

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



Η ΙΔΙΟΤΥΠΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΜΑΚΡΑΚΗ

ΓΡΑΦΟΥΝ ΟΙ:

Γεώργιος Μεταλληνός
Χρήστος Χαλαζιάς
Κώστας Σαρδελής
Λέων Μπράνγκ
Κωστής Σπεράντσας
Δανιήλ Γεώργιος Άεράκης
Μάριος Μπέγζος

Zygmunt Bauman

Κοινωνιολογία, μετανεωτερικότητα και έξουσία

Immanuel Wallerstein

Ή κληρονομιά τής κοινωνιολογίας, ή υπόσχεση τής έπιστήμης

Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

Ή γεωπολιτική στήν Έλλάδα

- Οί Βιβλιοφορίες από τόν Δ. Τσατσούλη

27

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 27

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Β' ΠΕΡΙΟΔΟΣ 11ος ΧΡΟΝΟΣ ΑΝΟΙΞΗ 1999 ΔΡΧ. 2000

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Δρ. Μελέτης Ή. Μελετόπουλος

Δρ. Ήλιος Τεμπέλης
Όγδοή οδός 3, 152 36 Π. Πεντέλη,
τηλ.: 8040344, fax: 8049083

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ

Γιάννης Μαθιουδιάκης

ΒΟΗΘΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ

Γιάννης Γορανίτης

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Ίακωβος Άκτσόγλου, κοινωνιολόγος, ιστορικός • Χρήστος Βρούστης, νομικός • Άλέξανδρος Κόντος, γλωσσολόγος, νομικός, φιλόλογος • Σπύρος Κουτρούλης, οικονομολόγος • Δημήτρης Κουτσονίκας, οικονομολόγος • Άθηνά Λιάπη, δρ. κοινωνιολογίας • Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα, φιλόλογος • Νίκος Μαραντζίδης, δρ. κοινωνιολογίας • Χρήστος Παΐζης, φιλόλογος • Γιάννης Παπαδόπουλος, δρ. πολιτικών επιστημών, τακτ. καθηγητής Πανεπιστημίου Δωζάννης • Δημήτρης Παπανδρέου, ιστορικός, διπλωμάτης • Άλέξανδρος Σιαπκαράς, δρ. αεροναυπηγικής Μ.Ι.Τ., σύμβουλος πρυτανείας Ε.Μ.Π. • Κώστας Σταματόπουλος, ιστορικός-συγγραφέας, δρ. Πανεπιστημίου Σορβόννης • Δημήτρης Τσατσούλης, δρ. σημειολογίας • Γιώργος Τσομπάνογλου, δρ. κοινωνιολογίας • Άκης Χαριτόπουλος, κοινωνιολόγος • Νικόλας Χρηστάκης, δρ. κοινωνικής ψυχολογίας, έπ. καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ - ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Δρ. Δημήτρης Τσατσούλης

ΔΙΑΘΝΕΙΣ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

Γιώργος Τσομπάνογλου

ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

Βαγγέλης Δουβαλέρης

ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ - ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

Βίκτωρ Άθανασιάδης

ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Ευτέρπη Τρίμη

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ

Άγγελική Κουτσούκου
Ίπποκράτους 58, 106 80 Άθήνα, τηλ. 3603546

ΝΟΜΙΚΟΣ ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ

Χρήστος Βρούστης

ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ

Καλλιγᾶ 5, 152 37 Φιλοθέη, Άθήνα,
τηλ. 6812723, fax: 6851391

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ

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

ISSN 1105-8099

Περιεχόμενα

Άπό την διεύθυνση 3

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΑΠΟΣΤΟΛΟ ΜΑΚΡΑΚΗ

Δήμητρα Σαρρή: Χρονολόγιο Άποστολου Μακράκη.....	6
Δήμητρα Σαρρή: Έργογραφία Άποστολου Μακράκη.....	7
Γεώργιος Δ. Μεταλληνός: Άπόστολος Μακράκης (1831-1905) ..	8
Χρήστος Ή. Χαλαζιάς: Άπόστολος Μακράκης "Ένας «αίρετικός» αγωνιστής.....	12
Κώστας Σαρδελής: Ό Άπόστολος Μακράκης και ή εποχή του ...	15
Λέων Μπράνγκ: Τό Τρισύνθετο, ή σπονδυλική στήλη του Μακρακισμού.....	22
Κωστής Ό. Σπεράντσας: Ό Άπόστολος Μακράκης ως πολιτικός.	28
Άρχιμανδρίτης Δανήλ Γεώργιος Άεράκης: Ό Άπόστολος Μακράκης και ή συχνή Θεία Κοινωνία.....	31
Μάριος Μπέγζος: Άλέξανδρος Παπαδιαμάντης και Άπόστολος Μακράκης: «Άειπλόητος Διδάχος» ή «Κοσμοκαλόγερος»;.....	33

Richard Kilminster και Ian Varcoe: Κοινωνιολογία, μετανεωτερικότητα και έξουσία. Μιά συνέντευξη με τον Zygmunt Bauman....

Νικόλαος Χρηστάκης: Τό παράδοξο, θεμέλιο της ταυτότητας.....

Κυριάκος Χαραλάμπους - Άννα Μαντόγλου: Τό αντικείμενο της Κοινωνικής Ψυχολογίας. Τό ιδεολογικό στοιχείο.....

Μ.Γ. Βαρούνης: Η κοινωνική μεθοδολογία της ελληνικής λαογραφίας.....

Immanuel Wallerstein: Η κληρονομιά της κοινωνιολογίας, ή υπόσχεση της επιστήμης. Μετάφραση: Διον. Άντ. Γκούσκος.....

Μελέτης Ή. Μελετόπουλος: Η Γεωπολιτική στην Έλλάδα.....

Όδοι προς την Κοινωνική Ειρήνη στην Εύρώπη — Κοινωνικός Χάρτης Osnabruck 1998. Μετάφραση: Σ. Λέκκα. Έπιμέλεια: Γ. Τσομπάνογλου.....

☆

BIBΛIΟΦOPIEΣ..... 147

• Γράφουν: Άλέξανδρος Τσερκέζης, Σερραφείμ Ή. Μαρίνος, Ίωάννης Ζαγάρας, Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα.

ΑΡΑΗΝ από τον Σπύρο Κουτρούλη..... 153

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* κυκλοφορεῖ κάθε ἐξάμηνο στὰ βιβλιοπωλεῖα καὶ στὰ περίπτερα. Ἀποστέλλεται κατ' οἶκον στοὺς συνδρομητές. Τιμὴ τεύχους: 2.000 δρχ. Τιμὴ ἐτήσιας συνδρομῆς (2 τεύχη): 4.000 δρχ. Τιμὴ ἐτήσιας φοιτητικῆς συνδρομῆς: 3.000 δρχ. Ἰδρύματα, Ὄργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 10.000 δρχ. Παλαιὰ τεύχη διατίθενται στὰ γραφεῖα τοῦ περιοδικοῦ καὶ στὸν ἐκδοτικό οἶκο. Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* δέχεται ἄρθρα, ἐργασίες κλπ. Οἱ δημοσιευόμενες ἀπόψεις ἐκφράζουν ἀποκλειστικά τοὺς συγγραφεῖς τους, οἱ ὁποῖοι εἶναι ὑπεύθυνοι γι' αὐτές. Δημοσιεύεται κά-θε εὐπρεπῆς ἐπιστολὴ πού λαμβάνει τὸ περιοδικό. Χειρόγραφα δὲν ἐπιστρέφονται. Ἀπαγορεύεται ἡ ἀναδημοσίευση τῆς ὕλης ἢ μέρους τῆς, καθὼς καὶ κάθε γραπτὴ, ραδιοφωνικὴ, τηλεοπτικὴ ἢ ἄλλη ἀναπαραγωγὴ τῆς, χωρὶς τῆ γραπτῆ ἀδεία τῆς Διευθύνσεως.

Τὰ ἀποστέλλόμενα στὴν *Νέα Κοινωνιολογία* ἄρθρα ὀφείλουν νὰ εἶναι ἀδημοσίευτα, πρωτότυπα, ἐπιστημονικά, εὐπρεπῆ καὶ συντεταγμένα σὲ ὀρθὰ ἑλληνικά. Ἀποκλείονται κείμενα πού πολιτικολογοῦν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα καὶ προσπαθοῦν νὰ προωθήσουν μὲ οἰονόηποτε τρόπο συγκεκριμένα προσωπικά ἢ ὁμαδικὰ συμφέροντα. Οἱ στήλες τοῦ περιοδικοῦ εἶναι ἀνοικτές σὲ ὅλα τὰ ρεύματα τῶν ἰδεῶν. Ὁ πλουραλισμός εἶναι ἡ μόνη «γραμμὴ» του. Τὸ περιοδικό αὐτὸ ἀποτελεῖ ἐλεύθερο βῆμα διαλόγου καὶ δὲν ἔχει ἐπιστημονικές, ἐπιστημολογικές ἢ ἄλλες προκαταλήψεις. Οἱ ἐργασίες ἀπαραιτήτως πρέπει νὰ ὑποβάλλονται δακτυλογραφημένες σὲ διπλό διάστημα μέχρι 25 σελίδες χωρὶς τὴν περίληψη, τίς παραπομπές καὶ τὴ βιβλιογραφία, σὲ τρία ἀντίτυπα. Τὰ ἄρθρα ἀποστέλλονται στὴ Γραμματεία τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Ἡ ἐργασία πρέπει νὰ ἔχει:

1. **Σελίδα τίτλου**, μὲ τὸν τίτλο τῆς ἐργασίας (μέχρι 15 λέξεις) καὶ τὰ ὀνόματα τῶν συγγραφέων. Νὰ σημειώνεται ὁ ὑπεύθυνος ἀλληλογραφίας καὶ ἡ διεύθυνση καὶ τὸ τηλέφωνό του. Νὰ δίνεται ἓνα πολὺ σύντομο βιογραφικὸ ση-μείωμα τοῦ (τῶν) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). Ἡ περίληψη δὲν πρέπει νὰ ὑπερβαίνει τίς 200 λέξεις. Ἀνακεφαλαιώνει τὸν (τούς) στόχο (-ους) τῆς ἐργασίας, τὴν μέθοδο, τὰ ἀποτελέσματα καὶ τὰ συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στὰ ἀγγλικά ἢ γαλλικά**. Μετάφραση τῆς ἐλληνικῆς περίληψης στὰ ἀγγλικά ἢ γαλλικά.
4. Τὸ κείμενο τῆς ἐργασίας μὲ κατάλληλο χωρισμὸ σὲ διάφορα «κεφάλαια» καὶ ὑποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικὲς παραπομπές καὶ βιβλιογραφία** μὲ ἓνα ἀποδεκτὸ σύστημα, παραδείγματος χάριν τὸ σύστημα ASA. Ὑπόδειγμα παραπομπῶν (μέσα στὸ κείμενο). (Robertson, 1988, p. 191).
Ὑποδείγματα βιβλιογραφίας:
Robertson, Ian. 1988. **Sociology**. New York: Worth Publishers.
Neushouser, Kevin. 1992. «Democratic Stability in Venezuela: Elite Consensus or Class Compromise». **American Sociological Review** 57:117-135.
Kouvertaris, George. 1976. «The Greek American Family». In **Ethnic Families in America**. Charles H. Midel and Robert W. Haberstein, eds. New York: Elsevier.
6. **Ὑποσημειώσεις** σὲ ἀριθμητικὴ σειρά, μὲ διπλά διαστήματα, σὲ ξεχωριστὸ τμήμα (μὲ τίτλο «Ὑποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες καὶ σχήματα** σὲ ξεχωριστὴ σελίδα τὸ καθένα, μὲ διαδοχικὴ ἀρίθμηση καὶ σύντομη ἐπεξήγηση. Σχήματα μὲ σινικὴ μελάνη.

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* συνεργάζεται μὲ τίς ἐξῆς ἔγκυρες ἐπιστημονικὲς ἐπιθεωρήσεις (σὲ ἀλφαβητικὴ σειρά):

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

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Τὰ ἀποστέλλόμενα ἄρθρα κρίνονται ἀπὸ ἐπιστημονικὴ ἐπιτροπὴ, σύμφωνα μὲ τὸ διεθνῶς καθιερωμένο «blind system». **Γραμματεία Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς:** Ἀλέξανδρος Σιαπκαράς, Τ.Θ. 60043, 153 01 Ἀγία Παρασκευή.

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Τό 14ο Παγκόσμιο Συνέδριο τής Διεθνούς Κοινωνιολογικής Έταιρείας (I.S.A.) συνήλθε στο Μόντρεαλ από τις 26 Ιουλίου ως την 1η Αύγουστου 1998 και συγκέντρωσε περισσότερους από χίλιους κοινωνιολόγους από όλα τὰ πλάτη και τὰ μήκη τής Γῆς. Καί μόνον τό μέγεθος τοῦ τυπωμένου προγράμματος (περίπου τετρακόσιες σελίδες) πείθει γιά τό εὖρος τοῦ ἐπιστημονικοῦ γεγονότος. Πολύωρες ταυτόχρονες καθημερινές συνεδρίες τῶν 50 ἐπιτροπῶν ἔρευνας ἐπί ἕξι ἡμέρες, ἀλλά και ὁμάδων ἐργασίας, ad hoc ἐπιτροπῶν, συνεδριάσεις διοικητικοῦ χαρακτῆρα, καθὼς και ἡμερίδες ἐθνικῶν ἐταιρειῶν. Συμπόσια μέ ἐπιφανεῖς ὁμιλητές, σημαντικές παρουσίες (Touraine, Wallerstein, Frank, Bell, Rocher κ.ἄ.), συναρπαστικοί ἐπιστήμονες ἀπό μακρινές χῶρες, παλιές και νέες θεωρίες, ἐπιστημολογικές καινοτομίες, θεωρητικές διαμάχες, ἀνοίγματα σέ νέους χώρους σκέψης και ἐπιστροφές στούς κλασσικούς. Ἡμερίδες μέ ἐκπληκτικά θέματα, ὅπως Κοινωνιολογία τῶν Συγκρούσεων και τῶν Καταστροφῶν, Μελλοντολογία (Future Studies), Κοινωνιολογία τής Νέας Πενίας, Κλινική Κοινωνιολογία, Κοινωνιολογία τοῦ Σώματος, εἶναι μερικά μόνον παραδείγματα. Συζητήσεις μέ κοινωνιολόγους τῶν ἰσχυρῶν βιομηχανικῶν χωρῶν γεμάτους αὐτοπεποίθηση γιά τήν σημασία τής ἐργασίας τους ὡς ὀρθῆς διάγνωσης τής κοινωνικῆς πραγματικότητας και τής κοινωνικῆς παθολογίας και, ἄρα, ἀναγκαίας προϋπόθεσης γιά τήν ὀρθή διακυβέρνηση, ἐργαλείου στά χέρια τῶν αποτελεσματικῶν κυβερνήσεων τους. Κοινωνιολόγοι στούς ὁποίους οἱ κυβερνήσεις τους ἀναθέτουν τήν διαμόρφωση τής κοινωνικῆς ἢ μεταναστευτικῆς ἢ εκπαιδευτικῆς πολιτικῆς. Σουηδός κοινωνιολόγος (νεαρότατης ἡλικίας, πού παρακολουθοῦσε τό Συνέδριο μέ τήν ἐπίσης νεαρότατη και ἐπίσης κοινωνιολόγο σύζυγό του) μᾶς ἔλεγε ὅτι ἡ κυβέρνησή του τοῦ ἀναθέτει τακτικά πραγματογνωμοσύνες γιά θέματα μεταναστῶν και ἀνέργων, γιά τίς ὁποῖες πληρώνεται ἀδρά. Καναδοί κοινωνιολόγοι μᾶς ἀνέφεραν ὡς αὐτονόητο ὅτι σέ αὐτούς ἀνετέθη ἡ ἐκπόνηση τοῦ νέου προγράμματος μεταλυκειακῆς ἐκπαίδευσης. Τό γαλλικό ἐθνικό κέντρο κοινωνικῶν ἐρευνῶν μισθοδοτεῖ νέους κοινωνιολόγους ὄλων τῶν ειδικοτήτων γιά νά κάνουν ἔρευνα μέ ὄρους ἐργασίας που οἱ ἴδιοι ἐπιλέγουν, ἀφοῦ ὑπάρχει ἀμοιβαία ἐμπιστοσύνη κράτους - ἐπιστημονικῆς κοινότητας.

Στό κεντρικό συνεδριακό κτίριο ὑπῆρχε ἐκθεση κοινωνιολογικῶν ἐκδόσεων. Θαυμάζει κανεῖς τό πλῆθος και τήν γνωστική ποικιλία τῶν κοινωνιολογικῶν περιοδικῶν τῶν μεγάλων χωρῶν τής Δύσης. Ἐπίσης τὰ σπουδαῖα βιβλία ἔκανε ἐντύπωση τό «Orient the World System» τοῦ Σουηδοῦ καθηγητῆ στο Πανεπιστήμιο τοῦ Τορόντο André Gunder Frank, πού τό παρουσίασε ὁ ἴδιος στό συνέδριο και στό ὁποῖο θεωρεῖ ὅτι οἱ δομές τοῦ παγκόσμιου κοινωνικοῦ - οικονομικοῦ συστήματος ἀνάγονται στήν ἐλληνική ἀρχαιότητα (ἄρθρο τοῦ καθηγητοῦ Frank θά παρουσιάσει μεταφρασμένο στά ἑλληνικά. κατ' ἀποκλειστικότητα, ἡ «Νέα Κοινωνιολογία»). Σοφοί καθηγητές, μέ λευκή κόμη, μέ εὐγένεια και πραότητα, ἀπλοί και προσηνεῖς, ἐξέθεταν χωρίς φανατισμούς, χωρίς δογματισμούς και μέ πολύ σκεπτικισμό τίς σκέψεις τους, θυμίζοντας μέ κάθε τους λέξη τί εἶναι ἡ πραγματική Ἐπιστήμη.

Ἡ ἑλληνική παρουσία ἰσχνή, θεσμικά ἀνύπαρκτη, ἀσυντόνιστη. Οἱ ὅποιες (ὑπαρκτές καί ὄχι εἰκονικές) παρουσίες — ἐπιχορηγούμενες στήν ἰδιωτική πρωτοβουλία. Οἱ «γνωστοί» Ἑλληγες κοινωνιολόγοι ἀπόντες. Ἡ ἐπιχορηγούμενη πανεπιστημιακή μας ἐκπροσώπηση προτίμησε τόν τουρισμό. Ἡ πανεπιστημιακή μας κοινότητα, πού ἀπέρριψε ἕναν Κονδύλη κι ἕναν Νανόπουλο, περί ἄλλα τυρβάζει (π.χ. κοινοτικά προγράμματα ἢ κυβερνητικές θέσεις).

Ἀπό αὐτό τό ἐπιστημονικό ταξίδι, πού πραγματοποιήθηκε σέ μία χώρα-πρότυπο, τόν πανέμορφο Καναδά, ἐπιστρέφει κανείς μέ τίς ἐπιστημονικές του «μπαταρίες» γεμάτες, προσπαθώντας νά ἐμπνέεται ἀπό τήν μορφή τοῦ σοφοῦ Ἰάπωνα μελλοντολόγου ἢ τοῦ ἀνιδιοτελοῦς Γάλλου θρησκευιολόγου ὡς «εἰκονική πραγματικότητα» (virtual reality) στήν θλιβερή καί συχνά γραφική ἑλληνική «ἐπιστημονική» πραγματικότητα.

Στό ἀνά χεῖρας τεῦχος δημοσιεύεται ἀποκλειστικά ὀλόκληρη ἡ ὁμιλία τοῦ ἀπερχομένου προέδρου τῆς I.S.A. I. Wallerstein.



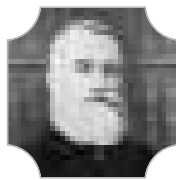
ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΑΠΟΣΤΟΛΟ ΜΑΚΡΑΚΗ

Μιά σειρά από δυσκολίες έχει ν' αντιμετωπίσει ο μελετητής της ζωής και του έργου του Ἀπόστολου Μακράκη (1831-1905). Ἐάν και ὁ κάθε δημιουργός εἶναι μιά προσωπικότητα, πολύπλευρη και ἴσως ἰδιόμορφη, στήν περίπτωση τοῦ Ἀπ. Μακράκη ἡ διάπιστωση αὐτή προσλαμβάνει μίαν ὀλότελα διαφορετική διάσταση.

Στόν Ἀπ. Μακράκη, ἡ ἰδιοτυπία ἐμφανίζεται ὄχι μόνο σέ πολλά επίπεδα ἀλλά εἶναι τό ἴδιο κοινή και στή ζωή του ὅσο και στό ἔργο του. Ἡ πρώτη κι ὅλας δυσκολία ξεκινάει ἀπό τήν θέση του μέσα στό χώρο τῶν γραμμάτων μας. Τί εἶναι περισσότερο: θεολόγος ἢ κοινωνιολόγος, πολιτικός ἢ εκπαιδευτικός, αἰρετικός ἢ φιλόσοφος ἢ κάτι ἀπ' ὅλα αὐτά μαζί; Ἐάν θελήσουμε νά τόν ἐντάξουμε σέ μιά ἐποχή, θά βρεθοῦμε αὐτόματα μπροστά σέ νέα ἀμηχανία. Ποῦ εἶναι ἡ θέση του; Αὐτό θά προσπαθήσουμε νά ἐρευνήσουμε σέ τοῦτο τό μικρό ἀφιέρωμα στή ζωή και στό ἔργο του.

Συντονιστής Ἀφιέρωματος: Χρῆστος Χαλαζιάς





ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΟ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΜΑΚΡΑΚΗ

Δήμητρα Σαρρή

- 1831** Γεννήθηκε στή Σίφνο.
- 1845** Τελείωσε τίς βασικές σπουδές του ἐκεῖ.
- 1851** Πηγαίνει στήν Κωνσταντινούπολη στή Μεγάλη Σχολή τοῦ Γένους.
- 1852** Διδάσκει σέ σχολεῖα τῆς Κωνσταντινούπολης. Τό Πατριαρχεῖο τοῦ ἀπονέμει τό ὄφφίκιο τοῦ «Οἰκονομικοῦ Διδασκάλου».
- 1856** Γραμματέας τῆς Ἰ. Μητροπόλεως Λέσβου.
- 1858** Γράφει τήν πρώτη πραγματεία του μέ τίτλο «Ἡ Ἀποκάλυψις Θεσαυροῦ τοῦ Κερυμμένου».
- 1860** Κυκλοφορεῖ τό βιβλίο «Ἡ Πόλις Σιών».
- 1862** Πηγαίνει στό Παρίσι, ὅπου μελετᾶ τά νέα φιλοσοφικά ρεύματα τῆς Εὐρώπης.
- 1864** Γράφει στά Γαλλικά τό βιβλίο μέ τίτλο «Τό Δένδρον τῆς Ζωῆς καί τό Δένδρον τῆς Γνώσεως τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ», δηλαδή ἡ Χριστιανική Φιλοσοφία καί ἡ Νεώτερη Φιλοσοφία (τό 1867 μεταφράστηκε στά Ἑλληνικά ἀπό τόν Ἄντ. Λεκατσᾶ).
- 1865** Ἐπιστρέφει στήν Κωνσταντινούπολη. Κυκλοφορεῖ τό βιβλίο του «Περί τῆς Φύσεως τῆς Χριστοῦ Ἐκκλησίας».
- 1866** Ἔρχεται στήν Ἀθήνα καί ἀρχίζει τήν κοινωνική του δράση.
- 1867** Δικάζεται καί ἀθωώνεται γιά ἐξύβριση τοῦ βασιλιᾶ.
- 1867** Κυκλοφορεῖ τό βιβλίο «Ἡ Ἐλευθέρα Τεκτονική».
- 1868** Ἰδρύει τήν Χριστιανική Ἐφημερίδα «ΛΟΓΟΣ».
- 1873** Κυκλοφορεῖ γιά πρώτη φορά τό βιβλίο γιά τήν θεωρία τοῦ Τρισυνθέτου.
- 1875** Ἰπποβάλλει ὑποψηφιότητα γιά βουλευτής στή Σίφνο καί δέν ἐκλέγεται. Τήν ἴδια χρονιά ἰδρύει τήν νέα Φιλοσοφική Σχολή, στήν Ἀθήνα.
- 1876** Ἀγώνας τοῦ Μακράκη κατὰ τοῦ σκανδάλου «Σιμωνιακῶν», μέ αἴτημα τήν καθαίρεση τῶν δύο ὑπουργῶν καί τῶν τριῶν ἱεραρχῶν πού χειροτονήθηκαν μέ ἐξαγορά ψήφων. Τόν Δεκέμβριο τοῦ ἴδιου χρόνου, ἀστυνομικοί ἐπιτίθενται κατὰ τῶν μαθητῶν τῆς Σχολῆς.
- 1877** Ἰδρύεται ὁ Θρησκευτικός Σύλλογος «Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής».
- 1878** Ἐκδίδεται ἀπό τήν Ἱερά Σύνοδο «Ἐγκύκλιος παιρηνιτική κατὰ τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀπ. Μακράκη».
- 1879** Καταδικάζεται σέ τρίμηνη φυλάκιση γιά ἐξύβριση τῆς Ἱεράς Συνόδου. Ἰδρύεται ὁ Πολιτικός Σύλλογος «Ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος». Διαλύεται βίαια ἀπό τήν πολιτεία ἡ Σχολή τοῦ «ΛΟΓΟΥ».
- 1881** Δικάζεται ἀπό τό Πλημμελειοδικεῖο Ἀθηνῶν καί καταδικάζεται σέ φυλάκιση δύο ἐτῶν καί δεσμεύεται ἡ περιουσία τῆς Σχολῆς. Τόν Ἰούνιο, μέ ἀπόφαση τοῦ Ἀρείου Πάγου, ἀποφυλακίζεται. Τόν Αὐγούστο κάνει τήν πρώτη ὁμιλία του στήν Ἀμφισσα μετά τήν ἀποφυλάκισή του. Κυκλοφορεῖ τό βιβλίο του «Ἐρμηνεῖα τῆς πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολῆς».
- 1884** Ἰδρύεται ὁ Θρησκευτικός Σύλλογος «Ἰωάννης ὁ Θεολόγος».
- 1888** Ταξιδεύει στήν Ὀδησσό.
- 1899** Κυκλοφορεῖ τό βιβλίο του «Ὁ ἐν Ἑλλάδι Ἐλεύθερος Τεκτονισμός».
- 1901** Ἰδρύεται ὁ Πολιτιστικός Σύλλογος «Ὁ Πλάτων».
- 1905** Ὁ Ἀπ. Μακράκης ἀφήνει τήν τελευταία του πνοή.



ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΜΑΚΡΑΚΗ

Δήμητρα Σαρρή

- Ἀποκάλυψις τοῦ κεκρυμμένου θησαυροῦ. Κωνσταντινούπολη 1858.
- Ἡ πόλις Σιών. Κωνσταντινούπολη 1860.
- Ἑρμηνεία τῶν Μακαρισμῶν. Ἐκδοσὴ Βρετανικοῦ Ἀστέρα, Λονδίνο 1860.
- Ἡ παπικὴ μανία ἐξηγουμένη. Κωνσταντινούπολη 1862.
- Ὁ Γερωντισμὸς. Κωνσταντινούπολη 1862.
- Ἀσπίς τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα 1862.
- Λύσις φιλοσοφικῆ ἐπὶ τοῦ προβλήματος τοῦ ἀνθρωπίνου προορισμοῦ. Ἀθήνα 1883.
- Φιλοσοφικά, τόμ. Α΄ 1864, τόμ. Β΄, 1867, Παρίσι.
- Ἰπόμνημα περὶ τῆς φύσεως τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολη 1865.
- Ἡ ἐλευθέρᾳ τεκτονικῆ. Ἀθήνα 1867.
- Ἡ Μασονία γνωρίζομένη διὰ τοῦ μασονικοῦ διπλώματος. Ἀθήνα 1868.
- Λόγος φιλοσοφικός οὗ θέμα «Χριστός ἢ Αὐτοαλήθεια». Σύρος 1868.
- Λογικός ἔλεγχος θωρακωτοῦ τινος ἐλέγχου. Ἀθήνα 1869.
- Λόγος περὶ θαυμάτων. Ἀθήνα 1870.
- Λόγοι κατηχητικοί ἐπὶ τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως. Ἀθήνα 1871.
- Ἀπολογία ἐπὶ τοῦ περὶ Ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου ζητήματος. Ἀθήνα 1873.
- Λόγοι εἴκοσι: τὸ ἔθνοδόξαστον ἔργον τοῦ 1821. Ἀθήνα 1875.
- Ἡ φιλοσοφία καὶ αἱ φιλοσοφικαὶ ἐπιστῆμαι. 1876.
- Νέον ἐκπαιδευτικὸν σύστημα. Ἀθήνα 1876-1882.
- Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγελίου. 1875-1878.
- Ἑρμηνεία εἰς τὴν Πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολὴν τοῦ ἀποστόλου Παύλου. 1881.
- Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. 1881.
- Ἡ φιλοσοφία καὶ αἱ φιλοσοφικαὶ ἐπιστῆμαι, τόμ. Β΄, Ἠθικῆ. 1883.
- Θεῖα καὶ ἱερά κατήχησις. Ἀθήνα 1885.
- Ἡ φιλοσοφία καὶ αἱ φιλοσοφικαὶ ἐπιστῆμαι, τόμ. Γ΄, Θεολογία. 1886.
- Ἑρμηνεία τῶν Ψαλμῶν τοῦ Δαβὶδ Α-Δ. Ἀθήνα 1887.
- Ἡ φιλοσοφία καὶ αἱ φιλοσοφικαὶ ἐπιστῆμαι, τόμ. Δ΄, Φιλοσοφία. 1890.
- Ἑρμηνεία ὅλης τῆς Καινῆς Διαθήκης, τόμ. Α΄-Γ΄. 1891-1899.
- Ἐπιστημονικός ἔλεγχος τοῦ ζωολόγου Ἑρν. Χαϊκελ. Ἀθήνα 1891.
- Ἑπτὰ πολιτικὰ μαθήματα «Ὁ Πλάτων». Ἀθήνα 1901.
- Ἱστορία τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας τε καὶ κακοδαιμονίας. Ἀθήνα 1902.
- Ἑρμηνεία εἰς τὸ Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων. Ἀθήνα 1902.
- «Λόγος», ἐφημερίδα. 1868-1905.
- «Δικαιοσύνη», ἐφημερίδα. 1866-1867.
- «Εἰρήνη». 1875.



Ἀπόστολος Μακράκης (1831-1905)

Φιλόσοφος καί ἠθικολόγος, λαϊκός ἱεροκήρυκας μέ πλατιά ἀκτινοβολία καί ἠγέτης ἀφυπνιστικοῦ κινήματος στήν μετεπαναστατική Ἑλλάδα.

π. Γ.Δ. Μεταλληνός

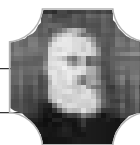
Γεννήθηκε στή Σίφνο καί σπούδασε στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου ἐργάστηκε γιά λίγο ὡς διδάσκαλος καί δημοσίευσε τίς πρώτες μελέτες του. Ἄνθρωπος ἰσχυροῦ χαρακτήρα καί μέ διάθεση ἔντονα ἐλεγκτική, ἤλθε σέ σύγκρουση μέ τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο καί τούς γονεῖς τῶν μαθητῶν του, μέ ἀφορμή τήν «συχνή θεία κοινωνία», πού δίδασκε. Τό 1862, πῆγε στό Παρίσι ὡς οἰκοδιδάσκαλος τῆς οἰκογένειας Α. Ἀδαμαντίδου. Ἐκεῖ ἔμεινε δύο χρόνια καί μελέτησε τήν νεώτερη εὐρωπαϊκή φιλοσοφία. Ἡ ἀπολογητική του διάθεση ἐκφράστηκε γρήγορα μέ τή συγγραφή τῶν πρώτων του μελετῶν κατά τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας καί ὑπέρ τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἐπειτα ἀπό σύντομη παραμονή στήν Ἀθήνα (ὅπου ἐξεφώνησε τρεῖς λόγους), γύρισε στήν Κωνσταντινούπολη, συνεχίζοντας τό διδακτικό καί συγγραφικό ἔργο του. Μετά ἓνα ἔτος ὅμως ἀναγκάστηκε νά ἐγκατασταθεῖ μόνιμα στήν Ἀθήνα (1866).

Ὁ Μακράκης ἐνσωματώθηκε στόν ἑλλαδικό χῶρο σέ μιά κοσμογονική καί γι' αὐτό πολύ δύσκολη ἐποχή. Ἡ προϊούσα ἀστικοποίηση, ἡ ξενική ἐξάρτηση, ἡ πολιτική ἀρρυθμία, ἡ δράση ξένων παραγόντων (π.χ. θρησκευτικῶν προπαγανδῶν), ἡ προσκόλλησις στή «φωτισμένη Εὐρώπη» καί ἡ ἀδιάκοπη νόθευσις τῶν παραδοσιακῶν κριτηρίων ἦταν προβλήματα πού δέν μπορούσαν νά ἀφήσουν ἀδιάφορο ἓνα ἀνήσυχο πνεῦμα, ὅπως ἦταν ὁ Μακράκης. Θέλοντας νά συμβάλει στήν καθολική ἀναγέννησις τοῦ ἔθνους, ἔθεσε ὡς βάση τήν ἀναγέννησις τῆς Ἐκκλησίας ὡς κιβωτοῦ καί καταλύτη τῆς ἐθνικῆς ζωῆς. Γι' αὐτό ἐπιδόθηκε στό κήρυγμα (προφορικό καί γραπτό) καί στήν ἰδρύσις θρησκευτικῶν καί πολιτικῶν συλλόγων («Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής», «Ἰωάννης ὁ Θεολόγος», «Μέγας Κωνσταντῖνος», «Πλάτων»), γιά νά χρησιμεύσουν σάν «ζύμη» γιά τήν χρι-

στιανική ἀναγέννησις τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας. Ἡ πληθωρική δράσις καί οἱ μεγαλεπήβολοι στόχοι του εἶχαν ὡς ἀποτέλεσμα τή μόνιμη σύγκρουσίν του μέ τίς δυνάμεις ἐκεῖνες πού καθόριζαν τήν πορεία τοῦ νεότευκτου ἐλληνικοῦ κράτους. Ὅλη ἡ ζωή τοῦ Μακράκη ὑπῆρξε ἐκδίπλωσις μιᾶς πολυδιάστατης σύγκρουσις καί συνεχοῦς ἐκ μέρους τοῦ ἀπολογίας.

Ὁ 19^{ος} αἰ. εἶχε τεράστια σημασία ὄχι μόνο γιά τήν Εὐρώπη, ἀλλά καί γιά τήν πατρίδα μας¹. Ὁ κοσμογονικός χαρακτήρας του γιά τήν Ἑλλάδα κορυφώνεται στήν Ἐπανάστασις τοῦ 1821 καί στήν ἀναδημιουργία τῆς Νέας Ἑλλάδος, δηλαδή τήν ἐπανεμφάνισις στήν Ἱστορία τοῦ Ἑλληνισμοῦ ὡς ὀργανωμένου Κράτους καί παράγοντος διαμορφώσεως τῆς εὐρωπαϊκῆς ζωῆς στόν μεσογειακό χῶρο. Στήν κρίσιμη ὅμως αὐτή καμπή τῆς ζωῆς τοῦ ἔθνους, ἡ ζωή του ἀφέθηκε στό ἔλεος ἀλλοτρίων δυνάμεων, πού, βλέποντας τήν μικρή Ἑλλάδα σάν ὄργανο τῆς πολιτικῆς τους, ἀνέλαβαν νά διαμορφώσουν τήν ζωή τους, σέ ὅλες τῆς τίς διαστάσεις, μέ βάση τά δικά τους πρότυπα. Ἡ ἐξάρτησις αὐτή ἀπό ξένες δυνάμεις ἀπέβη γιά τήν Πατρίδα μας, ἔκτοτε, ἀποπνικτική². Ἐξάρτησις ὄχι μόνο πολιτική, ἀλλά καί κοινωνική, καί πολιτιστική, καί πνευματική, ἀκόμα καί θρησκευτική. Ἀπό τήν ἐποχή τῆς Βαυαρικῆς βασιλείας (1833 κ.έ.), καί μετά τόν παραμερισμό τῆς ὀργανώσεως τοῦ Κράτους μας μέ ἀνατολικά καί ὀρθόδοξα ὑπαρκτικά κριτήρια — γιὰ τί τοῦτο ἐσήμαινε ἡ δολοφονία τοῦ Καποδίστρια (1831) — ἀρχίζει ἡ μεθοδευμένη ἐπιχείρησις ὀργανώσεως καί διαμορφώσεως τοῦ ἐλληνικοῦ βίου, σέ κάθε του διάστασις, κατά τρόπο δυτικό, εὐρωπαϊκό³. Ἡ ἔντεχνη δέ προπαγάνδα ἐργάστηκε μέ σύστημα καί πείσμα νά ἐμπνεύσει στόν ἀποπροσανατολισμένο Λαό μας τήν πεποίθησις ὅτι ἡ σωτηρία τῆς Ἑλλάδος ἐξαρτᾶται ἀπό τόν

— Ὁ πρωτοπρεσβύτερος **Γεώργιος Μεταλληνός** εἶναι καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.



έξευρωπαϊσμό της — μιά ιδέα πού αποτελεί «σκόλοπα τῆ σαρκί» μας ἔκτοτε! Βέβαια, σέ τοῦτο συνέτειναν ὄχι μόνο οἱ ξένες προσπάθειες, ἀλλά καί οἱ λογάδες τοῦ Γένους, μέ σημαιοφόρο τόν Κοραῆ, πού εἶχαν ἤδη καλά μυηθῆ στήν ἰδέα τῆς ἀνάγκης τοῦ ἐξευρωπαϊσμοῦ μας γιά τήν σωτηρία μας⁴. Ἔτσι, κοντά στήν προσπάθεια γιά τόν γρήγορο ἐξευρωπαϊσμό τῆς ἐθνικῆς ζωῆς μας, ἔγινε φανερό ἡ παράλληλη ἐπιδίωξη γιά τήν ἐκδυτικοποίηση (ἐξευρωπαϊσμό) καί τῆς θρησκευτικῆς μας ζωῆς, μέ κέντρο τά ἐκκλησιαστικά γεγονότα τοῦ 1833 (πραξικοπηματική ἀνακλήρυξη τοῦ αὐτοκεφάλου — σχίσμα μέ τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο μέχρι τό 1850). Στό πρῶτο βοηθοῦσαν τά ποικίλα πολιτικά μέτρα. Στό δεύτερο συνέβαλαν οἱ δυτικοί Μισσιονάριοι, καί μάλιστα οἱ Προτεστάντες⁵.

Τό παράλογο καί συνάμα ἀψυχολόγητο αὐτό ἀνοιγμα-αὐτοπαράδοση πρὸς τή Δύση, ὄχι γιά λόγους μιᾶς πολιτικῆς ἀναγκαιότητας, ἀλλά καί σάν ἐσωτερική ἀνάγκη ὄλων ἐκείνων πού ἀπό ἐνα πνεῦμα στεῖρου «ἐπαρχιωτισμοῦ» περιφρονοῦσαν τήν ἐθνική τους κληρονομία, τήν ὁποία σεβάσθησαν οἱ αἰῶνες, γιά τήν ψεύτικη λάμψη τῆς εὐρωπαϊκῆς κουλτούρας, συνετέλεσε στό ἀποτρόπαιο ἔγκλημα νά ἀφεθῆ ἔκθετο τό Ἔθνος στήν πνευματική σαπίλα τῆς ἤδη δηλητηριασμένης ἀπό τά μικρόβια τοῦ ὕλισμοῦ, ἀθεΐσμοῦ, θεοσοφισμοῦ, μασονισμοῦ, μαρξισμοῦ, ὀρθολογισμοῦ, σκεπτικισμοῦ καί μηδενισμοῦ Δύσεως. Τό πέρασμα τοῦ Θεοφ. Καίρη (1784-1853) ἀπό τήν πνευματική ζωή τῆς μετεπαναστατικῆς Ἑλλάδος ἐπιβεβαιώνει τήν ἀλήθεια αὐτή⁶. Ὁ δυτικός προβληματισμός — ξένος πρὸς τά ἰδικά μας ὑπαρκτικά πρότυπα — εἰσήχθη στή ζωή τοῦ Ἔθνους. «Ἐντός δέ τοῦ κλίματος τούτου ἐσημειώθη καί ὁ χωρισμός τῆς Θεολογίας ἀπό τήν ἐκκλησιαστικήν ἐμπειρίαν καί ζωήν, ἡ ἀλλοίωσις τῆς συνειδήσεως τῆς καθολικότητος τῆς Ὀρθοδοξίας καί ἡ θεώρησις αὐτῆς ὡς ὁμολογιακῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἐγκατάλειψις τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως καί τέχνης χάριν δυτικῶν μορφῶν ἐκφράσεως...»⁷. Τά Μασονικά καί τά Σιμωνιακά (1867 καί 1874) εἶναι ἱκανά νά δείξουν πόσο εἶχε προχωρήσει ἡ διάβρωση, πού εἶχε ὑποστῆ ἡ ἑλληνική ἐθνική συνείδηση⁸. Ἡ παρουσία δέ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας ἦταν σχεδόν ἀνύπαρκτη, γιατί ἤδη ὁ Μάουερ εἶχε φροντίσει — καί τό ἔργο του συνέχισαν ἐπιδέξια ἄλλοι — ὥστε τίς ὑπεύθυνες ἐκκλησιαστικές θέσεις νά κατέχουν πρόσωπα πενιχρᾶς παιδείας, ἀλλά καί ἀνυπάρκτου δυναμικότητος, ἀνίκανα νά διεκδικήσουν τά

δίκαια τῆς Ἐκκλησίας, καί πολύ περισσότερο νά ἡγηθοῦν ἐνός τέτοιου ἀγῶνος⁹.

Μόλις ἐγκαταστάθηκε στήν Ἀθήνα, ἐξεφώνησε σειρά ἐθνικοθρησκευτικῶν ὁμιλιῶν στήν πλατεία Ὀμονοίας, πού δημοσιεύθηκαν στήν ἐφημερίδα του «Δικαιοσύνη». Ταυτόχρονα ἀρχισε τήν γιά πολλά ἔτη συνεχιζόμενη ἐπιθεσή του ἐναντίον τῆς Μασονίας μέ τόση οξύτητα, ὥστε νά ἀπειληθεῖ ἡ ζωή του. Τά ἀντιμασονικά κηρύγματά του, πού εἶχαν μεγάλη ἐπίδραση στό λαό, κυκλοφόρησαν καί σέ εἰδικά φυλλάδια, πού ἔθεσαν τά θεωρητικά θεμέλια τοῦ ἀντιμασονικοῦ ἀγῶνα στήν Ἑλλάδα. Τόν Μάρτιο τοῦ 1868 ἀρχίζει ἡ ἐκδοση τοῦ καθαρά μακρακικοῦ περιοδικοῦ «Λόγος» μέ ὑπότιτλο («Ἐφημερίς τῆς ἐν Χριστῶ θρησκείας, πολιτείας, φιλοσοφίας»), πού ἐκφράζει τό πνεῦμα τῶν ἀγῶνων του (κάλυψη ὄλου τοῦ χώρου τῆς ζωῆς, θρησκευτικῆς, φιλοσοφικῆς καί κοινωνικῆς σφαίρας, κατά τήν γνωστή πλατωνική διάκριση τῶν ἀνθρωπίνων ψυχικῶν λειτουργιῶν, γιά τήν ἐπικράτηση τοῦ «Χριστοποιήματος» ἢ «Χριστοκρατίας»). Ἀρχικά, ἡ δράση τοῦ Μακράκη ἐνθουσίασε τήν Ἱ. Σύνοδο, σέ σημεῖο πού νά συστήσει μέ εἰδική Ἐγκύκλιο τήν ἐφημερίδα του. Ἡ μακρακική ὁμως κριτική, πού δέν ἄφηγε κανένα ἄθικτο, γρήγορα προκάλεσε ἀντιδράσεις. Ὁ Μακράκης, παρουσιάζοντας κατά κάποιον τρόπο ἰδεοληπτικά φαινόμενα (πίστευε ὅτι ὁ «ἀποστολικός» ρόλος του τοῦ ἀπεκαλύφθη «ἄνωθεν»), θεωροῦσε τόν ἑαυτό του θρησκευτικοπολιτικό ἀναμορφωτή μέ θεία ἀποστολή. Ἐπόμενο, φυσικά, ἦταν ἡ κρίση του γιά τήν κατάσταση τῆς ἐποχῆς του, παρ' ὄλο πού συχνά δέν ἀπέιχε ἀπό τήν πραγματικότητα, νά ἀντιμετωπίζεται ἀπό μέν τά πλατιά λαϊκά στρώματα μέ ἐνθουσιασμό καί μέ ἐμπιστοσύνη, ἀπό τούς κύκλους ὁμως τῶν δεχομένων τόν ἔλεγχο του μέ ἀπέχθεια καί ἐμπάθεια. Ὁ Μακράκης ἔβλεπε τήν πολιτεία ὡς διεφθαρμένο σατανικό οἰκοδόμημα τήν Ἐκκλησία (Κλῆρο) σέ κατάσταση καταπτώσεως καί σιμωνίας καί τήν παιδεία ἀντιχριστιανική, γιατί ἦταν κάτω ἀπό τήν ἐπίδραση τῆς δυτικῆς ἄθρησκης φιλοσοφίας. Τό πανεπιστήμιο τό χαρακτήριζε «πανσκοτιστήριο», γιατί μετέδιδε τό δυτικό «σκοτάδι». Περισσότερο πολεμοῦσε τούς καθηγητές τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς γιά τό «δυτικό» φρόνημά τους. Ὁ Μακράκης διατεινόταν ὅτι πρόσφερε τά ἀντίδοτα στίς ἐλεγχόμενες ἀπ' αὐτόν παρεκκλίσεις, δηλαδή ἑλληνική παιδεία καί φιλοσοφία, ὀρθόδοξη πίστη (θρησκεία) καί ἑλληνορθόδοξη πολιτεία (κοινωνία). Τό πρόβλημα, φυσικά, τῆς παραδοσιακό-



τητας και ὀρθοδοξότητας τῶν «ἀντιδότων» τοῦ Μακράκη εἶναι τεράστιο, ὅπως ἀκόμη και τῶν ἐπιδράσεων πού δέχθηκε μέ τίς φιλοσοφικές του μελέτες, τό ἀντιμετωπίζουν δέ ἔρευνες πού γίνονται σήμερα και πού ἀναμένεται νά φωτίσουν τήν πληθωρική πράγματι προσωπικότητά του.

Μετά τό «μασονικό» ζήτημα, συγκέντρωσαν τήν προσοχή του τά «Σμωνιακά» (1874) (ἐκλογή μητροπολιτῶν μέ οικονομικά ἀνταλλάγματα), πού ὀδήγησαν σέ δριμύτατη ἐπίθεσή του ἐναντίον τῆς Ἱεραρχίας. Συχνές, ὅμως, ἦταν οἱ ἐπιθέσεις του και ἐναντίον τῆς πολιτείας γιά διάφορα ζητήματα, ἀλλά ὄχι χωρίς ὑπερβολές και ἀκρότητες. Ὁ Μακρά-

κης ἔμεινε πάντοτε ἄνθρωπος τῶν ἄκρων, ὅπως συμβαίνει πάντα μέ ὄλους ἐκείνους πού κάνουν τόν ἔλεγχο τῶν ἄλλων ὑπόθεση τῆς ζωῆς τους, μέ συνέπεια νά παραθεωροῦν τόν ἑαυτό τους. Σφοδρούς ἀγῶνες ἔδωσε και γιά τήν ἀντιμετώπιση τῶν ὕλιστικῶν θεωριῶν τοῦ Χαϊκελ και τῶν ὀπαδῶν του Ἑλλήνων πανεπιστημιακῶν καθηγητῶν, ὅπως ἀκόμη ἐναντίον τοῦ Πνευματισμοῦ, τοῦ θεάτρου, τῆς προσπάθειας γιά χειραφέτηση τῶν γυναικῶν κ.λπ. Στήν

ἐπιδίωξή του νά συμβάλει στήν ἐξυγίανση τοῦ πολιτικοῦ βίου και τοῦ Κοινοβουλίου, ἔλαβε ἐνεργό μέρος στήν πολιτική, ἀλλά δέν μπόρεσε νά ἐκλεγεῖ βουλευτής. Ἐπανελημμένα καταδικάσθηκε ἀπό πολιτικά δικαστήρια και φυλακίσθηκε συνολικά 18 μῆνες. Δέν ἔπαψε ὅμως νά κηρύττει και νά συγγράφει και νά περιοδεύει στίς ἐπαρχίες, προοδοποιώντας τή δομή και δράση τῶν θρησκευτικῶν Ἀδελφοτήτων.

Τό σημαντικότερο ὅμως πρόβλημα, στό ὀποῖο ἀναμίχθηκε ὁ Μακράκης και πού προκάλεσε τήν ἐκκλησιαστική του καταδίωξη, εἶναι ἡ θεωρία του γιά τήν «τριχοτομία» τοῦ ἀνθρώπου (τρισύνθετο).

Ὁ ἄνθρωπος, δηλαδή, δέν ἀποτελεῖται ἀπό δύο στοιχεῖα (σῶμα και ψυχή), ἀλλά ἀπό τρία (μέ τρίτο συστατικό τό «πνεῦμα»). Ὁ Μακράκης στηριζόταν σέ δική του ἐρμηνεία ὡς τοῦ χωρίου Γεν. 2,7, φθάνοντας στήν ἀντινομία ἀπό τή μιά νά δέχεται τή δική του ἐρμηνεία ἀνώτερη ἀπό τήν πατερική και ἀπό τήν ἄλλη νά ἐπικαλεῖται πατέρες γιά τή στήριξη τῆς θέσης του. Τό ζήτημα προκάλεσε ἔντονες και μακρές θεολογικές συζητήσεις, στίς ὀποῖες ἔλαβαν μέρος γνωστοί θεολόγοι τῆς ἐποχῆς, μέ πρῶτο τόν καθηγητή τῆς Δογματικῆς Ζ. Ρώσση. Ὁ τελευταῖος εἶναι ὁ συντάκτης και τῆς Ἐγκυκλίου τῆς Ἱ. Συνόδου, πού

καταδίκασε τή διδασκαλία τοῦ Μακράκη (1878). Εἰδική ἐγκύκλιο ἐξέδωσε και τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, ἡ δέ Ἑλληνική Κυβέρνηση ἐκλείσε τή «Σχολή τοῦ Λόγου», πού ξαναλειτούργησε ὅμως ἀργότερα. Ὅλα δείχνουν τή ρευστότητα τῶν καιρῶν και τήν ἠλεκτρισμένη ἀτμόσφαιρα τῆς τότε κοινωνίας. Ὁ Μακράκης ἀπάντησε στίς κατηγορίες μέ Ἀπολογία (1873) και μέ εἰδική πραγματεία γιά τό τρισύνθετο (1882), ἀλλά και μέ σειρά ἄρθρων. Κατά τόν καθηγητή Ἱ. Καρμί-

ρη, ὁ Μακράκης «δέν ἠνῶει τό τρισύνθετον τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἀρχαίᾳ αὐστηρᾷ φιλοσοφικῇ τριχοτομιστικῇ ἐννοίᾳ... οὐδ' ὑπεστήριξε τό τρισυπόστατον τοῦ ἀνθρώπου και οὔτε περιέπεσεν εἰς τήν πλάνην τῶν ὕλιστῶν και εἰς τήν τοῦ Πανθεισμοῦ, ὡς κατηγορήθη». Ἦταν μιά καθαρά μακρακική φιλοσοφική σύλληψη, πού ξεκινούσε ὅμως ἀπό τήν ἐκκλησιαστική διδασκαλία.

☆ ☆ ☆

Ὁ Μακράκης κατοχύρωνε τή δράση του μέ πλῆθος συγγραφῶν. Ὑπῆρξε ἀπό τούς πολυγραφότερους συγγραφείς τῆς ἐποχῆς του. Πολλά



Ἀποψη τῆς Σίφνου, ἰδιαιτέρης πατρίδας τοῦ Ἀπ. Μακράκη



συγγράμματά του μεταφράσθηκαν στην αγγλική και εκδόθηκαν από την «Χριστιανική Έκδοτική Έταιρεία» στο Σικάγο των ΗΠΑ. Τά σπουδαιότερα έργα του είναι: «Ἡ πόλις Σιών...», Κων/λη 1860· «Ἀσπίς τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας», Ἀθήναι 1862· «Ὑπόμνημα περί τῆς φύσεως τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας», Κων/λη 1865 (καί 6' ἔκδ. Ἀθήναι 1881)· «Ἀπολογία...» (1873)· «Ἡ Γραφή καί ὁ κόσμος...» (1905)· «Νέον ἐκπαιδευτικόν σύστημα» (Γραμματομάθεια, 1876, Λεξιμάθεια, 1878, Λογομάθεια 1882)· «Ἡ φιλοσοφία καί αἱ φιλοσοφικαί ἐπιστήμαι» (νέο φιλοσοφικό σύστημα: τόμ. Α', Εἰσαγωγή εἰς τήν φιλοσοφίαν, ψυχολογίαν, λογικήν, 1876, τόμ. Β', φιλοσοφική ἠθική μεθ' ἱερᾶς ἱστορίας, 1883, τόμ. Γ', Θεολογία, 1886, τόμ. Δ', Φιλοσοφία, 1890). Δημοσίευσε ἀκόμη ἐρμηνευτικά σέ βιβλία τῆς Π. καί Κ. Διαθήκης καί Ἑρμηνεία ὅλης τῆς Κ. Διαθήκης (1891) καί πολιτικά ἔργα: «Ὁ πρῶτος καρπός τοῦ ἐν Ἀθήναις πολιτικοῦ συλλόγου ὁ «Πλάτων»...», 1901· καί «Ὁ δεύτερος καρπός...», 1902. Σ' αὐτά πρέπει νά προστεθοῦν τά ἀντιμασονικά, ἀντιπαπικά καί ἀντιπροτεσταντικά συγγράμματά του καί ἡ πληθώρα τῶν ἄρθρων του.

☆ ☆ ☆

Ὁ Μακράκης ὑπῆρξε μία ἀπό τίς φωτεινότερες μορφές τοῦ 19ου αἰ. καί μοναδική στό εἶδος τῆς φυσιογνωμία. Ἐπιδίωξε καθολική ἀναμόρφωση τοῦ νεοελληνικοῦ βίου καί ἠθική βελτίωσή του. Μέ τίς δικές του πνευματικές προϋποθέσεις καί τό δικό του τρόπο ἀγωνίστηκε γιά τή χριστοποίηση τῆς ἐλληνικῆς πραγματικότητας. Τοῦ ἔλειπε ὁμῶς ἡ σαφῆς γνώση τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης. Παρά τήν περιπτωσιακή ἀναφορά του σέ πατέρες (γιά τό θέμα τοῦ τρισυνθέτου κυρίως) δέν δείχνει προσωπική μετοχή στήν πατερική παράδοση· καί αὐτή ἦταν ἡ μεγαλύτερη ἀτέλειά του. Ἡ ὑπερμπιστοσύνη πάλι στόν ἑαυτό του εἶχε ὡς συνέπεια τίς ἀκρότητές του, ἀλλά καί ἔμμονες ιδέες, πού προκάλεσαν τήν ἀντίδραση καί τῶν ἰδίων τῶν συνεργατῶν του. Ἀλλά καί ἡ ἱεραποστολική μέθοδος του ἀποδείχθηκε τελικά, παρά τόν ἐνθουσιασμό πού ἀρχικά εἶχε προκαλέσει, ὄχι ἡ πρόπουσα, ἀφοῦ ὀδήγησε σέ φυγόκεντρες τάσεις στό χῶρο τῆς Ἐκκλησίας καί κατά κάποιον τρόπο στήν ὑποκατάσταση τῆς Ἐκκλησίας ἀπό ἄλλες συσσωματώσεις. Γι' αὐτό, παρά τήν ἀναγνώριση τῆς καλῆς του θελήσεως καί τῆς μεγάλης προσφορᾶς του, ὁ Μακράκης θά ἀπασχολεῖ ὡς πρόβλημα — ἐκκλησιαστικό καί κοινωνικό — γιά πολύ ἀκόμη

τήν ἐπιστήμη, γιατί ἡ δράση του σχετίζεται ἄμεσα μέ τή διαμόρφωση τοῦ συγχρόνου ἐλληνικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἤθους καί ὄλες τίς παρεκκλίσεις του ἀπό τήν πατερική αὐθεντικότητα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἄρθρο τοῦ Ἰ.Ν. Καμρίρη στή Θ.Η.Ε., τόμ. Β' (1966) στ. 514-517 (μέ τήν παλαιότερη βιβλιογραφία). Βασική βιογραφία τοῦ Μακράκη εἶναι τό ἔργο τοῦ Μ. Χαρίτου, «Ἱστορία τοῦ Θεοσόφου διδασκάλου τοῦ ἐλληνικοῦ γένους Ἀπ. Μακράκη», τόμ. 4, Ἀθήναι 1920-29 (καί σέ ἓνα τόμο, Σικάγο 1964³). Σπουδαία συμβολή στή μελέτη τοῦ Μ. προσφέρουν δύο συλλογικά ἔργα: 1. «Λεύκωμα ἀναμνηστικόν Ἀπ. Μακράκη...», Ἀθήναι 1956, καί 2. «Λεύκωμα ἐπί τῆ 100ετηρίδι ἀπό τῆς ἰδρύσεως τοῦ Ὁρθ. Χριστιανικοῦ Συλλόγου «Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής»», Ἀθήναι 1979. Τίς «πλάνες» τοῦ Μακράκη ἔλεγε ὁ πατήρ Φιλ. Ζερβάκος (1957), ἐνῶ ἀνασκέυασε τίς «κατηγορίες» ὁ Χ. Ἀδαμόπουλος (1958). Ὁρθόδοξη κριτική τοῦ Μακράκη ἔκαμε ὁ μοναχός πατήρ Θεόκλητος Διονυσιάτης («Ἀθωνικά Ἀνθη», Ἀθήναι 1962, σ. 301 ἐ.ε.) καί κοινωνιολογική θεώρηση τοῦ ἔργου του ἐπιχειρήσε ὁ Βασ. Γιούλτση: «Κοινωνιολογική Θεώρησης τῶν Θρησκευτικῶν Ἀδελφοτήτων» (στόν τόμο: «Θέματα κοινωνιολογίας τῆς Ὁρθοδοξίας», ἐκδότης Γ. Μαντζαρίδης), Θεσσαλονίκη 1975, σ. 174 ἐ.ε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. σχετικά στή μελέτη Γ.Δ. Μεταλληνοῦ: «Τό ζήτημα τῆς Μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἰς τήν Νεοελληνικήν κατά τόν 19' αἰῶνα», Ἀθήναι 1977, σ. 58 ἐ.ε., ὅπου καί βιβλιογραφία. Πρβλ. Π. Καρολίδου, «Εἰσαγωγή εἰς τήν Ἱστορίαν τοῦ 19' αἰῶνος», Ἀθήνησι 1891 - K.S. Latourette, «A History of the Expansion of Christianity», τόμ. IV, «The Great Century in Europe and the United States of America», N. York and London 1941.
2. Βλ. τήν ὠραία μελέτη τοῦ Τάσου Λιγνάδη «Ἡ ξενική ἐξάρτησις κατά τήν διαδρομήν τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους (1821-1945)», Ἀθήναι 1976 (ὅπου καί πλοῦσα βιβλιογραφία).
3. Βλ. Μεταλληνοῦ, «Τό ζήτημα...», ὅπ. παρ., σ. 64 ἐ.ε.
4. Βλ. Γιούλτση, «Κοινωνιολογική θεώρησις τῶν Θρησκευτικῶν Ἀδελφοτήτων», στόν τόμο «Θέματα Κοινωνιολογίας τῆς Ὁρθοδοξίας» (ἐπιμ. Γ. Μαντζαρίδου), Θεσσαλονίκη 1975, σ. 174 ἐ., σ. 171 ἐ. Μεταλληνοῦ, σ. 66. Βλ. καί τό σπουδαῖο μελέτημα τοῦ Ν.Β. Τωμαδάκη, «Κλαστικισμός, Διαφωτισμός καί Ἀδαμάντιος Κοραΐς», στό περ. *Μνημοσύνη* 6 (1977), σ. 94-116, καί σ' ἀνάτυπο.
5. Βλ. Γ. Μεταλληνοῦ, μν. ἔργ., σ. 71 ἐ.ε., 395 ἐ.ε.
6. Βλ. πρόχειρα ἄρθρο τοῦ Βασ. Σφυρόερα στήν ΘΗΕ τ. 7 (1965), στ. 177-179 (βιβλιογρ.).
7. Γιούλτση, ὅπ. παρ., σ. 171/2.
8. Βλ. Γ. Κονιδάρη, «Ἐκκλησιαστική Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος», σ. 258 ἐ.
9. Βλ. Χρ. Παπαδοπούλου, «Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος», Ἀθήναι 1954, σ. 151. Πρβλ. Γ. Μεταλληνοῦ, μν. ἔργ. σ. 68/9. Τό «ἐπίπεδο» τῆς τότε Ἱεραρχίας δείχνει ἡ «Ἐγκύκλιος παραινεντική κατά τῆς διδασκαλίας Ἀπ. Μακράκη», πού ἐξεδόθη τό 1878. Βλ. Θ. Στράγκα, «Ἐκκλησίας Ἑλλάδος Ἱστορία», τόμ. Α', Ἀθήναι 1969, σ. 403-408.



Ἀπόστολος Μακράκης

Ἐνας «αἵρετικός» αγωνιστής

Χρῆστος Ἡ. Χαλαζιάς

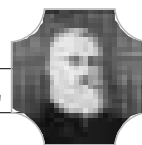
Ο πρῶτος ἱστορικός καί φιλόσοφος πού κατὰγγειλε δημόσια στήν Ἑλλάδα τή μασονία ἦταν ὁ Ἀπόστολος Μακράκης. Οἱ μασόνοι τόν θεωροῦν «αἵρετικό» καί φτηνό στοιχεῖο τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Ὡστόσο, φωτισμένα πνεύματα τοῦ τόπου μιᾶνε μέ θαυμασμό γιά τόν Ἀ. Μακράκη, πού οἱ θεωρίες του διδάσκονται σέ ξένα πανεπιστήμια. Καί τό ἔργο του, γενικά, ἔχει μεγάλη συμβολή τόσο στήν ἐκπαίδευση ὅσο καί στόν ἕναν κάποιον ἐκσυγχρονισμό, πού ἔγινε στήν ἐκκλησία. Ἦταν ὁ πρῶτος πού ζήτησε τό χωρισμό της ἀπό τό κράτος.

Τή σκέψη τοῦ ἀνθρώπου δέν μπορούμε νά τήν κάνουμε κτῆμα μας καί, κυρίως, ὅταν ἀγωνίζεται γιά ἕνα καλύτερο αὔριο. Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης ἔζησε μιά ἐποχή πού τό ἑλληνικό πνεῦμα δέν εἶχε νά παρουσιάσει καί πολύ σπουδαία πράγματα ὅσον ἀφορᾶ τήν κοινωνική ἐκκλησιαστική καί φιλοσοφία. Ἡ Ὀρθοδοξία τότε ἦταν καταπιεσμένη, μέ τίς βιογραφίες καί τή συνεχή ἀναγραφή τῶν ἐκκλησιαστικῶν κειμένων. Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης θέλησε νά ἀποδώσει ὅσο πιό πολύ μπορούσε ἀπλοποιημένη τή χριστιανική φιλοσοφία, ὥστε νά γίνεται κατανοητή καί ἀπό τούς ἀπλούς ἀνθρώπους τῆς ἐποχῆς. Τότε, ὅλες οἱ μεγάλες πόλεις, ὅπως λόγου χάριν ἡ Ἀθήνα, ἡ Θεσσαλονίκη, ἡ Πάτρα κ.ἄ., ἔπαιρναν εὐρωπαϊκά πρότυπα. Βλέποντας αὐτήν τήν κατάσταση, ὁ Μακράκης θέλησε νά φτιάξει μιά θρησκευτική κοινωνία πού πρότυπό της θά ἦταν ὁ χριστιανισμός, ἀλλά ἔξω ἀπό κάθε ἐκκλησιαστικό δεσμό. Ἡ δέ διαπαιδαγώγηση θά γινόταν ἔξω ἀπό τά ἐκκλησιαστικά δόγματα: «τῶν παιδῶν διαπαιδαγωγικός θά ἦτο ματαιοπονία, ἐφ' ὅσον οἱ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἄρχοντες, κακοὶ ὄντες καί διεφθαρμένοι, ἀνατάσσονται κατὰ τοῦ καλοῦ, νομίζοντες, διότι ἐφόρεσαν τόν μανδύαν καί τήν μήτραν, ὅτι δικαιοῦνται νά τρέφονται ὡς κηφήνες ὑπό τοῦ λαοῦ καί νά δεσπόζωσιν ἀγερῶχος καί σατρα-

πικῶς ἐπί τῆς ἐκκλησίας, μηδέν ἔχοντες ὅσιον καί ἱερόν». Τό 1858 γράφει τήν Ἀποκάλυψη τοῦ θησαυροῦ τοῦ κεκρυμμένου, ὅπου ἀναλύει τήν πλήρη ἄγνοια τοῦ Θεοῦ Λόγου καί θεωρεῖ ὅτι αὐτός μέχρι τότε ἦτο κεκρυμμένος θησαυρός. Μετά δύο χρόνια φεύγει ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη καί ἔρχεται στήν Ἀθήνα γιά νά κάνει δημόσια κηρύγματα, ἀλλά ὁ τότε μητροπολίτης Νεόφυτος τοῦ τό ἀπαγορεύει καί γυρίζει πίσω στήν Κωνσταντινούπολη γιά νά κάνει τό δάσκαλο. Τήν περίοδο αὐτή γράφει τό βιβλίον «Ἡ πόλις Σιών», ὅπου ἡ ὀνομασία ἔχει συμβολικό χαρακτήρα καί ὄχι οὐσιαστικό. Στό πρῶτο μέρος παρουσιάζει τήν ἀποφυγή τοῦ κακοῦ γιά τήν κατάκτηση τῆς αἰώνιας βασιλείας. Στό δεύτερο μέρος λέγει τούς τρόπους μέ τούς ὁποίους κατακτᾶται. Πιό ἀπλά, μέ τήν ἐργασία αὐτή θέλει νά καταδικάσει τήν κακοδαίμονια καί νά τονίσει ὅτι ὁ ἀνθρώπος θά σωθεῖ ἀπό αὐτήν μόνο ὅταν ἀκολουθήσει τό δρόμο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ πιστά. Ἄν καί τά δύο αὐτά βιβλία δέν εἶχαν μεγάλη ἀπήχηση, δέν ἀπελπίστηκε καί συνέχισε νά γράφει. Ἡ τρίτη μελέτη του ἔχει τόν τίτλο «Λύσις φιλοσοφική ἐπί τοῦ προβλήματος τοῦ ἀνθρωπίνου προορισμοῦ», καί εἶχε ἐκφωνηθεῖ στό Ἑλληνικό Λύκειο Σπ. Πατριμοῦ στίς 17 Ἰούλη 1860· σέ αὐτήν ὁ συγγραφεύς ζητεῖ τή φιλοσοφική καί θρησκευτική ἀνάλυση τοῦ ἀνθρωπίνου προορισμοῦ. Τό 1862-64 βρισκόταν στό Παρίσι, ὅπου γράφει τέσσερις μελέτες στά γαλλικά, μέ ἀντικείμενο τή φιλοσοφία τοῦ Καρτεσιῦ. Γυρίζοντας ἀπό τό Παρίσι, πέρασε ἀπό τήν Ἀθήνα, ὅπου μίλησε μέ θέμα τά «Πολιτικά» τοῦ Πλάτωνα. Ὄταν ἐγκαταστάθηκε στήν Κωνσταντινούπολη, ἔγραψε τό βιβλίον «Ἰπόμνημα περί τῆς φύσεως τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας». Ἐδῶ προβαίνει σέ ἀνάλυση καί ὑποστηρίζει ὅτι τό μέγιστο ἔργο τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ θεμελιώδης νόμος τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ. Τό 1866, νομίζοντας ὅτι μετά τήν φυγή τοῦ Ὄθωνα ἡ Ἀθήνα ἀπέκτησε τήν ἐλευθερία τοῦ λόγου,

— Ὁ Χρῆστος Χαλαζιάς εἶναι δημοσιογράφος εἰδικευμένος στίς αἵρέσεις.



