΕ, ἡ Ρωσία και ἡ Κίνα, δέν θά μπορέσουν στό προβλεπτό μέλλον να καλύψουν τήν διαφορά ἰσχύος πού τίς χωρίζει ἀπό τήν Ὑπερδύναμη.

Στό σημεῖο αὐτό πρέπει να διευκρινίσουμε ὅτι ὁ καθ. Ντόμντεῦ ἀνήκει σέ αὐτήν τήν ὁμάδα τῶν Εὐρωπαίων ἀναλυτῶν, οἱ ὁποῖοι δέν θεωροῦν τόν

πόλεμο τῶν ΗΠΑ κατά τῆς τρομοκρατίας ὡς τό κλειδί ἐρμηνείας τῆς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς τῆς Οὐάσινγκτον, ἀλλά ὡς τό συγκυριακό πεδίο πάνω στό ὁποῖο ξεδιπλώνεται αὐτή ἡ πολιτική.

Ἄρκετοί εἶναι αὐτοί οἱ ὁποῖοι διερωτῶνται ἐάν ἡ σημερινή ἐξωτερική πολιτική τῶν ΗΠΑ θά διέφερε σημαντικά, ἐάν δέν ὑπῆρχε τό πρόβλημα τῆς τρομοκρατίας. Τό καίριο ἐρώτημα παραμένει μετέωρο: ὑπάρχουν ἀξιόπιστες προτάσεις γιά τό πολιτικό μέλλον τῆς ἀνθρωπότητας;

Ὁ καθ. Ντόμντεῦ ἀπαντᾷ ἐμμέσως ὑποδεικνύοντας κάτι σημαντικῶτερο:

α. Τίς ἀξιολογικές πηγές ἀπό τίς ὁποῖες μπορούμε να ἀντλήσουμε ἀποτελεσματικές πολιτικές προτάσεις.

Οἱ πολιτικές προτάσεις δέν ἀποτελοῦν ἐγκεφαλικές ἐφευρέσεις ἀλλά ἀποτέλεσμα συγκλίσεων βουλήσεως και ἡ βούληση δέν εἶναι προϊόν λογικῆς ἀλλά μιᾶς πολιτισμικῆς ἐξελικτικῆς διαδικασίας.

β. Μέ τήν παραπάνω ἔννοια ἡ Εὐρώπη, ὡς ὑποκείμενο πολιτικῆς βουλήσεως, ἔχει ἰδιαίτερη εὐθύνη: β.α. να συνειδητοποιήσει ὅτι ἱστορικά και πολιτισμικά τό ὄραμα μιᾶς ἐνωμένης Εὐρώπης ξεκίνησε χωρίς γεωγραφικά ὄρια, μέ τήν ἔννοια ὅτι ταυτιζόταν μέ τό ὄραμα μιᾶς παγκόσμιας εἰρήνης.

Οἱ ρίζες τοῦ ὁράματος τῆς παγκόσμιας εἰρήνης, τονίζει ὁ καθ. Ντόμντεῦ, βρίσκονται στήν ἰδεολογία τῆς «ὁμόνοιας» (Homonoia), πού διαμορφώθηκε ὡς ἀξία και πρόταση στόν Ἑλληνιστικό κόσμο τῆς ἀρχαιότητος.

β.β. Ἡ Εὐρώπη ἔχει χρέος να συμβάλει ἐνεργά στήν δημιουργία ἑνός εἰρηνικοῦ και πολυκεντρικοῦ κόσμου, ἀξιοποιώντας τόν τεράστιο διαχρονικό πολιτισμό της ἀλλά και τήν τεράστια διαχρονική πολιτική της πείρα, θετική και ἀρνητική.

Καταλήγει σέ δύο βασικές προϋποθέσεις γιά αὐτό τό ἐγχεῖρημα: α. τήν οἰκοδόμηση μιᾶς νέας διατλαντικῆς σχέσεως και β. τήν διάκριση ἀνάμεσα στόν Δυτικό πολιτισμό ὡς σύνολο ἀφ' ἑνός και τοῦ δεσπόζοντος κρηπιδώματος τῆς ἀγγλοσαξωνικῆς υπεροχῆς πάνω στό ὁποῖο στηρίζεται ὁ Ἀμερικανικός ἡγεμονισμός ἀφ' ἑτέρου.

Δέν μπορούμε παρά να ἐνθαρρύνουμε αὐτές τίς φωνές στόν χώρο τῆς ἐπιστήμης, πού δέν χάνουν τήν ἐλπίδα τους γιά ἕναν καλύτερο κόσμο, και ἀκόμη διότι δέν ξεχνοῦν ὅτι ἀφετηρία ἑνός ἀνθρώπινου παγκοσμίου μέλλοντος ἐξακολουθεῖ να εἶναι ὁ ἀρχαῖος ἐλληνικός κόσμος, εἴτε ὡς πολιτισμός εἴτε ὡς ἱστορική ἐμπειρία.

Τόν συγχαίρουμε και τοῦ εὐχόμεσθε δημιουργική μακροημέρευση γιά τήν πλήρη ἀξιοποίηση τῆς ὀριμότητος τῆς σκέψεώς του και τῶν ὀδυνηρῶν ἐμπειριῶν του.

Ἡλίας Φιλιππίδης

Ἡ ἀλληλογραφία τοῦ νεοελληνιστῆ Ἀντρέ Μιραμπέλ μετὸν ποιητὴ Γιάννη Κουτσοχέρα. Εἰσαγωγή-σχόλια-ἐπιμέλεια: Θεοδόσης Πυλαρινός, μετάφραση Μπλάκα Στάστυα, ἐκδ. Διεθνούς Ἰδρύματος Γιάννη Κουτσοχέρα καὶ Λένας Στρέφη-Κουτσοχέρα, Ἀθήνα 2006, 150 σσ.

Ὁ παρών, καλαίσθητος τόμος ἀναδεικνύει τὴν φιλία πού συνέδεσε τὸν ποιητὴ καὶ πολιτικὸ ἄνδρα Γιάννη Κουτσοχέρα (1904-1994) μετὸν διάσημο Ἑλληνιστὴ καθηγητὴ στὸ Παρίσι André Mirabel (1900-1970), πού ἀποτυπώνεται ἀπὸ τὴν ἀλληλογραφία τους.

Ὁ τόμος ἔχει ἀνάπτυγμα τεσσάρων κεφαλαίων καὶ μιᾶς ἐκτενοῦς Εἰσαγωγῆς. Ἡ Εἰσαγωγή φέρει τὸν τίτλο «Ἡ ἀλληλογραφία Α. Μιραμπέλ - Γ. Κουτσοχέρα» (σσ. 11-34) καὶ εἶναι γραμμένη ἀπὸ τὸν Θ. Πυλαρινό, ἀναπλ. καθηγητὴ Νεοελληνικῆς Φιλολογίας τοῦ Τμήματος Ἱστορίας τοῦ Ἰονίου Πανεπιστημίου, δοκίμου καὶ ἐγκρίτου νεοελληνιστοῦ, μετὰ σημαντικὸ ἔργο στὴν Ἑπτανησιακὴ Σχολή. Ὁ Θ. Πυλαρινός διαλαμβάνει στὸ εἰσαγωγικὸ αὐτὸ κεφάλαιο γιὰ τὴν ζωὴ καὶ τὸ πολυσχιδὸς συγγραφικὸ ἔργο τῶν δύο ἀνδρῶν, καθὼς καὶ τῆς συζύγου τοῦ Κουτσοχέρα, Λένας Στρέφη.

Ἀκολουθοῦν τὰ τέσσερα κεφάλαια: I. Ἐπιστολές Ἀντρέ Μιραμπέλ στὴν ἐλληνική (σσ. 35-74) — εἴκοσι μία συνολικὰ ἐπιστολές, II. Μεταφρασμένες ἐπιστολές ἀπὸ τὴν γαλλική τοῦ ζεύγους Μιραμπέλ (σσ. 75-104) — δεκατρεῖς συνολικὰ ἐπιστολές, III. Διάφορα σχέδια ἐπιστολῶν τοῦ Γ. Κουτσοχέρα (σσ. 105-118) — ἕξι συνολικὰ ἐπιστολές, IV. Διάφορα σχέδια ἐπιστολῶν καὶ κείμενα τοῦ Γιάννη Κουτσοχέρα (σσ. 119-136) — πέντε συνολικὰ ἐπιστολές.

Πίνακες ἐλληνικῶν ὀνομάτων καὶ πραγμάτων καὶ ξένων ὀνομάτων ὀλοκληρῶνουν τὴν ἐνδιαφέροντα αὐτὴ ἐκδόση.

Χρῆστος Π. Μπαλόγλου

Φώτης ΤΕΡΖΑΚΗΣ, Τὸ πνεῦμα στὴν ἐξορία: Παπαϊωάννου-Καστοριάδης-Ἀξελός, ἐκδ. Ἔρασμος, Ἀθήνα 2003, 69 σσ.

Τὸ σύντομο αὐτὸ βιβλίον ἀναφέρεται στοὺς τρεῖς ἐξορίστους, ἀπὸ τὸ 1945 στὸ Παρίσι, Ἑλληνες στοχαστές, Παπαϊωάννου (σ. 22-33), Καστοριάδης (σ. 34-59) καὶ Ἀξελός (σ. 60-69). Ἄν καί, ὅπως

φαίνεται ἀπὸ τὴν ποσότητα τῶν σελίδων, ἡ μερίδα τοῦ λέοντος ἀνήκει στὸν Καστοριάδη, ἐν τούτοις τὸ βιβλίον διαποτίζεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς τὸ τέλος ἀπὸ τὴν μορφὴ τοῦ Παπαϊωάννου.

Ἦδη ἀπὸ πολὺ ἐνωρίς, στὴν «Εἰσαγωγή» του, ὁ Φώτης Τερζάκης ἀφήνει τίς προθέσεις του νὰ φανοῦν: μείωση καὶ υποτίμηση τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη (σ. 16) καὶ «ἀναβάθμιση» τοῦ Κώστα Παπαϊωάννου (σ. 17). Πράγματι ὁ συγγραφέας ἀποδίδει τὴν καστοριαδικὴ ἔννοια *συλλογικὸ φαντασιακὸ* στὴν ἔννοια «ἱστορικὸ ἀσυνείδητο» τοῦ Παπαϊωάννου καὶ τὴν καστοριαδικὴ κριτικὴ τοῦ μαρξισμοῦ, «ὡς ἰδεολογία τῆς ἑτερονομίας», στὶς ὑποδείξεις τοῦ Παπαϊωάννου σχετικὰ μετὸν «τεχνικισμό» τοῦ Μάρξ (σ. 19, 27). Οἱ ὀφειλές ἐνός στοχαστῆ σὲ κάποιον ἄλλον εἶναι ἓνα θέμα πού χρειάζεται συζήτηση, ἀναλυτικὴ καὶ πειστικὴ, καὶ ἐν πάσει περιπτώσει αὐτὸ δὲν μειώνει τὴν ἀξία τοῦ πρώτου οὔτε αὐξάνει τὴν ἀξία τοῦ δευτέρου, πρᾶγμα πού κάνει ὁ συγγραφέας. Ἐξυψώνει τὸν Παπαϊωάννου καὶ τὸν τοποθετεῖ στὴν κορυφὴ τῆς τριάδας τῶν τριῶν ἐξορίστων φιλοσόφων: «Παρ' ὅτι λίγο νεώτερος ἀπὸ τοὺς ἄλλους, ὁ Παπαϊωάννου — σήμερα τὸ βλέπουμε καθαρά — ὑπῆρξε ὁ πλέον εὐαίσθητος καὶ βαθύς, ὁ πλέον ρηξικέλευθος ἀπὸ τοὺς τρεῖς, στὸν ὁποῖο χρωστοῦν ἤδη πολλὰ οἱ ἄλλοι δύο» (σ. 17). Ἡ ἀποψη αὐτὴ τῆς «Εἰσαγωγῆς» ἐπαναλαμβάνεται ἀκόμη τρεῖς φορές στὴν συνέχεια: σχεδὸν αὐτοῦσια ὅταν ἐξετάζει τὸ ἔργο τοῦ Καστοριάδη (σ. 39), καὶ μάλιστα σὲ ὅλη σχεδὸν τὴν σελίδα ἀναφέρει πάλι τὴν προσφορά τοῦ Παπαϊωάννου. Ἐπαναλαμβάνεται ἐπίσης μετὰ παραλλαγὴ ὅταν ἐξετάζει τὸ ἔργο τοῦ Ἀξελός (σ. 62), καὶ φυσικὰ πάλι ὅταν ἐξετάζει τὸ ἔργο τοῦ ἰδίου τοῦ Παπαϊωάννου.

Αὐτὴ ἡ ἀποψη εἶναι θεθαίως μιὰ προσωπικὴ γνώμη τοῦ συγγραφέα, τὴν ὁποία δὲν τὴν ἀποδεικνύει — θέμα γούστου, πού θὰ ἴλεγε καὶ ὁ ἀείμνηστος Π. Κονδύλης. Αὐτὴ ὅμως ἀφορᾷ τὴν παρέα τοῦ συγγραφέα καὶ δὲν εἶναι σοβαρὴ δημόσια κριτικὴ, τῆς ὁποίας ἡ δεοντολογία ἐπιβάλλει τὴν υποστήριξη τῶν ἀπόψεων, θετικῶν καὶ ἀρνητικῶν, μετὰ ἀνάλυση καὶ ἐπιχειρήματα. Ἡ ἐνστασιὴ μας αὐτὴ δὲν θέλει νὰ υποτιμῆσει τὴν ἀξία καὶ τὴν θεωρητικὴν προσφορά τοῦ Παπαϊωάννου ἀλλὰ νὰ διαφωνήσει μετὰ τὴν ἀπόδοση πρωτεῶν ἀνάμεσα σὲ στοχαστές.

Ἐκτός τοῦ Παπαϊωάννου, ὁ συγγραφέας ἀποδίδει ὅλες σχεδὸν τίς ἄλλες κύριες ἰδέες τοῦ Καστοριάδη σὲ κάποιον ἄλλον στοχαστῆ, μετὰ σκοπὸ νὰ μειώσει τὴν πρωτοτυπία του (σ. 42, 46, 47, 49, 50, 51). Καὶ σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωσι ὁ συγγραφέας πάλι δὲν παραθέτει οὔτε ἀνάλυση καὶ ἐπιχειρήματα ἀλλὰ οὔτε κἂν παραπομπές ἢ ἔργα, παρὰ μόνον ὀρισμένα ὀνόματα. Ἀκόμη καὶ ὅταν μιὰ φο-

ρά αναφέρεται στην «πρωτότυπη συμβολή του Καστοριάδη» (σ. 49), σπεύδει άμέσως νά τήν αποδυναμώσει, αναφέροντας τά όνόματα του Χούσσερλ και του Gomblich, και άμέσως πρίν, τά όνόματα του Κάντ, του Χάϊντεγγερ και του Φρόυντ, έτσι πού ή πρωτοτυπία του Καστοριάδη δέν είναι σαφής και ούσιαστικώς εξαφανίζεται.

Ο συγγραφέας γράφει επίσης: «ή υπέρμετρη φιλοδοξία του [Καστοριάδη] τόν όδηγει sé μία — έξεζητημένη πολλές φορές — προσωπική όρολογία, ή όποία... συχνότατα χρησιμεύει στό νά κρύβει τό χρέος του Καστοριάδη sé κάποιους θεωρητικούς του προδρόμους» (σ. 45). Η άλήθεια είναι διαφορετική: έκαστος φιλόσοφος, όταν συλλαμβάνει μέ τόν δικό του τρόπο (ιδίον) τόν κόσμο, τήν κοινωνία, τήν ιστορία και τόν άνθρωπο, όδηγείται και στην αντίστοιχη προσωπική όρολογία, σχηματίζει τό δικό του λεξιλόγιο. Έτσι και ό Καστοριάδης ανέπτυξε τήν όρολογία του, στην αρχή ξένισε, αλλά τελικώς επέβαλε πολλούς όρους μεταξύ τών όποιων «φαντασιακό», «θέσμιση», «φαντασιακές σημασίες», «πρόταγμα», «αυτονομία», «δημιουργία έκ του μηδενός» κ.ά. πού είναι ήδη κοινοί τόποι και στά χείλη τών περισσοτέρων. Ποιά λοιπόν όρολογία θεωρεί ό συγγραφέας έξεζητημένη; Η όρολογία του Πλάτωνος και του Άριστοτέλους στην εποχή της δέν θά χαρακτηριζόταν έξεζητημένη μέ τους νεολογισμούς πού εισήγαγαν; Η δαιδαλώδης όρολογία του Κάντ λ.χ. της πρώτης κριτικής είναι έξεζητημένη; Η μήπως του Χέγκελ και του Μάρξ; Ποιά είναι, τέλος, αυτή ή «υπέρμετρη φιλοδοξία» του Καστοριάδη, στην όποία αναφέρεται ό συγγραφέας;

Στήν σ. 46 επαναλαμβάνει επίσης ό συγγραφέας ότι ό Καστοριάδης «ήταν πάντα άπρόθυμος νά αναγνωρίζει τίς επιρροές του», πράγμα πού είναι λανθασμένο, διότι πολλές φορές αυτό γίνεται, όπως δύναται νά διαπιστώσει ό προσεκτικός και άμερόληπτος αναγνώστης. Παραθέτουμε όρισμένες ενδείξεις, λ.χ. στην *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* ή στό *Fait et à Faire*, οι πηγές έμπνεύσεως του Καστοριάδη δηλώνονται ρητώς, όπου έκτός του Κάντ, του Χέγκελ, του Μάρξ και του Φρόυντ αναφέρονται επίσης ό Άριστοτέλης, οι σοφιστές, ό Φίχτε, ό Χάϊντεγγερ κ.ά.

Ο συγγραφέας αποδίδει επί πλέον στον Καστοριάδη «προσποίηση επιστημονικότητας ή φιλοσοφικού προφητισμού», πάλι χωρίς εξήγηση και δικαιολόγηση της απόψεώς του (σ. 19). Η άποψη αυτή άδικεί τόν Καστοριάδη, ό όποιος είναι από τους όλίγους σπανίζοντες σημερινούς φιλοσόφους, ό όποιος προσπάθησε νά στηρίξει και νά δικαιολογήσει τίς απόψεις του, χρησιμοποιώντας στοιχεία και επιχειρήματα από όλους σχεδόν τους τομείς του επιστητού, μέ τόν ζήλο και τήν γνώση του ειδικού

σε έκαστο τομέα. Φιλοσοφία, Ψυχανάλυση, Μαθηματικά, Φυσική, Βιολογία, Έπιστημολογία, Πολιτική, Κοινωνιολογία, Οικονομία, Γλωσσολογία, Έθνολογία, Λογοτεχνία αρχαία και νέα, διατρέχουν τό έργο του όχι εύκαιριακώς και δευτερευόντως, αλλά ούσιαστικώς και λειτουργικώς, προσφέροντας άρμούς και βασικά στοιχεία στην οικοδόμηση της αναλύσεως και της σκέψεώς του. Όποιος έχει διατρέξει τήν *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* και άλλα κείμενά του μένει κατάπληκτος από τόν πλούτο τών αναλύσεων, τήν γνώση όλων τών άνωτέρω επιστημών, τήν κριτική ανάλυση ειδικών θεμάτων, τήν πρωτοτυπία και τήν προσωπική ματιά της κριτικής του, τό εύρος και τήν συνθετότητα τών θεμάτων. Όσον άφορά τόν «φιλοσοφικό προφητισμό», δέν υπάρχει τέτοιος στόν Καστοριάδη, όπως υπάρχει λ.χ. στόν Πλάτωνα, στόν Χέγκελ ή τόν Μάρξ: άν ό συγγραφέας τόν συγγείει μέ τήν πολιτική ανάλυση και τίς πολιτικές εκτιμήσεις του Καστοριάδη, αυτό είναι άλλο θέμα (έπ' αυτού βλ. *Αντί*, τ. 845, 17 Ιουνίου 2005).

Ο συγγραφέας φαίνεται νά ένοχλείται από τήν αϊγλή και τό κύρος του Καστοριάδη, πού τό θεωρεί «πολύ εύρύτερο άπ' ό,τι φυσιολογικά δικαιούται» και προσπαθεί νά τό μειώσει αποδίδοντάς το sé «μιά ειδική συγκυρία» (σ. 37). Αυτό πού έδωσε αϊγλή και κύρος στόν Καστοριάδη δέν ήταν καμιά ειδική συγκυρία: αντίθετως αυτή ήταν αντίθετη στις πρωτοπόρες και ρηξικέλευθες ιδέες του κατά τίς δεκαετίες του '50 και του '60, κατά τίς όποιες υπήρξε άπόλυτη σιωπή. Ο Καστοριάδης αναγνωρίζεται στην Γαλλία μετά τόν Μάη '68 και κυρίως μετά τήν δημοσίευση της *Φαντασιακής θέσμισης της κοινωνίας* τό 1975, και στην Ελλάδα κατά τήν δεκαετία του '80. Αυτό λοιπόν πού έδωσε αϊγλή και κύρος στόν Καστοριάδη ήταν ή αξία του έργου του, ή βαθύτητα, τό έκπληκτικό εύρος τών ενδιαφερόντων του, ή δύναμη της επιχειρηματολογίας του, ή έμβελεία του ως καθολικού στοχαστή, κριτικού διανοητή και εικονοκλάστη φιλοσόφου, πού δέν δίστασε νά αντιπαρατεθεί μέ όλες τίς όρθοδοξίες και τά ιερά τέρατα, τίς καθαιρωμένες και καθιερωμένες αντιλήψεις.