ὁ Μακράκης ἐγκαταλείπει τὴν Κωνσταντινούπολη καὶ ἔρχεται στὴν Ἀθήνα, ὅπου κάνει πατριωτικο-θρησκευτικές ὁμιλίες στὴν πλατεία Ὀμονοίας.

Αὐτοὶ οἱ λόγοι δημοσιεύτηκαν ἀργότερα στὴν ἐφημερίδα «Δικαιοσύνη», πού κυκλοφοροῦσε δύο φορές τὴν ἐβδομάδα ἀπὸ τὶς 30 Σεπτέμβρη τοῦ 1866, μέ διευθυντές τὸν Ν. Διανέξη καὶ τὸν Ἄ. Μακράκη.

Τὸν προηγούμενο μῆνα, ὁ Μακράκης εἶχε πάρει μιὰ ἀπειλητική ἐπιστολή ἀπὸ ἕναν ἄγνωστο μασόνο. Τότε ἄρχισε τὸν ἰσχυρὸ ἀγῶνα κατὰ τοῦ σκοταδιστικοῦ μασονισμοῦ καὶ ἔγραψε δύο βιβλία: «Ἡ ἐλευθέρα τεκτονική» καὶ «Ἡ μασονία γνωριζομένη καὶ διὰ τοῦ μασονικοῦ διπλώματος». Μέ αὐτὰ τὰ δύο βιβλία θέλησε νὰ διαφωτίσει τὸ λαὸ γιὰ τὶς πράξεις τῶν μασόνων. Δέν ἐπετίθετο μόνο κατὰ τῆς μασονίας ἀλλὰ καὶ κατὰ κάθε ψευτιάς τῆς ἐποχῆς του, πού σκοπὸ εἶχε νὰ ξεγελάσει τὸ λαὸ. Μετὰ τὸν λόγο πού ἔβγαλε στίς 13 Φλεβάρη τοῦ 1867, συνελήφθη καὶ καταδικάστηκε σὲ φυλάκιση 16 ἡμερῶν γιὰ ἐξύβριση τῆς βασιλείας καὶ τῆς κυβερνήσεως Κουμουνδούρου. Τὸ 1868 ἐκδίδει τὴ νέα ἐφημερίδα «Λόγος», πού περιεῖχε θέματα πολιτικά, θρησκευτικά, φιλολογικά, κοινωνικά κ.ἄ. Τὴν ἔβγαζε μιὰ φορά τὴν ἐβδομάδα. Τὸ 1871, ἄρχισε νὰ ἐρμηνεύει τὴν Βίβλο καὶ ἀνέπτυξε τὴ θεωρία τοῦ τρισυνθέτου τοῦ ἀνθρώπου, ἀντὶ τοῦ δισυνθέτου πού ἐπικρατοῦσε στοὺς ἐκκλησιαστικούς κύκλους μέχρι τότε. Ἀναπτύσσοντας αὐτὴν τὴ θεωρία, ὁ Μακράκης ξεσήκωσε ἕναν ἀγῶνα κατὰ τοῦ ἔργου του ἀπὸ τὴν τότε ἐκκλησιαστικὴ διοίκηση. Τὸ 1872 φεύγει ἀπὸ τὴν Ἀθήνα γιὰ νὰ πάει στὴ Σίφνο, ὅπου θὰ ἔκανε θεραπεία στὸ πόδι του, ἀλλὰ δυστυχῶς δέν ἐπῆλθε καμία βελτίωση καὶ τὸ 1874, λόγω γάγγραινας, τοῦ κόβουν τὸ ἀριστερὸ πόδι.

Βλέποντας ὁ Ἄ. Μακράκης ὅτι πολλοὶ ὁπαδοὶ του θεώρησαν ἄστοχη τὴν ἀνάλυση τοῦ τρισυνθέτου, ἀναγκάζεται νὰ γράψει τὴν «Ἀπολογία» του, ὅπου ὑποστηρίζει ὅτι τὸ τρισύνθετο δέν εἶναι ζήτημα πίστεως, ἀλλὰ φιλοσοφικῆς γνώσεως. Στίς ἀρχές τοῦ 1874 ἐκδίδει νέα ἐφημερίδα, τὴν «Εἰρήνη», πού κυκλοφοροῦσε κάθε Σάββατο. Συντάκτης εἶναι ὁ Σπ. Κροικιδᾶς.

Τὸ 1876, ἱδρύσει νέο θρησκευτικὸ σύλλογο, τὸν «Ἰωάννη Βαπτιστῆ», μέ σκοπὸ τὴ γνώση καὶ τὴ σωτηρία τοῦ ἐπίγειου βίου. Στίς 4 Φλεβάρη τοῦ 1876 κυκλοφορεῖ τὸ τελευταῖο φύλλο τῆς «Εἰρήνης» καὶ ἀρχίζει ἡ ἐπανέκδοση τοῦ «Λόγου». Ὁ Μακράκης, βλέποντας τὸ σκοτα-

δισμό πού ἐπικρατεῖ στὴν παιδεία μέ τὴ μέθοδο τοῦ Κοραῆ, λέει μεταξύ ἄλλων, γι' αὐτόν: «Ἐπιτράνευσε τοῦ σκοταδισμοῦ καὶ τῆς ἀποπλανήσεως τοῦ ἔθνους ἀπὸ τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ἥτις διέφθειρε τὸ ἦθος τῆς φιλομαθοῦς νεολαίας».

Τὴν 1η Σεπτεμβρίου τοῦ 1876 ἱδρύσει τὴ «Φιλοσοφικὴ καὶ Ἐκπαιδευτικὴ Σχολὴ Ἑλληνοπαίδων». Μετὰ δύο χρόνια, μέ διαταγὴ τοῦ ὑπουργοῦ Δημόσιας Ἐκπαίδευσης, κλείνει ἡ Σχολὴ Μακράκη. Οἱ δάσκαλοι διώχθηκαν ἀπὸ τὴν ἀστυνομία καὶ οἱ μαθητὲς ἔφυγαν στὸ ἐξωτερικὸ.

Στίς 8 Γενάρη τοῦ 1879 δικάζεται ἐρήμη σὲ 100 ἡμέρες φυλακὴ, γιὰ τὴ σχολὴ λειτουργοῦσε παράνομα. Τὸ Μάη τῆς ἰδίας χρονίᾶς δικάζεται ἀπὸ τὸ Πλημμελειοδικεῖο Ἀθῆνας μέ τέσσερις κατηγορίες, γιὰ: α) τὸ τρισύνθετο, β) τὴ διδασκαλία ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ τελείωσε τὸ πρῶτον κατὰ τὸ Βάπτισμα, γ) τὴ δημόσια ἐξομολόγηση, δ) τὴ μὴ μνημόνευση τοῦ Μητροπολίτη στὴ λειτουργία. Καταδικάστηκε σὲ δύο χρόνια φυλακὴ καὶ ἑκατὸ δρχ. πρόστιμο.

Στίς 23 Σεπτέμβρη 1879 προκηρύσσονται ἐκλογές, στίς ὁποῖες κατεβαίνει βάζοντας ὑποψηφιότητα ἀπὸ τὶς φυλακές Γκαρποζᾶ, ὅπου ἦταν φυλακισμένος. Δυστυχῶς, ὁ ἀρχηγὸς τῆς ἀντιπολίτευσης ἀπέτυχε γιὰ 408 ψήφους. Τὴν ἴδια χρονιά φτιάχνει τὸν «Πανελλήνιο πολιτικὸν σύλλογο Μ. Κωνσταντίνος». Τὸ καλοκαίρι τοῦ 1884 πραγματοποιεῖ περιοδεία σὲ πολλές ἐπαρχίες τῆς Ἑλλάδας, μέ ὁμιλίες ὑπὲρ τοῦ χριστιανισμοῦ. Τὸν ἐπόμενο χρόνο, τὸ 1885, βγάζει τὴν «Ἰερά καὶ θεία κατήχηση».

Ὁ Μακράκης, στὰ χρόνια πού πέρασαν δέ σταμάτησε νὰ σκέφτεται γιὰ τὴν καλύτερη τῆς παιδείας καὶ γράφει τρεῖς μελέτες: τὴ «Γραμματομάθεια», πού κυκλοφορεῖ τὸ 1876, τὴ «Λεξικομάθεια», τὸ 1878, καί, τέλος, τὴ «Λογομάθεια».

Τὸ 1901, δημιουργεῖ ἕνα νέο πολιτικὸν σύλλογο μέ τὸν τίτλο «Ὁ Πλάτων ὡς σχολεῖον καὶ διδασκαλεῖον τῆς ὑψηλῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης», μέ σκοπὸ νὰ διδάξει τὴ σωστὴ πολιτικὴ μόρφωση τῆς νεολαίας μας.

Ὁ Μακράκης, ἀναλύοντας τὰ τότε φιλοσοφικά ρεύματα, ἔγραψε ἕνα τετράτομο ἔργο κἀνοντας μιὰ εἰσαγωγὴ στὴ φιλοσοφία, ὅπου ὑποστηρίζει ὅτι θὰ λυθοῦν ὅλα τὰ φιλοσοφικά προβλήματα ἂν ἐνωθοῦν ὅλα τὰ φιλοσοφικά ρεύματα.

Στοὺς ἄλλους τόμους ἀναλύει τὰ ζητήματα τῆς ψυχολογίας, ἠθικῆς, θεολογίας καὶ λογικῆς. Στίς 24 Δεκέμβρη, ὁ Μακράκης, ὁ τα-



πεινός μαχητής ιεροκήρυκας δέχεται τό πρώτο μήνυμα τῆς ἐξασθενήσεως τοῦ ὀργανισμοῦ του, γράφοντας τήν τελευταία αγωνιστική του λέξη γιά τήν ἐφημερίδα. Ὅσο δυνατά καί εἰρηνικά δεχόταν κάθε κατάσταση, ἔτσι ταπεινά, εἰρηνικά καί ὄλο ἀπλότητα ἔψελνε τό «ἐπί σοί Κύριε ἤλπισα μή καταισχυνηθῆν εἰς τόν αἰῶνα...» μέχρι τίς 5 τό ἀπόγευμα τῆς 24ης Δεκεμβρίου τοῦ

1905. Λίγες ὥρες μετά, θά ξαναγεννιόταν ὁ Μέγας Δάσκαλος τῆς Κοινωνίας, ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ἐνῶ αὐτός ἔφευγε γιά νέους κόσμους, ἀφήνοντας ἕνα ἔργο πού οἱ δῆμοί του θά προσπαθοῦν κάθε λίγο καί λιγάκι νά τό ἀφανίσουν, ξεχνώντας τήν παλιά λαϊκή παροιμία πού λέει: Τίποτα δέν μένει κρυφό. Ὁ χρόνος θά δικαιώσει τούς πάντες.



Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης καί ἡ ἐποχή του

Κώστας Σαρδελίδης

Οσοι (καί φοβᾶμαι ὅτι δέν εἶναι λίγοι) δέν ἔτυχε νά συναντήσουν στά διαβάσματά τους τόν Ἀπόστολο Μακράκη ἤ ν' ἀκούσουν γι' αὐτόν, θά βλέπουν τό σημερινό ἐνδιαφέρον γι' αὐτόν μέ ἀδιαφορία, ἀπορία ἤ καί ἐπιφύλαξη. Ποιός εἶναι αὐτός πάλι; Θ' ἀναρωτιοῦνται.

Ἄλλοι, πού γνωρίζουν τίς ἐκπλήξεις τῆς ἔρευνας, θά μίλησαν γιά κάποιο νέο ἀστέρι, πού ἀνακάλυψε τό τηλεσκόπιό της στόν Γαλαξία τῆς Ἱστορίας.

Ἡ Ἱστορία, γιά τήν ὁποία μιλάμε πολύ εὐκόλα ὄλοι, ἀκόμα καί στό δρόμο, στό πόδι, εἶναι πολύ δύσκολη ὑπόθεση, ἴσως περισσότερο ἀπό πολλές ἄλλες ἐπιστῆμες.

Γιά τήν Ἱστορία ὄλοι οἱ Ἕλληνες εἴμαστε εἰδικοί. Πῶς, λοιπόν, ἀγνοοῦμε τόν Ἀπόστολο Μακράκη; Δέν εἶναι ὁ μόνος. Πολλοί ἄλλοι Μακράκηδες, λιγότερο ἢ περισσότερο ἐνδιαφέροντες, συνοδοιποροῦν μέ τούς ταπεινούς καί καταφρονεμένους τῆς Ἱστορίας.

Φθάνει νά σᾶς πούμε, ὅτι μέχρι ψές ἀκόμη ἀγνοοῦσαν θεληματικά στά Σχολεῖα μας καί στά Πανεπιστήμιά μας τήν συγκλονιστικότερη περίοδο τῆς Νεοελληνικῆς Ἱστορίας, τήν Τουρκοκρατία. Ἀπό τήν Ἄλωση στόν Ρήγα. Ὁ αὐτοματισμός στήν Ἱστορία.

Ποιός, ὅμως, εἶναι ὁ Ἀπόστολος Μακράκης καί ποιά εἶναι ἡ ἐποχή του; Καί, γιά νά ἔρθουμε στό θέμα μας, ποιά σχέση μπορεῖ νά ἔχει ἡ Προσωπικότητα αὐτή μέ τή δική μας ἐποχή;

Λοιπόν, ναί, ὁ Ἀπόστολος Μακράκης εἶναι σήμερα κοντά μας περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλη φορά καί τά προβλήματα τῆς ἐποχῆς του, στά ὁποῖα ὁ ἴδιος διαδραμάτισε, ἀπό τή σκοπιά του, σοβαρό ρόλο, εἶναι καί προβλήματα σημερινά, δικά μας.

Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης στάθηκε μιά προφητική μορφή τοῦ περασμένου αἰῶνα καί, ἂν ἄλλοι ἐπέμεναν νά προσκυνοῦν — πράγμα πού γίνεται ἀκόμα ἄλλωστε καί σήμερα — τόν ψεύτικο Θεό Βάαλ, ἡ εὐθύνη ἀνήκει σ' αὐτούς κι ὄχι σέ ἐκεῖνον.

Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης ἦταν ἡ ἀγωνιώδης κραυγή τοῦ Ἑλληνισμοῦ καί τῆς Ὁρθοδοξίας. Γι' αὐτόν, ὑπατή Ἀρχή εἶναι ὁ Χριστός, ἔξω ἀπό τόν ὁποῖο δέν ὑπάρχει Σωτηρία γιά τό Ἑλληνικό Ἔθνος (ὅπως καί γιά κάθε ψυχή). Τήν ἔνωση τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς μέ τόν Ἑλληνισμό, πού σφυρηλάτησαν αἰῶνες αἰῶνων, προσπάθησε ὁ Μακράκης νά περισώσει ἀπό τά ἀλλεπάλληλα πλήγματα τῶν ἐχθρῶν τοῦ Γένους.

Ἐβλεπε ἡ θεοκίνητη μορφή του τόν Ἑλληνισμόν αὐτόν νά περιορίζεται ἐπικίνδυνα, γιά νά ἐξαφανισθεῖ τελικά στό ἐλλαδικό ἔλος τοῦ 1922 μέ τήν Μικρασιατική Καταστροφή.

Δολοφονήσαμε τήν Μεγάλη Ἰδέα, πού κακῶς, κάκιστα πιστεύουμε, ὅτι γεννήθηκε μετά τόν ἱερόν Ἀγῶνα τῆς Ἀνεξαρτησίας, κι ὕστερα ρίξαμε πάνω της ὅλα τά δικά μας σφάλματα. Δέν ἔχουμε τήν λεβεντιά νά τό ὁμολογήσουμε. Ἀλλά ἡ ἀλήθεια, καί μόνη αὐτή, ἐξαγνίζει καί λυτρώνει τόν ἄνθρωπο. Ἄς μήν τήν φοβόμαστε λοιπόν. Καιρός νά τήν δοῦμε κατάματα. Σήμερα, τά κάναμε ὅλα κουρέλι. Τά γελοιοποιήσαμε καί τά γελοιοποιοῦμε καθημερινά ἀπό πλέγμα ἐνοχῆς ἢ ἀπό ἄκρατο πνεῦμα πιθηκισμού.

Φοβόμαστε συχνά νά ὁμολογήσουμε τήν πίστη μας, νά ἐκδηλώσουμε τόν πατριωτισμό μας, νά μαρτυρήσουμε τήν ἀλήθεια.

Ποιοί νέοι πασάδες γυροφέρνουν τό γιαταγάνι τους πάνω ἀπό τά κεφάλια μας; Ὅποιοι κι ἂν εἶναι, καλοῦμαστε νά σταθοῦμε ὀρθιοι. Τά μόνα σύνορα πού ἀμφισβητοῦνται σήμερα σ' ὄλο τόν κόσμον εἶναι τά ἐλληνικά καί ἡ τραγωδία τῆς Κύπρου δέν εἶναι ἀποτέλεσμα προσωρινῆς ἢ μακροπρόθεσμης ἐξυπηρετήσεως τῶν ξένων συμφερόντων, ἀλλά ἓνα ἀκόμα πλήγμα στήν τελευταία, οὐσιαστικά, πού μᾶς ἀπόμεινε ἀκρόπολη τοῦ Ἑλληνισμοῦ, τόν ἀπέθαντο αὐτόν καί Μεγαλομάρτυρα Βιγλάτορα τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς.

Εἶναι ἱστορικό λάθος νά πιστεύουμε ὅτι ὕλοποιήσαμε τά ὄνειρα τοῦ Γένους μέ τήν Μικρα-

— Ὁ Κώστας Σαρδελίδης εἶναι δημοσιογράφος καί συγγραφέας μέ ἐρευνητικό ἔργο στή Θεολογία.



σιατική Έκστρατεία. Δέν τά υλοποιήσαμε. Τά δολοφονήσαμε. Στήν προσπάθειά μας νά ταυτίσουμε τήν Ελλάδα μέ τόν Έλληνισμό, δύο έννοιες τελείως αντίθετες, καταστρέψαμε τόν δεύτερο και λίγο έλειψε νά παρασύρουμε στήν ολοκληρωτική καταστροφή και τήν πρώτη.

Ο Έλληνισμός — τό μέγα Κράτος τών Ελλήνων — ξανάγινε τώρα Ελλάδα. Καί αγωνιούμε σήμερα, μέ τόν Τουρκο εκείθεν του Αιγαίου μπάστακα, στή δική μας Ανατολή, τών συμμάχων μας και μή, νά εξασφαλίσουμε τό σαρκίο μας τό πανάθλιο από τίς εθνικές μας Αμαρτίες.

Τό Έθνος μας πρέπει κάποτε νά καταλάβει, ότι ή Εθνική και ήθική αποκορύφωση τής Ελλάδος είναι ό Έλληνισμός μέ κορώνα του τήν Ορθοδοξία.

Ο Απόστολος Μακράκης είχε τό μεγάλο και σπάνιο προνόμιο νά προπορεύεται τής εποχής του. Η θεοκίνητη γλώσσα του, λοιπόν, ήταν σκληρή και ασυνθηκολόγητη. Γιατί έβλεπε ό,τι άλλοι δέν έβλεπαν ή δέν ήθελαν νά βλέπουν. Κι αυτό είναι, βασικά, εκείνο πού προκάλεσε τήν όργή τής κατεστημένης τάξεως τής εποχής του έναντίον του, αλλά και τήν σύγχυση, τήν σκόπιμη θά λέγαμε σύγχυση, ως πρός τίς φιλοδοξίες του και τίς επιδιώξεις του.

Προέβλεπε καθαρά τόν κίνδυνο, πού ταλαιπωρεί και σήμερα τό Γένος μας μέ τούς ίδιους πάντοτε έχθρούς, όπως και στήν εποχή του. Πώς νά τόν καταλάβουν, λοιπόν, οί μικρόψυχοι και οί καιροσκόποι, οί μικρόνοες και οί τσαρλατάνοι;

Ο Απόστολος Μακράκης είναι μιά μεγάλη εθνικοθρησκευτική μορφή, από εκείνες πού ενοχλούν μέ τό ήθος τους και τήν τόλμη τους. Γι' αυτό και μισούνται και διαβάλλονται, αλλά και προκαλούν τόν θαυμασμό και τήν αγάπη, γίνονται σημείον αντιλεγόμενον, ενώ οί ίδιοι έχουν ξεκάθαρη θέση και απέναντι στόν έαυτό τους και, πρό παντός, απέναντι στους άλλους.

Δέν είναι τυχαίο ότι στις 29 Μαΐου 1866, ήμέρα μεγάλου πένθους για τό Γένος μας, αρχίζει έναν κύκλο είκοσι όμιλιών στήν πλατεία Ομονοίας, μπροστά σε μιά λαοθάλασσα, μέ θέμα «Τό έργον τών Πατέρων του 1821...». Καί δέν είναι επίσης τυχαίο ότι οί όμιλίες του αυτές προκαλούν αναταραχή μεγάλη και ή τότε κυβέρνηση Κουμουνδούρου διατάσσει τήν αστυνομία νά επέμβει, μέ αποτέλεσμα ό Απόστολος Μακράκης νά συρθεί βίαια από τό βήμα, νά συλληφθεί και νά φυλακισθεί. Αντίθετα, αυτά και άλλα, πού θά μνημονεύσουμε, έχουν απόλυτη συνάρτηση μέ ό,τι είπαμε προηγουμένως, τήν παντελή

έλλειψη βασικών προσανατολισμών τής εποχής του και τήν κοντόφθαλμη αντίληψη τών προβλημάτων της από τήν ήγεςία της.

Είναι γνωστό ότι, όταν υπενθυμίζει στους άρχοντες τό καθήκον τους πού συχνά τό ξεχνούν, ή θέλουν νά τό ξεχνούν, ή σύγκρουση μαζί τους είναι μοιραία. Καί ό Απόστολος Μακράκης, ή έλέγχουσα συνείδηση του λαού-δοκιμαστήριο συνειδησεων, έκανε αυτό ακριβώς τό πράγμα. Πολύ περισσότερο, όταν ό λαός, στήν πλειονότητά του αναλφάβητος και εξαθλιωμένος, εύκολα παρασυρόταν από τούς δημαγωγούς, και οί γαλβανισμένοι τενεκέδες φάνταζαν στά μάτια του για χρυσάφι.

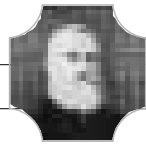
Ο Απόστολος Μακράκης ύψώθηκε σε μεγάλη εθνικοθρησκευτική λαϊκή μορφή και υπερασπίστηκε, πρώτος αυτός στήν εποχή του, τά δίκαια του λαού, του όποιου στάθηκε έως τό τέλος τής ζωής του, ό πιό γνήσιος έκφραστής.

Η ολοκλήρωση του έργου τών Πατέρων του 1821, για τήν όποία μιλούσε, ήταν κάτι πού ενοχλούσε τό κατεστημένο, πού δέν ήθελε νά θυμάται ή είχε πάθει τέλεια άμνησία. Δέν ήθελε, δηλαδή, νά θυμάται τό κύριο χρέος του απέναντι στις πανάγιες μορφές τών Νεομαρτύρων του Γένους, και ό,τι έλεγε ή έκανε γι' αυτό ήταν όλοτελα έξωτερικό, πατριδοκαπηλικό, ψεύτικο, για τά μάτια του κόσμου. Μάτια όμως τώρα του κόσμου ήταν για πάντα τά άγρυπνα μάτια του Αποστόλου Μακράκη.

Η έλλαδική ιδέα ολοκληρώνεται μέ τούς πολέμους 1912-1913, αλλά όχι και τά σχέδια τών έχθρών του Γένους. Αυτά θά ολοκληρωθούν μέ τήν Μικρασιατική Καταστροφή. Τό τίμημα τής Ελλάδος ήταν ό Έλληνισμός.

Ο Απόστολος Μακράκης είναι ίσως ό πρώτος πού, σαν τολμηρός χειρουργός, έμπηξε τό νυστέρι του στό άρρωστο και κριματισμένο από τά ίδια τά άνομήματά του κορμί τής ύποτέλειας, τών άνεπίτρεπτων και άθέμιτων συνειδησιακών συναλλαγών και τής πατριδοκαπηλικής συνθηματολογίας στήν κορυφή, για νά δώσει διέξοδο στόν υπερχειλισμένο χείμαρρο τών εθνικών, κοινωνικών και θρησκευτικών προβλημάτων, πού είχαν συσσωρευθεί επικίνδυνα στή βάση και άπειλούσαν αυτό τό ίδιο τό Γένος, αυτή τήν ίδια τήν Ορθοδοξία. Έκφράζει τήν ιδέα του Έλληνισμού και άρνείται τήν ύποταγή στήν έλλαδική πολιτική, στήν όποία ύποτάσσονται ένας-ένας οί επιβήτορες τής έξουσίας, καθοδηγούμενοι, μέ τή θέλησή τους ή όχι, από τίς ξένες ή ξενοκίνητες ντόπιες δυνάμεις πού διαφεντεύουν τή χώρα.

Δέν πολεμάει, τουλάχιστον φανερά, τό έλλα-



δικό ιδεώδες. Τό δέχεται σάν μέσο γιά τήν ολοκλήρωση του ιδεώδους του Έλληνισμού, του υψιστου σκοπού του Γένους.

Οί όμιλίες του γιά τήν ολοκλήρωση του έργου των Πατέρων του 1821 είναι πραγματικά αποκαλυπτικές. Έκει βλέπουμε πόσο βαθιά είχε μελετήσει τήν ιστορία της Δύσης και της Ανατολής, τά πολιτικά, κοινωνικά και θρησκευτικά προβλήματα της εποχής του. Ακόμα μέ πόση προσοχή και λεπτότητα, μέ πόση ευθύνη, αλλά και αυστηρότητα τά αντιμετώπιζε ο ίδιος, ώστε νά μήν παρασύρει τά πλήθη, πού τόν παρακολουθούσαν σ' όλες του τίς εκδηλώσεις, σέ έκνομες πράξεις.

Ναί, ο Απόστολος Μακράκης ήταν άκρωσ αυστηρός, συχνά απόλυτος, πάντοτε ασυνθηκολόγητος και ασυμβίβαστος σέ ό,τι αφορούσε τίς αρχές του, αλλά ποτέ δημαγωγός και όνειροπόλος. Ήταν ρεαλιστής. Τό πρόγραμμά του είχε τήν συνηγορία και τήν απόλυτη συμπαράσταση της Ιστορίας και του Έλληνισμού όλόκληρου, πού τότε ακόμα ήταν ουσιαστικά ο κυρίαρχος της Ανατολής. Δέν σκιαμαχούσε ο Απόστολος Μακράκης, όπως συχνά έκαναν άλλοι. Πατούσε γερά στην έρρή τουτή γη. Τήν αίσθηση της πραγματικότητας τήν είχαν χάσει εκείνοι πού τόν πολεμούσαν, εκείνοι πού σχινοβατούσαν και είχαν γίνει θέαμα τερπνόν και αλλότριον.

Τά προτερήματα αυτά, πού ήταν βίωμά του, τά απαιτούσε και από τούς άλλους. Έγινε αυστηρός πρώτα μέ τόν έαυτό του και μετά μέ τούς πλησίον του. Έβαλε κάτω από τό φως του έξαντλητικού έλέγχου και της αυστηρής κριτικής και δοκιμασίας πρώτα τό δικό του κορμί και μετά τών άλλων.

Η μάσκα πού τόσο συχνά φοριέται ιδιαίτερα στην εποχή μας, σέ σημείο πού ο άκέραιος χαρακτήρας, ο ασυμβίβαστος και ασυνθηκολόγητος νά θεωρείται τρελλός και νά του στέλνουν ακόμα και στό σπίτι τούς ψυχιάτρους νά τόν εξετάσουν, όπως έγινε μέ τόν Άγιο Φλωρίνης Αυγουστίνου στά χρόνια της δικτατορίας, στό πρόσωπο του Απόστολου Μακράκη δέν πήγαινε και δέν δοκιμάστηκε ποτέ. Ήταν προκλητικά ειλικρινής. Πρώτα όμως μέ τόν έαυτό του και μετά μέ τούς άλλους. Αυτό, φυσικά, είναι άκατανόητο γιά πάρα πολλούς και μπουρλότο στά θεμέλια του κατεστημένου, πού συχνά θεωρεί τήν ήσυχία του νεκροταφείου απόδειξη ότι όλα πάνε καλά.

Ο Απόστολος Μακράκης έκανε ένα πολύπλευρο άγώνα. Είχε νά παλέψει μέ τήν άγνοια, τήν άμορφωσιά, τόν καιροσκοπισμό, τή συμφωνία, τή δημαγωγία, τή μασονία, τή ξενοκρατία, τήν

κοινωνική, πολιτική και θρησκευτική μακαριότητα, νά επαναφέρει άρχοντες και λαό στις άδολες πηγές της ζωοποιού Παραδόσεως του Γένους.

Αγωνίστηκε σκληρά, συχνά μέ κίνδυνο της ζωής του, γιά όλ' αυτά. Αντιπροσωπευτικός τύπος ο ίδιος αυτής της παραδόσεως, συνεχιστής του κατασυκοφαντημένου κινήματος των «Κολυβάδων» του 18ου αιώνα, του όποιου τό πνεύμα άσφυκτιούσε κυνηγημένο σέ ύγρά και τρισάθλια καταγώγια, προσπάθησε νά βρει τόν χαμένο κρίκο πού θά ένωσε ξανά τούς Όρθόδοξους Έλληνες μέ τήν συνειδητή μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και άν σήμερα βλέπουμε τούς πιστούς νά κοινωνούν συχνά, τούτο όφείλεται κυρίως στην πνευματική προεργασία του Απόστολου Μακράκη και των συνεχιστών του έργου του.

Οί πρωτοχριστιανικές άρετές και τό πρωτοχριστιανικό πνεύμα της Εκκλησίας ξαναβρίσκουν στην προσωπικότητά του τήν πιό γνήσια έκφρασή τους. «Σαλός» κατά Χριστόν μέσα στον κόσμο, στον όποιο αισθανόταν ολοκληρωμένος, ήταν έπόμενο νά προκαλέσει τήν εφησυχάζουσα ή ένοχα θορυβοποιούσα κοινωνία της εποχής του.

Οί Έλληνες της περιόδου πού ακολουθεί είναι φιλοξενούμενοι στό ίδιο τους τό σπίτι. Άλλοι τώρα τό διαφεντεύουν. Γιατί, άν έλειψαν, στό απελευθερωμένο κομμάτι, οι πασάδες της Ανατολής, περίσσευαν οι πασάδες της Δύσης. Η δέ πονηρά διπλωματία — παρατηρεί ο Απόστολος Μακράκης — έξ αρχής του έρου άγώνος πτοηθείσα... έπενόησε δεσμά... Τά δύο θηρία ίστανται άπέναντι. Τό μέν εν τή Ανατολή, τό δέ εν τή Δύσει...

Ο λαός μας αισθάνεται τήν προδοσία, αλλά δέν μπορεί νά κάμει τίποτε. Οί πληγές από τόν άγώνα είναι ακόμα άνοιχτές. Πεινασμένος και έξαθλιωμένος, βλέπει τούς ξένους ή προσποιείται ότι τούς βλέπει σάν προστάτες του. Οί Βαυαροί προχωρούν σέ βάθος. Αν μπορούσαν (τό επιχείρησαν, άλλωστε, σέ σοβαρό βαθμό), θά του ξερίζωναν και τήν πίστη του ακόμα. Από τούς ήγέτες του, άλλοι είναι Ρωσόφιλοι, άλλοι Άγγλόφιλοι και άλλοι Γαλλόφιλοι. Και μόνο οι Έλληνόφιλοι σπανίζουν. Στίς όμιλίες του γιά τήν ολοκλήρωση του έργου των Πατέρων του '21, από τίς όποιες σταχυολογούμε τά άποσπάσματα πού μνημονεύουμε, ο Απόστολος Μακράκης διαχωρίζει τόν λαό από τήν ήγεςία του. «Ο έλληνικός λαός — γράφει — είναι λαός των τριών του ουρανού δυνάμεων (δηλαδή της Αγίας Τριάδος), και ούτε ρωσίζει, ούτε άγγλίζει, ούτε γαλλίζει, αλλά μόνον έλληνίζει...».



Οι ξένοι θερίζουν τούς κόπους μας και μεις τούς θεωρούμε προστάτες. Ο εξισλαμισμός λέγεται τώρα εκπροτεσταντισμός και ή καθ' ήμας Ανατολή γίνεται καθ' ήμας Δύση. Η έλλαδική ιδέα προχωρεί μέ τήν απεμπόλιση του Οικουμενικού Πατριαρχείου και τή δημιουργία τής Αυτόκεφάλου έλλαδικής Εκκλησίας. Η ήθική και πνευματική αποκορύφωση του Γένους μας, ό Έλληνισμός, ή ελληνική Όρθοδοξία, δέχονται τώρα άπανωτά πλήγματα μέ τή δική μας άνοχη και συνεργασία.

Η νεότητα του Άπόστολου Μακράκη θά περάσει μέσα από αυτό τό δοκιμαστήριο και θά βγει άλώβητη. Όταν φεύγει από τήν γενέθλια πατρίδα του, τή Σίφνο, γιά τήν Κωνσταντινούπολη, όπου εργάζεται ό πατέρας του Μανουήλ, είναι νέος. Όταν όμως επιστρέφει στή Σίφνο, τό 1851, είναι 21 χρονών παλληκάρι. Πέρ' από αυτό και μέχρι νά μεταφερθεί όριστικά στήν Άθήνα, όπου οί συνθήκες γιά ν' αρχίσει τόν άγώνα του είναι οί κατάλληλες, βρίσκειτά σέ μιά συνεχή έγρήγορση.

Η μητέρα του Αικατερίνη θά του δώσει τήν Έλληνο-χριστιανική εκείνη άγωγή, γιά τήν όποία σήμερα οί γονείς άδιαφορούν και συχνά αισθάνονται άποτροπισμό, γιά νά υίοθετήσουν, μέ τήν μεγαλύτερη εύκολία, ξενόφερτες μεθόδους και νά φανούν έτσι δήθεν προοδευτικοί και μοντέρνοι, γιά νά μήν πούμε ότι, συχνά, τά παιδιά μεγαλώνουν σήμερα έρήμην των γονιών τους, έρμαια διαφόρων ύπόπτων πολιτικών όργανώσεων.

Ο μικρός Άπόστολος ήταν άριστος στό σχολείο του νησιού του και σ' όλα τά σχολεία πού έέρασε, αλλά ό πρώτος και μέγάλος δάσκαλος ήταν γι' αυτόν ή άπλή Σιφνιώτισσα μητέρα του και άργότερα, στήν Κωνσταντινούπολη, ό πατέρας του, ό όποιος, παρά τόν καθημερινό μόχθο, έβρισκε πάντοτε τήν ώρα νά φροντίσει τόν γιό του. Τά έξαιρετικά προσόντα του μικρού Άπόστολου εκδηλώθηκαν από τήν ήλικία αυτή. Έντυπωσιάζουν προσωπικότητα του Έλληνισμού τής Πόλης, κοντά στήν όποία δούλευε ό πατέρας του Μανουήλ, μέ άποτέλεσμα νά τόν πάρει κάτω από τήν προστασία τής και νά τόν βάλει ύπότροφό τής στήν Μεγάλη του Γένους Σχολή, στήν όποία, μόλις τελειώσει, θα γίνει στέλεχος του διδακτικού τής προσωπικού.

Ο Σωκράτης και ό Πλάτων συγκεντρώνουν περισσότερο τό ενδιαφέρον του και οί πλατωνικοί διάλογοι, γιά πρώτη φορά ίσως τά νεώτερα χρόνια, θά συνοδοιπορήσουν μέ τήν χριστιανική φιλοσοφία γιά νά αντιμετώπισουν τήν άθείστική λαί-

λαπα πού χτυπάει τίς πόρτες των άνωτάτων εκπαιδευτικών μας ιδρυμάτων, όπως καλή ώρα σήμερα μέ άλλη, πιό επικίνδυνη θά λέγαμε, μορφή.

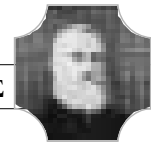
Ο Άπόστολος Μακράκης θά ξαναδώσει στή σωκρατική φιλοσοφία τόν ρόλο τής εποχής τής. Θά τήν ξαναβγάλει, από τήν άποπνικτική άτμόσφαιρα των σπουδαστηρίων, στήν αγορά, όπου προετοιμάζουν τόν θρίαμβό τους οί νέοι Σοφιστές. Τήν βλέπει όμως και τήν έρμηνεύει κάτω από τό πρίσμα τής χριστιανικής φιλοσοφίας, τής δίνει δηλαδή χριστιανικό περιεχόμενο, διαιώνιες διαστάσεις.

«Η φιλοσοφία — θά κηρύξει — είναι έλευθερία και ανεξαρτησία από τής εξουσίας του ψεύδους και τής άδικίας, ύποταγή όμως και δουλεία εις τήν εξουσίαν τής αληθείας και τής δικαιοσύνης. Επίσης είναι άτιμον και άισχρόν εις τόν φιλόσοφον νά ύποτάσσηται εις τό ψεύδος και τήν άδικίαν, και νά άπειθή εις τήν αλήθειαν και τήν δικαιοσύνην. Όσον δέ έντιμον τό επαναστατείν κατά του ψεύδους και τής άδικίας, τοσοούτον έντιμον και τό πειθαρχείν εις τήν αλήθειαν και τήν δικαιοσύνην. Διό και ήμεις σήμερα σωκρατικώς φιλοσοφούντες ύψοῦμεν τήν σημαίαν τής επαναστάσεως κατά των κακώς έστώτων. Έπαναστατούμεν κατά των κακων όσα ήμίν προσεκολλήθησαν εκ τής ζοφώδους Δύσεως, εκ τής πόρνης Βαβυλώνος. Έπαναστατούμεν κατά του πολιτικού κώδικος, τόν όποιον έπέβαλεν εις τόν τράχηλον του έθνους ή επίβουλος του ελληνισμού ξενοκρατία, επαναστατούμεν κατά τής αλόγου κοινής γνώμης, κατά των δυτικών προλήψεων, κατά των διεφθαρμένων τής Δύσεως ήθων. Έπαναστατούμεν κατά του άντεθνικού πανσκοτιστηρίου, τό όποιον ψευδώς λέγεται έθνικόν πανεπιστήμιον... Η φιλοσοφία των τής Δύσεως σχολων είναι αυτή η Φιλοσοφία τής Έλλάδος διεφθαρμένη... διά τοῦτο ήμεις οὐδόλως πρέπει νά ανταλλάξωμεν τήν νοθεύεισαν... αντί τής γνησίας και πατρίου...».

Άργότερα (1862), θά μελετήσει και από κοντά, στό Παρίσι, τά σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα, θά γράψει στά γαλλικά περισπούδαστα φιλοσοφικά συγγράμματα, θά γνωριστεί μέ προσωπικότητες τής εποχής, και τό σώμα τής άθεης Εϋρώπης θά δεχτεί και εκει τό νυστέρι του.

Άλλά ή φιλοσοφία του Μακράκη αξίζει νά γίνει αντικείμενο συστηματικής μελέτης από ειδικούς. Ένα πλουσιότατο υλικό περιμένει τόν μελετητή, πού θά τό αξιοποιήσει και θά του δώσει τίς διαστάσεις πού πρέπει, όχι μόνο μέσα στήν εποχή του, αλλά και τίς προεκτάσεις του μέσα στον χρόνο.

Ένας άλλος τομέας τής πολυεδρικής αυτής



προσωπικότητας του νεώτερου Έλληνισμού είναι τό παιδαγωγικό σύστημα τό όποιο εκείνη προβάλλει. Δέν είναι σκοπός μας νά τό αναλύσουμε εδώ, γιατί σίγουρα θά τό αδικούσαμε μέ τόν περιορισμένο χρόνο πού έχουμε στή διάθεσή μας. Θά συνιστούσαμε μόνο στους εκπαιδευτικούς μας και στους υπευθύνους τής Παιδείας του έθνους μας νά τό μελετήσουν, γιατί πολλά έχουν νά αποκομίσουν και νά διδαχθουν από τίς ιδέες του και από τό εκπαιδευτικό του πρόγραμμα. Θά μνημονεύσουμε εδώ κάποιους λόγους του, πού θαυμάσια θά μπορούσαν νά είχαν γραφεί σήμερα.

«Τό πρόβλημα τής εκπαίδευσης παρ' ήμιν — λέγει ό Μακράκης — έρχεται εις σύγκρουσιν και σύγχυσιν πρός τό πρόβλημα του βιοπορισμού. Εις σύγκρουσιν μέν, όταν ή βιοποριστική ανάγκη δέν δύναται νά συμβιβασθῆ πρός τήν ανάγκην τής εκπαίδευσης. Εις σύγχυσιν δέ, όταν ή εκπαίδευσις εκλαμβάνηται ως μέσον βιοπορισμού ανετώτερον και έντιμότερον των άλλων».

«Παρ' ήμιν ή παιδεία, παραγνωρισθεΐσα, επιδιώκεται παρά πάντων ως μέσον βιοποριστικόν, διό επικρατεί σύγχυσις, άνωμαλία και βλάβη έν τῇ κοινωνία και κατήτησεν τό καθαυτό αγαθόν τής παιδείας μέσον επικίνδυνον διά τήν κοινωνικήν εύρυθμίαν. Διότι όπου οι νέοι δέν εκπαιδεύονται κατ' εικόνα του Θεου και όμοίωσιν, διά νά γίνωσι καλοί κ' αγαθοί, αλλά μανθάνουν άπλώς γραμματα διά νά δξύνουν τήν πονηρίαν αυτών, ώστε νά εισβάλωσιν εις τό δημόσιον ταμείον ή εις τάς επιχειρήσεις και νά λαφυραγωγήσωσιν αυτάς, ως έχουσιν δύναμειωσ και ανάγκης, εκεί επαυξάνει ή ανεργία, ή θεσιθηρία, ή ένδεια, ό φατριασμός, ό φθόνος, και τροφοδοτούνται όλα τά ανατρεπτικά τής κοινωνίας συνθήματα, τά όποια και σήμερα επαιπειλοϋσι και τόν ήμέτερον όλθρον...».

Ό καθένας αντιλαμβάνεται μέ πόση προφητική διαίσθηση προέβλεπε ό Απόστολος Μακράκης τήν σύγχυση, πού επικρατεί και στίς μέρες μας στα εκπαιδευτικά μας πράγματα.

Ό Απόστολος Μακράκης, ή άγρυπνη αυτή συνείδηση τής εποχής του, ύψώνεται σε άληθινό απόστολο σ' ένα εύρύτατο πεδίο αγώνων. Αισθάνεται υπεύθυνος για τό κάθε τί, ώσάν μόνος του νά κουβαλάει στήν πλάτη του τήν μοίρα του Γένους του, πού πασχίζει νά τήν σώσει από τους ποικίλους έξωτερικούς και έσωτερικούς έχθρους, όπως ό Αινείας τόν γεροπατέρα του από τήν πυρπολημένη Τροία.

Τό πόσο παρακολουθοϋσε τίς πολιτικές εξελίξεις τής εποχής του μαρτυρεί ή όργή του από τήν υπογραφή τής Συνθήκης των Παρισίων τό

1856, πού αναγνώριζε τήν άκραιότητα τής Τουρκίας και τήν έθετε υπό τήν έγγύηση των ευρωπαϊκών Δυνάμεων. Προετοιμάζεται για τό αγωνιστικό στάδιο, πού θά τόν φέρει στήν μοιραία σύγκρουση μέ τό περιβάλλον του. Αποτέλεσμα οι άλλεπάλληλες διώξεις και φυλακίσεις.

Αναπτύσσει έντυπωσιακό κηρυγματικό και διδακτικό έργο. Διευθύνει τήν άρτισύστατη, τότε, σχολή του Σπυρίδωνος Πατμίου, στήν όποια επτά όλόκληρα χρόνια διδάσκει Μαθηματικά, Πλάτωνα, Όμηρο, τους Τραγικούς και, βεβαίως, θεολογικά μαθήματα. Τήν πρώτη στυφή γεύση από τήν εφαρμογή των αρχών του θά τήν αισθανθει εκεί, στήν Κωνσταντινούπολη, μέ τήν προσπάθειά του νά μυήσει τήν ελληνική νεότητα στήν μυστηριακή ζωή τής Εκκλησίας μας.

Στήν Αθήνα, οι άρχοντες φαίνεται ότι τόν γνωρίζουν κιόλας πολύ καλά· γι' αυτό, όταν έρχεται εδώ τόν Αύγουστο του 1859, δέν του επιτρέπουν νά μιλήσει στο ναό τής Αγίας Ειρήνης. Η σύγκρουση μέ τόν μητροπολίτη Αττικής, Νεόφυτο, είναι αναπόφευκτη. Τό αιτιολογικό τής απαγορεύσεως είναι τουλάχιστον κωμικό: είναι — λένε οι άρχοντες — λαϊκός. Όσάν Εκκλησία νά είναι μόνο ό Κληρός. Η απομόνωση αυτή του λαϊκού στοιχείου από τήν Εκκλησία αποτελεί τήν πηγή όλων σχεδόν των άνωμαλιών και σήμερα. Η δημοκρατική δομή της, από τους αποστολικούς ακόμα χρόνους, καταλύθηκε ανεπιτρέπτα και ό λαός καλείται τυπικά πιά νά επικυρώσει μέ ένα «άξιος» τετελεσμένα γεγονότα, νά προσυπογράψει αποφάσεις πού πάρθηκαν έρήμην του, νά γίνει συνένοχος, συχνά, συναλλαγών και μοιράσματος όφθικίων... Ό λαός όμως διεκδικεί τά αναφαίρετα δικαιώματά του. Είναι και αυτός Εκκλησία, τήν όποια έχει σφετεριστεί μόνο ό Κληρός. Η διοίκηση τής Εκκλησίας τόν έχει αποξενώσει από τήν Εκκλησία. Ας του ξαναδώσουμε, λοιπόν, τά δικαιώματά του και θά δείτε άμέσως τήν αλλαγή.

Για τόν Μακράκη ακολουθει ένα διάστημα, πού παρηγορεί τήν Αθήνα ότι έχει απαλλαγεί όριστικά από τόν έλεγχο του. Αλλά νά πού επιστρέφει και, στίς 29 Μαΐου 1866, αρχίζει σε δημόσια μεγάλη συγκέντρωση στήν πλατεία τής Όμοιοίας τόν κύκλο των 20 όμιλιών του για «Τό έργον των πατέρων του 1821...». Αρχίζουν οι πρώτες διώξεις και φυλακίσεις. Ό λαός όμως συμπαρίσταται στο έργο του και κάθε δημόσια εμφάνισή του αποτελεί τό γεγονός τής ήμέρας.

«Σήμερα ό λόγος έρχεται νά κρούση τάς ακοάς των επιγόνων του 21, και ως φωνή σάλ-



πιγος ήχητικῆς νά ἐγείρη τά τέκνα τῶν ἡρώων ἐκεῖνων καθεύδοντα... τόν ἄτιμον τῆς ἀπραξίας ὕπνον. Σήμερα ὁ λόγος ἔρχεται νά ὑπομνήση οἷα καθήκοντα ἔχομεν πρός τήν φίλην ἡμῶν πατρίδα...». Ἔτσι ἀρχίζει τόν πρῶτο λόγο τῆς ἡθεοκίνητη γλώσσα τοῦ ὁμιλητῆ.

Ἄλλά ἄς μή νομίσουμε, ὅτι ἡ φωνή του ἔχει καμμία σχέση μέ ἄλλες, ἀλλοπρόσαλλες, ὑποπτες καί δημαγωγούσες τῆς ἐποχῆς του.

«Διότι θέλω νά ἐνοήσωμεν — τονίζει — τήν ἀνάγκην ὅτι πρέπει νά μάθωμεν πρῶτον καί ἔπειτα νά πράξωμεν, ὅτι πρέπει νά κατέλθωμεν εἰς τόν ἀγῶνα ὡς ἄνθρωποι λογικοί, καί οὐχί νά ὀρμήσωμεν ὡς ἄλογα κτήνη ἢ θηρία... Σήμερα ἔλαβον θέμα τοῦ λόγου τό ἔργον τοῦ 21, προτιθέμενος νά καταδείξω πῶς ἂν τάχιστα καί κάλλιστα εἰς πέρας ἔλθοι. Δέν εἶναι λοιπόν παράδοξον τό θέμα τοῦτο νά συνταράξῃ τὰς πρεσβείας καί τὰ ὑπουργεῖα, ἐγώ δέ συκοφαντηθῶ ὡς τις ἰδιοτελής δημαγωγός, διακινδυνεύων τήν ἡσυχίαν καί τὰ συμφέροντα τοῦ ἔθνους, διεγείρων τόν λαόν εἰς ἀκαιρον καί ἐπιβλαβῆ ἀγῶνα...».

«Ἐγώ, διδάσκαλος ὢν καί οὐχί δημαγωγός, τήν γνώσιν τοῦ ἔργου τοῦ 21 προτίθεμαι νά μεταδώσω εἰς τοὺς ἀπογόνους τῶν ἡρώων τοῦ 21... Ἐγώ γινώσκω καλῶς ὅτι οὐδεὶς πολίτης δικαιούται νά ἐπιχειρῇ ἔργα προσήκοντα εἰς μόνον τόν βασιλέα καί τήν κυβέρνησιν αὐτοῦ, ἀλλά καί οὐδεμία κυβέρνησις ἐλληνική δικαιούται νά ἐμποδίξῃ τόν Ἕλληνα ἐν τῇ ἐλευθέρᾳ Ἑλλάδι τοῦ διανοεῖσθαι καί λαλεῖν περὶ τῆς ἀναδείξεως καί τῆς εὐδαιμονίας τῆς ἐλληνικῆς φυλῆς».

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι σέ κανένα ἀπό τοὺς λόγους του αὐτοὺς δέν ἀναφέρεται σέ συγκεκριμένα περιστατικά καί σέ συγκεκριμένα ὀνόματα τοῦ ἱεροῦ ἀγῶνος τῆς Ἀνεξαρτησίας. Τό ἔπος τοῦ δίνει μόνον τήν ἀφορμή γιά νά προχωρήσει, μέ τήν δική του μεθοδολογία, σέ μιὰ γενική θεώρηση τοῦ θεματός του, κατά τήν ὁποία μένουμε κατάπληκτοι ἀπό τήν πολυγνωσία του, τίς πρωτότυπες καί πρωτοποριακές ιδέες του καί τήν ρεαλιστική ἀντιμετώπιση τῶν κρίσιμων προβλημάτων τοῦ ἔθνους.

«Πάντες δέ ἡμεῖς — θά διακηρύξει — ἀδελφοί ἐσμέν κατά τήν ἀκριβῆ τῆς λέξεως σημασίαν. Ὅπου δέ ἀδελφότης, ἐκεῖ καί ἰσότης, ὅπου δέ ἰσότης, ἐκεῖ ἀριστοκρατία καί προνομιοῦχος τάξις χώραν οὐκ ἔχει. Ἡ ἀριστοκρατία καί τὰ προνόμια ἀντίκεινται παντάπασιν εἰς τήν φύσιν τῆς ἐλληνικῆς πόλεως καί πατρίδος, εἰς τήν φύσιν καί τόν χαρακτήρα τοῦ ἐλληνικοῦ ἔθνους, διά τοῦτο καί οὐκ ἔχουσι παρ' ἡμῖν ὑπόστασιν...».

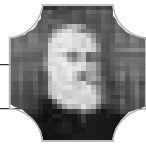
«...Λοιπόν, περιούσιε τῆς Ἑλλάδος λαέ, θέλεις τήν εὐδαιμονίαν σου; Ζήτησον τήν αὐτονομίαν σου καί τήν ἐλευθερίαν σου πλήρη καί τελείαν. Ζήτησον ὅμως αὐτήν λογικῶς, καί οὐχί ὀχλαγωγικῶς...».

Ὁ φιλοτουρκισμός τῆς Δύσεως, πού τόσο τόν συζητοῦμε μέ τήν εὐκαιρία τῆς κυπριακῆς τραγωδίας, ἀπασχόλησε τόν Ἀπόστολο Μακράκη σέ πολλά σημεία τῶν ὁμιλιῶν του αὐτῶν. Κατά τήν δική του ἀποψη, ὁ φιλοτουρκισμός δέν εἶναι μιὰ προσωρινή κατάσταση, ἀλλά διαρκῆς. Καί ἀποδείχθηκε πραγματικά ἀληθινός. Ἡ ἱστορία τόν ἐπαλήθευσε. «Ἡ Ἀγγλική λύσις τοῦ ἀνατολικοῦ ζητήματος — γράφει — συνίσταται εἰς τήν διαίωσιν τῆς τουρκικῆς κυριαρχίας ἐν τῇ Ἀνατολῇ. Νά ἰσχύωσιν οἱ Τούρκοι ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε νά κρατῶσιν εἰς τήν δουλείαν τοὺς λαοὺς τῆς Ἀνατολῆς...». Καί τὰ ἔλεγε αὐτά, 56 χρόνια πρὶν ἀπὸ τήν Μικρασιατικὴ Καταστροφή!

«...Ἡ πτώσις τῶν Τούρκων — προσθέτει — θά καθιερώσῃ ἐν τῇ Ἀνατολῇ ἀρχάς καί πολιτισμόν, ὅστις ριζικῶς ἄλλοιοῖ τήν παρούσαν πολιτικὴν τῆς Εὐρώπης κατάστασιν, καί δέν ἔχει ἄδικον ἢ διπλωματία καί ἡ πολιτικὴ τῆς βίας καί τῆς δολιότητος νά κήδεταί τοῦ Σουλτάνου...».

Ἡ φιλοτουρκική, λοιπόν, πολιτικὴ τῆς Δύσεως ἔχει βαθύτερους λόγους. Ἄς τό κατανοήσουμε αὐτό καλά, τουλάχιστον σήμερα, πού ἀντιμετωπίζουμε ἀνάλογους κινδύνους. Οὔτε ἡ κυριαρχία τῆς Μέσης Ἀνατολῆς οὔτε ὁ κίνδυνος τῆς πρώην Σοβιετικῆς Ἐνώσεως παίζουν σοβαρὸ καθοριστικὸ ρόλο στήν φιλοτουρκικὴ στάση. Κάτω ἀπὸ αὐτὴ τήν ἐπίφαση καιροφυλακτεῖ, γιά τοὺς φονεῖς τοῦ Ἑλληνισμοῦ, μιὰ μελλοντικὴ ἀναβίωσή του. Τό ἴδιο καί γιά τήν πρώην Σοβιετικὴ Ἐνωση. Ἡ Τουρκία μπορεῖ νά παίξει καί μάλιστα κάποτε ἐπικίνδυνα μεταξύ τοῦ δυτικοῦ καί τοῦ ἀνατολικοῦ κόσμου, ἀλλά καί ὁ ἕνας καί ὁ ἄλλος γνωρίζουν καλά ὅτι ἡ Τουρκία δέν πρόκειται νά γίνῃ ποτέ ἐπικίνδυνη γιά τὰ συμφέροντά τους, συμφέροντα πού δέν εἶναι μόνον ὕλικά, ἀλλά καί πνευματικά. Καί πρέπει νά γνωρίζουμε ὅτι ὑποπτες καί ἀφανεῖς δυνάμεις τῆς Δύσεως ἀποδίδουν μεγαλύτερη σημασία στά δεύτερα, στά πνευματικά συμφέροντα.

Ἄλλὰ κέντρο μεγάλο τῆς δραστηριότητος τοῦ Μακράκη θά γίνῃ ἡ περίφημη «Σχολὴ τοῦ ΛΟΓΟΥ», πού ἱδρύσε ὁ ἴδιος (ὀριστικά) τό 1876. Ἀπὸ τό βῆμα τῆς, 30 ὀλόκληρα χρόνια, θά διδάξει καί θά διαφωτίσει τό λαό, ἀλλά καί θά δεχθοῦν οἱ ἐχθροὶ τοῦ Γένους τὰ θανάσιμα πλήγματα τοῦ λόγου του. Ὑπολογίζεται ὅτι ὁ Ἀπόστολος Μακρά-



κης έκφώνησε 12.000 όμιλίες. Παράλληλα, εκδίδει έφημερίδες, γράφει άρθρα, μελέτες, δίνει συντριπτικές απαντήσεις στους συνθηκολογημένους πού μάχονται τό έργο του. Στή Βουλή γίνονται συζητήσεις και ό Μακράκης συκοφαντείται και διαβάλλεται. Ό ίδιος ό πρωθυπουργός Κουμουνδούρος τόν κατηγορεί ότι ύποσκάπτει τά θεμέλια τής βασιλείας και τόν χαρακτηρίζει αναρχικό και μηδενιστή. Η Έκκλησία, από καιρό, παρακολουθεί από κοντά τήν δραστηριότητά του. Τήν ανησυχεί ότι μεγάλο μέρος του λαού, αλλά και του Κλήρου, πλαισιώνει τόν άπτόητο αγωνιστή. Όχι ή Έκκλησία, αλλά ή διοίκησή της, πού δέν είναι ικανή νά αντίληφθει τίς τεράστιες ευθύνες της, γίνεται αντικείμενο άυστηρότατου ελέγχου από τόν Άπόστολο Μακράκη.

Άλλά ό αγώνας του, όπως είπαμε, είναι πολύπλευρος.

Γιά πρώτη φορά ίσως ή μασονία — ένα ακόμα θέμα πού δίνει επικαιρότητα στην προσωπικότητα του Μακράκη — βλέπει τό άνθελληνικό και αντιχριστιανικό της έργο νά αντιμετωπίζεται άποφασιστικά και μέ πειστική επιχειρηματολογία.

Και ήταν πολύ τολμηρό, ιδιαίτερα τήν εποχή εκείνη, νά πολεμάει κανείς αυτό τό θερίο του κοινωνικού ολοκληρωτισμού. Πίσω του καιροφυλακτούν ξένες πρεσβείες, ό διεθνής μασονισμός (σιωνισμός), οι έδω πράκτορές τους, πού συγκαταλέγονται πάντοτε μεταξύ των άρχόντων του τόπου. Μιά άλλη κάστα — τής μασονίας — ναικοθετεί τό Έθνος και τήν Όρθοδοξία. Ό Άπόστολος Μακράκης δίνει τήν μάχη και προκαλεί τά πρώτα ρήγματα στό έθνοκτόνο έργο της.

Η Έερά Σύνοδος του 1867, σέ έγκύκλιό της, χαρακτηρίζει τόν Μακράκη «άνδρα έλλόγιμον μεμαρτυρημένων χριστιανικών άρχών, ως διαφλεγόμενον υπό διαπύρου ζήλου υπέρ τής διαδόσεως των θείων αληθειών και τής δόξης τής Αγίας ήμών Έκκλησίας και φωστήρα τής Όρθοδοξίας». Η θέση όμως τής Έκκλησίας απέναντί του θ' αλλάξει άργότερα. Ό Μακράκης γίνεται και γι' αυτήν επικίνδυνος. Τό 1875, έχουμε τό σκάνδαλο τής σιμωνίας. Δύο ύπουργοί καταδικάζονται γιατί δωροδοκήθηκαν γιά τήν έκλογή τριών μητροπολιτών. Θεία ρομφαία ύψώνεται ή φωνή του Άποστόλου Μακράκη. Προκαλείται πανικός στις τάξεις των σιμωνιακών. Η Έκκλησία και ή Πολιτεία χαλκεύουν δεσμά γιά τόν όμολογητή τής αλήθειας. Ό Μακράκης κατηγορείται γιά αίρετικός, αλλά δέν τολμούν νά τόν άφορίσουν και μόνο τόν διώκουν. Τρανοτάτη άπόδειξη του ότι δέν άφορίστηκε είναι ότι στην κη-

δεία του ή Έκκλησία έτέλεσε κανονικά ό,τι προβλέπεται στην περίπτωση.

Πολλοί κληρικοί και ανάμεσά τους μητροπολίτες στέκονται δίπλα του, ενώ άλλοι θά όμολογήσουν άργότερα τό λάθος τους νά θεωρήσουν τόν Μακράκη αίρετικό.

Η Σύνοδος του 1878 τόν κατασυκοφαντεί, ώστόσο, γιά αίρετικό. Τό θλιβερό, όμως, είναι ότι όλοι περίμεναν τόν θάνατό του γιά νά όμολογήσουν δημοσίως τό λάθος τους, άν και γιά πολλούς ή αντίληψη ότι ό Μακράκης ήταν αίρετικός έξυπηρετούσε σκοπιμότητα και όχι τήν αλήθεια.

Άκολουθούν δύο καταδίκες του Μακράκη, πού προκαλούν σάλο. Η κυβέρνηση πανικοβάλλεται και αφήνει τήν ύπόθεση νά παραγραφεί. Τήν φυλάκιση όμως (8 μήνες) του δικαστηρίου τής Άμφισσας ό Μακράκης θά τήν έκτίσει όλόκληρη. Είχε κατηγορηθεί ότι έξύβρισε τόν μητροπολίτη Άθηνών Προκόπιο και τήν Έερά Σύνοδο. Ό έλεγχος, όταν ένοχλεί, λέγεται ύβρις. Έτσι γίνεται συχνά.

Ό Μακράκης μεταβάλλει τήν φυλακή σέ σχολείο. Διδάσκει τούς φυλακισμένους. Γιά όκτώ μήνες ή φυλακή μεταμορφώνεται και άνθρωποι, πού κανείς δέν τούς είχε πλησιάσει ποτέ, αισθάνονται κάτι νά αλλάζει μέσα τους.

Στίς άλλεπάλληλες διώξεις θά προστεθεί και κάποιο άτύχημα στό πόδι, πού του προκαλεί γάγγραινα. Τρισήμισυ χρόνια θά μείνει στό κρεβάτι του πόνου. Τίποτε όμως δέν μπορεί νά λυγίσει τόν ακατάβλητο αγωνιστή. Η μάχη θά συνεχιστεί ως τό τέλος. Τό όνομα του Μακράκη θά γίνει γνωστό και στό έξωτερικό. Προσωπικότητες τόν θαυμάζουν. Γερμανός καθηγητής θά πει σέ Έλληνα σπουδαστή του: «Έχετε στην Ελλάδα θησαυρό του όποιου άγνοείτε τήν αξία» και Άγγλος θεολόγος θά όμολογήσει: «Γύρισα όλα τά Πανεπιστήμια τής Ευρώπης, αλλά δέν βρήκα κάποιον πεπαιδευμένο άνδρα, όπως τόν Άπόστολο Μακράκη». Τέλος, Ρωμαιοκαθολική προσωπικότητα «έξέφρασε τήν άπορία της γιατί ή Έλληνική Κυβέρνηση δέν έδινε στον Μακράκη έδρα στο Πανεπιστήμιο». Πόσο μακριά ζούσε από τά έλληνικά πράγματα ό ξένος αυτός...

Η Έερά Σύνοδος καταδίκασε τόν Μακράκη αναπολόγητο. Δέν έτόλμησε νά τόν καλέσει νά άπολογηθεί, δικαίωμα αναφαίρετο σέ κάθε πολίτη. Εκείνος, φυσικά, δέν έμεινε μέ σταυρωμένα τά χέρια. Είναι άνομία και όχι κρίση ή άπόφασή της, θά πει. Μέ καταδίκασε χωρίς δίκη, γιατί ψεύδεται και διαβάλλει και συκοφαντεί ως τυφλό όργανο του Διαβόλου.



Τό Τρισύνθετο, ἡ σπονδυλική στήλη τοῦ Μακρακισμοῦ

Λέων Μπράνγκ

Τό τρισύνθετο, ὅπως εἶναι γνωστό, ἀπετέλεσε γιὰ ἓνα μεγάλο χρονικό διάστημα τό ἐπίκεντρο τῆς κριτικῆς ἐναντίον τοῦ Μακράκη¹. Βέβαια, τό εἶχε διατυπώσει σέ ἀνύποπτο χρόνο, πολύ πρὶν ἐκδοθεῖ τό 1878 ἡ ἐγκύκλιος ἐκ μέρους τῆς Ἱερᾶς Συνόδου², ὥστόσο ἡ δοξασία του αὐτή βρέθηκε τήν κατάλληλη στιγμή, γιὰ νά χρησιμοποιηθεῖ ὡς ἀποτελεσματικό ὄπλο στήν ἀναχαίτιση τοῦ ὄχι πλέον μόνο ἐνοχλητικοῦ ἀλλά ἤδη ἐξαιρετικά ἐπικίνδυνου φαινομένου «Μακράκης», πού ἀπειλοῦσε νά ἀναταράξει τόν ἀδρανῆ ἐκκλησιαστικό χῶρο ἀλλά καί γενικά τήν κοινωνική ζωὴ τοῦ τόπου. Γι' αὐτό, ἄλλωστε, ὑπῆρξε μιά πλήρης συναίνεση καί συνεργασία ἐκκλησιαστικῆς καί πολιτικῆς ἡγεσίας γιὰ τήν ἀποτελεσματική του ἀντιμετώπιση³.