Τί σημαίνει επίσης αυτό τό προκρούστειο «άπ' ό,τι φυσιολογικά δικαιούται»; Ποιός όρίζει και ποιός κρίνει τό «φυσιολογικό»; Έκφράσεις τέτοιου είδους στερούνται νοήματος όπως επίσης και ή φράση του ότι ό Καστοριάδης στην κριτική του μαρξισμού «σάθηνκε περισσότερο ύψηλόφωνος από τόν καθέναν — ύψηλόφωνος μέχρις ύποψίας» (σ. 17). Τί ύποψιάζεται δηλαδή ό συγγραφέας και δέν έννημερώνει και τους άλλους; Έδώ έμφωλεύει μία περιέργη αντίληψη περί μέτρου και όρίου πού διακατέχει τόν συγγραφέα, και τήν όποία δέν διευκρινίζει. Αντίθετως άπ' ό,τι πιστεύει ό συγγραφέας, ό Καστοριά-

δης δέν υπῆρξε «ύψηλόφωνος» καί οἱ ιδέες του, ὅπως λ.χ. γιά τό φαντασιακό, γιά τήν ἱστορία ὡς ποίησις, γιά τήν δημιουργία ἐκ τοῦ μηδενός, γιά τήν αὐτονομία καί τήν ἄμεση δημοκρατία, δέν συζητοῦνται στήν σύγχρονη ἐποχή τῆς ἀσημαντότητας καί τῆς ιδιωτεύσεως, ἐκτός ενός περιορισμένου κοινού. Ἐπιβάλλεται, λοιπόν, οἱ ιδέες αὐτές νά συζητηθοῦν ἀπό εὐρύτερα στρώματα, δικαιῶνται εὐρύτερης προβολῆς ὡς ἀντίδοτο στήν ἐξαιρετικῶς στεῖρα πολιτιστικῆς ἐποχῆ μας καί τήν ἔνδεια τοῦ φιλοσοφικοῦ καί τοῦ πολιτικοῦ λόγου.

Μιά ἄλλη ἀντίληψη τοῦ Καστοριάδη, μέ τήν ὁποία δέν συμφωνεῖ ὁ συγγραφέας, εἶναι ἡ ἄμεση δημοκρατία καί προτείνει νά μετριάσουμε «κάπως τήν δοξαστική ἀντιμετώπιση τῆς ἐλληνικῆς δημοκρατίας» (σ. 57). Δηλαδή τί προτείνει, ποιές πολιτικές προτάσεις κομίζει ὁ συγγραφέας σέ ἀντιδιαστολή μέ τήν αὐτονομία καί τήν ἄμεση δημοκρατία; Πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι, ἐνῶν ὁ συγγραφέας δέν διευκρινίζει σέ τί συνίσταται τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας, ἀσκει κριτική σέ αὐτό καί δέν παρουσιάζει οὐδεμία δική του πολιτική θέση. Αὐτό δύναται κάλλιστα νά ἐρμηνευθεῖ ὡς ἓνα εἶδος μεταμοντερνισμοῦ, ἀλλά, ὅταν ἀσκεῖται κριτική ἢ ἀπόρριψη, πρέπει νά διασαφηνίζεται γιατί ἀσκεῖται αὐτή ἢ κριτική ἢ τέλος πάντων τί προτείνεται ὡς πιό σωστό ἢ ἐφικτό. Διαφορετικά ἢ ἀπόρριψη εἶναι τυφλή καί μηδενιστική.

Χαρακτηρίζει ἐπίσης ὁ συγγραφέας τό ἐγγεῖρημα τοῦ Καστοριάδη ὡς «ἀμφιλεγόμενο» (σ. 56). Αὐτή τήν ἀποψή του δέν τήν ὑποστηρίζει μέ ἐπιχειρήματα ἀλλά μέ μία ρητορική ἐρώτηση: πῶς ἔγινε δυνατό αὐτό τό στοιχείο τῆς αὐτονομίας «νά καταπνιγεῖ ἀπό δυνάμεις ὄχι ἐξωτερικές, ἀλλά δυνάμεις πού ἀναδύθηκαν μέσ' ἀπό τήν ἴδια του τήν ἐκδίπλωση;». Τήν ἀπάντηση θά ἔχει ὁ συγγραφέας ὅταν διασαφηνίσει ποιές εἶναι αὐτές οἱ «δυνάμεις», τίς ὁποῖες δέν προσπαθεῖ νά συγκεκριμενοποιήσει. Ἀπό τήν ἄλλη, ἡ αἰτιολογία πού προτείνει ὁ συγγραφέας γιά τήν ἀνάδυση τῆς ἐλληνικῆς δημοκρατίας ἀφ' ενός μέν εἶναι ταυτολογία καί γιά αὐτό δέν μπαίνει στόν κόπο καί ὁ ἴδιος νά ἐπιχειρηματολογήσει, καί ἀφ' ἐτέρου τήν διατυπώνει μέ ὄρους πού ἀκροβατοῦν σέ κενό, ταυτοχρόνως φραστικῶς, πολιτικό καί ἱστορικό (μέ τά ἴδιά του τά λόγια, σ. 57: «Σέ ἓνα πιό παρατηρητικό μάτι ἡ ἐλληνική δημοκρατία τοῦ 5ου π.Χ. αἰῶνα θά μπορούσε νά φανεῖ ὡς τό πολύ ἰδιαίτερο προϊόν μιᾶς ἐξαιρετικά λεπτής καί πρόσκαιρης ἰσορροπίας ἀνάμεσα σέ δύο ἀσύμβατες ἐν πολλοῖς ἱστορικές κληρονομίες» — ὑπογραμμίσεις δικές μου).

Αὐτά εἶναι μερικά προβληματικά σημεῖα ἀπό τό βιβλιαράκι τοῦ συγγραφέα, τουλάχιστον ὅσον ἀφορᾷ τόν Καστοριάδη.

Γιώργος Οἰκονόμου

Περιοδικό Πανοπτικόν, τεῦχος 9, καλοκαίρι 2006.

Στήν Ἑλλάδα, τά θεωρητικά περιοδικά πού κυκλοφοροῦν, διαιροῦνται σέ «θεματικά» (π.χ. φιλοσοφίας, τέχνης κ.λ.π.) καί πολιτικά, μέ πολλές ἐλάσσονες ὑποκατηγορίες. Εἰδικῶς δέ τά πολιτικά περιοδικά, τά ὁποῖα χαρακτηρίζονται συνήθως ἀπό τήν περιοχὴ τοῦ φάσματος ὅπου προσκλίνεται, δύσκολα φιλοξενοῦν «ἀπαιτητικά» ἐπιστημονικά κείμενα. Στόν ἀντιεξουσιαστικό χῶρο, μέ δεδομένες τίς ἰδιομορφίες ἐκφρασης καθαροῦ καί τεκμηριωμένου ἰδεολογικοῦ λόγου πού παρατηροῦνται ἐδῶ, τά ἀνάλογα ἔντυπα εἶναι ὀλιγάριθμα (ἐπὶ παραδείγματι, τά ἐγκυρώτατα: Ἐλευθεριακή Κίνηση καί Εὐτοπία). Ἐνα ἐξ αὐτῶν εἶναι καί τό Πανοπτικόν, ἓνα περιοδικό μάλιστα πού ἐφορμᾶται ἐκτός Ἀθηνῶν (πρόσφατα «μετακόμισε» ἀπό τήν Κοζάνη στήν Θεσσαλονίκη), περιοδική ἔκδοση περιορισμένης μέν κυκλοφορίας πλὴν ὅμως μέ κείμενα ἰδιαίτερου ἐνδιαφέροντος. Τό περασμένο καλοκαίρι κυκλοφόρησε τό 9ο τεῦχος, μέ ἀντιπροσωπευτικά ὡς πρός τήν προβληματική τῆς ἐν λόγω προσπάθειας κείμενα, ἓνα «τετράδιο ὀλικῆς ἀντιπαράθεσης», ὅπως αὐτοσυνοψιᾶται, τά περιεχόμενα τοῦ ὁποῖου θά σχολιάσω στήν συνέχεια.

Ἡ γενική ἐκτίμηση ὡς πρός τό τελευταῖο τεῦχος ἀφορᾷ σέ μία καλά κρυμμένη συνεκτικότητα πού μαρτυρεῖ ἡ ἐπιλογή τῶν κειμένων: πράγματι, ὁ ὑπεύθυνος γιά τήν ἔκδοση Κώστας Δεσποινιάδης καταφέρνει νά δέσει ἓνα φαινομενικά ἑτερόκλητο σύνολο θέσεων σέ μία συμπαγή ἐνότητα, γιά τήν ὁποία ἀσφαλῆ ὁδηγὸ ἀποτελεῖ τό εἰσαγωγικό σημεῖωμα πού ὑπογράφει ὁ ἴδιος: «Φωνή καί ἀποχώρηση», μία θεωρητική εὐθεία «ἐπιθέση» σέ «ἓναν κατακερματισμένο καί φθαρμένο κόσμο». Ὁ κόσμος τῆς παρακμῆς πού περιγράφουν γλαφυρά οἱ συντελεστές τοῦ τεύχους δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τό «καταναλωτικό σύμπαν» πού βιώνουμε στό ξεκίνημα τοῦ 21ου αἰῶνα καί κατὰ τήν γνώμη μου ὁ ἀνοιχτά καταγγελτικός λόγος ἐναντίον τῆς παρούσας κοινωνίας, ἡ ὁποία θεμελιώνεται στήν δῆθεν «ἐπικοινωνία», ἀποτελεῖ τίτλο τιμῆς σέ μία ἐποχὴ ὅπου ἡ νεοφιλελεύθερη, «διαφωτιστικοῦ» τύπου συναίνεση εἶναι ἡ συνήθης κατάθεση ἰδεῶν γιά τήν διανόηση. Ἡ «ὀλικῆ ἀντιπαράθεση», στήν συγκεκριμένη περίπτωση, ἐκδηλώνεται ἀρχικά μέσῳ τῆς τελικῆς ἐπικύρωσης τοῦ Ἀντρέ Μπρετόν ἐναντι τῆς συμπίρσεως τῆς «ὀλικῆς σουρρεαλιστικῆς ἄρνησης» μέ τόν «μαῦρο καθρέφτη τοῦ ἀναρχισμοῦ». Ἡ «ἀντιπαράθεση», ἐν συνεχείᾳ, κάνει ἀναφορά, κατὰ σειράν, στήν σκοταδιστικὴ ἐπιστροφή τῆς θρησκείας πέραν τοῦ Ἀτλαντικοῦ (ἄρθρο τοῦ Γκόρ Βιντάλ), στήν ἐπικαιρότητα τῆς κριτικῆς ἐναντίον

τῆς ταξικῆς συγκρότησης τῆς σημερινῆς ἐργασίας (συνέντευξη τοῦ Πάολο Βίρνο), στίς συνέπειες γιά τήν τρέχουσα ἀνάγνωση τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας ἀπό μία ἀγνωστή πτυχὴ τῆς διαμάχης κομμουνιστῶν καὶ ἀναρχικῶν (κείμενο τοῦ Νίκου Σέργη) καί, τέλος, στήν ἀτομικὴ περίπτωση ἐνός «ἀναρχικοῦ» τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων, τοῦ Ρένου Ἀποστολίδη (σύντομη ἐργοβιογραφία ἀπὸ τὸν Χρήστο Χαλαζιά). Στὴν ἐποχὴ τῆς «τέλειας ἐνοχῆς σιωπῆς» — γιά νὰ παραφράσω μιά δημοφιλῆ, 100 χρόνια πρὶν, διαπίστωση, πού ἐκφράζει πιστεύω τὴν κατάσταση πολλῶν «ἐξωνημένων» ἀπὸ τὴν πολιτικὴ καὶ τὸ ἐμπόρευμα διανοουμένων τῶν ἡμερῶν μας — ἀνάλογες ἐπιθετικὲς κριτικὲς, πού θυμίζουν «πολεμικὲς» ἰδεῶν ἀπὸ ἄλλους καιροὺς, θὰ πρέπει πιστεύω νὰ ἀντιμετωπίζονται μὲ ἐνδιαφέρον, τουλάχιστον.

Ὁ Μπρετόν ἀναμφισβήτητα δικαιούται νὰ ὀμιλεῖ «στό ὄνομα» τῶν σουρρεαλιστῶν, ὡς βασικὸς ὑποστηρικτὴς τοῦ ἐγχειρήματος. Τὸ ἄρθρο «Ὁ φάρος» φέρει τὴν ἡμερομηνία 11-1-1952, ὅπερ σημαίνει ὅτι γράφτηκε σὲ μιά περίοδο ὕφεσης τοῦ κινήματος — ἂν ὄχι ἐξαφάνισης — ὅποτε μπορεῖ νὰ ἀναγνωστῆι σάν μιά τίμια «ἐπιτύμβια» ἐξομολόγησι, ὅπου δὲν ἔχει κανέναν λόγο ὁ ἴδιος νὰ «ἀποδώσει τιμές» ἐν θερμῷ. Ἐν πολλοῖς, ὁ Μπρετόν μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ὁ σουρρεαλισμὸς βρῆκε ἔδαφος ἀνάπτυξης στὸν ἀναρχισμό, ἂν καὶ ὑπῆρξε τελικὰ ἀδύνατη ἢ «ἐνώση» τῶν δύο «στοιχείων». Οἱ σκέψεις του μοιάζουν νὰ ἐμφοροῦνται ἀκόμη ἀπὸ τὴν «πύρινη ἐστία» ἐκείνων τῶν καιρῶν, ἐπιλέγει καὶ αὐτὸς νὰ «ἀντιπαρατεθεῖ» στὸν κόσμον τῆς «δουλικώτερης ὑπακοῆς», ἀμυνόμενος ὑπὲρ τοῦ σοσιαλισμοῦ ὡς καθολικοῦ αἰτήματος «ἀξιοπρέπειας» τῆς ἀνθρωπότητος καὶ κατὰ τῆς «καρικατούρας» του, χωρὶς νὰ παραλείψει νὰ ἐπιτεθεῖ κατὰ τῶν «προδοτῶν», πού ἔκαναν «καρριέρα» χάρις στὸν σταλινισμό. Πρόκειται μὲ λίγα λόγια γιά ἓνα συγκινητικὸ κείμενο «πολεμικῆς» ἀπὸ ἄλλη ἐποχὴ, τόσο ἀποκαλυπτικὸ καὶ ἀπαραίτητο στίς μέρες μας, ὅπου κυριαρχεῖ ἡ νοσηρὴ σιωπὴ, ἐπίθεση πού καταλήγει στὴν διαπίστωση πὼς μὲ τὸ τέλος τοῦ σουρρεαλισμοῦ ἀπέμεινε ὡς «πιὸ ἀναγκαῖα ἀπὸ ποτέ» καταφυγὴ ὁ ἀναρχισμὸς, «ὁ φάρος πού δεσπόζει ἐπὶ τῶν κυμάτων».

Ὁ Βιντάλ («Ὁ μονοθεῖσμός καὶ τὰ δεινά του») βάλλει κατὰ τῆς θρησκείας, συγκεκριμένα ἐναντίον τῶν πουριτανικῶν, ρατσιστικῶν καὶ καταπιεστικῶν συνιστωσῶν τῆς, πού ἐπιβάλλονται μὲ αὐταρχισμό καὶ ὑποὺλα στὴν κοινωνία. Θὰ πρέπει ἐξ ἀρχῆς νὰ ξεκαθαρίσω ὅτι, κατὰ τὴν ἀποψή μου, ἡ συγκεκριμένη ἐπίθεση θὰ πρέπει νὰ ἀντιμετωπιστεῖ μὲ προσοχὴ ὡς πρὸς τὰ καθ' ἡμᾶς, δεδομένου ὅτι τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ὀρθόδοξης συνείδησης τοῦ θεοῦ εἶναι σὲ πολλὰ σημεία δια-

φορετικὰ ἀπὸ τὸν καθολικισμό ἢ τίς ποικίλες μεταπτώσεις τοῦ προτεσταντισμοῦ. Ἐπομένως, μιά συλλήβδην ἀπόρριψη τοῦ μονοθεῖσμοῦ, πού δὲν ἐξετάζει τίς πολιτισμικὲς καὶ κοινωνικὲς ἰδιομορφίες του ἀνὰ ἐποχὴ καὶ κοινότητα, εἶναι μάλλον εὐάλωτη, ἐφ' ὅσον ἡ διάδοση τῶν μονοθεϊστικῶν θρησκείων εἶναι εὐρεία καὶ μὲ πολλὰ φανερά ἢ κρυφά «βέλη στὴν φαρέτρα» — τὸ πιὸ πρόσφατο παράδειγμα, ἡ ἀμηνχανία τῆς «προοδευτικῆς» διανοήσεως ἀπέναντι στὴν ὀργὴ τῶν μουσουλμάνων κατὰ τῆς «βλάσφημης» γελοιογραφίας. Κατὰ τὰ ἄλλα, ὁ Βιντάλ μᾶς προσφέρει μιά εὐγλωττὴ εἰκόνα τοῦ ἀμερικανικοῦ πουριτανικοῦ νεοφασισμού, χρήσιμη πιστεύω, καθὼς ἡ ἰδεολογία πού κομίζει πλανητικὰ ἢ κυρίαρχη ἐξουσία στὴν χώρα τείνει νὰ διαδοθεῖ μέσῳ τοῦ ἐμπορεύματος-φρετίχ σὲ ὅλον τὸν ὑπόλοιπο κόσμον. Τέλος, τὸ συγκεκριμένο κείμενο, ὅπως καὶ ἄλλα πού δημοσιεύονται κατὰ καιροὺς σὲ ἐλληνικὰ ἔντυπα, τεκμηριώνει τὴν ὕπαρξη μιᾶς ἄλλης Ἀμερικῆς, ἢ ὅποια περιέργως παραμένει λίγο γνωστὴ στὴν ἐγχώρια κριτικὴ, παρὰ τὸν εὐρύτατον διαδεδομένον «ἀντιαμερικανισμό» τῆς Ἑλλάδας.

Ταξιδεύουμε στὴν συνέχεια, μέσῳ τοῦ Πανοπτικοῦ, στὴν Ἰταλία τῆς «αὐτονομίας», ὅπου σὲ μιά προσωπικὴ ἐξομολόγησι ὁ Βίρνο ἀπαντᾷ σὲ ἐρωτήσεις πάνω στὸν «μεταφορντισμό, τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν πολιτικὴ». Παρουσιάζεται ἔτσι ἡ εἰκόνα ἐνός ἀγωνιστῆ τῶν ἰταλικῶν κινήσεων, πού παραμένει μάχιμος διανοητικὰ, παρ' ὅτι ἐνταγμένος σὲ Πανεπιστήμιο. Τὸ φαινόμενο δὲν εἶναι ἐντελῶς ἀγνωστο γιά τὰ ἐλληνικὰ δεδομένα, ἤτοι ἡ κοινωνικὴ ριζοσπαστικὴ παρέμβαση τῶν ἀκαδημαϊκῶν διανοουμένων στὴν χώρα μας, μολονότι ἡ μεταπήδησι ἀπὸ τὰ κινήματα στίς «ἔδρες» εἶναι μάλλον σπάνια. Τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ταξικῆς ἐργασίας στὴν γειτονικὴ Ἰταλία μᾶς εἶναι μάλλον οἰκεία, ὅλοι βιώνουμε καθημερινὰ τὴν σκληρυνση τῶν ἐργασιακῶν συνθηκῶν, εἴτε πρόκειται γιά Σοῦπερ Μάρκετ εἴτε γιά Τράπεζες: εἴθισται, ὅσο πλουσιώτεροι εἶναι οἱ «Κύριοι», τόσο εἰδεχθέστερη νὰ εἶναι ἡ συμπεριφορὰ τους ἀπέναντι στοὺς «Δούλους». Ἡ συνέντευξι τοῦ Βίρνο εἶναι ἐνδιαφέρουσα καὶ χρήσιμη, καίτοι, γιά τοὺς στοιχειωδῶς ἐνήμερους περὶ τὴν ἰταλικὴ «αὐτονομία», τὰ δεδομένα πού προσπορίζει τὸ ἐν λόγῳ κείμενο εἶναι ἀπὸ λίγο ὡς πολὺ γνωστά — στό παρελθόν συνέδραμε τὰ μέγιστα σὲ αὐτὴ τὴν κατεύθυνση τὸ πολὺ καλὸ περιοδικό: *Autonomedia*.

Ἡ περιπλάνησι συνεχίζεται μὲ ἐπόμενο σταθμὸ τὴν Οὐγγαρία τῶν ἐπαναστάσεων τοῦ περασμένου αἰῶνα, ὅπου μὲ ἀφορμὴ ἓνα ἐπιμέρους ἐπεισόδιο τῆς ἀνοιχτῆς ἀπ' ὅ,τι φαίνεται «ἀντιπαράθεσης» ἀντιεξουσιαστῶν καὶ κομμουνιστῶν καὶ

συγκεκριμένα τήν αϊφνίδια «ἀλλαγή πλεύσης» τοῦ μαρξιστῆ φιλοσόφου Λούκατς ἔναντι τοῦ ἀναρχικοῦ «μέντορα» Σάμπο, ἐξετάζεται ἡ «πατρότητα τῆς οὐγγρική ἐπανάστασης τῶν Συμβουλίων» (1919). Ἡ προσέγγιση τοῦ Σέργγη εἶναι ἀμιγῶς ἱστορικο-φιλοσοφική καί ἀπό τήν πυκνότητα τόσο τῶν παραπομπῶν ὅσο καί τῆς οἰκείας βιβλιογραφίας, συνάγεται ὁ ἐπιστημονικός χαρακτήρας τοῦ ἐν λόγῳ ἄρθρου καί ἡ ιδιότητα τοῦ ἀρθρογράφου — τό περιοδικό ἐπιμένει στήν ἀρνησί του νά δημοσιεύει τήν ιδιότητα τῶν συνεργατῶν του, μέ ἀποτέλεσμα ὁ ἀναγνώστης νά τρέπεται σέ εἰκασίες ἀπό τόν χαρακτήρα τῶν γραπτῶν ὡς πρός τήν ἐκμείωση τῆς παραπάνω. Ἡ «νωπή» κατά τό ξεκίνημα τοῦ 20οῦ αἰῶνα διαμάχη Μάρξ-Μπακούνιν φαίνεται νά χαρακτηρίζει τά πνευματικά τεκταινόμενα στήν κεντροευρωπαϊκή χώρα, ὥσπσο οἱ πολιτικές τῆς προεκτάσεις ὡς πρός τό ἐλευθεριακό αἴτημα τοῦ ἐν ἐξελίξει αἰῶνα μας ἀποτελοῦν χρήσιμο πιστεύω ὁδηγῶ γιά κάθε εἶδους κοινωνική «ἀντιπαράθεση» τῶν καιρῶν μας. Ὁ Σέργγης ἐπιμένει ὀρθῶς στήν σπουδαιότητα τῶν ζητημάτων ἱστοριογραφίας, ἐν προκειμένῳ ὅσον ἀφορᾷ στήν φιλοσοφία, ὑπαινισσόμενος πῶς οἱ πολιτικά κυρίαρχοι εὐθύνονται πολλάκις γιά διακριτές περιπτώσεις «ἀδικίας» ἢ τῆς συνήθους παρέκλυσης τῆς μνήμης.

Τό τεῦχος κλείνει — ἄν ἐξαιρέσουμε τό ποίημα-κολοφῶνα τοῦ Μπορίς Βιάν «Ὁ λιποτάχτης» — μέ τό ἄρθρο τοῦ Χαλαζιά «Ρένος Ἀποστολίδης: μιᾷ ἀναρχική ἀνήσυχη φωνή». Μπαίνουμε στόν πειρασμό νά συσχετίσουμε τήν πρόσφατη ἔκδοση στά ἑλληνικά τοῦ δοκιμίου *Ὁ μοναδικός καί ἡ ιδιοκτησία του*, τοῦ δημοφιλέστατου ἔργου τοῦ κατά πολλούς «ἀναρχικοῦ ἀτομικιστῆ» Μάξ Στίρνερ, τό ὁποῖο γιά πρώτη φορά δημοσιεύθηκε πλήρες στήν γλῶσσα μας (μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, ἐκδόσεις «Θύραθεν», Θεσσαλονίκη 2006), μέ τήν ἐν λόγῳ σύντομη βιογραφία μιᾶς προσωπικότητας πού εἶχε στήν πράξη πολλά χαρακτηριστικά τοῦ συναφούς «ἀτομικισμού» τοῦ Ρένου Ἀποστολίδη. Ὁ ἀρθρογράφος δέν κρύβει τόν θαυμασμό γιά τήν ἀγωνιστικότητα, τήν παραγωγικότητα καί τό σθένος τοῦ συγγραφέα τῆς *Πυραμίδας* 67, ἐνῶ ἐπιτυγχάνει σέ συντομοῦ χρόνου νά ἀποδώσει μιᾷ ἱκανοποιητικῆ εἰκόνα τοῦ ὀγκώδους ἔργου τοῦ λογοτέχνη — ἀφήνει μάλιστα νά ἐννοηθεῖ ἡ προσωπική τους γνωριμία. Αὐτό στό ὁποῖο πάσχει ἡ συγκεκριμένη προσέγγιση, ὅπως καί ἄλλες ὅταν ἀπευθύνονται σέ «ἀνείδικευτους» περί τόν Ἀποστολίδη ἀναγνώστες, εἶναι ἡ διακριβίωση τοῦ σέ τί συνίσταται ὁ «ἀναρχικός» πολιτικός χαρακτήρας ἑνός συγγραφέα ὁ ὁποῖος προερχόταν ἀπό τήν ἀστική τάξη. Γιά νά κηρυχθεῖ κάποιος «ἀναρχικός» δέν ἀρκοῦν προφανῶς οὔτε ὁ παραγωνισμός του ἀπό τήν ἀριστε-

ρά καί τήν δεξιά οὔτε ἡ εἰσβολή στό κοινοβούλιο — χωρίς φυσικά νά διαθέτει ἐκρηκτικούς μηχανισμούς... — οὔτε βέβαια οἱ αὐτοπροσδιορισμοί τοῦ ἴδιου. Ἀπαιτεῖται κατά τήν γνώμη μου ἡ καταθύμιση στά γραπτά, προκειμένου νά ἀνιχνευθεῖ τό ἀκριβές πολιτικό περιεχόμενό τους καί νά τεκμηριωθεῖ ὁ τυχόν ἀντίλογος, χρειάζεται κάποτε οἱ γνώστες τοῦ ἀντικειμένου, ὅπως ὁ Χαλαζιάς, νά ὀλοκληρώσουν μέ τίς βιογραφίες γιά νά δοῦμε μέ στοιχεῖα πῶς «μέ τήν δική του φωνή (πένα)» διαγροφεται ἡ ἀνθρωπιστική «ἀναρχική θεώρηση» τοῦ Ἀποστολίδη.

Ἡ γενική αἴσθηση πού μεταφέρει στόν ἀναγνώστη τό *Πανοπτικόν*, ὅταν ὀλοκληρωθεῖ ἡ ἀνάγνωση, εἶναι τό «ἐνήμερον» τῶν συντελεστῶν καί ἐπιμελητῶν ὡς πρός τά πνευματικά τεκταινόμενα τῶν καιρῶν μας, παρά τό ὅτι γιά πολλούς καλόπιστους ἀναγνώστες ὁ ἀντιεξουσιαστικός χῶρος βρίσκεται ἐκούσια ἢ ἀκούσια στό «περιθώριο» τοῦ πολιτικοῦ φάσματος. Τά κείμενα εἶναι μεστά καί ἐπίκαιρα, ὁ ἰδεολογικός χρωματισμός εἶναι διακριτικός πλὴν σαφής, καθὼς ἐπίσης ἡ «ἀντιπαράθεση» εἶναι κλιμακωτή καί πολυεπίπεδη. Στά προηγούμενα ὀκτώ τεύχη τοῦ περιοδικοῦ παρέμεινε ἀταλάντευτη ἡ συγκεκριμένη προκειμένη τῆς παρέμβασης καί εἶναι εὐτυχές ὅτι ὡς πρός αὐτό δέν ὑπάρχουν ὀπισθοδρομήσεις. Ὀλίγες κριτικές παρατηρήσεις θά ἤθελα νά προσθέσω πρὶν κλείσω, πού ἀφοροῦν σέ ἀβλεψίες ἢ ζητήματα διάδοσης καί ἀναγκαίας ἐπεξεργασίας τῶν ἰδεῶν πού κομίζει τό περιοδικό. Ὡς πρός τό πρῶτο, θά πρέπει νά προσεχθοῦν μικρά λάθη στήν ἐπιμέλεια τῶν κειμένων, ὅπως τό ἐντελῶς κακόηχο «ἐπιτιθόμεσταν», πού θά μπορούσε νά ἀποδοθεῖ εἴτε περιφραστικά: π.χ. «κάνουμε ἐπιθεση» εἴτε ἐπί τό ὀρθώτερο: «ἐπιτιθέμεθα» (σελ. 7). Σέ κάθε περίπτωση ἔχουμε νά κάνουμε μέ πταίσματα, συναντώμενα ἐνίοτε καί σέ λιγώτερο «περιθωριακά» περιοδικά εὐρείας κυκλοφορίας. Ἡ τελευταία μου παρατήρηση εἶναι νομίζω καί ἡ σημαντικώτερη, καθὼς ἡ διάδοση τοῦ ἐντύπου παραμένει ἰσχνή (στά κεντρικά βιβλιοπωλεῖα τῶν Ἀθηνῶν, τῆς Θεσσαλονίκης καί ὀρισμένων ἄλλων πόλεων μπορεῖ νά βρεῖ κανεὶς ἀρκετά τεύχη), καίτοι ἀξίζει κάτι περισσότερο. Τό μείζον τῶν προσπαθειῶν τοῦ *Πανοπτικοῦ* ὡς ἐκ τούτου θά πρέπει νά ἐπικεντρωθεῖ μελλοντικά στήν μεγαλύτερη κυκλοφορία πανελλαδικά, ὅσο τουλάχιστον τό ἐπιτρέπουν τά οὔτως ἢ ἄλλως προβληματικά οικονομικά τῶν μικρῶν περιοδικῶν ἐκδόσεων, ἐφ' ὅσον ἀξίζει περισσότερο ἀναγνώστες νά ἔχουν εὐκολὴ πρόσβαση στά περιεχόμενά του· ὁ διάλογος τῆς «ἀντιπαράθεσης» βρίσκεται σήμερα ἐν κινδύνῳ, ἐπομένως τό ἀνωτέρω αἴτημα εἶναι ἐξόχως πολιτικό.

Τζ. Νισέρης

Ἀνακοινώσεις Ἡμερίδος (16 Μαρτίου 2005) γιά τήν ἐπέτειο τοῦ θανάτου τοῦ Ἐλευθερίου Βενιζέλου, 2 τόμοι, Ἀθήναι 2005, 65+89 σσ. [Ἴδρυμα Ἱστορίας τοῦ Ἐλευθερίου Βενιζέλου καί τῆς ἀντίστοιχης ἐθνικῆς περιόδου].

Τό Ἴδρυμα Ἱστορίας τοῦ Ἐλευθερίου Βενιζέλου διοργάνωσε, τήν 16ῃ Μαρτίου 2005, στήν αἴθουσα τῆς Παλαιᾶς Βουλῆς, σχετική ἡμερίδα μέ θέμα τήν προσωπικότητα καί τό ἔργο τοῦ Ἐλ. Βενιζέλου. Τά Πρακτικά ἐξεδόθησαν σέ δύο τομῖδια, μέ τήν ἐπιμελημένη φροντίδα τοῦ Ἐπιστημονικοῦ Διευθυντοῦ τοῦ Ἰδρύματος Δρος Νεοελληνικῆς Ἱστορίας Δ. Μιχαλοπούλου.

Τό πρῶτο τομῖδιο περιέχει, ἐκτός ἀπό τόν χαιρετισμό - εἰσήγηση τοῦ Προέδρου τοῦ Ἰδρύματος Ἐλ. Βενιζέλου, ἐγγόνου τοῦ Ἐθνάρχου (σ. 7), τρεῖς ἀνακοινώσεις. Ἡ Δρ. Ἱστορίας Νίκα Πολυχρονοπούλου-Κλαδᾶ [«Αἱματηρές ἐξεγέρσεις στήν Κρήτη καί οἱ ἀπόψεις τοῦ Κυριάκου καί Ἐλευθερίου Βενιζέλου (1877-1897)» (σσ. 9-25)], σχολιάζει δύο ἀνέκδοτες ἐπιστολές πού ἐγγράφησαν σέ δύο διαφορετικές περιόδους. Ἡ πρώτη ἐγράφη ἀπό τόν Κυριάκο Βενιζέλο, πατέρα τοῦ Ἐλευθερίου, καί ἀπευθύνεται στόν Μάρκο Ρενιέρη, Διοικητή τῆς Ἐθνικῆς Τραπεζῆς¹, φέρεי ἡμερομηνία 27.11.1877 καί προτρέπει τόν Ρενιέρη νά μήν ἀναμιχθεῖ ἡ Κρήτη στήν ἐξέγερση κατά τοῦ Ὄθωμανικοῦ Κράτους, δεδομένου ὅτι ὁ Ρενιέρης εἶχε κινητοποιηθεῖ καί κατά τήν ἀποτυχοῦσα Κρητικὴ Ἐπανάσταση (1866-1869) καί τώρα γιά τήν Ἐνωσιή τῆς Κρήτης. Εὐστοχα ἐντάσσει ἡ συγγραφεὺς τήν ἐπιστολή στό διεθνές πλαίσιο πού εἶχε δημιουργηθεῖ ἐξ αἰτίας τοῦ Ρωσσοτουρκικοῦ Πολέμου καί τῆς εἰσβολῆς τοῦ ἑλληνικοῦ στρατοῦ στήν Θεσσαλία. Στό δεύτερο μέρος τῆς ἀνακοίνωσης (σσ. 23-24) σχολιάζονται ἐπιστολές τοῦ Ἐλευθ. Βενιζέλου γιά τό Κρητικὸ Ζήτημα.

Ἡ Βικτωρία Παπαδάτου [«Πτυχές τῆς προσωπικότητας καί δράσης τοῦ Ἐλευθερίου Βενιζέλου βάσει οἰκογενειακῶν ἀρχείων» (σσ. 27-43)] σκιαγραφεῖ ἐνδιαφέρουσες πτυχές τοῦ Ἐθνάρχου, βάσει ἀρχείων προγόνων τῆς καί παραθέτει σπάνιο φωτογραφικό ὕλικό.

Ὁ Δ. Μιχαλόπουλος [«Ὁ ἀντίκτυπος τοῦ χρηματιστηριακοῦ κρίσιμου τοῦ 1929 καί ἡ ἀντιμετώπιση του ἀπό τήν Κυβέρνηση Βενιζέλου» (σσ. 45-65)] ἀντιμετωπίζει τό δυσμεταχειρίστο, ὅχι ἄμοιρο παρανόησεων καί παρεξηγήσεων, θέμα του, ὅχι μόνον ὡς θέμα τῆς πολιτικῆς ἱστορίας ἀλλά καί τῆς οἰκονομικῆς ἱστορίας. Μέ χρυστάλλινα ἐπιχειρήματα ἀποδεικνύει τήν συμβολή τῶν προσφύγων Μι-

κρῆσιατῶν στήν βιομηχανική ἀνάπτυξη καί καίρια ἀναδεικνύει τόν ρόλο τοῦ Βενιζέλου τῆς περιόδου 1928-1932, ἐξηγώντας τούς λόγους ἐπανόδου του στήν Ἑλλάδα καί ἀποχωρήσεώς του ὀριστικῶς (1933).

Τό δεύτερο τομῖδιο — βιβλιόδιον, χαρακτηρίζεται ἀπό τόν ἐπιμελητή (σ. 7) — περιλαμβάνει τόν ἀναλυτικό πρόλογο τοῦ Δ. Μιχαλοπούλου (σσ. 7-9) καί τέσσερις ἀνακοινώσεις.

Ὁ Γ. Στεφανάκης [«Ὁ Ἐλευθέριος Βενιζέλος ἀσκήν ἐξωτερική πολιτική» (σσ. 11-30)] περιγράφει ἀδρῶς καί κατά τρόπο ἐπιστημονικό τίς φάσεις τῆς πολιτικῆς τοῦ Βενιζέλου στόν ἐξωτερικό τομέα.

Τήν συμβολή τοῦ Βενιζέλου στήν συγκρότηση τοῦ κοινού Βαλκανικοῦ μετώπου κατά τῆς Ὄθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας, ἀπαρχή τῆς πραγματοποιήσεως τῆς Μεγάλῆς Ἰδέας, πραγματεύεται ὁ Γεώργιος Παπούλιας, πρέσβυς ἐ.τ., διατελέσας ἀναπλ. ὑπουργός Ἐξωτερικῶν, στήν ἀνακοίνωσή του «Ὁ Ἐλευθέριος Βενιζέλος καί τό Βαλκανικὸ Σύμφωνο τοῦ 1912» (σσ. 31-40).

Ἀκολουθεῖ ἡ «Πρόδρομος ἀνακοίνωσης», ὅπως ἐπιγράφεται, τῆς Κυρίας Χαρικλείας Γ. Δημηκοπούλου, μέ τίτλο «Αἱ ἀνακριτικαὶ ἐπιτροπαὶ περὶ τῶν εὐθυνῶν τῶν στρατιωτικῶν διοικητῶν κατά τήν μικρασιατικὴν ὑποχώρησιν» (σσ. 41-67), ἡ ὁποία, βάσει ἀνεκδότου καί ἐν πολλοῖς σπανίου ἐκδομένου ὕλικου, ἀναδεικνύει τά αἷτια διασπάσεως τοῦ μετώπου στήν Μ. Ἀσία. Ἐπισημαίνει τόν οἰκονομικό παράγοντα, τό κόστος τῆς ἐκστρατείας, πού ἀγνοεῖται ἀπό τούς συγχρόνους, ὡς αἷτιο καταρρεύσεως (σ. 66) καί ὑπογραμμίζει τό προσωρινό τῆς ἐκστρατείας.

Σέ μία σύντομη ἀνασκόπηση τοῦ Κρητικοῦ Ζητήματος ἀπό τῆς ἰδρύσεως τοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους προβαίνει ὁ ὑποναύαρχος (Μηχ.) ΠΝ ἐ.ἀ. Δ. Μπουζάνης («Τό Κρητικὸ Ζήτημα», σσ. 69-87).

Συγχαρητήρια ὀφείλονται στό Ἴδρυμα γιά τήν ὀργάνωση τῆς Ἡμερίδος καί στοὺς συγγραφεῖς γιά τήν ποιότητα τῶν ἀνακοίνωσης.

Χρήστος Π. Μπαλόγλου

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Γιά τόν Μ. Ρενιέρη, διανοούμενο τοῦ 19ου αἰῶνα βλ. τά πρόσφατα ἀνατυπωθέντα ἔργα του, *Βυζαντιναὶ Μελέται*. Ὁ Ἑλληὴν Πάπας Ἀλέξανδρος Ε'. Ἡ ἐν Βασιλείᾳ Σύνοδος (1881), Ἐλεύθερη Σκέψις, Ἀθήνα 2004 μετὰ ἐπιμελείας καί Προλόγων ὑπὸ Ρωζάνης Ἀργυροπούλου - Χ.Π. Μπαλόγλου καί Ἐρευναὶ καί εἰκασίαι περὶ Βλοσσίου καί Διοφάνους (1873, 1887²), Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 2005 μετὰ Προλόγου Κ.Ι. Δεσποτοπούλου, εἰσαγωγές, κριτικὸ ὑπόμνημα, εὔρετήρια, ἐπιμέλεια Γ. Ἀραμπατζῆ - Χ. Μπαλόγλου.

Γιώργος Ν. ΔΕΡΜΑΤΗΣ, Λαύρειο, τό Μαύρο Φῶς. Ἡ μεταλλευτική καί μεταλλουργική βιομηχανία στό Λαύρειο 1860-1917. Ἑλληνική καί εὐρωπαϊκή διάσταση. Πρόλογοι Ρ. Marchetti - Κ. Παναγοπούλου, ἔκδ. Τεχνολογικοῦ - Πολιτιστικοῦ Πάρκου Λαυρείου (Ε.Μ. Πολυτεχνεῖο), Ἀθήνα 2003, 564 σσ.

Τό Λαύρειο, τό ὁποῖο εὐρίσκεται στήν νοτιά ἄκρη τῆς Ἀττικῆς, εἶναι γνωστό ἀπό τῆς ἐποχῆς ἀκόμη τῶν Φοινίκων ὡς μεταλλευτικό κέντρο. Ἡ περιοχή τοῦ Λαυρίου εἶναι λοφώδης καί διασχίζεται ἀπό τρεῖς βαθεῖς κοιλάδες. Μεταξύ τῶν μαρμάρων καί τῶν σχιστολίθων, ἀπό τά ὁποῖα ἀποτελεῖται ἡ Λαυρεωτική, ἀπετέθησαν διάφορα μεταλλοφόρα κοιτάσματα. Ὁ ἔντονος χρωματισμός τῶν μεταλλοφόρων ἐμφανίσεων στίς πλευρές τῶν διαφόρων κοιλάδων διευκόλυνε τοὺς ἀρχαίους κατοίκους τοῦ Λαυρίου στήν ἀνεύρεση καί ἐκμετάλλευση τῶν κοιτασμάτων. Τά κοιτάσματα τῆς Λαυρεωτικῆς ἀποτελοῦνται ἀπό ποικίλα καί ἀνάμικτα μεταλλεύματα, ὅπως σιδηροῦχα, ψευδοαργυροῦχα, χαλκοῦχα καί ἄλλα — περίπου 350 ὄρυκτά ἐκτίθενται στό Ὀρυκτολογικό Μουσεῖο Λαυρίου¹. Οἱ μεταλλευτές ἀναζητοῦσαν κυρίως αὐτά πού περιεῖχαν ἀργυροῦχο μολύβδο, ὁ ὁποῖος ἦταν ὀξειδωμένο μέταλλευμα μολύβδου, κερουσίτης (PbCO₃) καί θειοῦχος μολύβδος, γαληνίτης (PbS)². Μέσα στόν μολύβδο τοῦ μεταλλεύματος ὑπάρχει καί ἓνα ποσοστό ἀργύρου, ἓνα μέχρι τρία χλγρ. (kgf) ἀνά τόννο (tn) περιεχομένου μολύβδου, ἀνάλογα μέ τήν περιοχή τῶν μεταλλείων. Στό Λαύριο ὑπάρχει ἀργυρος μόνο στά μολύβδοῦχα μεταλλεύματα³. Ἐπειδή ὁ ἀργυρος ἦταν ἡ κυρία τότε ἀξία του, τό μέταλλευμα αὐτό οἱ ἀρχαῖοι τό ὀνόμασαν «ἀργυρίτις»⁴.

Ἐνα κοίτασμα θεωρεῖται ἀξιόλογο ἢ μή ἀνάλογα μέ τό ποσοστό γαληνίτη ἢ κερουσίτη πού περιέχει καί τό ὁποῖο εἶναι δυνατόν νά ἐκμεταλλευθεῖ. Ἡ καλή τήξη ἐνός πλουσίου, στά συγκεκριμένα μεταλλεύματα, κοίτασματος γιά τήν παραγωγή ἀργύρου ἦταν εὐκόλη ἐργασία, σέ ἀντίθεση μέ κάποιον κοίτασμα πού καθιστοῦσε τήν παραγωγή ἀσύμφορη λόγω τῶν ἀπωλειῶν πολυτίμου μετάλλου καί τῆς μεγάλης δαπάνης σέ καύσιμη ὕλη. Στήν Λαυρεωτική τά περισσότερα κοίτασματα σέ γαληνίτη καί κερουσίτη εἶναι μικρά καί πτωχά, ἐνῶ περιορισμένα εἶναι τά κοίτασματα πλούσια στά δύο αὐτά μεταλλεύματα.