Μετά τά λίγα ὅσα ἐκθέσαμε ἰδίως γιὰ τό κοινό μέτωπο Ἑκκλησίας καί Πολιτείας ἐναντίον του, ἀνακύπτει φυσικά τό ἐξῆς ἐρώτημα: γιατί ἐπέμενε ὁ Μακράκης τόσο πολύ σέ ἓναν τουλάχιστον ἐκ πρώτης ὄψεως, καθαρὰ δογματικό θέμα, ἓνα θέμα πού δέν σχετίζεται ἄμεσα μέ τῆ στοχοθεσία του, τήν ἀφύπνιση τοῦ λαοῦ καί ἐν γένει τήν ἀναγέννηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ; Ἐνας γνώστης, βέβαια, τοῦ προσώπου του θά παρεμβάλει ἀμέσως, δικαιολογημένα, ὅτι ὁ ἴδιος δέν ἀμφέβαλε ποτέ γιὰ τόν ἑαυτό του καί τίς θέσεις του. Πράγματι, δέν ὑπάρχει οὔτε δεῖγμα μιᾶς τέτοιας ἀμφιβολίας⁴. Ἀλλά δέν πρόκειται ἐδῶ ἀπλῶς γιὰ ἐπιμονή σέ μιά θέση. Ὁ Μακράκης δίνει εὐρύτατες διαστάσεις στό τρισύνθετο, προεκτείνοντάς το ἔξω ἀπό τά στενά ὄρια τοῦ δογματικοῦ χῶρου. Ἄλλωστε, πρόθεσή του δέν ἦταν νά ἐρευνήσει καί νά ἐντροφήσει συστηματικά σέ ἓνα θέμα τῆς δογματικῆς. Πάντοτε οἱ θεωρητικές ἀναλύσεις του ἐξυπηρετοῦσαν συγκεκριμένες ἀνάγκες ἢ, μᾶλλον, ὑπαγορευόνταν ἀπό τό ὄραμα του γιὰ τόν Ἑλληνισμό.

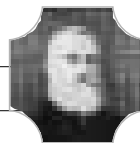
Τό τρισύνθετο διατυπώθηκε ἀπό τόν Σίφινο

στοχαστή γιὰ νά ἀποτελέσει τό ἀδιάσειστο θεμέλιο καί τῶν τριῶν βασικῶν διαστάσεων ὅλου τοῦ ἔργου του⁵. Ὡς «ἀλήθεια ἐπιστημονική», δηλαδή ὡς βάση τοῦ νέου φιλοσοφικοῦ του συστήματος, ἀνατρέπει, ὅπως ὑπογραμμίζει, τή δυτική «ψευδοφιλοσοφία», ὅπου καί ἂν ἀπαντᾶται, ὡς «ἀλήθεια θρησκευτική» ἐξασφαλίζει τήν κατάργηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ καθεστώτος τῶν ἡμερῶν του, ἐπαναφέροντας τήν καθαρότητα τοῦ βιώματος τῆς πρώτης Ἑκκλησίας, καί ὡς «ἀλήθεια πολιτική» ἀποτελεῖ τό θεμέλιο τοῦ αὐθεντικοῦ χριστιανικοῦ δικαίου καί πολιτισμοῦ⁶.

Θά μπορούσε νά προσθέσει κανεὶς καί μιά τέταρτη διάσταση τοῦ τρισυνθέτου, ἡ ὁποία ναί μὲν δέν διατυπώνεται ρητὰ ἀπό τόν ἴδιο, εἶναι ὅμως διάχυτη στίς ἀντιλήψεις πού ἐκφράζει γιὰ τό πρόσωπό του. Σέ συνδυασμό, μάλιστα, μέ τήν ἄλλη πολυσυζητημένη καινοτομία του, τήν τελείωση τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ Χριστοῦ, μᾶς παρέχει μιά, ἔστω ἀμυδρή, εἰκόνα τῶν νοητικῶν διαδικασιῶν πού τόν ὁδήγησαν στήν ἀποδοχή τῆς ἀσύγκριτης ἀνωτερότητας τοῦ προσώπου του καί τοῦ ὑπερεκλεκτοῦ ρόλου πού διεκδικοῦσε νά ἀδραματίσει στήν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας.

Ποιό, ὅμως, εἶναι τό περιεχόμενο αὐτοῦ τοῦ τρισυνθέτου, τί τό καθιστᾶ τόσο σημαντικό, ὥστε νά μπορέσει νά ἀνταποκριθεῖ στίς παραπάνω τέσσερις διαστάσεις; Ὁ Μακράκης εἶναι ἀκλόνητα πεπεισμένος — καί ὁδηγεῖται ἀναμφίβολα με αὐτό στόν πανθεϊσμό — ὅτι «ἐκ τριῶν οὐσιῶν συνίσταται ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος, ἐκ σώματος, ψυχῆς καί πνεύματος»⁷. Ἀποκλείεται δέ ἐδῶ κάθε ἐνδεχόμενο παρανόησης αὐτῆς τῆς μακρακικῆς θέσης, τόσο ὡς πρὸς τόν ὄρο «οὐσία»⁸ ὅσο καί ὡς πρὸς τήν ἔννοια τοῦ συστατικοῦ⁹. Δεδομένο εἶναι ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀποτελεῖ ἀπαραίτητο καί ἀναφαίρετο συστατικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου. Κατά τήν προσπάθειά του νά ἐντοπίσει αὐτό τό τρίτο συστατικό στοι-

— Ὁ Λέων Μπράνγκ εἶναι ἐπίκουρος καθηγητῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.



χειρό εντός του, ο άνθρωπος θα συναντήσει δύο βασικές λειτουργίες που τό επιβεβαιώνουν, αφ' ενός μὲν τή συνείδηση που προοδευτικά αναπτύσσεται ως συνείδηση τής ύπαρξης του έαυτού του, τής ύπαρξης του κόσμου και του Θεού¹⁰, και αφ' άλλου τόν ὀρθό λόγο που αποτελεί μικρογραφία του ὀρθού λόγου του Θεού¹¹. Ἡ δὲ σωστή λειτουργία του ὀρθού λόγου, τής κορυφαίας ἐκδήλωσης τής οὐσίας του Ἁγίου Πνεύματος στὸν ἄνθρωπο, ἡ καταξίωση, δηλαδή, αὐτῆς τής οὐσίας, κατορθώνεται μὲ τήν ὀρθή συλλογιστική¹².

Τό θέμα τῶν δύο αὐτῶν λειτουργιῶν που μαρτυροῦν τήν οὐσία του Ἁγίου Πνεύματος ως τρίτου συστατικοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τήν πεμπτοῦσία του ὅλου φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Μακράκη. Σέ αὐτό βασίζεται ἡ γνωσιολογία του. Για νά ἐκτελέσει τήν ἀποστολή του, τήν ἀνάδειξη τοῦ Ἑλληνισμοῦ καί τόν ἐξελληνισμό ὅλου τοῦ κόσμου¹³, ἔπρεπε νά παραγάγει ἀντικειμενικές ἀλήθειες, ἱκανές νά ἀνατρέψουν κάθε ἀντίθετη ἀντίληψη, νά διεισδύσει μὲ τή λογική του στήν οὐ-



σία τῶν ὄντων — καί του Θεού¹⁴. Ἄγευστος ὁ ἴδιος τῆς ὅλης Ὀρθόδοξης πατερικῆς παράδοσης, δέν μπορούσε, ὅπως καί ὅλη ἡ σχολαστική Δύση, νά δεχθεῖ τή διάκριση που — μὲ βάση τήν ἐμπειρία τῶν ἁγίων της — κάνει ἡ Ὀρθοδοξία ἀνάμεσα στήν ἐντελῶς ἀπερινόητη, ἀκατάληπτη καί ἀμέθεκτη ἄκτιστη θεία οὐσία καί στίς μεθεκτές ἄκτιστες ἐνέργειες, οἱ ὁποῖες ὡς ἐνέργειες τῆς μίας θείας οὐσίας εἶναι κοινές καί στά τρία πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος¹⁵. Ἄλλωστε, αὐτή ἡ διάκριση θά του ἦταν ἐμπόδιο στήν ἐθνοσωτήρια καί κοσμοσωτήρια ἀποστολή του. Ὅπως προαναφέραμε, μόνο ἡ ὄντολογική σχέση Θεοῦ καί ἀνθρώπου καί ἡ, χάρις σ' αὐτήν, δυνατότητα τῆς μέσῃ του λογικοῦ ἀναγωγῆς καί κατάληψης του Θεοῦ μπορούσε νά του ἐξασφαλίσει τό ἐπιβλητικό ἐκεῖνο φιλοσοφικό οἰκοδόμημα που θεωροῦσε ἱκανό νά συμπεριλάβει κάθε προηγού-

μενη ἀτελή φιλοσοφική προσπάθεια (π.χ. ἐκείνην του Πλάτωνα) καί νά ἀνατρέψει κάθε «ψευδοφιλοσοφία».

Τό φιλοσοφικό σύστημα τοῦ Μακράκη ἀναγνωρίζει, βέβαια, μέ τίς συντεταγμένες που θέτει, μόνο μία γνώση, μία μέθοδο καί ἓνα μόνο ὄργανο γνώσης, τόν ὀρθό λόγο, τόσο γιά τό Θεό ὅσο καί γιά τά κτιστά ὄντα, ἀκριβῶς ἐπειδὴ στήν οὐσία, λόγω τῆς ὄντολογικῆς σχέσης τῶν δύο αὐτῶν «ἀντικειμένων» γνώσης, πρόκειται γιά μία πραγματικότητα. Θά μπορούσε νά ὑποθέσει κανεῖς ὅτι του ἦταν ἐντελῶς ἄγνωστη ἡ θέση τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης στό θέμα τῆς γνώσης του

ἀκτίστου καί του κτιστοῦ. Ἄγνοοῦσε, ἄραγε, ὅτι στήν Ὀρθοδοξία ἡ γνώση του ἀκτίστου, που εἶναι μόνο ὁ Τριαδικός Θεός, πραγματοποιεῖται ἐμπειρικά μέ τόν ἀπό τό Ἅγιον Πνεῦμα φωτισμένο νοῦ καί ὄχι μέ τήν ἀφηρημένη λογική σκέψη, ὅτι εἶναι μετοχή-κοινωνία μέ τόν προσωπικό Θεό, ἡ ὁποία χαρίζεται στὸν ἄνθρωπο, καί ὄχι ἀνθρώπινη κατάκτηση, ὅτι εἶναι θεά τῶν ἀκτίστων ἐνε-

ργειῶν του Θεοῦ (θέωση-δόξασιμος) καί ὄχι διείσδυση καί κατάληψη τῆς θείας οὐσίας, καί ὅτι αὐτή ἡ γνώση διαστέλλεται ἀπό τή γνώση του κτιστοῦ, τῆς ὅλης δημιουργίας του Θεοῦ, που γίνεται μέ τή διάνοια ἢ μέ τό λογικό μέσῃ τῆς ἐπιστήμης¹⁶; Κατά βάθος, πιστεύουμε ὅτι δέν ἦταν τόσο ἡ ἄγνοια ὅσο ἡ ἔλλειψη ἐνδιαφέροντος καί κυρίως ἡ ἔλλειψη ἐκτίμησης ἐκεῖνο που κάνει τό Μακράκη νά στρέφεται σέ χώρους ἐντελῶς ξένους καί ἀντίθετους πρὸς τήν ἀγιοπατερική παράδοση, προκειμένου νά θεμελιώσει τίς φιλοσοφικές του ἀντιλήψεις καί νά δημιουργήσει μέ αὐτές τό δικό του ἐκκλησιαστικό οἰκοδόμημα, γιά τό ὁποῖο διεκδικοῦσε, βέβαια, τή συνέχεια τῆς μίας Ἐκκλησίας του Χριστοῦ.

Στό σημεῖο αὐτό γίνεται εὐκόλα ἀντιληπτή ἡ λειτουργικότητα του τρισυνθέτου στή δεύτερη διάστασή του, τή θρησκευτική. Ἀντιδρώντας



στή συνοδική ἐγκύκλιο, τό ἀνάγει, μέ τίς «δικαστικές» ἀποφάσεις τῶν συλλόγων του, πού μοιάζουν ἀπόλυτα μέ συνοδικές ἀποφάσεις τῆς Ἐκκλησίας¹⁷, σέ θέμα ριζικῆς διαφοροποίησης τοῦ ἰδίου καί τῶν μελῶν τῶν συλλόγων του ἀπό τήν ἐπίσημη Ἐκκλησία. Φτάνει μάλιστα στό σημεῖο νά μιλάει γιά τή δισύνοθη, τουτέστιν διεφθαρμένη, σιμωνιακή κ.ἄ., ἐπίσημη Ἐκκλησία καί νά ἀποδίδει στόν ἑαυτό του καί στούς ὁπαδούς του τό χαρακτηρισμό τρισύνθετοι, δηλαδή ἀληθινοί καί αὐθεντικοί¹⁸.

Ἐχοντας πλέον διαμορφώσει τή συνείδηση ὅτι ὁ ἴδιος καί οἱ ὁπαδοί του ἀποτελοῦν τή γνήσια ἔκφραση τῆς Ἐκκλησίας, δέν τόν προβληματίζει, φυσικά, ἡ συνοδική ἐγκύκλιος, ἀφοῦ κατὰ τήν πεποιθήσή του εἶναι ἔργο διαφθορᾶς πού ἐπιβουλεύεται ὀτιδήποτε τό γνήσιο, κάθε προσπάθεια πραγματικῆς μίμησης τοῦ Χριστοῦ, οὔτε φαίνεται νά τόν πτοεῖ τό γεγονός ὅτι καμμία ἀπό τίς κατά τόπους Ἐκκλησίες, στίς ὁποῖες ἀπευθύνεται στά μετέπειτα χρόνια σχετικά μέ τά ἐπίμαχα αὐτά θέματα¹⁹, δέν τόν δικαιώνει. Ἄνετα θά ἀπέδιδε τήν παραπάνω στάση τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν στήν ἔλλειψη ἐνδιαφέροντος γιά τήν ἀλήθεια, ἡ ὁποία ὅμως τελικά θά ἐπιβληθεῖ διά μέσου τοῦ προσώπου του, στό ὁποῖο καταφανῶς, ὅπως πίστευε, κορυφώνεται ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ²⁰. Γι' αὐτό καί ἡ ἀδιαφορία του, τουλάχιστον ἀρχικά²¹, γιά τήν πατερική παράδοση στό θέμα τοῦ τρισυνθέτου ἀλλά καί γενικά, δεδομένου ὅτι οἱ γνῶμες τῶν Πατέρων σέ θέματα γνώσης «οὐδεμίαν ἔχουσιν αὐθεντίαν, οὐδέν κύρος, οὐδεμίαν ὑποχρέωσιν»²². Οἱ Πατέρες καί ὅλη ἡ Ὁρθόδοξη παράδοση ἔπρεπε, τελικά, νά ὑποβιβαστοῦν γιά νά ἀναδειχθεῖ ὁ ἴδιος.

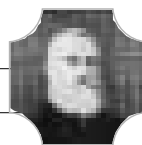
Ἡ τρίτη διάσταση τοῦ τρισυνθέτου, ἡ κοινωνικοπολιτική, μᾶς δίνει τό κοινωνικό ιδεῶδες τοῦ Μακράκη. Ἀντιμέτωπος μέ τόν ἀνερχόμενο ἀστισμό, τήν προβολή τοῦ ἀτομικοῦ καί συλλογικοῦ εὐδαιμονισμοῦ ἀπό τή σύγχρονη κοινωνία του, ἐπιδίωκε, μέ τήν ἴδρυση τῶν συλλόγων του, νά δώσει τό δικό του «ὀρθόδοξο» στίγμα στήν ἐλληνική κοινωνία. Πιθανότατα καί ἐδῶ, στήν κοινωνικοπολιτική διάσταση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, χρησιμοποιεῖ τό τρισύνθετο ἀρχικά, γιά νά διαστέλλει τή δική του κοινωνία ἀπό τήν ὑπόλοιπη ἐλληνική κοινωνία τῆς ἐποχῆς του, ἡ ὁποία, μέ τήν ἀδιάκριτη ἀφομοίωση δυτικῶν προτύπων ζωῆς, εἶχε ἤδη ἀλλοιωθεῖ σέ μεγάλο βαθμό.

Τό τρισύνθετο δέν χρησιμεύει, ὅμως, ἐδῶ ἀποκλειστικά ὡς σημεῖο διαφοροποίησης. Ὅπως προαναφέραμε σχετικά μέ τό φιλοσοφικό του σύ-

στημα, ὁ Θεός καί ἡ δημιουργία Του — ἰδιαίτερα ὁ ἄνθρωπος, ἡ κορωνίδα αὐτῆς τῆς δημιουργίας, πού δέχεται καί τή θεία οὐσία — ἀποτελοῦν γιά τόν Μακράκη μιά ἐνιαία πραγματικότητα, ἡ ὁποία μέσω τοῦ ὀρθοῦ λόγου γνωρίζεται καί προσδιορίζεται ἀπόλυτα. Ὡς τρίτο συστατικό τοῦ ἀνθρώπου καί μέ βασικό γνώρισμα τή λειτουργία τοῦ ὀρθοῦ λόγου πρέπει, φυσικά, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ νά εἶναι καί ὀρθολογικά δομημένη, νά διέπεται ἀπό ἕναν ἀπόλυτο νόμο, τόν ὀρθό λόγο τῆς θείας οὐσίας²³. Μέ αὐτές τίς προϋποθέσεις προσδιορίζει ἡ ἀνθρώπινη λογική, τελικά, ὄχι μόνο τίς ιδιότητες τῆς θείας οὐσίας ἀλλά καί τόν τρόπο τῆς ὑποστασιοποίησής της, δηλαδή τή σχέση τῶν φορέων αὐτῆς τῆς οὐσίας, τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, τά ὁποῖα, ὅπως καί στούς Σχολαστικούς²⁴, δέν εἶναι παρά μόνο σχέσεις ἐντός τῆς θείας οὐσίας καί ὄχι πραγματικές ὑποστάσεις.

Ἐγκλωβίζοντας, ἔτσι, τά τρία πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος στίς περιορισμένες ἀντιληπτικές ικανότητες τοῦ ἀνθρώπινου λογικοῦ, δημιουργεῖ, πολύ περισσότερο, ἕνα ἀσφυκτικό πλαίσιο στή λειτουργία τῆς κατ' εἰκόνα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ἀνθρώπινης κοινωνίας. Μέ τόν τρόπο αὐτό, ὁ ἄνθρωπος ὡς κοινωνική ὑπαρξή ὑποτάσσεται στίς ἐπιταγές τοῦ ὀρθοῦ λόγου, σέ ἕνα ἀδυσώπητο σύστημα ἠθικῆς καί κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς, ἔκφραση τοῦ ὁποίου ἀποτελοῦν οἱ σύλλογοι τοῦ Μακράκη, τό πρότυπο τῆς νέας κοινωνίας του²⁵, πού οὐσιαστικά σημαίνει μιά ὀπισθοδρόμηση στίς κοινωνικές πρακτικές τῆς σχολαστικῆς Δύσης. Ἐάν μπορέσει ὁ ἄνθρωπος νά ἀνταποκριθεῖ στίς ἀπαιτήσεις αὐτοῦ τοῦ συστήματος, δικαιώνεται ἐάν, ὅμως, ἀποτύχει, ἀποδοκιμάζεται καί ἀποβάλλεται τελικά ἀπό τήν κοινωνία τοῦ Μακράκη.

Παραμένει, τέλος, νά ἐξετάσουμε τήν τέταρτη διάσταση τοῦ τρισυνθέτου, πού ἔχει ἄμεση ἀναφορά στό ἴδιο τό πρόσωπο τοῦ Μακράκη. Ἦδη σέ μικρή ἡλικία παρουσιάζει ἕναν ἰδιαίτερο ζήλο γιά τήν πίστη²⁶ πού μετατρέπεται, μέ τήν προοδευτική συνείδηση τοῦ φωτισμοῦ του ἀπό τόν Θεό²⁷ καί τήν ἀντίστοιχη ἐπιθυμία «τοῦ ἐνδαιμονῆσαι ἐν Χριστῷ πᾶσαν τήν ἀνθρωπότητα»²⁸, σέ ἀναζήτηση μιᾶς ἰδιαίτερης ἀποστολῆς στήν ἱστορία. Τελικά, μέ ἕνα «ὄραμα», τό 1851²⁹, πείθεται γιά τήν ἀνάδειξή του σέ σκεῦος ἐκλεκτό τοῦ Κυρίου³⁰. Φέροντας πλέον μέ τό «ὄραμα» αὐτό τή θεία σφραγίδα γιά τή μεγαλειώδη ἐθνική ἀλλά καί παγκόσμια ἀποστολή πού ἀναζητοῦσε, ἔπρεπε ὅπωςδῆποτε δεόντως νά

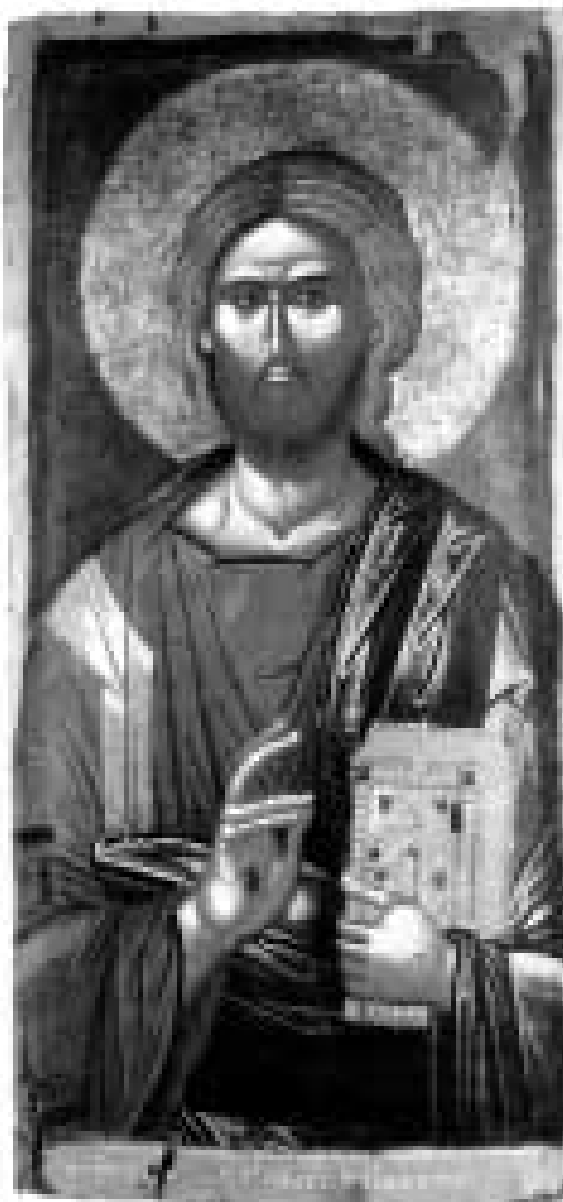


προβλήθει ή μοναδικότητα του προσώπου του. Τήν υπογραμμίζει μέ πρωτόγνωρο πράγματι γιά τήν εκκλησιαστική ιστορία τρόπο, όπως π.χ. ότι είναι αναμάρτητος³¹, ότι έλαβε «πειραν του έργου τής θεώσεως»³² και ότι ή καρδιά του είναι «ισόχριστος»³³.

Στό σημείο αυτό, ασφαλώς, τό τρισύνθετο άποτελεί πλέον τή βάση τής κατανόησης του έαυτού του. Άν δέ συνδυαστεί μέ τήν άλλη έντελώς άνορθόδοξη καινοτομία του, τήν τελείωση τής ανθρώπινης φύσης του Χριστού κατά τή Βάπτισή Του στόν Ίορδάνη³⁴, τότε μπορεί νά άνιχνεύσει κανείς τίς διανοητικές διαδικασίες πού τόν οδήγησαν στην άποδοχή αυτών των χαρακτηρισμών. Ο ίδιος, μάλιστα, μάς βοηθάει στό συνδυασμό αυτό μέ τόν έξής συλλογισμό του: όπως ο Χριστός προσέλαβε τήν ανθρώπινη φύση (σώμα και ψυχή), κρατώντας τή θεία φύση και υπόσταση, έτσι και ο άνθρωπος προσλαμβάνει τή θεία φύση, κρατώντας τήν ανθρώπινη φύση και υπόσταση. Έτσι, ή διαφορά μεταξύ Χριστού και ανθρώπου άνάγεται άποκλειστικά και μόνο στην διαφορετική τους υπόσταση³⁵.

Η παραπάνω, από άποψη ορθόδοξη τελείως άπαράδεκτη και θλάσφημη, σύγκριση δέν άφήνει περιθώριο παρερμηνείας των πεποιθήσεων του Μακράκη σχετικά μέ τόν έαυτό του: όπως ο Χριστός τελειοποίησε τήν ανθρώπινη φύση Του και μέ τή βάπτισή Του στόν Ίορδάνη τή φτάνει στην τελείωση έτσι και ο Μακράκης τελειοποιεί τή θεία φύση του, δηλαδή τήν ουσία του Άγίου Πνεύματος έντός του, και τή φτάνει στην τελείωση. Μέ τήν τελείωση δέ αυτή γίνεται όντως τρισύνθετος, όπως ακριβώς και ο Χριστός. Άρα, άπόλυτα δικαιολογημένα, όπως πιστεύει, διεκδικεί γιά τόν έαυτό του όλες εκείνες τίς ιδιότητες πού χαρακτηρίζουν τόν Χριστό, τήν άναμαρτησία, τήν άγιότητα, τή σοφία κ.ά., διεκδικεί μέ μιά λέξη τό «ισόχριστον». Ο Μακράκης φαίνεται νά άποδέχεται άπόλυτα γιά τόν έαυτό του ότι είναι ο πρώτος άνθρωπος πού έφτασε σέ αυτό τό ύψος. Γι' αυτό και άνάγει τό δικό του έργο άπ' ευθείας στόν Χριστό, θεωρεί όλα όσα παρεμβάλλονται ιστορικά άνάμεσα σέ εκείνον και στόν Χριστό ως παρακμή, κατέχει, όπως προαναφέραμε, τήν πλήρη αποκάλυψη του Θεού, θεωρεί τόν έαυτό του, τελικά, ως πρόδρομο — σαφώς άνώτερο από τόν Άγιο Ιωάννη τόν Βαπτιστή, ο όποιος άπλώς κήρυξε τή μετάνοια, ένω αντίθετα ο ίδιος τή χριστοκρατία — τής έσχατολογικής βασιλείας του Χριστού³⁶.

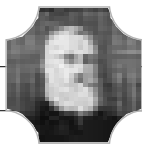
Τό τρισύνθετο, τελικά, είναι τό κλειδί έρμη-



νείας του όλου φαινομένου «Μακράκης». Και, όταν μιλάμε εδώ γιά φαινόμενο, έννοούμε τό όραμα τής καθολικής άναμόρφωσης του Έλληνισμού, πού, όμως, στην προκειμένη περίπτωση ήταν όραμα ενός ιδεολόγου. Και όπως όλοι οι ιδεολόγοι, «χριστιανοί» ή μή, σχημάτισε και ο Μακράκης μέ τόν ορθολογισμό του μιά φανταστική εικόνα τόσο γιά τόν έαυτό του όσο και γιά τόν Θεό, τόν κόσμο και τό μέλλον του κόσμου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. σχετικά τά έξής έργα: Δ. Παλαμά, *Ο κατά Μακράκη άνθρωπος, ήτοι νέα περί τής ανθρώπινης φύσεως ιδέα αυτού*, Μεσολόγγιον 1897· Χ. Μακρή, *Αναί-*



ρσεις του Μακράκη, 'Εν 'Αθήναις 1881· του ίδιου, *Τό δισύνθετον του ανθρώπου αποδεικνυόμενον διά των μεγάλων της 'Εκκλησίας Πατέρων και σύντομος ἀναίρεσις μακρακικών τινων πλανών*, 'Αθήνησιν 1881· του ίδιου, *Τό δισύνθετον του ανθρώπου αποδεικνυόμενον διά των ἐγκρίτων της 'Εκκλησίας Πατέρων και ἀναίρεσις των κυριωτέρων μακρακικών κακοδοξιών*, 'Αθήνησιν 1882³. Ί. Βαρελά, *Τό δισύνθετον του ανθρώπου κατά τās γραφάς και τήν φιλοσοφίαν*, 'Εν 'Αθήναις 1881· π. Δ. Κατουνακιώτη, *Κατά αίρετικῶν δοξασιῶν* 'Απ. Μακράκη, 'Αγιον 'Όρος, ἐκδ. Μοναστικῆς 'Αδελφότητος Δανηλαίων, 1974 (πρόκειται γιά διατριβές του π. Δανιήλ Κατουνακιώτη ἐναντίον του Μακράκη). 'Ο Μακράκης ἀπαντάει στά ἔργα αὐτά μέ τίς ἐξῆς συγγραφές: *Τό τρισύνθετον του ανθρώπου βεβαιούμενον και διά των μεγάλων της 'Εκκλησίας Πατέρων και τό κτηνώδες δισύνθετον της ἐκπεσοῦσης της 'Ορθοδόξιας Συνόδου ἀναιρούμενον σύν πᾶσι τοῖς παραλογισμοῖς και τοῖς βλασφημίοις σοφίσμασι του Χρυσάνθου Μακρῆ πρὸς καταισχύνην και ὄνειδος πάντων των διωκτῶν της ἀληθείας*, Chicago 1963³ (α' ἐκδοσὴ στήν 'Αθήνα 1882)· *Τό τρισύνθετον του ανθρώπου και τό μεθεκτόν και ἀμέθεκτόν του Πνεύματος*, 'Εν 'Αθήναις 1955 (ἀναδημοσίευση διαφόρων ἄρθρων του Μακράκη σχετικὰ μέ τό τρισύνθετο ἀπό τήν ἐφημερίδα «Λόγος» τῶν ἐτῶν 1876, 1885, 1892).

2. Τήν ἐγκύκλιο αὐτή (ἀρ. 2469/21.12.1878) βλ. στό Θ. Στράγκα, *'Εκκλησίας 'Ελλάδος 'Ιστορία*, τόμ. Α', 'Αθήνα 1969. 'Εκτός ἀπό τό τρισύνθετο, εἶχαν θεθεῖ καί ἄλλα δογματικά ζητήματα, ὅπως ἡ ὑπό του Μακράκη τελείως ἀνορθόδοξα ὑποστηριζόμενη τελείωση της ἀνθρώπινης φύσης του Χριστοῦ κατά τή Βάπτισή Του στόν 'Ιορδάνη.

3. 'Από τίς ἀρχές του 1879, λίγο μετά τήν ἐκδοσὴ της συνοδικῆς ἐγκυκλίου, ἀρχίζουν οἱ ἐπί σειρά ἐτῶν διώξεις του Μακράκη και τῶν ὁπαδῶν του. 'Ενδεικτικὰ ἀναφέρουμε στό σημεῖο αὐτό: Τό κλείσιμο της Σχολῆς του, ἀλλεπάλληλες δίκες και φυλακίσεις του ίδιου, πρὸς περιορισμό των βασικῶν του συνεργατῶν σέ μοναστήρια (ἀναλυτικὰ γιά τήν περίοδο αὐτή βλ. Μ. Χαρίτου, *'Ιστορία του μεγάλου διδασκάλου του 'Ελληνικοῦ Γένους και της 'Ορθοδόξιας 'Αποστόλου Μακράκη*, 'Αθήναι 1964³, σσ. 196-649).

4 Βλ. σχετικὰ τά ὅσα χαρακτηριστικὰ καταμαρτυρεῖ ὁ Κ. Διαληγμαῖς στόν πρῶν διδασκάλο του, ἐκφράζοντας ὅλους ἐκεῖνους τοῦς συνεργάτες του Μακράκη του τελικά τὸν ἐγκατέλειψαν ἐξαιτίας της ἐπαρσῆς του: «Φρονεῖτε διά τὸν ἑαυτὸν σας και ἔχετε τήν πεποιθήσιν, ὅτι εἴσθε ὁ ἀλάθητος» ἢ «...οὐδέποτε, ἀφ' ἧς σέ ἐγνωρίσαμεν, παρεδέχθης ὅτι ἐπλανήθης εἰς τι φρόνημά σου ἢ ἡμαρτες εἰς τινα πράξιν σου» («'Αγάπη» ἀρ. 5/31.1.1893, σ. 8, και ἀρ. 7/14.2.1893, σ. 8). 'Αλλά ὁ ἴδιος ὁ Μακράκης ἐκφράζει αὐτὴν τήν πεποίθησιν γιά τό πρόσωπό του και τίς θέσεις του ἀκόμα πιὸ ἐντυπωσιακὰ, σέ μιά ἀπάντησή του στά μέλη του μαρτυρικοῦ συλλόγου «'Ιωάννης ὁ Θεολόγος», τά ὁποῖα ζήτησαν τήν κρίση του προέδρου, του Μακράκη δηλαδὴ, γιά τήν ἄτοπη ἐπιθυμία του νά παντρευτεῖ: «...ὕμεις δὲν εἴσθε σοφοί, και ἐπομένως δὲν δύνασθε οὔτε ὑμεῖς νά μέ πείσητε ὅτι ἡμάρτησα οὔτε οἱ ἄγγελοι, εἰ μὴ μόνον ὁ Θεός ἀμέσως, εἰς τὸν ὅποιον ἀποδέχομαι νά μέ τιμωρήσῃ» («'Αγάπη», ἀρ. 63/13.3.1894, σ. 8).

5. Μέ τίς τρεῖς αὐτές διαστάσεις, τή φιλοσοφική-ἐκπαιδευτική, ὀρθοσκευτική και κοινωνικοπολιτική διεκδικούσε ὁ Μακράκης τή συνέχιση της καθολικότητας του ἔρ-

γου του Χριστοῦ (βλ. σχετικὰ Λ. Μπράνγκ, *Τό μέλλον του 'Ελληνισμοῦ στόν ἰδεολογικό κόσμο του 'Αποστόλου Μακράκη*, 'Αθήνα 1997, σσ. 282-285).

6. 'Α. Μακράκη, *Τό τρισύνθετον του ανθρώπου βεβαιούμενον*, ὅπ.π., σ. 42.

7. 'Α. Μακράκη, *Τό τρισύνθετον*, ὅπ.π., σ. 71.

8. 'Εκεῖνο πού λαμβάνει ὁ ἄνθρωπος ἀπό τὸν Θεό, τονίζει ὁ Μακράκης σέ ἓνα ἄλλο ἔργο του [*'Ιστορία της ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας τε και κακοδαιμονίας πρὸς ἀπόκτησιν της πρώτης και ἀποφυγῆν της δευτέρας παρά παντός ἀνθρώπου βουλομένου εὐδαιμονεῖν και μὴ κακοδαιμονεῖν* (Δεύτερος καρπὸς του συλλόγου «'Ο Πλάτων» 1901), 'Εν 'Αθήναις 1968³ (α' ἐκδοσὴ στήν 'Αθήνα 1885), σ. 418], εἶναι «οὐσία ἐκ της οὐσίας του Πνεύματος».

9. 'Η τυχόν ἀφαίρεσή του σημαίνει, στήν οὐσία, τήν καταστροφὴ της ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. Βλ. σχετικὰ τὸν ὀρισμὸ της λέξης «συστατικὸς» στόν «Λόγος», ἀρ. 289/7.7.1879, σ. 1, ὑπόσημη. 1: «Συστατικὸν εἶναι ἐκεῖνο τό ὅποῖον συνίσταται μετά τινος και τό ὅποῖον ἐάν ἀφαιρεθῆ, τό ἐκ της συστάσεως ἀποτελούμενον ὄν κολοβοῦται, καταστρέφεται, δὲν ὑπάρχει πλέον τοιοῦτον οἶον ἢ συστάσις ἐδείκνυεν αὐτό».

10. 'Α. Μακράκη, *'Η τρίφωντος ἐπιστήμη βλέπουσα τό σύμπαν και ἐξηγοῦσα τά σύμπαντα*, 'Εν 'Αθήναις 1953³ (πρώτη δημοσίευση στήν ἐφημερίδα «Λόγος», 1905).

11. «Λόγος», ἀρ. 824/16.12.1889, σ. 3.

12. 'Α. Μακράκη, *'Η φιλοσοφία και αἱ φιλοσοφικὰ ἐπιστήμαι*, τόμ. Α', σσ. 232 και 234.

13. Γιά τίς ἀξιώσεις του ἀναγεννητικοῦ ἔργου του Μακράκη βλ. Λ. Μπράνγκ, ὅπ.π., σσ. 250-339.

14. 'Η γνώση του Θεοῦ ταυτίζεται γιά τὸν Μακράκη μέ τή μέσω της λογικῆς κατάληψη της οὐσίας του Θεοῦ, μιά διαδικασία πού ἐξασφαλίζει, φυσικά, στόν συλλογιζόμενον ἄνθρωπο και τήν ἀντικειμενική γνώση ὄλων τῶν ὄντων, πού, στήν αὐθεντική τους μορφή, ὅπως ἀποδέχεται ὁ Μακράκης ἀσπαζόμενος τήν διδασκαλία του Πλάτωνος περὶ ἀρχετύπων εἰδῶν, βρίσκονται ὡς ἰδέες ἐντός της οὐσίας του Θεοῦ (βλ. σχετικὰ Λ. Μπράνγκ, ὅπ.π., σσ. 70-74).

15. Γιά τή διάκριση αὐτῆ οὐσίας και ἐνεργειῶν του Θεοῦ στήν 'Ορθοδόξια βλ. Μ. Φαράντου, *'Η περὶ Θεοῦ ὀρθόδοξος διδασκαλία*, 'Αθήναι 1985, σσ. 234-262 και 429-458.

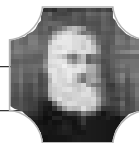
16. Περισσότερο γιά τή διπλή γνωσιολογία, τίς δύο γνώσεις και τά δύο γνωστικά ὄργανα στήν 'Ορθοδόξια βλ. στό π. Γ. Μεταλληνού, *Σχέσεις και 'Αντιθέσεις*, 'Αθήνα 1998, σσ. 173-187, ὅπου και περισσότερη βιβλιογραφία.

17. Τίς ἀποφάσεις αὐτές των συλλόγων «'Ιωάννης ὁ Βαπτιστής» και «'Ο Μέγας Κωνσταντῖνος» γιά τό τρισύνθετο και γιά τό θέμα της βαθμιαίας τελείωσης της ἀνθρώπινης φύσης του Χριστοῦ βλ. στήν ἐφημερίδα «Λόγος», ἀρ. 291/21.7.1879, σ. 4, και ἀρ. 292/28.7.1879, σ. 4.

18. 'Α. Μακράκη, *Τό τρισύνθετον του ανθρώπου βεβαιούμενον*, ὅπ.π., σσ. 42 και 59-60.

19 Βλ. τό ταξίδι του τό 1888 στήν Κωνσταντινούπολη γιά τήν ἐπίδοση ὑπομνήματος στόν Οἰκουμενικό Πατριάρχη Διονύσιο Ε' και, στή συνέχεια, στήν 'Οδησσό. 'Από τήν 'Οδησσό ἐστειλε παρόμοια ὑπομνήματα στήν 'Ιερά Σύνοδο της 'Εκκλησίας της Ρωσσίας, Ρουμανίας και Σερβίας (Μ. Χαρίτου, ὅπ.π., σσ. 712-714).

20. Λ. Μπράνγκ, ὅπ.π., σσ. 258-260.



21. Όταν συνέγραψε την *Ἀπολογία* του τό 1873, δέν τόν ἐνδιέφερε καθόλου, ὅπως ἡμολογεῖ στό ἔργο του «*Τό τρισύνθετον τοῦ ἀνθρώπου βεβαιούμενον*», ὅπ.π., σ. 130, νά λύσει τό ζήτημα αὐτό μέ βάση τήν πατερική διδασκαλία, ἀλλά μόνο μέ βάση τήν Ἁγία Γραφή, στηριζόμενος, κατά καθαρά προτεσταντικό τρόπο, ἀποκλειστικά στή δική του κατανόηση καί ἐρμηνεία καί στίς δικές του διανοητικές δυνάμεις. Ἐπειτα μόνο, μετά ἀπό ἐκτενῆ πολεμική πού ἀκολούθησε τήν συνοδική ἐγκύκλιο, ἐνδιαφέρθηκε νά βρεῖ στούς Πατέρες ἐρεῖσματα γιά τή δοξασία του, χωρίς ὅμως ἐπιτυχία.

22. Ἄ. Μακράκη, *Ἀπολογία Ἀποστόλου Μακράκη περί τῶν ἑαυτοῦ αἰσθημάτων, φρονημάτων καί πράξεων, καί ἰδίως ἀναίρεσις πάντων ὅσα ὁ καθηγητής Κ. Νεστορίδης ἔγραψε κατ' αὐτοῦ καί τοῦ περί ψυχῆς φρονήματος αὐτοῦ*, Ἐν Ἀθήναις 1958² (ἀ' ἐκδόση στήν Ἀθήνα 1873), σ. 45. Περισσότερο γιά τή στάση τοῦ Μακράκη ἐναντι τῶν Πατέρων καί γενικά τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως βλ. στό Α. Μπράνγκ, ὅπ.π., σσ. 255-263.

23. Περισσότερο γιά τόν ὀρθό λόγο τῆς θείας οὐσίας στή μακρακική σκέψη καί τίς προεκτάσεις αὐτῆς τῆς θέσης βλ. στό Α. Μπράνγκ, ὅπ.π., σσ. 78-85.

24. Βλ. σχετικά π. Ἰ. Ρωμανίδου, *Τό Προπατορικό Ἀμάρτημα*, Ἀθήνα 1989², σσ. 105-106.

25. Σχετικά μέ τίς κοινωνικές πρακτικές πού ἐφαρμόζονταν στούς συλλόγους του βλ. Α. Μπράνγκ, ὅπ.π., σσ. 320-327.

26. Στά αὐτοβιογραφικά του στοιχεῖα ἀναφέρει ὁ Μακράκης ὅτι σέ παιδική ἡλικία αἰσθάνθηκε, ἀπό τήν ἀνάγνωση βίων μαρτύρων ἰδιαίτερα, τήν ἐπιθυμία νά μαρτυρήσει γιά τήν πίστη του [Ἄ. Μακράκη, *Ἡ πόλις Σιών ἢ ἡ ἐπί τῆς πέτρας οἰκοδομηθεῖσα Ἐκκλησία, ἥτοι ἡ ἀνθρώπινος κοινωνία ἐν Χριστῷ*, Ἐν Ἀθήναις 1956² (ἀ' ἐκδόση στήν Κωνσταντινούπολη 1860), σσ. 14-15].

27. Ἄ. Μακράκη, *Ἀπολογία*, ὅπ.π., σσ. 188-189.

28. Ἄ. Μακράκη, *Ἡ Πόλις Σιών*, ὅπ.π., σσ. 15-16.

29. Μία περιγραφή τοῦ «ὄραματος» δίνει ὁ Μακράκης στό ἔργο του: *Λόγοι εἴκοσι θέμα ἔχοντες τό ἔργον τοῦ 1821 πῶς ἂν τάχιστα καί κάλλιστα εἰς πέρας ἔλθοι, ...*, Ἐν Ἀθήναις 1965² (πρώτη ἀναδημοσίευση στήν Ἀθήνα 1886 ἀπό τήν ἐφημερίδα «*Δικαιοσύνη*», ἀρ. 1-84 τῶν ἐτῶν 1866-1867), σ. 144.

30. Στόν Μακράκη ἀποκρυσταλλώνεται, μέ βάση τό «ὄραμα», ἡ πεποίθηση ὅτι «εἶναι κεκλημένος ἄνωθεν [...] ἵνα διεκδικήσῃ τά καταπατούμενα τοῦ Ἑλληνισμοῦ δικαιώματα καταπολεμῶν καί κατανικῶν τόν παπισμόν ἐν τῇ Δύσει καί τόν τουρκισμόν ἐν τῇ Ἀνατολῇ» («*Λόγος*», ἀρ. 260/1.1879, σ. 4).

31. Ἄ. Μακράκη, *Ἐρμηνεία κατά βάθος καί πλάτος εἰς τάς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων* (Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ Ὀρθοσκυτικού Περιοδικοῦ «*Φῶς τοῦ Λόγου*» τῶν ἐτῶν 1921-28), Ἐν Ἀθήναις 1974, σ. 38.

32. Ἄ. Μακράκη, *Ἡ Χριστιανική φιλοσοφία ἢ δίκη ἀναμέσον τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἑλλάδος καί ἐκείνης τῶν τῆς Δύσεως σχολῶν*, Ἐν Ἀθήναις 1968² (πρώτη δημοσίευση στήν ἐφημερίδα «*Λόγος*», ἀρ. 33-72 τῶν ἐτῶν 1868-1869), σ. 87.

33. Ἄ. Μακράκη, *Ἀπολογία*, ὅπ.π., σ. 32. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *Ἡ Πόλις Σιών*, ὅπ.π., σσ. 46-47.

34. Ἡ ὀρθόδοξη παράδοση γνωρίζει μόνο τήν ἐξ ἄκρας συλλήψεως θέωση τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ Χριστοῦ (βλ. σχετικά τά ἄρθρα τοῦ π. Β. Βολουδάκη, «*Περί ἀφθαρσίας καί ἀφθαρτοδοκητῶν*» καί «*Ὁ Χριστός ἀνθρώπων ἐπέκεινα*» στόν «*Ὄρθόδοξο Τύπο*», ἀρ. 833/7.4.1989, σσ. 1 καί 4, καί ἀρ. 840/2.6.1989, σσ. 1-3).

35. Ἄ. Μακράκη, *Τό τρισύνθετον*, ὅπ.π., σ. 75 καί «*Λόγος*», ἀρ. 1475/13.6.1902, σσ. 2-3.

36. Βλ. σχετικά Α. Μπράνγκ, ὅπ.π., σσ. 258-278.



Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης ὡς πολιτικός

Κωστής Ο. Σπεράντσας

Οἱ πολιτικές, ιδεολογικές καὶ κοινωνικές ἐπιλογές τοῦ Ἀποστόλου Μακράκη, ὅπως φανερώθηκαν καὶ εἶναι ἱστορικά δοσμένες καὶ θεβαιωμένες, θά πρέπει νὰ τοποθετηθοῦν μέσα στά γενικότερα πλαίσια τῶν δομῶν τῆς Ἑλληνικῆς Κοινωνίας τοῦ 19ου αἰώνα.

Ἡ βαθύτερη διερεύνηση τοῦ θέματος θά μᾶς δώσει τήν καθοριστική καὶ μορφοποιημένη εἰκόνα τῆς προσωπικότητάς του, τίς ιδεολογικές του ἀνησυχίες, τόν βαθύ ἐνοραματικό του ἐθνικισμό, τίς φιλελεύθερες τάσεις καὶ ἀξιολογήσεις τῆς νεοελληνικῆς του ταυτότητας, πού συναρθρώνονται μέ τίς θρησκευτικές πεποιθήσεις καὶ πίστεις, πού ἐκφράζονται στά διαμορφωμένα δόγματα τῶν ἑλληνοχριστιανικῶν βιωμάτων, τά ὅποια τοποθετοῦνται καὶ βασίζονται στήν πίστη καὶ στήν οἰκουμενικότητα τῆς Ὀρθοδοξίας ὡς στοιχείου ἀναδημιουργίας καὶ ἀνάπλασης τῆς πορείας τοῦ Ἔθνους.

Ἡ ἑλληνική μετεπαναστατική κοινωνία στό σύνολό της, μέ τήν ἀδυναμία τῆς πολιτικοκοινωνικῆς της προσαρμογῆς στά νεοφιλελεύθερα ἀστικά πλαίσια, ράθυμη καὶ χαλαρή, δέν βρίσκει τούς φορεῖς καὶ τούς ἐκφραστῆς — ἐξάιρεση ἢ ἀναμορφωτική προσπάθεια τοῦ Καποδίστρια — στό δύσκολο καὶ ἀναδημιουργικό ἔργο τῆς ἀναστήλωσης τῶν φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἐρειπίων πού κληροδότησε ὁ σκληρός καὶ πολυχρόνιος ἀγῶνας τῆς Παλιγγενεσίας.

Οἱ διχostasίες καὶ οἱ ἀντιφορές τῶν ἡρώων ἀγωνιστῶν τοῦ '21 τούς ὀδηγοῦν σέ ἀβυσσαλέες ρήξεις μέ τούς φορεῖς τοῦ πολιτικοῦ κατεστημένου, ἐνῶ οἱ προστάτιδες Δυνάμεις ἐνθαρρύνουν τίς ιδεολογικές ζυμώσεις, μέ παρεμβάσεις πού ἐπιδρῶν καταλυτικά στή ζωή τοῦ Ἔθνους μας.

Ἔτσι, οἱ πρῶτες ἀλλαγές στά πρῶτα μετεπαναστατικά χρόνια προσδιορίζονται καὶ ἐνεργοποιοῦνται μέσα σ' ἓνα φορτισμένο καὶ ὀξυμένο κλίμα θρησκευτικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς διαμάχης πού προκαλεῖ, μέ κύρια αἰτία-αφορμή τό αὐθαίρετο Αὐτοκέφαλο τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, καὶ πού κορυφώνεται καὶ καταλήγει μέσα σ'

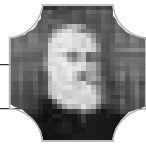
ἓνα συναινετικό κλίμα κοινῆς ἀποδοχῆς, μέ πρωτεργάτη τόν Σίφνιο ὑπουργό Παιδείας καὶ Θρησκευμάτων Νικόλαο Χρυσόγελο, μέ τήν ἐκδοση τοῦ Συνοδικοῦ Τόμου ἀπ' τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο. Ἡ λύση αὐτή ἀπομάκρυνε τίς καταλυτικές συνέπειες καὶ τή σύγκυση πού ἐκρυβε ἡ θρησκευτική μισαλλοδοξία τῶν διαφόρων πολιτικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν φορέων, μέ συνεργό, σύμμαχο καὶ συμπαραστάτη τόν βασιλικό αὐταρχισμό-ἐτσιθελισμό, πού ἀποτελοῦσε ἓνα θάναυσο μά καὶ καθοριστικό στοιχεῖο τῆς πολιτειακῆς καὶ πολιτικῆς ἐκφρασης τῆς ἐποχῆς ἐκείνης.

Στό δεύτερο ἡμισυ τοῦ 19ου αἰώνα, ἡ πολιτική κατάσταση καὶ στή μορφή τῆς ἐλεγχόμενης μονόπλευρα κοινοβουλευτικῆς δημοκρατίας ἐμφανίζει μιὰ στατικότητα καὶ πολλές διαρθρωτικές ἀδυναμίες, καὶ στήν οὐσία ἀποτελεῖ ἓνα ξεθωριασμένο καὶ ἀποστεωμένο πολιτικό σύστημα, τό ὁποῖο ἀντλεῖ τήν ἰσχύν του ἀπό τόν μονάρχη, ἐνῶ τό δόγμα τοῦ νεόκοπου φιλελευθερισμοῦ σπονδυλώνεται καὶ ἐκφράζεται μέσα σ' ἓναν ὑποτονικό καὶ ἀχρωμο κοινοβουλευτικό μανδύα, σ' ἓναν καλᾶ ὑπολογισμένο ἀριθμητικό δεδομένο, ὡς νοῦμερο, σάν «ἡ ἀρχή τῆς δεδηλωμένης», εὔρημα καὶ ἀκρογωνιαῖο λιθάρι-κρηπίδωμα τῆς κοινοβουλευτικῆς ἰσορροπίας.

Σ' αὐτά τά πλαίσια, ὁ Ἀπ. Μακράκης ἀναζητεῖ τίς πολιτικές του ἐπιλογές καὶ τίς ἐπιλεκτικές του θέσεις, πού ὡς κέντρο καὶ βάση ἔχουν ἓναν βαθύ καὶ πηγαῖο Ἑλληνο-χριστιανοκεντρισμό, πού ἀποβλέπει στήν ὀλοκλήρωση τῆς ἐθνικῆς μας ἐνότητας, μέ τήν ὑπαγωγή τοῦ ὑπερόριου καὶ ἀλύτρωτου Ἑλληνισμοῦ ὡς ὀργανικοῦ τμήματος τῆς ἐλεύθερης Πατρίδας, μαζί μέ τόν παράλληλο πνευματικό καὶ ἠθικό ἐπανεξοπλισμό τοῦ Ἔθνους μας μέσα στά εὐρύτερα καὶ ἀποκαλυπτικά Ἑλληνοχριστιανικά βιώματα τῆς Ὀρθοδοξίας.

Μέ αὐτές τίς προθέσεις, ὁ Ἀπ. Μακράκης, ἔχοντας ἐπίγνωση τοῦ γενικότερου κύρους του, τῆς μεγάλης του προσωπικῆς ἀκτινοβολίας, ἀλλά καὶ τῆς εὐρύτερης ἀναγνώρισης καὶ τῆς

— Ὁ Κωστής Ο. Σπεράντσας εἶναι συγγραφέας.



λαϊκής του καταξίωσης, αρχίζει να προβάλλει τις ευρύτερες πολιτικές του θέσεις.

Έτσι, ο Άπ. Μακράκης, περί τά μέσα του 1875, από μία έσωτερική έφραση προσφοράς προς τό Έθνος, κατέρχεται στον πολιτικό στίβο ως υποψήφιος βουλευτής στην ιδιαίτερη πατρίδα του, τή Σίφνο. Ο οργανωμένος, όμως, πολιτικός και αυταρχικός τοπικισμός τής οίκογένειας των Προβελεγγίων χρησιμοποιούσε τήν Σίφνο και τήν Μήλο σαν φέουδο και τιμάριο τής πολιτικής προβολής και επιβολής τής, μέ συνέπεια τό πολιτικό κήρυγμα του Άπ. Μακράκη να παραμείνει μετέωρο και χωρίς αντίκρουσμα.

Μέ τήν προκήρυξη εκλογών, τό 1879, πιεζόμενος και μέ τήν παρώθηση χιλιάδων πιστών όπαδών του, προφυλακισμένος στις φυλακές Γκαρπολά μέ αστήρικτες και άβάσιμες κατηγορίες, ο Άπ. Μακράκης, καθώς είχε νόμιμο δικαίωμα, υποβάλλει νέα υποψηφιότητα βουλευτού Άττικής, χωρίς να του επιτραπεί, παράνομα, ή έξοδός του άπ' τις φυλακές για τήν υποστήριξη τής υποψηφιότητάς του και του δημιουργικού και αναγεννητικού, εθνικά και κοινωνικά, προγράμματός του.

Στήν προεκλογική διακήρυξή του προς τόν Λαό τής επαρχίας Άθηνών - Άττικής, ο Άπ. Μακράκης αναφέρεται «εις τό δικαίωμα τής έλευθερίας του συνεταιρίζεσθαι, εις τήν ανάγκην συσπειρώσεως των Έλλήνων διά τήν άποπεράτωσιν του έργου τής Έπαναστάσεως του 1821 και τήν πραγματοποίησιν των Αρχών του Ευαγγελίου εις τήν Παιδείαν και τήν Πολιτείαν».

Στό πρόγραμμα αυτό καυτηριάζεται «ή Θεοκάπηλος Σιμωνία, ή αγοράζουσα και πωλούσα τήν Έρωσύνην και φυγαδεύουσα τήν θείαν Χάριν εκ του Λαού» και καταδικάζονται «ή ψευδοπαιδεία και ή φορολογία, ή καταθλίβουσα τόν Λαόν και αποροφώσα πᾶσαν ζωτικήν αυτου ικμάδα, οι τυραννικοί νόμοι τής υποδικίας οι άδικα κριτως βασανίζοντες άθώους και ένόχους και τά συμφέροντα του Λαού καταστρέφοντες». Άλλά τό πρόγραμμα του Μακράκη «είναι σωστικόν του Λαού, οστις καλείται να ψηφίση εάν θέλη τήν πραγματοποίησιν αυτου ή να υποστηρίξη τήν πολιτικήν των δανείων και του εμπαιγμού του Έθνους, τήν πολιτικήν τής έσωτερικής τυραννίας και τής έξωτερικής έπαιτείας».

Τήν τραγική αυτή μαρτυρία δέν τήν αλλοιώνει ή σημερινή συγκυρία, για τήν ταυτότητα του λόγου μέ τήν ανάλογη παρουσία του σύγχρονου υπερδανεισμού τής πατρίδας μας μέ τόσες ταπει-

νές και σκληρές επιβαρύνσεις και θυσίες του λαού μας.

Στήν παραπάνω διακήρυξη αντικατοπτρίζεται ο παλμός, ή αγωνία του Άπ. Μακράκη, ή προσήλωσή του, οι φιλελεύθερες αρχές, ή αγάπη του προς τόν Λαό και οι άνόθευτες πολιτικές του επιλογές, που αποβλέπουν στην άνόρθωση του Έθνους.

Στήν κρίσιμη αυτή εκλογική αναμέτρηση, παρά τήν άδικη και άνιση αλλά και έντελώς παράνομη μεταχείρισή του, ο Άπ. Μακράκης, μέ τήν εκδηλη άντίθεση του εκκλησιαστικού και πολιτικού κατεστημένου τής εποχής, συγκεντρώνει 6.400 εκλεκτικούς ψήφους και μέ ελάχιστα δυστυχώς ψηφοδέλτια υπολείπεται από τήν εκλογική βάση και δέν εκλέγεται βουλευτής.

Η επιβλητική παρουσία του Μακράκη, μέ τό άπροσμέτρητο ήθικό κύρος και μέ τήν πανελλήνια ακτινοβολία του, επεκτείνεται σε όλο τό φάσμα τής έσωτερικής πολιτικής ζωής του τόπου και είναι αναμφισβήτητα ο μοχλός και ή κινητήρια δύναμη για τήν καταδίκη, στην δίκη για τά «Σιμωνιακά», του Υπουργού Παιδείας και Θρησκευμάτων Ν. Νικολόπουλου και του όμολόγου του Ιωάν. Βαλασόπουλου από ειδικό Δικαστήριο που έλειτούργησε για πρώτη φορά.

Αυτός κυρίως συνετέλεσε στην αποκάλυψη, παραπομπή και καταδίκη των δύο ένόχων ύπουργών στην συνταρακτική δίκη διάρκειας δύο και πλέον μηνών μέ τήν βαριά κατηγορία τής δωροδοκίας των για τήν βοήθεια και τήν συνδρομή προς κατάληψη κενών επισκοπικών θέσεων από φαύλους και άνάξιους ιερωμένους, μέ αποτέλεσμα ή δίκη αυτή να αποτελέσει τήν άφορμή για μία γενικότερη αποκάθαρση του δημοσίου βίου από απαράδεκτες τυχοδιωκτικές παρεμβολές άνικών πολιτικών, όπως του πρωθυπουργού Βούλγαρη, μέ τις βαρύτατες κατηγορίες τής νοθείας των εκλογών και του βιασμού τής λαϊκής βούλησης. Ο άμειλικτος αυτός έλεγχος του Μακράκη για τά Σιμωνιακά παρέσυρε τελικά στην πτώση και όλόκληρη τήν κυβέρνηση του Βούλγαρη.

Ο Άπ. Μακράκης, έχοντας τήν συνείδηση, μά και τήν αυτογνωσία, του χρέους του προς τήν πατρίδα, ουδέποτε άνέστειλε τις άναμορφωτικές και κοινωνικές του προσπάθειες. Και δέν εγκατέλειψε τις γνωστές πολιτικές του επιλογές και δραστηριότητες: ίδρυσε πολιτικούς συλλόγους, όπως τους συλλόγους «Μέγας Κωνσταντίνος», τό 1879, και «Πλάτων», τό 1901, μέ όλες τις αγαθές προεκτάσεις στις μεταγενέστερες πολιτι-



κοινωνικές εξελίξεις και κοινωνικές μεταβολές, ούτως ώστε να θεωρείται ο αναμφισβήτητος θεμελιωτής του συγχρόνου χριστιανοκοινωνικού κινήματος στην Ελλάδα, που με τη σημαία του, ως ανεξάρτητος, έπολιτεύετο.

Η προσωπικότητα του Μακράκη, με τους θαυμαστές και τους λίγους επικριτές, έχει κερδίσει την ιστορική μαρτυρία, μά και την όμοθυμη καταξίωση. Και από τό ιστορικό κατώφλι προβαίνει και ξεπροβάλλει ως ένας κοινωνικός και πολιτικός επαναστάτης και ως ο θεμελιωτής του χριστιανοκοινωνισμού της πατρίδας μας.

Κάτω από τό μάκρος του χρόνου και μέσα από την όπτική γωνία της αγάπης μας και του όφειλόμενου σεβασμού μας, ή προσωπικότητα του μεγάλου αυτού Έλληνα και αναμορφωτή παραμένει ανέπαφη στην ανεμοζάλη των καιρών μας⁷.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. «Συνεδρίασις 15 Ἀπριλίου 1957» του Συνδέσμου Σιφνίων από τά πρακτικά του:

«Θέματα: 1) Ἀνακοίνωσις δωρεᾶς κ. Θεοδόση Σπεράντζα και λήψις σχετικῆς αποφάσεως.

Ἐπί του πρώτου θέματος ὁ κ. Πρόεδρος ανακοινοῖ πρὸς τό Δ.Σ. τό περιεχόμενον τῆς ἀπό 11-4-57 ἐπιστολῆς του κ. Θεοδос. Σπεράντζα και λήψιν σχετικῆς μετὴν προσφερομένην ὑπ' αὐτοῦ εἰσφορᾶν διὰ τὴν κατασκευὴν τῆς προτομῆς του Ἀποστόλου Μακράκη, ἥτις ἀνέρχεται εἰς τό ποσόν των ὀρχ. 5.000. Ἡ πρότασις του Θ. Σπεράντζα γίνεται δεκτὴ και υἱοθετεῖ τό Συμβούλιον τὴν ἀνέγερ-

σιν τῆς προτομῆς του Ἀποστόλου Μακράκη, ἐξουσιοδοτεῖ δὲ τὸν κ. Πρόεδρον και τὸν Γεν. Γραμματέα, ὅπως διαβιβάσουν τὰς εὐχαριστίας εἰς τὸν κ. Θ. Σπεράντζαν».

Συνεδρίασις 20ῆς Μαΐου 1958,

«V. Ἐπ' αὐτοῦ του θέματος (κατασκευὴ πλατείας Μακράκη), ὁ κ. Πρόεδρος ἐτόνισε τὴν ἀνάγκην τῆς ἀμέσου ἐνεργείας διὰ τὴν ταχείαν διεξαγωγὴν των προεργασιῶν διαμορφώσεως του χώρου τῆς πλατείας Μακράκη, ἐζήτησε δὲ και ἔλαβε παρὰ του Δ.Σ. τὴν ἐξουσιοδότησιν, ὅπως τό Προεδρεῖον προβῆ εἰς τὰς διαφόρους ἐπὶ του ζητήματος ἐνεργείας, ὥστε ἡ παραληφθεῖσα ἤδη προτομὴ του Μεγάλου Διδασκάλου τοποθετηθῆ ἐπὶ τῆς πλατείας τό συντομώτερον».

«4. Δωρεαί - εἰσφοραὶ πρὸς τὸν σύνδεσμον.

Ἀκολούθως γίνεται περιγραφὴ τῆς σχεδόν περατωθείσης νέας πλατείας Ἀπ. Μακράκη, ἥτις ἀπὸ πάσης ἀπόψεως, ἀποτελεῖ σήμερον στολίδι του νησιοῦ». (Βλ. «Σύνδεσμος Σιφνίων, Βιβλίον πρακτικῶν, ἀρχόμενον ἀπὸ 26-11-1948», σσ. 206, 238, 243).

2. «Βιβλ. πρακτικῶν...», ἐνθ' ἄνωτ., σσ. 247-249. Πρβλ. ἐφημ. «ΣΙΦΝΟΣ»: «Ἡ ἐν Σίφνῳ τελετὴ των ἀποκαλυπτηρίων τῆς προτομῆς του Μεγάλου Διδασκάλου Ἀποστόλου Ἐμμ. Μακράκη», φύλλ. Αὐγούστου 1958, σελ. 1 (ἀρ. φ. Β' 294) και ἐφημ. «ΣΙΦΝΑΪΚΑ ΝΕΑ», φύλλ. Σεπτεμβρίου 1958 (ἀρ. 145).

3. «Σίφνος», ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 2.

4. «Κυκλ. Φῶς», ἐτ. 1985, φύλλ. Ἰουλ. - Αὐγ., σελ. 9.

5. Βλ. Ἐφημ. Ἀθηνῶν «Ἀστραπή», 26 Δεκ. 1905 και «Σίφνος», ἐτ. ΚΗ', 14 Ἰαν. 1906, ἀρ. 1145, 6.2 - 3. Κατὰ τὴν ἀθηναϊκὴν ἐφημ. «Ἀκρόπολις», τῆς 25ης Δεκ. 1905, ὁ Ἀπ. Μακράκης ὑπῆρξεν «ἡ μεγαλύτερα θρησκευτικὴ προσωπικότης τῆς ἐποχῆς του διὰ τὴν Ἑλλάδα».

6. «Σίφνος», ἐτ. 12ο, Γ' περιόδ., φύλλ. 141/704, σελ. 4.

7. «Κυκλ. Φῶς», φύλλ. Δεκ. 1985.



Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης καί ἡ συχνή Θεία Κοινωνία

Ἀρχιμανδρίτης Δανιήλ Γεώργιος Ἀεράκης

Από τās πλέον παρεξηγημένες μορφάς τῆς Ἐκκλησίας μας εἶναι ὁ Ἀπόστολος Μακράκης. Ἐνώ ἀποτελεῖ τήν μεγαλύτεραν μορφήν τοῦ νεοελληνικοῦ χριστιανικοῦ κινήματος, ὑπάρχουν χριστιανοί πού τόν ἀγνοοῦν, ἄλλοι ἔχουν συγκεχυμένην ἰδέαν περί τοῦ προσώπου του καί ἄλλοι, ἐπηρεασμένοι δυσμενῶς, ἔχουν λάβει ἐχθρικήν στάσιν πρός αὐτόν καί δέν θέλουν οὔτε τό ὄνομά του νά ἀκούσουν.

Οὐδέις, βεβαίως, διεκδικεῖ διά τόν Μακράκην τό ἀλάθητον, ὅπως ἄλλως τε δι' οὐδένα ἐκκλησιαστικόν Πατέρα ἢ Διδάσκαλον μεμονωμένως. Ὡς ἄνθρωπος ἔκανε καί ὁ Μακράκης λάθη. Καί τά λάθη του ἔχουν, θά ἐλέγομεν, δύο ἐλαφρυντικά: τό ἐλαφρυντικόν τοῦ πρωτοπόρου καί τό ἐλαφρυντικόν τοῦ ἰσοβίου ἀγωνιστοῦ. Ὑπῆρξεν πρωτοπόρος εἰς τήν προσπάθειαν τῆς θρησκευτικῆς ἀφυπνίσεως τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ. Προσπάθησε νά διανοίξῃ δρόμους πνευματικῆς ζωῆς, τοὺς ὁποίους ἡ παχυλή ἀγνοια τῆς ἐποχῆς τῆς Τουρκοκρατίας εἶχε καλύψει καί ἐξαφανίσει. Ἦτο, λοιπόν, φυσικόν νά διαπράξῃ καί λάθη. Ἐξ ἄλλου, οἱ συνεχεῖς ἀγῶνες του πρός τήν μασονοκρατουμένην Πολιτείαν καί σιμωνοκρατουμένην ἐκκλησιαστικὴν ἡγεσίαν τῆς ἐποχῆς του τόν ὠδήγησαν εἰς ὀξύτητα καί θεολογικάς διατυπώσεις, τās ὁποίας ὁπωσδήποτε ὑπό ἄλλας συνθήκας θ' ἀπέφευγεν. Οἱ ἀγῶνες κατὰ φυσικὴν ἀνάγκην ἔχουν τās ἀκρότητάς των.

Ἀλλά ἐκεῖνο, τό ὁποῖον προκαλεῖ κατάπληξιν καί ἐν πολλοῖς ἱεράν ἀγανάκτησιν, εἶναι τό ὅτι ὑπό πολλῶν, καί δὴ κληρικῶν καί μοναχῶν, θεωροῦνται ὡς λάθη καί πλάναι τοῦ Μακράκη καί πεποιθήσεις καί ἐνέργειαι αὐτοῦ πάνυ ὀρθόδοξοι. Μεταξὺ αὐτῶν εἶναι καί ἡ πεποίθησις του περί τοῦ μυστηρίου τῆς θείας *Εὐχαριστίας* καί ἡ προσπάθειά του νά ἐπικρατήσῃ εἰς τόν Ὀρθόδοξον Ἑλλαδικόν χῶρον ἡ *συχνή θεία Κοινωνία* τῶν πιστῶν. Ἀκόμη καί σήμερον ὑπάρχουν πολλοί, οἱ ὁποῖοι ὀνομάζουσι «μακρακισμόν» τήν συχνήν θείαν Κοινωνίαν. Καί εἶναι βεβαίως γεγονός, ὅτι

σήμερον ὅλοι σχεδόν οἱ πνευματικοὶ κληρικοὶ καί θεολόγοι τάσσονται ὑπέρ τῆς συχνῆς θείας Κοινωνίας. Ἄλλ' ἐάν μεταφερθῶμεν 100 ἔτη ὀπίσω, θά ἴδωμεν πόσον κατηγορήθη ὁ αἰοίδιμος Διδάσκαλος διά τήν περί συχνῆς θείας Κοινωνίας ἀκλινηθῆσιν του.

Κεκρυμμένος θησαυρός ἦτο ἡ θεία Κοινωνία. Ἡ ἀγνοια τῆς Ἁγίας Γραφῆς, τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας, τῶν ἱερῶν Κανόνων, τῆς Πατερικῆς διδασκαλίας εἶχεν ὀδηγήσει τήν ὀρθόδοξον λατρείαν εἰς τυπολατρίαν. Οἱ δὲ ἱερεῖς προσέφερον τόν θησαυρόν τῆς θείας Κοινωνίας μόνον ἅπαξ ἢ δις ἢ τρίς ἢ τό πολύ τετράκις τοῦ ἔτους, καί τότε ἄνευ τῆς δεούσης προετοιμασίας.

Πρῶτος ὁ Μακράκης ἀνέλαβεν ἀγῶνα διαφωτίσεως τοῦ λαοῦ εἰς τό θέμα τοῦ ὑπερφυεστάτου Μυστηρίου. Εἶχον, βεβαίως, προηγηθῆ τά βιβλία τοῦ Νεοφύτου τοῦ Κausακαλυβίτου καί τῶν ἁγίων Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου καί Μακαρίου τοῦ Νοταρά, ἀλλά ταῦτα ἦσαν δυσεῦρετα. Ὁ πολὺς ἢ μάλλον ὅλος ὁ λαός ἠκολούθει τό ἐσφαλμένον, τό ὀλέθριον διά τήν ψυχὴν του: «Τέσσαρας φοράς τόν χρόνον νά κοινωνῶμεν». Ὁ Μακράκης, βαθύς γνώστης τῆς Γραφῆς καί τῶν Πατέρων, ἐραστής ὅσον ὀλίγοι τῆς μυστηριακῆς ζωῆς, ἀπό τῶν πρώτων βημάτων τῆς θρησκευτικῆς του δράσεως, ἐκήρυξεν ὀρθῶς περί τῆς συχνῆς θείας Κοινωνίας, συνέγραψεν ἄρθρα καί βιβλία ἀποδεικνύων τήν ἀναγκαιότητα τῆς συχνῆς θείας Κοινωνίας ἐπὶ τῇ βάσει τῆς Ἁγίας Γραφῆς καί τῶν Πατέρων, καί ἔπεισε τās χιλιάδας τῶν μαθητῶν, ἀκροατῶν, ἀναγνωστῶν, συνεργατῶν καί συγκεκλιωτῶν του νά κοινωνοῦν συχνά.

Τοῦτο προεκάλεσε σάλον. Ἡ διδασκαλία τοῦ Μακράκη περί συχνῆς θείας Κοινωνίας, διδασκαλία καθαρῶς ἀγιογραφικὴ καί πατερικὴ, κατηγορήθη ὡς πλάνη καί... αἵρεσις! Τελικῶς ὅμως ἐδικαιώθη. Ὅπως ἐδικαιώθη καί ἡ σχετικὴ μέ τήν συχνήν θείαν Κοινωνίαν διδασκαλία τοῦ Μακράκη περί τῆς ἀληθινῆς προετοιμασίας διά τήν



μετοχήν εις τήν θεϊάν Κοινωνίαν. Κατηγορήθη καί δι' αὐτήν ὁ Μακράκης, ὅτι δῆθεν προτρέπει τοὺς χριστιανούς νά μεταλαμβάνουν ἄνευ προετοιμασίας. Ἀντιθέτως, ὁ Μακράκης προτρέπει εἰς ὀρθήν προετοιμασίαν πρό τῆς θεϊᾶς Κοινωνίας. Ἀπλῶς δέν δέχεται τό ἀνύπαρκτον εἰς τοὺς ἱερούς Κανόνας καί εἰς τήν ἐν γένει ἀληθῆ παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας «τριήμερον ἀνέλαιον», τό ὁποῖον ὡς σατανικόν ἐμπόδιον προβάλλεται ὑπό πολλῶν διά νά μήν κοινωνοῦν τακτικῶς. Πρός ἀπάντησιν ἐκείνων, οἱ ὁποῖοι συκοφαντικῶς κατηγοροῦν τόν Μακράκην ὅτι κατήργησε τήν πρό τῆς θεϊᾶς Κοινωνίας προετοιμασίαν, παραθέτομεν σχετικὴν περικοπὴν ἐκ τοῦ βιβλίου του «Κατήχησις». Παρουσιάζει τόν Χριστόν προσκαλοῦντα τοὺς πιστοὺς εἰς θεϊάν Κοινωνίαν καί λέγοντα: «Ἀπόκειται ὑμῖν νά τρέφησθε ἐξ αὐτῆς τῆς τροφῆς, ἣν προσφέρω ὑμῖν, μιμούμενοι τήν ἀγάπην μου, ἐν διαλλαγῇ πρὸς ἀλλήλους, ἐν βα-

θεῖα συναισθήσει, ἐν δοκιμασίᾳ ἑαυτῶν, ἐν μετανοίᾳ καί ἐκπληρώσει τῶν καθηκόντων ὑμῶν, ἐν φωτισμῷ ἀληθείας καί δικαιοσύνης» (Ἄ. Μακράκη «Κατήχησις», Ἀθῆναι 1957, σελ. 220).

Τήν γραμμὴν τοῦ Ἰδρυτοῦ καί Διδασκάλου τοῦ ἠκολούθησε καί ὁ Σύλλογος «Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής», τοῦ ὁποῖου προσφάτως ἐωρτάσθη ἡ ἐκατονταετηρίς. Τά μέλη του, μέλη ζωντανᾶ τῆς Ἐκκλησίας, προσέρχονται ἀνελλιπῶς εἰς τό Ποτήριον τῆς ζωῆς. Χιλιάδες μέλη του, ἐφωδιασμένα μέ τό εἰσιτήριο τοῦ Παραδείσου, τό ὁποῖον ἐξασφαλίζει ἡ συχνή «μετά φόβου Θεοῦ, πίστεως καί ἀγάπης» θεῖα Κοινωνία, εὐρίσκονται ἤδη εἰς τήν βασιλείαν τῶν Οὐρανῶν.

Πολλά ἐξ ἐπιπολαίων καί ἀθεολογῆτων χειλέων ἔχουν ἀκουσθῆ τά τελευταῖα ἔτη ἐναντίον τῶν Ὀρθόδοξων Χριστιανικῶν Συλλόγων καί Ἀδελφοτήτων. Ἀρκεῖ ἐν γεγονός, καθ' ἑκάστην Κυριακὴν διαπιστούμενον, διά ν' ἀποστομώσῃ τοὺς συκοφάντας. Ποῖοι εἰς ἕκαστον Ναόν εἶναι οἱ τακτικοί καί μετὰ δέους καί εὐλαβείας κοινωνοῦντες; Ὡς ἐπὶ τό πλεῖστον τά μέλη τῶν Θρησκευτικῶν Συλλόγων καί Ἀδελφοτήτων. Καί ἐρωτῶμεν: Ποῖοι εἶναι «ἐξωεκκλησιαστικοί»: οἱ συνεχῶς τρεφόμενοι ἀπό τήν προσφερομένην ἐντός τῆς Ἐκκλησίας θεϊαν τροφήν, ἣν οἱ περιφρονοῦντες τήν θεϊαν τροφήν καί σπανίως καί τυπικῶς κοινωνοῦντες;

Τά Ὀρθόδοξα Χριστιανικά Σωματεῖα καί αἱ Ὀρθόδοξοι Ἱεραποστολικαὶ Ἀδελφότητες καλλιεργοῦν τήν συνειδητὴν ἐκκλησιαστικὴν ζωὴν, τῆς ὁποίας ἐμφανέστερον σημεῖον εἶναι ἡ συχνὴ θεῖα Κοινωνία. Ἄς εἶναι αἰωνία ἡ μνήμη τοῦ μεγάλου Διδασκάλου τοῦ Εὐαγγελίου, τοῦ Ἀποστόλου Μακράκη, ὁ ὁποῖος ζωηρότερον πάντων εἰργάσθη διά τήν ἀποκάλυψιν τοῦ κεκρυμμένου θησαυροῦ τῆς θεϊᾶς Κοινωνίας. Ἡ νεωτέρα Ἑλλάς καί μόνον διά τήν πρᾶξιν του αὐτῆν τοῦ ὀφείλει πολλά. Αἱ δέ Ὀρθόδοξοι Ἀδελφότητες, τῇ διδασκαλίᾳ ἐκείνου, ἢ μᾶλλον τῆς Ἁγίας Γραφῆς καί τῶν Πατέρων ἐπόμενοι, καλλιεργοῦν τήν μυστηριακὴν ζωὴν εἰς τά μέλη των, καί δι' αὐτό ἀποτελοῦν τά ζωντανότερα κύτταρα τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας.



Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης καί Ἀπόστολος Μακράκης: «Ἀειπλόνητος Διδάχος» ἢ «Κοσμοκαλόγερος»;

Μάριος Μπέγζος

*«Μεταξύ ὄλων τῶν ἐπαγγελματῶν, εἰς ὄλον τό Γένος,
περνᾶ ἐξόχως τό ἐπάγγελμα τῆς θρησκείας,
καθώς καί τό τοῦ πατριωτισμοῦ»*

A. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ¹

Ανάμεσα στήν ἐκκλησία καί στή θρησκεία ὑπάρχει διαφορά οὐσιώδης, ποιοτική καί σημαντική. Ἡ ἐκκλησία δέν εἶναι θρησκεία, παρ' ὅτι ἔχει θρησκεία, καί μάλιστα τόση ὅση θέλετε. Ἡ ταυτότητα τῆς χριστιανικῆς ἐκκλησίας δέν προσδιορίζεται ἀπό τή θρησκευτικότητα, γι' αὐτό ἰσχυριζόμαστε ὅτι ἡ ἐκκλησία δέν εἶναι θρησκεία. Ἀλλά ὑπάρχουν πάμπολλα στοιχεῖα θρησκείας μέσα στό χριστιανισμό, τά ὁποῖα διαδραματίζουν ρόλο δευτερεύοντα καί ἐπουσιώδη, ἐνῶ τό πρωταγωνιστικό καί οὐσιῶδες χαρακτηριστικό τῆς ἐκκλησίας εἶναι καί παραμένει κάτι ἐντελῶς ἄλλο.

Τά τρία διακριτικά γνωρίσματα κάθε θρησκείας, δηλαδή ἡ πίστη, ἡ λατρεία καί τό ἦθος, μέ τά παρεπόμενά τους, πού εἶναι τό δόγμα, τό ἱερατεῖο καί ὁ νόμος, ὑπάρχουν μέσα στήν ἐκκλησία, ἀλλά ἔχουν ἐντελῶς διαφορετικό νοηματικό περιεχόμενο. Ἐκκλησία καί θρησκεία σχετίζονται, ἀλλά δέν ταυτίζονται· ὁμοιάζουν, χωρίς ποτέ νά ἐξισώνονται. Ἄλλωστε, δύο ἀδελφία μπορεῖ νά εἶναι δίδυμα, ἀκόμα καί σιαμαῖα, ἀλλά διαφέρουν, παρ' ὅλες τίς ὁμοιότητες. Κάτι ἀνάλογο συμβαίνει κι ἐδῶ: ἐκκλησία καί θρησκεία εἶναι δίδυμα ἀδελφία, πού ὅμως διαφέρουν ριζικά, οὐσιαστικά καί ποιοτικά.

Ἡ διαφορά τῆς ἐκκλησίας ἀπό τή θρησκεία καταφαίνεται, ἐάν συγκρίνουμε δύο ἐξέχουσες

προσωπικότητες τοῦ νεοελληνικοῦ πολιτισμοῦ πού ἄκμασαν στό τελευταῖο μισό τοῦ περασμένου αἰώνα στό ἀθηναϊκό ἐπίκεντρο τοῦ ἐλλαδικοῦ κράτους: τόν Ἀπόστολο Μακράκη (1831-1905) καί τόν Ἀλέξανδρο Παπαδιαμάντη (1851-1911). Ὁ πρῶτος ἦταν μιά διακεκριμένη θρησκευτική φυσιογνωμία, ἐνῶ ὁ ἄλλος ὑπῆρξε μιά ἀκραιφνῶς ἐκκλησιαστική προσωπικότητα. Ὁ Μακράκης ἐκπροσωπεῖ τή θρησκεία καί ὁ Παπαδιαμάντης ἐνσαρκώνει τήν ἐκκλησία.

Προκειμένου μάλιστα νά διαπιστώσουμε ἰδίους ὅμμασι τήν τεράστια ἀπόσταση πού χωρίζει τήν ἐκκλησιαστικότητα ἀπό τή θρησκευτικότητα ὡς δύο διαφορετικούς τρόπους ζωῆς, δέν ἔχουμε παρά νά ἀδράξουμε τήν εὐκαιρία καί νά προβοῦμε σέ συγκριτική διερεύνηση τοῦ μοναδικοῦ «κοσμοκαλόγερου» καί πρωτοκορυφαίου λογίου «ἀγίου τῶν νεοελληνικῶν γραμμάτων» μας, τοῦ κυρ-Ἀλεξάνδρου Παπαδιαμάντη², ἀπό τή μία πλευρά, καί, ἀπό τήν ἄλλη, τοῦ Ἀπόστολου Μακράκη, τόν ὁποῖο οἱ πάμπολλοι καί ζηλωτές ὁπαδοί του συνόδευσαν μέ τό χαρακτηρισμό: «ὁ νέος Σωκράτης» ἢ «ὁ Σωκράτης τοῦ 19ου αἰώνα»³. Μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν σχεδόν συνομηλικῶν καί γιά πολλά χρόνια συντοπιτῶν λογίων ὑπάρχουν ὁμοιότητες καί διαφορές, συγκλίσεις καί ἀποκλίσεις, τόσες καί τέτοιες πού ἀντιστοιχοῦν στή σχέση θρησκείας καί ἐκκλησίας.

— Ὁ Μάριος Μπέγζος γεννήθηκε τό 1951 στήν Ἀθήνα καί σπούδασε θεολογία καί φιλοσοφία στα πανεπιστήμια Ἀθηνῶν (1969-1973), Γενεύης (1973-1974), Τυβίγγης (1979-1981). Διδάκτωρ (1985), λέκτωρ (1986) καί ἐπίκουρος καθηγητής (1991) τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας στό Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, ἔχει διδάξει ἐπίσης στό Πανεπιστήμιο τοῦ Μαρβούργου (1991-1994).



I.

Ἐάν δρομολογήσουμε τή σύγκριση Παπαδιαμάντη καί Μακράκη μέ τίς ὁμοιότητές τους, τότε θά μπορούσαμε νά ἐπισημάνουμε τρία κύρια πεδία πάνω στά ὁποῖα καταφαίνονται οἱ θεμιτές ἢ ἀθέμιτες συγκλίσεις τους: πρόκειται γιά τό χῶρο, τό χρόνο καί τόν τρόπο τῆς ζωῆς, τῆς σκέψης καί τῆς δράσης τους.

1. Ὁ χῶρος μέσα στόν ὁποῖο κινήθηκαν μοιάζει καταπληκτικά. Ἡ νησιώτικη καταγωγή καί ἡ αἰγαιοπελαγίτικη προέλευση τοῦ κυρ-Ἀλέξανδρου Παπαδιαμάντη ἀπό τή Σκιάθο καί τοῦ Ἀπόστολου Μακράκη ἀπό τή Σίφνο σηματοδοτοῦν τόν πρῶτο κρίκο τῆς ἀλυσίδας πού μπορεί νά τούς ἐνώσει στή ζωή.

Κατόπιν ἔπεται ἄλλος ἓνας τοπικός παράγοντας κι αὐτός ἀναφαίνεται στήν Ἀθήνα, τήν πρωτεύουσα πόλη τῆς ἑλλαδικῆς ἐπικράτειας, στήν ὁποία παρεπιδήμουν κι οἱ δύο τους ἀπό τήν πνευματική τους ἐνηλικίωση στήν τρίτη δεκαετία τῆς ζωῆς τους μέχρι τήν τελευτή τους γύρω στό ἑβδομηκοστό ἔτος τῆς ἡλικίας τους, δηλαδή γιά περίπου σαράντα χρόνια. Πιο συγκεκριμένα, ὁ Μακράκης ἐγκαθίσταται στήν ἀθηναϊκή πρωτεύουσα τό 1865 καί ἀφήνει τήν τελευταία του πνοή στόν ἴδιο αὐτό τόπο τό 1905. Ὁ Παπαδιαμάντης ἐγκαταστάθηκε στό ἑλλαδικό ἐπίκεντρο περί τό 1870 ὡς μαθητής τοῦ Βαρβακείου ἀρχικά καί φοιτητής τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, γιά νά παραμείνει ὡς μεταφραστής γαλλικῶν καί ἀγγλικῶν κειμένων σέ δημοσιογραφικά συγκροτήματα τῆς ἐποχῆς, διορθωτής τυπογραφικῶν δοκιμίων καί, βεβαίως, διηγηματογράφος μέχρι τό 1908, ὅποτε ἐγκαταλείπει ὀριστικά τήν πρωτεύουσα γιά νά ἐπανακάμψει ὀριστικά καί ἀμετάκλητα στή νησιωτική του γενέτειρα, ὅπου γιά τελευταία φορά βλέπει τό φῶς τοῦ ματαιοῦ τούτου κόσμου τή δεύτερη μέρα τῆς πρωτοχρονιάς τοῦ 1911.

Βέβαια, ἐδῶ διαφοροποιεῖται κάπως τό ὁδοιπορικό τους. Ὁ Παπαδιαμάντης οὐδέποτε δρασκελίσει τά ὄρια τοῦ ἑλλαδικοῦ χῶρου. Ὁ λόγιος ἅγιος τοῦ νεοελληνισμοῦ κινήθηκε ἀνάμεσα στή Χαλκίδα καί στό Ἅγιον Ὄρος, μέ κύρια σημεῖα ἀναφορᾶς τή γενέτειρα Σκιάθο καί τήν πρωτεύουσα Ἀθήνα. Ἀντιθέτως, ὁ Μακράκης ὑπῆρξε κοσμογυρισμένος, μέ τά δεδομένα τῆς ἐποχῆς του, πραγματοποιώντας σπουδές καί ἀσκώντας διδακτικό ἔργο στήν Κωνσταντινούπολη, τό κοσμοπολιτικό ἐπίκεντρο τοῦ ἑλληνισμοῦ κατά τόν περασμένο αἰῶνα, καί στό Παρίσι, τήν περίφημη

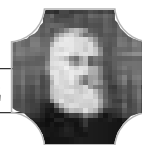
«πόλη τῶν φώτων», πού ἀναδείχτηκε σέ πολιτιστική πρωτεύουσα τοῦ νεοελληνισμοῦ, ἐκεῖ ὅπου ἀνδρώθηκαν ὅλοι οἱ πνευματικοί ἡγῆτορες τοῦ νεοελληνικοῦ πολιτισμοῦ, ἀπό τόν Κοραῖ καί τόν Ψυχάρη μέχρι τήν περίφημη «Γενιά τοῦ 1930», μέ τούς γαλλοσπουδαγμένους Σεφέρη, Θεοδοῦκα, Ἐλύτη, Κόντογλου, Πεντζίκη κ.ἄ.

Ἡ γλωσσομάθεια τοῦ Σίφνιου «Σωκράτη» καί τοῦ Σκιαθίτη «κοσμοκαλόγερου» ἔχει πάρα πολλά κοινά στοιχεῖα, δεδομένου ὅτι καί οἱ δύο κατεῖχαν τή γαλλική γλώσσα. Μάλιστα ὁ Παπαδιαμάντης ζοῦσε ὡς μεταφραστής ἀθηναϊκῶν ἐφημερίδων, ἀπό τά γαλλικά καί τά ἀγγλικά, χωρίς ποτέ νά ἔχει δρασκελίσει τά σύνορα τῆς πατρίδας μας. Ἀντιθέτως, ὁ Μακράκης εἶχε τήν εὐκαιρία νά ζήσει στό Παρίσι γιά δύο χρόνια (1862-1864), νά ἐργαστεῖ ὡς οἰκοδιδάσκαλος ἐκεῖ, νά σπουδάσει φιλοσοφία καί νά συγγράψει μάλιστα τέσσερις ἀπολογητικές μελέτες σέ γαλλική γλώσσα ἐναντίον τῆς δυτικοευρωπαϊκῆς φιλοσοφίας καί ὑπέρ τοῦ χριστιανισμοῦ.

2. Ὁ χρόνος τῆς δράσης τους ἐπίσης φέρνει σέ ἐπαφή τούς δύο αὐτούς ἐπιφανεῖς Νεοέλληνες. Κατ' ἀρχήν, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ζοῦν τήν ἴδια τρικυμιώδη γιά τά νεοελληνικά μας πράγματα καί γράμματα ἱστορική περίοδο⁴, πού εἶναι τό δεύτερο μισό τοῦ ταραχώδους 19ου αἰ. Γιά περισσότερο ἀπό τριάντα χρόνια, δηλαδή ἀπό τή δεκαετία τοῦ 1870 μέχρι τή δεκαετία τοῦ 1900, ὁ Σκιαθίτης ἅγιος τῆς λογοτεχνίας μας καί ὁ Σίφνιος λόγιος τοῦ νεοελληνισμοῦ πορεύονται παράλληλους δρόμους, χωρίς ἴσως νά ἔχουν συναντηθεῖ προσωπικά, παρ' ὅτι ἀντηλλάγησαν διαξιφισμοί μεταξύ τους, ὅπως θά δοῦμε στή συνέχεια.

Ὁ Παπαδιαμάντης εἶναι νεώτερος στήν ἡλικία ἀπό τόν Μακράκη. Ὁ κυρ - Ἀλέξανδρος ἀνοίγει τά μάτια του στήν Σκιάθο του τήν 4η Μαρτίου 1851, ἐνῶ ὁ Ἀπόστολος Μακράκης γεννιέται στήν Καταβατή τῆς Σίφνου τό 1831. Μιά ὀλόκληρη εἰκοσαετία ζωῆς ἔρχεται νά χωρίσει τούς δύο ἄνδρες, οἱ ὁποῖοι πορεύονται, μέσα στους δρόμους τῆς Ἀθήνας, ὁδούς παραλλήλους σέ χρόνια δύσκολα γιά τόν τόπο καί τό γένος τῶν Ἑλλήνων. Μιά σύντομη συγκριτική ἐπισήμανση κάποιων χρονολογικῶν ὁροσῆμων ἔχει τή σημασία της.

Ὅταν ὁ Σκιαθίτης λογοτέχνης μαθητεῖε στό Βαρβάκειο καί στή Φιλοσοφική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 1870, καί κάνει τήν πρώτη συγγραφική του δημοσίευση τό 1879 μέ τό μυθιστόρημα



«Ἡ μετανάστis», ὁ Σίφνιος ἀπόστολος ἔχει ἤδη ἐγκατασταθεῖ στήν πρωτεύουσα ἀπό τό 1866, ἔχει θέσει σέ κυκλοφορία τά περιοδικά του, ἔχει ἐκδώσει πολλά ἀπό τά βιβλία του, ἔχει ἰδρύσει τούς ἐθνικοθρησκευτικούς συλλόγους του, ἔχει ἔλθει σέ ρήξη μέ τήν κοινωνία καί τήν ἐκκλησία, μέ ἀφορμή τόν τεκτονισμό καί τή σιμωνία (χειροτονία κληρικοῦ μέ χρηματική ἐξαγορά) καθώς ἐπίσης ἔχει καταδικαστεῖ ἀπό τήν Ἱερά Σύνοδο (1878), τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο καί τήν ἐλληνική δικαιοσύνη, πού τοῦ ἐπέβαλε δεκαοκτάμηνη φυλάκιση καί προσωρινή ἀπαγόρευση λειτουργίας τοῦ διδασκῆρίου του «Σχολή τοῦ Λόγου», ἐνῶ, τέλος, ἔχει ἀποδοκιμαστεῖ ἀπό τόν ἐλληνικό λαό μέ τήν ἐπανελημμένη ἀποτυχία του νά ἐκλεγεῖ βουλευτής τοῦ ἐλλαδικοῦ κοινοβουλίου.

Ἡ ἀκμή τοῦ Παπαδιαμάντη ἀπό τή δεκαετία τοῦ 1880 μέχρι τίς ἀρχές τοῦ αἰῶνα μας συμπίπτει μέ τήν παρακμή τοῦ Μακράκη, ὁ ὁποῖος πλέον ἀναλίσκεται σέ περιοδεῖες στήν ἐπαρχία, σέ δικαστικούς ἀγῶνες, προεκλογικές ἐκστρατεῖες καί ρητορικές ἀντιδικίες ἀπέναντι στίς ἐπίσημες ἀρχές κράτους καί ἐκκλησίας, στούς λογίους ἀντιπάλους του, πανεπιστημιακούς κυρίως καί θεολόγους κατ' ἐξοχήν, ὅπως τόν δογματολόγο Ζήκο Ρώσση κ.ἄ., ἀλλά καί σέ ἐσωτερικές διενέξεις ἐναντίον παλαιῶν μαθητῶν καί ἐνθερμων θαυμαστῶν του, ὅπως εἶναι ὁ Κ.Δ. Διαλησιμᾶς καί ὁ Μ. Γαλανός, πού, ἔχοντας ἐξαντλήσει κάθε ὄριο ἀνοχῆς ἀπέναντι στήν ὁμολογημένη μεγαλομανία καί ἀλαζονεία τοῦ δασκάλου τους, ἀποστασιοποιοῦνται ἀπό αὐτόν καί εἰσπράττουν ἔτσι τούς ἀνηλεεῖς φραστικούς μύθρους του.

3. Ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἔρχονται σέ ἐπαφή οἱ δύο αὐτοί σκαπανεῖς τοῦ νεοελληνικοῦ πολιτισμοῦ ἔχει νά κάνει μέ τήν ἐκ μέρους τους ἀσκήση κριτικῆς σέ κοινωνικά καί ἐκκλησιαστικά φαινόμενα δυσλειτουργίας τοῦ τύπου μας στόν καιρό τους. Παρ' ὅτι καί οἱ δύο ἀντιδροῦν μέ ὀξυδέρκεια στό καιρῖο πρόβλημα τοῦ πολιτιστικοῦ προσανατολισμοῦ τοῦ νεοελληνισμοῦ, ἡ πορεία τήν ὁποία ἀκολουθοῦν καί τά κριτήρια πού διαθέτουν εἶναι ἐντελῶς διαφορετικά, τόσο μάλιστα ὅσο ἀκριβῶς διαφορετική εἶναι ἡ ἐκκλησία στήν ὁποία ἀνήκει ὁ Παπαδιαμάντης καί ἡ θρησκεία πού ὑπηρετεῖ ὁ Μακράκης.

Αὐτή ἡ διαφορά τους ἀποκαλύπτεται στήν ἀνταλλαγῆ ἐπιστολιμαίων μύθρων μεταξύ τους καί στήν καταχώριση ἀντιμακρακικῶν ἀναφορῶν σέ ποικίλα διηγήματα τοῦ κοσμοκαλόγερου λο-



γοτέγνη. Ἄξιζει τόν κόπο νά προβοῦμε σέ σύντομη ἐπισκόπηση τῆς συγγραφικῆς ὕλης τοῦ Σκιαθίτη ἀγίου τῶν νεοελληνικῶν γραμμάτων, μέ ἄμεση ἢ ἔμμεση ἀναφορά στό μακρακικό φαινόμενο.

Κατ' ἀρχήν, πρέπει νά ὑπενθυμίσουμε ὅτι ὁ Παπαδιαμάντης προκλήθηκε ἀπό τούς μακρακιστές ἔντονα καί ἐπώδυνα, σέ πάρα πολύ προσωπικό ἐπίπεδο μάλιστα. Ἀφορμή δόθηκε ἀπό τό λεγόμενο «Μακράκειον ἐπεισόδιον ἐν Σκιάθῳ» τό 1891. Ὅταν τό ἔτος ἐκεῖνο κάποιοι μακρακιστές ἐμφανίστηκαν στή Σκιάθο γιά τήν πραγματοποίηση ὁμιλιῶν, ὁ πατέρας τοῦ διηγηματογράφου μας, ὑπερήλικας ἱερέας στό νησί, προειδοποίησε τούς μέλλοντες ἀκροατές αὐτῶν τῶν κηρυγμάτων ὅτι «ἐλεύθεροι μὲν εἶναι ν' ἀκούωσι τόν κ. Μακράκην, ἐάν θέλωσιν, ἀλλά νά μή λησμονῶσιν, ὅτι ὁ κ. Μακράκης ἔχει ἀποκηρυχθεῖ ὑπό τῆς Ἱερᾶς Συνόδου, ὡς κακόδοξος καί ἀπειθής»⁵. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι ὁ πατέρας Παπαδιαμάντης δέν ἀπαγόρευσε τήν παρακολούθηση τῶν κηρυγμάτων τοῦ Μακράκη, ἀλλά συνέστησε, ὅπως εἶχε δικαίωμα καί ὑποχρέωση νά πράξει, ὡς κληρικός καί πνευματικός ταγός, σέ κάθε πιστό μέλος τῆς ἐκκλησίας πού σκόπευε νά ἀκροασθεῖ τά μακρακικά κηρύγματα νά προσέξει ἰδιαίτερα



καί νά μήν πέσει θῦμα τῆς ἀγνοίας του γιά τή συνοδική καταδίκη τῶν ὁμιλητῶν.

Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης ἀκολούθησε τή δικαστική ὁδὸ καί ἔσυρε στήν εἰσαγγελία Βόλου τόν ὑπέργηρο πατέρα Παπαδιαμάντη μαζί μέ ἕναν ἄλλο κληρικό. Αὐτό ἐξοργίζει τόν κυρ-Ἀλέξανδρο, ὁ ὁποῖος στέλνει ἐπιστολή στήν ἐφημερίδα «Ἀκρόπολις» τῶν Ἀθηνῶν, ἀπευθυνόμενος στόν διευθυντή της Γαβριηλίδη, μέ ἡμερομηνία 22 Ἰουλίου 1891, πού δημοσιεύεται στό φύλλο τῆς ἐφημερίδας τῆς 30ῆς Ἰουλίου 1891 καί σημειώνει μέ καταφανή συγκίνηση καί προφανῆ ὀργή: «Ἄλλ' ὁ κ. Μακράκης δέν ὀκνεῖ νά σύρη πρό τοῦ ποινικοῦ δικαστηρίου δύο γηραιούς κληρικούς, τόν ἕναν ὀγδοηκοντούτην καί βαρήκοον, τόν ἕτερον ἐβδομηκοντούτην, ἀπό πεντηκονταετίας ἱερατεύοντα καί ποδαλγόν»⁶.

Ἡ περιοδική ἐκδοσὴ τῶν μακρακιστῶν «Λόγος» ἀνταπάντησε στήν παπαδιαμαντική ἐπιστολή, προκαλώντας τόν συντάκτη της νά ἀποδείξει μέ τεκμήρια τὴν μομφή πού τοὺς εἶχε ἐπιρρίψει ὅτι εἶναι αἰρετικοὶ καί μάλιστα προτεστάντες. Αὐτό ἐπέτεινε τὴν ὀργή τοῦ Σκιαθίτη συγγραφέα καί τόν ἔκανε νά ἀγανακτήσει. Ὑπὸ τὸ κράτος τέτοιας συναισθηματικῆς φόρτισης, συντάσσει νέα ἐπιστολή, μέ ἡμερομηνία 8 Αὐγούστου 1891, πού ἀπευθύνει τὴν ἐπομένη κιόλας ἡμέρα στήν ἐφημερίδα «Ἀκρόπολις», ἣ ὁποία ἀρνήθηκε νά τὴν δημοσιεύσει. Ὁ κυρ-Ἀλέξανδρος δέν πτοεῖται ὅμως καί στέλνει τὸ ἴδιο ὀλιγόλογο κείμενο στήν ἐφημερίδα τῶν Ἀθηνῶν «Ἄστυ», ἣ ὁποία δημοσιεύει τὸ γράμμα του μέ τὴν ὑπογραφή Ἀλέξ. Παπαδιαμάντης⁷ στό φύλλο τῆς 20ῆς-21ῆς Αὐγούστου 1891.

Μέ αὐτόν τόν τρόπο λήγει τὸ μακρακικό ἐπεισόδιο τῆς Σκιάθου, πού σκίασε τὸ πνεῦμα τοῦ ἀγίου τῶν νεοελληνικῶν γραμμάτων μας, ὀδηγώντας σέ ἱερὴ ὀργή καί δίκαιη ἀγανάκτηση ἐξαιτίας τῶν φυσικῶν ταλαιπωριῶν πού ὑπέστη ὁ ἀσθενὴς ὑπερήλικας πατέρας του, ὁ ὁποῖος ἄλλωστε δέν ἔκανε τίποτε ἄλλο παρά τὸ ἱερατικὸ του καθήκον καί μάλιστα μέ πολὺ ἀβρό τρόπο. Ἀλλὰ ἐάν ἡ ἐπιστολιμαία ἀντιμετώπιση τοῦ μακρακισμοῦ εἶναι ἓνα μόνο περιορισμένης συγγραφικῆς ἔκτασης ἐπεισόδιο στή δράση τοῦ Παπαδιαμάντη, τὸ ἴδιο τὸ φαινόμενο Ἀπόστολος Μακράκης καταλαμβάνει πολὺ μεγαλύτερη ἔκταση γραφῆς καί χρόνου μέσα στό σύνολο ἔργο τοῦ Σκιαθίτη διηγηματογράφου.

Δύο εἰδῶν συγγραφικῆς μαρτυρίας διαλαμβάνονται στό παπαδιαμαντικὸ ἔργο πού ἀναφέρονται στό μακρακισμό. Μιά πρώτη δέσμη κειμέ-

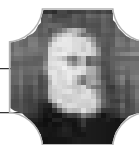
νων χρονολογεῖται στό 1888, δηλαδή μιὰ ὀλόκληρη τριετία πρὶν ἀπὸ τὸ μακρακικό ἐπεισόδιο τῆς Σκιάθου τὸ 1891, καί περιλαμβάνει ἔμμεσους, ἀλλὰ σαφεῖς νυγμούς κατὰ τοῦ Μακράκη.

Πρόκειται γιὰ ἄρθρο τοῦ Παπαδιαμάντη, ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἐκκλησιαστικοὶ Ρήτορες καί Ἱερά Σύνοδος»⁸, ὅπου ὁ ἀρθρογράφος συνιστᾷ στήν ἀνώτατη ἐκκλησιαστικὴ ἀρχὴ νά ἐφοδιάσει τὸν πιστὸ λαὸ μέ μορφωμένους κληρικούς πού θά κηρύττουν τὸ θεῖο λόγο κι ἔτσι δέν θά λυμαινόνται τὸν τόπο ὅσοι «εὐκόλως σαγηνεύονται ὑπὸ τῶν νεωτεριστικῶν ἐκείνων δοξασιῶν, αἵτινες ὑποσχάπτουσαι αὐτὰ τὰ θεμέλια τῆς Ἐκκλησίας, ἀποβαίνουσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀνατρεπτικαὶ πάσης θρησκείας. Αἱ τοιαῦται δοξασίαι διαδίδονται δυστυχῶς καί εἰς τὸν λαόν»⁹. Ὁ Σκιαθίτης διηγηματογράφος ἐπισημαίνει μέ ὀξυδέρκεια τὸ ἐκκλησιαστικὸ φρόνημα τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ, τῶν ἀπλῶν πιστῶν τοῦ καιροῦ του, καί παραπονεῖται ὅτι ἡ Ἱερά Σύνοδος «εἶχε καί ἔχει ἀκόμη δύναμιν παρά τῷ λαῷ, ἧς δυστυχῶς δέν ἐννοεῖ νά κάμῃ τὴν προσήκουσαν χρῆσιν»¹⁰.

Μάλιστα, στό ἴδιο αὐτὸ ἄρθρο του τολμᾷ νά προβεῖ σέ συγκεκριμένες προτάσεις πρὸς τὴν συνοδικὴ ἀρχὴ γιὰ τὴν πρόληψη θλιβερῶν φαινομένων σάν τὸ μακρακισμό. Οἱ προτάσεις τοῦ Παπαδιαμάντη περιλαμβάνουν τὴ μὀρφωση τοῦ ἐφημεριακοῦ κλήρου, τὴν ὀικονομικὴ αὐτοτέλεια τῆς ἐκκλησίας, τὴν καταπολέμηση τοῦ «δεσποτισμοῦ»¹¹, τὴν ἀποφυγὴ τῆς χειροτονίας «ιερέων ἀγραμμάτων καί ἀνηθίκων»¹² καί τὴν «εἰς τὰς πόλεις ἐγκατάστασιν ὡς ἐφημερίων τοσοῦτων ἱερομονάχων»¹³ καθὼς καί τὴν ἐκ μέρους τῆς Ἱεράς Συνόδου συνθήθεια «νά συγκαλύπτῃ πᾶσαν σχεδὸν ἐγκληματικὴν πράξιν τῶν κληρικῶν καταγγελλομένην, σκανδαλίζουσα οὕτω τὴν κοινὴν συνειδήσιν καί συντελοῦσα εἰς ἀπονέκρωσιν τοῦ θρησκευτικοῦ αἰσθήματος ὑπὲρ πάσας τὰς ἀθέους καί ὕλιστικὰς θεωρίας»¹⁴.

Τὸ ἄλλο κείμενό του, πού δημοσιεύεται τὸ ἴδιο ἐκεῖνο ἔτος, τὸ 1888, εἶναι ἡ νεκρολογία στόν ἱερομόναχο Διονύσιο τῆς Σκιάθου μέ τίτλο «Ὁ πατὴρ Διονύσιος»¹⁵, ὅπου, μέ ἀφορμὴ τὸ ἐγκώμιο τοῦ μεταστάντος κληρικοῦ, ὁ Παπαδιαμάντης καταγγέλλει τὸ μακρακισμό καί τὸν ἴδιο τὸν ἡγήτορά του μέ διακριτικὸτητα καί ἀποφασιστικὸτητα, χωρὶς νά φεῖδεται τῆς εἰρωνείας καί τοῦ ἐμμέσου σκώμματος, ὅπως καταδεικνύεται στό ἀκόλουθο σχετικὸ μέ τὸ θέμα μας παράθεμα τῆς νεκρολογίας:

«Πολλοὶ ἀπατηθέντες συνέχουν τὸν γηραιὸν πνευματικόν πρὸς τοὺς μακρακιστὰς, καί ἐνόμι-



σαν, ότι ο Διονύσιος ήτο όπαδός του συντάκτου του Λόγου. Τόσον αληθεύει τούτο, ώστε ο Διονύσιος μάλλον, αν ήθελε, ήδύνατο να διεκδικήση τον κ. Μακράκη ως όπαδόν αυτού. Ο σεβάσμιος αγωνιστής της Όρθοδοξίας ήτο κατά γενεάν όλην πρεσβύτερος του κ. Μακράκη, και δέν άνέμενε βεβαίως τήν επιστολήν του εκ Σίφνου διδασκάλου, όπως δανεισθή παρ' αυτού ιδέας και πεποιθήσεις. Ο Διονύσιος ανήκεν εις τήν άρχαιοπρεπή εκείνην τάξιν των μοναχών, των Κολλυβάδων καλουμένων, ής ήτο ο τελευταίος σχεδόν αντιπρόσωπος. Παρά των Κολλυβάδων τούτων ήθέλησε και ο κ. Μακράκης να μιμηθή τινά έθιμα, ως τό της συχνής μεταλήψεως και άλλα, και απέτυχε, ως εικός. Διότι δέν εδόθη εις κοσμικούς ανθρώπους να μιμῶνται τά έθιμα των άσκητικῶν εκείνων άνδρών, των εν άμέμπτῳ πολιτεία διαγαγόντων, ουδ' έξεστιν εις τούς εν τή τύρβη του κόσμου βιούντας να παρφδῶσι τά σεμνά και ύψηλά εκείνα πράγματα. Έντεϋθεν δέ προήλθεν ή σύγχυσις και υπέλαβον πολλοί ότι ο Διονύσιος ήτο μακρακιστής»¹⁶. Τό άπόσπασμα είναι τόσο εύγλωττο για τον αντιμακρακισμό του Παπαδιαμάντη, μάλιστα πολύ προτού σημειωθεί τό μακρακικό έπεισόδιο της Σκιαθου, ώστε περιτεύει κάθε σχολιασμός από τήν πλευρά μας.

Μετά τά δύο αυτά κείμενα του 1888, κατανοείται ή παπαδιαμαντική αντίδραση στα μακρακικά της Σκιαθου τό 1891 και γίνεται πλέον ενόνητη ή δεύτερη δέσμη κειμένων του κοσμοκαλόγερου των γραμμάτων μας στα όποια θεματογραφεί τό μακρακισμό. Πρόκειται για διηγήματα της περιόδου 1892-1906 και μάλιστα για τρία συγκεκριμένα σύντομα κείμενά του.

Τό πρώτο είναι μία κάπως εκτενής παράγραφος στο διήγημα «Οί Έλαφροίσκιωτοι»¹⁷, πού δημοσιεύεται τό 1892, μόλις ένα χρόνο μετά τό μακρακικό έπεισόδιο. Σε αυτήν τή συνάφεια έρμηνεύει τό μακρακικό φαινόμενο με τον ακόλουθο τρόπο: «επειδή τό πολύ του λαου διψᾷ θρησκευτικής διδασκαλίας, οι δέ άρμόδιοι και υπεύθυνοι ουδεμίαν μέριμναν λαμβάνουσι προς θεραπεία της ανάγκης ταύτης, διά των άγνων και όρθοδόξων, ουχι διά ξενοπρεπών και κακοζήλων πηγών, επόμενον ήτο πολλοί ευσεβείς και καλοπροαίρετοι άνθρωποι να πλανηθῶσι, καλή τή πίστει, ακούοντες τον χριστιανικόν λόγον, έστω και νοθευμένον»¹⁸.

Τό επόμενο κείμενο είναι τό πρώτο αυτοτελές διήγημα πού αφιερώνει στο μακρακισμό ο Παπαδιαμάντης και διακωμωδεί τό μακρακιστή άνθρωπο με τον πάρα πολύ χαρακτηριστικό τίτ-

λο «Ο Άειπλάνητος»¹⁹, διήγημα τό όποιο εΐδε τό φως της δημοσιότητας τό 1903. Η λέξη «άειπλάνητος» δηλώνει εκείνον ο όποιος «άειπλανᾶται» και «περιπλανᾶται», αυτόν πού διαρκώς αλλάζει ενδιάιτημα και γνώμη, βρίσκεται σε άεναη πλάνη και περιπλάνηση, ακατάπαυστα πλανᾶ και πλανᾶται, είναι άδιακόπως πλανημένος και περιπλανημένος συγχρόνως.

Έδῶ ο Σκιαθίτης μας εκθέτει τή γνώμη του για τον Μακράκη με πνεύμα κριτικής συμπάθειας ως εξής. Αρχίζει με τή δήλωση ότι «πολλοί των Μακρακιστών είναι καλοί άνθρωποι, και ότι ο Μακράκης θά ήτο πολύ καλός και ωφέλιμος»²⁰ και συνεχίζει: «Οί άρμόδιοι, δηλ. ή Έερά Σύνοδος, τον εκήρυξαν κακόδοξον και αίρετικόν. Μέχρις άποδείξεως του εναντίου, και πριν άνωτέρον τι δικαστήριον, φέρ' ειπείν ή Μεγάλη Έκκλησία και τ' άλλα Πατριαρχεία, ακυρώσουν τήν πράξιν της Έερας Συνόδου της Έλλάδος, και κηρύξουν τον Μακράκην υγιαίνοντα περι τήν πίστην και όρθόδοξον, πᾶς χριστιανός όφείλει να πειθαρχή εις τούς όρατούς αντιπροσώπους της Έκκλησίας, είτε άμαρτωλοί είναι οὔτοι είτε άγιοι, και να μή πλησιάζη εις τον Μακράκην. Άλλως, θά ήτον αναρχία και τίποτε άλλο»²¹.

Τό τελευταίο κείμενο πού αφιέρωσε στον Μακράκη ο Παπαδιαμάντης δημοσιεύθηκε τό 1906, δηλαδή δύο χρόνια πριν εγκαταλείψει όριστικά τήν πρωτεύουσα για να μετεγκατασταθεϊ στο νησί του. Τό διήγημα φέρει τον εύγλωττο τίτλο «Ο Διδάχος»²², δηλαδή εκείνον πού παριστάνει τό δάσκαλο έχοντας αναλάβει έργο διδακτικό πάντων των άλλων. Πρόκειται για τό πιο ειρωνικό και συνάμα καυστικό, έλεγκτικό κείμενο με τό όποιο ο λόγιος άγιος στηλιτεύει τό νεόκοπο Σωκράτη του καιρού του, τον Άπόστολο Μακράκη, τον όποιο θεωρεί ήγήτορα έθνικοθρησκευτικῶν σωματείων με έλληνοχριστιανικό προσανατολισμό, γεγονότα πού προκαλούν τήν μήνι και τή θυμηδία του Σκιαθίτη μας.

Αρχίζει τό διήγημα με μία καυστική παρατήρηση: «Ανάμεσα εις τά τόσα νεοπλάσματα των ποικιλωνύμων συλλόγων, κοντά εις τας διαφόρους Άναστάσεις, Άναμορφώσεις, Άναγεννήσεις, Άναζυμώσεις και Άναπλάσεις, τας επαγγελόμενας τήν διόρθωσιν — επειδή μεταξύ όλων των επαγγελμάτων, εις όλον τό Γένος, περνᾶ έξόχως τό επάγγελμα της θρησκείας, καθώς και τό του πατριωτισμού — εδοκίμασε και ο περι οὔ ο λόγος, ο Θεόδωρος Χρυσοβουλλίδης, να συστήση και αυτός ένα σύλλογον»²³. Η κριτική αιχμηρότητα του Παπαδιαμάντη αναφαίνεται



Άποψη τῆς Σκιάθου, ἰδιαιτέρης πατρίδας τοῦ Ἁλ. Παπαδιαμάντη

στό μέσο τοῦ διηγήματος καί διατυπώνεται σάν φραγγέλιο μέ ὕφος πού θυμίζει τό εὐαγγελικό «οὐαί ὑμῖν, γραμματεῖς καί φαρισαῖοι», τηρουμένων βεβαίως ὅλων τῶν σχετικῶν ἀναλογιῶν: «Διατί δέν γίνεσθε παπάδες, ἐπί τέλους, ἄν εἴσθε ἄξιοι; Ἐν τῷ ναῶ δουλεύετε, ἐν τῷ ναῶ τραφῆσεσθε. Ὅχι, νά κάμετε πορισμόν τήν εὐσέβειαν, ἄνθρωποι λαϊκοί, κοσμικοί, μέ στριμμένους μύστακας, μέ ὀρθά κολλάρια. Τί καινοτομῖαι, τί ξενισμοί, τί λεσχηνεῖαι εἶναι αὐτά; Προτεστάνται εἴμεθα ἡμεῖς ἐδῶ;»²⁴.

II.

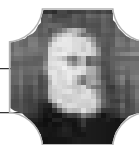
Ἐνάμεσα στόν Ἀλέξανδρο Παπαδιαμάντη καί στόν Ἀπόστολο Μακράκη ὑφίστανται πάρα πολλές διαφορές, τίς ὁποῖες μποροῦμε νά συνοψίσουμε σέ μία μόνο, ἀλλά πάρα πολύ βασική: τή διαφορά μεταξύ ἐκκλησίας καί θρησκείας. Ὁ Σκιαθίτης λογοτέχνης εἶναι ἕνας γνήσιος ἐκκλησιαστικός ἄνθρωπος, ἐνῶ ὁ Σίφνιος λόγιος παραμένει ἕνα αὐθεντικό θρησκευτικό ἄτομο. Προκειμένου νά καταστῆ ὅσο τό δυνατόν σαφέστερη αὐτή ἡ θεμελιώδης διαφορά, χρειάζεται νά ἀναλύ-

σουμε σέ τρεῖς ἐπιμέρους πτυχές μιά τέτοια διαφοροποίηση δύο φαινομενικά παρόμοιων, μά οὐσιαστικά ἀνόμοιων στάσεων ζωῆς, δηλαδή τήν ἐκκλησιαστικότητα πού ἐνσαρκώνει ὁ «ἅγιος» τῆς λογοτεχνίας μας καί τή θρησκευτικότητα πού ἐκπροσωπεῖ ὁ νέος σωμακρατικός ἀπόστολος τῆς Σίφνου.

1. Ὁ εὐσεβισμός τῶν μακρακιστῶν καί ὁ ἠσυχασμός τῶν φιλοκαλικῶν (Κολλυβάδων). Μιά πρώτη διαφοροποίηση μεταξύ Παπαδιαμάντη καί Μακράκη πού μέ ἔμφαση ἐπισημαίνεται ἀπό τό Σκιαθίτη μας εἶναι ἡ ἀπόσταση ἡ ὁποία χωρίζει τό μακρακισμό ἀπό τό φιλοκαλικό κίνημα ἀναγέννησης τῆς Ὁρθοδοξίας στό 18ο-19ο αἰ., γνωστό μέ τή μειωτική παρωνυμία «Κολλυβάδες», πού ἀναφάνηκε στό Ἅγιον Ὄρος, μέ ἡγήτορα τόν ἅγιο Νικόδημο τόν Ἁγιορείτη, καί συνίστατο στήν ἀναβίωση τῆς ὀρθόδοξης πατερικῆς παράδοσης μέ ἐπίκεντρο τή μελέτη τῆς «Φιλοκαλίας» καί ὀρατό ἀναγνωριστικό σημεῖο τή συχνή συμμετοχή τῶν πιστῶν στό μυστήριο τῆς θείας εὐχαριστίας.

Οἱ ἀντίπαλοι τῆς φιλοκαλικῆς ἀγιορειτικῆς κινήσεως κατασυκοφάντησαν τοὺς πρωτεργάτες αὐτῆς τῆς πρωτοβουλίας, κάνοντας κατάχρηση τῆς συνήθειας νά τηρεῖται πιστά ἡ λατρευτική παράδοση τῆς Ὁρθοδοξίας καί νά μή τελοῦνται μνημόσυνα τήν Κυριακή, ἡμέρα ἀνάστασης, παρά μόνο τό Σάββατο, ἡμέρα μνήμης τῶν νεκρῶν καί προσφορᾶς κολλύβων στό ναό. Ἐτσι ἐπινοήθηκε τό περιπαικτικό παρωνύμιο «Κολλυβάδες» ἀπό τή δῆθεν νομιζόμενη τυπολατρική προσκόλληση στή «κόλλυβα», ἐνῶ στήν πραγματικότητα ἐπρόκειτο γιά ρωμαλεό ἐκκλησιαστικό κίνημα ἀνακαίνισης μέ βάση τή «Φιλοκαλία» τῶν νηπτικῶν πατέρων τῆς μυστικῆς θεολογίας τῆς Ὁρθοδοξίας. Κατάλοιπα τῶν καταδιωγμένων «Κολλυβάδων» βρέθηκαν καταφύγιο στή Σκιάθο, πού κατά μία εὐστοχη παρατήρηση τοῦ Τάκη Παπατσώνη²⁵ εἶναι ἡ σκιά τοῦ Ἄθωνα (Σκιάθος: Σκιά τοῦ Ἄθως: Σκι-Ἄθως).

Ἐτσι ὁ Παπαδιαμάντης τρέφεται ἀπό τήν ὀρθόδοξη παράδοση στή φιλοκαλική τῆς ἐκδοχή, μέ τήν ὁποία κρίνει, συγκρίνει καί κατακρίνει τό μακρακισμό. Ἀπέναντι στόν δυτικό, προτεσταντικό καί εὐσεβιστικό Μακράκη²⁶ ὀρθώνεται ὁ ἀνατολικός, ὀρθόδοξος καί φιλοκαλικός Παπαδια-



Ἐκποψη τῆς Σίφνου, ἰδιαιτέρως πατρίδας τοῦ Ἀπ. Μακράκης

μάντης. Ἰδιαιτέρως ἀποκαλυπτικός εἶναι ὁ κοσμοκαλόγερός μας στήν νεκρολογία τοῦ συντοπίτη του ἱερομονάχου πατρός Διονυσίου, τόν ὁποῖο διαφοροποιεῖ ἀπό τό μακρακισμό καί τόν τοποθετεῖ στόν ἡσυχασμό τῶν φιλοκαλικῶν τῆς Ὁρθοδοξίας, ὅπως ἤδη προαναφέραμε καταχωρίζοντας αὐτοῦσιο τό σχετικό παπαδιαμαντικό παράθεμα²⁷. Μάλιστα, υπογραμμίζει ὁ ἅγιός μας γιά τούς Κολλυβάδες ὅτι «τό σκωπτικόν ἐπίθετον ἀναξίως ἐδόθη αὐτοῖς ὑπό φθονερῶν τοῦ μοναστικοῦ βίου ἀπτήνων»²⁸ καί σημειώνει ἐπιπροσθέτως ὅτι «ἐκ τῶν Κολλυβάδων ἦσαν ἐκ τῶν παλαιῶν λογίων πατέρων ὁ Κορίνθου Μακάριος, ὁ Νοταρᾶς, ἅγιος τιμώμενος, ὁ Ἀθανάσιος ὁ Πάριος καί Νικόδημος ὁ πολυγραφώτατος, ὁ Κύριλλος, ὁ Ἡλίας, ὁ Ἀρσένιος καί ἄλλοι ἐνάρετοι πατέρες»²⁹.

Σέ ἄλλη συνάφεια, δηλώνει ρητά ὅτι ὁ Μακράκης ἐπιχείρησε νά ἀπομιμηθεῖ τά «κολλυβάδικα» ἔθιμα γιά τή συχνή θεία μετάληψη, ἀλλά χωρίς καμία ἐπιτυχία, διότι ἐπρόκειτο γιά ξηρό, τυ-

πολατρικό, ἐπιδερμικό μιμητισμό: «ὁ ἐν λόγῳ διδάσκαλος (Μακράκης), αὐτός μᾶλλον εἶχεν ἀκολουθήσει τινά τῶν παλαιῶν ἐθίμων μοναστικῆς τινος κοινότητος, λίαν ἀρχαιοπρεποῦς, εἰς τήν ὁποίαν ἀνήκον οἱ ἀσκηταί οὗτοι. Οὕτω συνέπεσαν ἐν μέρει εἰς τάς δοξασίας»³⁰. Ἐξηγεῖ δέ τή μακρακική ἀποτυχία στήν ἀπομίμηση τοῦ φιλοκαλικοῦ ἀνανεωτικοῦ κινήματος μέ τόν τρόπο πού περιγράφεται στο τέλος τοῦ ἐκτενοῦς ἀποσπάσματος ἀπό τό διήγημα «Ὁ πατήρ Διονύσιος», τό ὁποῖο παραθέσαμε προηγουμένως στό μέρος Ι³¹.

2. Προτεσταντικός ἀτομικισμός καί ὀρθόδοξος κοινοτισμός. Γιά τό Σκιαθίτη διηγηματογράφο, ὁ Σίφνιος λόγιος φέρεται σάν προτεσταντικῆς ὀρθόδοξος. Παρ' ὅλα τά καλά πού τοῦ ἀναγνωρίζει τόσο στίς προθέσεις ὅσο καί στό ἦθος, ὥστόσο μέ τρόπο ἀνυποχώρητο ὁ Παπαδιαμάντης μέμφεται τόν Μακράκη γιά προτεσταντισμό³² καί μάλιστα κατ' ἐπανάληψη στά ἔργα του. Ὅπως ἤδη προσημειώσαμε, ὁ κοσμοκαλόγερος τῆς λογοτεχνίας μας ἀπορρίπτει τόν μα-



κρακισμός μέ τήν ὀργίλη ἀποστροφή: «Τί καινοτομῖαι, τί ξενισμοί, τί λεςχηνεῖαι εἶναι αὐτά; Προτεστάνται εἴμεθα ἡμεῖς ἐδῶ;»³³.

Στήν ἐπιστολογραφία του μάλιστα, ὁ Παπαδιαμάντης γίνεται σαφέστερος καί ὀριμότερος: «Ἡ οὐσία τοῦ προτεσταντισμοῦ δέν ἐγκεῖται τόσον ἐν τῇ μή τιμῇ τῶν εἰκόνων καί τῶν λειψάνων, ὅσον ἐν τῇ ἀπορρίψει τοῦ κύρους τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, τῶν Πατέρων καί τῆς παραδόσεως, ἐν τῇ ἀπολύτῳ ἐλευθερίᾳ τοῦ ἐρμηνεύειν ἕκαστον τάς Γραφάς, ὅπως ἄν αὐτῷ ἀρέσκη. Τοῦτο δέ ἀκριβῶς πράττει καί ὁ κ. Μακράκης, ὅστις περιέρχεται τάς πόλεις καί τά χωρία ἐρμηνεύων κατά τήν ἰδίαν αὐτοῦ φαντασίαν τάς Ἱεράς Γραφάς, ἄνευ κύρους, ἄνευ ἀδείας καί ἐγκρίσεως ἐκκλησιαστικῆς»³⁴.

Ἡ ἀπτή καί ὀρατή διαφοροποίηση τοῦ ὀρθόδοξου καί τοῦ προτεσταντικοῦ στοιχείου ἐντοπίζεται στήν ὀριοθέτηση τοῦ κοινωνικοῦ καί τοῦ ἀτομικοῦ παράγοντα. Ὁ προτεσταντισμός εἶναι ἕνας θρησκευτικός ἀτομικισμός, ὅπου τό ἄτομο ἔχει ἀπόλυτη προτεραιότητα, προηγεῖται ὁ ἰδιώτης πιστός καί ὄλος ὁ βίος ἐξατομικεύεται. Ἀντιθέτως, στήν Ὁρθοδοξία πρυτανεύουν τό κοινωνικό καί τό κοινοτικό στοιχεῖο, ἡ ἐκκλησία κατανοεῖται ὡς Σῶμα Χριστοῦ καί ὄχι ὡς σωματεῖο χριστιανῶν, ἡ καταστατική πράξη τῆς ἐκκλησίας, ἡ θεία εὐχαριστία, λέγεται καί εἶναι «θεία κοινωνία», γι' αὐτό ἤδη στήν πρωτοχριστιανική παράδοση διακηρυσσόταν ἡ πεποίθηση: «*unus christianus, nullus christianus*», δηλαδή «ἕνας χριστιανός ἴσον κανέναν χριστιανός».

Τέτοια ἀκριβῶς ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστική αὐτοσυνειδησία ἀντιτάσσει ὁ Παπαδιαμάντης στόν Μακράκη, τόν ὁποῖο ἔχει κατηγορήσει γιά προτεσταντική κακοδοξία, καί ὀριοθετεῖ τή δική του ἐκκλησιαστική ὀρθοδοξία μέ τόν ἀκόλουθο τρόπο: «Ἐγῶ εἶμαι τέκνον γνήσιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἐκπροσωπούμενης ὑπό τῶν ἐπισκόπων τῆς. Ἐάν δέ τυχόν πολλοί τοῦτων εἶναι ἁμαρτωλοί, ἁρμοδία νά κρίνη εἶναι μόνον ἡ Ἐκκλησία, καί μόνον τό ἄπειρον ἔλεος τοῦ Θεοῦ ἡμεῖς πρέπει νά ἐπικαλώμεθα. Τό κύρος καί τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας ἡμεῖς δέν τά συγγέομεν μέ τάς ἁμαρτίας τῶν προσώπων, καθῶς οἱ παρασυνάγωγοι σεῖς»³⁵.

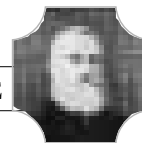
3. Ἐκκλησιαστικό Σῶμα Χριστοῦ καί παραεκκλησιαστικό σωματεῖο χριστιανῶν. Γιά τόν Παπαδιαμάντη, ἡ ἐκκλησία εἶναι Σῶμα Χριστοῦ, ἐνῶ γιά τόν Μακράκη ἐκεῖνο που προέχει καί μέλλει νά σώσει τόν ἄνθρωπο καί τήν ἀνθρωπότητα, τό χριστιανισμό καί τόν ἐλληνισμό μαζί εἶ-

να εἶνα σωματεῖο χριστιανῶν, γι' αὐτό ἄλλωστε ὁ ἴδιος διά βίου προέβαινε στήν ἴδρυση πολλῶν καί ἀλλεπάλληλων σωματείων θρησκευτικοῦ ἢ πολιτικοῦ προσανατολισμοῦ³⁶.

Μέ αὐτόν τόν τρόπο, ὅμως, ἡ ἐκκλησία διαφθείρεται: ἀπό Σῶμα Χριστοῦ καταντᾷ σωματεῖο χριστιανῶν. Ἔτσι καταργεῖται ἡ ἐκκλησιαστικότητα καί ἀναφύεται ἡ παραεκκλησιαστικότητα. Ἡ σχέση τῆς ἐκκλησίας μέ τήν παραεκκλησιαστική θρησκευτική ὀργάνωση εἶναι εὐθέως ἀνάλογη μέ τή σχέση τοῦ κράτους καί τοῦ παρακράτους, τῆς παιδείας καί τῆς παραπαιδείας, τῆς οἰκονομίας καί τῆς παραοικονομίας, τοῦ σώματος καί τοῦ σωματείου, τῆς ὀρθοδοξίας καί τῆς ἐτεροδοξίας, τοῦ φιλοκαλικοῦ ἠσυχασμοῦ καί τοῦ προτεσταντικοῦ εὐσεβισμοῦ, δηλαδή τῆς ἐκκλησιαστικότητας καί τῆς θρησκευτικότητας.

Ἡ συγκεκριμένη διαφορά ἐντοπίζεται στήν προτεραιότητα: ποῖός προηγεῖται; ὁ Χριστός ἢ ὁ χριστιανός; ἡ ἐκκλησία ἢ τό ἄτομο; τό σῶμα ἢ τό σωματεῖο; τό Σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἢ τό σωματεῖο τῶν χριστιανῶν; ἡ ἐκκλησιαστικότητα ἢ ἡ θρησκευτικότητα; Μέ τή γλώσσα τοῦ Παπαδιαμάντη λοιπόν: «Ποῖος Μητροπολίτης, ποῖα Σύνοδος δύναται ποτε ν' ἀναγνωρίσῃ τόν κ. Μακράκη, ὡς ὀρθόδοξον, ἐάν οὗτος δέν προσέλθῃ ἀπλῶς καί καθαρῶς, ἐν ταπεινώσει, ἄνευ σοφισμάτων καί ἄνευ ὑστεροβουλίας, ἐάν δέν προσπέσῃ εἰς τήν Ἐκκλησίαν νά εἶπῃ τό ἡμαρτον, ν' ἀποπτύσῃ τό τρισύνθετον καί πᾶσαν ἄλλην κακοδοξίαν, καί νά εἶπῃ ὅτι μετανοεῖ εἰλικρινῶς; Ὡς ἴσος πρός ἴσην τολμᾷ νά διαπραγματευθῆται πρός τήν Ἐκκλησίαν ἢ, ἔτι θρασύτερον, ὡς θεραπευνίδα θέλει νά τήν μεταχειρισθῆ ὁ ἀγχίστροφος διαλεκτικός, ὁ πολύπλαγκτος ἀγορητής, ἀξίῳ ἴνα ἡ Ἐκκλησία αὐτή καί ὄχι ὁ Μακράκης ὁμολογήσῃ ὅτι ἔσφαλε νά τόν ἀποκηρύξῃ! Οἷον ἐξάισιον πτώμα! Οἷος κρημνός! Ἐν ὅμως λησμονεῖ ὁ πολύστροφος λογοκόπος, τό ὅτι οἱ Ἄρειοι καί οἱ Ἀπολλινάριοι καί οἱ Ὀριγένειοι ἦσαν πολύ αὐτοῦ εὐφραδέστεροι καί λογιώτεροι καί ἐπιφανέστεροι... Ἄλλ' εἰς τήν περίπτωσιν αὐτήν, ἄτακτος εἶναι ὁ κ. Μακράκης, ὅστις δέν πείθεται εἰς τήν Ἐκκλησίαν»³⁷.