Τόν ἀκριβῆ χρόνο ἐνάρξεως τῆς ἐκμεταλλεύσεως τῶν μεταλλείων δέν μπορεῖ νά προσδιορίσει κανεῖς μέ ἀκρίβεια. Ὁ ἴδιος ὁ Ξενοφῶν, ὁ ὁποῖος

στό ἔργο του Πόροι ἢ Περί προσόδων ἀφιερώνει ἓνα εἰδικό κεφάλαιο⁵, στό ὁποῖο ὑποδεικνύει στοὺς Ἀθηναίους τήν ὀρθολογικώτερη κατ' αὐτόν ἀξιοποίηση τῶν μεταλλείων τοῦ Λαυρίου γιά τήν αὐξήση τῶν προσόδων τῆς πόλεως, δέν ἀποπειράται νά δηλώσει πότε ἀκριβῶς ἄρχισε ἡ ἐκμετάλλευση τῶν μεταλλείων⁶. Ἐχει ὑποστηριχθεῖ⁷, χωρίς ὅμως καί νά ἀποδεικνύεται πειστικά, ὅτι οἱ Φοινίκες — περί τό 1500 π.Χ. μέ 1.000 π.Χ. — ἀνεγνώρισαν τόν λαυρεωτικό ὑπόγειο πλοῦτο καί τόν ἐδειξαν στοὺς προϊστορικούς Ἑλλήνες. Ἀναπάντητο παραμένει ὅμως τό ἐρώτημα, ἂν οἱ αὐτόχθονες Πελασγοὶ ἢ οἱ Φοινίκες ἄρχισαν πρῶτοι τήν ἐκμετάλλευση τοῦ ἀργυροῦχου μολύβδου⁸.

Ἡ σημασία τῶν μεταλλείων τοῦ Λαυρίου αὐξήθηκε σημαντικά μετά τό 483 π.Χ., ὅταν ἐπὶ ἀρχόντος Νικοδήμου⁹ ἀνακαλύφθηκε ἡ τρίτη συναφής¹⁰. Τήν ἐποχή πού ἀνακαλύφθηκε ἡ τρίτη συναφής στό Λαύριο, αὐξήθηκαν τά ἔσοδα τῶν Ἀθηνῶν: «Ὅτε Ἀθηναῖοισι γενομένων χρημάτων μεγάλων ἐν τῷ κοινῷ τὰ ἐκ τῶν μετάλλων σι προσῆλθε τῶν ἀπὸ Λαυρίου»¹¹. Τά ἔσοδα ἀπὸ τήν ἐκμετάλλευση τῶν λαυριακῶν μεταλλείων χρηματοδότησαν τήν ναυπήγηση τοῦ ἀθηναϊκοῦ στόλου, μετά ἀπὸ πρόταση τοῦ Θεμιστοκλέους¹², ὁ ὁποῖος κατεναυμάχησε τόν περσικό στόλο στή Σαλαμίνα τό 480 π.Χ.¹³ Οἱ γραμματειακές πηγές τοῦ 5ου π.Χ. αἰῶνος μᾶς δίνουν ἐλάχιστες πληροφορίες γιά τό Λαύριο. Δέν παρέχουν καμμία πληροφορία γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἐκμισθώνονταν τά μεταλλεία, τόν ρόλο τῆς πόλεως, τήν σχετική σημασία τῶν δικαιωμάτων ἐκμεταλλεύσεως καί κυρίως τόν τρόπο ἐπεξεργασίας¹⁴. Ἐκτός ἀπὸ τόν χαρακτηρισμό τοῦ Αἰσχύλου, ὅτι τά μεταλλεία ἀποτελοῦσαν τόν «θησαυρό χθονός»¹⁵ τῶν Ἀθηνῶν, ὑπάρχει ἡ μαρτυρία τοῦ Ἡροδότου¹⁶, τό χωρίο τοῦ Θουκυδίδου¹⁷ πού δηλώνει τό ἐνδιαφέρον τῶν Πελοποννησίων νά στερήσουν τοὺς Ἀθηναίους ἀπὸ τά μεταλλεία τους, καί τά ἀστεῖα τοῦ Ἀριστοφάνους¹⁸ πού δείχνουν ὅτι τά μεταλλεία ἦταν πηγὴ πλοῦτου τόσο γιά τήν πόλη ὅσο καί γιά τά ἄτομα.

Ἡ περιοχή τῆς Μαρωνείας¹⁹ ὅπου ἀνακαλύφθηκε τό πλουσιώτατο κοίτασμα ἀργύρου, πῆρε τήν ὀνομασία τῆς ἀπὸ τοὺς μεταλλωρῶχους τῆς θρακικῆς Μαρωνείας²⁰, τοὺς ὁποῖους ἔφερε στήν Λαυρεωτική ὁ Πεισίστρατος²¹. Ὁ Πεισίστρατος διετέλεσε τύραννος γιά ἓνα σύντομο διάστημα τό 561 π.Χ., γιά δεύτερη φορά ἀπὸ τό 558/7 ἕως τό 556/5 καί γιά τρίτη φορά ἀπὸ τό 546/5 ὡς τόν θάνατό του, τό 528/7 π.Χ.²² Στό διάστημα πού μεσολαβεῖ ἀνάμεσα στήν δεύτερη καί τρίτη τυραννία, ὁ Πεισίστρατος μετέβη στήν Μακεδονία, ὅπου «συνήκισε περὶ τὸν θερμαῖον κόλπον χωρίον ὃ καλεῖται Ραίικηλος»²³. Στήν συνέχεια «παρῆλθεν εἰς τοὺς περὶ Πάγγαιον τόπους»²⁴, ὅπου ἐπιδόθηκε σέ

μεταλλευτικές επιχειρήσεις, απ' όπου φαίνεται ότι προσπορίσθηκε αρκετά χρήματα, ώστε να κατορθώσει να όπλισει στρατό — «και στρατιώτας μισθάμενος» — και να καταλάβει τήν εξουσία²⁵.

Καθοριστικό γεγονός για τήν εκμετάλλευση του Λαυρίου και τήν οικονομία των Ἀθηνῶν υπήρξε ἡ κατάληψη τῆς Δεκελείας ἀπό τούς Σπαρτιάτες κατά τήν διάρκεια τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου καί ἡ δραπέτευση 20.000 δούλων, οἱ περισσότεροι τῶν ὁποίων προήρχοντο ἀπό τά μεταλλεία. Οἱ δούλοι ἀποτελοῦσαν, πράγματι, τό μεγαλύτερο ποσοστό τῆς ἐργατικῆς δυνάμεως πού ἐχρησιμοποιοῦντο στήν μεταλλευτική βιομηχανία. Τό ταμείον τοῦ δήμου ἀπώλεσε τήν κυρία πηγή ἐσόδων του καί ἀναγκαστικά ὁ δήμος ἐστράφη στήν χρησιμοποίηση τοῦ χρυσοῦ τῶν ἀγαλμάτων τοῦ Παρθενῶνος γιά τήν χρηματοδότηση τοῦ πολέμου. Ἡ ἔγγρα τῶν Ἀθηναίων συνέβαλε καί στήν σχεδόν καθολική διακοπή ἐκμεταλλεύσεως τῶν μεταλλείων.

Ἡ ἱστορία τῶν μεταλλείων τοῦ Λαυρίου παρουσιάζει ἐνδιαφέρον μετά τό τέλος τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου (404 π.Χ.). Ἡ πληροφορία τοῦ Θεοφράστου ὅτι «πρό 90 ἐτῶν» συνέβη μία σημαντική ἀνακάλυψη στό Λαύριο, συνδέεται μέ τό ὄνομα τοῦ Καλλία τοῦ ἱπποβίνου, γιου τοῦ Ἴππονίκου, τοῦ γνωστοῦ ἐκμισθωτοῦ δούλων²⁶, ἐγγόνου τοῦ Καλλία τοῦ ἐπονομαζομένου λακκοπλοῦτου²⁷ καί χρονολογεῖται τήν περίοδο 404-400 π.Χ. Σέ μία περίοδο οικονομικῆς δυσπραγίας, ἡ πόλη δέν ἄφηνε καμμία σπιθαμή ὑπογείου πλοῦτου ἀνεκμετάλλευτη²⁸.

Κατά τήν περίοδο 385-380 π.Χ. παρατηρεῖται μία αὔξηση τῆς κυκλοφορίας τῶν ἀθηναϊκῶν νομισμάτων. Ἡ Ἀθήνα ἔχει ἐπιστρέψει στήν νομισματική θάση ἀργύρου, καί ἀναγνωρίζεται ὅτι στήν αὔξηση τῶν ἀργυρῶν νομισμάτων συνετέλεσε ἡ ἀναζωογόνηση τῆς λειτουργίας τῶν μεταλλείων. Σ' αὐτό πιθανόν νά συνετέλεσαν οἱ παρακάτω τρεῖς λόγοι: πρῶτον, καλύτερα μεταλλεία, δεύτερον, βελτίωση τῆς τεχνικῆς ἐξορύξεως τοῦ μεταλλεύματος καί τοῦ τρόπου καθαρισμοῦ τοῦ μετάλλου, τρίτον ἡ ἀνακάλυψη περισσοτέρων μεταλλείων καί κατά συνέπεια αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μεταλλωρῶν. Ὁ πρῶτος λόγος ἀποκλείεται, δέν ἀποκλείονται οἱ ἄλλοι δύο λόγοι.²⁹

Ἀναζωογόνηση τῆς μεταλλευτικῆς δραστηριότητος παρατηρεῖται κατά τό διάστημα 373-366 π.Χ., ὅταν ὁ ρήτωρ Καλλίστρατος ὁ Ἀφιδναῖος, ταμίας τῶν στρατιωτικῶν, προέβη σέ μεταρρύθμιση, σύμφωνα μέ τήν ὁποία μετέβαλε τούς ὄρους μέ τούς ὁποίους ἡ πόλη ἐκχωροῦσε σέ ἰδιῶτες τό δικαίωμα νά ἐκμεταλλεύονται τά μεταλλεία ἀργυρούχου μολύβδου στό Λαύριο. Ἡ πόλη, ὑψηλός κύριος τῶν μεταλλείων τοῦ Λαυρίου, μεταβιβάζει τήν ἐκμετάλλευση αὐτῶν τῶν μεταλλείων, ὑπό μορφή

παραχωρήσεων ποικίλων διαστάσεων, μέ τήν ὑποχρέωση ἐκ μέρους τῶν ἀναδόχων νά τά ἀξιοποιήσουν, καταβάλλοντες στήν πόλη μία πρόσοδο. Ἀπόδειξη τῆς ἀναζωογονήσεως τῶν μεταλλείων εἶναι οἱ δεκάδες ἐπιγραφές πού ἔχουν βρεθεῖ στήν ἀρχαία ἀγορά τῶν Ἀθηνῶν καί περιέχουν τίς πράξεις τῶν «πωλητῶν»³⁰. Οἱ μαρτυρίες αὐτές δίνουν τήν δυνατότητα νά σχηματίσουμε τήν εἰκόνα μιᾶς οικονομικῆς δραστηριότητος πού δέν ὑπῆρξε ποτέ ἐνοποιημένη, μέ τήν μορφή τῆς μεγάλης ἐπιχειρήσεως, ὅπως τήν γνωρίζουμε σήμερα, καί στήν ὁποία μισθωτές πού ἐργάζονταν σέ μικρή κλίμακα συνυπῆρχαν δίπλα σέ ἄλλους πού ἐργάζονταν σέ μεγάλη κλίμακα³¹. Πράγματι, ἡ ἐκμετάλλευση διεξαγόταν «ὡς μία δραστηριότητα ἄλλοτε μεγάλης κλίμακος καί πολύ ἐπικερδῆς καί ἄλλοτε μικρῆς κλίμακος καί ἐπισφαλῆς, πάντοτε ἐρασιτεχνική, μία δραστηριότητα πού ἄλλοτε τήν προωθοῦσαν μέ ζήλο, καί ἄλλοτε τήν παραμελοῦσαν»³².

Τό 355 π.Χ. συγγράφει ὁ Ξενοφῶν τό ἔργο του *Πόροι ἢ Περί προσόδων*, μετά τήν λήξη τοῦ Β' Συμμαχικοῦ Πολέμου, ὅπου εὑρίσκει τήν Ἀθήνα ἡττημένη, καί προτείνει συγκεκριμένα μέτρα οικονομικῆς καί ἐμπορικῆς πολιτικῆς γιά τήν οικονομική ἀνάκαμψη καί ἀνασύνταξη τῆς πόλεως. Ἡ Λαυρεωτική καί τά μεταλλεία τῆς θά τοῦ προσελκύσουν τό ἐνδιαφέρον. Παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἐκμετάλλευση περιορίζεται σέ ἓνα μόνο μικρό τμήμα τῶν κοιτασμάτων³³. Μία συστηματική ἐκμετάλλευση θά μεγάλωνε σημαντικά τήν ἀργυροφόρο ζώνη καί ἀντίστοιχα τήν ποσότητα τοῦ διαθέσιμου ἀργύρου. Γιά τόν λόγο αὐτό δίδει ἔμφαση στίς «καινοτομίες»³⁴, ἐκεῖνα δηλαδή τά μεταλλεία, τά ὁποῖα δέν ἔχουν διερευνηθεῖ. Μέ δύο πρωτότυπες καί ρηξικέλευθες προτάσεις πού καταθέτει³⁵ ἀναμένεται ἡ πρόκληση θετικῶν ἐξωτερικῶν οικονομῶν τόσο στήν περιοχὴ τῆς ΝΑ Ἀττικῆς, ὅπου βρίσκονται τά μεταλλεία, ὅσο καί στήν ἴδια τήν Ἀθήνα. Πράγματι, ἡ ἀναζωογόνηση τῆς ἐκμεταλλεύσεως τῶν μεταλλείων, σέ συνδυασμό μέ τήν ἀσκηθεῖσα ἀπό τόν Εὐβουλο³⁶ οικονομική πολιτική, ὠδήγησαν σέ αὔξηση τῶν ἐσόδων τῆς πόλεως ἕως τό 340 π.Χ. ἀπό 130 σέ 400 τάλαντα³⁷ καί στήν κατασκευή νέων πανδοχείων³⁸. Παράλληλα τὸν ὠθήθη καί ἡ τοπική ζήτηση στήν περιοχὴ τοῦ Σουνίου, ὅπως ἀποδεικνύει τό ἐπιγραφικό ὕλικό³⁹.

Οἱ εὐπορώτεροι Ἀθηναῖοι ἐπένδυσαν κατά τρόπο ὀργανωμένο στά μεταλλεία τοῦ Λαυρίου⁴⁰ καί ἡ ἐπενδυτική αὐτή δραστηριότητα συνεχίζεται μέχρι τήν μάχη τῆς Χαιρωνείας (338 π.Χ.). Ἡ παρακμὴ τῶν Ἀθηνῶν, ἡ κατάρρευση τοῦ ἐμπορίου τῆς, οἱ δυσκολίες τοῦ ἐπισιτισμοῦ τῆς, ἐπέφεραν μία γενική κρίση τῆς ἀθηναϊκῆς οικονομίας, μέ μοναδική ἴσως ἐξαιρεση τήν γεωργία. Παρ' ὅλα αὐτά, τά μεταλλεία θά συνεχίσουν νά ἀποτελοῦν πόλον ἔλξεως

για προτάσεις που θα αποσκοπούν στην αύξηση των εσόδων της πόλεως. Το ενδιαφέρον εντοπίζεται και στην εκμετάλλευση του μολύβδου, το δεύτερο μέταλλο που παράγουν τα μεταλλεία, το οποίο θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί οικονομικά⁴¹.

Στά τέλη του 4ου αιώνα, όταν η διοίκηση της πόλεως έχει ανατεθεί στον Δημήτριο Φαληρέα (317-307 π.Χ.)⁴², λαμβάνει χώρα η τελευταία προσπάθεια για την οικονομική εκμετάλλευση των μεταλλείων. Η περιγραφή που παραδίδει ο Στράβων — «ὅσα μὲν γὰρ ἀνέλαβεν, φησίν, οὐκ ἔλαβον, ὅσα δὲ εἶχον ἀπέβαλον»⁴³ — αναδεικνύει το ανέφικτο της οικονομικής εκμεταλλεύσεως του αργύρου. Ὅ,τι επενδύουν οι μεταλλωρύχοι, τό χάνουν, ὅτι κατορθώνουν μέ κόπο νά ἐξάγουν, φέρει ζημία. Δείγμα ὅτι ἔχουν ἀναδειχθεῖ ἄλλα μεταλλευτικά κέντρα.

Κατά τούς ρωμαϊκούς χρόνους, οἱ συγγραφεῖς ἀναφέρονται στό ἐνδοξον παρελθόν τοῦ Λαυρίου. Ὁ Pomponius Mela (1ος μ.Χ. αἰ.)⁴⁴, ὁ Παυσανίας (2ος μ.Χ. αἰ.)⁴⁵ καί κυρίως ὁ Στράβων⁴⁶ χρησιμοποιοῦν εἰδικά ἐκφραστικά μέσα γιά νά δείξουν ὅτι ἡ εκμετάλλευση τοῦ Λαυρίου ἀποτελεῖ παρελθόν. Κατά τήν διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας, οἱ περιηγητές πού καταφθάνουν στήν Ἑλλάδα ἐπισκέπτονται τό Λαύριο καί ἀναφέρονται στό παρελθόν του⁴⁷. Ὅρισμένοι ἐξ αὐτῶν⁴⁸ κάνουν λόγο γιά τούς λόφους σκωριῶν καί τήν προοπτική οικονομικής εκμεταλλεύσεώς τους.

Ἡ νεώτερη ἱστορία τοῦ Λαυρίου, πού ἀποτελεῖ τό θέμα τοῦ βιβλίου, ἐκκινεῖ οὐσιαστικά ἀπό τίς πρῶτες ἐπισκέψεις⁴⁹ εἰδικῶν ἐπιστημόνων πού μετακαλοῦν οἱ Ἑλληνικές Κυβερνήσεις γιά νά γνωμοδοτήσουν περί δυννητικῆς οικονομικῆς εκμεταλλεύσεως τῶν μεταλλείων⁵⁰. Ὁ συγγραφεύς, διδάκτωρ τοῦ Τμήματος Ἀρχαιολογίας καί Ἱστορίας τῆς Τέχνης (Βιομηχανική Ἀρχαιολογία) τοῦ Καθολικοῦ Πανεπιστημίου Louvain τοῦ Βελγίου, κάτοικος Λαυρίου ὁ ἴδιος, ἔχει ἀσχοληθεῖ κατά τό παρελθόν μέ τήν ἱστορία τοῦ Νεωτέρου Λαυρίου⁵¹. Τό βιβλίον αὐτό ἀποτελεῖ βελτιωμένη καί ἐπηξηγημένη ἔκδοση τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς του.

Προτάσσονται οἱ Πρόλογοι τῶν καθηγητῶν τοῦ Πανεπιστημίου Louvain P. Marchetti (σ. 9-10) καί ΕΜΠ Κ. Παναγοπούλου (σ. 11-12), ἀκολουθεῖ ὁ «Πρόλογος» τοῦ συγγραφέα (σ. 13-18) καί ἡ «Εἰσαγωγή» (σ. 19-67), ὅπου ὁ συγγραφεύς ἀναλύει τόν ὄρο «Βιομηχανική ἀρχαιολογία», ἐπισημαίνει ὅτι ὁ ὄρος μπορεῖ μέν νά ἐχρησιμοποιήθη κατά πρῶτον σέ γραπτό κείμενο τό 1872⁵², ὑπάρχουν ὅμως στοιχεῖα «βιομηχανικῆς ἀρχαιολογίας» στούς συγγραφεῖς τῆς Ἀρχαιότητος, Ξενοφῶντα, Διόδωρο Σικελιώτη, Στράβωνα καί Πλίνιο. Τά χρονικά ὄρια τῆς μελέτης δέν ἔχουν ληφθεῖ τυχαῖα. Τό 1860 ἀνακαλύπτεται ἡ παραγωγική ἀξία τῶν ἀρ-

χαίων σκωριῶν, ἡ ὁποία θά ὀδηγήσει τό 1865 στήν ἐπανεναρξη τῶν μεταλλουργικῶν καί στήν συνέχεια μεταλλευτικῶν ἐργασιῶν στό Λαύριο καί τήν ἴδρυσή του νεωτέρου Λαυρίου. Τό 1917 σταματᾶ ὀλοσχερῶς τίς μεταλλουργικές ἐργασίες τῆς καί σχεδόν τίς μεταλλευτικές τῆς ἡ «Ἑλληνική Ἑταιρεία Μεταλλουργείων Λαυρίου», ἡ ὁποία εἶχε συσταθεῖ τό 1873 καί εκμεταλλεῖτο τόν ὑπόγειο πλοῦτο παράλληλα μέ τήν «Γαλλική Ἑταιρεία Μεταλλείων» (σ. 14-15). Ὁ συγγραφεύς προβαίνει στήν συνέχεια σέ μία περιληπτική, πλὴν ὅμως, ἐμπεριστατωμένη περιγραφή τοῦ περιβάλλοντος τοῦ Λαυρίου (σ. 35-67) καί ἐπισημαίνει τήν Ἐκθεση πού εἶχε ὑποβάλλει ὁ Ἀνδρέας Κορδέλλας (1836-1909) στό ὑπουργεῖο Οἰκονομικῶν γιά τήν εκμετάλλευση τῶν σκωριῶν τοῦ Λαυρίου (σ. 65-67).