Μέ τέτοια ἐκκλησιολογική λογική ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας, ὁ Σκιαθίτης ἅγιος τοῦ αἰῶνα μας γράφει γιά τό Σίφνιο «Σωκράτη τοῦ 19ου αἰῶνα» τά ἐξῆς: «πᾶς χριστιανός ὀφείλει νά πειθαρχῆ εἰς τούς ὀρατούς ἀντιπροσώπους τῆς Ἐκκλησίας, εἴτε ἁμαρτωλοί εἶναι οὗτοι εἴτε ἅγιοι, καί νά μή πλησιάσῃ εἰς τόν Μακράκη. Ἄλλως, θά ἦτο ἀναρχία καί τίποτε ἄλλο»³⁸.



Σέ ἄλλη πάλι συνάφεια διαδηλώνει τίς ἀπόψεις του μέ ἐμφαντικότερο τρόπο: «Τό βῆμα τῆς ἐκκλησίας δέν εἶναι, ὅπως τό βῆμα τό δικανικόν, τό βῆμα τό πολιτικόν, ὅπου ὑπάρχουν ρήτορες καί ἀντιρρήτορες... Τό ἐκκλησιαστικόν βῆμα — ὁ ἄμβων — εἶναι αὐστηρόν, ἀποκλειστικόν, αὐθεντικόν. Εἷς μόνος ὁμιλεῖ. Ὑποτίθεται, ὅτι λέγει ὄχι διδόμενα, ἀλλά συμπεράσματα, παραδεδεγμένα, ἀναμφισβήτητα, δόγματα. Δέν ἐπιτρέπονται ἐκεῖ αἱ αὐτοσχέδιοι ἀνοησίαι. Διά τοῦτο ὁ εἷς ἐκεῖνος πρέπει νά εἶναι χρισμένος ἀπό τήν ἐκκλησίαν· ὀφείλει νά εἶναι τό στόμα τῆς ἐκκλησίας, ἐπειδή συζήτησις δέν ἐπιτρέπεται, οὔτε δευτερολογία, οὔτε διακοπή. Ἀνάγκη ἄρα νά εἶναι κληρικός»³⁹.

☆ ☆ ☆

Ἐάν θέλαμε νά συγκεφαλαιώσουμε τή συγκριτική διερεύνηση τῶν δύο αὐτῶν διακεκριμένων προσωπικοτήτων τοῦ νεοελληνισμοῦ, θά μπορούσαμε νά καταφύγουμε σέ μιά σχηματοποίηση, παρομοιάζοντας τόν Ἀλέξανδρο Παπαδιαμάντη μέ ἕναν «Κοσμοκαλόγερο» καί τόν Ἀπόστολο Μακράκη μέ κάποιον «Ἀειπλάνητο Διδάχου».

Ὁ Σκιαθίτης λογοτέχνης ἀκολουθεῖ πιστά τήν ὀρθόδοξη ἀνατολική φιλοκαλική παράδοση τῶν ἀγιορειτῶν «Κολλυβάδων» πατέρων τῆς μυστικῆς θεολογίας τοῦ παλαμικοῦ ἠσυχασμοῦ καί ὡς κοσμοκαλόγερος πορεύεται μέσα στόν κόσμο σάν καλόγερος, ὡς λαϊκός ἀσκητής καί πνευματικός ἄνθρωπος. Ὁ Σίφνιος λόγιος περιέρχεται τόν τόπο μας στόν καιρό ὡς λαϊκός ἱεροκῆρυκας, ἐθνικοθρησκευτικός προπαγανδιστής, ἐλληνοχριστιανικός διαφωτιστής καί παραμένει ἐσαεὶ διδάχος ἀειπλάνητος.

Τό δῆλημα «ἀειπλάνητος διδάχος» ἢ «κοσμοκαλόγερος» συνοδεύει τό νεοελληνισμό⁴⁰ μέχρι σήμερα. Τό φάντασμα τοῦ Μακράκη καί ἡ σκιά τοῦ Παπαδιαμάντη μέλλουν νά παραμένουν διαρκῶς μαζί μας σέ κάθε τίμια ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας τοῦ γένους μας, σέ κάθε τόπο καί σέ κάθε καιρό. Ἡ ἐπιλογή ὑπέρ τοῦ ἑνός ἢ τοῦ ἄλλου ἀποτελεῖ προσωπική ἐπιλογή καθενός μας καί συλλογική εὐθύνη ὅλων μας.

Ἡ διαφορά πού ἐνυπάρχει μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν προσωπικοτήτων μπορεῖ νά γίνει κατανοητή μόνο ἐάν, ἐφόσον, ὅπου καί ὅταν καταστεῖ συνειδητή ἢ θεολογική διαφορά μεταξύ ἐκκλησίας καί θρησκείας στήν ὁποία ἀνάγονται ὅλες οἱ ἐπιμέρους ἀποκλίσεις πού ἐμφιλοχωροῦν ἀνάμεσα στό Σκιαθίτη λογοτέχνη καί στό Σίφνιο λόγιο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Α. Παπαδιαμάντης, Ἔπαντα, (ἐκδ.) Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Ἀθήνα, 1985, Δ', 147. Τμήμα αὐτοῦ τοῦ κειμένου ἀποτελεσε εἰσήγηση στό Ἀ' Διεθνές Σιφναϊκό Συνέδριο (Σίφνος, 25-28.6.98) πού συζητήθηκε στή Σίφνο, 27.6.98 μέ τόν π. Γ. Μεταλληνό καί τόν Λ. Μπράνγκ.

2. Γιά τόν Ἀλέξανδρο Παπαδιαμάντη ἔχουμε ὑπ' ὄψιν μας τήν ἐκδόση τῶν Ἀπάντων σέ πέντε τόμους μέ ἐπιμέλεια τοῦ Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλου, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις «Δόμος», 1981-1988, καί τό σχολιογραφικό ἔργο τοῦ Ζ. Λορεντζάτου, Μελέτες, Ἀθήνα 1994, Α', 235-258. Πρβλ. τήν κρίσιμη ἐπισήμανσή του: «Ὁ Παπαδιαμάντης δέν εἶχε αἰσθηματολογία ἢ θρησκευτικότητα, εἶχε θρησκεία» (Λορεντζάτος, ὅ.π., Α', 257). Γιά τή διάκριση ἐκκλησίας-θρησκείας βλ., Μ. Μπέγζος, Φαινομενολογία τῆς θρησκείας, Ἀθήνα 1995, 203-242.

3. Α. Μπράνγκ, Τό μέλλον τοῦ ἐλληνισμοῦ στόν ἰδεολογικό κόσμο τοῦ Ἀπόστολου Μακράκη, Ἀθήνα 1997, 15 (σημ. 2). Γιά τόν Ἀπόστολο Μακράκη λάβαμε ὑπόψη τή μελέτη τοῦ π. Γ. Μεταλληνού, «Μακράκης, Ἀπ.»: Ἐκπαιδευτική Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια «Ἐκδοτική Ἀθηνῶν», Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, 5 (1986), 386-7, μαζί μέ τή διδακτορική διατριβή τοῦ Λέοντος Μπράνγκ, ὅ.π., 345-358 (βιβλιογραφία !) πού ἐκπονήθηκε ὑπό τήν ἐπίβλεψή του.

4. π. Γ. Μεταλληνός, Παράδοση καί ἀλλοτρίωση, Ἀθήνα 1986, Ὁρθοδοξία καί Ἑλληνικότητα, Ἀθήνα 1987, Λόγος ὡς ἀντίλογος, Ἀθήνα 1992.

5. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 163. Πρβλ. Α. Κεσελόπουλος, Ἡ λειτουργική παράδοση στόν Ἀ. Παπαδιαμάντη, Θεσσαλονίκη 1994, 82-91.

6. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε'. Γιά τόν προβληματικό χαρακτήρα καί τήν παράδοξη συμπεριφορά τοῦ Ἀπ. Μακράκη, καθώς καί τά ψυχοπαθολογικά συμπτώματα «θεοληψίας» πού τόν διακατεῖχαν βλ. Μπράνγκ, ὅ.π., 250-255.

7. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 165-166.

8. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 147-151.

9. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 149.

10. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 150.

11. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 150: «μορφωμένου καί ἀποκαθισταμένου οικονομικῶς τοῦ κατωτέρου κλήρου, δέν θά ἦσαν αὐτοί πλέον ἀληθεῖς δεσπότες ἀπέναντι τούτου, ὡσπερ νῦν» (ὑπογράμμιση Ἀ. Παπαδιαμάντη).

12. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 151.

13. Στό ἴδιο.

14. Στό ἴδιο.

15. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 327-331.

16. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 329-330.

17. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Β', 498-499.

18. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Β', 499.

19. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Γ', 575-581.

20. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Γ', 575.

21. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Γ', 576.

22. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Δ', 147-149.

23. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Δ', 147.

24. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Δ', 148.

25. Τ. Παπατσώνης, Ἀσκήση στόν Ἄθω, Ἀθήνα 1963 (1984), 14.

26. Μπράνγκ, ὅ.π., 111: «Ὁ Μακράκης... ἀναδεικνύεται τελικά ἀντι-ἠσυχαστικός».

27. Παπαδιαμάντης, ὅ.π., Ε', 329-330.



28. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Ε΄, 330.
 29. Στο ίδιο.
 30. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Β΄, 498-499.
 31. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Ε΄, 330.
 32. Εὐστοχα κάνει λόγο γιά τόν «ὀρθόδοξο προτεσταντισμό» τοῦ Μακράκη ὁ π. Θεόκλητος Διονυσιάτης (στό Μπράνγκ, *ὅ.π.*, 30 καί 28-30, ὅπου καταχώριση τῆς ἀντιμακρακικῆς τοποθέτησης τοῦ π. Φιλοθέου Ζερβάκου).
 33. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Δ΄, 148.
 34. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Ε΄, 163.
 35. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Ε΄, 165.
 36. Πρβλ. Μπράνγκ, *ὅ.π.*, 313 ἐπ., ἰδ. 327, ὅπου διασύνδεση τοῦ μακρακισμοῦ μέ τίς μετέπειτα παραεκκλησιαστικές ὁργανώσεις («Ἀδελφότητες Θεολόγων») στήν ἐλλαδική ἐκκλησία, μέ πρωτεργάτη τόν ἀρχιμανδρίτη π. Εὐσέβιο Ματθόπουλο (1849-1929), ἀρχικά ὀπαδό τοῦ Ἀπ. Μακράκη καί (μετά τήν ἀποσπίρτησή του ἀπό τό μακρακισμό) ἰδρυτή τῆς «Ζωῆς» (1907). Πρβλ.

X. Γιανναράς, *Ὁρθοδοξία καί Δύση στή Νεώτερη Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 1992, 348 ἐπ., 359: «Ἡ πρώτη ἐξωεκκλησιαστική ὁργάνωση στήν Ἑλλάδα ἰδρύεται τόν Σεπτέμβριο τοῦ 1876 ἀπό τόν Ἀπόστολο Μακράκη». Βλ. Α. Γουσίδης, *Οἱ χριστιανικές ὁργανώσεις*, Θεσσαλονίκη 1993².

37. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Ε΄, 164.
 38. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Γ΄, 576.
 39. Παπαδιαμάντης, *ὅ.π.*, Δ΄, 148.
 40. Μ. Μπέγζος, *Ἐλευθερία ἢ θρησκεία;*, Ἀθήνα 1991, 56 ἐπ. («Τό νεοελληνικό δίλημμα: ἀφομοίωση ἢ ἀπομόνωση;»), *Τό μέλλον τοῦ παρελθόντος. Κριτική εἰσαγωγή στή θεολογία τῆς Ὁρθοδοξίας*, Ἀθήνα 1993, 141 ἐπ. («Πολιτιστική πρόκληση: κοσμοπολιτισμός ἢ ἐπαρχιωτισμός;»), *Ὁρθοδοξία ἢ μισαλλοδοξία;* Ἀθήνα 1996, 37 ἐπ. («Νεοὑπαρξισμός καί ἀντιδυτικισμός - Ἡ νεορθόδοξη θεολογία ἀπέναντι στή νεοελληνική κοινωνία»), *Νεοελληνική φιλοσοφία τῆς θρησκείας*, Ἀθήνα 1998.



Κοινωνιολογία, μετανεωτερικότητα και έξουσία

Μιά συνέντευξη με τον Zygmunt Bauman

Richard Kilminster και Ian Varcoe

Μετάφραση: Άκης Χαριτόπουλος

Τό κείμενο που ακολουθεί είναι επιμελημένη έκδοση μιας συνέντευξης με τον καθηγητή Bauman που έλαβε χώρα την 15η και 16η Αυγούστου 1990 στα πλαίσια της προετοιμασίας για μία συλλογή δοκιμίων με τίτλο *Έξουσία, Πολιτισμός¹ και Νεωτερικότητα: Δοκίμια προς Τιμήν του Zygmunt Bauman²*.

Ε. Παρά το ότι οι δημοσιεύσεις και τα έρευνητικά σας ενδιαφέροντα έχουν καλύψει ένα ευρύ φάσμα κοινωνιολογικών τομέων όλα αυτά τα χρόνια, θεωρούμε ότι έχετε μία χαρακτηριστική και σταθερή πνευματική προσωπικότητα, ότι είστε ένας ανθρωπιστής μαρξιστής που ενδιαφέρεται για τον πολιτισμό, ένα είδος κριτικού θεωρητικού· παρατηρούμε επίσης μία διαρκή απόρριψη συστήματος στη δουλειά σας. Πώς θά τά σχολιάζατε όλα αυτά; Είμαστε στον σωστό δρόμο;

Α. Πιστεύω ότι δεν είμαι ο κατάλληλος να κρίνω τέτοια ζητήματα, επειδή αυτό που προτείνετε σχεδόν δεν έχει καμία δομή. Προτείνετε να πάρουμε έναν αριθμό αντικειμενικών κατηγοριών και μου ζητάτε να τοποθετήσω τον έαυτό μου αντικειμενικά κατά μία έννοια, δηλαδή σαν να βρίσκομαι έξω από αυτόν, ως ξένος προς αυτόν, σέ αυτές τις αντικειμενικές κατηγορίες. Για αυτό τώρα τό έγχείρημα δεν πιστεύω ότι είμαι ο ικανότερος εκτελεστής. Είναι ένα έγχείρημα τό όποιο μπορεί να επιτευχθεί ακριβώς από ανθρώπους που στέκονται απ' έξω και πού είναι, ως εκ τούτου, ικανοί να ασκήσουν αντικειμενική κρίση και να αναφερθούν σέ αντικειμενικές κατηγορίες, και ούτω καθ' εξής... Θά προτιμούσα να αναζητήσω υποκειμενικές κατηγορίες, υποκειμενικές κατηγορίες πού θά παρέχουν τό πλαίσιο για τήν δική μου έρευνα, οι όποιες όμως δεν συμπίπτουν απαραίτητα με τίς αντικειμενικές κατηγορίες πού έσεεις αναφέρετε, όπως κριτική θεωρία, ουμανιστικός μαρξισμός, και ούτω καθ' εξής.

Μπορώ άπλώς να σάς πω ότι δύο ήταν τά

ζητήματα με τά όποια ασχολήθηκα σέ όλα τά γραπτά μου, καθ' όλη τήν διάρκεια τής ακαδημαϊκής μου ζωής. Τό ένα ήταν ή εργατική τάξη, ως σύμβολο τών καταπιεζομένων ή τών καταδυναστευομένων, τής δυστυχίας εν γένει. Για καιρό υπήρχε ή ένδειξη ότι αυτά τά δύο ταυτίζονται: ή εργατική τάξη ως ένσάρκωση τής δυστυχίας. Αυτό ήταν τό ένα ζήτημα· και τό άλλο ήταν τό ζήτημα του πολιτισμού.

Τώρα, όταν προσπαθώ να γενικεύσω από αυτό τό σημείο και να εξηγήσω γιατί ενδιαφερόμουν για αυτά τά δύο πράγματα, τότε εκείνο που προκύπτει είναι ότι ένα πιθανό κίνητρο ήταν ο έκνευρισμός με αυτό πού θά ονόμαζα ένα είδος αλαζονείας ή έπαρσης. Θυμάμαι ότι ή φράση πού με έξόργισε πολύ νωρίς στήν πνευματική μου ζωή ήταν ή έννοια του Hegel τής ταυτότητας μεταξύ πραγματικού και λογικού. Αυτό ήταν κάτι με τό όποιο είχα έξοργιστεί και τό όποιο πιστεύω ότι προέβαλλε πολύ περισσότερα πράγματα από τό ενδιαφέρον μου, διότι με ένδιέφερε ή έκθεση τής κάτω πλευράς, ή απομυθοποίηση, τό ξεμοντάρισμα ακριβώς αυτής τής έπαρσης, τής πεποιθήσης ότι ζούμε στον καλύτερο δυνατό κόσμο, ο όποιος δεν έχει μόνον πραγματικότητα, αλλά και ένα είδος υπερπραγματικής θεμελίωσής της. Τό παράγωγο τρόπον τινά ζήτημα σέ σχέση με αυτό τό πρώτο, λοιπόν, τό όποιο ήταν ένα ενδιαφέρον όχι τόσο για τό αρχιτεκτονικό σχέδιο θά έλεγα όσο για τίς τεχνικές οικοδόμησης — αυτό ήταν ή κύρια μέριμνά μου στήν κοινωνιολογία. Όχι τόσο οι δομές όσο ή δομημένη διαδικασία. Για να καταλάβω με ποιόν τρόπο ή πραγματικότητα, ή όρατή και άπτή πραγματικότητα και ή δύναμή της — και ή πίστη, ή βεβαιότητα για ό,τι αφορά τήν πραγματικότητα — κατασκευάζονται: να γιατί ένδιαφέρθηκα για τον πολιτισμό. Θά έλεγα ότι ο Antonio Gramsci ήταν ο άνθρωπος πού με βοήθησε στήν πραγματικότητα να καταλάβω ότι αυτά τά δύο έρωτήματα συνδέονται. Αυτή ήταν ή σημαντικότερη έπιρροή τής ζωής

μου, όταν διάβασα τά *Σημειωματάρια τής Φυλακῆς*³ τοῦ Gramsci. Αὐτό πού ὁ Gramsci πραγματικά παρουσίασε σέ μένα γιά πρώτη φορά ἦταν ἡ πραγματικότητα ὡς κάτι ἐλαστικό καί ρευστό, πού θά μεταφραστεῖ ἐκ νέου στήν γλῶσσα τῆς ὀργάνωσης, σέ δράση.... Πιστεύω ὅτι αὐτό τό στοιχεῖο ἦταν παρόν πραγματικά ἀπό τό πρῶτο μου βιβλίο. Ἐνα βιβλίο γιά τό ὅποιο εἶμαι ἀκόμη πολύ υπερήφανος, μέχρι καί σήμερα, εἶναι τό *Μεταξύ Κοινωνικῆς Τάξης καί Ἐλίτ*⁴ (1972).... Ἀκόμη καί πρῖν ἀπό αὐτό (τό ὅποιο, ὅπως γνωρίζετε, ἔφερα ἀπό τήν Πολωνία) εἶχα γράψει ἄλλο ἓνα γιά τόν βρετανικό σοσιαλισμό (1956)· ἐπρόκειτο λοιπόν γιά ἓνα μακροχρόνιο ἐνδιαφέρον πού κορυφώθηκε στίς *Ἀναμνήσεις ἀπό τήν Κοινωνική Τάξη*⁵ (1982), τό ὅποιο ἦταν, κατά μία ἔννοια, ἓνας ἀποχαιρετισμός ὄχι στήν ἐργατική τάξη, ἀλλά στήν ταυτότητα μεταξύ τῆς ἐργατικῆς τάξης καί τοῦ προβλήματος τῆς ἀδικίας καί τῆς ἀνισότητος. Τό πρόβλημα τῆς ἀνισότητος παρέμεινε. Δέν σχετίζεται, ὅμως, ἀποκλειστικά μέ τό πρόβλημα τῆς ἐργατικῆς τάξης. Περισσότερο μετενσαρκώνεται στό ἐλληνικό ὄραμα τῆς μετανεωτερικότητος. Εἶναι τό ζήτημα τῆς ἀνεκτικότητος ὡς ἀφομοίωσης καί τῆς ἀνεκτικότητος ὡς ἀλληλεγγύης, δύο ἐπιλογῶν πού στέκουν μπροστά ἀπό τήν μεταμοντέρνα νοσοτροπία.

Ἐπειτα ὑπῆρχαν τά ζητήματα τοῦ πολιτισμοῦ. Δημοσίευσά τήν πρώτη πλήρη διερεύνηση τοῦ πολιτισμοῦ τό 1966. Ἀρκετά χρόνια πρῖν ἀπό αὐτήν, ὅμως, εἶχα δημοσιεύσει καί ἄλλες σχετικές μελέτες. Τό βιβλίο στό ὅποιο μέ ἀπασχολοῦσαν τά ζητήματα τοῦ πολιτισμοῦ τοῦ 1966 ὀνομαζόταν *Πολιτισμός καί Κοινωνία*⁶: ἐπρόκειτο γιά τήν ἀποψη τοῦ Gramsci γιά τήν κοινωνία ὡς τό ἴζηματοποιημένο, κοκκαλωμένο, ἀπολιθωμένο προϊόν τῆς πολιτιστικῆς δημιουργικότητος, σέ ἀντιπαράθεση μέ τήν τρέχουσα πολιτιστική παραγωγή, ὅπως ἓνα ἄψυχο σῶμα ἐναντι τῆς ζωῆς ὡς δράσης. Εἶχα ἐν μέρει ἐπηρεαστεῖ ἀπό τόν Gramsci, θά μπορούσα ὅμως νά πῶ ὅτι ἔχω ἐμπνευσθεῖ καί ἀπό τήν θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ τοῦ Simmel, τήν μετάφρασή του ἐκ νέου τοῦ ζητήματος τῆς ἀποξένωσης, ἀπό τήν οικονομική σφαῖρα στήν σφαῖρα τῆς πνευματικότητος: πνευματικά προϊόντα πού εἶναι ἀποξενωμένα καί κατόπι ἀντιμετωπίζουν τόν δημιουργό ὡς μία ξένη πραγματικότητα. Ἐτσι ἄρχισε τό ἐνδιαφέρον μου γιά τόν πολιτισμό. Ἀκολούθησε, ὅπως γνωρίζετε, τό βιβλίο *Ὁ Πολιτισμός ὡς Πράξις*⁷ (1973), ὅπου ὁ πολιτισμός ἐξετάζεται ὡς διαρ-

κής δημιουργική διαδικασία· καί πιστεύω ὅτι τά δύο θέματα (πού σκιαγραφοῦνται παραπάνω) συγχωνεύονται σέ αὐτό πού ὀνομάζω τριλογία τῆς νεωτερικότητος. Ὑπάρχουν τά *Νομοθέτες καί Ἑρμηνευτές*⁸ (1987), *Ἡ Νεωτερικότητα καί τό Ὀλοκαύτωμα*⁹ (1989) καί *Νεωτερικότητα καί Ἀμφιθυμία*¹⁰ (1991).

Ε. Ὅλα αὐτά ἦταν χρησιμότητα, διότι μᾶς δείχνουν ὅτι ὑπῆρχε μιᾶ συνέχεια (continuity).

Α. Δέν μπορῶ νά ἀποδείξω ὅτι ὑπῆρχε ὄντως μιᾶ συνέχεια. Δέν εἶναι μόνον ἡ συνέχεια πού ὁ παρατηρητής ἔχει στό μυαλό του. Ἦταν ἡ συνέχεια, θά ἔλεγα, μόνον αὐτοῦ πού μέ ἐξόργιζε — ἡ συνέχεια ὀρισμένων παθῶν. Τά πάθη περιπλανῶνται· εἶπατε, λόγου χάριν, ὅτι ἐνδιαφέρθηκα γιά ὀρισμένες σύγχρονες πνευματικές τάσεις καί τίς ἀπέριψα, ὅπως εἶναι ὁ στρουκτουραλισμός ἢ ἡ ἐρμηνευτική. Αὐτό τώρα θά ἦταν ἓνα βασικό παράδειγμα ἀσυνέχειας. Κατά τήν γνώμη μου, ἦταν ἓνα στοιχεῖο συνέχειας. Ἀναζητοῦσα πάντοτε μιᾶ ἀπάντηση στά ἴδια ἐρωτήματα καί ἂν δέν τήν ἔβρισκα, στρεφόμουν ἄλλου. Ἐπαιρνα ὅμως τά ἐρωτήματά μου μαζί μου.

Ε. Θά θέλατε νά μᾶς μιλήσετε γιά τίς πιό σημαντικές ἐπιρροές στήν πνευματική σας ἐξέλιξη — τόσο ἄτομα ὅσο καί παραδόσεις σκέψης;

Α. Στήν ἐναρκτήρια διάλεξή μου στό Πανεπιστήμιο τοῦ Leeds μίλησα γιά τούς δύο δασκάλους μου, τόν Hochfeld καί τόν Ossowski· ἔτσι ἔχει καταγραφεῖ ἐκεῖ (1972). Ὁ Ossowski εἶναι γνωστός στήν Δύση, ὄχι ὅμως καί ὁ Hochfeld. Ὑπάρχουν ξανά δύο στοιχεῖα στά πνευματικά κίνητρα καί, συγχρόνως, δύο διαφορετικοί δάσκαλοι. Πιστεύω ὅτι ὑπάρχει κάποιο εἶδος συμμετρίας μεταξύ αὐτῶν τῶν δύο προσώπων στήν ζωή μου. Στήν πραγματικότητα, οἱ δύο αὐτοί δάσκαλοι ἔχουν κάτι κοινό: διέφεραν ἀπό τούς περισσότερους πανεπιστημιακούς κοινωνιολόγους. Ἦταν πεπεισμένοι γιά τήν τεράστια κοινωνικοπολιτική σημασία τῆς καθαρᾶ ἀκαδημαϊκῆς τους δουλειᾶς. Ἡ δουλειά τους δέν ἦταν ποτέ ἀπομονωμένη, ὡς αὐτοσκοπός. Ἀφ' ἑτέρου, ὅμως, ἂν τούς ρωτοῦσε κανεῖς γιά τίς κύριες πεποιθήσεις τους, πιθανῶς θά ἀπαντοῦσαν διαφορετικά. Ὁ Hochfeld θά ἐξέφραζε τήν ἀφοσίωσή του στίς ἠθικές ἀρχές καί θά προσέθετε ὅτι εἶναι δευτερεύουσας σημασίας τό ἐάν αὐτές ἐπιδιώκονται διά μέσου τῆς πολιτικῆς ἢ τοῦ ἀκαδημαϊκοῦ ἔργου. Καί ὁ Ossowski θά ἔλεγε ὅτι πιστεύει κυρίως στήν ἀλήθεια· καί θά ἀπέριπτε κάθε δραστηριότητα πού θά ἀπαιτοῦσε ἀπό αὐτόν νά συμβιβᾶσει αὐτές τίς ἀρχές καί νά μπεῖ σέ κάποια δια-

πραγμάτευση — τήν τέχνην τοῦ ἐφικτοῦ καί τά παρόμοια. Ἔτσι, λοιπόν, κατ' αὐτήν τήν ἔννοια, ἦταν πολύ διαφορετικοί: καί δέν ἦταν πολύ εὐκολο νά ἑναρμονίσω τίς ἐπιρροές, νά μήν γίνω σχιζοφρενής, ἔχοντας δύο τέτοιους δασκάλους συγχρόνως.

Προσωπικά, νιώθω ἀρκετά ἔντονη τήν ἐπιδρασή τους σέ αὐτό πού κάνω. Ἡ ἐπιστροφή στά ζητήματα τῆς ἠθικῆς, λόγου χάριν, ἡ ὁποία προέκυψε τόσο ἀργά, πιστεύω ὅτι ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος μεταθανάτιου φόρου τιμῆς στόν Hochfeld. Εἶναι αὐτό πού προσπαθοῦσε νά κάνει ἐκεῖνος... Ἔχω ἤδη ἀναφέρει τόν Gramsci, ὁ ὁποῖος ἦταν πιθανῶς ἡ κρίσιμη καμπή στήν πνευματική μου ζωή.

Ε. Πῶς συνδυάζονταν ὁ μαρξισμός καί ἡ κοινωνιολογία στίς ἐπιδράσεις πού δέχθηκε ἡ εξέλιξί σας; Ἦταν ἀνεξάρτητα ἢ ξεχωριστά; Ἄν ὄχι, πῶς τά συνδύασε ἡ πολωνική πνευματική παράδοση;

Α. Ὑπάρχει κάποια ἐσωτερική ἀσάφεια στόν μαρξισμό, ἀκόμη καί ὅταν εἶναι ἀφομοιωμένος καί ἀποδεκτός ὡς ἐπίσημη ἰδεολογία ἑνός κράτους. Εἶναι ἐξαιρετικά ἀκατάλληλος γιά αὐτόν τόν ρόλο, ἐκτός ἐάν ἐρμηνευθεῖ ἀπλά, ὅπως στόν σοβιετικό μαρξισμό, ὡς βούληση τοῦ Κόμματος — ἢ, ἀκριβέστερα, ὡς τελευταῖο ἐπίσημο ἔγγραφο τοῦ Κόμματος. Παραμένει ἀκρῶς διφορούμενος, διότι νομιμοποιεῖ τήν πραγματικότητα ἐργαλειακά. Μέ ἄλλα λόγια, νομιμοποιεῖ τήν πραγματικότητα ὡς κλίνουσα πρὸς κάτι τό ὁποῖο δέν εἶναι, κάτι διαφορετικό ἀπό τήν ἴδια καί, συνεπῶς, μέ μία ἔννοια, ὀργανικά, παρέχει τά κριτήρια γιά μιά κριτική τῆς πραγματικότητας. Ἐπομένως, κάθε ἀπόπειρα χρησιμοποίησης τοῦ μαρξισμοῦ γιά τήν δικαιολόγηση ἑνός συγκεκριμένου εἶδους πραγματικότητας βρίθεται ἀπό αὐτό τό στοιχεῖο κριτικῆς. Ἡ πραγματικότητα δέν εἶναι τέλεια, τουλάχιστον ὄχι ἀκόμη: ἡ πραγματικότητα εἶναι πάντα «ὄχι ἀκόμη», πάντα μή φθασμένη, μή τελειωμένη (accomplished). Ὡς ἐκ τούτου, οἱ διανοούμενοι πού ἔνωσαν τήν μοῖρα τους μέ τό κομμουνιστικό κίνημα ἦταν, συγχρόνως, ὠρολογιακές βόμβες: ἦταν πάντοτε δυνάμει διαφωνοῦντες. Ἄναρωτιέμαι ἂν ποτέ παρατηρήσατε ὅτι, στήν Ναζιστική Γερμανία, λόγου χάριν, δέν παρουσιάστηκε ποτέ τό φαινόμενο τῆς πνευματικῆς διαφωνίας, ἐνῶ ἡ ἱστορία τῆς σοβιετικῆς Ρωσίας καί τῶν ἀνατολικῶν εὐρωπαϊκῶν χωρῶν εἶναι κατάφορτη μέ κύματα πνευματικῆς διαφωνίας. Γιατί συνέβη αὐτό; Δέν ἦταν ἕνα τυχαῖο φαινόμενο, διότι ἡ ναζιστική ἰδεολογία λαμβανόταν «ὅλη σέ

ἕνα πιάτο». Ἦταν ἐξαιρετικά ἔντιμη, κατὰ μία ἔννοια, ἐξαιρετικά εἰλικρινής, τό καθετί πού λεγόταν τό ἐννοοῦσαν. Καί ὅσοι προσχωροῦσαν σέ αὐτήν γνώριζαν ἀκριβῶς τί θά συναντοῦσαν. Οἱ διανοούμενοι γοητεύονταν ἀπό τόν κομμουνισμό, παρασυρμένοι ἀπό τήν διαβεβαίωση ὅτι τό μέλλον θά εἶναι διαφορετικό ἀπό τό «ἀτελές παρόν». Αὐτό εἶναι κάτι πού οἱ διανοούμενοι τείνουν νά σκέπτονται οὕτως ἢ ἄλλως, δηλαδή ὅτι τό παρόν δέν εἶναι ἀκριβῶς ὅπως ὁ Λόγος θά τό ἠθέλε νά εἶναι. Συνεπῶς, ἀργά ἢ γρήγορα, ὅταν τοῦς ζητοῦσαν νά ποῦν ὅτι ἐκεῖνο στό ὁποῖο ἠλπιζαν εἶχε ἤδη ἐπιτευχθεῖ, παρουσιαζόταν τό φαινόμενο τῆς διαφωνίας... Πιστεύω ὅτι ὁ μαρξισμός ἦταν μιά ἀποτυχία ὡς νομιμοποίηση τῆς κομμουνιστικῆς κοινωνίας. Στήν πραγματικότητα, δέν ἦταν καθόλου κατάλληλος γιά αὐτόν τόν ρόλο.

Ε. Μαρξισμός καί κοινωνιολογία: ὑποστηρίζετε, δηλαδή, ὅτι δέν ἦταν χωριστές κατηγορίες, ὅτι ὁ μαρξισμός διδασκόταν ὡς κοινωνιολογία;

Α. Ναι, συμφωνῶ μαζί σας, διότι πιστεύω ὅτι ὑπάρχει, γενικά, μιά ἀντιστοιχία μεταξύ αὐτῶν τῶν ἐσωτερικῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ μαρξισμοῦ καί τῆς κοινωνιολογίας. Πιστεύω ὅτι ἡ κοινωνιολογία εἶναι ἕνας σχιζοφρενής ἐπιστημονικός κλάδος, ὀργανικά δυϊκός, σέ πόλεμο μέ τόν ἑαυτό του καί, γι' αὐτόν τόν λόγο, στίς περισσότερες χώρες, ἡ κοινωνιολογία ἀποτελεῖ πάντα ἕνα ἀντικείμενο ἔντονης, καί ἐλαφρῶς νοσηρῆς, γοητείας. Πάντα, εἴτε ἐπαινεῖται εἴτε ἐπικρίνεται ὀριμῶς καί καταδικάζεται, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖον ἀντιμετωπίζεται θυμίζει πάρα πολύ τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖον ἀντιμετωπίζονταν, στίς πιό ἀπλές κοινωνίες, οἱ σιδηρουργοί: ἄνθρωποι τρόπον τινά ἀλχημιστές, πού κάθονταν καθάλλα στά καθιερωμένα ὀδοφράγματα τά ὁποῖα θά ἔπρεπε νά θέτουν τά κατάλληλα ὄρια. Τώρα, γιατί εἶναι ἡ κοινωνιολογία τόσο ἐσωτερικά διφορούμενη καί ἐγγενῶς σχιζοφρενής; Αὐτό συμβαίνει διότι, ἀφ' ἑνός, δέν μπορεῖ νά ξεκινήσει ἀπό πουθενά ἄλλοῦ ἐκτός ἀπό τήν κοινωνία ὅπως εἶναι, δηλαδή τήν κοινωνία πού ἔχει ἤδη ἐπιτελέσει τό ἔργο τῆς, πού εἶναι ἤδη διαμορφωμένη καί διευθετημένη καί ὀργανωμένη· καί ἀπό ἄτομα καθ' οἰονδήποτε τρόπο ἤδη ἐπηρεασμένα, μέσω τῶν φυσικῶν ἀνθρώπων ὀρμῶν, τάσεων, ζώων, ροπῶν καί τῶν λοιπῶν. Ἐπομένως, αὐτό εἶναι τό σημεῖο ἐκκίνησης: ἡ ἀτόφια πραγματικότητα. Δέν μπορεῖς νά διατυπώσεις μιά κοινωνιολογική πρόταση χωρὶς νά προϋποθέσεις μιά κοινωνία. Αὐτή καθίσταται ἔτσι ὑπαρκτή.... Ἄφ' ἑτέρου, ἡ κοινωνιολογία



πράγματι παρουσιάζει τήν κοινωνία — κάθε είδος κοινωνίας, κάθε κατάσταση τής κοινωνίας, κάθε μορφή τής κοινωνίας — ως ένα επίτευγμα. Έπομένως, τήν σχετικοποιεί. Ήρα τήν θέτει υπό αμφισβήτηση. Έπομένως, είναι έγγενως εναντίον αυτής τής αλαζονείας σύμφωνα μέ τήν όποία αυτή πού ζούμε δέν είναι μόνον ή πραγματικότητα, αλλά και ή μοναδική πραγματικότητα πού μπορεί νά υπάρξει, ή όποία έχει τούς δικούς της έσωτερικούς νόμους και κανόνες, πού δέν μπορούν νά παραβιασθούν χωρίς νά τιμωρηθούν οί παραβάτες. Έτσι, άφ' ενός, υπάρχει ένα συντηρητικό δυναμικό στήν κοινωνιολογία και, άφ' έτέρου, υπάρχει ένα μεταρρυθμιστικό, επαναστατικό, επικριτικό δυναμικό. Και δέν μπορούν νά διαχωρισθούν. Αυτή είναι ή ουσία. Δέν μπορείτε νά είσαι ένα έξ ολοκλήρου, ένα τό τό, συντηρητικό, νομιμοποιητικό είδος κοινωνιολόγου, χωρίς νά δώσεις στήν νομιμοποίησή σου μία δυνάμει διασπαστική μορφή. Και δέν μπορείτε νά είστε ανατρεπτικοί και διασπαστικοί κοινωνιολόγοι, χωρίς, συγχρόνως, νά παραπέμπετε στήν δύναμη τής πραγματικότητας, τής κυριαρχίας, τών δομών, και ούτω καθ' έξής. Αυτή ή διπλή υπόσταση (duality) είναι επίσης παρούσα στόν μαρξισμό: και πιστεύω ότι ό τρόπος μέ τόν όποιο λειτουργούν αυτά τά δύο δυναμικά στά άν-

τίστοιχα γενικά τους πλαίσια, είτε πρόκειται για μαρξιστική είτε για μή μαρξιστική κοινωνιολογία, είναι, στήν πραγματικότητα, πολύ παρεμφερής.

Ε. Όπως έσείς, πολλοί άλλοι συγγραφείς, εύμενώς διακείμενοι πρός τήν δυτική μαρξιστική παράδοση, έφθασαν νά δούν τόν πολιτισμό ως άποφασιστικής σημασίας, άφου από αυτήν τήν σφαίρα, μέ τήν ευρύτερη σημασία της, οί άνθρωποι άντλούσαν τά νοήματα πού χρειάζονταν για νά καταλάβουν καλύτερα τίς ζωές τους: και άποτελούσε επί πλέον μία σημαντική πηγή όραμάτων μιας διαφορετικής κοινωνίας. Άλλά πόσο αυτόνομος, κατά τήν γνώμη σας, είναι ό πολιτισμός;

Α. Στόν δικό μου λόγο, ή καθιερωμένη, παγκόσμια άποψη περί πολιτισμού ως ενός επιφαινομένου, κάτι σαν τό γλασάρισμα στό γλυκό, κάτι επιπρόσθετο στό «πραγματικό», σκληρό υλικό τής κοινωνικής ζωής, τό όποιο είναι «δομή» — όλα αυτά τά πράγματα είναι δύσκολο νά εκφρασθούν στήν γλώσσα μου και ακόμη πιό δύσκολο νά αποκτήσουν μία κεντρική θέση. Άνεφερα ήδη προηγουμένως τίς κύριες απόψεις μου πάνω σέ αυτό τό ζήτημα: «δομή» σημαίνει αποκρυσταλλωμένος πολιτισμός, είναι ή απολίθωση τών προϊόντων τής πολιτιστικής δραστηριότη-

τας... Η πολιτιστική δραστηριότητα δέν αρχίζει ποτέ μέ καμμία γενεά, σέ κανένα συγκεκριμένο μέρος — δέν ξεκινά από τό μηδέν. Ὑποχρεοῦται πάντα νά λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τῆς τά ἐπιτεύγματα τῶν προηγούμενων γενεῶν. Καί, ἐξ ἄλλου, δέν εἶναι μιά ἐντελῶς ἐλεύθερη δραστηριότητα, διότι τό ὕλικό τῆς εἶναι δεδομένο. Τό ὕλικό τό ἀποτελοῦν οἱ ἄνθρωποι μέ τίς φυσικές τάσεις τους, καί τά μέσα τά ὁποῖα ἔχουν καταστῆ διαθέσιμα γιά τήν πολιτιστική δράση ἀπό τήν μέχρι τώρα ἐξέλιξη. Ἐπομένως, συνίσταται πάντα στόν χειρισμό κάποιων δεδομένων. Ἡ πολιτιστική δραστηριότητα δέν δημιουργεῖ ποτέ τίποτε ἐκ τοῦ μηδενός — ἐνεργεῖ πάντα πάνω σέ πράγματα τά ὁποῖα ὑπάρχουν ὡς δεδομένα. Αὐτό ὅμως πού ξεχωρίζει τόν κοινωνιολογικό τρόπο παρατήρησης τῆς πραγματικότητας εἶναι τό ὅτι τήν ἀντιλαμβάνεται ὡς ἕνα ἐπίτευγμα, ὡς ἕνα προϊόν μιᾶς ὀρισμένης δραστηριότητας. Γι' αὐτό ἀκριβῶς δυσκολεύομαι νά ἀπαντήσω στό ἐρώτημα «μέχρι ποίου βαθμοῦ εἶναι ὁ πολιτισμός αὐτόνομος;» — αὐτόνομος ὡς πρὸς τί; Εἶναι μιά μορφή δραστηριότητας. Θά μπορούσε κανεὶς νά ἀναρωτηθεῖ πόσο αὐτόνομος εἶναι καθετὶ ἄλλο στήν ἀνθρώπινη ζωή; ἀλλά ὄχι ὁ πολιτισμός.

Ε. Γράψατε πολλά στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '70 γιά τόν στρουκτουραλισμό. Αὐτό τό ἐνδιαφέρον γιά τόν στρουκτουραλισμό προέκυψε λογικά ἀπό τό ἐνδιαφέρον σας γιά τόν πολιτισμό; Εἶναι φανερό, ὡστόσο, ὅτι ἐν συνεχείᾳ τό ἐνδιαφέρον σας γιά αὐτόν μειώθηκε. Αὐτό ἰσχύει γιά πολλοὺς ἄλλους κοινωνιολόγους, οἱ ὁποῖοι ἀμφισβήτησαν τελικά τόν στρουκτουραλισμό λόγω τοῦ ὅτι, μεταξύ ἄλλων, ἦταν ἀνιστορικός καί ἀνεφάρμοστος στίς ἐξελεγμένες κοινωνίες καί γιά τό ὅτι ἡ ἀναλογία μεταξύ κοινωνίας καί γλώσσας ἦταν ἀστήρικτη. Ἀκολούθησε ἡ σκέψη σας αὐτόν τόν δρόμο;

Α. Εἶμαι ἐγγενῶς, καί πιθανῶς ἀθεράπευτα, ἐκλεκτικός· μέ ἄλλα λόγια, δέν μέ ἐνδιαφέρει πάρα πολύ ἡ ἀφοσίωση σέ ὁποιαδήποτε συγκεκριμένη σχολή ἢ συγκεκριμένο ὕφος. Ἄναζητῶ παντοῦ πράγματα τά ὁποῖα φαίνεται νά εἶναι σχετικά μέ αὐτό πού μέ ἀπασχολεῖ. Καί, ἅπαξ καί τά ἔχω βρεῖ, δέν μέ ἐνδιαφέρει καί πολύ τό ἐρώτημα τοῦ κατά πόσον καταπάτησα κάποιο ἱερό σύνορο ἢ πῆγα στόν χῶρο πού δέν ἔπρεπε διότι ἀνήκω σέ μιά διαφορετική σχολή... αὐτό κατ' ἀρχήν. Κατά τήν διάρκεια τῆς σταδιοδρομίας μου ὡς διανοούμενου — ἂν θέλετε νά τό θέσουμε ἔτσι — φλέρταρα λοιπόν μέ ἕναν ἀριθμό νέων ρευμάτων τά ὁποῖα πίστευα ὅτι μπορούσαν νά περι-

έχουν κάτι σχετικό. Κάποια τά ἀπέριψα εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ὡς ἐντελῶς ἀσχετα πρὸς τά ἐνδιαφέροντά μου... Τώρα, δέν μέ γοήτευσε ὁ Levi-Strauss γιά τόν λόγο πού γοήτευσε τούς ἄλλους, δηλαδή δέν μέ συνεπῆρε ἡ δῆθεν ὑπόσχεσή του ὅτι θά προμηθεύσει κάποιο εἶδος τελικῆς ἀπάντησης ἀναφορικά πρὸς τήν δομὴ τῶν πάντων, τῶν σκληρῶν, ἀπώτατων θεμελιῶν τῆς πραγματικότητας, ὅπως οἱ περισσότεροι τόν ἐρμήνευσαν. Ἐκεῖνο πού μέ συνεπῆρε στόν στρουκτουραλισμό τοῦ Levi-Strauss ἦταν ἀκριβῶς ἡ ἐμμονή του ὅτι δέν ὑπάρχει ἡ δομὴ, ὅπως λόγου χάριν ἡ δομὴ τῆς κοινωνίας. Ὑπάρχει μόνον μιά συνεχῆς παρόρμηση — ἡ ὁποία εἶναι καθολική, σύμφωνα μέ τόν ἴδιο — νά δομοῦμε τά πάντα... Δομοῦμε τήν μουσική. Δομοῦμε τήν μυθολογική σκέψη. Δομοῦμε τήν μαγειρική. Δίδουμε δομές σέ κάθε περιοχὴ τῆς ὑπαρξῆς μας. Αὐτό ὅμως πού εἶναι καθολικό εἶναι ἡ τάση, ἡ ἐσωτερικὴ ὄθηση νά δομοῦμε — καί ὄχι ἡ ὁποιαδήποτε δομὴ πού προκύπτει. Ὁ Levi-Strauss ἀπέριψε κατηγορηματικά τήν ἰδέα τῆς μίας καί μοναδικῆς κοινωνικῆς δομῆς. Κάθε πλευρά τῆς κοινωνικῆς ζωῆς εἶναι δομημένη. Αὐτό ὅμως δέν σημαίνει ὅτι ὑπάρχει κάποια τελική, ἔσχατη, ὑποκείμενη δομὴ τῶν πάντων. Ἔτσι, πραγματικά, διέκρινα μιά εὐκαιρία στόν Levi-Strauss, ἐρμηνεύοντάς τον κατ' αὐτόν τόν τρόπο. Διέκρινα μιά ἰδέα πού ἔφερε ἐντός τῆς τό βασικό ἐνδιαφέρον μου γιά αὐτές τίς κατασκευαστικές τεχνικές. Στὸ *Νεωτερικότητα καί Ἀμφιθυμία*, λόγου χάριν, τό βιβλίο πού ἔγραψα πολὺ πρόσφατα, ἀσχολοῦμαι μέ αὐτόν τόν σύγχρονο ἐξαναγκασμό νά συγκροτοῦμε, νά ἐξαλείφουμε τήν ἀμφιθυμία καί νά ἐκδιώκουμε τήν ἀμφιλογία, νά ταξινομοῦμε, νά σχεδιάζουμε, νά ὀνομάζουμε, νά διαχωρίζουμε καί νά ἀπομονώσουμε. Ἐνδιαφερόμουν γιά τόν στρουκτουραλισμό ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια· καί δέν μετανῶ γιά αὐτὴν τὴν περίοδο ἐντονης μελέτης (στρουκτουραλιστῶν συγγραφέων), ἀπλῶς διότι ὅσα ἔμαθα κατὰ τὴν διάρκειά τῆς ἀποτελοῦν σημαντικό κομμάτι τῆς σκέψης μου.

Ε. Λέτε ὅτι ἐνδιαφερόσασταν εὐθύς ἐξ ἀρχῆς γιά ὅλα αὐτά γιά τούς δικούς σας, προσωπικούς λόγους... Ἐνδιαφερόσασταν γιά κάποιες ἀπό τίς ἐνοράσεις, ἴσως, καί γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖον αὐτές θά μπορούσαν νά ἐπεκταθοῦν καί νά ἀναπτυχθοῦν, νά ἐφαρμοσθοῦν, καί οὕτω καθ' ἑξῆς, στήν μελέτη τοῦ πολιτισμοῦ.

Α. Βρῆκα πολὺ χρήσιμες ἐνοράσεις σέ αὐτόν τόν τομέα, συγκεκριμένα — στά γραπτὰ ἀκριβῶς τῶν στρουκτουραλιστῶν: ἡ γλῶσσα ὡς

ένα σύστημα μέ την έννοια ότι υπάρχει μία ταξινόμηση συνεχών συνδυασμών· έτσι ή συνέχεια, ή πραγματικότητα της ύπαρξης επιτυγχάνεται μόνον μέσω μιας αδιάκοπης δημιουργικότητας και αλλαγής· ή γλώσσα υπό την μορφή μιας απέραντης συλλογής προτάσεων (utterances). Αυτό το πλαίσιο σκέψης και αυτή η πνευματική συμπεριφορά στάθηκαν επαρκώς αγώγιμα και συγγενή προς τα δικά μου ενδιαφέροντα.

Ε. Από διάφορες δηλώσεις που έχετε κάνει όλα αυτά τα χρόνια αποκτά κανείς την έντονη εντύπωση ότι διακρίνετε μία σημαντική λειτουργία της κοινωνιολογίας υπό την ιδιότητά της ως ενός ανεξάρτητου επιστημονικού κλάδου που στροβιλίζει τις ιδέες, σχετικοποιεί καθαγιασμένα απόλυτα, απομυθοποιεί καθιερωμένους τρόπους σκέψης και δράσης και εξερευνά διαφορετικούς κοινωνικούς κόσμους. Δύο είναι τα ερωτήματα συνεπώς: αυτό το πρότυπο κοινωνιολογίας ταίριασε πολύ καλά στην φύση των κρατικών σοσιαλιστικών κοινωνιών, όπου το κομμουνιστικό κράτος ήταν κατά βάση περισσότερο επηρεασμένο από εκδηλώσεις πνευματικής διαφωνίας που αμφισβητούσαν την νομιμότητά του. Μέ πόση επιτυχία θά μπορούσε να μεταφερθεί αυτό το πρότυπο σε ένα δυτικό περιβάλλον; Πιστεύετε ότι θά μπορούσε να υπάρξει μία άλλη στρατηγική για την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας ή οποία να θεωρεί ως πιο σημαντική, τουλάχιστον στην Δύση, την εδραίωση της θεσμικής και επαγγελματικής αξιοπιστίας της κοινωνιολογίας ως επιστήμης, μέσω της εγκαθίδρυσης αξιόπιστης γνώσης της κοινωνίας;

Α. Θεωρώ την κοινωνιολογία αναπόφευκτα και αθεράπευτα διπρόσωπη: τό ένα πρόσωπο είναι δύναμις συντηρητικό και τό άλλο δύναμις ανατρεπτικό και, όπως συμβαίνει με τις δύο όψεις ενός νομίσματος, δέν είναι δυνατόν να διαχωριστούν — είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους. Αυτή παραμένει ή άποψή μου για την κοινωνιολογία. Έχεινο που άλλαξε αρκετά είναι ο τρόπος μέ τόν οποίο έρμηνεύω αυτήν την βασική δυϊκότητα (duality) και ο τρόπος μέ τόν οποίον την εξηγώ στον έαυτό μου.

Για αρκετό καιρό σκεπτόμουν ότι αυτή ή διχοτόμηση συνδέεται άμεσα μέ την επίδραση που άσκει ή κοινωνιολογία στην κοινωνική πραγματικότητα, είτε μέσω μιας όρθολογικοποίησης είτε μέσω ενός χειρισμού. Λέγοντας «χειρισμός» έννοώ, μέ μία λέξη, την διαμόρφωση της δομής της κοινωνίας, της οργάνωσής της, και της περι-
αυτής νομοθεσίας, την διαμόρφωση του περι-

βάλλοντος στό οποίο εξετάζεται ή ανθρώπινη δραστηριότητα. Συνεπώς, κατά κάποιον τρόπο, έννοώ τόν έξαναγκασμό τών ανθρώπων — μέσω της κατάλληλης ρύθμισης του σχηματικού — να κάνουν εκείνο που οι υπεύθυνοι απαιτούν. Αυτό τό είδος κοινωνιολογίας ύπηρετεί τούς κυβερνώντες, τούς διευθυντές έργοστασίων και τά άφεντικά. Αυτό έννοώ όταν μιλώ για έπιρροή μέσω χειρισμού. Η έπιρροή μέσω μιας όρθολογικοποίησης, ή οποία θά ενεργούσε εφοδιάζοντας τό άτομο μέ περισσότερες πληροφορίες γύρω από τό πλαίσιο δράσης, διάφορες παραμέτρους της ζωής, τό περιβάλλον στό οποίο αυτός ή αυτή ζει και εργάζεται, και ούτω καθ' έξής — μία τέτοια έπιρροή θά ήταν πολύ διαφορετική. Έτσι, αυτή ή δεύτερη έπιρροή ύπονομεύει την πρώτη. Μέ άλλα λόγια, άν ή πρώτη έπιρροή περιορίζει την έλευθερία του ατόμου, ή δεύτερη την αυξάνει και, συνεπώς, τονίζει την συμμετοχή τών ατόμων στην όμηση της κοινωνίας. Έτσι, υπάρχουν δύο δυνάμεις που άλληλοσυγκρούονται. Ό,τι επιτυγχάνεται μέσω της μιας έπιρροής ύπονομεύει ό,τι έχει έπιτευχθεί μέσω της άλλης. Έτσι σκεπτόμουν για αρκετό καιρό. Σκεπτόμουν υπό τό πρίσμα μιας κοινωνιολογίας ή οποία στην πραγματικότητα επιβάλλει λύσεις μέσω τών επιλογών του ατόμου ή μέσω της νομοθετικής δραστηριότητας του κράτους — ή οποιασδήποτε έξουσίας — αλλά πάντα επιβάλλοντας τόν έαυτό της στην πραγματικότητα και αλλάζοντάς την.

Τώρα δέν θεωρώ δεδομένο ότι ή κοινωνιολογία έχει επαρκείς γνώσεις για να διαδραματίζει τέτοιους ρόλους από μόνη της... Μέ άπασχόλησε αρκετά ο τρόπος μέ τόν οποίον θά μπορούσε να εφαρμοστεί στην κοινωνιολογία τό σύνδρομο έξουσίας - γνώσης του Foucault· και έφθασα στό συμπέρασμα ότι δέν εφαρμόζεται, ότι ή κοινωνιολογία δέν είναι μία ασυνάρτητη δημιουργία. Άν είναι, άποτελείται από κενά μόνον — από ανοίγματα — έτσι υπάρχει μία συνεχής ροή ύλικού ή οποία είναι άμφίδρομη. Τείνω περισσότερο να βλέπω την κοινωνιολογία σήμερα σαν μία μικρή δίνη πάνω σε έναν ποταμό που ρέει όρμητικά, μία μικρή δίνη ή οποία διατηρεί τό σχήμα της αλλά αλλάζει τό περιεχόμενό της διαρκώς, μία μικρή δίνη ή οποία μπορεί να διατηρήσει τό σχήμα της μόνον όσο υπάρχει μία συνεχής άπό άκρου εις άκρον ροή νερού. Αυτό μεταφορικά. Τώρα πιο πρακτικά, πιο κυριολεκτικά: θά έλεγα ότι ή κοινωνιολογία είναι μία συνεχής έρμηνεία ή ένα συνεχές σχόλιο πάνω στην έμπειρία, όχι στην έμπειρία τών κοινωνιολόγων, αλλά στην άπό κοινού μέ

τήν ευρύτερη κοινωνία έμπειρία τους. Και αυτό τό σχόλιο έπιστρέφει στην κοινωνία τήν ίδια... Το να καθορίσουμε τό όριο όπου ή κοινωνιολογία σταματά και τό «πραγματικό» αρχίζει, τό να έδραιώσουμε τήν ιδιοκτησία σαν να τοποθετούμε φράχτες πάνω στην γή — «αυτό είναι δικό μου», «αυτό είναι δικό τους» — είναι, στην πράξη, αδύνατον: δέν μπορεί να γίνει. Περισσότερο πρόκειται για μιά συνεχή τριβή μέ τήν πραγματικότητα: και θά μπορούσα εδώ, μεταφορικά μιλώντας πάλι, να θυμηθώ τήν ωραία διατύπωση του Blaise Pascal σχετικά μέ τήν ιστορία: «Η ιστορία είναι ένα βιβλίο τό όποιο γράφουμε και στό όποιο είμαστε γραμμένοι». Θά περιέγραφα, λοιπόν, και εγώ τήν σχέση μεταξύ τής κοινωνιολογίας και τής κοινωνικής πραγματικότητας πού προσπαθεί να συλλάβει μέ τόν ίδιο τρόπο.

Τώρα, πώς παρουσιάζεται σέ έμένα τό παλιό δίλημμα; Είναι ένα δίλημμα μεταξύ τής κοινωνιολογίας ως νομοθετικής εξουσίας, τής κοινωνιολογίας πού ακολουθεί τήν νομοθετική λογική, λογική ή όποια διεκδικεί — ισχυρίζεται ότι έχει — τό δικαίωμα για τόν τελικό λόγο, τήν τελευταία λέξη: και ενός δεύτερου τύπου κοινωνιολογίας, πού θέτει στον έαυτό της έναν διαφορετικό στόχο, δηλαδή, μέσω τής παρουσίας τής ίδιας, μέσω τής πραγματικά αυθόρμητης και ακαταμάχητης έρμηνευτικής όρμης της, να σχετικοποιήσει τις υπάρχουσες έρμηνείες τής πραγματικότητας... Τό δικαίωμα πού διεκδικεί για τόν έαυτό της είναι να αποκαλύψει τήν έπαρση και τήν αλαζονεία, τις άδικαιολόγητες διεκδικήσεις αποκλειστικότητας των έρμηνειών των άλλων, χωρίς όμως να πάρει τήν θέση τους ή ίδια, λέγοντας: «Κοιτάξτε να δείτε, ή αλήθεια δέν είναι απαραίτητα αυτό πού νομίζετε εσείς ότι είναι, διότι εδώ υπάρχει μιά άλλη δυνατότητα εξέτασης του πράγματος». Και έχετε τουλάχιστον συνειδητοποιήσει ότι, τελικά, είναι ζήτημα ευθύνης σας να κάνετε τήν έπιλογή. Η καλή έπιλογή δέν είναι δεδομένη, δέν υπάρχει ως αυθύπαρκτη υπόσταση — είναι κάτι για τό όποιο οφείλετε να δουλέψετε.

Ε. Τώρα λέτε ότι ή προηγούμενη άποψη σας για τήν λειτουργία τής κοινωνιολογίας ως όρθολογικοποίησης ή χειρισμού αποτελεί μιά «μοντέρνα» άποψη και ότι, συνεπώς, πρέπει να τήν δοϋμε διαφορετικά.

Α. Στην ζωή μου, ως επί τό πλείστον, αυτό πού θά ονομάζα *raison d' être*, δηλαδή λόγο ύπαρξης τής κοινωνιολογίας, ήταν: να αποτελεί ένα είδος ιεραποστολικού όράματος, προσηλυτι-

σμού στην αλήθεια. "Όπως είπε και ο Spinoza για τό ήθικό καθήκον εκείνου πού γνωρίζει τήν αλήθεια: «"Αν έχω δικιο και έχεις άδικο, είναι ήθικό μου καθήκον να σέ προσηλυτίσω στην άποψη μου. Θά ήταν άπάνθρωπο εκ μέρους μου αν δέν τό έκανα». Στόν Πλάτωνα συναντούμε ξανά αυτήν τήν αντίληψη, κατά τήν όποια οι φιλόσοφοι στην πραγματικότητα βρέθηκαν σέ αυτόν τόν κόσμο όπου στοχάζονταν καθαρές ιδέες ο ένας δίπλα στον άλλον και τό καθήκον τους ήταν να έπιστρέφουν στην γή και να φέρουν αυτήν τήν σοφία στους άλλους — αν παραμελήσουν αυτό τό καθήκον είναι πραγματικά ανήθικοι. Η ιδέα τής κοινωνιολογίας ως μιās προσηλυτιστικής, ιεραποστολικής δραστηριότητας όδηγοϋσε πάντα στον σχηματισμό νέων δομών κυριαρχίας, όποιες και αν ήταν οι προθέσεις, είτε ήταν άριστερές είτε δεξιές, προοδευτικές ή όπισθοδρομικές, συντηρητικές ή φιλελεύθερες, πάντα όδηγοϋσε στην ίδια κατεύθυνση. Πιστεύω ότι όλα αυτά αποτελούσαν κομμάτι του σύγχρονου προγράμματος.

Ε. "Αν σκεφθούμε τά συμφέροντα του κλάδου μας, πού ταιριάζουμε μέσα στην δομή τής γνώσης; Πού ταιριάζουμε θεσμικά, μέσα στα πανεπιστήμια και στα έρευνητικά ιδρύματα, αν αυτή είναι ή άποψη μας για τήν κοινωνιολογία;

Α. Δέν διστάζω να υπεραμυνθώ τής κοινωνικής σημασίας τής κοινωνιολογίας ως ενός έπιστημονικού κλάδου, του όποιου νοιώθω και εγώ κομμάτι, τονίζοντας τόν ρόλο πού διαδραματίζει στον αυτοστοχασμό, στην όργανικά αυτοστοχαστική ζωή, τήν όποια όλοι ζοϋμε. Πιστεύω επίσης ότι πολύ λίγα άλλα πεδία πνευματικής δραστηριότητας μπορούν στην πραγματικότητα να ισχυρισθουν έξ' ίσου πειστικά ότι έπιτελουν μιά τέτοια λειτουργία στον ίδιο βαθμό μέ τήν κοινωνιολογία, δηλαδή να ισχυρισθουν ότι προάγουν αυτήν τήν εξαιρετικά κρίσιμη δραστηριότητα του αυτοστοχασμού — άπλως και μόνον μέσω τής παροχής των απαραίτητων μέσων και προτύπων, χωρίς να έπηρεάζουν, χωρίς να προκαταλαμβάνουν τις συνέπειες αυτού του αυτοστοχασμού για τις τελικές έπιλογές. "Έχω πλήρη συνείδηση τής αυτοδύναμης και αυτοσυντηρούμενης, θεσμιοποιημένης παράδοσης τής ακαδημαϊκής κοινωνιολογίας, ιδιαίτερα, εν μέρει, τής άμερικανικής κοινωνιολογίας και έχω άπόλυτη έπίγνωση, ως κοινωνιολόγος, του ότι από τήν στιγμή πού ένας θεσμός εγκαθιδρύεται, έχει τήν ιδιότητα τής αυτοδιαίωνισης: και τό σημαντικότερο πράγμα τό όποιο ένας έπιτυχημένος θεσμός κάνει είναι να όρθώσει άδιαπέραστα τείχη, τά όποια, κατά κά-

ποιον τρόπο, τόν καθιστούν άτρωτο από τίς έξωτερικές έπιρροές και διατηρούν τήν πορεία του. Είμαι απόλυτα σίγουρος ότι ή αυτοαιτιολόγηση (self-justification) για τήν συνεχή παρουσία τής φιλοσοφίας στηρίζεται στην ύπαρξη χιλιάδων φιλοσοφικών κειμένων, ενός συνεχούς λόγου πού ήλθε στην ζωή, πολύ καιρό πριν, στην Άρχαία Ελλάδα και πού συνεχίζεται ανά τούς αιώνες.

Ε. Τί, όμως, στην πιό πρόσφατη άποψη σας για τήν φύση τής κοινωνιολογικής γνώσης, ξεχωρίζει τήν κοινωνιολογία από τήν δημοσιογραφία, από τήν πολιτιστική κριτική, από τήν κοινωνική φιλοσοφία και από πολλά άλλα πράγματα; Υπάρχει καμιά διαφορά μεταξύ τους;

Α. Λοιπόν, εκείνο πού ξεχωρίζει τήν κοινωνιολογία είναι ή συγκεκριμένη παράδοση τής οποίας είμαστε οί φύλακες. Έχουμε τά βιβλία μας στά όποία ανατρέχουμε και τόν συνεχή μας λόγο στόν όποιο συμμετέχουμε. Και αυτό άκριβώς φέρουμε ως κληρονομιά μας όταν εισερχόμαστε στην ευρύτερη και αδιάκοπη αυτοστοχαστική δραστηριότητα. Και υπάρχει μιά κληρονομιά... Σύμφωνα μέ τήν Κριτική τής δυνάμεως τής Κρίσεως του κρίνειν του Kant, ή αισθητική κοινότητα δέν θά φθάσει ποτέ στην αντικειμενική πραγματικότητα, παρά μόνον μέσω τής συνεχούς συμμετοχής τών ανθρώπων, οί όποιοι, στην πραγματικότητα, κάνουν τήν ομάδα κοινότητα. Παρ' όλα αυτά, τό τέλος,¹¹ ό σκοπός, τής μετατροπής αυτής τής κοινότητας σε πραγματικότητα είναι μιά αναγκαία άπαίτηση αυτής τής συνεχιζόμενης δραστηριότητας σχηματισμού κοινοτήτων, αυτής τής συμμετοχής, αυτής τής δέσμευσης, ή όποία αποτελεί, κατ' ουσίαν, τήν μοναδική άπτή έκφραση τής αισθητικής κοινότητας. Δέν υπάρχει αντικειμενική λύση στό έρώτημα, σύμφωνα μέ τόν Kant, του τί είναι κάλλος, τί είναι άσχήμια, λόγου χάριν: δέν υπάρχει τίποτε πού νά είναι «αντικειμενικό», «έξωτετικό» «αντικειμενικά δεδομένο», πέραν αυτής τής συνεχιζόμενης δημιουργίας και αποσύνθεσης τής αισθητικής κοινότητας, ως διαδικασίας... Έτσι πιστεύω ότι λειτουργεί και ή κοινωνιολογία. Και γνωρίζω ότι αυτό δέν θά άρεσε σε όποιον επιθυμεί πραγματικά νά έχει δεδομένη τήν βεβαιότητα, τήν έγγύηση τής επιτυχίας εκ τών προτέρων. Αυτή ή πολυτέλεια θά άρεσε πιθανώς στους περισσότερους άρα πολύ: πραγματικά, συναντάται σε διάφορες μορφές αυτή ή έγγύηση, μιά εκ τών όποιων είναι και ή έγγύηση πού δίδεται από τήν επιστημονική μέθοδο στις επιστήμες. Αν ακολουθήσετε τήν μέθοδο, τότε μπορεί νά φτάσε-

τε σε κάτι ενδιαφέρον ή έντελώς κοινό και άσήμαντο, αλλά αυτό δέν έχει σημασία — εκείνο πού έχει σημασία είναι ότι ή μέθοδος έγγυάται τήν έγκυρότητα αυτού του εύρήματος. Τώρα θά θέλατε νά έχετε αυτό τό είδος έγγύησης δεδομένο εκ τών προτέρων, δέν πιστεύω όμως ότι μπορεί νά υπάρξει μιά τέτοια έγγύηση.

Ε. Διακρίνετε καμιά όμοιότητα μεταξύ αυτής τής άποψης και αυτού πού λέγατε προηγουμένως για τόν πολιτισμό ως διαμόρφωση και συνεχή οικοδόμηση; Αυτό πού έχει σημασία δέν είναι ή δομή αλλά ή δόμηση, οί χειρισμοί;

Α. Πιστεύω ότι ή κοινωνιολογία αποτελεί μιά κατ' έξοχήν πολιτιστική δραστηριότητα. Είναι ή άσκηση τής ανθρώπινης πνευματικότητας, ή διαρκής επανερμηνεία τής εν τω γίγνεσθαι ανθρώπινης δραστηριότητας. Συνεπώς, αποτελεί ένα πολύ σημαντικό στοιχείο του αυτοστοχασμού και του αυτοελέγχου πού διακρίνουν τήν ανθρώπινη δράση.

Ε. Πώς μπορούμε νά είμαστε σίγουροι ότι αυτή ή άποψη περί κοινωνιολογίας δέν είναι παροδική, ότι δέν αντανακλά τόν τρόπο μέ τόν όποιον οί κοινωνιολόγοι αντιλαμβάνονται τούς έαυτούς τους κατά τήν διάρκεια τής συγκεκριμένης φάσης τής εξέλιξης της πού διανύουμε αυτήν τήν στιγμή σε έθνικό και σε παγκόσμιο επίπεδο;

Α. Δέν μπορούμε νά είμαστε σίγουροι, διότι, άπλούστατα, ή κοινωνιολογία είναι μιά παροδική δραστηριότητα, πού περιορίζεται σε έναν συγκεκριμένο χρόνο και χώρο. Άποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του συγκεκριμένου σταδίου στην εξέλιξη του πολιτισμού, χωρίς αυτό νά μειώνει τήν σπουδαιότητά της. Τουναντίον, πιστεύω ότι αυτό άκριβώς τής δίνει αξία. Άσχολείται πάντοτε μέ τρέχοντα, επίκαιρα ζητήματα πού συνδέονται μέ τό συγκεκριμένο στάδιο στην πολιτική, οικονομική, κοινωνική και πολιτιστική εξέλιξη: και δέν νομίζω ότι είναι κακό αυτό. Θά ήταν σφάλμα, αντίθετα, νά ισχυρισθούμε ότι άπευθύνεται στό παρόν από μιά υπερκόσμια, υπερ-εδαφική θέση υπεροχής. Θά ήταν, βέβαια, μιά καλή στρατηγική στόν άγώνα για έξουσία, δέν πιστεύω όμως ότι έχει καμιά σχέση μέ τήν έντιμότητά μας ως διανοουμένων, ή όποία θά αποτελούσε τό μοναδικό μου στήριγμα όταν θά διεκδικούσα τό δικαίωμα νά άκουστεί ή φωνή μου.

Ε. Όσα μάς λέτε για τήν κύρια σημασία και λειτουργία τής κοινωνιολογίας θυμίζουν τήν κριτική θεωρία τής Σχολής τής Φραγκφούρτης — αποτελούν, θά λέγαμε, μιά κοινωνιολογική έκδοχή τής «άρνητικής διαλεκτικής». Σε μιά φάση

τῆς σταδιοδρομίας σας ἦσαστε θερμός ὑποστηρικτής τοῦ Jurgen Habermas, ὡς κάποιου ὁ ὁποῖος ἐπιχειροῦσε νά συνδυάσει τήν ἐμμονή τῶν θετικιστῶν στήν ἀξιόπιστη γνώση μέ τήν ἀναγνώριση τῆς ἐρμηνευτικῆς διάστασης τῆς κοινωνικῆς ζωῆς σέ μιά ἐπιστήμη μέ «χειραφετικές» προθέσεις, στήν μαρξιστική παράδοση. Ἐξακολουθεῖτε νά θεωρεῖτε τόν ἑαυτό σας «κριτικό κοινωνιολόγο»;

Α. Ναί. Δέν μοῦ ἀρέσει ὁ Habermas, ὅμως.

Ε. Ὅχι πιά!

Α. Ὅχι πιά, σωστά. Πιστεύω ὅτι ἐκεῖνο πού μέ τράβηξε στόν Habermas ἦταν, στήν πραγματικότητα, ἡ ἰδέα μιᾶς κοινωνίας διαμορφωμένης σύμφωνα μέ τά πρότυπα ἐνός σεμιναρίου κοινωνιολογίας, στήν ὁποία ὅλοι θά συμμετεῖχαν σέ ἕναν διάλογο ὅπου τό μόνο πράγμα πού θά εἶχε σημασία θά ἦταν τά καλύτερα ἐπιχειρήματα. Στόχος τῆς κοινωνιολογίας εἶναι, ἐπομένως, νά ἀποκαλύπτει ὅλους αὐτούς τούς ἄλλους παράγοντες, πού κρύβονται πίσω ἀπό ἕναν τέτοιο δῆθεν, φαινομενικά ἐλεύθερο διάλογο, καί νά μειώσει τήν ἐπίδρασή τους στό ἐλάχιστο. Καί, ἀπό τήν στιγμή πού αὐτός ὁ στόχος ἔχει ἐπιτευχθεῖ, τό πρόβλημα τῆς ἀλήθειας ταυτίζεται μέ τό πρόβλημα τῆς ὁμοφωνίας, τῆς συμφωνίας, καί οὕτω καθ' ἑξῆς. Ἔτσι, μοῦ ἄρεσε αὐτή ἡ ἰδέα ὡς ἕνα οὐτοπικό focus imaginarius, κάτι σάν τήν ἰδέα τοῦ ἰδανικοῦ πειράματος, τό ὁποῖο εἶναι βέβαια ἀδύνατον νά πραγματοποιηθεῖ, ἀλλά, ἂν δέν ἔχεις αὐτήν τήν ἰδέα, δέν μπορεῖς κόν νά πειραματιστεῖς. Μοῦ ἄρεσε λοιπόν αὐτός ὁ ὀρίζοντας, αὐτή ἡ προοπτική, ὡς παράγοντας πού θά ὀργάνωνε, πού θά καθοδηγοῦσε τίς προσπάθειές μας — ὡς ἐπιθυμητός μας στόχος. Ἀπό τήν στιγμή, ὅμως, πού ὁ Habermas στράφηκε σέ μιά ἀπόλυτα θετικιστική διασκευή τοῦ Parsons, ἔπαυσε νά μέ ἐνδιαφέρει ἡ σκέψη του.

Ε. Ἡ συζήτησή μας μέχρι τώρα κινήθηκε περισσότερο στόν χώρο τῆς κοινωνικῆς φιλοσοφίας. Οἱ κατηγορίες πού κυρίως χρησιμοποιήσαμε εἶχαν νά κάνουν μέ τήν κοινωνική δικαιοσύνη, τόν πολιτισμό, τά ὄρια, τίς πιθανότητες καί τά παρόμοια. Πιστέψαμε, ὅμως, ἐπίσης ὅτι διακρίναμε στό ἔργο σας ὅλα αὐτά τά χρόνια κάτι πού βρισκόταν πιό κοντά στήν κοινωνιολογική θεωρία ὑπό τήν στενή ἔννοια, δηλαδή ἕνα εἶδος πνευματικῆς σύνθεσης τῶν δεσμῶν μεταξύ τῶν ἀντιφάσεων τοῦ καπιταλισμοῦ καί τῆς πολιτικῆς κρίσης. Πιστεύετε ὅτι σωστά διακρίνουμε αὐτό τό διαρκές ἐνδιαφέρον γιά τήν πορεία πού ἀκολουθοῦν οἱ ἐξελιγμένες κοινωνίες;

Α. Ἐνδιαφερόμουν συνεχῶς γιά αὐτά τά ζητήματα — ὑπό ἕναν ὅρο ὅμως: ὅτι θά τά διατύπωνά μέ ἕναν διαφορετικό τρόπο... Διαφωνῶ μέ τό νά ἐξετάζουμε τήν σημερινή κατάσταση τοῦ κόσμου θεωρώντας ὡς δεδομένη τήν ὑπαρξή μιᾶς κρίσης ἢ τήν παραμόρφωση ἐνός ἄλλου κόσμου. Ἔτσι, ἐκεῖνο πού ἀναζητῶ — ἐκεῖνο πού ἐπιδιώκω νά ἀνακαλύψω — εἶναι ἡ δυνατότητα μελέτης αὐτῆς τῆς πραγματικότητας ὅπως εἶναι, ὡς ἕνα ξεχωριστό σύστημα, πού δέν εἶναι μιά κατώτερη ἢ διαφορετική μορφή ἐνός ἄλλου πράγματος, ἀλλά ἀπλῶς ὁ ἑαυτός της, καί νά ἀνακαλύψω πῶς λειτουργεῖ. Πιστεύω πῶς τό γεγονός ὅτι ἐξακολουθοῦμε νά μεταχειριζόμαστε παλαιές ἔννοιες, ὅπως καπιταλισμός, βιομηχανική κοινωνία, ὁμοιογενοποιητικός πολιτισμός, νομιμοποίηση μέσῳ μιᾶς συμπαγούς, ὁμοιογενοῦς ιδεολογίας καί τά παρόμοια, μᾶς κάνει νά παραβλέπουμε ὀρισμένα σημαντικά πράγματα στήν σημερινή κοινωνία... Ἡ ἔννοια τῆς μετανεωτερικότητας ἰσοδυναμοῦσε μέ μιά συλλογή ἀπουσιῶν καί μόνο. Εἶχε διατυπωθεῖ, εἶχε διαρθρωθεῖ, στήν βάση τοῦ: «δέν ὑπάρχει»· «αὐτό ἀπουσιάζει»· «αὐτά τά πράγματα ἔχουν ἐξαφανιστεῖ», καί οὕτω καθ' ἑξῆς. Τώρα, ὅσο πιό γρήγορα ἀπαλλαγοῦμε ἀπό αὐτόν τόν ἀσφυκτικό ἔλεγχο τῆς ἱστορικῆς μνήμης, τόσο τό καλύτερο.

Ε. Πρόσφατα μόνον — ἀντιδρώντας ἴσως στήν μεγαλύτερη ἀπήχηση καί καθιέρωση τοῦ οικονομικοῦ φιλελευθερισμοῦ στήν Δύση κατά τήν ἐποχή τῆς Νέας Δεξιᾶς — ἀσχοληθήκατε συστηματικά μέ τό ζήτημα τῆς «ἐλευθερίας», στό πρόσφατο φερώνυμο βιβλίο σας (1988). Συμφωνεῖτε ὅτι εἶχατε μέχρι τώρα — ὅπως πολλοί σοσιαλιστές — ἀσχοληθεῖ περισσότερο μέ τήν ἀνισότητα παρά μέ τήν ἐλευθερία, τήν ὁποία φυσικά βλέπατε μέ καχυποψία, προερχόμενος ἀπό μιά μαρξιστική παράδοση;

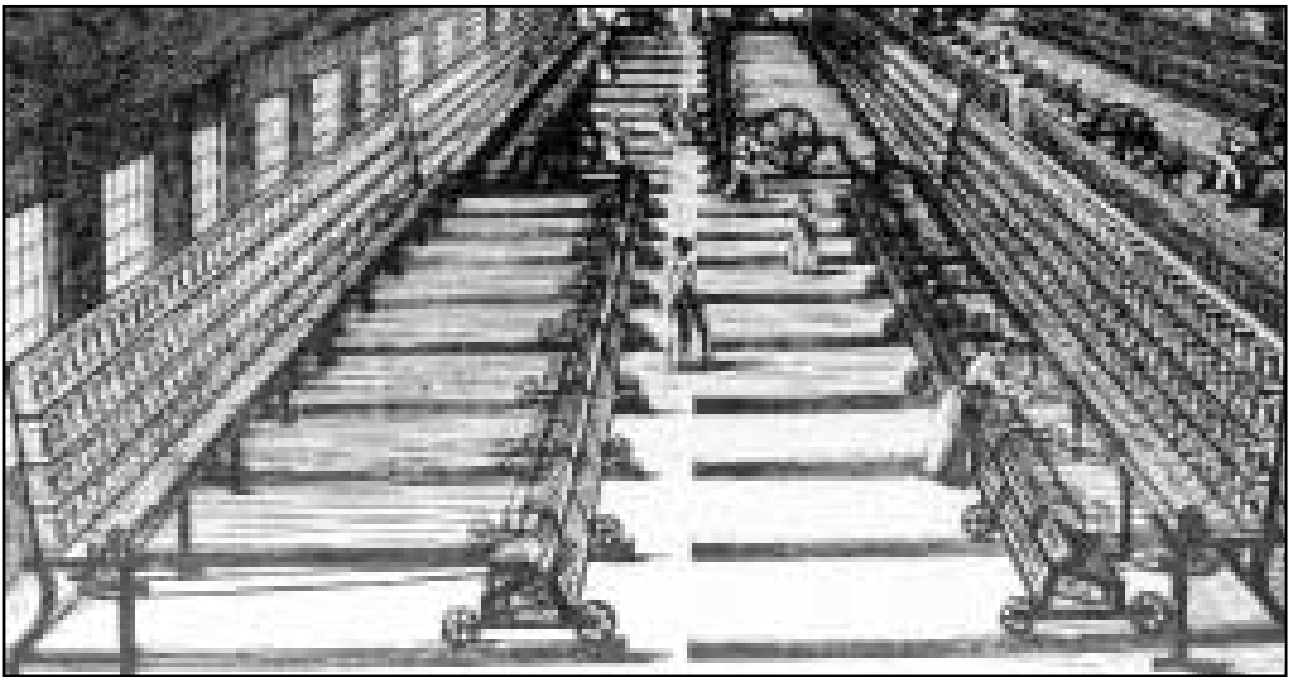
Α. Στήν πραγματικότητα, ξεκίνησα ἀπό τά κλασικά ἔργα τοῦ φιλελευθερισμοῦ. Τό πρῶτο μου βιβλίο, πάνω στόν βρετανικό σοσιαλισμό, βασιζόταν σέ μιά μελέτη τοῦ Bentham, τοῦ J.S. Mill καί τοῦ Herbert Spencer. Πραγματικά μέ ἐξέπληξε τό γεγονός ὅτι ὁ J.S. Mill, ξεκινώντας ἀπό ὀρισμένες ἀπόλυτα φιλελεύθερες, ἀτομικιστικές ἀντιλήψεις... καί ἀκολουθώντας τίς ἀρχές τοῦ ὠφελιμισμού, ἔγινε στήν πραγματικότητα σοσιαλιστής. Κατέληξε στό ὅτι ἦταν ἀναγκαῖος ὁ κοινωνικός χειρισμός τῆς δικαιοσύνης, ἡ κοινωνική ρύθμιση τῆς δικαιοσύνης, ὡς ἀναγκαῖο συμπλήρωμα τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας, στήν ὁποία ἦταν ἀφοσιωμένος. Ἐνα πρᾶγμα πού δέν

μπορεί να προσφέρει ο φιλελευθερισμός είναι ακριβώς ή δικαιοσύνη, ή κοινωνική δικαιοσύνη. Όποιος ενδιαφέρεται για την αξία της δικαιοσύνης δεν μπορεί απλώς να ικανοποιηθεί λέγοντας: «Λοιπόν, η μοναδική λειτουργία του Κράτους είναι να χαθεί, να εξαφανιστεί και να μάς αφήσει στην ήσυχία μας». Ένα είναι αυτό και το άλλο είναι ότι... ή κατάσταση της απόλυτης ελευθερίας είναι, στην πράξη, αδιανόητη. Αποτελεί μία μη κοινωνική κατάσταση, έφ' όσον η ελευθερία στην κοινωνία ισοδυναμεί πάντα με την ελευθερία του χ να επιβάλλει την θέλησή του/της στον ψ: κατά μία έννοια, η ελευθερία αποτελεί ένα προνόμιο. Φθάνω ολοένα και περισσότερο στο συμπέρασμα ότι η ελευθερία αποτελεί έναν εξαιρετικά σημαντικό διαστρωματικό παράγοντα στην κοινωνία, ότι αποτελεί την ουσία της κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Τί σημαίνει να είσαι ψηλότερα; Σημαίνει ότι έχεις περισσότερες δυνατότητες επιλογής. Όταν βρίσκεσαι χαμηλά, έχεις λιγότερες δυνατότητες επιλογής, συνεπώς είσαι λιγότερο ελεύθερος. Η συζήτηση — ή περιβόητη συζήτηση — στην κοινωνιολογία γύρω από την έθελοντική πλευρά του δρώντος υποκειμένου, αυτή καθ' έαυτήν, είναι απελπιστικά αφηρημένη, διότι η αυτονομία (voluntariness) ή ο έθελοντικός χαρακτήρας (voluntarism) της ανθρώπινης δράσης εξαρτώνται από την κοινωνική θέση κάποιου ή από την θέση του στην κοινωνική δομή. Μπορεί κανείς να είναι περισσότερο ή λιγότερο αυτόνομος (voluntaristic), ανάλογα με την κατάσταση στην οποία βρίσκεται. Πιστεύω, λοιπόν, ότι ο διαχωρισμός του ζητήματος της ανισότητας από το ζήτημα της ελευθερίας είναι καταστροφικός και για τα δύο αυτά ζητήματα. Ο μόνος τρόπος για να εξετάσουμε το καθένα από τα δύο ζητήματα είναι να τα δούμε μαζί. Τί σημαίνει ανισότητα; Τελικά σημαίνει ανισότητα στην ελευθερία. Και τί σημαίνει ελευθερία; Σημαίνει την αύξουσα ικανότητα προς πράξιν ως μέλος μιας κοινωνίας.... Πιστεύω, λοιπόν, ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τα δύο ζητήματα μόνον αν τα μελετήσουμε μαζί: και αυτή είναι η απάντησή μου.

Ε. Είστε κάποιος ο οποίος κατά την διάρκεια της ζωής σας μετακινήθηκατε από ένα κοινωνικό σύστημα που προσανατολιζόταν στην μεγιστοποίηση της ισότητας — ή τουλάχιστον αυτό διακήρυττε ως ιδεολογία του — σε μία άλλη κοινωνία που αποτελούσε την γενέτειρα του ατομισμού ή του οικονομικού φιλελευθερισμού και ο προσανατολισμός της οποίας, στην πραγματι-

κότητα, θά ήταν προς τον πόλο της ελευθερίας. Πώς επηρέασε την σκέψη σας αυτό το πέρασμα, ή ζωή σε αυτές τις δύο τόσο διαφορετικές κοινωνίες;

Α. Αυτό είναι ένα εξαιρετικά πολύπλοκο ερώτημα. Οι παροχές του κράτους πρόνοιας είχαν στην πραγματικότητα στόχο τους να δεσμεύσουν το κράτος ούτως ώστε να δημιουργήσει για τους απλούς ανθρώπους, που δεν ήταν ελεύθεροι, τις συνθήκες για να αποκτήσουν ελευθερία. Ο στόχος αυτός θύμιζε την αποψη του Aneurin Bevan για την Έθνική Υπηρεσία Υγείας ότι αυτή αποτελούσε μία «έφ' όρου ζωής» δαπάνη. Με την θεσμοποίηση της Έθνικής Υπηρεσίας Υγείας, αυτό ήταν! Όλοι ξαφνικά θά γίνονταν υγιείς, άρα δεν θά χρειάζονταν άλλες δαπάνες για την δημόσια υγεία — ή τουλάχιστον θά μειώνονταν συνεχώς, χρόνο με τον χρόνο. Αυτή ήταν η ιδέα του Aneurin Bevan. Και, όπως είπα, ταυτιζόταν με τον σκοπό του κράτους πρόνοιας. Έθεωρείτο ότι το κράτος πρόνοιας ήταν ένας θεσμός που θά παρείχε διευκολύνσεις, ένα προσωρινό μέτρο που θά προσέφερε στους ανθρώπους ένα δίχτυ ασφαλείας, έτσι ώστε να ξέρουν ότι μπορούν να τολμούν, να διακινδυνεύουν, να προσπαθούν, αφού θά υπάρχει πάντα αυτή η ασφαλιστική δικλειδα αν αποτύχουν.... Ο ίδιος τρόπος σκέψης χαρακτηριζε και το κομμουνιστικό πείραμα, και γι' αυτόν τον λόγο παρασύρθηκαν τόσοι άνθρωποι, στην πραγματικότητα. Παρασύρθηκαν επίσης και αρκετοί Πολωνοί διανοούμενοι. Ούτως ή άλλως, η Πολωνία βρισκόταν σε μία διαφορετική κατάσταση από την Αγγλία. Το 1939, όταν έγινε η γερμανική εισβολή, υπήρχαν στην Πολωνία οκτώ εκατομμύρια άνεργοι. Το ένα τρίτο περίπου του πληθυσμού ήταν χωρίς δουλειά. Έπικρατούσε μία φτώχεια ασύλληπτη με τα βρετανικά πρότυπα: δεν υπήρχαν κανενός είδους παροχές για τους ανέργους και οι άνθρωποι απλώς θά κάθονταν στον δρόμο παθητικά, έχοντας χάσει κάθε έλπιδα, χωρίς να έχουν το παραμικρό κουράγιο να κάνουν κάτι. Έτσι, αν έλεγε κανείς ότι το μόνο πράγμα που έλειπε ήταν η ελευθερία, θά προκαλούσε άμέσως ένα ειρωνικό χαμόγελο.... Οι περισσότεροι ανησυχούσαν για το τί θά φάνε, αναζητούσαν την σιγουριά μιας δουλειάς, ήθελαν να είναι βέβαιοι ότι τα παιδιά τους θά έβρισκαν μία δουλειά — αυτά τους απασχολούσαν. Και, έτσι, η ελευθερία θά έρθει αργότερα... είναι σάν κι αυτό που έλεγε ο Marx, θυμάστε, ότι η ελευθερία αρχίζει όταν ικανοποιούνται οι ανάγκες, οι βασικές ανάγκες — όταν έχεις εξασφαλίσει τρο-



φή και στέγη... Τό πίο σημαντικό τους πρόβλημα δέν ἦταν ἡ ἐλευθερία, ἀλλά ἡ ἐπιβίωσή τους. Αὐτή ἡ κατάσταση τῆς Ἀνατολικῆς Εὐρώπης ἐκείνη τήν ἐποχή ἔκανε τοὺς σκεπτόμενους ἀνθρώπους πίο εὐαίσθητους ἀπέναντι σέ ὅσους βρίσκονταν σέ αὐτὴν τήν κατάσταση. Ἡ φτώχεια, ὡς ἐπὶ τό πλεῖστον, σήμαινε ὅτι δέν μπορούσες νά εἶσαι πραγματικά ἐλεύθερος. Ἐπομένως, οἱ ἀνθρωποὶ ἦταν ἐναντίον τοῦ φιλελευθερισμοῦ καὶ τῆς δυτικῆς ἐλευθερίας, ἀφοῦ ἔβλεπαν ὅτι ἄλλοι ἀνθρωποὶ, ἐπιτυχημένοι, ἀνθρωποὶ πού τὰ εἶχαν καταφέρει, πού δέν εἶχαν ἀνάγκη ἀπὸ ὁποιοσδήποτε παροχές γιὰ νά ζήσουν, ἀρνοῦνται αὐτές τίς παροχές σέ ὅσους πραγματικά τίς χρειάζονται. Δέν εἶναι εὐκόλο νά βρεθεῖ μιά ἰσορροπία — οἱ φορολογούμενοι «χρειάζονται» περισσότερη ἐλευθερία· καὶ ὅποιος παίρνει ἐπιδόματα «χρειάζεται» περισσότερο περιορισμό. Πιστεύω ὅτι ἔχω παραμείνει εὐαίσθητος ἀπέναντι σέ αὐτὴν τήν διαλεκτικὴ ἐλευθερίας, ἐξάρτησης καὶ δικαιοσύνης.

Σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τήν ἀκαδημαϊκὴ ἐλευθερία, τήν ἐλευθερία λόγου καὶ ἔκφρασης, στήν Πολωνία τὰ πράγματα ἦταν διαφορετικά ἀπὸ ὅ,τι στήν Σοβιετικὴ Ρωσία. Ἡ Πολωνία οὐδέποτε ὑπῆρξε σταλινική — ἴσως γιὰ ἓνα πολύ σύντομο χρονικό διάστημα ἐνός ἢ δύο ἐτῶν, ὑπερβολικά σύντομου γιὰ νά ἀφήσει βαθιὰ ἴχνη...

Ε. Παρακολοθησαμε πρόσφατα τήν δραματικὴ κατάρρευση τοῦ κομμουνισμοῦ στήν Ἀνατολικὴ Εὐρώπη, ὡς ἐνός ἀποτυχημένου ἱστορικοῦ πειράματος στὸν κρατικὸ κολλεκτιβισμό. Εἶ-

ναι προφανές ὅτι δώσατε μεγάλη σημασία στίς κλασσικὲς φιλελεύθερες δηλώσεις γύρω ἀπὸ τήν ἐλευθερία, τήν ἀγορά, τὸν ἀτομικισμό καὶ τοὺς κινδύνους τοῦ πολιτικοοικονομικοῦ συγκεντρωτισμοῦ, θεωρώντας ὅτι δέν ἀποτελοῦσαν ἀπλῶς καὶ μόνον μιά ἰδεολογικὴ ψευδαίσθηση πού θά μπορούσε κανεὶς νά κατακρίνει. Πιστεύετε ὅτι ὁ Popper ἔχει δικαιωθεῖ ἱστορικά;

Α. Πιστεύω ὅτι ὁ Popper ἔχει πῆ κάτι πού εἶναι ἐξαιρετικά ἐπίκαιρο καὶ σημαντικό, ὅπως φαίνεται πολύ καθαρά καὶ ἀπὸ τὰ πρόσφατα γεγονότα — ἀκόμη καὶ μόνον ἀπὸ τὰ γεγονότα στίς χώρες τοῦ ἀνατολικοῦ μπλόκ. Ἐννοῶ τήν «σχολαστικὴ (piecemeal) κοινωνικὴ μηχανικὴ», τήν ὁποία ἀντιπαραθέτει στήν παγκόσμια τάξη. Πιστεύω ὅτι αὐτό εἶναι τό σημαντικότερο ζήτημα· ἡ σημαντικότερη ἀλλαγὴ· ἡ σημαντικότερη μετακίνηση. Πιστεύω ἐπίσης ὅτι ἡ πτώση τῶν κομμουνιστῶν δραματοποίησε θεαματικά αὐτὴν τήν μετακίνηση, διότι τό κομμουνιστικὸ σύστημα ἀποτελοῦσε τήν ἄκρως θεαματικὴ δραματοποίηση τοῦ μηνύματος τοῦ Διαφωτισμοῦ, πού ἦταν ἓνα μήνυμα κοινό, πού ἀπορροφήθηκε τόσο ἀπὸ τήν Δύση ὅσο καὶ ἀπὸ τήν Ἀνατολή — μόνο πού πουθενά ἄλλοῦ δέν ἐπιχειρήθηκε ἡ ἐφαρμογὴ του σέ μιά τόσο συμπτυκνωμένη μορφή ὅσο στήν Ἀνατολή. Προσπάθησα νά ἐξηγήσω τοὺς λόγους σέ κάποια ἄρθρα μου, ιδιαίτερα στό ἄρθρο γιὰ τήν ἀνατολικοευρωπαϊκὴ διάνοηση (1987), πού ἀμφιταλαντευόταν μεταξύ τῆς νεωτερικότητας πού ἤδη ὑπῆρχε «κάπου ἄλλοῦ» καὶ

του ἀπελλιστικά προνεωτερικοῦ κόσμου, καί πού γι' αὐτόν τόν λόγο ἀντιλαμβάνοταν αὐτόν τόν κόσμο ὅπως ἀντιλαμβάνοταν τήν Ἀμερική ὁ Χριστόφορος Κολόμβος, ἢ περισσότερο, ὅπως τήν ἀντιλαμβάνοταν ὁ Amerigo Vespucci, δηλαδή πιστεύοντας ὅτι: «εἶναι μόνον μιά ἔρημη γῆ, ἀκατοίκητη, μιά γῆ μέ ἀναρίθμητες δυνατότητες», ἄρα «ὄλα γίνονται». Ἔτσι, γι' αὐτόν τόν λόγο, ὁ κομμουνισμός ἀντιπροσώπευε μιά πολύ πιό συμπακνωμένη, πολύ πιό ἔντονη, πρακτική ἐφαρμογή τοῦ ιδεώδους τοῦ Διαφωτισμοῦ γύρω ἀπό τήν παγκόσμια τάξη ἀπό ὅπουδήποτε ἄλλοῦ. Ἡ κατάρρευση του δέν ἦταν μόνον κατάρρευση τοῦ κομμουνισμοῦ — ἦταν βέβαια κατάρρευση τοῦ κομμουνισμοῦ, ἀναμφίβολα — ἀλλά καί κάτι περισσότερο: ἦταν κατάρρευση τοῦ σύγχρονου ιδεώδους τῆς «σχεδιασμένης (designed) κοινωνίας». Ὁ Popper δικαιώθηκε ὄχι μόνον γιά ἠθικούς λόγους, ἀλλά καί διότι κάτι τέτοιο εἶναι σαφῶς ἀδύνατον νά γίνει, εἶναι τεχνικά ἀκατόρθωτο.

Ε. Ἄν τό βιβλίό σας *Σοσιαλισμός: ἡ ἐνεργός Οὐτοπία*¹² (1976) κυκλοφοροῦσε τώρα σέ μία δεύτερη ἐκδοση, τί θά γράφατε σέ ἕναν νέο πρόλογο; Εἶναι δυνατόν τώρα πιά νά πιστέψουμε ὅτι ὁ σοσιαλισμός ἀποτελεῖ τήν «ἀντι-κουλτούρα» τοῦ καπιταλισμοῦ;

Α. Λοιπόν, τώρα μέ ἐνδιαφέρει πολύ περισσότερο ἡ ἀντι-κουλτούρα τῆς νεωτερικότητας, ἀφοῦ ἔχω ἐντάξει τόν παραδοσιακό καπιταλισμό καί σοσιαλισμό τοῦ δέκατου ἑνατου αἰῶνα στήν ἴδια κατηγορία. Ἀποτελοῦσαν ἕναν οἰκογενειακό τσακωμό ἐντός τῆς νεωτερικότητας. Τόν δέκατο ἑνατο αἰῶνα, ἡ νεωτερικότητα ὡς ἀναπόφευκτη καθημερινότητα δέν ἀμφισβητήθηκε ποτέ, οὔτε ἀπό τόν Μαρξισμό. Στά τέλη τοῦ αἰῶνα ἐμφανίστηκαν, βέβαια, ὁ Ρομαντισμός καί ὁ Nietzsche, ἀλλά ἡ «πραγματικότητα ὡς δεδομένη» ἦταν, χωρίς ἀμφιβολία, εὐρέως ἀποδεκτή μεταξὺ τῶν στοχαστῶν τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, ὅπως καί ἡ πρόοδος, ἡ φιλελεύθερη (Whig) ἀντίληψη περί ἱστορίας, πού διακήρυττε ὅτι «ἀγωνιζόμαστε ἐναντίον τῶν προκαταλήψεων, τῆς ἀγνοίας καί τῆς δεισιδαιμονίας», καί οὕτω καθ' ἑξῆς. Καί μέσα σέ ὄλα αὐτά, «ὁ καπιταλισμός καί ὁ σοσιαλισμός» δέν ἦταν τίποτα περισσότερο ἀπό τήν διαμάχη γύρω ἀπό τό πῶς θά μπορούσε νά ἐπιτευχθεῖ ὅσο τό δυνατόν καλύτερα ἡ «πρόοδος» πού ὄλοι ὀραματίζονταν. Πιστεύω ὅτι τώρα ἔχουμε ξεπεράσει αὐτήν τήν κοσμοθεωρία, ἀφοῦ ἀμφισβητοῦμε τήν ἀξία τῆς ὡς ὀράματος. Ἐπομένως, ἂν ὑποθέσουμε ὅτι ὁ κόσμος, γιά νά εἶναι

πνευματικά ὑγιής καί νά διακρίνεται ἀπό αὐτογνωσία καί αὐτοέλεγχο, χρειάζεται μιά ἀντι-κουλτούρα, ἕνα εἶναι τό ἐρώτημα: μιλοῦμε γιά τήν ἀντι-κουλτούρα τοῦ καπιταλισμοῦ ἢ τήν ἀντι-κουλτούρα τῆς νεωτερικότητας; Ποιά ἀπό τίς δύο χρειαζόμαστε πραγματικά; Ἴσως νά βρισκόμαστε ἐν ἀναμονῇ ἐνός νέου Marx πού θά διατυπώσει τήν ἀντι-κουλτούρα ὄχι τοῦ καπιταλισμοῦ αὐτήν τήν φορά, ἀλλά τῆς νεωτερικότητας. Δέν εἶμαι σίγουρος ὅτι γνωρίζω ὄχι μόνον τήν ἀπάντηση, ἀλλά ἀκόμη καί τό πού θά ἔπρεπε νά τήν ἀναζητήσουμε. Εἶμαι βέβαιος πάντως ὅτι τό ἴδιο τό πρόβλημα τῆς ἀντι-κουλτούρας τοῦ καπιταλισμοῦ εἶναι ξεπερασμένο. Πιστεύω ὅτι βρισκόμαστε σέ ἕνα σταυροδρόμι τώρα, μέ ἕναν δρόμο πού περιέχει τόν καπιταλισμό καί τόν σοσιαλισμό μαζί, παντρεμένους γιά πάντα μέσω τῆς ἀφροσύνης τους στήν νεωτερικότητα, καί ἕναν ἄλλον δρόμο πού εἶναι ἀκόμη δύσκολο νά περιγράψει κανείς.

Ε. Συμφωνεῖτε μέ τήν ἀποψη ὅτι ὁ κρατικός σοσιαλισμός ἀπέτυχε, ἐνῶ ὁ φιλελεύθερος καπιταλισμός ἔχει θριαμβεύσει;

Α. Πιστεύω ὅτι οἱ ἄνθρωποι πού γιορτάζουν τήν κατάρρευση τοῦ κομμουνισμοῦ, ὅπως ἐγώ, γιορτάζουν κάτι περισσότερο χωρίς νά τό συνειδητοποιοῦν πάντα. Στήν πραγματικότητα, γιορτάζουν τό τέλος τῆς νεωτερικότητας, διότι αὐτό πού κατέρρευσε ἦταν ἡ πιό ἀποφασιστική ἀποπειρα πραγμάτωσης τῶν ἰδανικῶν τῆς νεωτερικότητας — καί ἀπέτυχε. Ἡ ἀποτυχία ἦταν τόσο σκανδαλώδης ὅσο σκανδαλώδης ἦταν καί ἡ προσπάθεια.

Ε. Ἄς μιλήσουμε τώρα γιά τό ἐνδιαφέρον σας γιά τόν καταναλωτισμό: γιατί ἡ ἐμπειρία τῆς σχετικῆς ἀφθονίας στίς δυτικές κοινωνίες κατά τήν μεταπολεμική περίοδο ἐπηρεάσε τόσο πολύ τήν σκέψη σας καί τά ἔργα σας;

Α. Ἡ ἀπάντηση συνδέεται μέ τό ἐρώτημα πού μοῦ ἀπευθύνετε προηγουμένως. Ἀναζητῶ πραγματικά ἕνα θεωρητικό πρότυπο τῶν σύγχρονων κοινωνιῶν πού νά ἔχει ἀπελευθερωθεῖ ἀπό τίς παλιές ἐννοιες καί νά ἀπεικονίζει τίς σημερινές κοινωνίες ὡς μιά ἀνεξάρτητη ὄντοτητα καί γιά αὐτήν τήν ἀναζήτηση ὁ καταναλωτισμός ἀποτελεῖ μιά πολύ κεντρική κατηγορία. Αὐτό πού προτείνω, δοκιμαστικά, θυμᾶστε, στό τέλος τοῦ μικροῦ βιβλίου μου γύρω ἀπό τήν ἐλευθερία (*Ἐλευθερία*,¹³ 1988) εἶναι ὅτι ὁ ἴδιος κεντρικός ρόλος πού διαδραματίζαν ἡ ἐργασία, ἡ ἀπασχόληση, τό ἐπάγγελμα, στίς σύγχρονες κοινωνίες, διαδραματίζεται τώρα στίς σημερινές κοινωνίες

από τις επιλογές του καταναλωτή... 'Ο πρώτος ρόλος ήταν ο συνδετικός κρίκος μεταξύ των εμπειριών της ζωής — του ζητήματος της προσωπικής ταυτότητας, της ζωής ως έργου (life-work), των προβλημάτων της ζωής (life-business) — στο ένα επίπεδο· της κοινωνικής ενσωμάτωσης στο δεύτερο επίπεδο· και της αναπαραγωγής του συστήματος στο τρίτο επίπεδο... 'Ο καταναλωτισμός αντιπροσωπεύει την παραγωγή, διανομή, ζήτηση, απόκτηση και χρήση συμβολικών αγαθών. Συμβολικών αγαθών: αυτό είναι πολύ σημαντικό. 'Η κατανάλωση δεν είναι απλώς ζήτημα ικανοποίησης της υλικής άπληστίας, του να γεμίζεις το στομάχι σου. 'Αφορά τον χειρισμό διάφορων συμβόλων για κάθε πιθανό σκοπό. Στο επίπεδο του κόσμου της ζωής (lifeworld), έχει ως στόχο της την δημιουργία μιας προσωπικής ταυτότητας και την ανάπτυξη σχέσεων με άλλους. Στο επίπεδο της κοινωνίας, στοχεύει στην διατήρηση θεσμών, ομάδων, δομών και πραγμάτων σαν αυτά. Και στο επίπεδο του συστήματος, επιδιώκει την εξασφάλιση της αναπαραγωγής των συνθηκών όπου όλα αυτά είναι δυνατά... Πιστεύω ότι άργά ή γρήγορα θα ξαναγράψουμε την ιστορία του δέκατου ένατου και του εικοστού αιώνα, διότι ταυτίσαμε τον δέκατο ένατο αιώνα με την εμφάνιση του βιομηχανισμού, χωρίς να ενδιαφερομαστε για την γένεση του καταναλωτισμού. 'Ο καταναλωτισμός πρέπει και αυτός να εμφανίστηκε τον δέκατο ένατο αιώνα, αλλά δεν του δώσαμε σημασία. Μας είχαν συναρπάσει τόσο πολύ η εργασία, η απασχόληση και η τεχνολογία της παραγωγής, ώστε δεν μας ενδιέφερε η άλλη όψη. 'Υπάρχουν όρισμένα καινούργια βιβλία, όπως λόγου χάριν οι *'Ονειρόκοσμοι*¹⁴ (1989) της Rosalind Williams, τα οποία πιστεύω ότι σηματοδοτούν την έναρξη μιας τέτοιας επανεξέτασης.

Ε. Αυτό τό κομμάτι της παραγωγικής διαδικασίας — η εργασία και η βιομηχανία — άλλαξε, βέβαια, σε παγκόσμια κλίμακα, έτσι δεν είναι;

Α. 'Αναρωτιέμαι αν θά έπρεπε να μιλούμε για μία αλλαγή ή αν είναι ζήτημα του να ευαισθητοποιηθούμε απέναντι σε όψεις που υπήρχαν πάντα, τις οποίες όμως δεν είχαμε διάθεση να δούμε λόγω της επικράτησης των προτύπων που εμείς, ούτως ειπείν, είχαμε δημιουργήσει, όπως αυτό τό εργασιοκεντρικό πρότυπο. Είχαμε υποταχθεί στην κυρίαρχη ιδεολογία του συστήματος και προσπαθούσαμε να παράγουμε περισσότερο, και μεγαλύτερα, κέρδη.

Ε. 'Άλλοι 'Ανατολικοευρωπαίοι έχουν μιλήσει για τό σοκ που έζησαν όταν πρωτοαντίκρουσαν τόν δυτικό καταναλωτισμό, την άφθονία και την μεγαλύτερη σπατάλη. Είχατε και έσείς μία τέτοια εμπειρία;

Α. Δεν θυμάμαι ένα τέτοιο σοκ. Είχα έρθει στην Δύση πολλές φορές πριν εγκατασταθώ μόλιμα στην 'Αγγλία. Πρωτοαξίδεψα στην Δύση τό 1956... 'Ήταν, λοιπόν, μία όμαλή είσογωγή... Σε μία ύποτροφία έρευνας, η πρώτη μου έπαφή δεν ήταν με την ζωή των πλουσίων αλλά με την ζωή των φτωχών.

Ε. Μέ άλλα λόγια, τό ενδιαφέρον σας για τόν καταναλωτισμό δεν όφειλεται σε ένα είδος ήθικης αντίδρασης. Σχετίζεται περισσότερο με μία ανάλυση του τρόπου που λειτουργούν οι κοινωνίες.

Α. Ναι, ό καταναλωτισμός με συναρπάζει διανοητικά, όχι μόνον διότι είναι μία τόσο χρήσιμη κατηγορία για τά θεωρητικά μου πρότυπα, αλλά και διότι, από την στιγμή που τόν αποδεχόμαστε ως την κεντρική κατηγορία, μας όδηγεί σε μία διαφορετική έρμηνεία, σε μία διαφορετική εκτίμηση όρισμένων πολύ βασικών ύποθέσεων γύρω από τά ανθρώπινα κίνητρα, την ανθρώπινη συμπεριφορά, τις σχέσεις μεταξύ άτομου και κοινωνίας και όλόκληρη την λογική της ανθρώπινης ύπαρξης. Αυτό τά ζητήματα διαστρεβλώθηκαν και παρουσιάστηκαν ως μονοδιάστατα, λόγω της επικράτησης του εργασιοκεντρικού προτύπου... Δεν νομίζω ότι υπάρχει μία άμεση ήθικη αποτίμηση. Δεν σκοπεύω να κατακρίνω τόν καταναλωτισμό διότι όδηγεί στην κυριαρχία του ανθρώπινου ύλισμού, της άπληστίας, και άλλων τέτοιων πραγμάτων. 'Η καταναλωτική κοινωνία αντιπροσωπεύει μία διαφορετική εργαλειοκότητα, ή ίδια όμως ως κοινωνία δεν είναι ούτε ήθικη ούτε ανήθικη, όπως και κάθε άλλη κοινωνία.

Ε. 'Η παράλληλη σύγκριση της καταναλωτικής κοινωνίας με τό 'Αββαείο της Theleme του Rabelais στο έργο σας *'Ελευθερία* είναι εύστοχη και αποκαλυπτική. Καταδικάζετε, σε κάποιο επίπεδο, τόν καταναλωτισμό; Συμφωνείτε ότι σε αυτό τό βιβλίο, ιδιαίτερα στα δύο τελευταία κεφάλαια, μπορεί κανείς να διακρίνει τόσο έναν θαυμασμό για τόν καταναλωτισμό ως λύσης στο παράδοξο της έλευθερίας - ασφάλειας όσο και έναν κριτικό τόνο, διότι δεν συντελεί στην έπίτευξη του παλαιότερου σοσιαλιστικού ιδεώδους της κοινοτικής αυτοδιοίκησης;

Α. Σε αυτό τό βιβλίο κατηγορώ για ύποκρισία τόν καταναλωτισμό, ή ακριβέστερα την άπο-

ψη περί καταναλωτισμού πού έχει επηρεαστεί από τον Hayek, για δύο λόγους. Ο ένας λόγος είναι ότι, σε σύγκριση με τον καταναλωτισμό, ο βιομηχανικός καπιταλισμός ήταν πολύ πιο ειλικρινής, διότι ήταν ευθύς. Έλεγε: «Ίδού τά αφεντικά· ιδού οι εργοδότες και οι εργαζόμενοι· οι άνθρωποι είναι διχασμένοι και θα παραμείνουν διχασμένοι· τό μόνο πράγμα πού σου προσφέρεται είναι ή ευκαιρία, αν πραγματικά κάνεις ό,τι μπορείς, νά συναντήσεις τούς κοινωνικά ανώτερους σου· θά υπάρχουν όμως νικητές και ήττημένοι», και ούτω καθ' εξής. Ο καταναλωτισμός στερείται αυτήν τήν ειλικρίνεια: υπόσχεται κάτι πού δέν μπορεί νά δώσει. Στήν πραγματικότητα, υπόσχεται μιά καθολική ευτυχία. Όλοι έχουν ελευθερία επιλογών και, αν αφεθούν μέσα σε ένα κατάστημα, είναι εξ ίσου ευτυχημένοι. Αυτή είναι ή μία υποκρισία. Η άλλη υποκρισία αφορά τά όρια τής αξίωσης του καταναλωτισμού ότι, από τήν στιγμή πού προσφέρεται ή ελευθερία τής κατανάλωσης, λύνεται τελείως τό πρόβλημα τής ελευθερίας. Κατ' αυτόν τόν τρόπο, ή ελευθερία υποβιβάζεται στον καταναλωτισμό. Αυτή είναι ή άλλη υποκρισία. Οι άνθρωποι τελικά ξεχνούν ότι μπορεί νά υπάρχουν και άλλοι τρόποι αυτοπροβολής πέραν του νά αγοράζουν απλώς ένα καλύτερο κοστούμι.

Ε. Λέγοντας ότι υπάρχουν αυτές οι υποκρισίες στον καταναλωτισμό, τον κατακρίνετε σιωπηρά, από μία άποψη. Έμεις μετά από αυτό, θά σκεπτόμασταν: νά κάποιος πού παραμένει σοσιαλιστής, πού μιλάει για κοινοτική αυτοκυβέρνηση ή αυτοδιοίκηση, για έλεγχο από τούς εργαζόμενους, έλεγχο των ζωών μας από εμάς τούς ίδιους, και ούτω καθ' εξής.

Α. Άνεφερα τό *foci imaginarii*. Η πρώτη υποκρισία για τήν όποία μίλησα οφείλεται στην προσβολή τής αρχής τής δικαιοσύνης· ή δεύτερη οφείλεται στην προσβολή τής αρχής τής αυτοπροβολής. Αυτές τις δύο αρχές τις θεωρώ πολύ σημαντικές — μπορείτε αν θέλετε νά τις ονομάσετε σοσιαλιστικές, σύμφωνοι· δέν νομίζω όμως ότι είναι ιδιαίτερα σοσιαλιστικές. Είναι πολύ ευρύτερες. Πιστεύω, πραγματικά, ότι ό κομμουνισμός αποτελούσε μόνον μιά βλακωδώς συμπυκνωμένη και συγκεντρωμένη άφελή απόπειρα πραγματοποίησής τους· οι αξίες όμως αυτές δέν επινοήθηκαν από τούς κομμουνιστές. Υπήρχαν ανέκαθεν, και ήταν δυτικές αξίες, αξίες του Διαφωτισμού. Μου είναι αδύνατον νά φανταστώ μιά κοινωνία πού θά απέρριπτε τελείως αυτές τις δύο αξίες... Άπαξ και εμφανίστηκαν, οι αξίες τής δι-

καισύνης και τής αυτοπροβολής είναι αδύνατον νά ξεχαστούν. Θά μας κυνηγούν και θά μας βασανίζουν για πάντα.

Ε. Θά θέλαμε, κλείνοντας, νά μας μιλήσετε για τό ζήτημα τής εβραϊκής ταυτότητας και για τόν τρόπο πού αυτή επηρέασε τήν εξέλιξή σας και τά κοινωνιολογικά σας ενδιαφέροντα. Η εξορία σας από τήν Πολωνία οφειλόταν τόσο στον αντισημιτισμό όσο και σε πολιτικές σκοπιμότητες. Πολλοί έχουν επισημάνει τά πλεονεκτήματα τής περιθωριακότητας όσον αφορά τήν διαμόρφωση μιās κοινωνιολογικής αντίληψης. Γράψατε πρόσφατα για τό Όλοκαύτωμα, τούς ξένους, τούς παρείσακτους και τούς εξόριστους και θεωρήσατε τούς Έβραίους πρότυπα αυτών των κατηγοριών, ως τό μόνο «μη έθνικό έθνος», και ασχοληθήκατε με τό νόημα τής «άφομοίωσης» σε αυτά τά πλαίσια. Για ποιόν λόγο πιστεύετε ότι αποκτήσατε μεγαλύτερη συνείδηση αυτής τής διάστασης τής ζωής σας τά τελευταία χρόνια;

Α. Λοιπόν, υπήρξαν τρία στάδια, κατά τήν διάρκεια των όποιων ή εβραϊκότητα διαδραμάτισε κάποιον ρόλο στην ζωή μου. Γενικά, για τό μεγαλύτερο μέρος τής ζωής μου, ό ρόλος τής εβραϊκότητας, αν ποτέ υπήρξε, ήταν πολύ μικρός. Η πρώτη φορά ήταν τό 1968 — με εκείνο τό ξέσπασμα αντισημιτισμού. Η δεύτερη φορά ήταν με τό βιβλίο τής Janina (Bauman) για τό Όλοκαύτωμα (1986). Μπορεί νά φανεί πραγματικά παράξενο, αλλά κατάλαβα για πρώτη φορά τί σήμαινε τό Όλοκαύτωμα όταν διάβασα τό βιβλίο της. Γνώριζα ότι υπήρξε τό Όλοκαύτωμα — ό καθένας τό γνώριζε —, τό Όλοκαύτωμα όμως αποτελούσε ένα γεγονός «πού συνέβη κάποτε», κάπου άλλου. Όπως έγραψα στον Πρόλογο του βιβλίου μου για τό Όλοκαύτωμα, έβλεπα τό Όλοκαύτωμα σαν μιά εικόνα πάνω στον τοίχο· και ύστερα, ξαφνικά, τό είδα σαν ένα παράθυρο, μέσα από τό όποιο μπορεί κανείς νά δει άλλα πράγματα. Έτσι με συνεπήρε, με συνεπήρε διανοητικά αυτό τό ζήτημα και, βήμα προς βήμα, αρχίζοντας νά μελετώ τήν σχετική φιλολογία, και προσπαθώντας νά ξαναζήσω αυτήν τήν εμπειρία μέσα από αναφορές άλλων, έφθασα στο τρίτο στάδιο... Ανακάλυψα αυτήν τήν περιεργή κατάσταση στην όποία βρέθηκαν οι Έβραίοι πρώτα καθ' όλην τήν διάρκεια τής περιόδου του γρήγορου έκσυγχρονισμού και άφομοίωσης στο δεύτερο ήμισυ του δέκατου ένατου αιώνα. Άν μελετήσει κανείς τις ιδέες του Marx, του Freud, του Georg Simmel, του Kafka, όλων

αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων πού στήν πραγματικότη-
τα δημιουργήσαν αὐτό πού ὀνομάζουμε σύγχρο-
νο πολιτισμό καί, πέραν αὐτῶν, τίς ιδέες ἀνθρώ-
πων, ὅπως τοῦ Lévi - Strauss, τοῦ Levinas, τοῦ
Derrida, ἢ λιγότερο γνωστῶν προσωποποιήτων,
ὅπως τοῦ Jabes ἢ τοῦ Shestov, πού ἄσκησαν ὁ-
μως ἐξ ἴσου σημαντική ἐπίδραση στήν διαμόρφω-
ση τῶν βασικῶν κατηγοριῶν τοῦ σύγχρονου πο-
λιτισμοῦ — μπορεί νά ἀνακαλύψει ἓνα εἶδος (θά
χρησιμοποιήσω τόν ὄρο τοῦ Weber) ἐκλεκτικῆς
συγγένειας μεταξύ τῆς ἐπιβεβλημένης κατάστα-
σης κοινωνικῆς διαθεσιμότητας στήν πορεία τῆς
ἀφομοίωσης καί αὐτῆς τῆς διεισδυτικῆς, παρα-
τηρητικῆς, διορατικῆς σύγχρονης κουλτούρας
πού διέκρινε τήν ψευδαίσθηση ἢ ὅποια ὀνομάζε-
ται νεωτερικότητα. Ἔτσι, κατ' αὐτήν τήν ἔν-
νοια, ἡ ἐβραϊκή ἐμπειρία θά μπορούσε νά συντε-
λέσει στήν κατανόηση ὀρισμένων γενικῶν ζητη-
μάτων, μέσω τῆς ἐξέτασης τῶν συνθηκῶν στίς
ὁποῖες ἐπινοήθηκαν οἱ βασικές κατηγορίες τοῦ
σύγχρονου πολιτισμοῦ. Πρέπει νά πῶ ὅτι αὐτό
πού νιώθω εἶναι περισσότερο πνευματικό παρά
συναισθηματικό. Συνεπῶς, εἶμαι — κατ' αὐτήν
τήν ἔννοια, ἤμουν καί παραμένω — ἓνας ξένος.
Μοῦ ἀρέσουν πάρα πολύ οἱ δηλώσεις τριῶν ἀν-
θρώπων γιά τούς Ἑβραίους. Ὁ ἓνας εἶναι ὁ θε-
ατρικός συγγραφέας Frederic Raphael· ἔχει πολ-
ύ βαθιά συνειδηση τοῦ ὅτι εἶναι Ἑβραῖος, ὅπως
γνωρίζετε, καί ἐξηγεῖ πολύ ζωηρά τί σημαίνει αὐ-
τό. Εἶπε, ὅμως, ὅτι «τό νόημα τῆς ὑπαρξῆς μου
ὡς Ἑβραῖου εἶναι ὅτι εἶμαι παντοῦ ἀταίριαστος». Αὐτή
εἶναι ἡ μία δήλωση. Ἡ δεύτερη δήλωση
εἶναι τοῦ George Steiner, πού εἶπε ὅτι «πατριδα
μου εἶναι ἡ γραφομηχανή μου». Καί ἡ τρίτη δή-
λωση, τοῦ Wittgenstein, εἶναι ὅτι «τό μοναδικό
μέρος ὅπου πραγματικά φιλοσοφικά προβλήματα
θά μπορούσαν νά ἀντιμετωπιστοῦν καί νά ἐπιλυ-
θοῦν εἶναι ὁ σιδηροδρομικός σταθμός». Αὐτές οἱ
τρεῖς δηλώσεις δείχνουν πρός τήν ἴδια κατεύθυ-
ση. Καί πιστεύω ὅτι αὐτό τό «πουθενά», ὅπως
αὐτοί οἱ ἄνθρωποι εἶπαν, ἀποτελεῖ μιά πνευματι-
κά γόνιμη κατάσταση. Περιορίζεται κανείς κά-
πως λιγότερο ἀπό τούς κανόνες καί βλέπει πιά
μακριά.

Ε. Λέτε, λοιπόν, ὅτι ἡ ἐμπειρία αὐτῆς τῆς
ὁμάδας, ἀφ' ἑνός μέσα ἀπό τό Ὀλοκαύτωμα καί,
ἀφ' ἑτέρου, μόνον μέσα ἀπό τήν θέση τῆς στήν
δομή τῆς κοινωνίας, γενικά, ἀποτελεῖ μιά πλού-
σια πηγὴ κοινωνιολογικῆς ἐνόρασης.

Α. Ἡ ἐμπειρία τοῦ Ὀλοκαυτώματος ἦταν
μοίρα ὀλόκληρου τοῦ ἐβραϊκοῦ λαοῦ. Ἡ θέση του
στήν δομή τῆς κοινωνίας δέν εἶχε σχέση μέ τό

ἐβραϊκό πρόβλημα γενικά, ἀλλά μέ τό πρόβλημα
τῆς ἀφομοίωσης τῆς ἐβραϊκῆς διανόησης, τῶν
ἀνθρώπων πού ἦταν οἱ πιά ἐνθερμοί καί ἀφοσιω-
μένοι προφήτες αὐτῆς τῆς σπουδαίας εὐκαιρίας
τῆς νεωτερικότητας. Καθώς ὅμως προσπαθοῦ-
σαν νά ἐνσωματωθοῦν σέ αὐτήν τήν νέα σύγχρο-
νη ζωή, στήν πραγματικότητα ἐνσωματώθηκαν
στήν ἴδια τήν ἀφομοίωσή τους, ἀφοῦ δέν εἶχαν
καμία ἄλλη δυνατότητα. Ὁ Kafka χρησιμοποίη-
σε πολύ εὐστοχα τήν μεταφορά ἑνός τετράπο-
δου ζώου γιά νά περιγράψει αὐτήν τήν κατάστα-
ση: τά πίσω πόδια του ἔχουν ἤδη ἀφήσει τό ἔ-
δαφος ἀλλά τά μπροστινά δέν μπορούν νά βροῦν
ἓνα μέρος πάνω στό ὅποιο νά στηριχθοῦν. Αὐτή
ἡ ἀβέβαιη κατάσταση καθίσταται τώρα λίγο πο-
λύ παγκόσμια — ζοῦμε ὅλοι σέ καταστάσεις πι-
θανοτήτων καί ἐπιλογῶν: τίποτα δέν εἶναι δεδο-
μένο, τά πάντα ἐξαρτῶνται ἀπό ἐμᾶς. Καί οἱ Ἑ-
βραῖοι — ὁ συγκεκριμένος τύπος τοῦ Ἑβραίου
διανοουμένου — ἀπλῶς ἔτυχε νά βρεθοῦν πρῶτοι
σέ αὐτήν τήν κατάσταση.

Ε. Μᾶς ἀρέσει ἡ φράση «μὴ ἐθνικό ἔθνος»,
διότι ὑπάρχουν ἄνθρωποι μέ ἐβραϊκή καταγωγή
οἱ ὁποῖοι εἶναι, στίς δυτικές κοινωνίες τουλάχισ-
τον, σχεδόν ἀόρατοι. Δέν εἶναι ὅπως οἱ Μαῦροι
ἢ οἱ Ἀσιάτες — εἶναι ἀόρατοι — ταυτόχρονα ὁ-
μως ἔχουν πεποιθήσεις πού δέν εἶναι χριστιανι-
κές, γιορτάζουν ἓνα διαφορετικό ἡμερολόγιο θρη-
σκευτικῶν ἐορτῶν καί ζοῦν καί ἐργάζονται μέσα
σέ μικρές, ἀρκετά κλειστές κοινωνίες, μέ ὑψηλά
ποσοστά ἐνδογαμίας· συγχρόνως, ὅμως, ἀποτε-
λοῦν ἀναπόσπαστο κομμάτι τῆς χώρας στήν ὁ-
ποία ἔχουν ἐγκατασταθεῖ, ἔτσι ὥστε θά μπορού-
σε νά πει κανείς ὅτι εἶναι καί παρείσακτοι καί μέ-
λη τῆς συγκεκριμένης κοινωνίας.

Α. Συμφωνῶ, αὐτή ἡ κατάσταση ὅμως ἔ-
σχυε περισσότερο στό παρελθόν ἀπό ὅ,τι σήμε-
ρα. Στό *Νεωτερικότητα καί Ἀμφιθυμία* γράφω
ὅτι αὐτή ἦταν ἀπλῶς μιά «μοναδική» ἱστορική
εὐκαιρία. Ἡ ζωή τῶν ἀφομοιωμένων Ἑβραίων,
τούς ὁποῖους περιγράφετε καί τούς ὁποῖους γνω-
ρίζετε, τῶν μοναδικῶν Ἑβραίων πού στήν πραγ-
ματικότητα ἔχετε συναντήσει, εἶναι βαρετή, πε-
ζή καί ὄχι ιδιαίτερα γόνιμη πνευματικά. Δέν εἶ-
ναι πιά δυνατόν νά ἐμφανιστοῦν ἀσυνήθιστα δια-
νοητικά ρεύματα ἢ νέοι ὀρίζοντες ἢ νά ἀνοιχτοῦν
νέοι δρόμοι. Αὐτό μπορούσε νά συμβεῖ μόνον κα-
τά τήν διάρκεια τῆς περιόδου κατά τήν ὁποία οἱ
Ἑβραῖοι ἔβγαιναν ἀπό τήν ἀπομόνωση τῶν γκέ-
το καί ἐντάσσονταν στήν εὐρύτερη κοινωνία, ἀ-
πό τό δεύτερο ἡμισυ τοῦ δέκατου ἑνατου αἰῶνα
ἕως τίς ἀρχές τοῦ εἰκοστοῦ καί ιδιαίτερα στίς πε-

ριοχές έντονου, συντομευμένου εκσυγχρονισμού, όπως ήταν ή Αυστροουγγαρία, ή Γερμανία, ή Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη, όπου αυτή ή ευκαιρία δημιουργήθηκε από ένα είδος προφητικού δράματος, από την ικανότητα να βλέπει κανείς πράγματα που οι άλλοι άνθρωποι δεν έβλεπαν ακόμη... Αυτή ή εκλεκτική συγγένεια δεν αποτελεί ένα αποκλειστικά εβραϊκό φαινόμενο. Πρόκειται περισσότερο για μία ιδιαίτερη κοινωνική κατάσταση, στην οποία ένα μέρος του εβραϊκού πληθυσμού έτυχε να βρεθεί σε τέτοιες συνθήκες. Θέλω να υπογραμμίσω τό εξής: Δεν αποδίδω κάποια ιδιαίτερη αποστολή στην εβραϊκότητα — λέω απλώς ότι, από ιστορική συγκυρία, ή εβραϊκή εμπειρία τελικά απέκτησε μία ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση της λογικής του σύγχρονου πολιτισμού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Έδώ και στην συνέχεια του κειμένου ή λέξη «πολιτισμός» θα πρέπει να διαβαστεί ως απόδοση της λέξης culture, που μπορεί επίσης να αποδοθεί ως «κουλτούρα». Σ.τ.Μ.

2. Power, Culture and Modernity: Essays in Honour of Zygmunt Bauman.

3. Prison Notebooks.
4. Between Class and Elite.
5. Memories of Class.
6. Culture and Society.
7. Culture as Praxis.
8. Legislators and Interpreters.
9. Modernity and the Holocaust.
10. Modernity and Ambivalence.
11. Στο πρωτότυπο, ελληνικά με λατινικούς χαρακτήρες. Σ.τ.Μ.
12. Socialism: The Active Utopia.
13. Freedom.
14. Dreamworlds.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

Bauman, Janina (1986) *Χειμώνας μέσα στο Πρωινό: Η Ζωή Ένός Νέου Κοριτσιού στο Γκέτο της Βαρσοβίας και πέρα από αυτό, 1939-1945*, Λονδίνο, Virago Press.

Bauman, Zygmunt (1956) *Socializm Brytyjski*, Βαρσοβία, PWN.

Bauman, Zygmunt (1972) «Πολιτισμός, αξίες και επιστήμη της κοινωνίας», *Επιθεώρηση του Πανεπιστημίου του Leeds*, 15 (2) (Οκτώβριος).

Bauman, Zygmunt (1987) «Διανοούμενοι στην Ανατολική και Κεντρική Ευρώπη: συνέχεια και αλλαγή», *Ανατολικοευρωπαϊκή Πολιτική και Κοινωνίες*, 1 (2) (Άνοιξη).



Τό παράδοξο, θεμέλιο τῆς ταυτότητας

Νικόλαος Χρηστάκης

Η ταυτότητα είναι ἔννοια τῆς ὁποίας ἡ (θεωρητική καί ἐμπειρική) ταυτότητα εἶναι κάθε ἄλλο παρά ξεκαθαρισμένη. Μᾶς φαίνεται μολαταῦτα αὐτονόητο τό νά εἶναι ἔννοια κεντρική σέ κάθε στοχασμό ἀναφορικά μέ τόν ἄνθρωπο: τίθενται τά ζητήματα τῆς εἰκόνας μας στά μάτια τῶν ἄλλων, τῆς θέσης μας στήν κοινωνία, καθώς καί τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ὁ καθένας μας ἀντιλαμβάνεται τόν ἑαυτό του. Ὁ κοινωνικός ψυχολόγος, μέ τό ἐνδιαφέρον πού τόν διακατέχει γιά τή σχέση ἀτομικοῦ καί κοινωνικοῦ, μπορεῖ νά προσπαθήσει νά ὀριοθετήσῃ αὐτήν τήν ἔννοια καί νά ἀναζητήσῃ τούς κύριους ἄξονες τῶν προσεγγίσεών της, χωρίς κατ' ἀνάγκη νά καταλήξῃ σέ ἕνα λογικά ικανοποιητικό, χωρίς ἀντιφάσεις καί διφορούμενα, ἀποτέλεσμα. Ἄρχικό, πάντως, ἐρέθισμα γιά τήν πραγμάτευση πού ἀκολουθεῖ ἀποτελοῦν οἱ σκέψεις τοῦ Marcel Mauss, ὁ ὁποῖος, στό πλαίσιο τῶν ἀπόψεών του γιά τή μελέτη τοῦ «πλήρους», τοῦ «ὀλικοῦ» καί τοῦ «συγκεκριμένου» ἀνθρώπου (1950, σ. 304), διατείνεται ὅτι «...ἡ κοινωνιολογία εἶναι μιά ψυχολογία...» (1968, σ. 26), διαφορετική ὅμως ἀπό τήν ἀτομική ψυχολογία, στό βαθμό πού ἡ κοινωνική φύση ἐπιπροστίθεται, τρόπον τινά, τῆς ἀτομικῆς καί ἐκφράζεται μέ ἰδέες ἢ πράξεις οἱ ὁποῖες, ἐνῶ συμμετέχουμε στήν παραγωγή τους, μᾶς ἐπιβάλλονται ἔξωθεν. Μιά τέτοια ἀμιγῶς ψυχοκοινωνική προβληματική ἀνοίγει τό δρόμο σέ μιά σειρά σκέψεις οἱ ὁποῖες πιθανόν νά ἐνδιέφεραν τό συγγραφέα τῶν *Πραγματικῶν καί πρακτικῶν σχέσεων μεταξύ τῆς ψυχολογίας καί τῆς κοινωνιολογίας*.