Ἡ νεώτερη ἔρευνα περί ἀξιοποιήσεως τοῦ ὀρυκτοῦ πλοῦτου τοῦ Λαυρίου ἔχει ἀποκαταστήσει τό ὄνομα τοῦ Ἀνδρέα Κορδέλλα, τοῦ νεαροῦ μεταλλειολόγου καί ὀρυκτολόγου, ὁ ὁποῖος, μετά τήν ὀλοκλήρωση τῶν σπουδῶν του στήν Γερμανία καί Ἰσπανία, προσελήφθη τό 1860 στό ὑπουργεῖο Οἰκονομικῶν ὡς μηχανικός μεταλλείων καί, κατόπιν ἐντολῆς τοῦ ὑπουργοῦ Οἰκονομικῶν Γ. Σίμου, μετέβη τόν Δεκέμβριο τοῦ 1860 στό Λαύριο καί στίς 27-12-1860 ὑποβάλλει ἀναλυτική Ἐκθεση⁵³. Γιά τήν ἱστορική ἀντικειμενικότητα καί πλήρη ἀποκατάσταση τοῦ θέματος ὀφείλουμε νά ἐπισημάνουμε τήν συμβολή τοῦ Π. Βουγιούκα. Πράγματι, οἱ ἑλληνικές Κυβερνήσεις συνέχιζαν νά ἐνδιαφέρονται γιά μία πιθανή εκμετάλλευση τοῦ Λαυρίου, ἀν καί οἱ ἐκθέσεις τῶν μετακληθέντων εἰδικῶν δέν διαπνέονταν ἀπό ἀνάλογη αἰσιοδοξία. Τό 1855, ὁ μεταλλειολόγος-ὀρυκτολόγος Παναγιώτης Βουγιούκας⁵⁴ ἐπισκέφθηκε ἐκτάσεις τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου, πού ἐνδεχομένως εἶχαν γεωλογικό καί ὀρυκτολογικό ἐνδιαφέρον, καί παράλληλα κατέβαλε κάθε δυνατή προσπάθεια γιά τήν πραγματοποίηση τῶν μεταλλευτικῶν ἔργων. Ἡ πραγματεία πού συνέταξε μέ τίτλο *Περιληπτική περιγραφή τῶν ἄχρι τοῦδε γνωστῶν ἐν Ἑλλάδι ὀρυκτῶν καί παρέδωσε* στίς 17 Ἰανουαρίου 1856 στό ὑπουργεῖο Οἰκονομικῶν, ἀπετέλεσε τήν πρώτη καί σημαντικώτερη περιγραφή τους⁵⁵. Ὁμολογουμένως ἡ Ἐκθεση Βουγιούκα θά συνέβαλε ὥστε ὁ ὑπουργός Σίμος νά ἀνακινήσει τό θέμα.

Τό Πρῶτο Μέρος (σ. 69-171) ἀποτελεῖται ἀπό δύο ἀνισομεγέθη κεφάλαια καί καλύπτει τίς ἐξελιξίσεις πού λαμβάνουν χώρα στό Λαύριο κατά τά ἔτη 1860-1873. Τό πρῶτο κεφάλαιο «Ἡ ἑταιρεία Harion Roux et Cie» (σ. 69-163) ἀναφέρεται στό ἱστορικό τῆς ἱδρύσεως τῆς Ἑταιρείας, στόν ρόλο τοῦ Γ. Παχύ καί τόν τρόπο ἐλεύσεως τοῦ J.B. Serpieri, στήν δραστηριότητα καί παραγωγή τῆς Ἑταιρείας. Μέ κατατοπιστικό τρόπο, κατανοητό καί ἀριστα τεκμηριωμένο, ἀναλύει ὁ συγγραφεύς

τούς λόγους ἐλεύσεως τοῦ J.B. Serpieri (1832-1897) — διορθώνει τίς ἐσφαλμένες χρονολογίες γεννήσεως καί θανάτου τοῦ Serpieri, οἱ ὁποῖες ἀναφέρονταν ἀπό πολλοὺς συγγραφεῖς (σ. 79) — ὁ ὁποῖος ἐκμεταλλεύοταν ἀπὸ τὸ 1859 ἀντίστοιχα μεταλλεῖα στὸ Cagliari τῆς Σαρδηνίας. Τὴν ἐποχὴ πού ἐμφανίζεται ὁ Serpieri στὸν ἑλληνικὸ χῶρο, εὐρίσκεται σέ ἐξέλιξη μία δικαστικὴ διαμάχη ἀνάμεσα στὸ Δημόσιο καί τὴν Κοινότητα Κερατέας σχετικὰ μὲ τὸ ἰδιοκτησιακὸ καθεστῶς τῶν δασῶν. Ὁ Serpieri κατώρθωσε, μὲ τὴν συνδρομὴ τῶν πρεσβευτῶν Ἰταλίας καί Γαλλίας, νὰ λάβει τὴν τελικὴ ἔγκριση ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ Κυβέρνηση γιὰ τὴν ἐκμετάλλευση τῶν σκωριῶν, ἀφοῦ πρωτύτερα τετραμελὴς ἐπιτροπὴ νομικῶν γνωμοδοτεῖ ὅτι οἱ σωροὶ τῶν μολυβδόχων σκωριῶν δὲν μποροῦν νὰ ὑπαχθοῦν στὸν ἰσχύοντα νόμο περὶ μεταλλείων (ἄρθρ. 1 τοῦ ΧΗ/1861), ἀποτελοῦν ἰδιοκτησία τοῦ Δημοσίου⁵⁶. Μὲ πρωτοβουλία τοῦ Serpieri ἰδρύεται τὴν 30ῆ Ἀπριλίου 1864 ἡ βιομηχανικὴ ἐταιρεία Roux-Serpieri-Fraissinet καί Σία μὲ ἀποκλειστικὸ σκοπὸ τὴν ἐκμετάλλευση τῶν σκωριῶν τῆς Ἑλλάδος, τὴν ἀγορὰ τους, τὴν ἀνακαμίνευσή καί τὴν πώλησή τους. Ὁ Helarion Roux ἐκμεταλλεύεται ἀπὸ τὸ 1850 τὰ μεταλλεῖα τῆς Καρθαγίνης τῆς Ἰσπανίας, τῶρα καί οἱ δύο ἐκμεταλλεύονται τὰ μεταλλεῖα τοῦ Λαυρίου. Τὸ ἀρχικὸ κεφάλαιο τῆς Ἐταιρείας, 500.000 φράγκα, χαμηλὸ σέ σύγκριση μὲ τὴν ἀξία πού θὰ ἀποκοτῶσε σύντομα ἡ Ἐταιρεία, ἀντιστοιχοῦσε στὸ 2,3% περίπου τῶν φορολογικῶν ἐσόδων τοῦ 1864⁵⁷. Στὴν Ἐταιρεία μετέχουν καί οἱ Ροδοκανάκηδες τῆς Μασσαλίας. Ἔτσι, στὴν περίπτωσή αὐτῆ, ἔχουμε μία σύμπραξη τοῦ ξένου καί τοῦ ὁμογενειακοῦ κεφαλαίου.

Ἡ Ἐταιρεία θὰ ἐπεκταθεῖ καί στὴν ἐκμετάλλευση καί ἄλλων μεταλλείων πού θὰ τῆς παραχωρηθοῦν τόσο στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο — Κάρυστος, Ὠρωπὸς — ὅσο καί ἐκτός — Μ. Ἀσία — δημιουργώντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἓνα πλέγμα μεταλλευτικῶν δραστηριοτήτων σέ ὁλόκληρη τὴν Μεσόγειο.

Ἡ Ἐταιρεία θὰ προβεῖ στὴν εἰσαγωγὴ συγκεκριμένης τεχνολογίας, μηχανῶν καί ἐξειδικευμένων μηχανικῶν, θὰ ἐγκαταστήσει μία πρότυπη γιὰ τὴν ἐποχὴ βιομηχανικὴ μονάδα (σσ. 94-103), θὰ προβεῖ σέ ἔρευνες καί περαιτέρω ἐκμετάλλευση τοῦ ὑπογείου πλούτου (σσ. 103-108), θὰ κατασκευάσει βοηθητικὰ ἔργα ὑποστηρίξεως τῆς παραγωγικῆς λειτουργίας τοῦ μεταλλουργείου, ὅπως κατασκευὴ σηράγγων, σιδηροδρομικῶν γραμμῶν, λιμενικὰ ἔργα (σσ. 108-116) καί θὰ καταστῆ ἡ αἰτία γιὰ τὴν ἴδρυση τοῦ νεωτέρου Λαυρίου (1865). Παράλληλα, θὰ λύσει ὁ Serpieri τὸ πρόβλημα τῆς ληστείας. Τὸ προσωπικὸ τῆς Ἐταιρείας (σσ. 117-129) ἀποτελεῖ μία ἄλλη διάσταση πού μελετᾶ ὁ συγγραφεὺς.

Οἱ σχέσεις τῆς Ἐταιρείας μὲ τὸ Ἑλληνικὸ Δημόσιο καί τὸ Ζήτημα τῶν Ἐκβολάδων (σσ. 130-163) ἀποτελοῦν τὸ προοίμιό τοῦ «Λαυρεωτικοῦ Ζητήματος». Τὸ 1865, ὅταν εἶχε ἤδη ἀρχίσει ἡ παραγωγὴ ἀργυρομιγοῦς μολύβδου, ἡ κυβέρνηση συνέστησε εἰδικὴ ἐπιτροπὴ μηχανικῶν γιὰ τὴν ἐξέταση τοῦ ζητήματος τῶν σκωριῶν, ἡ ὁποία ὑπέβαλε στὶς 2 Δεκεμβρίου 1865 λεπτομερῆ Ἐκθεση, πού προσδιόριζε τὸν ὄγκο καί τὸ βάρος τῶν σκωριῶν, τὴν παραγομένη ποιότητα τοῦ μολύβδου καί ἀργύρου, καθὼς καί τὴν ἀναμενομένη πρόσοδο ἀπὸ τὴν ἀνακαμίνευσή. Ἡ Ἐκθεση ὠδήγησε στὴν ψήφιση τοῦ Ν. ΣΠΓ' τῆς 14ης Ἀπριλίου 1867 «Περὶ φορολογίας τοῦ μολύβδου καί τῶν σκωριῶν τοῦ Λαυρίου»⁵⁸, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἐπεβλήθη φόρος 10% ἐπὶ τῶν σκωριῶν (ἄρθρ. 1) καί στὶς σκωρίες πού ἐπρόκειτο νὰ ἀναγνωρισθοῦν νόμιμα ὡς ἐθνικὸς δικαίωμα 20% (ἄρθρ. 2). Ἡ Ἐταιρεία, ἡ ὁποία σύμφωνα μὲ ἔγγραφο τοῦ βρετανικοῦ ὑπουργείου Ἐξωτερικῶν ἀπασχολοῦσε 2.000 ἐργάτες⁵⁹, συνέχιζε τίς ἐργασίες τῆς σέ περιοχὲς τῆς Λαυρεωτικῆς, στὶς ὁποῖες ὑπῆρχαν ἐκβολάδες (haldes), οἱ ὁποῖες ἦσαν τὰ μεταλλιοῦχα ἐκεῖνα χῶματα, τὰ ὁποῖα εἶχαν ἐξορυχθεῖ ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους καί εἶχαν ἀφεθεῖ στὴν ἐπιφάνεια τοῦ ἐδάφους εἴτε γιατί δὲν περιεῖχαν ἀρκετὴ ποσότητα μεταλλεύματος εἴτε γιατί τὰ τεχνικὰ μέσα καί ὁ χρόνος ἔλειπαν ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους γιὰ τὴν καμίνευσή τους. Ἀναγνωρίζεται ἡ θετικὴ στάση τοῦ ὑπουργοῦ Οἰκονομικῶν Θ. Δηλιγιάννη, τῆς Κυβερνήσεως Ζαΐμη (1869-1870), ὁ ὁποῖος προσπάθησε μὲ ἔγγραφοῦ του πρὸς τὴν Νομαρχία Ἀττικοβοιωτίας καί μὲ σύσταση Ἐπιτροπῶν νὰ ἐμποδίσαι τὴν ἐκμετάλλευση τῶν ἐκβολάδων ἀπὸ τὴν Ἐταιρεία, ἡ ὁποία δὲν εἶχε λάβει εἰδικὴ ἄδεια⁶⁰. Ὁ Νόμος Υ' «Περὶ Ἐκβολάδων» τῆς 20ῆς Μαΐου 1871⁶¹ θὰ ἀποτελέσει τὸ ἐπιστέγασμα μιᾶς μακρᾶς πορείας καί διαδικασίας νὰ ἐκμεταλλευθεῖ τὸ Δημόσιο τὸν ὑπέργειο πλοῦτο τῆς Λαυρεωτικῆς καί θὰ εἶναι ἡ ἀπαρχὴ τοῦ «Λαυρεωτικοῦ Ζητήματος», τὸ ὁποῖο θὰ ταλανίσει γιὰ δύο ἔτη τὴν πολιτικὴ, οἰκονομικὴ καί διπλωματικὴ ζωὴ τῆς χώρας. Εὐστοχα ἀναλύει ὁ συγγραφεὺς τίς ποικίλες διαστάσεις τοῦ ζητήματος, τὸ ὁποῖο θὰ ἐπιφέρει ὄχι μόνον τὴν ἐνεργὸ ἐπέμβαση τῶν Μ. Δυνάμεων, τῆς Ἰταλίας καί Γαλλίας, ἀλλὰ καί τὴν ἀνάμειξη τοῦ Στέμματος μὲ ἀλλαγὲς κυβερνήσεων, χωρὶς τὴν λαϊκὴ βούληση. Τὸ ζήτημα, βέβαια, τοποθετεῖται στὰ πλαίσια μιᾶς ἀναπτυξιακῆς πολιτικῆς πού ἀσχεῖ ἡ Κυβέρνηση Ἐ. Δεληγεώργη καί στὴν στροφή τοῦ ὁμογενειακοῦ κεφαλαίου στὴν Ἑλλάδα⁶². Περαιτέρω, καί αὐτὸ ὀρθὰ ἐπισημαίνει ὁ συγγραφεὺς, καταλυτικὸς ὑπῆρξε ὁ ρόλος τοῦ Ἀ. Κορδέλλα, ὁ ὁποῖος ὡς συστηματικὸς μελετητὴς τῶν μεταλλείων τοῦ Λαυρίου, ὑπάλληλος τοῦ ὑπουργείου Οἰκονομικῶν, παραιτεῖται τὸν Ἰού-

νιο 1865 — όταν η Έταιρεία είχε αρχίσει την παραγωγή της — και προσφέρει τις υπηρεσίες του ως αρχιμηχανικός στην ιταλογαλλική εταιρεία, συντάσσει τὰ υπομνήματα του Serpieri και λαμβάνει θέση υπέρ των συμφερόντων της Έταιρείας (σσ. 161-163).

Θά ήταν παράλειψη νά μήν αναφερθεί και ἡ σθεναρή στάση ὀρισμένων ἀρχόντων τῆς τοπικῆς αὐτοδιοικήσεως κατά τῆς «ἐπεκτατικῆς» πολιτικῆς τοῦ Serpieri⁶³.

Τό δεύτερο κεφάλαιο «Μικρές μεταλλευτικές ἐταιρείες» (σσ. 165-171) ἀναφέρεται στίς μικρότερες μεταλλευτικές και μεταλλουργικές πού ἰδρύονται στήν περιοχή και εἶχαν βραχύβια δραστηριότητα.

Ὁλοκληρώνοντας τήν μελέτη τοῦ Α΄ Μέρους, ὀφείλουμε νά ἀναφερθοῦμε στό γεγονός ὅτι ἡ ἀναβίωση τῶν μεταλλείων μέσω τῆς ιταλογαλλικῆς ἐταιρείας ἔθεσε τίς προϋποθέσεις γιά τήν συστηματική μελέτη τοῦ ἀρχαίου Λαυρίου. Ὁ πρῶτος μελετητής τῶν λαυριακῶν μεταλλείων εἶναι ὁ Γερμανός παπυρολόγος και ἱστορικός τῆς ἀθηναϊκῆς οἰκονομίας August Böckh (1785-1867), ὁ ὁποῖος στηριζόμενος στά κείμενα τῶν ἀρχαίων και ὄχι σέ ἐπιτόπια ἔρευνα, περιγράφει τήν μεταλλεία τοῦ Λαυρίου⁶⁴. Ὁ Κορδέλλας μελέτησε τήν περιοχή τοῦ Λαυρίου σέ ἕναν χρόνο κατά τόν ὁποῖο δέν εἶχε ἀρχίσει καμμιά νεώτερη ἐκμετάλλευση⁶⁵. Τίς μελέτες τῶν Ch. Ledoux⁶⁶ και Α. R. Rangabé⁶⁷, ἀκολουθεῖ τό μελέτημα τοῦ Φωκίωνος Νέγρη (1846-1928)⁶⁸, Γενικοῦ Ἐφόρου και Διευθυντοῦ τῆς Ἑλληνικῆς Έταιρείας Μεταλλουργείων Λαυρίου (1880-1886, 1894-1899), Δημάρχου τοῦ Λαυρίου, βουλευτοῦ, κατ' ἐπανάληψιν ὑπουργοῦ (Ὀικονομικῶν 1898-1899, 1901-1902, Συγκοινωνιῶν 1916, Ἐσωτερικῶν 1917) και πρῶτου Προέδρου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (1928), ὁ ὁποῖος πρῶτος περιέγραψε τήν λειτουργία τῶν πλυντηρίων τῶν ἀρχαίων. Βραδύτερον ἀκολουθεῖ ἡ σύντομη ἀνακοίνωση τοῦ Ed. Ardaillon⁶⁹ και ἡ ἐκτενέστερη διδακτορική διατριβή του⁷⁰. Ὁ Ardaillon παρέμεινε γιά μακρὸ χρονικὸ διάστημα στήν περιοχή τοῦ Λαυρίου, σέ μία ἐποχή πού ἀνοῦσε ἡ βιομηχανική παραγωγή ἀπό τήν Γαλλική Έταιρεία Μεταλλείων. Ὁ ἴδιος, στηριζόμενος στίς μελέτες τοῦ Κορδέλλα και τοῦ Νέγρη, καθώς και σέ ἀρχαῖες πηγές, ἐρευνᾷ διεξοδικῶς τόν τρόπο ἐκμεταλλεύσεως, ἐμπλουτισμοῦ και καμινείας τῶν θειούχων μεταλλευμάτων τοῦ Λαυρίου.

Ἡ λύση τοῦ «Λαυρεωτικοῦ Ζητήματος» εἶναι ἄμεσα συνδεδεμένη μέ τό ὄνομα τοῦ Ἀνδρέα Συγγροῦ (1823-1899). Ὁ ἴδιος εἶχε σκεφθεῖ τήν ἀνάμειξή του στά οἰκονομικά δρώμενα τῆς χώρας ἤδη κατά τό ταξίδι του στήν Ἀθήνα τόν χειμῶνα τοῦ 1872⁷¹. Ἡ ἐμφάνισή του και τό ἐνδιαφέρον του γιά

ἐπενδύσεις στήν Ἑλλάδα ὀφείλουν νά μελετηθοῦν ὄχι ὡς ἕνα μεμονωμένο γεγονός, ἀλλά ὡς μία προσπάθεια «εἰσβολῆς» τοῦ παροικιακοῦ κεφαλαίου στήν Ἑλλάδα. Τό Ἑλληνικό Δημόσιο, ἀποκλεισμένο ἀπό τὰ δυτικά χρηματιστήρια, λόγω τῆς πτωχεύσεως τοῦ 1844, ἀναζητᾷ κεφάλαια και ὁμολογουμένως δέν ἀντιτίθεται σέ μία τέτοια κίνηση. Οἱ Ἕλληνες ὁμογενεῖς λειτουργοῦν στήν ἑλληνική οἰκονομία, τόσο ὡς ἐγχώριο ὅσο και ὡς ἀλλοδαπό στοιχεῖο. Οἱ ἐπενδυτικῆς τους δραστηριότητες ἐπικεντρώνονται στόν ἐμπορικό, χρηματιστικό και τραπεζικό τομέα και ὄχι στόν βιομηχανικό⁷². Τρανή ἀπόδειξη εἶναι ἡ σύνθεση τοῦ Διοικητικοῦ Συμβουλίου τῆς ἰδρυθείσης «Έταιρείας Μεταλλουργείων Λαυρίου», στό ὁποῖο μετέχουν οἱ Ἕλληνες ὁμογενεῖς, ἀλλά και ὁ Serpieri. Τοῦτο εἶναι ἄλλωστε φυσικό, ἀφοῦ εἶναι ὁ μόνος πού κατέχει τήν τεχνολογία.

Ὁ συγγραφέας παρακολουθεῖ στό «Δεύτερο μέρος: 1873-1917» (σσ. 173-478), ἀποτελούμενο ἀπό τρία κεφάλαια, τήν πορεία τῶν δύο Ἐταιρειῶν πού ἐκμεταλλεύονται τόν ὑπόγειο και ὑπέργειο πλοῦτο τῆς Λαυρεωτικῆς. Τό πρῶτο κεφάλαιο εἶναι ἀφιερωμένο στήν «Έταιρεία Μεταλλουργείων Λαυρίου» (σσ. 175-297). Ἀφοῦ ἀναφερθεῖ στοὺς ἰδρυτές, στόν σκοπό και στό κεφάλαιο τῆς Έταιρείας (σσ. 175-177), ἐπισημαίνεται ὁ ἰδιόμορφος τρόπος συντάξεως τοῦ Καταστατικοῦ, ὁ ὁποῖος ἐξέθερεψε τό χρηματιστηριακό σκάνδαλο (σσ. 178-185), τό ὁποῖο ὠδήγησε σέ πτώχευση πολλοῦς Ἀθηναίους μικροαποταμιευτές, στόν πλουτισμό τῶν μελῶν τοῦ Διοικητικοῦ Συμβουλίου και στήν πτώση τῆς Κυβερνήσεως Δεληγεώργη. Τό χρηματιστηριακό σκάνδαλο ἀπασχόλησε ἐπισταμμένως και τήν ἑλληνική λογοτεχνία⁷³. Ἀκολουθεῖ ἀναλυτική παρουσίαση τοῦ ἱστορικοῦ βίου τῆς Ἑλληνικῆς Έταιρείας, ἡ ὁποία θά λειτουργεῖ ἕως τό 1917. Θέματα, ὅπως οἱ μεταλλευτικοὶ πόροι (σσ. 189-201), ἡ παραγωγή (σσ. 202-270), τό προσωπικό (σσ. 271-297), ἀναλύονται μέ πᾶσα ἐπιμέλεια.