Ἄς ἀρχίσουμε μέ μιά κριτική ἐξέταση τῆς βιωσιμότητας μιᾶς προσέγγισης τῆς ταυτότητας ἀπό τίς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου μέ ὄρους ἀτόμου καί κοινωνίας. Ὁ Moscovici (1984), στή γνωστή *Εἰσαγωγή στό χώρο τῆς Κοινωνικῆς Ψυχολογίας*, παρατηρεῖ ὅτι διαχωρίζουμε συνήθως στό μυαλό μας τό ἄτομο (ἀντικείμενο μεταξύ ἄλλων τῆς ψυχολογίας καί τῆς ψυχανάλυσης), ἀπό τήν κοινωνία (ἀντικείμενο τῆς κοινωνιολογίας, τῆς οἰκονομίας, τοῦ μαρξισμοῦ...). Σέ ἕνα πρῶτο ἐπίπεδο, πώς σκέπτονται πράγματι τήν

ταυτότητα (καί τή συνείδηση τῆς ταυτότητας καί τοῦ ἑαυτοῦ) ἡ ψυχανάλυση καί ὁ μαρξισμός;

Γιά τήν ψυχανάλυση, ἡ ἀντίληψη τοῦ ἑαυτοῦ εἶναι ἐπιλεκτική, ἐφ' ὅσον στό σύνολό του ὁ ἑαυτός ἐμπεριέχει στοιχεῖα ἀσυνείδητα ἢ παραμορφωμένα ἀπό τούς μηχανισμούς ἄμυνας. Πρόκειται γιά μιά παραγνωριστική συνείδηση (ἀδυνατεῖ νά γνωρίσει τόν ἑαυτό της καί αὐταπατᾶται), διότι ἐξ ὀρισμοῦ ἀγνοεῖ τά ἀσυνείδητα προσδιοριστικά στοιχεῖα πού τήν καθορίζουν. Ὁ μαρξισμός, ἀπό τήν ἄλλη, εἶναι γνωστό ὅτι μιλά γιά ἄλλοτριωμένη ταυτότητα, πού προκύπτει ἀπό τήν ἐσωτερικεύση τῶν ἀξιῶν τῆς ἄρχουσας ιδεολογίας, καθώς καί γιά μιά συνείδηση τῆς πραγματικότητας πού δεν περιλαμβάνει τήν πλήρη καί ὀρθή συνείδηση τῶν ἀντικειμενικῶν συνθηκῶν πού τήν ἐπικαθορίζουν.

Οἱ δύο αὐτές «ψυχολογίες» ἀποτελοῦν, λοιπόν, ψυχολογίες τῆς ἄλλοτρίωσης, ἡ μέν πρώτη στήν ψυχική δομή, ἡ δέ δεύτερη στήν κοινωνική. Καί μποροῦμε νά συνοψίσουμε τίς δύο αὐτές ἀναλύσεις τῆς ἀνθρώπινης κατάστασης, οἱ ὁποῖες μέ διαφορετικές ἀφετηρίες — ψυχισμός καί κοινωνία — ἔχουν ἕνα κοινό τόπο ἀφίξης — τή συνείδηση —, παρατηρώντας ὅτι ἀποτελοῦν μιά προσέγγιση τῆς συνείδησης μέ ὄρους σχέσεων ἀνάμεσα στό κρυφό καί τό φανερό. Μέ τόν ἴδιο μάλιστα τρόπο πού ὁ Moscovici (ἔ.π., σ. 6) λέει ὅτι ἡ κοινωνική ψυχολογία εἶναι ἡ ἐπιστῆμη τῆς σύγκρουσης ἀνάμεσα σέ ἄτομο καί κοινωνία, τίθεται καί ἐδῶ ἕνα θέμα (κάθετης) σύγκρουσης ἀνάμεσα σέ ἀσυνείδητο καί συνειδητό (πού θέλει πάντα νά καταλάβει, νά ἀποκαλύψῃ τίς σκοτεινές αἰτιοκρατίες πού τό προσδιορίζουν), ἀπό τή μία, καθώς καί ἀνάμεσα στήν ψευδή, ἄλλοτριωμένη ταυτότητα καί τήν πραγματική (πού ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νά κερδίσει μέσα ἀπό τήν κοινωνική δράση καί τούς ἀγῶνες του), ἀπό τήν ἄλλη.

Οἱ τελευταῖες σκέψεις μᾶς θυμίζουν ὅτι, ἀπό μιά ὀπτική γωνία σχεσιακή καί φαινομενολογική, αὐτή ἡ τάση γιά τήν «συνειδητοποίηση» τῶν προσδιοριστικῶν μηχανισμῶν τῆς ταυτότητας σχετίζεται μέ τή θέληση γιά τήν ἀνακάλυ-

ψη του πραγματικού, αυθεντικού έαυτού (απελευθερωμένου από την κοινωνική, ψυχική ή σχεσιακή υποδούλωση — βλ. για την τρίτη αυτή περίπτωση τις καίριες παρατηρήσεις π.χ. του Winnicott [1978] για τον ψευδή έαυτό ή αυτές του Laing [1971] αναφορικά με την ταυτοτική συμπληρωματικότητα). Μιά τέτοια προβληματική θά μπορούσε άπλως νά αναχθεί στό ζήτημα της άντιστοιχίας-άναντιστοιχίας μεταξύ της ταυτότητας για τόν έαυτό και της ταυτότητας για τόν άλλο, εκείνου δηλαδή πού κάποιος θεωρεί βαθιά μέσα του ότι είναι και εκείνου πού οι άλλοι περιμένουν από αυτόν νά είναι (στις δομητικές ή εξουσιαστικές σχέσεις τους με αυτόν).

☆ ☆ ☆

Είναι ή προηγούμενη ιδέα πού μάς παραπέμπει στην ταυτότητα ως τόπο παράδοξης συνάντησης άτομικού και συλλογικού, ψυχικού και κοινωνικού. Έμπεριέχονται πράγματι σέ κάθε αναφορά στην ταυτότητα δύο αντιδιαμετρικές σημασίες, δύο συγκρουόμενα νοήματα, κάτι βέβαια πού διόλου δέν αποκλείει τό προφανές και τό αυτονόητο στην προσέγγισή της από τόν κοινό νοή ή από την έπιστήμη.

Η ταυτότητα προσδιορίζεται και αυτοπροσδιορίζεται μέσω της ταυτόχρονης αναφοράς:

- στό μοναδικό, βάσει του οποίου κάτι αναγνωρίζεται ως ό έαυτός του και όχι κάτι άλλο, κάτι δηλαδή πού έχει τά δικά του χαρακτηριστικά γνωρίσματα, κάτι τό διαφορετικό και τό διαφοροποιημένο, και
- στό όμοιο, βάσει της αναφοράς στην ομάδα ή κατηγορία όμοιων αντικειμένων, αναφοράς μέσω της οποίας καθίσταται δυνατή ή αναγνώρισή του.

Και μόνο τό άπλό «είμαι» παραπέμπει σέ ένα αυτοπροσδιοριζόμενο άτομο, με τόν δικό του τρόπο νά κατανοεί τόν κόσμο και νά βιώνει την ύπαρξή του, και πού ταυτόχρονα αναγνωρίζει (όπως κι άν την «διαπραγματεύεται») την αναφορά πού γίνεται από τούς άλλους στις κοινωνικές κατηγορίες ή όντότητες πού τό προσδιορίζουν και τό έγγράφουν σέ διάφορες θέσεις του κοινωνικού τοπίου.

Αυτή ή διπλή αναφορά (τά ίδια θά μπορούσαμε νά πούμε για τό ίδιο και τό διαφορετικό, τό ένα και τό πολλαπλό, τόν έαυτό και τόν άλλο...), πού δέν αποτελεί άπλή αντίθεση, αλλά παράδοξο, έφ' όσον ό ένας όρος έμπεριέχει πάντα την ανείρεση του άλλου, αποτελεί, όπως παρατηρεί και ό Lipianski (1992), τό θεμέλιο της ταυτότητας.

Ίδιαίτερη βαρύτητα αποδίδεται παραδοσιακά από την κοινωνική ψυχολογία στην όμαδική ύπαγωγή και στόν τρόπο με τόν όποιο αυτή αναδεικνύει τή διαλεκτική άτομικού και συλλογικού στό πλαίσιο της ταυτοτικής συγκρότησης και του βιώματος. Από τή μία ή ύπαγωγή σέ μία κοινωνική ομάδα συμβάλλει στην εγκαθίδρυση του αισθήματος της ταυτότητας (ικανοποιώντας την ανάγκη για σχέση και έπαφή, για ένταξη και απόκτηση κοινωνικής αναγνώρισης, αλλά και για όριοθέτηση μέσω της εξάρτησης και της συμμόρφωσης), ενώ παράλληλα αποτελεί πάντα και άπειλή για την άυτονομία (έξ ού και οι άτομικοί ή συλλογικοί μηχανισμοί άμυνας πού μπαίνουν σέ ενέργεια απέναντι στις συγχωνευτικές ή μαζοποιητικές τάσεις ομάδων ή όμαδοποιήσεων, με σκοπό την επανεγκαθίδρυση μιās συνεκτικής εικόνας του έαυτού). Από την άλλη, βέβαια, ή όμαδική ύπαγωγή ίκανοποιεί τή θέληση τόσο για όμοιότητα όσο και για διαφορά, καθώς έπιτρέπει την ένταξη σέ ένα περιβάλλον όμοιων και τή διαφοροποίηση από άλλα περιβάλλοντα, από άλλες κοινωνικές ομάδες. Δέν έχουμε παρά νά σκεφθούμε, αναφορικά με τά προηγούμενα, τόν τρόπο με τόν όποιο ό καθένας από έμάς τοποθετείται, άνάλογα με την έκάστοτε συγκυρία, σέ ένα συνεχές στην μία άκρη του οποίου ύπάρχει ό άμείωτος πυρήνας της μοναδικότητας και στην άλλη ή πλήρης ταύτιση και συγχώνευση με τούς άλλους.

☆ ☆ ☆

Μπορούμε εδώ, πέρα από σχολές και μεθόδους, νά θεωρήσουμε ότι είναι στό σχέδιο της κοινωνικής ψυχολογίας νά προσπαθει νά λάβει ταυτόχρονα ύπ' όψιν:

- την άτομική, κοινωνική και συλλογική διάσταση της ταυτότητας,
- την αντικειμενική και την ύποκειμενική όπτική γωνία στην θεώρησή της.

Η άτομική και ή κοινωνική ταυτότητα, εκ πρώτης όψευς τουλάχιστον, προκύπτουν μέσα από τή θεώρηση των «έξωτερικών», αντικειμενικών χαρακτηριστικών, θεώρηση στην όποια έπιπροστίθεται ή ύποκειμενική πρόσληψή τους. Αναλυτικότερα, ή άτομική ταυτότητα περιλαμβάνει τά έξωθεν αναγνωρίσιμα «άντικειμενικά» χαρακτηριστικά (π.χ. χρώμα ματιών, ύψος...), τά ψυχολογικά χαρακτηριστικά (πού παραπέμπουν στις αποδόσεις των άλλων και στις σχετικές διαπραγματεύσεις μέσα από τις σχέσεις), καθώς και τά κοινωνικά χαρακτηριστικά (π.χ. έ-

πάγγελμα, οικογενειακή κατάσταση...) — από τήν άποψη αυτή ή κοινωνική ταυτότητα είναι διάσταση τής ατομικής —, τά όποια ό καθένας ένσαρκώνει με τό δικό του τρόπο, «συμμορφωτικά» ή «νεωτεριστικά».

Μεγάλο ένδιαφέρον παρουσιάζει επίσης ή έννοια τής συλλογικής ταυτότητας, συγχρόνως έσωτερική και έξωτερική, ύποκειμενική και αντικειμενική. Σχετίζεται με τίς άναπαραστάσεις πού είναι διαθέσιμες στό κοινωνικό πεδίο άναφορικά με τίς διάφορες κοινωνικές όντότητες (άναπαραστάσεις πού έχουν σαφέστατα ιδεολογικά και μυθικά στοιχεία), με τήν ύποκειμενική πρόσληψη αυτών τών άναπαραστάσεων και τήν κοινωνική τους επεξεργασία διά τής επικοινωνίας, με τήν ταύτιση με τίς ομάδες ύπαγωγής ή άναφοράς, με τίς σχέσεις, τέλος, με τούς άλλους, στό πλαίσιο τών τυπικών ή τών άτυπων πλαισίων λειτουργίας τών ομάδων, όπου ενεργοποιούνται τά προηγούμενα στοιχεία, επιτρέποντας, μεταξύ άλλων, στά μέν άτομα νά «βιώσουν» τήν ατομικότητα και τήν κοινωνικότητά τους, στίς δέ ομάδες νά εξελιχθούν. Από τήν άποψη αυτή, ή συλλογική ταυτότητα είναι μία μεταφορά, πού έμπεριέχει τήν κατανόηση τών κοινωνικών όντοτήτων (και του συλλογικού γενικότερα) μέσω του ατομικού, σε μία άμοιβαία (και διαλεκτική) προσπάθεια περιγραφής και όρισμού: άτομο και ομάδα (αυτό)ορίζονται και (αυτό)περιγράφονται ό ένας με πρότυπο τόν άλλο και βρίσκονται μεταξύ τους σε κάποιο είδος σχέσεων άντήχησης. Γι' αυτό και ό Kaes (1976) παρατηρεί ότι ή ομάδα, ως άναπαριστώμενο αντικείμενο, είναι μία είκόνα τής όποίας τά άναφορικά στοιχεία είναι συγχρόνως ένδοψυχικά και έξωτερικά: όχι μόνο ή ομάδα ύποστηρίζει σημαντικότερες λειτουργίες για τήν ψυχική δομή, αλλά και τό ένδοψυχικό μοντέλο τής ομάδας όργανώνει τίς ψυχοκοινωνικές διεργασίες πού βρίσκονται επί τώ έργω στήν ομαδικότητα — έτσι ή άνάλυση τής ομάδας ως αντικειμένου ψυχικών και κοινωνικών επενδύσεων πού μπορούν νά οργάνωσουν τή δομή και τίς διεργασίες στό έσωτερικό τών ομάδων είναι χρήσιμη για τήν κατανόηση πολλών ψυχικών και κοινωνικών φαινομένων.

Από τούς όρισμούς πού έχουν δοθεί στήν ταυτότητα και στή συγκρότησή της, ένας από τούς πληρέστερους είναι άναμφίβολα αυτός του Erikson (1972, σ. 17), ό όποιος άναφέρεται τόσο στό γνωστικά όσο και στό άσυνείδητα στοιχεία, επιτυγχάνει δέ νά τά έντάξει σε μία «όλική», υπαρξιακή θεώρηση τών σχέσεων ατόμου -

κοινωνίας. Θεωρεί, λοιπόν, ότι τό αίσθημα τής ταυτότητας (ένεργητική διαδικασία σε όλα τά επίπεδα τής νοητικής λειτουργίας) περιλαμβάνει ταυτόχρονες σκέψεις και παρατηρήσεις, όπου — τό άτομο αξιολογείται σε σχέση με τόν τρόπο πού άνακαλύπτει ότι οι άλλοι τό αξιολογούν (σε σχέση με τόν έαυτό τους και σύμφωνα με μία σημαντική γι' αυτούς τυπολογία), — τό άτομο αξιολογεί τούς τρόπους αξιολόγησης τών άλλων σύμφωνα με τό πώς αντιλαμβάνεται τόν έαυτό του συγκριτικά με αυτούς και με σημαντικά γι' αυτόν πρότυπα.

Πρόκειται δέ — εύτυχώς και άπαραίτητως —, τονίζει εδώ ό συγγραφέας, για μία διεργασία άσυνείδητη, εκτός από τίς περιπτώσεις όπου τό ύποκείμενο διέρχεται μία κρίση και ύποφέρει ή, αντίθετα, βιώνει ένα δημιουργικό αίσθημα αύτογνωσίας.

Αυτός ό όρισμός, πού περιλαμβάνει τίς ιδέες τής ταυτότητας για τόν έαυτό, αλλά και τής ταυτότητας για τούς άλλους, τής προσωπικής εκτίμησης, αλλά και τής κοινωνικής σύγκρισης, τών προσωπικών ιδανικών, αλλά και τών κοινωνικών προτύπων, του συνείδητου, τέλος, και του άσυνείδητου, άναδεικνύει με τρόπο ύποδειγματικό τή σημασία τής άλληλεπίδρασης, του τρόπου δηλαδή με τόν όποιο ύπάρχουμε στό βλέμμα τών άλλων, βλέμμα τό όποιο ταυτόχρονα επηρεάζουμε με τή στάση μας και τή δράση μας. Από τήν άποψη αυτή, βέβαια, τό ένδιαφέρον μπορεί άνετα νά μετατοπιστεί, από τό άτομο ή και τήν κοινωνία, στίς κοινωνικές σχέσεις, οι όποιες αποτελούν τό θεμέλιο του συνόλου τών ανθρώπινων φαινομένων και μπορούν νά άναχθούν σε βασική και άμείωτη μονάδα προσέγγισης και άνάλυσής τους.

Ο Freud (1977, σ. 7) παρατήρησε σε ένα από τά πλέον γνωστά κείμενά του ότι όλες οι ψυχικές πράξεις (εκτός από τίς πρωτογενείς ναρκισσιστικές) είναι κοινωνικές (έστω κι άν αντίστοιχούν στήν ίκανοποίηση τών άναγκών και τών επιθυμιών) και ότι είναι, κατά συνέπεια, πολύ δύσκολο νά κάνουμε τήν άφαίρεση τών σχέσεων άνάμεσα στό άτομο και στους όμοίους του — γι' αυτό και «...ή ατομική ψυχολογία είναι ευθύς εξ άρχής και ταυτόχρονα και κοινωνική ψυχολογία, με τήν πλατιά αλλά και δικαιωμένη έννοια». Η ιδέα, εξ άλλου, του Υπερεγώ αποτελεί μία σαφέστατη άπάντηση στό κατ' έξοχήν ψυχοκοινωνικής τάξεως ζητούμενο τής έσωτερικεύσης του κοινωνικού από τό άτομο, καθώς και (άξίζει εδώ νά τό σημειώσουμε) στό έρώτημα του ίδιου πά-

λι ανθρωπολόγου Mauss (in Bossavit, σ. 160): «Ποιά είναι ή στάση του ατόμου στο κοινωνικό φαινόμενο; Ποιό είναι τό μέρος τής κοινωνίας στή συνείδηση του ατόμου;».

Βρίσκουμε, από τήν άλλη, τή σημασία των κοινωνικών σχέσεων στήν καθαυτό ψυχοκοινωνική παράδοση που ριζώνει στον Mead (1934), για τον οποίο ή ταυτοτική συνείδηση αναδύεται ως τό αποτέλεσμα του συνόλου των κοινωνικών αλληλεπιδράσεων. Τό 'Εγώ είναι πράγματι Αυτός και «...ή κοινωνικοποίηση επιφέρει τήν ισορροπία ανάμεσα στήν αντικειμενική και τήν υποκειμενική πραγματικότητα, ανάμεσα στήν αντικειμενική και τήν υποκειμενική ταυτότητα» (Berger, 1966, σ. 107).

Για τή λεγόμενη σχολή του Palo Alto, στους αντίποδες μιās προσέγγισης των ανθρωπίνων φαινομένων με όρους ψυχικής δομής, ενδιαφέρει ή δυναμική κατάσταση του ανθρωπίνου συστήμαματος, κατάσταση ή οποία προκύπτει από τίς αιτιακές σχέσεις που εξαρτούν κάθε στοιχείο ταυτόχρονα από όλα τά υπόλοιπα. 'Έτσι, οι αναλύσεις τής παθολογίας δέν βασίζονται στή θεώρηση τής δυναμικής που διέπει τή ρύθμιση και τήν απορρύθμιση στο επίπεδο των συνιστωσών του ψυχικού έργαλείου, όπως στήν ψυχανάλυση, αλλά στή θεώρηση τής ομοιοστατικής κατάστασης του συστήματος αλληλεπίδρασης. Αυτό προϋποθέτει τή δύναμη τής επικοινωνίας να φέρνει σε επαφή τίς υποκειμενικότητες, προκαλώντας τή βίωση όλου του φάσματος των ανθρωπίνων τοποθετήσεων, υλικά και συμβολικά, στο εδώ και τώρα, κάτι βέβαια που καθόλου δέν αποκλείει τήν ιστορική τους διάσταση, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο αποκτούν τό νόημά τους για τά υποκείμενα.

☆ ☆ ☆

Γίνεται φανερό από τήν προηγούμενη πραγματευση ότι ή προβληματική τής ταυτότητας μπορεί να συγκροτηθεί σε ένα πεδίο με περισσότερους οργανωτικούς πόλους — θά μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε αυτήν τήν προβληματική διαλεκτική (Pages, 1994): άλλοτριωμένη που τείνει στήν αυτογνωσία και στήν απελευθέρωση, παράδοξα ταλαντευόμενη ανάμεσα σε αντιθετικούς πόλους ή ακόμα σχεσιακή, ή ταυτότητα είναι αντικείμενο που προσδιορίζεται από πολλούς,

διαφορετικής τάξεως και ποιότητας, παράγοντες και μπορεί, συνεπώς, να γίνει κατανοητή διά μέσου ενός συνόλου διαδικασιών στο πλαίσιο προσεγγίσεων ανεξάρτητων μεταξύ τους, αλλά αλληλοσυμπληρούμενων.

Ός παράδειγμα αναφέρουμε πάλι τή σημασία που αποδίδουν στήν αλληλεπίδραση από τή μία ή ψυχαναλυτική και, από τήν άλλη, ή συστημική προσέγγιση. Κάτι τέτοιο παραπέμπει σε μιā προβληματική που για άλλους μπορεί να θεωρηθεί κατ' ουσίαν κοινή, ενώ για άλλους θά μπορούσε να είναι παράλληλη ή συμπληρωματική. Στήν παρούσα κατάσταση εξέλιξης, εξειδίκευσης και διαφοροποίησης των επιστημονικών και εξηγητικών μοντέλων, είναι ίσως χρήσιμο να λάβουμε υπ' όψιν τον τρόπο με τον οποίο ενδοψυχικό, διυποκειμενικό και κοινωνιοσυμβολικό αποτελούν δομές που αλληλοπροσδιορίζονται και των οποίων ή ταυτότητα θά αποτελούσε ενδιάμεσο, αν όχι διαμεσολαθητικό, τόπο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Berger P. Identity as a problem in the sociology of knowledge. *European Journal of sociology*, 1966, 7, 105-115.
- Guienne-Bossavit V. Autours de Marcel Mauss et de l'ouvrage de M. Fournier. *Revue Internationale de Psychosociologie*. 1995, II, 2, 159-163.
- Erikson E. *Adolescence et crise*. Paris, Flammarion, 1972.
- Freud S. *Συλλογική ψυχολογία και ανάλυση του 'Εγώ*. 'Αθήνα, 'Επίκουρος, 1977.
- Kaes R. *L'appareil psychique groupal*. Paris, Bordas, 1976.
- Laing R.D. *Soi et les autres*. Paris, Gallimard, 1971.
- Lipianski E.M. *Identité et communication*. Paris, P.U.F., 1992.
- Mauss M. *Rapports reels et pratiques entre la psychologie et la sociologie*. Στο *Sociologie et anthropologie*. Paris, P.U.F., 1950.
- Mauss M. *La sociologie: objet et methode*. Στο *Essais de sociologie*. Paris, Minuit, 1968.
- Mead G.H. *Mind, self and society* (ed. by Ch. Morris). Chicago, Univers. of Chicago Press, 1934.
- Moscovici S. (ed.) *La psychologie sociale*. Paris, P.U.F., 1984.
- Pages M. Για μιā διαλεκτική προσέγγιση στις κλινικές επιστήμες του ανθρώπου. Στο Κλ. Ναυρίδης, *Κλινική κοινωνική ψυχολογία*. Αθήνα, Παπαζήσης, 1994.
- Winnicott D. *Le processus de maturation chez l'enfant*. Paris, Payot, 1978.

Τό αντικείμενο τῆς Κοινωνικῆς Ψυχολογίας

Τό ιδεολογικό στοιχείο

Κυριάκος Χαραλάμπους - Άννα Μαντόγλου

Εἰσαγωγή

Σύμφωνα μέ τόν Moscovici (1970, 1984), αντικείμενο τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας εἶναι τά φαινόμενα τῆς ιδεολογίας καί τῆς ἐπικοινωνίας. Τά πρῶτα συντίθενται ἀπό συστήματα ἀναπαραστάσεων καί στάσεων, καί τά δεύτερα ὑποδηλώνουν τίς ἀνταλλαγές μηνυμάτων, γλωσσικῶν καί μή (εἰκόνες, χειρονομίες κ.λπ.), μεταξύ ἀτόμων καί ομάδων (1984, σ. 6-7).

Οἱ μαρξιστές (Althusser, 1976, Fossart, 1983, κ.λπ.), ἔχοντας στή θεωρητική τους προοπτική τήν ὁλότητα τοῦ κοινωνικοῦ σχηματισμοῦ, θεωροῦν τήν ιδεολογία ὡς μία ἀπό τίς διαστάσεις του. Αὐτή ἡ θεώρηση δέν κάνει τή διάκριση μεταξύ ἀναπαραστάσεων καί ἀνταλλαγῆς μηνυμάτων, καθότι περιλαμβάνονται τόσο οἱ μέν ὅσο καί τά δέ στήν ἔννοια τῆς ιδεολογίας. Ἡ ἕννοια περιλαμβάνει ὄχι μόνο τήν πρακτική γνώση, ἀλλά καί τή θρησκεία, τήν ἐπιστήμη, τους μύθους (Fossart, ὅ.π.). Οἱ μαρξιστές ὄρισαν τήν ιδεολογία ὡς σύστημα πρακτικῶν καί παραστάσεων, ὀριοθετώντας τήν σέ σχέση μέ τήν οἰκονομική καί πολιτική διάσταση τοῦ κοινωνικοῦ σχηματισμοῦ (Althusser, ὅ.π., Fossart, ὅ.π.), δέν ἀνέπτυξαν ὅμως καί ἕνα σύστημα ἔννοιῶν τό ὁποῖο νά ταξινομεῖ καί νά ἐξηγεῖ τά στοιχεῖα πού τή συνθέτουν. Βέβαια, χρησιμοποίησαν τίς ἔννοιες τῆς κυρίαρχης καί κυριαρχημένης ιδεολογίας ἢ ἀκόμη αὐτήν τῆς ἡγεμονίας (Γκράμσι, 1972, Γκρούπι, 1977, Μπυσί-Γκλύκμαν, 1984), δέν μπορεῖ ὅμως νά ὑποστηριχθεῖ ὅτι αὐτές συγκροτοῦν θεωρία. Ἐξ ἄλλου, ἡ προσέγγισή τους ἐμπεριέχει καί τήν ἐξῆς ἀδυναμία: ὀριοθέτησαν τήν ιδεολογία βασιζόμενοι στήν ὑπόθεση ὅτι ἡ κοινωνία εἶναι διαιρεμένη σέ τάξεις καί ὄχι ταυτόχρονα καί σέ φύλα καί γενεές.

Οἱ κοινωνικοὶ ψυχολόγοι ὄρισαν ὡς αντικείμενο τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας τά φαινόμενα τῆς ιδεολογίας καί τῆς ἐπικοινωνίας, δέν προσπάθησαν ὅμως νά τό ὀριοθετήσουν σέ σχέση μέ τίς ἄλλες διαστάσεις ἑνός κοινωνικοῦ σχηματισμοῦ. Αὐτό δέν τοῦς ἐμπόδισε, κατ' ἀντίθεση μέ τοῦς μαρξιστές, νά ἀναπτύξουν ἕνα σύστημα ἔννοιῶν (τή θεωρία τῶν διαδικασιῶν κοινωνικῆς ἐπιρροῆς, Moscovici, 1979, Παπαστάμου, Μιούνη, 1983, Παπαστάμου, 1989γ), τό ὁποῖο νά ταξινομεῖ καί νά ἐξηγεῖ μερικά ἀπό τά φαινόμενα αὐτοῦ τοῦ αντικειμένου. Τέτοιες ἔννοιες εἶναι οἱ ἔννοιες τῶν κοινωνικῶν ἀναπαραστάσεων, τῶν εἰδῶν συμπεριφορᾶς καί διαπραγματεύσεως, τῆς κοινωνιογνωστικῆς σύγκρουσης, τῆς κατηγοριοποίησης, τῆς κοινωνικῆς σύγκρισης, τῆς ψυχολογιοποίησης κ.λπ.

Σκοπός μας σέ αὐτήν τή μελέτη εἶναι νά ξεπεράσουμε τή σχετική ἀπροσδιοριστία τοῦ αντικειμένου τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας, ὀρίζοντάς το σέ σχέση μέ τό σύνολο τῶν διαστάσεων πού συνθέτουν ἕνα βιο-ανθρωπο-κοινωνικό σχηματισμό. Αὐτό θά μᾶς βοηθήσει νά καταλάβουμε ἐπίσης ὅτι ἡ ἔννοια τῆς σχέσης ἀτόμου ἢ ομάδας-κοινωνίας δέν μπορεῖ νά γίνει κατανοητή ἄν δέν τήν ὀρίζουμε μέ τό ἐκάστοτε πλαίσιο, τό ὁποῖο εἶναι ἡ οἰκονομική ἢ πολιτική ἢ ιδεολογική ἢ ἀκόμη αὐτό τῆς βιολογικῆς παραγωγῆς τῶν ἀνθρώπινων ὑπάρξεων.

1. Ἐντοπισμός τοῦ ἀντικειμένου

Σύμφωνα μέ τους μαρξιστές, ἕνας κοινωνικός σχηματισμός συντίθεται ἀπό τρία στοιχεῖα: τό οἰκονομικό, τό πολιτικό καί τό ιδεολογικό, ἐκ τῶν ὁποίων, σέ τελευταία ἀνάλυση, τό πρῶτο παίζει καθοριστικό ρόλο (Althusser, Balibar,

— Ὁ Κυριάκος Χαραλάμπους εἶναι διδάκτωρ Κοινωνιολογίας, Καθηγητής στό ΤΕΙ Μεσολογγίου.

— Ἡ Άννα Μαντόγλου εἶναι Λέκτωρ Κοινωνικῆς Ψυχολογίας στό τμήμα Ψυχολογίας τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου.

1968, Althusser, 1976, Godelier, 1984, κλπ). Ο Fossaert (1977, 1978, 1980, 1981, 1983) κατόρθωσε να κάνει μια πιο εκλεπτυσμένη μαρξιστική ανάλυση της κοινωνικής πραγματικότητας, με την έπεξεργασία των έννοιων του οικονομικού σχηματισμού, πολιτικού σχηματισμού και ιδεολογικού σχηματισμού, οι οποίες συνθέτουν τον κοινωνικό σχηματισμό. Το σύνολο αυτών των έννοιων δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό, διότι, πρώτον, ταξινομεί και εξηγεί μόνο τις εξωτερικές κοινωνικές σχέσεις και, δεύτερον, βασίζεται στην υπόθεση ότι η κοινωνία είναι διαιρεμένη μόνο σε τάξεις. Η κοινωνία, όμως, δεν είναι διαιρεμένη σε τάξεις και δεν συγκροτείται μόνο από τις εξωτερικές κοινωνικές σχέσεις.

Η έννοια που μπορεί να μας βοηθήσει να ταξινομήσουμε ή, καλύτερα, να αναπαραστήσουμε επιστημονικά το σύνολο των βασικών κοινωνικών σχέσεων είναι αυτή του βιο-ανθρωπο-κοινωνικού σχηματισμού (ΒΑΚΣ). Ένας ΒΑΚΣ συγκροτείται από τρεις βασικές σχέσεις: των τάξεων, των φύλων και των γενεών.

Η πρώτη σχέση, αυτή των τάξεων, ή οποία είναι σχέση ανδρών (και ως εκ τούτου είναι οι άνδρες εκείνοι που είναι διαιρεμένοι σε τάξεις και όχι η κοινωνία, Charalambous, 1988, Χαραλάμπους 1991), συντίθεται από τρεις σχηματισμούς: τον ανθρωπο-οικονομικό, τον ανθρωπο-πολιτικό και τον ανθρωπο-ιδεολογικό. Η δεύτερη σχέση, αυτή των φύλων, συντίθεται από τους βιο-ανθρωπο-οικονομικό (ΒΑΟ), βιο-ανθρωπο-πολιτικό (ΒΑΠ), βιο-ανθρωπο-ιδεολογικό (ΒΑΙ) σχηματισμούς, και από τον σχηματισμό της βιολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων (ΒΠΑΥ). Όσο για την τρίτη σχέση, των γενεών, αυτή συντίθεται από τον βιο-ανθρωπο-πολιτικό και βιο-ανθρωπο-ιδεολογικό σχηματισμό¹.

Με το στοιχείο «άνθρωπο» θέλουμε να δείξουμε ότι ένας σχηματισμός τάξεων, φύλων και γενεών δεν συγκροτείται μόνο από τις εξωτερικές σχέσεις αλλά και από τις εσωτερικές ψυχολογικές σχέσεις, και ότι μεταξύ των πρώτων και των δεύτερων σχέσεων δεν υπάρχει σχέση προτεραιότητας και καθορισμού, αλλά σχέση σύγκρουσης (Moscovici, 1988). Με το στοιχείο «βιο», το οποίο αναπαριστά τη βιολογική διάσταση των σε κοινωνία οργανωμένων ανθρώπων, θέλουμε να τονίσουμε ότι δεν υπάρχει ρήξη μεταξύ αυτής της διάστασης και των εσωτερικών ψυχολογικών και εξωτερικών κοινωνικών σχέσεων, αλλά σχέση διαλεκτική. Αυτή η απουσία ρήξης μπορεί να παρατηρηθεί με σχετική ευκολία

στην περίπτωση των γενεών και των φύλων. Στην περίπτωση των γενεών εκφράζεται μέσα από την ηλικιακή διαφορά και, στην περίπτωση των φύλων, μέσα από τη σχέση: άνδρας, φορέας της φυσικής δύναμης - γυναίκα, φορέας της λειτουργίας της βιολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων.

Το βιολογικό στοιχείο μπορεί επίσης να εντοπιστεί και στην περίπτωση των τάξεων, μέσω της έννοιας των αναγκών. Στην παρούσα μελέτη, όμως, αυτό δεν γίνεται σημείο πραγμάτευσης, διότι, κατ' αντίθεση με τις γενεές και τάξεις, δεν παρεμβάλλεται μεταξύ αυτών (των τάξεων) και, ως εκ τούτου, δεν παίζει κανένα ρόλο στις μορφές ταξικής οργάνωσης. Οι ζωτικές ανάγκες της πείνας, δίψας κ.λπ. (βιολογικό στοιχείο) είναι κοινές και αφορούν και τους άνδρες, δεν παρεμβάλλονται όμως μεταξύ αυτών κατά τη διαίρεσή τους σε τάξεις. Οι τελευταίες δεν διαφοροποιούνται με βάση το βιολογικό στοιχείο των ζωτικών αναγκών, όπως διαφοροποιούνται τάξεις και οι γενεές μέσω της διαφορετικής βιολογικής τους συγκρότησης.

Η σημασία του βιολογικού στοιχείου μπορεί να εντοπιστεί μέσα από τις συνέπειές του στην οργάνωση των ΒΑΚΣ και, πιο συγκεκριμένα, τον έλεγχο των μέσων παραγωγής και των όπλων από τους άνδρες, οι οποίοι είναι ένδοξοι διαιρεμένοι σε τάξεις. Η διάκριση «κοινωνικό» και «βιολογικό» φύλο (gender and sex, Bock, 1991), σύμφωνα με την οποία υπάρχει ρήξη μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου, δεν μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τις σχέσεις των φύλων, διότι τείνει, υποτιμώντας τη βιολογική συγκρότηση των φύλων στην προσπάθεια εξήγησης της κοινωνικής τους οργάνωσης, να μας οδηγήσει στον κοινωνιολογισμό. Κοινωνικό και βιολογικό είναι δύο στοιχεία αδιάσπαστα. Αυτό φαίνεται από το ότι, στην κοινωνική οργάνωση των σχέσεων των φύλων, οι μέν γυναίκες, ως φορείς της λειτουργίας της βιολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων, περιορίζουν, κατά κύριο λόγο, τη δράση τους στο εσωτερικό του οικιακού χώρου ή γύρω από αυτόν, οι δέ άνδρες, ως φορείς της φυσικής δύναμης και μη φέροντες το «μειονέκτημα» της τεκνοποίησης, αναλαμβάνουν τις λειτουργίες της υλικής παραγωγής και του πολέμου, οι οποίες λαμβάνουν χώρα μακριά από τον οικιακό χώρο (Godelier, 1978).

Η ανάθεση στους άνδρες της λειτουργίας της υλικής παραγωγής και του πολέμου οδηγεί στη διατύπωση της υπόθεσης της διάσπασής

τους σέ τάξεις. Οί άνδρες, στήν προσπάθειά τους νά ἐλέγξουν τή φύση, διασπάρθηκαν σέ τάξεις (μετάβαση από τούς πρωτόγονους άταξικούς ΒΑΚΣ στους ταξικούς, Lapierre, 1977, Fossaert, 1981, Godelier, 1984), πράγμα πού μās κάνει νά γράψουμε ότι άντικείμενο πάλης τών διαιρεμένων σέ τάξεις άνδρών είναι ό έλεγχος τών μέσων ύλικής παραγωγής (καί τών μέσων άσκησης τής εξουσίας). Κατ' άντίθεση μέ τίς τάξεις, τό άντικείμενο πάλης τών φύλων είναι ό έλεγχος τών μέσων βιολογικής παραγωγής τών ανθρωπίνων ύπάρξεων, εκ τών οποίων τό σωμα τής γυναίκας, ως φορέας για έννά μήνες τής ζωής, είναι τό βασικότερο και εξασφαλίζεται μέσα από τήν ανταλλαγή τών γυναικών (Lévi-Strauss, 1967). Μέ αυτήν τήν πρόταση δέν ύποστηρίζουμε ότι οι σχέσεις τών φύλων δέν διαμορφώνονται και στό πεδίο τής οικονομίας. Έκείνο πού θέλουμε νά τονίσουμε είναι ότι, όπως ό πυρήνας τών ταξικών σχέσεων διαμορφώνεται μέ επίκεντρο τά μέσα παραγωγής τών ύλικών αγαθών, έτσι και ό πυρήνας τών σχέσεων τών φύλων διαμορφώνεται μέ επίκεντρο τά μέσα βιολογικής παραγωγής τών ανθρωπίνων ύπάρξεων (Charalambous, 1988).

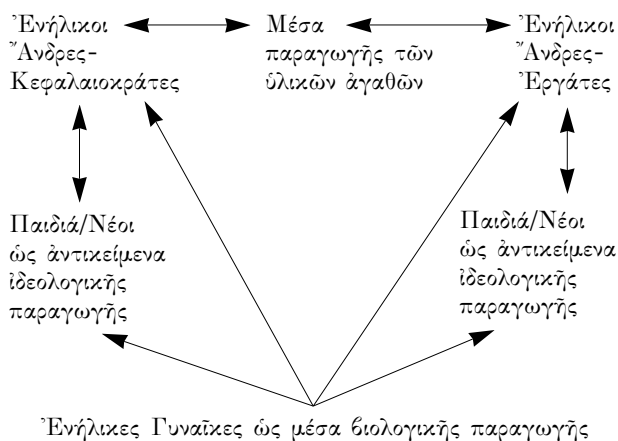
Έντοπίσαμε τά άντικείμενα πάλης τών τάξεων και τών φύλων. Παραμένει νά έντοπίσουμε τό άντικείμενο πάλης τών γενεών. Οί σχέσεις τών τελευταίων διαμορφώνονται, όπως έχουμε ήδη γράψει, σέ δύο επίπεδα: τό πολιτικό και ιδεολογικό. Αυτό τό τελευταίο διαπερνά τό σύνολο του ΒΑΚΣ, αφού είναι παρόν μέσω του στοιχείου «ανθρωπο» και στις τέσσερις διαστάσεις του. Είναι μέν παρόν στις τέσσερις διαστάσεις του ΒΑΚΣ, δέν είναι όμως παρόντες και οι νέοι σέ όλες αυτές. Αυτοί απουσιάζουν από τή λειτουργία τής ύλικής παραγωγής και τής βιολογικής παραγωγής (άν και στήν πρώτη συμμετέχουν ως καταναλωτές και στή δεύτερη ως αποτέλεσμα).

Έάν αποδεχτούμε τίς διαπιστώσεις αυτές, τότε μπορούμε νά έντοπίσουμε τίς γενεές στους μηχανισμούς εκείνους πού αναλαμβάνουν τίς λειτουργίες τής εκπαίδευσης ή, καλύτερα, τής ιδεολογικής παραγωγής (διάβαζε ένταξη, κοινωνικοποίηση, αναπαραγωγή κ.λπ.) τών ανθρωπίνων ύπάρξεων: τούς εκπαιδευτικούς μηχανισμούς. Σέ αυτούς τούς μηχανισμούς συγκρούονται οι γενεές (εκ τών οποίων οι ένήλικες είναι διαιρεμένοι σέ τάξεις και σέ φύλα) για τήν ιδιοποίηση τών νέων (πού είναι διαιρεμένοι σέ φύλα), μέσα από τόν καθορισμό και τή διαμόρφωση τών ιδεολογικών-ιστορικών τους προσανατολισμών.

Όσον αφορά τό πολιτικό επίπεδο, αυτό συγκροτείται μέσα από τήν πάλη τών διαιρεμένων σέ τάξεις και φύλα γενεών για τόν έλεγχο τής πολιτικής εξουσίας (σχέση κοινωνίας τών πολιτών και κράτους) ή, διαφορετικά, τών μέσων άσκησης τής εξουσίας². Τέτοια είναι οι μικρο-τεχνολογίες πειθαρχίας και παρακολούθησης, «τά μακρο-θεσμικά και οργανωτικά εκείνα σύνολα τά όποια, στό επίπεδο όλόκληρης τής πολιτείας, διασυνδέουν κυβερνώντες και κυβερνώμενους (π.χ. μοντέλα κρατικής διοίκησης, στρατιωτικούς μηχανισμούς, τεχνικές φορολόγησης και λογιστικού, τεχνικές μαζικής κινητοποίησης και ούτω καθεξής)» (Μουζέλης, 1992, σ. 75-76).

Τό σύνολο τών αναπτύξεων πού κάνουμε εδώ άναπαρίσταται στό παρακάτω σχήμα.

Σχήμα 1
Οί σχέσεις τών τάξεων, τών φύλων και τών γενεών



Στο σχήμα 1 εγγράφονται μόνο τά τρία από τά τέσσερα βασικά άντικείμενα πάλης τών τάξεων, τών φύλων και τών γενεών (στό πολιτικό επίπεδο θά αναφερθούμε στή συνέχεια). Μεταξύ τών μέσων ύλικής παραγωγής, από τή μία, και τών γυναικών και παιδιών, από τήν άλλη, ύπάρχει μία ποιοτική διαφορά. Τά μέν πρώτα είναι άψυχα και άδρανη, τά δέ δεύτερα έμψυχα και έν ενεργεία. Αυτή ή παρατήρηση δέν μās οδηγεί νά άπορρίψουμε τήν έννοια τής παραγωγής, βιολογικής και ιδεολογικής, τών ανθρωπίνων ύπάρξεων. Η επιλογή μας για τή χρήση αυτών τών έννοιών καθορίστηκε από τό στρατηγικό μας στόχο νά ξεπεράσουμε τήν ανομοιομορφία τών όρων, σύμφωνα μέ τήν όποια στή μέν περίπτωση τών ύλικών αγαθών χρησι-

μοποιείται ή έννοια της παραγωγής (των υλικών αγαθών), στη δε περίπτωση των ανθρωπίνων υπέρξεων ή έννοια της αναπαραγωγής. Έξ άλλου, ή ανομοιομορφία αυτή των όρων υποβαστάζεται από τήν άρρητη υπόθεση ότι ή παραγωγή των υλικών αγαθών (πού είναι υπόθεση των διαιρεμένων σέ τάξεις ανδρών) παίζει ρόλο πρωταρχικό και καθοριστικό, ενώ ή βιολογική και ιδεολογική παραγωγή των ανθρωπίνων υπέρξεων (πού είναι τό αποτελέσματα των φύλων και των γενεών) παίζει ρόλο δευτερεύοντα και καθοριζόμενο. Σχετικά μέ τήν αποκατάσταση τής ισομορφίας των όρων (πού στοχεύει στό ξεπέραςμα του άποσπασματικού τρόπου άσκησης των κοινωνικών επιστημών), πρέπει νά τονίσουμε επίσης ότι δέν μπορεί νά υπέρξει αναπαραγωγή χωρίς παραγωγή. Η πρώτη και ή δεύτερη αποτελούν τίς δύο διαστάσεις μιās ολότητας και δέν είναι δυνατόν νά καταργηθεί ή μία χωρίς νά καταργηθεί και ή άλλη: επομένως, μπορούν νά χρησιμοποιηθούν τόσο στην περίπτωση των υλικών αγαθών, όσο και στην περίπτωση των ανθρωπίνων υπέρξεων.

2. Η συγκρουσιακή σχέση άτομου ή ομάδας και κοινωνίας

Σκοπός μας εδώ δέν είναι νά επικεντρώσουμε τήν έρευνα στό σύνολο των στοιχείων πού συνθέτουν έναν ΒΑΚΣ, αλλά νά έντοπίσουμε τήν ιδεολογική διάσταση αυτού του τελευταίου. Βέβαια, στην προσπάθειά μας νά έντοπίσουμε αυτήν τή διάσταση υποχρεωθήκαμε νά οικοδομήσουμε μιá σύνθετη επιστημονική αναπαράσταση μέ τέσσερις κεντρικούς πυρήνες ή οργανωτικές αρχές του ΒΑΚΣ, πού αντιστοιχούν σέ τέσσερα αντικείμενα πάλης: τής πολιτικής έξουσίας, των μέσων υλικής παραγωγής, των μέσων βιολογικής παραγωγής και των «άντικειμένων» ιδεολογικής παραγωγής. Αν στηριχθούμε στην υπόθεση ότι τό μέρος μπορεί νά γίνει κατανοητό μόνο μέσα από τή μελέτη τής συγκρουσιακής του σχέσης μέ τό όλο ή, εκείνο τό όποιο είναι τό ίδιο, μέ τά άλλα μέρη πού συνθέτουν τό όλο, τότε μπορούμε νά συμπεράνουμε ότι ή πιό πάνω σύνθετη αναπαράσταση είναι δυνατόν νά μάς βοηθήσει νά κατανοήσουμε τό



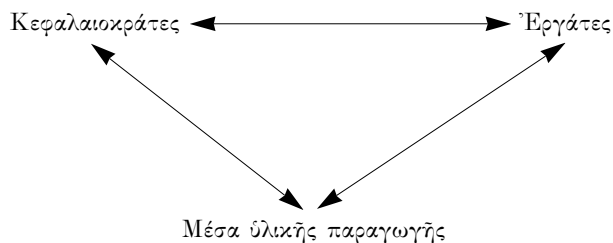
ιδεολογικό στοιχείο μέσα από τις συγκρουσιακές του σχέσεις με τα άλλα στοιχεία που συγκροτούν έναν ΒΑΚΣ.

Βέβαια, εάν κλείναμε τη συζήτηση στο σημείο που έχει φτάσει ή έρευνά μας, ίσως να συμπεραίναμε ότι λύσαμε τό πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ των τάξεων, των φύλων και των γενεών, αφού δείξαμε ότι οι πρώτες όρίζονται στο πεδίο τής οικονομίας, τά δεύτερα στο πεδίο τής βιολογικής παραγωγής των ανθρώπινων υπάρξεων και οι τρίτες στο πεδίο των εκπαιδευτικών μηχανισμών. Έξ άλλου, θά μπορούσαμε νά οικοδομήσουμε μιá αναπαράσταση πού νά διασπá τό βιο-ανθρωπο-κοινωνικό αντικείμενο (ΒΑΚΑ) σέ εξωτερικές-κοινωνικές και σέ εσωτερικές-ψυχολογικές σχέσεις, υποστηρίζοντας ότι οι μέν πρώτες εντοπίζονται από τήν πλευρά των οικονομικών, πολιτικών, εκπαιδευτικών μηχανισμών και των μηχανισμών βιολογικής παραγωγής των ανθρώπινων υπάρξεων (π.χ. οικογένειας), οι δέ δεύτερες από τήν πλευρά των ανθρώπων. Ένα τέτοιο συμπέρασμα θά παραμόρφωνε τήν πραγματικότητα, διότι, πρώτον, όσον αφορά τίς τάξεις, τά φύλα και τίς γενεές δέν κάναμε παρά νά τίς όριοθετήσουμε και, δεύτερον, τό κοινωνικό αντικείμενο δέν διασπáται μεταξύ εξωτερικών οικονομικών, ή πιό γενικά κοινωνικών, και εσωτερικών, ψυχολογικών σχέσεων. Έάν αποδεχθούμε τήν υπόθεση ότι ή ιδεολογία πηγάζει, δομείται και αποδομείται μέσα από τίς συγκρουσιακές σχέσεις μεταξύ ατόμου ή ομάδας και κοινωνίας ή φύσης (Moscovici, 1984), τότε μπορούμε νά δούμε ότι υπάρχει παντού όπου υπάρχουν άνθρωποι και διαμορφωμένες κοινωνικές σχέσεις. Υπάρχει, δηλαδή, τόσο στους μηχανισμούς όπου είναι οργανωμένες οι γενεές, όσο και στους μηχανισμούς όπου είναι οργανωμένες οι τάξεις και τά φύλα.

Α. Τάξεις

Στήν περίπτωση των τάξεων του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής (Κ.Τ.Π.), ή ιδεολογία διαμορφώνεται, υπό τή μορφή των διαφοροποιημένων ταξικών ταυτοτήτων (Fossaert, 1983), μέ βάση τήν κεφαλαιοκρατική όργάνωση τής εργασίας και μέ αντικείμενο πάλης τά μέσα υλικής παραγωγής ή, διαφορετικά, μέ σκοπό τήν αναπαραγωγή των εργασιακών σχέσεων ή τόν έπανορισμό τους.

Σχήμα 2
Οί διαφοροποιημένες ταξικές ταυτότητες



Τό σχήμα 2 αναπαριστά τίς διαφοροποιημένες ταξικές ταυτότητες, οι όποιες διαμορφώνονται μέσα από τίς συγκρουσιακές σχέσεις των κεφαλαιοκρατών-εργατών για τόν έλεγχο των μέσων υλικής παραγωγής. Οι μέν κεφαλαιοκράτες οικοδομούν τήν ταυτότητά τους ως κυρίαρχοι, μέσα από τόν έλεγχο των μέσων υλικής παραγωγής, οι δέ έργατες ως κυριαρχημένοι, μέσα από τήν απόσπασή τους από αυτά. Η συγκρουσιακή σχέση εργατών και κεφαλαιοκρατών μάς δείχνει και τό πέρασμα από τήν τάξη «en soi» σέ τάξη «pour soi» (Marx, Engels, 1977) ή, για νά τό αποδώσουμε μέ πιό σύγχρονους όρους, από τήν τάξη-καθεστώς (θέση στις σχέσεις παραγωγής, Fossaert, 1980, 1983), σέ όργανωμένη δράση (Touraine, 1965). Τή μεταμόρφωση, δηλαδή, τής τάξης-καθεστώς σέ ομάδα, μέσα από τή συγκρότηση τής ταυτότητάς της (ή, διαφορετικά, τή διαμόρφωση των κοινών της ύπαγωγών), τόν όρισμό του αντιπάλου της και του αντικειμένου πάλης. Θά γράφαμε συνοπτικά ότι ή μετάβαση από τήν τάξη «en soi» σέ τάξη «pour soi» γίνεται μέσα από τή μεταμόρφωση τής τάξης-καθεστώς σέ κοινωνικό κίνημα (Touraine, 1987).

Η έννοια τής ταυτότητας μπορεί νά μάς βοηθήσει νά έπαληθεύσουμε τήν υπόθεση τής μή ρήξης ατόμου ή ομάδας και κοινωνίας, διότι μέσα από τήν διαμόρφωσή της παρατηρούμε τήν έσωτερικήυση των εξωτερικών κοινωνικών σχέσεων μέ τή μορφή θετικών ή αρνητικών στάσεων, δηλαδή μέ τή μορφή ταυτίσεων ή απορρίψεων, οι όποιες καθορίζουν τήν ανθρώπινη δράση. Πιό συγκεκριμένα, αυτό πού παρατηρούμε μέσα από τήν έννοια τής ταυτότητας είναι ή συγκρουσιακή σχέση ατόμου ή ομάδας και κοινωνίας μέσα από τό σχήμα: Όργανισμός - Έρέθισμα - Όργανισμός - Απάντηση, τό όποιο μπορεί νά διαβαστεί ως έξης: ό άνθρωπος «Όργανισμός» δέχεται ένα έξωτερικό «Έρέθισμα» και αφού αυ-

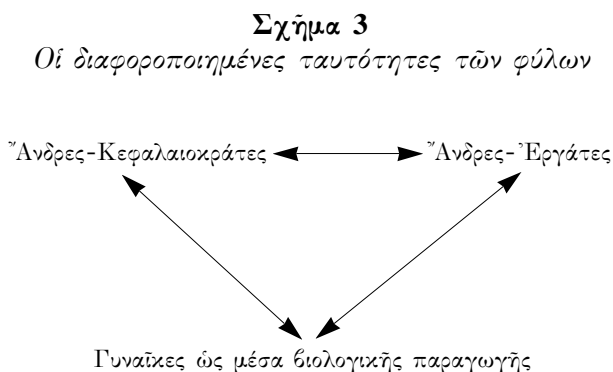
τός ό ίδιος «Όργανισμός» τό έπεξεργασθει μέ βάση τίς διαμορφωμένες αναπαραστάσεις δίνει μία «Άπάντηση» (Moscovici, 1969, 1970, 1984, Jodelet, 1989).

Η επιστημονική αυτή αναπαράσταση τής συγκρουσιακής σχέσης ατόμου και κοινωνίας μάς οδηγεί στό νά απορρίψουμε τόσο τή διάκριση μεταξύ ψυχολογίας και οικονομικών συμφερόντων (Μάρξ, 1986), όσο και τήν πρόταση σύμφωνα μέ τήν όποία «τό τί είναι οί άνθρωποι δέν καθορίζεται από τή συνείδησή τους, αλλά αντίστροφα, τό κοινωνικό τους είναι καθορίζει τή συνείδησή τους» (Μάρξ, 1971, σ. 13).

Όσον αφορά τή διάκριση μεταξύ ψυχολογίας και οικονομικών συμφερόντων, αυτή δέν μπορεί νά γίνει αποδεκτή, διότι τά οικονομικά συμφέροντα δέν υπάρχουν χωρίς τήν έσωτερικεύσή τους, χωρίς δηλαδή τήν μεταμόρφωσή τους σε στάσεις. Οί άνθρωποι δέν παλεύουν μόνο για έξωτερικά αντικείμενα και χωρίς νά εμπλέκονται σ' αυτά. Άντίθετα, παλεύουν, δηλαδή στρατεύονται, μόνο όταν εμπλέκονται μέσα από τήν μεταμόρφωση των έξωτερικών συμφερόντων σε στάσεις θετικές ή αρνητικές. Τό ίδιο, ή πρόταση πού θέλει τό «κοινωνικό είναι» νά καθορίζει τή συνείδηση δέν μπορεί νά γίνει αποδεκτή, διότι δέν αναπαριστά τή συγκρουσιακή σχέση του ατόμου και τής κοινωνίας και, ως εκ τούτου, δέν μπορεί νά εξηγήσει ούτε τήν αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος, ούτε τήν κοινωνική αλλαγή, οί όποιες είναι αποτέλεσμα τής ανθρώπινης δράσης.

B. Φύλα

Στήν περίπτωση των φύλων, οί διαφοροποιημένες τους ταυτότητες μπορεί νά προσδιοριστούν μέσα από τή μελέτη τής παρακάτω επιστημονικής αναπαράστασης (σχήμα 3).



Οί διαφοροποιημένες ταυτότητες των φύλων διαμορφώνονται μέ βάση τίς συγκρουσιακές τους σχέσεις για τόν έλεγχο των μέσων βιολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων και, ιδιαίτερα, του σώματος τής γυναίκας. Άν συγκρίνουμε τήν προηγούμενη επιστημονική αναπαράσταση (σχήμα 2) μέ τήν παρούσα (σχήμα 3), εντοπίζουμε δύο διαφορές. Η μία συνίσταται στην προσθήκη του στοιχείου άνδρες στους όρους κεφαλαιοκράτες και εργάτες και ή δεύτερη στό ότι, ενώ τά μέσα υλικής παραγωγής είναι μόνο αντικείμενα πάλης, οί γυναίκες αποτελούν, ταυτόχρονα, αντικείμενα και υποκείμενα πάλης.

Μέ τους όρους άνδρες-κεφαλαιοκράτες και άνδρες-εργάτες θέλουμε νά δηλώσουμε ότι ή ταξική διαίρεση τής κοινωνίας δέν αναιρεί τή διαίρεσή της σε φύλα, διότι ακριβώς, στή συγκεκριμένη περίπτωση, οί κεφαλαιοκράτες και οί εργάτες δέν παύουν νά είναι ταυτόχρονα και άνδρες (Charalambous, 1988). Οί όροι κεφαλαιοκράτες και εργάτες μάς οδηγούν στην κατανόηση τής διαμόρφωσης των διαφοροποιημένων τους ταξικών ταυτοτήτων, ενώ ό όρος άνδρες μάς βοηθάει νά εντοπίσουμε τή διαμόρφωση τής συλλογικής ταυτότητας του φύλου τους, μέσα από τή συγκρουσιακή τους σχέση μέ τό φύλο των γυναικών. Ο όρος άνδρες, ό όποιος προϋπάρχει εκείνου των τάξεων, εμφανίζεται σε δύο άξονες, διότι αναπαριστά τόν τρόπο μέ τόν όποιο διαμορφώνονται οί διαφοροποιημένες ταυτότητες των φύλων τόσο στους προταξικούς όσο και στους ταξικούς ΒΑΚΣ, μέσα από τήν ανταλλαγή των γυναικών (Lévi-Strauss, 1967).

Όσον αφορά τά μέσα υλικής παραγωγής και τά μέσα βιολογικής παραγωγής, τά μέν πρώτα αποτελούν μόνο αντικείμενο πάλης, διότι είναι άψυχα, τά δέ δεύτερα αποτελούν ταυτοχρόνως και υποκείμενα, διότι είναι έμψυχα. Αυτή ή τελευταία λειτουργία των δευτέρων τά κάνει νά συμμετέχουν στή διαμόρφωση του συσχετισμού δυναμειών των φύλων και, άρα, και στή συγκρότηση των διαφοροποιημένων τους ταυτοτήτων, μέσα από τίς μορφές δράσης τους για τή βιολογική παραγωγή των ανθρωπίνων υπάρξεων. Μέ τόν όρο βιολογική παραγωγή των ανθρωπίνων υπάρξεων, αναφερόμαστε στην οργανωμένη δράση των ενηλίκων για τήν παραγωγή, ανάπτυξη και ολοκλήρωση τής βιολογικής διάστασης των ανθρωπίνων υπάρξεων, ή όποία όφείλεται στό ότι οί τελευταίες, σε σύγκριση μέ τά άλλα ανώτερα θηλαστικά, γεννιούνται ανώριμες για νά αναλάβουν τους έαυτούς τους. Παράδειγμα οργανωμένης

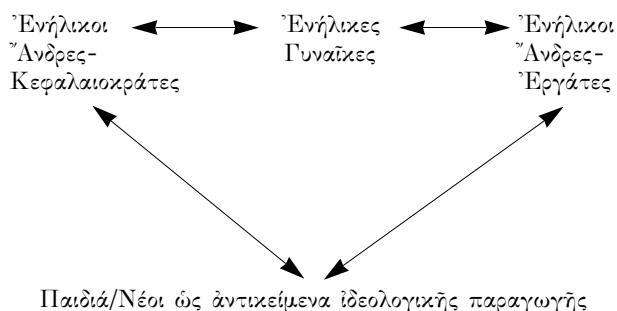
δράσης βιολογικής παραγωγής είναι η οικογένεια.

Γ. Γενεές

Οι διαφοροποιημένες ταυτότητες των γενεών μπορούν να έντοπιστούν μέσα από τό σχήμα 4.

Σχήμα 4

Οι διαφοροποιημένες ταυτότητες των γενεών



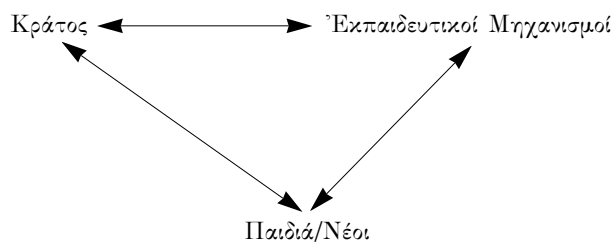
Βασιζόμενοι στη διάκριση των μέσων παραγωγής σε μέσα εργασίας και αντικείμενα εργασίας (Althusser, Balibar, 1968, Fossaert, 1977), μπορούμε να δούμε ότι τά βιβλία, οι κτιριακές εγκαταστάσεις, ή γραφική ύλη, οι υπολογιστές κ.λπ. αποτελούν τά πρώτα, ενώ τά παιδιά και οι νέοι, πού φοιτούν από τό νηπιαγωγείο μέχρι και τήν τριτοβάθμια εκπαίδευση, συγκροτούν τά δεύτερα (Bourdieu, Passeron, 1970). Τά παιδιά και οι νέοι, όπως και οι γυναίκες, είναι ταυτοχρόνως αντικείμενα και υποκείμενα πάλης, διότι, κατ' αντίθεση μέ τά μέσα υλικής παραγωγής, είναι έμφυχα, και ως τέτοια μετέχουν στη διαμόρφωση των διαφοροποιημένων ταυτοτήτων των γενεών, άρα και στην παραγωγή της δικής τους ταυτότητας, δηλαδή της ιδεολογικής τους παραγωγής. Η διαίρεση των ενήλικων σε φύλα και σε τάξεις δέν αναιρεί τις γενεές, οι οποίες ορίζονται από τή βιολογική διαφορά της ηλικίας. Τό ίδιο, δέν αναιρεί τις γενεές ή εκπαιδευτική διάκριση των νέων σε αγόρια και κορίτσια. Τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση, οι γενεές έντοπίζονται μέσα από τις διαφορετικές τους λειτουργίες, οι οποίες μάς οδηγούν να έντοπίσουμε τόσο τόν τρόπο διαμόρφωσης της συλλογικής ταυτότητας των ενήλικων όσο και αυτής των νέων· και αυτό, παρά τή διαίρεση των πρώτων σε τάξεις και σε φύλα και των δεύτερων σε φύλα. Η έννοια της ιδεολογικής παραγωγής των ανθρω-

πίνων υπάρξεων, όπως και αυτή της ταυτότητας, μάς ανάγει στην «ύλικότητα της ιδεολογίας» (Althusser, 1976, Fossaert, 1983). Μέ αυτό θέλουμε να τονίσουμε ότι οι σε τάξεις και φύλα διαιρεμένοι ενήλικες αντιπαλεύουν στό πεδίο της παραγωγής της προσωπικότητας των παιδιών / νέων, μέ σκοπό να ιδιοποιηθούν συγκεκριμένες υλικότητες: τις ανθρώπινες υπάρξεις και όχι τις ιδέες. Οι τελευταίες μεταμορφώνονται σε υλική δύναμη στην περίπτωση πού γίνονται στάσεις και συμπεριφορές, διαφορετικά παραμένουν άνενεργές. Ένα άλλο στοιχείο στό οποίο μάς ανάγει ή έννοια της ιδεολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων είναι αυτό της «κατανάλωσης». Βασιζόμενοι στην εξάρτηση των παιδιών / νέων από τούς ενήλικες, δημιουργούμε τήν έννοια της ιδεολογικής παραγωγής, ή οποία μάς οδηγεί στην προοπτική της «κατανάλωσης» των ανθρωπίνων υπάρξεων. Αυτή λαμβάνει χώρα μετά τή συγκρότηση της προσωπικότητας των νέων και τήν ένταξή τους στις τάξεις και στα φύλα των ενήλικων. Μέ τήν ένταξή τους, δηλαδή, στό πεδίο όπου συγκροτούνται οι διαφοροποιημένες ταυτότητες των πρώτων και των δεύτερων, αρχίζει και ή διαδικασία «κατανάλωσής» τους.

Περιορίσαμε τή συζήτηση σε ένα άφηρημένο επίπεδο. Νά συγκεκριμενοποιήσουμε εδώ ότι μεταξύ των ενήλικων ανδρών κεφαλαιοκρατών και εργατών, αλλά και γυναικών, από τή μία, και της ιδεολογικής παραγωγής των παιδιών και των νέων, από τήν άλλη πλευρά, παρεμβάλλονται οι εκπαιδευτικοί μηχανισμοί και τό κράτος — βλ. σχήμα 5 (και βέβαια και ή οικογένεια, αλλά δέν άναφερόμαστε σε αυτήν στό παρόν άρθρο).

Σχήμα 5

Η ιδεολογική παραγωγή των ανθρωπίνων υπάρξεων



Στην περίπτωση της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης, ή ιδεολογική παραγωγή των παιδιών γίνεται μέσω των κρατικών

προγραμμαμάτων σπουδών. Βασιζόμενοι στην υπόθεση ότι τό κράτος εκφράζει, κατά κύριο λόγο, τά συμφέροντα της κυρίαρχης κεφαλαιοκρατικής ή, γενικά, αστικής τάξης και μελετώντας και τά προγράμματα σπουδών, μπορούμε νά δοῦμε ὅτι καταβάλλεται προσπάθεια μέσω εκπαιδευτικῶν μηχανισμῶν νά παραχθοῦν ἰδεολογικά τά παιδιά μέ βάση τήν αστική ἰδεολογία (Bourdieu, 1970, Δεληγιάννη, Ζιώγου, 1993, Μαραγκουδάκη, 1993). Κατ' ἀντίθεση, στήν τριτοβάθμια ἐκπαίδευση, ὅπου οἱ ἐκπαιδευτικοί ἀσκοῦν ταυτόχρονα καί τήν ἐπιστημονική δραστηριότητα, ἡ ἰδεολογική παραγωγή τῶν νέων τείνει μακροχρόνια νά αὐτονομηθεῖ ἀπό τήν κυρίαρχη τάξη. Αὐτό μπορεί νά γίνει κατανοητό, ἂν γράψουμε ὅτι, μέ τή διευρυμένη ἀναπαραγωγή τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ συστήματος, δημιουργεῖται καί μιᾶ διευρυμένη κοινότητα ἐπιστημόνων πού τείνει νά αὐτονομηθεῖ ἀπό τήν κυρίαρχη τάξη καί ἡ ὁποία ἔχει ὡς βασική της δραστηριότητα τήν παραγωγή τῆς «ἐπιστημονικῆς ἰδεολογίας» (Fossaert, 1983). Ἡ υπόθεση αὐτή θεμελιώνεται, ἂν ἀναφέρουμε τήν ἀνάπτυξη ἐπιστημονικῶν ἰδεολογιῶν, ἰδιαίτερα μετά τό Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, οἱ ὁποῖες δέν μπαίνουν στήν προοπτική τῆς κυρίαρχης τάξης. Τέτοιες εἶναι αὐτές τῶν Touraine, Moscovici, Morin, Castoriadis, Bourdieu, Godelier, Baran καί Sweezy, κ.λπ. Ὁ ὅρος τῆς ἐπιστημονικῆς κοινότητας μᾶς ὁδηγεῖ νά παρατηρήσουμε ὅτι οἱ ἔννοιες τῆς οικονομικῆς, πολιτικῆς, βιολογικῆς καί ἰδεολογικῆς ἀναπαράστασης καί πρακτικῆς, οἱ ὁποῖες διαμορφώνονται μέσω τῆς μελέτης τῶν πεδίων τῶν τεσσάρων ἀντικειμένων πάλης, διασπῶνται σέ «πρακτικές» καί «ἐπιστημονικές» ἀναπαραστάσεις.