Τό «Κεφάλαιο II» (σσ. 299-472) εἶναι ἀφιερωμένο στήν «Γαλλική Έταιρεία τῶν Μεταλλείων Λαυρίου» (Compagnie Française des Mines du Laurium), ἡ ὁποία ἰδρύεται τό 1875 και θά κυριαρχήσει γιά 100 και πλέον χρόνια στήν ἐκμετάλλευση τῶν μεταλλείων και θά συμμετάσχει σέ ἐκμεταλλεύσεις στόν εὐρύτερο μεσογειακό χῶρο. Κατά τρόπο ἀναλυτικό και ἐμπεριστατωμένο μελετᾶται ἡ δραστηριότητα τῆς «Έταιρείας» μέχρι τόν Α΄ Παγκόσμιον Πόλεμο: Οἱ μεταλλευτικοὶ πόροι (σσ. 304-316), ἡ παραγωγή (σσ. 317-438) και τό προσωπικό (σσ. 439-472).

Ὁ συγγραφεὺς δέν λησμονεῖ νά ἀναφερθεῖ στό «Κεφάλαιο III: Μικρές μεταλλευτικές ἐταιρείες»

(σσ. 473-478) σέ μικρότερες μεταλλευτικές εταιρείες, οι οποίες λειτούργησαν στό Λαύριο κατά τό διάστημα 1873-1917, ύπῆρξαν ὅμως θραχύβιες.

Ἀκολουθοῦν «Συμπεράσματα» (σσ. 479-489), κατάλογος συντομογραφιῶν (σελ. 491), κατάλογος Πηγῶν καί Βιβλιογραφία (σσ. 493-519), κατάλογος εικόνων, χαρτῶν, σχεδίων (σσ. 521-534) — ἕνα γνώρισμα τοῦ ἔργου, πού τό κάνει ὀγκῶδες, εἶναι ὁ μέγανος ἀριθμός εικόνων (σ. 239), δώδεκα χαρτῶν καί σαράντα σχέδια, πού καταλαμβάνουν τό ἕνα τρίτο τοῦ ἔργου — χρηστικῶ ἑλληνο-γαλλικό καί γαλλο-ἑλληνικό λεξιλόγιο τεχνικῶν ὄρων (σσ. 535-549) καί ἀναλυτικά εὑρετήρια (σσ. 551-560).

Ὁ συγγραφέας κατώρθωσε νά ἀναδείξει τήν ἱστορία ἰδρύσεως τοῦ Λαυρίου, νά ἐντάξει τόν βίον τῶν δύο Ἐταιρειῶν στόν ἑλλαδικό καί εὐρωπαϊκό χῶρο καί νά περιγράψει τήν πρῶτη βαρεία βιομηχανία στόν τόπο μας. Τό ἔργο ἀποτελεῖ συμβολή ὄχι μόνον γιά τήν γνώση τῆς τοπικῆς ἱστορίας ἀλλά καί τῆς οἰκονομικῆς ἱστορίας τοῦ τόπου μας. Συγγραφήρια ὀφείλονται στό Τεχνολογικό-Πολιτιστικό Πάρκο Λαυρίου, φορέα τοῦ ΕΜΠ, πού ἔχει ἀναδείξει τόν χῶρο τῆς «Γαλλικῆς Ἐταιρείας Μεταλλείων»⁷⁴ πού χρηματοδότησε τήν πολυτελή καί δαπανηρή αὐτή ἔκδοσή.

Χρήστος Π. Μπαλόγλου

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Εὐ. Κακαβογιάννη, «Τό Ὄρυκτολογικό Μουσείο Λαυρίου», *Πρακτικά Γ' Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης ΝΑ Ἀττικῆς* (Καλύβια, 5-8 Νοεμβρίου 1987), Καλύβια 1988, σσ. 345-365.

2. Ἄλλα σημαντικά ὄρυκτά τῆς Λαυρεωτικῆς εἶναι ὁ σφαιλερίτης (ZnS), ὁ σιδηροπυρίτης (FeS₂), ὁ χαλαζίας (SiO₂) καί ἡ ἀσβεστίτης (CaCO₃). Ἰ.Κ. Τρικκαλινοῦ, *Περί τῆς μεταλλείας τοῦ ἀρχαίου Λαυρίου*. Ἀθήναι 1978, σ. 26 [Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τ. 42].

3. Κ. Κονοφάγου, *Ἡ Δημοκρατία τῆς Ἀθήνας καί οἱ παραχωρήσεις στοὺς πολίτες τῆς τῶν μεταλλείων ἀργύρου τῆς Λαυρεωτικῆς κατά τόν 4ο αἰῶνα π.Χ.* Γενική Ἐπιμέλεια Κων/να Γ. Τσαίμου, Ἀθήνα 1997, σ. 29.

4. Ξενοφῶντος, *Πόροι* IV 2: «ἐκφορομένης τῆς ἀργυρίτιδος», IV 4: «πολλαπλασία ἡ ἀργυρίτις ἀναφαίνεται», IV 6: «ἀργυρίτις δὲ ὅσα ἂν πλείων φαίνηται», IV 11: «οὔτε ἐπιλειψούσης ποτὲ ἀργυρίτιδος οὔτε τοῦ ἀργυρίου ἀτίμου ποτὲ ἐσομένου». Στράβωνος, *Γεωγραφικῶν Γ'* II 9 (C. 147): «ἄτε ἀργυρίτις καί χρυσίτις, εἰς τὴν ἐπιφάνειαν ἐξέζεσε...», Γ' II 10 (C. 148): «τὴν δὲ συρτὴν βῶλον τὴν ἀργυρίτιν φησι κόπτεσθαι...». Διοδ. Σικ. V 36, 3: «ἀψίλειαν τῆς ἀργυρίτιδος γῆς».

5. Ξενοφῶντος, *Πόροι ἢ Περί προσόδων* IV.

6. Ξενοφῶντος, *Πόροι ἢ Περί προσόδων* IV 2: «Οὐκοῦν ὅτι μὲν πάντων παλαιὰ ἐνεργὰ ἔστι πᾶσι σαφές· οὐδεὶς γοῦν οὐδὲ πειράται λέγειν ἀπὸ ποίου χρόνου ἐπεχειρήθη».

7. Ed. Ardaillon, *Les mines du Laurium dans l'Antiquité*, Paris 1897 [ἀνατ. Colorado 1972], σσ. 29-30, σμμ. 46, πού θεωρεῖ ὅτι οἱ Φοίκικες ἐδίδαξαν στοὺς Ἕλληνας αὐτὸ τό εἶδος μεταλλουργίας. Ὁ J. Servais («Les Fouilles sur le Haut du Vélaturis», *Thorikos III*, 1965, Bruxelles 1967, σσ. 22-

24) τοποθετεῖ τὴν ἐναρξὴ ἐκμεταλλεύσεως τῶν μεταλλείων τὸ 1.500 π.Χ., διότι βρῆκε στό ἔδαφος μυκηναϊκῆς κατοικίας στό Βελατούρι λιθάργυρο, πρᾶγμα πού υποδηλώνει ὅτι εἶχε ὑπάρξει ἡ μεταλλουργικὴ φάση τῆς κυπελλώσεως γιά τὴν παραγωγὴ ἀργύρου. Γιά μιὰ ἀναλυτικὴ παρουσίαση τῶν διαφορῶν ἀπόψεων βλ. σσ. 48-51, σμμ. 66 τοῦ κρινόμενου ἔργου.

8. Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, Bd. II, 2. Gotta, Berlin und Stuttgart 1931², σ. 56. Πρβ. Εὐ. Κακαβογιάννη, *Μέταλλα ἐργάσιμα καί συγκεχωρημένα. Ἡ ὀργάνωση τῆς ἐκμετάλλευσης τοῦ ὀρυκτοῦ πλοῦτου τῆς Λαυρεωτικῆς ἀπὸ τὴν Ἀθηναϊκὴν Δημοκρατία*, ΤΑΠΑ, Ἀθήνα 2005 [ΥΠΠΟ, Δημοσιεύματα Ἀρχαιολογικοῦ Δελτίου 90].

9. Ἀριστοτέλους, *Ἀθηναίων Πολιτεία* XXII 7: «Ἐτεὶ δὲ τρίτῳ μετὰ ταῦτα Νικοδήμου ἀρχοντας, ὡς ἐφάνη τὰ μέταλλα τὰ ἐν Μαρωναίᾳ καί περιεγένετο τῇ πόλει τάλαντα ἑκατὸν ἐκ τῶν ἔργων». Ἐπ' αὐτοῦ P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*, Clarendon Press, Oxford 1981 [ἀνατ. 1993], σ. 277.

10. Εὐρυπίδου, *Κύκλωψ* 293-294. Δισχύλου, *Πέρσαι* 404.

11. Ἡροδότου, *Ἱστορία* Ζ' 144.

12. Ἡροδότου, *Ἱστορία* Ζ' 144, 1-2. Πλουτάρχου, *Θεμιστοκλῆς* 4, 1-3. Ἀριστοτέλους, *Ἀθηναίων Πολιτεία* XXII 7. Πολυαίνου, *Στρατηγήματα* A 30, 6. Πρβ. J. Labarbe, *La loi mavale de Thémistocle*, Paris 1957 [Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fasc. CXLIII]. Γ. Μαριδάκη, *Ὁ νόμος τοῦ Θεμιστοκλέους περὶ Παιλασίου ἐξοπλισμοῦ*, Ἀθήναι 1963, σ. 42 κ.ἐξ. Ἰω. Παπασταύρου, *Θεμιστοκλῆς. Ἱστορία τοῦ τιτάνος καί τῆς ἐποχῆς του*, Χιωτέλλης, Ἀθήναι 1970, σσ. 40-45. Ἰ. Τρικκαλινοῦ «Ἡ συμβολὴ τῶν μεταλλοφόρων κοιτασμάτων ἀργύρου τοῦ ἀρχαίου Λαυρίου εἰς τὴν σωτηρίαν τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν καί τοῦ πολιτισμοῦ αὐτῆς», *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 50 (1975) 320-346.

13. Ὁ Θεμιστοκλῆς, σύμφωνα μὲ τόν Ἡρόδοτο, *Ἱστορία* Γ' 57, 3, μμηθήκε ἀντίστοιχη πολιτικὴ τῶν Σιφνίων, οἱ ὅποιοι κατά τόν ἔκτο αἰῶνα δὲν διένειμαν τὰ ἔσοδα ἀπὸ τὴν ἐκμετάλλευση τῶν μεταλλείων, ἀλλὰ ναυπήγησαν στόλο.

14. M.M. Austin & P. Vidal-Naquet, *Οἰκονομία καί Κοινωνία στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα*, μτφ. Τ. Κουκουλιός, Ἰ. Ζαχαρόπουλος, Ἀθήνα 1998, σσ. 416-417, 420-421.

15. Δισχύλου, *Πέρσαι* 238.

16. Ἡροδότου, *Ἱστορία* Ζ' 144.

17. Θουκυδίδου, *Ἱστοριῶν* Γ' 91, 7.

18. Ἀριστοφάνους, *Ἰππῆς* 362. Τοῦ ἰδίου, *Ὀρνίθες* 593, 1106.

19. Δημοσθένους, *Πρὸς Πανταίνετον* 4.

20. Ἡ θρακικὴ Μαρόνεια εὐρίσκειται στὴν ἀκτὴ ἀνάμεσα στὶς ἐκβολές τῶν ποταμῶν Νέστον καί Ἐβρου. S. Casson, *Macedonia, Thrace and Illyria: Their relations to Greece from the Earliest Times down to the Time of Philip Son of Amyntas*, Oxford University Press, Oxford 1926, σσ. 90-93. B.D. Meritt, H.T. Wade-Gery, M.F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists*, τόμ. Α', Cambridge (Mass.), 1939, σ. 517. Ἡ θρακικὴ Μαρόνεια μετεῖχε τῆς Ἀθηναϊκῆς Συμμαχίας ἀπὸ τὸ 454 π.Χ. Ἐκοπτε δικὰ τῆς νομίσματα ἀπὸ τίς ἀρχές τοῦ 5ου π.Χ. αἰῶνος μέχρι τὴν προσάρτησή τῆς στὴν Μακεδονικὴ ἡγεμονία. Ἡροδότου, *Ἱστορία* Ζ' 109.

21. Εὐ. Κακαβογιάννη, «Ἐπιλογή τοπωνυμιῶν τῆς Λαυρεωτικῆς», *Πρακτικά Α' Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης ΝΑ Ἀττικῆς*, Καλύβια 1985, σσ. 80-92, ἐδῶ σ. 90.

22. Μ.Β. Σακελλαρίου, *Ἡ Ἀθηναϊκὴ Δημοκρατία*, Πανεπιστημιακὴ Ἐκδόσεις Κρήτης, Ἡράκλειο 2000², σ. 97.

23. Ἀριστοτέλους, *Ἀθηναίων Πολιτεία* XV 2. P.J. Rhodes, *A Commentary...*, ἐνθ' ἂν, σ. 207.

24. Ἀριστοτέλους, *Ἀθηναίων Πολιτεία* XV 2.

25. Ηροδότου, *Ιστορία* Α' 64,1.
26. Ξενοφώντος, *Πόροι* ή *Περί προσόδων* IV 15.
27. M. Cary «Καλλίας ὁ Λακκόπλουτος», *Classical Review* 50 (1936).
28. H. Wilsdorf «Technik und Arbeitsorganisation im Montanwesen während der Niedergangsphase der Polis», ἐν El. Ch. Welskopf (ἐπιμ.), *Hellenische Poleis. Krise - Wandlung - Wirkung*, τόμ. IV, Akademie Verlag, Berlin 1974, σσ. 1741-1786, ἐδῶ σ. 1761.
29. H. Wilsdorf, ὅπ.παρ., σ. 1761.
30. Τριάντα ὀκτώ ἀπό αὐτές τίς ἐπιγραφές ἔχουν ἀποκατασταθεῖ καί σχολιασθεῖ ἀπό τήν Margarethe Crosby, «The Leases of the Laureion Mines», *Hesperia* 19 (1950) 189-312. Οἱ χρονολογίες κυμαίνονται ἀπό τό 367 ὡς τά τέλη τοῦ αἰῶνος ἢ τίς ἀρχές τοῦ ἐπομένου.
31. M.M. Austin & P. Vidal-Naquet, ὅπ.παρ., σ. 417.
32. P.J. Hopper «The Laurion Mines: A Reconsideration», *The Annals of the British School at Athens* 63 (1968) 293-326, ἐδῶ σ. 301.
33. Ξενοφώντος *Πόροι* IV 2-3, ὅπου σημειώνει ὅτι «ὁ ἀργυρώδης τοῦτος [...] αἰεὶ ἐπὶ πλείον ἐκτείνόμενος φανερός ἐστίν».
34. Ξενοφώντος, *Πόροι* IV 27: «Καί μὴν καινοτομεῖν...» IV 28, IV 30. Ὁ ὅρος «καινοτομία» εἶναι συνώνυμος τοῦ «ὀρύγειν ἢ ἀνοίγειν νέα μεταλλεῖα». LSJ s.v. «καινοτομία». Πρβλ. Πολυδεύκου, *Ὀνομαστικόν* Γ 87. X 98. Βλ. X. Μπαλόγλου, *Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες γιά τοὺς οἰκονομικοὺς κινδύνους καί τήν κάλυψή τους*, Ἀθήνα 2004, σ. 130 [Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Γραφεῖο Οἰκονομικῶν Μελετῶν 2].
35. Ξενοφώντος, *Πόροι* IV 43-44, 49-50. Ἐπ' αὐτῶν Κωνσταντίνος Γ. Τσάιμου «Ἀνάλυση τῆς “πρότασης” τοῦ Ξενοφώντα γιά χρησιμοποίηση δημόσιων δούλων στά μεταλλεῖα τοῦ Λαυρίου», *Ἱστοριογεωγραφικά* 5 (1985), σσ. 155-164. L. Th. Houmanidis «Xenophon's economic ideas», *Archives of Economic History* 2 (1) (January-June 1992) 79-102. X. Μπαλόγλου, *Ἡ Οἰκονομική σκέψη τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων*. Βραβεῖο Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, πρόλογος Βασ. Ἀ. Κύρκου, Θεσσαλονίκη, Ἱστορική καί Λαογραφική Ἑταιρεία τῆς Χαλκιδικῆς, 1995. Ἀ. Κανελλοπούλου, *Σύγχρονες Οἰκονομικές Σκέψεις τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων*, τόμ. Α' (καί μοναδικός), Λιβάνης, Ἀθήνα 1996. Ἀ. Καραγιάννη, *Ἱστορία τῆς Οἰκονομικῆς Σκέψης: Προ-Κλασσική Περίοδος*, Interbooks, Ἀθήνα 1998, κεφ. 4. X. Μπαλόγλου, *Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες γιά τοὺς οἰκονομικοὺς κινδύνους*, ὅπ.παρ., κεφ. 4.
36. «Ἦρχε τῶν θεωρικῶν» κατὰ τό διάστημα τῶν ἐτῶν 354-350 π.Χ. καί ἐφήρμοσε μία πολιτική κινήτρων στοὺς Ἀθηναίους πολίτες γιά ἐπενδύσεις εἴτε σέ ἀτομικό ἐπίπεδο εἴτε σέ ἑταιρικό ἐπίπεδο στό Λαύριο, ἀντὶ τῆς ἀναλήψεως χορηγιῶν. Schol. Ad. Aesch. p. 26.3. R.J. Hopper «The Attic Silver Mines in the Fourth Century BC», *The Annual of the British School at Athens* 48 (1953) 200-254, ἐδῶ σ. 251, σσμ. 376.
37. Δημοσθένους, *Κατὰ Φιλίππου* Δ' 37-38. Πρβ. G.L. Cawkwell «Eubulus», *Journal of Hellenic Studies* 83 (1963) 47-67, ἐδῶ σσ. 61-62.
38. A. Motzki, *Eubulos von Probalinthos und seine Finanzpolitik*, Diss., Königsberg 1903, σ. 79. Ἀ.Μ. Ἀνδρέαδου, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Δημοσίας Οἰκονομίας ἀπό τῶν Ἡρωϊκῶν Χρόνων μέχρι τῶν Ἑλληνομακεδονικῶν*, τόμ. Α', Τζάκα & Δελαγαρμάτικα, Ἀθήνα 1928 [ἀνατύπωση μέ Πρόλογο Α.Θ. Ἀγγελόπουλου, Εἰσαγωγή-Συμπληρωματικὴ Βιβλιογραφία X.Π. Μπαλόγλου, Παπαδήμας, Ἀθήνα 1992], σ. 229, σσμ. 5, σ. 404.
39. Τοῦτο πραγματοποιεῖ ὁ Λεύκιος ἀπὸ τό Σούνιο γύρω στά 340/39. IG II² ii80. Πληροφορίες μᾶς δίνει ἡ Kirsty Shipton, *Leasing and Lending: The cash economy in Fourth-century BC Athens*, Institute of Classical Studies, London 2000, Appendix 1, σ. 107.
40. S. Ito «Pheidippos, An Athenian Miner: A Note on the Poletai-Inscriptions», H. Kalcyk, Brigitte Gullath, A. Graeber (ἐπιμ.), *Studien zur Alten Geschichte. Siegfried Lauffer zum 70. Geburtstag am 4.8. 1981 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, vol. II. G. Bretschneider, Roma 1986, σσ. 453-462. K. Shipton, ὅπ.παρ., σ. 77.
41. [Ἀριστοτέλους] *Οἰκονομικῶν* BII 36, 1353a 15-18. Πρβ. X. Μπαλόγλου «Μία πρόταση οἰκονομικοῦ ἐνδιαφέροντος γιά τὰ μεταλλεῖα τοῦ Λαυρίου. [Ἀριστοτέλους] *Οἰκονομικῶν* B II 36, 1353a 15-18», *Πρακτικά Γ' Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης ΝΑ Ἀττικῆς* (Καλύβια Θεορικῶν 28 Νοεμβρίου - 1 Δεκεμβρίου 2002). Καλύβια 2004, σσ. 423-429.
42. Syll³ 318 = 12 Wehrli. Διοδώρου Σικελιώτου, *Βιβλιοθήκη Ἱστορική* III 74,2 = 13 Wehrli. Διοδώρου Σικελιώτου, *Βιβλιοθήκη Ἱστορική* K' 45,2 = 50 Wehrli.
43. Στράβωνος, *Γεωγραφικῶν* Γ II 19 (C. 147).
44. Pomponius Mela II 45-46: «Thoricos et Brauronia olim urbes iam tantum nomina».
45. Πausanίος, Ἀττικά Α 1: «Λαύρειόν τέ ἐστίν, ἐνθα ποτὲ Ἀθηναῖος ἦν ἀργύρου μέταλλα...».
46. Στράβωνος, *Γεωγραφικῶν* Θ I 23 (C. 399): «τὰ δ' ἀργυρεῖα τὰ ἐν τῇ Ἀττικῇ κατ' ἀρχὰς μὲν ἦν ἀξιόλογα, νυνὶ δ' ἐκλείπει».
47. J. Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, faix aux années 1675 et 1676*, Lyon 1678, ἐν Ἀ. Οἰκονόμου, *Λαύριον*, Ἀθήνα 1872, σσ. 67-68. R. Chandler, *Voyages dans l'Asie mineure et en Grèce. Faits aux dépens de la Société des Dilettanti, dans les années 1764, 1765 et 1766*, τόμ. III, κεφ. XXXIII, σ. 108. Oxford 1774. Διονυσίου Πύρρου τοῦ Θετταλοῦ, *Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος καί πόλεμοι αὐτῆς ἀρχαῖοι καί νεώτεροι*, ἐν ΓΑΚ, Συλλογὴ Βλαχογιάννη, X.Φ. ἀρ. 51, Μέρος Α', φ.φ. 41-42, ἐκδ. ὑπὸ Ἐμμ. Πρωτοψάλτη, *Ἱστορικά Ἐγγραφα περὶ Ἀρχαιοτήτων καί λοιπῶν μνημείων τῆς Ἱστορίας κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Ἐπαναστάσεως καί τοῦ Καποδίστρια*, Ἀθήνα 1957.
48. Ὅπως ὁ G. Cochrane, ἀντιπὸς τοῦ Ναυάρχου, στό ἔργον του *Wandering in Greece*, London 1837, ἀναφ. ὑπὸ Σπ. Μαρκεζίνη, *Πολιτικὴ Ἱστορία τῆς Νεωτέρας Ἑλλάδος 1828-1964*, τόμ. Β', Πάπυρος, Ἀθήνα 1966, σ. 36, ὁ ὁποῖος σημειώνει ὅτι «ὁ ὀρυκτολόγος πού θά ἤρθενα προσεκτικὰ αὐτό τό μέρος δὲν θά ἔχανε τὸν καιρὸ του».
49. Ἦδη, πρὶν ἀπὸ τήν ἔλευση τῶν Γερμανῶν ἐπιστημόνων, εἶχε ἐνδιαφεθεῖ καί ὁ Ἰ. Καποδίστριας. Βλ. Εὐ. Κακαβογιάννη «Τὸ Λαύρειον καί ὁ Ἰωάννης Καποδίστριας», *Πρακτικά Ζ' Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης ΝΑ Ἀττικῆς* (Κορωπί, 19-22 Ὀκτωβρίου 1995), Κορωπί 1998, σσ. 440-458.
50. Πρόκειται γιά τὸν Γερμανὸ ἀρχαιολόγο C.G. Fielder, ὁ ὁποῖος θά μεταβεῖ στό Λαύριο τό 1835. C.G. Fielder, *Reise durch alle Theile des Königreiches Griechenland, im Auftrage der Königlichen Regierung in den Jahren 1834-1837*, 2 τόμοι. Leipzig 1840-1841. Μεταγενέστερα, τό 1841, ὁ Γερμανὸς J. Russegger θά ὑποστηρίξει ὅτι τὰ μεταλλεύματα σιδήρου, καί ὄχι μολύβδου, τυγχάνουν ἐκμεταλλεύσεως. J. Russegger, *Reisen in Europa, Asien und Afrika*, τόμ. IV, Stuttgart 1841-42, σσ. 179-190.
51. Πρβ. N. Δερμάτη, *Ἡ οἰκονομικὴ λειτουργία τῆς πόλης τοῦ Λαυρίου στὴν χρονικὴ περίοδο 1865-1909. Οἱ συνέπειες στὴν οἰκονομικὴ καί πολιτικὴ ζωὴ τῆς Ἑλλάδος*, Λαύριο 1990.
52. Ἀ. Κορδέλλα «Τὸ Λαύριον καί ὁ Ἑλληνικὸς ἄργυρος», *Παρνασσός* 13 (1890), σσ. 67-85, ὅπου ἡ περιγραφὴ τοῦ ταξιδιοῦ στό Λαύριο.
53. Ἀ. Κορδέλλα, *Ἐγγραφα ἀφορῶντα τὰς μολυβδόχους*

σκιωρίας και τά μεταλλεία του Λαυρίου από το 1850 μέχρι το 1865. Έν Αθήναις 1870.

54. Πρβ. τό λ. «Παναγιώτης Βουγιούκας», ἐν *Μέγα Έλληνικόν Βιογραφικόν Δεξικόν Βοβολίνη*, τόμ. Α', Αθήναι 1958, σσ. 307-313.

55. Χ. Μπαλόγλου «Ο Θεόδωρος Δηλιγιάννης και τό Λαυρεωτικό Ζήτημα», *Μνημοσύνη* 13 (1995-1997), σσ. 321-332, ἔδω σ. 322.

56. Α. Κορδέλλα, ὄπ.παρ., σ. 35.

57. Γ.Β. Δερτιλῆ, *Ίστορία του Έλληνικου Κράτους 1830-1920*, τόμ. Α', Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Έστίας», Αθήνα 2005², σσ. 425-426.

58. Αθ. Μαυρομάτη (ἐπιμ.), *Συλλογή Νόμων. Β. Διαταγμάτων και Όδηγιῶν περί Μεταλλείων, Όρυχείων και Λατομείων ἐν αἰς και περί σμύριδος, θηραϊκῆς γῆς και ἐκβολάδων*, Αθήναι 1874, σσ. 52-53.

59. FO. 32. 427/18.5.1872, ἀναφ. ὑπό Γ. Δερτιλῆ, *Τό Ζήτημα τῶν Τραπεζῶν (1871-1873). Οἰκονομική και πολιτική διαμάχη στην Ελλάδα του 19^{ου} αἰῶνα*, πρόλογος Κ.Θ. Δημαρᾶ. Μορφωτικό Ίδρυμα ΕΤΕ, Αθήνα 1980, σ. 203, σημ. 192.

60. Για τήν συμβολή του Θ. Δηλιγιάννη βλ. τό ἔργον μας «Ο Θεόδωρος Δηλιγιάννης και τό Λαυρεωτικό Ζήτημα», *Μνημοσύνη* 13 (1995-1997) 321-332, ἀπαύγασμα ἐρεύνης μας στό Ἄρχειο τῆς Οἰκογενείας Δηλιγιάννη, πού φυλάσσεται στό Ἄρχειο τῆς «Έταιρείας Φίλων του Λαού».

61. Έφημ. Αἰών, φύλλ. 2679, 20 Μαΐου 1871, σ. 3. Πρβ. *Συλλογή Νόμων, Διαταγμάτων, Κανονισμῶν, Έγκυκλίων και στατιστικῶν πληροφοριῶν περί τῶν μεταλλείων, ὀρυχείων, λατομείων, ἐκβολάδων, ἀλυκῶν και ἰαματικῶν ὑδάτων*, Αθήναι 1881, σσ. 71-76. Τ. Βουρνᾶ, *Τά Λαυρεωτικά, Φυτράκης*, Αθήνα 1976, σσ. 56-60.

62. Γ. Δερτιλῆ, ὄπ.παρ., τόμ. Α', Μέρος ΣΤ', κεφ. 1 και 2.

63. Γ. Ίατροῦ «1862-1866: Η ἀντίσταση τῶν κατοίκων τῆς Κερατέας στον Σερπιέρι. Ο ρόλος του δημάρχου Λουκά Π. Ἀθανασίου», *Πρακτικά Ι' Επιστημονικῆς Συναντήσεως ΝΑ Ἀττικῆς* (Καλύβια, 28 Νοεμβρίου - 1 Δεκεμβρίου 2002). Καλύβια 2004, σσ. 193-211.

64. Α. Böckh «Über die Laurischen Silberbergwerke in Attika», ἀνακοίνωση στην Ἀκαδημία Ἐπιστημῶν του Βερολίνου 1815 (*Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1818, σσ. 85-140), ἀναδ. στοῦ Α. Böckh, *Gesammelte Kleine Schriften*, τόμ. 5ος, *Akademische Abhandlungen I*, ἔκδ. ὑπό Ρ. Eichholtz und E. Bratuscheck, Leipzig 1871, σσ. 1-64.

65. Α. Cordellas, *Le Laurium*, Marseilles 1869, ἔλλ. μτφ. μέ ἐπιμέλεια Κ. Κανατούρη, μέ τίτλον *Τό Λαύριον*, Λαύριο 1993 [Έταιρεία Μελετῶν Λαυρεωτικῆς]. Πρβ. τήν παρουσίασή μας εἰς *Παρνασσός ΛΣΤ* (1994) 515-516.

66. Ch. Ledoux «Le Laurium et les mines d'argent en Grèce», *Revue des Deux Mondes*, 1-2-1872, σσ. 552-571.

67. Α.Ρ. Rangabé «Le Laurium», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1874.

68. Ph. Négri «Laveries anciennes du Laurium», *Annales des Mines*, Juillet - Août 1881, σσ. 1-7.

69. Ed. Ardaillon «Les laveries antiques du Laurium (communication)», *Bulletin de Correspondance Hellénique* 17 (1893) 620-621.

70. Ed. Ardaillon, *Les Mines du Laurion dans l'Antiquité*, Paris 1897 [Colorado 1972].

71. Α. Συγγροῦ, *Απομνημονεύματα*, τόμ. Γ', Έστία, Αθήνα 1908, σ. 56.

72. Γ. Δερτιλῆ, ὄπ.παρ., σσ. 29-45. Του Ίδιου, *Έλληνική Οἰκονομία (1830-1910) και Βιομηχανική Έπανάσταση*, Σάκκουλας, Αθήνα 1984 (ἀνατ. 1985), σσ. 60-61.

73. Θ. Πυλαρινού, «Τό Λαύρειο στην νεοελληνική λογοτεχνία», *Τά Εκπαιδευτικά*, τχ. 67-68, 2003, σσ. 10-20. Πρβ. μυθιστόρημα τῆς Ἀθηνᾶς Κακούρη, *Ο Χαρταετός*, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Έστίας», Αθήνα 2003 [2004¹⁰]. Τό ιστορικό αὐτό μυθιστόρημα περιγράφει τήν Αθήνα του 1871-73 και μεταφέρει τόν ἀναγνώστη στην ἐποχή πού τό κράτος ἐορτάζει τά πενήντα χρόνια ἀπό τήν Έπανάσταση του 1821, ὑποδέχεται τό λείψανο του Πατριάρχη Γρηγορίου του Ε' και οἱ πρῶτοι ὁμογενεῖς ἐρχονται νά ἐγκατασταθοῦν στην Ελλάδα και ζεσποῦν τά «Λαυρεωτικά».

74. Ν. Μπελαβῖα, «Ἀνασυνθέτοντας τήν ἱστορία τῆς Γαλλικῆς Έταιρείας στό ἐργοτάξιο του τεχνολογικοῦ πολιτιστικοῦ πάρκου Λαυρίου», *Πρακτικά Η' Επιστημονικῆς Συναντήσεως ΝΑ Ἀττικῆς* (Κερατέα 30 Ὀκτωβρίου - 2 Νοεμβρίου 1997). Κερατέα 2001, σσ. 429-438.

Χρήστος Π. ΜΠΑΛΟΓΛΟΥ, *Οἰκονομία και Τεχνολογία στην Ἀρχαία Ελλάδα*, ἔκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Αθήνα 2006, 253 σσ. [Γραφεῖο Οἰκονομικῶν Μελετῶν, 3].

Δέν ἀποτελεῖ συνηθισμένο φαινόμενο για τά ἑλληνικά δρώμενα ἐπιχειρήσεις νά χρηματοδοτοῦν ἐρευνητικά προγράμματα πού ἀφοροῦν θέματα τῆς Ἀρχαιότητος. Η Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, τό ἀνώτατο πνευματικό ἴδρυμα τῆς χώρας μας, θεραπεύει τήν ἔρευνα και συνδέει τήν ἐπιχειρηματική πρωτοβουλία μέ τήν ἔρευνα. Ἀψευδές δείγμα τό Γραφεῖο Οἰκονομικῶν Μελετῶν, τό ὁποῖο συνεστήθη ἀπό τόν ἀκαδημαϊκό Κωνσταντῖνο Δρακάτο και ἀσχολεῖται μέ τήν οἰκονομική ἔρευνα, τόσο ἐκείνη πού ἀφορᾶ τρέχοντα οἰκονομικά προβλήματα ὅσο και αὐτή πού ἀναφέρεται στην οἰκονομική ἱστορία.

Κατά τό παρελθόν ἡ Έταιρεία ΑΣΠΗΣ ΠΡΟΝΟΙΑ ΑΕΓΑ χρηματοδότησε τήν ἔρευνα μέ θέμα «Οἱ Ἀρχαῖοι Ἑλληνας για τούς οἰκονομικούς κινδύνους και τήν ἀλύψή τους», ἔργο πού ἐκδόθηκε ἀπό τό Γραφεῖο Οἰκονομικῶν Μελετῶν τό 2004. Στην συνέχεια, ἡ Έταιρεία RAYCAP Α.Ε. ἐπιχορήγησε ἔρευνα μέ τίτλο «Οἰκονομία και Τεχνολογία στην Ἀρχαία Ελλάδα» και ἀνέλαβε τήν (οἰκονομική) δαπάνη ἐκδόσεως του βιβλίου πού τώρα παρουσιάζουμε¹.

Τό βιβλίο ἐξικνουται σέ ἐννέα κεφάλαια. Τό πρῶτο κεφάλαιο ἀποτελεῖ τήν Εἰσαγωγή (σσ. 13-18), ὅπου ἀποδίδεται ὁ δέων σεβασμός στους μελετητές τῆς τεχνολογίας τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων, στους ὁποίους δεσπόζει τό ὄνομα του Ὀλλανδοῦ χημικοῦ μηχανικοῦ και ἱστοριοδίφου J. Forbes. Παράλληλα, περιγράφεται ἡ δομή του ἔργου.

Τό δεύτερο κεφάλαιο φέρει τόν τίτλο «Η τεχνολογική πρόοδος και ἡ δημιουργία πολιτισμοῦ» (σσ. 19-45) και ἀναλύει μέ πᾶσα σχολαστικότητα τίς θεωρίες τῶν Ἑλλήνων για τήν δημιουργία πο-

λιτισμού. Κοινό γνώρισμα τών θεωριών αυτών είναι ότι η εμφάνιση της εργασίας, με την συνακόλουθη ανάπτυξη της τεχνικής, συνέβαλαν στην συγχρότηση τών πόλεων.

Η συμβολή της καινοτομίας στην βελτίωση του επιπέδου διαβίωσης τών πολιτῶν αποτελεί κοινό τόπο στην ελληνική γραμματεία. Στην ανάλυση τών αποτελεσμάτων του καταμερισμού τών έργων δέν διέλαθε της προσοχής τών Ἑλλήνων και ἡ αναγνώριση της καινοτομίας, μέ τήν μορφή μιᾶς νέας διαδικασίας παραγωγῆς, ἡ ὁποία θά ἐπιφέρει αὐξηση της ποσότητος του παραγομένου προϊόντος, ὅπως εἶναι ἡ περίπτωση του Ἑκαταίου του Ἀδδηρίτη στό ἔργο του *Αἰγυπτιακά*, πού διασώζει ὁ Διόδωρος καί εὔστοχα ἀναδεικνύει ὁ συγγραφέας. Τά θέματα αὐτά ἀναλύονται στό τρίτο κεφάλαιο «Ἡ συμβολή της καινοτομίας στην οἰκονομική πρόοδο» (σ. 47-75).

Τό τέταρτο κεφάλαιο «Τά τεχνολογικά ἐπιτεύγματα στή γεωργία» (σ. 7-108) ἀναδεικνύει τά τεχνολογικά ἐπιτεύγματα καί τήν χρήση τεχνολογικῶν μεθόδων στόν πρωτογενῆ τομέα, ὅπου τό ἐνδιαφέρον ἐπικεντρώνεται στην γεωργία. Δίκαια ἀναγνωρίζει ὁ συγγραφεύς τήν συμβολή του Varro καί του Columella, οἱ ὁποῖοι παραδίδουν μία σειρά ἀρχαίων Ἑλλήνων συγγραφέων, πού συνέγραψαν ἔργα τεχνολογικοῦ χαρακτήρα γιά τήν γεωργία, πού δυστυχῶς δέν διεσώθησαν. Τήν σύνδεση τεχνολογίας καί γεωργίας ἀνιχνεύει ὁ συγγραφεύς στά δύο ἔργα της ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος, στά *Ἔργα καί Ἡμέραι* του Ἡσιόδου καί στόν *Οἰκονομικό* του Ξενοφῶντος. Περαιτέρω, ὁ συγγραφεύς ἀναγνωρίζει τήν συμβολή της τεχνολογίας στους «ἄθλους» του Ἡρακλέους, στην προσπάθεια ἀποξήρανσης της λίμνης της Κωπαΐδος, στην ἀποξήρανση της λίμνης τῶν Πτεχῶν καί στά μεγάλης ἐκτάσεως ἐγχειροβελτιωτικά καί ἀποξηραντικά ἔργα τῶν Πτολεμαίων στην Αἴγυπτο.

Ἀκολουθεῖ τό πέμπτο κεφάλαιο «Τά τεχνολογικά ἐπιτεύγματα στην μεταποίηση» (σ. 109-141), ὅπου ἐστιάζεται τό ἐνδιαφέρον στόν κλάδο της μεταλλευτικῆς, ἡ ὁποία, σύμφωνα μέ τόν Ἀριστοτέλη, ἀποτελεῖ ἕνα τρίτο εἶδος ἀνάμεσα στην «κατά φύσιν» κτητική καί στην «μεταβλητική χρηματιστική». Ἀναδεικνύει ὄχι μόνον τήν οἰκονο-

μική σημασία τῶν μεταλλείων του Λαυρίου, ἀλλά καί ἄλλων μεταλλείων του ἐλλαδικοῦ χώρου καί τῶν ἐλληνιστικῶν χρόνων.

Τό ἕκτο κεφάλαιο «Τά τεχνολογικά ἐπιτεύγματα στίς ἐπικοινωνίες-συγκοινωνίες» (σ. 143-152) ἐξετάζει τήν συμβολή τῶν πλοίων, μεγάλων καί τεχνολογικά προηγμένων, πού ναυπηγοῦνται στην ἐλληνιστική περίοδο στην προαγωγή του ἐμπορίου.

Ἡ δουλεία ὡς ὑποκατάστατο της τεχνολογίας ἀναλύεται στό ἕβδομο κεφάλαιο (σ. 153-186), στό ὁποῖο, μετά ἀπό μία σύντομη θεώρηση γιά τήν ἀξιολόγησή της ἀπό τούς Ἑλληνες στοχαστές, παρουσιάζονται τά εἶδη δούλων στους διάφορους τομείς της κοινωνικῆς καί οἰκονομικῆς ζωῆς καί καταγράφονται οἱ δραστηριότητες τῶν δούλων ἀνάλογα μέ τόν τομέα, στόν ὁποῖο ἀπασχολοῦνται.

Τήν ὑπαρξη θεωριῶν καί κοσμοαντιλήψεων γιά τήν ἐπιστροφή του ἀνθρώπου στόν «κατά φύσιν» βίο μέ παράλληλη ἀρνηση της τεχνολογίας διερευνᾷ τό ὄγδοο κεφάλαιο «Ἄρνηση της τεχνολογίας καί του πολιτισμένου βίου κατά τούς Ἑλληνιστικούς Χρόνους» (σ. 187-202). Στους συγγραφείς αὐτούς κατατάσσονται οἱ Στωϊκοί καί οἱ Κυνικοί.

Στό ἕνατο κεφάλαιο «Γενικά Συμπεράσματα» (σ. 203-205) ἀνακεφαλαιώνονται τά πορίσματα της λίαν ἐνδιαφερούσης μελέτης.

Ἀκολουθεῖ ἀναλυτικός κατάλογος βραχυγραφῶν (σ. 207-214), Βιβλιογραφία (σ. 215-240) καί ἀναλυτικά Εὐρετήρια (σ. 241-252).

Συγχαρητήρια ἀξίζουν στόν ἐκδότη γιά τήν ἀρτία ἐκδοση καί στην Ἀκαδημία Ἀθηνῶν πού υἱοθέτησε τήν πρόταση της Ἐταιρείας Raycap A.E. γιά τό ἐρευνητικό αὐτό πρόγραμμα. Τό ἔργο τιμᾷ ἀνεπιφύλακτα τήν ἐλληνική οἰκονομική ἐπιστήμη.

Λεωνίδας Ζάραγκας

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Πρόκειται γιά τά ἔργα, Χ.Π. Μπαλόγλου, *Ἡ οἰκονομική σκέψη τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων*, πρόλογος Βασ. Ἀ. Κύρκου, Ἱστορική καί Λαογραφική Ἐταιρεία της Χαλκιδικῆς, Θεσσαλονίκη 1995· «Ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος καί ἡ Φιλοσοφία. Οἱ φιλόσοφοι του περιβάλλοντός του καί ὁ ἐπηρεασμός του ἀπό τήν Φιλοσοφία», *Χρονικά της Χαλκιδικῆς* 50 (2003)· *Ἡ Στωϊκή Φιλοσοφία καί οἱ πολιτικοί της Ρώμης*, Ἀνάτυπον ἐκ της *Νέας Κοινωνιολογίας*, τχ. 42ο, Χειμῶνας 2005-2006, 87 σ.

Μ. Καραγάτση: «Ἡ μεγάλη βδομάδα τοῦ πρεζάκη»

Τοῦ Σπύρου Κουτρούλη

Ἡ «Μεγάλη βδομάδα τοῦ πρεζάκη»¹ τοῦ Μ. Καραγάτση μπορεῖ νά καταταχθεῖ ἀνάμεσα στά σημαντικώτερα διηγήματα τοῦ Μ. Καραγάτση, δίπλα-δίπλα στά ἀξιώτερα ἔργα ἄλλων σημαντικῶν συγγραφέων μας, ὅπως τοῦ Ἀ. Παπαδιαμάντη καί τοῦ Γ. Βιζυηνοῦ.

Τό διήγημα εἶναι ἀφιερωμένο στόν Κώστα Βάρναλη. Τό θέμα του, ὅπως θά δοῦμε, εἶναι ἀρκετά δύσκολο, γιατί θά πρέπει νά ἰσορροπήσει ἀριστοτεχνικά ἀνάμεσα σέ διαφορετικά στοιχεῖα, χωρίς νά ἀπορροφηθεῖ ἀπό κανένα: τήν θρησκευτικότητα, τόν ὑφέρποντα μελοδραματισμό, τήν κοινωνική καταγγελία, τόν κοινωνικό ρεαλισμό. Παρά τίς συντηρητικές ἀφετηρίες τοῦ συγγραφέα — ὑπῆρξε πολιτευτής τοῦ κόμματος τοῦ Μαρκεζίνη —, μέ ὕφος πυκνό, μέ γραφή εἰκονοποιητική, μέ σαρκασμό καί εἰρωνεία, καταφέρνει νά μᾶς παρουσιάσει μέ ἀδρό τρόπο ὀρισμένες πλευρές τῆς μεταπολεμικῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας.

Τό πρόσωπο-πρωταγωνιστής, ὅπως καί ἡ δομή τοῦ ἔργου, ἀκολουθοῦν τό πρότυπο τῆς Μεγάλης Βδομάδας τῶν Παθῶν. Ὁ πρωταγωνιστής εἶναι μιά ντοστογιεφσκιική φυσιογνωμία, ἕνας «ταπεινός καί καταφρονεμένος», ὁ Χρῆστος Μεζερίτης, πού ζεῖ στά ὄρια τῆς κοινωνίας, ἄλλοτε ἐργάτης καί ἄλλοτε πρεζάκιος. Στήν σκληρότητα τῆς ὑπαρξῆς του, μόνον ἡ παρουσία τῆς μητέρας του μπορεῖ

κάπως νά λειτουργήσει ὡς παράγοντας ἡρεμίας καί ἐξομάλυνσης. Ἡ δομή τοῦ ἔργου ἀκολουθεῖ ἐπακριβῶς τήν ἐξέλιξη τῆς Μεγάλης Βδομάδας: Α΄ Νυμφίος, Β΄ Μαγδαληνή, Γ΄ Δεῖπνος, Δ΄ Πραιτώριον, Ε΄ Ταφή, Στ΄ Ἀνάστασις, Ζ΄ Λύτρωσις.

Ὁ Χρῆστος Νεζερίτης εἶναι ὁ «Νυμφίος», εἶναι ἕνα ἀλάνι, ἕνας ὑπο-προλετάριος, μόνιμος θαμώνας τῶν τεκέδων τοῦ Πειραιᾶ. Χασικλῆς, σάν αὐτοῦς πού συναντοῦμε σέ ὀρισμένα ρεμπέτικα τραγούδια, ἀκακή ψυχῆ, πού ἡ ἀναζήτηση τοῦ βιοπορισμοῦ εἶναι ἕνας καθημερινός ἐπικίνδυνος μόχθος. Ἡ μάνα — ἡ κυρά Παναγιώτα — παίζει ἕναν ρόλο ἀνάλογο τῆς Παναγίας.

Ὁ Μ. Καραγάτση μέ γρήγορες ματιές περιγράφει τόν Πειραιᾶ, τό λιμάνι, τά ἐργοστάσια, τοὺς τεκέδες μέ τοὺς χασικλῆδες, τίς ἐργατικῆς καί προσφυγικῆς κατοικίες.

Στό δεύτερο μέρος («Μαγδαληνή»), ἀποκαλύπτεται τό πρόσωπο τῆς Μαγδαληνῆς, τῆς Μαντώς, τοῦ ἀτελέσφορου ἔρωτα τοῦ Χρήστου Νεζερίτη,

πού θά εἶναι ἡ αἰτία κι ὄλων τῶν μεταγενέστερων ἀδιεξόδων του.

Στό τρίτο μέρος («Δεῖπνος»), ὁ Μ. Καραγάτση ἀκολουθεῖ τίς διαδρομές τοῦ Χρήστου Νεζερίτη στοὺς δρόμους τοῦ Πειραιᾶ, στοὺς τεκέδες καί στίς ὄνειροφαντασίες τοῦ χασικλῆ. Ἡ παρέα του, κατά τό εὐαγγελικό πρότυπο, θά καταλήξει



για τον τελευταίο κοινό δείπνο «στόν Ἅι-Γιάννη τόν Ρέντη στήν ταβέρνα τοῦ Ἀναστάση, πού βρισκόταν μέσα σ' ἕνα μεγάλο κήπο μέ μπιστάνια». Ἐκεῖ θά συλληφθεῖ ἀπό τήν ἀστυνομία, μετά ἀπό καταγγελία τοῦ «Γιουδᾶ τοῦ Σαλονικιοῦ», ὡς ἐπικίνδυνος κομμουνιστής.

Τό «Πραιτώριο» ὅπου θά ὀδηγηθεῖ εἶναι τό ΚΓ' Ἀστυνομικό Τμήμα Πειραιᾶ. Ἐκεῖ ὁ Χρήστος Νεζερίτης θά ἀνακριθεῖ μέ τίς ὑπόνοιες τῆς κομμουνιστικῆς δραστηριότητος: «Τήν Μεγάλη Δευτέρα ἔβγαλε λόγο σέ μιά ταβέρνα, ὅπου τῶν λιμενεργάτες καί τούς εἶπε πώς εἶναι ἄδικο νά περιδρομιάζει ὁ Παπαδήμας κι αὐτοί νά πεινᾶν καί νά πᾶν σπίτι του, νά τά κάνουν λίμπα»². Τελικά, μετά ἀπό μία σύντομη ἀνάκριση ἀπό τόν διοικητή τοῦ τμήματος, διαπιστώθηκε ὅτι πρόκειται γιά ἕνα ἀκίνδυνος πρεζάκι παρά γιά ἕναν ἐπαναστάτη. Τό κελί του θά εἶναι ὁ τόπος τοῦ μαρτυρίου του, ὁ Γολγοθᾶς του καί ἡ Σταύρωσή του:

«Ἀπόμεινε ὅλη τήν μέρα κατάμονος, κλεισμένος στό στενάχωρο κελί. Εἶχε καθίσει στό πεζούλι τοῦ καγκελόφραχτου παράθυρου καί κοιτοῦσε τόν οὐρανό. Μιά συννεφιά ἀπαλή καί θερμή εἶχε ξαπλωθεῖ πάνω ἀπ' τήν πολιτεία. οἱ σταχτιοί ἀχνοί σκέπαζαν τό στερέωμα ἀπ' ἄκρη σ' ἄκρη. Ἡ γῆς ἀνάδινε χιλίες ἀνασαιμιές. Οὔτε πνοή ἀνέμου δέν χιάιδευε τά φύλλα τῶν δέντρων. Κι ὅσο τό βράδυ προχωροῦσε, τόσο ἡ κουφόβραση πλάκωνε βαρύτερη, σέρνοντας κύματα μελαγχολίας στούς ἀόρατους ἀχνοῦς τῆς. Τό δειλινό ἦρθε δίχως χρώματα. Ἀποτραβήχτηκε τό σταχτί φῶς μπρός στήν θολούρα τῆς ἐρχόμενης νύχτας. Ἦταν μεγάλη ἡ κατάθλιψη τῆς γῆς καί τ' οὐρανοῦ»³.

Ὁ ρόλος τῶν ἀστυνομικῶν εἶναι θλιβερός: εἶτε ἐμπνέονται ἀπό σκέψεις ὅπως «ὅταν δέν ὑπάρχει ἐγκλημα γιά νά τό καταστειλεῖ ἡ ἀστυνομία, τότε τό δημιουργεῖ» ἢ δίνουν καθαρῆ ἡρωϊνῆ στόν Χρήστο Νεζερίτη, πού τόν ὀδηγεῖ στόν «θάνατο».

Ἐκεῖ, μέσα στήν βαθειά ἀπελπισία τοῦ κελιοῦ, ὁ ἀρχιφύλακας Γκλομπέκης «ἔβγαλε ἀπό τήν τσέπη του ἕνα πακετάκι τυλιγμένο σέ ἄσπρο χαρτί. Καί τό ὄωσε τοῦ Χρήστου: “Νά πάρε! Εἶναι ἡρωϊνῆ. Τήν κατάσχεσα σήμερα τό πρωί σ' ἕνα βαπόρι πού ῥθε ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια...” Ὁ ἀρχιφύλακας ἔφυγε κλειδώνοντας τήν πόρτα. Ὁ Χρήστος ἄπλωσε τήν ἄσπρη σκόνη στήν ξανάστροφη τῆς παλάμης του, καί τήν ἀνάσανε μέ λαχάνιασμα βαθύ ἡδονικό. Ἐξω τό βράδυ ἔπεφτε σκοτεινό, γεμάτο θερμές μυρωδιές. Οἱ καμπάνες σημαίναν πένθιμα, ἀργά, θρηνώντας τόν θάνατο τοῦ Θεάνθρωπου.

“Σήμερα κρεμάται ἐπί ξύλου”.

Ἀκόμα ἕνα σκονάκι. Ὁ σεβντάς εἶναι μέγανος, ἀβάσταχτος θέλει νά ξεχάσει. Πρέπει νά λησμονήσει μιά γιά πάντα.

“ὁ ἐν ὕδασι τήν γῆν κρεμάσας”.

Εἶναι ἡ ὥρα τῆς Μεγάλης Θλίψης. Ἡ στιγμή τοῦ θρήνου τοῦ θανάτου. Στίς ἐκκλησίες, οἱ ἄνθρωποι παρατᾶν τίς καρδιές στό ρέμα τοῦ πόνου. Δέν ὑπάρχει πιά χαρά στήν ζωή. Δέν ὑπάρχει γέλιο. Μονάχα ἡ ἐλπίδα ἀπομένει κρυφή, στίς ψυχές. Ἡ ἐλπίδα μιᾶς λαμπρῆς Ἀνάστασης.

“Ὅλα, τά πάντα, χάθηκαν μέσα στούς κἀπνοῦς τῆς ἄσπρης σκόνης. Ὅλα, τά πάντα, ἔσθισαν στήν ἀνυπαρξία τῆς λησμονιάς. Κι αὐτή ἀκόμα ἡ καρδιά δέν ἀντηχεῖ μέσα στό στέρνο. Ὁ Χρήστος κοιτάει τόν οὐρανό μέ μάτια γελαστά. Κι ἀνασαινεῖ τήν στερνή του πρέζα.

Ἐνα πελώριο σκοτάδι πέφτει στήν ψυχῆ, στά μάτια του. Ἡ ἀπέραντη γαλήνη ξεχύνεται ἐντός του, μέ κύματα εὐδαιμονίας. Ὅλο κι ἀδυνατίζουν στ' αὐτιά του οἱ θλιμμένοι ἀχοί τῆς καμπάνας, γιά νά σιγοχαθοῦν σέ βούϊσμα μακρινό. Καί τήν ὥρα πού οἱ ἱερεῖς θρηνοῦσαν τόν θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ Χρήστος Νεζερίτης παράδωσε τήν ψυχῆ στόν Κύριο καί Θεό του...»⁴

Στό Ε' κεφάλαιο, ἡ «Ταφή», χαράματα τῆς Μεγάλης Παρασκευῆς, στό κρατητήριο τοῦ ἀστυνομικοῦ τμήματος θά βρεθεῖ νεκρός, ἀπό καθαρῆ δόση ἡρωϊνῆς, ὁ Χρήστος Νεζερίτης. Τό πτώμα του θά ὀδηγηθεῖ στό νεκροτομεῖο Ἀθηνῶν. Θά τό μεταφέρει ἡ «νεκροφόρα τοῦ κύρ Ἀνθιμου». Ἀκολουθώντας τήν πορεία τῆς, ὁ Καραγάτσης εἰκονογραφεῖ τίς γειτονιές τῆς Ἀθήνας, τά Σφαγεῖα, τό Γκάζι, τοῦ Ψυρρή, τό Ρούφ, τόν Κεραμεικό. Ἡ μεταφορά τοῦ νεκροῦ διακόπτεται ἀπό ἕνα αὐθόρμητο γλέντι πού θά στήσει ὁ «κύρ Ἀνθιμος» μέ φαντάρους σέ ταβερνεῖο τοῦ Ρούφ.

Στό ΣΤ' κεφάλαιο, στήν «Ἀνάσταση», ἡ ψυχῆ τοῦ Χρήστου Νεζερίτη κάνει μιά σύντομη διαδρομῆ στήν Ἀθήνα γιά νά σταματήσει ἔξω ἀπό τό σπίτι τῆς Μαγδαληνῆς: «Ὁ Χρήστος πρόσμενε μέ ἀγωνία τήν πρόσχαρη στιγμή πού ἡ ὁμορφη κοπέλα θά γινόταν γυναίκα του. Τῆς χάρισε τήν καρδιά, τήν ζωή, τούς λογισμούς του... Κι ἦρθε μιά μέρα πού ὅλ' αὐτά γκρεμίστηκαν καί χάθηκαν, σάν θύμηση ὄνειρου φλεβαρίτικης χαρραγῆς. Ἦταν πολύ ὁμορφη γι' αὐτόν· πολύ ἔξυπνη γιά νά μοιραστεῖ τήν ζωή ἐνός ἐργάτη. Κι ἔφυγε μέ μιά γαλάζια κουρσίτσα, πού τήν ὀδηγοῦσε κάποιος νεαρός μέ μονόκλ καί κρέμ γάντια...»⁵

Ἡ ψυχῆ τοῦ Χρήστου Νεζερίτη θά περιπλανηθεῖ στούς οὐρανοῦς, ἀλλά θά κριθεῖ ἀνεπιθύμη-

τη. Ὁ Καραγάτσης, γιά νά μήν περιπέσει στόν μελοδραματισμό, ἐπιστρατεύει τόν σαρκασμό. Τό κεφάλαιο εἶναι μεστό ἀπό εὐτράπελα ἐπεισόδια, ὅπου ἄγιοι καί ἄγγελοι ἀντιμετωπίζουν μέ ἀπορία ἢ ἀπόγνωση τήν ἔλευση τοῦ πρεζάκη. Μέ ἑλληνικότατο τρόπο τόν ἐρωτοῦν «ἄν τουλάχιστο εἶχες συστατικό γράμμα ἀπό κάνα βιομήχανο; Κάνα βουλευτή;»⁶. Τό καθαρότερο περιγράφεται ὡς «ἕνα κομψότατο οἰκοδόμημα χτισμένο σέ σχέδια τοῦ Λέ Κορμπυζιέ», ἐνῶ στό ἀέτωμα ἀναγράφει «Ἐλευθερία, Ἀδελφότης, Ἰσότης», προφανῶς γιατί ὁ δρόμος πρός τήν κόλαση εἶναι στρωμένος μέ τίς καλύτερες προθέσεις. Τελικά ὁ «Χρῆστος ἄρχισε νά τριγυρνᾷ στό ἄπειρο. Μόνος, ἀποδιωγμένος, μήν ξέροντας πού νά οἰκονομήσει τήν πικροαίματη ψυχή του»⁷ καί θά καταλήξει καί πάλι στήν γῆ, στό σῶμα του.

Στό Ζ' κεφάλαιο, μέ τίτλο ἡ «Λύτρωσις», ἡ Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ συναντᾶται μέ τήν ἀνάσταση τοῦ Χρήστου Νεζερίτη. Τό σῶμα του μέ νέα πνοή βαδίζει καί πάλι στούς δρόμους τῆς Ἀθήνας καί τοῦ Πειραιᾶ.

«Τά μεγάλα σιταροβάπορα ἠσύχαζαν στά γαλανά νερά. Οὔτε καπνός ἀναδινόταν ἀπ' τίς τιμινιέρες, οὔτε ἀχνός ἀπό τ' ἀτσάλινα πλευρά. Οἱ μπίγες στέκονταν ἄψυχες καί κουρασμένες ἀπό τό ἀγκομαχητό τόσων ἡμερῶν. Ἐκεῖ, σ' ἕνα φορτηγό βαγόνι παρατημένο κάτω ἀπ' τόν σιδερένιο γερανό τοῦ ντόκου, ξάπλωσε καί κοιμήθηκε. Τό κορμί ἦταν κουρασμένο ἀπ' τόν μακρινό δρόμο τῆς νύχτας. Ἡ ψυχή του ἀπ' τήν ἀπέραντη πορεία τοῦ θανάτου»⁸. Ὁ Χρῆστος Νεζερίτης θά καταλήξει στό μεγάλο λιμάνι: «αὐτό ἦταν τό σπίτι του, ἡ πατρίδα του, ἡ φαμελιά του, ἡ ὑπόστασή

του ὅλη. Αὐτό ἦταν ὁ βραχνᾶς τῶν φαρμακωμένων χρόνων τῆς ζωῆς του»⁹.

Ἐκεῖ θά μπαρκάρει σέ ἕνα καράβι, τό α/Π «Redemptor» καί θά τραβήξει ἀλλοῦ, «πρός τήν δύση, πρός ἄλλους κόσμους».

Ἐδῶ τελειώνει τό διήγημα τοῦ Μ. Καραγάτση. Οἱ χριστιανικοί συμβολισμοί συνδυάζονται μέ μιάν ἀξιόπιστη περιγραφή τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος. Ὁ ριζοσπαστικός ρεαλισμός, πού ἐναρμονίζεται μέ τό φανταστικό, παραπέμπει ἄμεσα στόν Ντοστογιέφσκυ. Ὁ Χριστός ἐπανέρχεται καί ξαναζεῖ στά πρόσωπα τῶν Ταπεινῶν καί καταφρονημένων. Οἱ κυρίαρχοι τοῦ χρήματος καί τῆς ἐξουσίας βρίσκονται στήν ἀντίπερα ὄχθη, ἐνσαρκώνοντας τό ριζικά κακό.

Παρ' ὅλα αὐτά, ὁ Καραγάτσης θά τηρήσει τίς ἀποστάσεις μέ τόν μαρξισμό καί τήν ἀριστερά. Ὁ μαρξισμός θά ταυτιστεῖ μέ τό ναρκωτικό¹⁰. Ἐπίσης, κάποιες ἐκφράσεις ἠρώων του γιά τούς Ἑβραίους, δέν ἀποκαλύπτουν ὑπολανθάνοντα ἀντισημιτισμό τοῦ συγγραφέα, ἀλλά μάλλον ὑπηρετοῦν τήν περιγραφή τῶν λαϊκῶν δοξασιῶν, πού σχετίζονται μέ τόν εὐαγγελικό λόγο.

Τό τέλος τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς εἶναι ἕνα ἄλυτο μυστήριο καί ἕνας προνομιακός χῶρος γιά τίς θρησκείες, γιά τόν φιλοσοφικό στοχασμό (ἀπό τόν Πλάτωνα ὡς τόν Χάϊντεγγερ ἡ φιλοσοφία εἶναι «μελέτη θανάτου»). Ὅμως, ὅσο ὁ ἄνθρωπος λοιδωρεῖται, προσβάλλεται, γίνεται ἀντικείμενο ἐκμετάλλευσης, μετατρέπεται σέ ἐμπόρευμα, γιά νά ὑπηρετήσῃ τήν ἀπληστία, τήν ἀνοησία τοῦ χρήματος καί τοῦ κράτους, τόσο ἀναδεικνύεται ὡς σταυρωμένος Χριστός, πού ἀναμένει τήν λύτρωση, τήν Ἀνάσταση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τό διήγημα τοῦ Μ. Καραγάτση δημοσιεύθηκε κατ' ἀρχήν στήν συλλογή *Τό μεγάλο συναξάρι καί ἀναδημοσιεύεται* στήν συλλογή τοῦ ἴδιου *Ἱστορίες ἁμαρτίας καί ἁγιοσύνης*, ἐκδόσεις Ἑστία, Ἀθήνα 2003 (Ἐπιλογή - εἰσαγωγή: Στρατής Πασχάλης), ἀπ' ὅπου ὅλες οἱ παραπομπές, σσ. 215-264.

2. Μ. Καραγάτσης, *Ἱστορίες ἁμαρτίας καί ἁγιοσύνης*, ἐκδόσεις Ἑστία, Ἀθήνα 2003, σ. 236.

3. Ὁπ. παρ., σσ. 238-239.

4. Ὁπ. παρ., σσ. 240-241.

5. Ὁπ. παρ., σ. 250.

6. Ὁπ. παρ., σ. 252.

7. Ὁπ. παρ., σ. 257.

8. Ὁπ. παρ., σ. 259.

9. Ὁπ. παρ., σ. 260.

10. Στή σελ. 256 ἀναφέρεται «Ἀυτό δά μᾶς ἔλειπε! Δέν φτάνει τό ἰδεολογικό χάσι πού ποτιζοῦμε τούς κολασμένους; Νά τούς συνηθίσουμε καί στό ἄλλο τό φυσικό;» «Καί τί βλάπτει τό χασικάκι μπάρμπα; Δέν εἶναι κακό πράμα...» «Κακό κι ὀλέθριο! Ἐνεκα πού δύο τινά θά λάβουν χώρα: εἴτε οἱ κολασμένοι θά συνηθίσουν τήν δική σου κἀναβή — τήν ἰνδική — καί δέν θά καπνίζουν πιά τήν δική μας — τήν μαρξισλαβική. Εἴτε κοντά στήν δική μας θά πίνουν καί τήν δική σου, ὅπου ταν θ' ἀπομαστουροποιηθοῦν. Κι ἡ ἀποβλάκωσή τους θά ξεπερνᾷ τά ὅρια πού χάραξε τό Π. Γάμμα τῆς Κάππα Ἐψίλον τῆς Ὀλομέλειας τοῦ Κόμμματος. Κατάλαβες;».