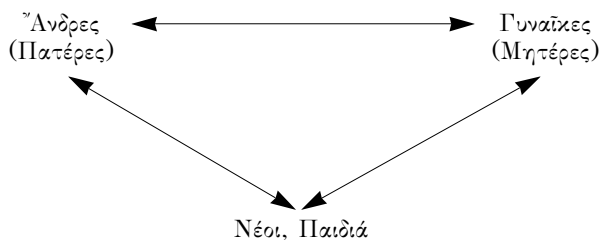
Ἡ ἐπικέντρωσή μας στίς οικονομικές σχέσεις (σχῆμα 2) καί στίς σχέσεις βιολογικῆς (σχῆμα 3) καί ἰδεολογικῆς (σχῆμα 4) παραγωγῆς τῶν ἀνθρωπίνων ὑπάρξεων δείχνει ὅτι ἡ ἰδεολογία ὑπάρχει, ὑπό τή μορφή τῶν διαφοροποιημένων καί συλλογικῶν ταυτοτήτων, τόσο στήν περίπτωση τῶν γενεῶν ὅσο καί στήν περίπτωση τῶν τάξεων καί τῶν φύλων (καί, βέβαια, ὑπό τή μορφή τῶν ἀναγκῶν, ἀφοῦ οἱ σχέσεις τῶν ἀνθρώπων μέ τά μέσα παραγωγῆς, ἤ πιό γενικά μέ τή φύση, εἶναι σχέση συγκρουσιακή μεταξύ τῶν ἀνθρωπίνων ἀναγκῶν καί τῆς παραγωγῆς τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν). Παρά τή διαπίστωση ὅτι ἡ ἰδεολογία ἐντοπίζεται καί στίς τρεῖς βασικές σχέσεις πού συνθέτουν ἕναν ΒΑΚΣ, θά μπορούσαμε νά υποθέσουμε ὅτι ὁ

κεντρικός πυρήνας τῆς συγκροτεῖται στό πεδίο τῆς ἰδεολογικῆς παραγωγῆς τῶν ἀνθρωπίνων ὑπάρξεων (δηλαδή στούς ἐκπαιδευτικούς μηχανισμούς), ἐνῶ στό πεδία τῆς παραγωγῆς τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν καί τῆς βιολογικῆς παραγωγῆς τῶν ἀνθρωπίνων ὑπάρξεων συγκροτοῦνται τά περιφερειακά τῆς στοιχεῖα. Ἡ υπόθεση αὐτή, βασιζόμενη στή θεσμική διάσπαση τῶν λειτουργιῶν, δέν μπορεί νά γίνει ἀποδεκτή, διότι διασπᾶ τό ΒΑΚΑ. Ἡ ἐνότητα ἀποκαθίσταται μέ τήν ὑποστήριξη τῆς υπόθεσης ὅτι ὁ πυρήνας τῆς ἰδεολογίας ἐντοπίζεται στό πεδίο τῆς συγκρουσιακῆς σχέσης τῶν γενεῶν. Αὐτή ἡ ἐπιστημονική ἀναπαράσταση μᾶς ὁδηγεῖ νά διαπιστώσουμε ὅτι οἱ ἐνήλικες, οἱ ὁποῖοι εἶναι, στίς ταξικές κοινωνίες, διαιρεμένοι σέ τάξεις καί σέ φύλα, παράγουν, δομοῦν καί ἀποδομοῦν τίς ἰδεολογίες στό πεδία τῆς παραγωγῆς τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν καί τῆς βιολογικῆς παραγωγῆς τῶν ἀνθρωπίνων ὑπάρξεων καί προσπαθοῦν νά τίς ὑλοποιήσουν μέ τήν ἀναπαραγωγή ἢ ἀμφισβήτηση τῆς ταξικῆς καί, κατά φύλο, ἰδεολογικῆς παραγωγῆς τῶν ἀνθρωπίνων ὑπάρξεων. Στή διαδικασία, ὅμως, ὑλοποίησής τους, οἱ ἰδεολογίες παίρνουν ἕνα νέο περιεχόμενο, διότι αὐτή δέν γίνεται χωρίς ἐπεξεργασία (Moscovici, 1976). Οἱ νέοι, εἴτε ὀργανωμένα εἴτε ἀνοργάνωτα, παρεμβαίνουν ὡς ἱστορικό ὑποκείμενο σέ αὐτήν τή διαδικασία, ἀναμορφώνοντας τό συσχετισμό δυνάμεων, πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἀναμορφώνουν ταυτόχρονα καί τίς ἰδεολογίες, συμμετέχοντας στήν ἰδεολογική παραγωγή τῶν ἐαυτῶν τους.

Ἡ υπόθεση τῆς μὴ διάσπασης τοῦ ΒΑΚΑ ἐνδυναμώνεται, ἐάν γράψουμε, βασιζόμενοι καί στό σχῆμα 1 πού ἀναπαριστᾶ τίς σχέσεις τῶν φύλων, τῶν τάξεων καί τῶν γενεῶν, ὅτι ὁ ἄνδρας ὁ ὁποῖος εἶναι ἐνήλικας εἶναι ταυτόχρονα καί κεφαλαιοκράτης. Τό ἴδιο, δηλαδή, πρόσωπο συμπυκνώνει τίς τρεῖς λειτουργίες, οἱ ὁποῖες πηγάζουν μέσα ἀπό τίς τρεῖς βασικές σχέσεις πού συγκροτοῦν ἕναν ταξικό ΒΑΚΣ. Γράφουμε πρῶτα «ὁ ἄνδρας ὁ ὁποῖος εἶναι ἐνήλικας» καί ἀκολουθεῖ ἡ ἔννοια «κεφαλαιοκράτης», διότι οἱ σχέσεις τῶν φύλων καί τῶν γενεῶν εἶναι πρωτογενεῖς (πρωτόγονοι ἀταξικοί ΒΑΚΣ), ἐνῶ ἡ σχέση τῶν τάξεων ἐπιγενόμενη (ταξικοί ΒΑΚΣ). Μέ αὐτό θέλουμε νά τονίσουμε ὅτι ἡ βασική βιο-ἀνθρωποκοινωνική σχέση πού συγκροτεῖ τοῦς ΒΑΚΣ εἶναι αὐτή τῶν φύλων καί τῶν γενεῶν, πού ἐντοπίζεται ἐπίσης καί στό ἐσωτερικό τῆς οἰκογένειας.

Σχήμα 6

Η βασική βιο-άνθρωπο-κοινωνική σχέση



Η επιστημονική αναπαράσταση του ΒΑΚΑ πού οικοδομήσαμε μπορεί να μās οδηγήσει να απορρίψουμε τόν οικονομικό αναγωγισμό. Οί μαρξιστές, βασιζόμενοι σέ μιά επιγενόμενη σχέση, τήν ταξική, δηλαδή σέ μιά σχέση ανδρών, οικοδόμησαν τήν αναπαράσταση τού οικονομικού αναγωγισμού (Marx, 1977, Althusser, 1968, 1976, Godelier, 1984, κλπ). Φυσικοποιώντας, επί πλέον, τήν κυριαρχημένη θέση τών γυναικών και τών νέων, δέν μπόρεσαν να συγκροτήσουν μιά επιστημονική αναπαράσταση τού ΒΑΚΑ: και ως εκ τούτου δέν είδαν ότι ή σύγχυση τών λειτουργιών τού ενήλικα και τού άνδρα στό πρόσωπο τού εργάτη και τού κεφαλαιοκράτη μās οδηγεί να εντοπίσουμε όχι τόν οικονομικό καθορισμό, αλλά τή συγκρουσιακή, διαλεκτική σχέση, δηλαδή τή μή ρήξη, πού υπάρχει μεταξύ παραγωγής τών υλικών αγαθών και βιολογικής και ιδεολογικής παραγωγής τών ανθρωπίνων υπάρξεων ή, εκείνο τό όποιο είναι τό ίδιο, μεταξύ τών τάξεων, τών φύλων και τών γενεών. Μεταξύ τών τριών αυτών σχέσεων δημιουργείται, δηλαδή, συσχετισμός δυνάμεων και όχι σχέση καθορισμού. Έάν οί διαιρεμένοι σέ τάξεις άνδρες κυριαρχούν, είναι διότι στό συσχετισμό δυνάμεων ευνουούνται από τό βιολογικό στοιχείο τής φυσικής δύναμης (δηλαδή τής απουσίας τού «μειονεκτήματος» τής τεκνοποίησης και τής παιδικής εξάρτησης) και όχι διότι ελέγχουν τά μέσα παραγωγής. Βασιζόμενοι σέ αυτήν τή διαπίστωση, αλλά και επικεντρωόμενοι στήν επιγενόμενη σχέση τών τάξεων, μπορούμε να διατυπώσουμε τήν υπόθεση ότι μιά τάξη επιβάλλει τήν κυριαρχία της σέ μιά άλλη όχι μόνο μέσα από τόν έλεγχο τών μέσων παραγωγής, αλλά και μέσα από τόν έλεγχο τών μέσων άσκησης τής εξουσίας, και ιδιαίτερα τών όπλων, αφού συγκροτείται από άνδρες-φορείς φυσικής δύναμης.

Άλλά ως επανορίσουμε τόν πυρήνα τής ιδε-

ολογίας. Αυτός συγκροτείται από τόν τρόπο άνάδυσσης, δόμησης, λειτουργίας, ενεργοποίησης ή και άδρανοποίησης, πρώτον, τών αναγκών και τών διαφοροποιημένων ταυτοτήτων τών τάξεων και φύλων (άλλά και έθνών) και, δεύτερον, τών αναγκών και τής κοινής ταυτότητας τών νέων και παιδιών και, ως εκ τούτου, τών αναγκών και διαφοροποιημένων ταυτοτήτων τών γενεών. Σέ αυτόν τόν όρισμό μπορούμε να συμπεριλάβουμε και τίς πολιτικές ταυτότητες τών φύλων, τάξεων και γενεών (για τίς όποιες θά γράψουμε στίς σελίδες πού θά ακολουθήσουν), έχοντας ως αφετηριακό σημείο τίς σχέσεις τών φύλων και γενεών. Μέσα από αυτές τίς σχέσεις μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι οί ενήλικες άνδρες, ως φορείς τής φυσικής δύναμης και, άρα, και τών όπλων, μετέχουν προνομιακά στήν πολιτική όργάνωση τής κοινωνίας. Αυτό συμβάλλει και στή διαμόρφωση τών διαφοροποιημένων κοινωνικών υπαγωγών.

Έτσι όμως διατυπωμένο τό αντικείμενο τής ιδεολογίας ή, διαφορετικά, τής κοινωνικής ψυχολογίας, μās οδηγεί να παρατηρήσουμε ότι ή κύρια πλευρά του εντοπίζεται από τή μεριά τών διαιρεμένων σέ τάξεις και φύλα ενήλικων, και ή δευτερεύουσα από τήν μεριά τών νέων. Η διαπίστωση αυτή μās βοηθάει να προσεγγίσουμε τόν τρόπο πού διαμορφώνονται οί ήγεμονίες, στίς όποιες όμως δέν θά αναφερθούμε στά πλαίσια αυτού τού άρθρου.

3. Ο βιο-άνθρωπο-πολιτικός σχηματισμός

Στις αναλύσεις πού προηγήθηκαν εντοπίσαμε τέσσερα αντικείμενα πάλης, στή βάση τών όποιων δομούνται και αποδομούνται οί ΒΑΚΣ, πράγμα πού μās οδηγεί να γράψουμε ότι αποτελούν οργανωτικές ή ενεργές άρχές. Τό πρώτο αντικείμενο μās άνάγει στόν τρόπο παραγωγής τών υλικών αγαθών για τήν ίκανοποίηση τών ανθρωπίνων αναγκών, τό δεύτερο στόν τρόπο βιολογικής παραγωγής τών ανθρωπίνων υπάρξεων, τό τρίτο στόν τρόπο ιδεολογικής παραγωγής τών ανθρωπίνων υπάρξεων και τό τέταρτο στόν τρόπο πού ένας ΒΑΚΣ όργανώνεται για τή διατήρηση τής συνοχής του (Fossaert, 1978, 1981), στόν τρόπο, δηλαδή, παραγωγής τής πολιτικής εξουσίας. Επικεντρώσαμε τήν προσοχή μας στά τρία από τά παραπάνω τέσσερα στοιχεία, χωρίς να αναφερθούμε στό τελευταίο, τό όποιο θά γίνει

αντικείμενο γνωστικής ιδιοποίησης στην παρούσα ένότητα. Η επιλογή μας αυτή καθορίστηκε από το ότι ο ΒΑΠΣ συνοψίζει τις σχέσεις των τάξεων, των φύλων και των γενεών κατά έναν ιδιόμορφο τρόπο. Στην περίπτωση που αντικείμενο πάλης είναι τά μέσα παραγωγής, αντιπαλεύουν κατά αποκλειστικότητα ή κατά κύριο λόγο οι ενήλικες άνδρες, διαιρεμένοι ή όχι σε τάξεις. Όσον αφορά το αντικείμενο πάλης των μέσων βιολογικής παραγωγής, σ' αυτό συμμετέχουν μαζί με τους ενήλικες άνδρες (οι όποιοι είναι διαιρεμένοι ή όχι σε τάξεις) και οι ενήλικες γυναίκες, οι όποιες όμως αποτελούν ταυτόχρονα και αντικείμενο πάλης. Στην περίπτωση που αντικείμενο πάλης είναι τά μέσα ιδεολογικής παραγωγής, συμμετέχουν τόσο οι ενήλικες άνδρες (οι όποιοι είναι διαιρεμένοι ή όχι σε τάξεις) και οι ενήλικες γυναίκες, όσο και τά παιδιά και οι νέοι, οι τελευταίοι όμως αποτελούν ταυτόχρονα και αντικείμενο πάλης. Η ιδιομορφία του πολιτικού πεδίου συνίσταται στο ότι, κατ' αντίθεση:

— μέ τό οικονομικό πεδίο και αυτό της βιολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων, σέ αυτό είναι παρούσες και οι τρεις βασικές σχέσεις που συγκροτούν έναν ΒΑΚΣ,

— μέ τό πεδίο της βιολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων και αυτό της ιδεολογικής παραγωγής, οι γυναίκες και οι νέοι δέν αποτελούν αντικείμενα πάλης. Δηλαδή, στην πάλη για τόν έλεγχο των μέσων άσκησης της εξουσίας λαμβάνουν μέρος οι διαιρεμένοι σε τάξεις και φύλα γενεές μόνο ως υποκείμενα δράσης. Πιο συγκεκριμένα, στό πολιτικό πεδίο μετέχει τό σύνολο των κοινωνικών υποκειμένων μέσα από τις συγκρουσιακές τους σχέσεις για τήν αναπαραγωγή ή για τόν μετασχηματισμό των ύφιστάμενων κοινωνικών σχέσεων, πράγμα που μās οδηγεί νά συλλάβουμε και τόν τρόπο μέ τόν όποιο αναπαράγονται και μετασχηματίζονται οι διαφοροποιημένες ταυτότητες των κυριάρχων και κυριαρχημένων.

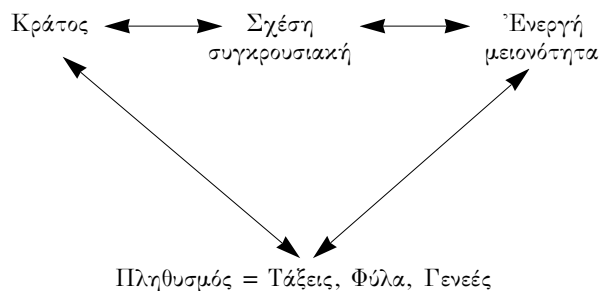
Στή βιο-ανθρωπο-πολιτική πραγματικότητα οι συγκρούσεις δέν περιορίζονται κατά έναν άπλό τρόπο μεταξύ άνοργάνωτων συνόλων. Οι συγκρούσεις αυτές γίνονται, κατά κανόνα, μέσα από τή συγκρότησή τους σε ομάδες, δηλαδή κινήματα και αντικινήματα (Touraine, 1978), και υπό τήν καθοδήγηση πρωτοποριών ή, για νά τό αποδώσουμε καλύτερα, ενεργών μειονοτήτων. Η ιστορία μās πληροφορεί ότι στή βιο-ανθρωπο-πολιτική πραγματικότητα, ή υπαρέξη ενεργών μειονοτήτων αποτελεί μία σταθερά (Fossaert, 1983, Χαραλάμπους, 1993).

Υποστηρίζουμε ότι ο ΒΑΠΣ συγκροτείται μέσα από τήν οργανωμένη συγκρουσιακή σχέση των τάξεων, των φύλων και των γενεών, διότι αυτός διαμορφώνεται μέσα από τή σχέση του κράτους (το όποιο έλέγχεται από τους άνδρες) και της κοινωνίας των πολιτών (Fossaert, 1981, 1983), ή όποια οικοδομείται μέ βάση τά πεδία του ΒΑΟΣ, της βιολογικής και ιδεολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων. Τά όσα γράφουμε εδώ, και περιορίζοντας τή συζήτηση στην περίοδο που αρχίζει από τόν Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, κατά τήν όποια εισέβαλαν στην πολιτική σκηνή οι γυναίκες και οι νέοι, μπορούν νά συμπυκνωθούν στό σχήμα 7.

Το σχήμα 7 συνοψίζει τήν επιστημονική άναπαράσταση των διαδικασιών κοινωνικής έπιρροής (Παπαστάμου, Μιούνη, 1983). Πιο συγκεκριμένα, αναπαριστά μία ενεργό μειονότητα, ή όποια, αφού διαμορφώσει πρόταση κοινωνικής άλλαγής, δημιουργεί σύγκρουση μέ τήν κρατική έξουσία, προσπαθώντας ταυτόχρονα νά επηρεάσει τόν πληθυσμό, ό όποιος συναινεί σ' αυτήν τήν τελευταία. Η ενεργή μειονότητα δέν διαμορφώνει τήν πρόταση κοινωνικής άλλαγής για νά ικανοποιήσει δικά της συμφέροντα, αλλά μέ βάση τήν προσπάθειά της νά άνεύρει λύση στά προβλήματα που αντιμετωπίζει ό πληθυσμός (Moscovici, 1988) και ιδιαίτερα οι λαϊκές τάξεις.

Σχήμα 7

Οι διαφοροποιημένες πολιτικές ταυτότητες των κυριάρχων και κυριαρχημένων



Ο πληθυσμός, ό όποιος συγκροτεί τήν ιδεολογία του υπό τή μορφή των διαφοροποιημένων πολιτικών ταυτοτήτων ή, πράγμα που είναι τό ίδιο, των διαφοροποιημένων πολιτικών υπαγωγών, δέν αποδέχεται άκριτα τή μειονοτική πρόταση. Τή διαπραγματεύεται μέ τόν πομπό-ενεργή μειονότητα, αφού τήν επεξεργαστεί μέ βάση τό προϋπάρχον κοινωνιογνωστικό του σύστη-

μα. Έξ ἄλλου, τὰ ἀποτελέσματα τῆς δράσης τῆς ἐνεργῆς μειονότητας δέν εἶναι δεδομένα, διότι ἡ κρατική ἐξουσία, μέ τήν ὁποία δημιουργεῖ σύγκρουση, συμπυκνώνει ἄνισα τίς ἄνισες βιο-ανθρωπο-κοινωνικές δυνάμεις πού συγκροτοῦν τόν πληθυσμό (Poulantzas, 1968, Fossaert, 1981). Ἐκφράζει κατά κύριο λόγο τὰ κεφαλαιοκρατικά συμφέροντα καί περιθωριακά (μέσα ἀπό τήν κοινωνική πολιτική) αὐτά τῆς ἐργατικῆς τάξης, τῶν γυναικῶν καί τῶν νέων καί, ὡς ἐκ τούτου παρεμβαίνει καί ἄνισα στίς διαδικασίες κοινωνικῆς ἐπιρροῆς. Προσπαθεῖ νά καταστήσει ἀφερέγγυα τήν ἐνεργή μειονότητα ψυχολογιοποιώντας τήν (Παπαστάμου, 1989γ).

Οἱ ἔννοιες τῆς «διαπραγματεύσεως» καί τῆς «ἐπέξεργασίας» μᾶς δείχνουν ὅτι τό σύστημα τῶν κοινωνικῶν ἀναπαραστάσεων δέν ἀποτελεῖ ἀντανάκλαση τῶν διαμορφωμένων ΒΑΚ σχέσεων, ἀλλά δημιουργία, ἀποτέλεσμα τῆς ἀνθρώπινης παρέμβασης. Μᾶς δείχνει ἐπίσης ὅτι ἡ σχέση ἀτόμου καί κοινωνίας ἢ φύσης (φράση ἡ ὁποία φαίνεται νά χρησιμοποιεῖται γιά λόγους ἐυκολίας) δέν εἶναι ποτέ δυαδική, ἀλλά τριαδική. Δύο ὑποκείμενα (ἀτομικά ἢ συλλογικά) παλεύουν γιά ἓνα ἢ περισσότερα ἀντικείμενα πάλης· καί μέσα ἀπό τήν πάλη τους οἰκοδομοῦν τήν κοινωνική ἀναπαράσταση τῆς σχετικῆς αὐτονομίας καί ἐξάρτησης τοῦ ἑαυτοῦ τους καί τοῦ ἀντικειμένου πάλης, συνειδητοποιοῦν τήν ἀπόσταση ἢ διαφορά μεταξύ αὐτοῦ πού ὑπάρχει καί τῆς ἀναπαράστασής του. Ἡ ἀπόσταση ἢ διαφορά συνίσταται εἴτε στήν παράλειψη στοιχείων τῆς πραγματικότητας ἀπό τήν ἀναπαράσταση εἴτε / καί στήν παραποίηση στοιχείων, μέ τή μεγέθυνση ἢ μίσηση τους, καί συνειδητοποιεῖται ἀπό τὰ ὑποκείμενα μέσα ἀπό τή συγκρουσιακή τους σχέση (μέ τή διαφωνία καί διαφορά τους). Μέ τή διαφωνία τους, τὰ ὑποκείμενα συνειδητοποιοῦν ἐπίσης τή διαλεκτική σχέση μεταξύ ἐσωτερικοῦ καί ἐξωτερικοῦ κόσμου, διότι ὑποχρεώνονται νά βρίσκονται σέ μιά συνεχῆ δράση ἀποδόμησης καί ἀναδόμησης τῶν ἀναπαραστάσεών τους.

Ἡ ἔννοια «προϋπάρχον κοινωνιογνωστικό σύστημα», πού χρησιμοποιήσαμε πιό πάνω, μᾶς ἀνάγει στήν ἔννοια τῆς ομάδας. Πιό συγκεκριμένα, μᾶς δείχνει ὅτι, ἀνάλογα μέ τὰ θετικά ἢ ἀρνητικά ἀποτελέσματα τῆς δράσης τῆς ἐνεργῆς μειονότητας (ἀπόρριψη ἢ ἀποδοχή τῆς), ὁ πληθυσμός εἴτε παραμένει ὡς συναινοῦσα ομάδα στήν ἐξουσία εἴτε μπαίνει στή διαδικασία ἀποδόμησής του μέ βάση τό νέο κοινωνιογνωστικό σύστημα, δηλαδή τίς νέες κοινωνικές ὑπαγωγές ἢ ταυτό-

τητες. Ἡ σύγκρουση πού ἐντοπίζουμε ἐδῶ μεταξύ τῆς ἐνεργῆς μειονότητας καί τοῦ κράτους, πού ἔχει ὡς ἀντικείμενο ἐπηρεασμοῦ τόν πληθυσμό, εἶναι αὐτή τῆς ἐνεργοποίησης ἢ ἀδρανοποίησης μιᾶς ἰδεολογίας, πράγμα πού σημαίνει τήν ὑλοποίησή της ἢ τήν ἀφαίρεση τῆς ὑλικότητάς της.

Βέβαια, οἱ φορεῖς τῆς κρατικῆς ἐξουσίας δέν ἀποτελοῦν ἀπλούς παθητικούς δέκτες στίς διαδικασίες κοινωνικῆς ἐπιρροῆς. Αὐτοί παρεμβαίνουν, ὅπως ἤδη γράψαμε, δυναμικά ἐναντίον τῆς ἐνεργῆς μειονότητας μέσω τῆς ψυχολογιοποίησης (Παπαστάμου, ὅ.π.). Θά μπορούσαμε νά γράψουμε ὅτι μεταξύ τῶν φορέων τῆς κρατικῆς ἐξουσίας, τῆς ἐνεργῆς μειονότητας καί τοῦ πληθυσμοῦ ὑπάρχει σχέση συγκρουσιακή καί ὄχι σχέση προτεραιότητας καί καθορισμοῦ: οἱ συγκρουσιακές σχέσεις μεταξύ τῶν τάξεων, τῶν φύλων καί τῶν γενεῶν παράγουν τήν ἐνεργή μειονότητα, ἡ ὁποία ἀναδρά στίς συγκρουσιακές σχέσεις μέσω τῆς καινοτομικῆς τῆς πρότασης, πράγμα πού ὀδηγεῖ τούς φορεῖς τῆς ἐξουσίας νά ἀντιδράσουν, μέσω τῆς ψυχολογιοποίησης. Τό ὅτι ὁ πληθυσμός καί οἱ φορεῖς τῆς ἐξουσίας προϋπάρχουν τῆς ἐνεργῆς μειονότητας δέν ἀναιρεῖ τήν ὑπόθεσή μας, διότι ἡ ἱστορία δέν ἐξηγεῖται μέ βάση τήν προτεραιότητα ἐμφάνισης τῶν κοινωνικῶν φαινομένων. Ἐξ ἄλλου, δέν θά μπορούσαμε νά καταλάβουμε εἴτε τή μεταμόρφωση τοῦ πληθυσμοῦ ἢ τμήματός του σέ κίνημα, μέσω τῶν μειονοτικῶν ἐπιρροῶν, εἴτε τό μπλοκάρισμα τῆς κοινωνικῆς ἀλλαγῆς, μέσω τῆς ψυχολογιοποίησης (Χαραλάμους, 1993).

Περιορίσαμε τή συζήτηση στή δράση τῶν ἐνεργῶν μειονοτήτων, οἱ ὁποῖες προτείνουν καινοτομικές ἀλλαγές. Ἄν προσδώσουμε στόν ὄρο ἐνεργές μειονότητες ἓνα οὐδέτερο περιεχόμενο, τότε μπορούμε νά ἀναπαραστήσουμε καλύτερα τήν ΒΑΠ πραγματικότητα, στήν ὁποία δέν δροῦν μόνο καινοτομικές ἀλλά καί συντηρητικές καί ἀντιδραστικές ἐνεργές μειονότητες, οἱ ὁποῖες βρίσκονται σέ σχέση συγκρουσιακή μεταξύ τους, μέ σκοπό νά ἐπηρεάσουν τίς πολιτικές ταυτότητες τῶν ἀντιπάλων, δηλαδή, σέ τελευταία ἀνάλυση τό νόημα τῆς ἱστορίας. Ἡ εἰσαγωγή τῆς ἔννοιας τῆς συντηρητικῆς καί ἀντιδραστικῆς ἐνεργῆς μειονότητας μᾶς ὀδηγεῖ νά δοῦμε ὅτι δέν ὑπάρχει, ἀπό τή μιά, ὁ κρατικός πόλος, ὁ ὁποῖος εἶναι συντηρητικός ἢ ἀντιδραστικός, καί, ἀπό τήν ἄλλη, ἡ καινοτομική ἐνεργή μειονότητα, ἀλλά μιά πολύπλοκη ἀντιφατική πραγματικότητα ἀπό σύνθετες σχέσεις συμμαχιῶν καί ἀντιπαλότητας,

πού δημιουργούν στο επίπεδο του πληθυσμού σύνθετες κοινωνιογνωστικές ασυμφωνίες (Μαντόγλου, 1995).

Η έννοια της ταυτότητας πήρε τη θέση μιας οργανωτικής ή ενεργής αρχής στην παρούσα εργασία. Μιας ενεργής αρχής ή όποια, βέβαια, δεν αναιρεί τις ενεργές αρχές των τάξεων, φύλων και γενεών, αφού αναφέρεται στις ταυτότητές τους, συλλογικές και διαφοροποιημένες. Η ίδια έννοια παίζει το ρόλο της ενεργής αρχής και στη θεωρία των διαδικασιών κοινωνικής επιρροής. Θά γράφαμε καλύτερα ότι αυτό που διακυβεύεται, σε τελευταία ανάλυση, σ' αυτές τις διαδικασίες είναι ή ταυτότητα των βιο-ανθρωπο-κοινωνικών υποκειμένων, ή ταυτότητά τους με ένα σύστημα εξωτερικών κοινωνικών σχέσεων και όχι τὰ εξω-ψυχολογικά, δηλαδή εξωτερικά συμφέροντα. Αυτό μπορεί να εξηγήσει και τις βίαιες αντιστάσεις που παρατηρούνται πολύ συχνά, από την πλευρά του πληθυσμού (και όχι μόνο), του οποίου ή καινοτομική ενεργή μειονότητα εκφράζει τὰ συμφέροντα.

Το ότι η έννοια της ταυτότητας παίζει το ρόλο ενεργής αρχής στις διαδικασίες κοινωνικής επιρροής μπορεί να θεμελιωθεί, αν γράψουμε ότι: «'Αν θελήσουμε να εκτιμήσουμε (...) την έννοια που προσλαμβάνει κάθε συμπεριφορά κοινωνικής επιρροής, θά καταλήξουμε (...) στο συμπέρασμα ότι ή αποδοχή της επιρροής των μειονοτήτων (...) αντιστοιχεί στην αυτο-απόδοση των στερεότυπων χαρακτηριστικών της μειονότητας. Σ' ένα νέο δηλαδή όρισμό της ταυτότητας εκείνου που αποδέχεται την επιρροή, τόσο για τον εαυτό του όσο και για την κοινωνία, με τούς ίδιους ακριβώς όρους μ' εκείνους που όρίζουν την ταυτότητα της μειονότητας που ασκεί κοινωνική επιρροή. 'Απ' τή στιγμή όμως που ή υπαγωγή σε μία μειονότητα αξιολογείται αρνητικά, τὰ υποκείμενα θ' αποφύγουν να ταυτιστούν μαζί της (...)» (Παπαστάμου, Μιούνυ, 1983, σ. 91- 92).

Συμπέρασμα

Τό αντικείμενο της κοινωνικής ψυχολογίας είναι ή ιδεολογική διάσταση του ΒΑΚΣ. Αυτό δεν εντοπίζεται ούτε από την πλευρά της ανθρωπίνης τάξης ούτε από την πλευρά της κοινωνικής τάξης, αλλά μέσα από τή συγκρουσιακή τους σχέση, και εμφανίζεται υπό τέσσερις μορφές: τήν οικονομική, τήν πολιτική, τήν ιδεολογική και τήν βιολογική, οι οποίες διασπώνται σε πρακτικές και επιστημονικές³. Αυτές οι δύο τελευταίες έννοιες

μάς οδηγούν να δούμε ότι ή κοινωνική ψυχολογία μπορεί να περιλάβει στο αντικείμενο μελέτης της και τήν επιστημολογία (των επιστημών και της «κοινής γνώμης», Paicheler, 1984), αφού ή κοινωνική ψυχολογία όρίζει ως αντικείμενό της και τόν τρόπο που διαμορφώνεται ή ιδεολογία, δηλαδή τόν τρόπο που διαμορφώνεται ή σχέση: υπόθεση → έλεγχος → συμπέρασμα (Paicheler, ό.π., Moscovici, 1970, 1984, 1991). Η έννοια της συγκρουσιακής σχέσης ατόμου και κοινωνίας μάς ανάγει στην υλικότητα της ιδεολογίας και στη δράση. Η υλικότητα της ιδεολογίας εντοπίζεται είτε μέσα από τή μεταμόρφωση μιας ανενεργής ιδεολογίας σε ενεργή, δηλαδή σε στάσεις, είτε μέσα από τή ανάδυση νέων στάσεων, οι οποίες καθορίζουν τή δράση. Οι άνθρωποι ή οι ομάδες εσωτερικεύουν τόν εξωτερικό κόσμο, αφού τόν επεξεργαστούν διαπραγματευόμενοι μεταξύ τους, και τόν εξωτερικεύουν μέσα από τις συγκρουσιακές τους δράσεις.

Η οικονομική επιστήμη αναπτύχθηκε ως τέτοια, όρίζοντας ως αντικείμενο μελέτης της τήν οικονομική διάσταση του ΒΑΚΣ, δηλαδή τήν παραγωγή των υλικών αγαθών για τήν ικανοποίηση των ανθρωπίνων αναγκών, και ή πολιτική τόν τρόπο παραγωγής της κυριαρχίας. Η δημογραφία έχασε τό αντικείμενό της, διότι ενδιαφέρθηκε περισσότερο για τήν κίνηση των πληθυσμών και τις γεννήσεις, δηλαδή για τό προϊόν των σχέσεων των δύο φύλων και όχι για τις σχέσεις βιολογικής παραγωγής των ανθρωπίνων υπάρξεων. Τά τελευταία χρόνια έγινε συνείδηση ή ύπαρξη ενός μεγάλου κενού: ή απουσία μιας επιστημονικής αναπαράστασης που να εξηγήει και να ταξινομήι τὰ φαινόμενα της ιδεολογίας. 'Αν στηριχθούμε στην εκδοτική κίνηση, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι παρεμβάσεις για τήν κατανόηση αυτών των φαινομένων πληθαίνουν. Η προσφορά τους, όμως, με εξαίρεση τήν κοινωνική ψυχολογία, είναι από γλίσχρα μέχρι αποσπασματική, διότι πρώτον οι έννοιες δεν όρίζονται με αυστηρότητα και δεν συγκροτούνται σε σύστημα θεωρητικών προτάσεων και, δεύτερον, διασπάζεται πολύ συχνά τό αντικείμενο σε ιδεολογία, ψυχολογία και επικοινωνία. Οι μαρξιστές (Althusser, 1976, Fossaert, 1978, 1983), οικοδομώντας τήν έννοια της ιδεολογικής διάστασης, τείνουν να ξεπεράσουν τή διάσπασή του, δεν επεξεργάστηκαν όμως και μία θεωρία. 'Αντίθετα, οι κοινωνικοί ψυχολόγοι οικοδόμησαν ένα συνεκτικό σύστημα έννοιων (πράγμα που δεν σημαίνει, βέβαια, ότι συγκροτεί και μία τελειωμένη θεωρία), τό ό-

ποιο τείνει να ξεπεράσει τη διάσπαση (Παπαστάμου, 1989α), δέν ὄρισαν ὅμως καί μέ ἀκρίβεια τό ἀντικείμενο τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας μέσα στά πλαίσια τοῦ ΒΑΚΣ.

Ὁ ὀρισμός τῆς ιδεολογικῆς διάστασης τοῦ ΒΑΚΣ ὡς ἀντικειμένου τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας, ὁ ὁποῖος σ' αὐτήν τή μελέτη ἀποτελεῖ μιά πρόταση ἑνός ἐπιστημονικοῦ προγράμματος, θά μπορούσε νά εἶχε δώσει σ' αὐτήν τή ἐπιστήμη μιά νέα προοπτική: θά συνέβαλλε στήν κατανόηση τοῦ ΒΑΚΑ καί τοῦ ξεπεράσματος τῶν τάσεων ἀποσπασματικῆς ἀσκησῆς τῆς (θεωρία κοινωνικῶν ἀναπαραστάσεων, διομαδικῶν σχέσεων κοινωνικῶν ἐπιρροῶν...). Θά μπορούσε ἐπίσης νά εἶχε ξεπεραστεῖ ἡ προσέγγιση τοῦ ἀντικειμένου τῆς ιδεολογίας ἀπό πολλές πλευρές (ιστορική, κοινωνιολογική, ἐθνολογική, ψυχολογική), οἱ ὁποῖες δέν ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους.

Στο τέλος αὐτῆς τῆς μελέτης θά ἐπικεντρώσουμε τήν προσοχή μας σέ μιά ἐπιστημολογική παρατήρηση. Ὁ 19ος αἰώνας ἀνέδειξε τήν ἐνέργο ἢ ὀργανωτική ἀρχή κεφάλαιο-εργασία καί ὁ Μαρξ οἰκοδόμησε τήν πιό συνεκτική ἐπιστημονική ἀναπαράσταση γιά τήν κατανόησή τῆς. Ὁ 20ός αἰώνας καί ἰδιαίτερα ἡ περίοδος πού ἀρχίζει μέ τή δεκαετία τοῦ 1960 ἀνέδειξε δύο νέες ἐνεργές ἀρχές: αὐτήν τῶν φύλων καί αὐτήν τῶν γενεῶν⁴, γιά τίς ὁποῖες ὅμως δέν οἰκοδομήθηκε καμιά ἐπιστημονική ἀναπαράσταση.

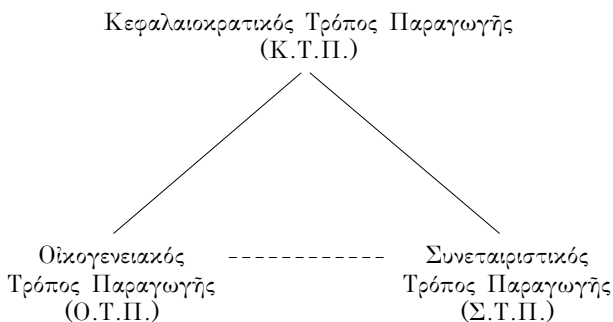
Βέβαια, γιά τίς σχέσεις τῶν φύλων ὑπάρχει πληθώρα μελετῶν. Ἡ προσφορά τους ὅμως στή θεωρία εἶναι ἀνύπαρκτη, ὅταν σ' αὐτήν δέν ἐπικρατεῖ σύγχυση.

Ὅσον ἀφορᾷ τίς γενεές, ἐπικρατεῖ ἡ πρακτική ἀναπαράσταση εἶτε ὅτι οἱ νέοι, μαζί μέ τίς γυναῖκες, θά πρέπει νά μποῦν στή σοσιαλιστική προοπτική τῆς ἐργατικῆς τάξης (Meillassoux, 1982, Ψυρούκης, 1983, κ.λπ.) εἶτε ὅτι καθορίζονται ἀπό τήν ταξική πάλη (Bourdieu, Passeron, 1970, Bertaux, 1977, κ.λπ.), δηλαδή ἀπό τό οἰκονομικό πεδίο. Ἡ ιδεολογική παραγωγή τῶν ἀνθρωπίνων ὑπάρξεων θεωρεῖται καθοριζόμενη... Αὐτή ἡ πρακτική ἀναπαράσταση καθορίζει καί τή δρᾶση τῶν ὑποκειμένων. Οἱ ἐπενδύσεις γιά τήν παραγωγή τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν εἶναι αἰσθητά ὑψηλότερες ἀπό αὐτές γιά τήν ιδεολογική παραγωγή. Ἐξ ἄλλου, πῶς θά μπορούσε νά εἶναι διαφορετικά, ἀφοῦ ἡ προσωπικότητα θεωρεῖται ὅτι οἰκοδομεῖται πιό εὐκόλα μέ τήν κατανάλωση ἑνός I.X. ἢ ἑνός καλοῦ ντυσίματος, παρά μέ τή βασανιστική διαδικασία τῆς ἐκπαίδευσης;

Στίς ἡμέρες μας, ὁ πολιτικός κόσμος ἀλλά καί οἱ κοινωνικοὶ ἐπιστήμονες ἐπικεντρώνουν τήν προσοχή τους στόν 20ό αἰώνα πού φεύγει καί στόν 21ο αἰώνα πού ἔρχεται. Δέν ἐπικεντρώνουν, ὅμως, τήν προσοχή τους στό ἔάν οἱ ιδεολογικοὶ μηχανισμοὶ παράγουν τοὺς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι θά μποροῦν νά ἀναλάβουν τόν κόσμο τοῦ 21ου αἰώνα πού ἔρχεται. Αὐτή ἡ παρατήρηση ἰσχύει ἰδιαίτερα γιά τόν ἑλληνικό ΒΑΚΣ, ὅπου ἡ ιδεολογική παραγωγή τῶν ἀνθρώπων ἀναλαμβάνεται ἀπό θεσμούς, ὅπως εἶναι τό πανεπιστήμιο, τό ὁποῖο δέν ἔχει ἐνσωματώσει τήν ἔρευνα καί ἄρα τή δυνατότητα δημιουργίας ἐπιστημονικῆς ιδεολογίας, καί τό ΤΕΙ, τό ὁποῖο στελεχώθηκε ἀπό ἐκπαιδευτικό προσωπικό τοῦ ὁποῖου τά προσόντα προορίζονται γιά τήν πρωτοβάθμια καί δευτεροβάθμια ἐκπαίδευση καί ὄχι γιά τήν τριτοβάθμια. Αὐτό ἐνδυναμώνεται, ἔάν λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας καί τό γεγονός ὅτι οἱ φοιτητές καί οἱ σπουδαστές κατέκτησαν τό «δικαίωμα» νά μὴν παρακολουθοῦν τά μαθήματα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Νά διευκρινίσουμε ὅτι ἕνας ΒΑΚΣ δέν συντίθεται ἀπό: δύο ΒΑΟΣ (ἕναν τῶν τάξεων καί ἄλλον ἕναν τῶν φύλων), τρεῖς ΒΑΠΣ (τῶν τάξεων, τῶν φύλων καί τῶν γενεῶν), τρεῖς ΒΑΙΣ (τῶν τάξεων, τῶν φύλων καί τῶν γενεῶν) καί ἕναν σχηματισμό τῆς ΒΠΑΥ. Τό σύνολο τῶν ἐννέα αὐτῶν σχηματισμῶν ἀνασυντίθεται σέ τέσσερις: τόν ΒΑΟΣ, τόν ΒΑΠΣ, τόν ΒΑΙΣ καί τόν σχηματισμό τῆς ΒΠΑΥ. Παραδείγματος χάριν, τό ὅτι οἱ δύο ΒΑΟΣ τῶν τάξεων καί τῶν φύλων ἀνασυντίθενται σέ ἕναν μπορεῖ νά θεμελιωθεῖ μέσα ἀπό τό παρακάτω σχῆμα:



Τό σχῆμα αὐτό (Χαραλάμπους, 1997) ἀναπαριστᾷ τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο μιά κοινωνία τῶν χωρῶν τοῦ κέντρου τῆς κεφαλαιοκρατικῆς περιόδου παράγει τά ὑλικά ἀγαθά, μέσα ἀπό τίς σχέσεις τοῦ Κ.Τ.Π., πού συγκροτεῖται ἀπό τάξεις, τοῦ Ο.Τ.Π., πού συγκροτεῖται ἀπό φύλα καί τοῦ Σ.Τ.Π., πού συγκροτεῖται ἀπό ἄνδρες συνεταίρους. Τό ὅτι οἱ ΒΑΙΣ τῶν τάξεων, τῶν φύλων καί τῶν γενεῶν ἀνασυντίθενται σέ ἕναν θά ἐμφανιστεῖ στή συνέχεια τῆς μελέτης. Τό ἴδιο ἢ ἀνασύνθεση τῶν τριῶν ΒΑΠΣ σέ ἕναν θά

έμφανιστεί στη συνέχεια της μελέτης μας. Όσον αφορά τον σχηματισμό της βιολογικής παραγωγής, δεν θα αναφέρουμε τίποτα, διότι δεν αποτελεί παρά μόνο έναν.

2. Νά διευκρινίσουμε ότι στην πάλη για τον έλεγχο των μέσων άσκησης της εξουσίας δεν συμμετέχει τό σύνολο των παιδιών και νέων. Συμμετέχουν ιδιαίτερα οι μαθητές και φοιτητές με τους αγώνες τους και τις οργανώσεις τους.

3. Η διάκριση αυτή γίνεται κατανοητή, εάν γράψουμε ότι αντικείμενο της κοινωνικής ψυχολογίας είναι ο λόγος για την οικονομία, την πολιτική, τη βιολογική παραγωγή και την ιδεολογία.

4. Βέβαια, οι σχέσεις των φύλων και των γενεών υπάρχουν, θα γράφαμε, από καταβολής κόσμου, ή σταθεροποίηση όμως της συγκρότησής τους στα πλαίσια της οικολογίας τις έκαναν να θεωρηθούν ως φυσικές. Η επέκταση του Κ.Τ.Π. και η ταυτόχρονη συρρίκνωση της οικολογίας δημιούργησε την άξυνση των σχέσεων των φύλων και γενεών, με συνέπεια να αναχθούν οι τελευταίες, ιδιαίτερα τον 20ό αιώνα, σε ενεργές αρχές. Η ανάδειξη αυτών των σχέσεων σε ενεργές αρχές μās οδηγεί στο να τις χρησιμοποιήσουμε (έτσι όπως έγινε και με την ενεργή αρχή των τάξεων) ως κατανοητικές αρχές για τη μελέτη του ιστορικού παρελθόντος.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Ξενόγλωσση

- Althusser L., Positions, Éditions Sociales, 1976.
 Althusser L., Balibar E., Lire le Capital, Maspero, 1968
 Bertaux D., Destins personnels et structure de classe, PUF, Politiques, 1977.
 Bock G., Challenging Dichotomies: Perspectives on Women's History, In: International Perspectives, Karen Offen, Ruth Roach, Jane Rendall (eds), Macmillan, London, 1991, p. 1-23.
 Bourdieu P., Passeron J.-C., La reproduction, Minuit, 1970.
 Charalambous K., L'opposition cachée: homme-femme, (France, Grèce), Doctorat Nouveau Régime, Université de Paris VIII, 1988.
 Godelier M., Les rapports hommes-femmes: Le probleme de la domination masculine, In Ouvrage collectif, Sous la direction de CERM, La condition féminine, Éditions Sociales, 1978, 23-44.
 Godelier M., L' idéal et le matériel, Fayard, 1984.
 Doise W., L' explication en psychologie sociale, Paris PUF, 1982
 Fossaert R., La société, Tome 1, Une théorie générale, Seuil, 1977a.
 Fossaert R., La société, Tome 2, Les structures économiques, Seuil, 1977b.
 Fossaert R., La société, Tome 3, Les appareils, Seuil, 1978.
 Fossaert R., La société, Tome 4, Les classes, Seuil, 1980.
 Fossaert R., La société, Tome 5, Les États, Seuil, 1981.
 Fossaert R., La société, Tome 6, Les structures idéologiques, Seuil, 1983.
 Jodelet D., Représentations sociales: un domaine en

expansion, In: Les représentations sociales, D. Jodelet (éd.), PUF, 1989.

- Lapierre J.-W., Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l' innovation sociale, Esprit/Seuil, 1977.
 Lévi-Strauss C., Les structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1967.
 Marx K., Le capital, Livre I, II, III, Éditions Sociales, 1977.
 Marx K., Engels F., Manifeste du parti communiste, 1977.
 Meillassoux C., Femmes greniers et capitaux, FM/Fondations, Maspero, 1982.
 Morin E., La méthode, La Nature de la Nature, Seuil, 1977.
 Morin E., Pour sortir du vingtième siècle, Fernand Nathan, 1981.
 Moscovici S., Préface a C. Herzlich, Santé et maladie, Analyse d' une représentation sociale, Mouton, 1969.
 Moscovici S., Préface, In: D. Jodelet, J. Viet, Ph. Besnard (éds), La psychologie sociale, Une discipline en mouvement, Paris, Mouton, La haye, 1970, 9-64.
 Moscovici S., La psychanalyse, son image et son public, PUF, 1961, 1976.
 Moscovici S., Psychologie des minorités actives, Paris, PUF, 1979.
 Moscovici S., L' âge des foules, Paris Fayard, 1981.
 Moscovici S., Introduction: Le domaine de la psychologie sociale, In Psychologie Sociale, S. Moscovici (éd), Paris, PUF, 1984, 5-22.
 Moscovici S., La nouvelle pensée magique, Bulletin de psychologie, Tome XLV, No 405, 1991.
 Moscovici S., Mugny G. (éds), Psychologie de la conversion, Études sur l' influence inconsciente, DeVal, 1987.
 Moscovici S., La machine à faire des dieux, Paris, Fayard, 1988.
 Paicheler H., L' épistémologie du sens commun, In: Psychologie sociale, S. Moscovici (éd.), PUF, 1984.
 Poulantzas N., Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, 1968.
 Touraine A., La voix et le regard, Paris, Seuil, 1978.
 Touraine A., Sociologie de l' action, Seuil, 1965.
- ### 2. Έλληνική
- Γκράμσι Α., Οι διανοούμενοι, Στοχαστής, 1972.
 Γκρούπι Α., Η έννοια της ήγemonίας στον Γκράμσι, Θεμέλιο, 1977.
 Δεληγιάννη Β., Ζιώγου Σ., (Επιμέλεια), Έκπαίδευση και φύλο, Ιστορική διάσταση και σύγχρονος προβληματισμός, Έκδόσεις Βάνιας, 1993.
 Μαντόγλου Α., Η εξέγερση του Πολυτεχνείου, Η συγκρουστική σχέση ατόμου και κοινωνίας, Όδυσσέας, 1995.
 Μαντόγλου Α., Εισαγωγή, Στο: Σύγχρονες Έρευνες στην Κοινωνική Ψυχολογία III, Κοινωνικές Αναπαραστάσεις, Σ. Παπαστάμου, Ά. Μαντόγλου (Επ.), Όδυσσέας, 1995α.
 Μαντόγλου Α., Χαράλαμπος Κ., Έξουσία και κοινωνική επιρροή, Έλληνική Έπιθεώρηση Πολιτικής Έπιστήμης, 11,1998, σ. 54-98.

- Μαραγκουδάκη Ε., 'Εκπαίδευση και διάκριση τών φύλων, 'Οδυσσέας, 1993.
- Μάρξ Κ., Κριτική τής πολιτικής οικονομίας, Νέοι στόχοι, 1971.
- Μάρξ Κ., 'Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη, Θεμέλιο, 1986.
- Μουζέλης Ν., Μεταμαρξιστικές προοπτικές, Για μιά νέα πολιτική οικονομία και κοινωνιολογία, Θεμέλιο, 1992.
- Μπυσί-Γκλύκσμαν, Κ., 'Ο Γκράμσι και τό κράτος, Θεμέλιο, 1984.
- Ναυρίδης Κ., Κλινική Κοινωνική Ψυχολογία, Παπαζήση, 1994.
- Παπαστάμου Σ., Μιούνι Γκ., Μειονότητες και εξουσία, 'Αλέτρι, 1983.
- Παπαστάμου Σ., 'Εγχειρίδιο Κοινωνικής Ψυχολογίας, 'Οδυσσέας, 1989α.
- Παπαστάμου Σ., (Υπό τήν επιμέλεια του), 'Η κοινωνική επιρροή, 'Οδυσσέας, 1989β.
- Παπαστάμου Σ., 'Η ψυχολογιοποίηση, 'Οδυσσέας, 1989γ.
- Παπαστάμου Σ., (Υπό τήν επιμέλεια του), Διομαδικές σχέσεις, 'Οδυσσέας, 1990.
- Παπαστάμου Σ., Μαντόγλου Α., (Υπό τήν επιμέλεια τών), Κοινωνικές αναπαραστάσεις, 'Οδυσσέας, 1995.
- Perez J.-A., Mugny G., (Υπό τήν επιμέλεια τών), 'Η θεωρία τής επεξεργασίας τής σύγκρουσης, Διαδικασίες κοινωνικής επιρροής, Για τήν ελληνική μετάφραση: Σ. Παπαστάμου, 'Α. Μαντόγλου (Επιμέλεια), 'Οδυσσέας, 1996.
- Χαραλάμπους Κ., Οι τάξεις και τά φύλα ή ό «κοινωνικός σχηματισμός», Νέα Κοινωνιολογία, 1991α, 11, 31-41.
- Χαραλάμπους Κ., 'Η σύγκρουση τών αντιπάλων, 'Η περίπτωση τών 'Ελληνοκυπρίων - Τουρκοκυπρίων, 'Ενωση - 'Ανεξαρτησία, Λήδρα, 1991β.
- Χαραλάμπους Κ., Στοιχεία μεθοδολογίας, Λήδρα, 1991γ.
- Χαραλάμπους Κ., 'Ελληνικό Συνεταιριστικό «Κίνημα», Γόρδιος, 1993.
- Χαραλάμπους Κ., 'Ο Συνεταιριστικός Τρόπος Παραγωγής και ή μετάβαση στό Σοσιαλισμό, 'Οδυσσέας, 1997.
- Ψυρούκης Ν., 'Η ιστορία τής σύγχρονης 'Ελλάδας, Τόμος 4, 'Επικαιρότητα, 1983.



Ἡ κοινωνική μεθοδολογία τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας*

M.Γ. Βαρβούνης

Τό πρόβλημα τῆς μεθόδου ἀπασχόλησε σοβαρά τή λαογραφική ἐπιστήμη, ἀφοῦ συνδέεται μέ τήν αὐθυπαρξία καί τόν χαρακτήρα της, καθώς προσδιορίζει τόσο τήν ἔρευνα ὅσο καί τήν παρουσίαση τῶν ἀποτελεσμάτων της.

Ἡ λαογραφία χρησιμοποιεῖ τόσο τό ὑπάρχον ὕλικό, δημοσιευμένο καί ἀδημοσίευτο, ὅσο καί τήν μεθοδολογία τῆς ἐπιτόπιας ἔρευνας, πού συμπληρώνει, διασταυρώνει καί διευκρινίζει τίς προγενέστερες ἀναφορές τῶν πηγῶν· ἡ ἔρευνα αὐτή μπορεῖ νά εἶναι γενική, μέ σκοπό δηλαδή τή συλλογή διαφόρων πληροφοριῶν γιά τόν παραδοσιακό πολιτισμό μιᾶς περιοχῆς, ἢ εἰδική, νά διερευνᾷ δηλαδή συγκεκριμένο θέμα, μέ χρήση εἰδικοῦ ἐρωτηματολογίου, τό ὁποῖο εἶναι προϊόν μελέτης τοῦ ὑπάρχοντος σχετικοῦ ὕλικου, μέ παράλληλη διαπίστωση τῶν κενῶν πού τυχόν παρουσιάζει.

Ἀρχειακή, βιβλιογραφική καί ἐπιτόπια ἔρευνα ἀποτελοῦν τά στάδια συλλογῆς τοῦ ὕλικου στό ὁποῖο θά στηριχθεῖ ἡ παραπέρα μελέτη, μέ τίς ὅποιες ἐρμηνευτικές προεκτάσεις της. Στό δεύτερο αὐτό στάδιο, ἡ παρουσία τῆς μεθόδου πού ἀκολουθεῖ ὁ ἐρευνητής εἶναι ἔντονη, ἀφοῦ μάλιστα ὁ ἀναγνώστης — φυσικός ἀποδέκτης τοῦ ἐρευνητικοῦ μόχθου — ἔρχεται σέ ἐπαφή μέ τό τελικό κείμενο τοῦ ἐρευνητή-ἐπιστήμονα, στή διαμόρφωση τοῦ ὁποῖου ἡ ἀκολουθούμενη μέθοδος ἔχει παίξει τόν δικό της καθοριστικό ρόλο.

Ὡστόσο, τό ἐρώτημα τῆς μεθόδου καί οἱ προτεινόμενες κατά καιρούς ἀπαντήσεις ὀφείλουν νά μή χαρακτηρίζονται ἀπό δογματική ἀκαμψία, παρουσιάζοντας τήν ἀναγκαῖα δεκτικότητα καί προσαρμοστικότητα. Στή διαμόρφωση τῶν ἀρετῶν αὐτῶν συμβάλλει ἡ λεπτομερής καί ἐμβριθής γνώση τῶν πραγμάτων, τοῦ πρωτογενοῦς ὕ-

λικου, μέ τίς ἰδιαιτερότητες καί τίς ἰδιομορφίες τους, ἢ ἴδια δηλαδή ἡ γνώση τῶν ποικίλων πλευρῶν πού παρουσιάζει ἡ λαογραφική πραγματικότητα ἢ, μᾶλλον, αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε λαογραφικό γίγνεσθαι.

Τά λαογραφικά φαινόμενα, στήν οὐσία τους, εἶναι καταστάσεις πολύπλευρες καί αὐτό σημαίνει πώς παρουσιάζουν στόν μελετητή πολλές καί ποικίλες ὀψεις. Συχνά ἐμπίπτουν στή μελέτη περισσοτέρων τῆς μιᾶς ἐπιστημῶν. Ἄλλοτε ἀνήκουν σέ πολλούς καί διάφορους τομείς τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ἔτσι ὥστε ἡ ἀκριβῆς κατάταξή τους νά εἶναι ἀρκούντως προβληματική. Ὁ μελετητής διαπιστώνει ὅλο καί περισσότερο τήν ἀλήθεια τῆς ἀποψῆς πώς στήν ἐπιστήμη δέν ὑφίστανται ριζικοί καί ἀκαμπτοι διαχωρισμοί. Ἐχουμε νά κάνουμε μέ μιά ὀλοζώντανη καί ἐξελισσόμενη πραγματικότητα, μέ τομείς τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας. Καί κανείς, βέβαια, δέν ταξινομεῖ ἐκ τῶν προτέρων τίς ἐκδηλώσεις του, δέν ἐνεργεῖ στήν καθημερινή του ζωή μέ τρόπο ἐνταγμένο σέ σχήματα αὐστηρῆς ἀλληλεξάρτησης. Τά ταξινομικά σχήματα εἶναι ἀνθρώπινες ἐφευρέσεις πού ἀποσκοποῦν στή διευκόλυνση τῆς ἔρευνας, ἢ ὁποῖα πάντοτε προϋποθέτει κάποια μορφῆς κατάταξη. Εἶναι εὐνόητο ὅτι, ὡς πλαστά συστήματα, δέν ἔχουν τή φρεσκάδα καί τήν προσαρμοστικότητα τῆς καθημερινότητας, χαρακτηρίζονται ἀπό κάποια ἔντονη ἀκαμψία.

Ἡ ζωντάνια τῆς καθημερινῆς ζωῆς εἶναι ἐκείνη πού δίνει τόν κύριο τόνο στά κάθε εἶδους λαογραφικά φαινόμενα. Καί εἶναι γνωστό πώς ζωντάνια καί ἀέναη ἐξέλιξη συμπορεύονται πάντα στίς ἀνθρώπινες δραστηριότητες. Μποροῦμε, ὅμως, νά ἀντιμετωπίσουμε πιά ἀπτά τήν πραγματικότητα. Ἄς πάρουμε τήν περίπτωση ἑνός ἐθίμου λατρευτικοῦ, στοιχείου πού ἀνήκει στήν ἐ-

— Ὁ *M.Γ. Βαρβούνης* εἶναι Ἐπίκουρος Καθηγητής Λαογραφίας στό Τμήμα Ἱστορίας καί Ἀρχαιολογίας τοῦ Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης.

* Ἀνακοίνωση στό Α΄ Συμπόσιο Ἀνθρωπολογίας (Κομοτηνή, Νοέμβριος 1993).

θιμική λατρεία και ταξινομείται συνήθως υπό τό γενικευτικό τίτλο «Πνευματική ζωή». Μιά πρώτη προσέγγιση είναι, βέβαια, ή θρησκευολογική, όπου θά διαπιστωθούν οί λατρευτικές καταβολές, οί υποκρυπτόμενες πίστεις και τά πιθανά στοιχεία κάποιας συνέχειας από αρχαιότερα λατρευτικά σύνολα. Η ιστορική θεώρηση έπεται και, συνδυαζόμενη μέ τήν αντίστοιχη φιλολογική, αποσκοπεϊ στήν άνεύρεση σχετικών μαρτυριών πού νά θεμελιώνουν τή συνέχεια, ίσως δέ και τίς πιθανές εξελίξεις του εξέταζόμενου στοιχείου, άνά τούς αιώνες. Αυτόνομη είναι πάντα τό ότι κανενός είδους προσπάθεια δέν γίνεται για άνεύρεση αρχαίων ριζών, όπου αυτές είναι άνύπαρκτες. Έτσι και ή ιστορικοφιλολογική έρευνα προωθείται, αλλά και ή λαογραφική γνώση μας προάγεται, αφού ανακαλύπτεται και εξασφαλίζεται ή χρονική συνέχεια και ή εξελικτική διαμόρφωση του έθιμου. Γνωρίζουμε τίς περιπέτειες αλλά και επιδράσεις του. Αυτά, βέβαια, ακολουθούν και τίς έρευνητικές έπιταγές τής λεγόμενης «Ιστορικοφιλολογικής» μεθόδου, τήν όποία εισήγαγε ως έπιστημονική μέθοδο ο Νικόλαος Πολίτης¹ και έκτοτε ακολουθήθηκε πιστά από τούς έπιφανέστερους εκπροσώπους τής έλληνικής λαογραφίας, καθορίζοντας βεβαίως σκοπούς και αποτελέσματα.

Ο κοινωνικός παράγοντας δέν μπορεί και δέν πρέπει νά παραγνωρίζεται. Η συγκέντρωση ενός πανηγυριού συνεπάγεται πάντα έναν συμφυρμό ανθρώπων έτερόκλητων πού συνεννοούνται και συναντούνται. Αναπτύσσουν τίς σχέσεις τους, συνάπτουν συνοικέσια, φιλίες και γνωριμίες. Στίς παραδοσιακές κοινωνίες, μέ τή γνωστή έπιφυλακτικότητα τους, οί ευκαιρίες έπαφών είναι άνστηρά περιορισμένες. Έτσι, οί κάθε είδους θρησκευτικές γιορτές, μέ τήν κοσμοσυρροή πού προϋποθέτουν, αποτελούν μία θαυμάσια ευκαιρία για άναπλήρωση και καλλιέργεια τής λαϊκής κοινωνικότητας.

Είναι γνωστό πώς σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα, ιδίως δέ στήν κοινωνική ζωή, υποκρύπτονται οικονομικοί παράγοντες. Τό ίδιο, φυσικά, μπορεί νά διαπιστωθεί και για τίς προαναφερθείσες κοινωνικές και θρησκευτικές συνάξεις. Έμποροπανηγύρεις, αγοραπωλησίες, διαπραγματεύσεις κινητών και άκινήτων συνθέτουν τήν οικονομική φυσιογνωμία τής κάθε γιορτής. Δέν είναι τυχαίο τό γεγονός του συνδυασμού θρησκευτικής-κοινωνικής και οικονομικής δραστηριότητας, κάτω από τόν προστατευτικό μανδύα του θρησκευτικού έορτασμού.

Τό παράδειγμα πού χρησιμοποιήθηκε είναι, νομίζουμε, απολύτως ένδεικτικό. Η πολλαπλή αυτή διάρθρωση είναι ό,τι κυρίως χαρακτηρίζει τήν εσωτάτη ουσία κάθε λαογραφικού φαινομένου. Και είναι αυτόνομη πώς ή εξέτασή μας είναι πάντοτε συγχρονική, αφού ή διαχρονική μελέτη ένδιαφέρεται για τήν ιστορικότητα του αντικειμένου, αναλύει τά συσσωρευμένα στρώματα, δέν τά διαπιστώνει. Αντιθέτως, ή συγχρονία προβαίνει σε διαπιστώσεις των έπιμέρους συστατικών, τά αποκολλά, τά όρίζει και τά παραδίδει καθαρά σε μελέτη. Ένδιαφέρεται επίσης για τό κάθε σύνολο, έτσι όπως μās παρουσιάζεται μέ τίς ιδιαιτερότητες και τούς συμφυρμούς του. Είναι, βέβαια, προίον κάποιας συγκεκριμένης καταστάσεως, αντιπροσωπεύει όρισμένες συνθήκες· και ή διάλυσή του δέν πρέπει νά γίνεται πριν από τήν έπισταμένη μελέτη του ως συνόλου μή ένιαίου αλλά ύπαρκτου, γνήσιου και όχι νόθου, λαϊκού δημιουργήματος και όχι έπιστημονικού κατασκευάσματος. Και κάθε δημιουργημα του λαού έχει και λόγο ύπάρξεως και όρισμένο ρυθμό δημιουργίας.

Από τά παραπάνω προκύπτει όλοφάνερο τό έρώτημα τής μεθόδου². Ποιά, δηλαδή, θά είναι τά εφόδια, τά εργαλεία του λαογράφου για τήν αντιμετώπιση και εξακρίβωση παρόμοιων καταστάσεων. Έδώ ταιριάζει ή παλαιά ρήση: πώς θά πρέπει νά εξετασθεί τό κάθε δένδρο, χωρίς νά χαθεί από τά μάτια μας ή εικόνα και ή προοπτική του δάσους. Η μέθοδος είναι εργαλείο και ως τέτοιο δέν χαρακτηρίζεται από άκαμψία, ώστόσο, αναγκαίο είναι νά διαπλάθεται έτσι, ώστε νά βοηθά κάθε φορά τόν έρευνητή νά φτάνει όσο μπορεί πιό μακριά στίς γόνιμες αναζητήσεις του. Οφείλουμε, λοιπόν, να προσαρμοζόμαστε μέ τό πνεύμα αυτό. Πρέπει νά μελετούμε τίς έπιμέρους έπιρροές, αφού πρώτα τίς διευκρινίσουμε προσεκτικά. Νά κάνουμε τίς συγκρίσεις και τίς αναγωγές πού απαιτούνται, ώστε νά γνωρίσουμε λεπτομερώς κάθε συμφυρόμενη πραγματικότητα, κάθε ύπάρχουσα όψη. Αφού, όμως, ολοκληρωθεί αυτή ή εργασία, θά συνθέσουμε τίς έπιμέρους αναλύσεις σε ένα ένιαίο, κατά τό δυνατόν, σύνολο. Δέν πρέπει νά ξεχνούμε πώς παραλάβουμε πρós μελέτη ένα ένιαίο σύνολο και στή βάση αυτή πρέπει νά στηρίζουμε τήν έρμηνευτική μας προσπάθεια. Η έρμηνεία αποτελεί τήν πληρέστερη μορφή του έπιστημονικού έργου.

Από τήν άλλη πλευρά, ή άσκηση του λαογραφικού έργου περιλαμβάνει όρισμένες μεθοδολογικούς κινδύνους, οί όποιοι πρέπει νά λαμβάνονται



σοβαρά υπ' όψιν πρίν από κάθε σχετική προσπάθεια, όπως αυτοί εκτίθενται στη συνέχεια, αφού επιδρούν πάνω στο πρόβλημα της μεθόδου που όφειλει να ακολουθεί ή λαογραφική επιστήμη.

Ο λαογράφος, ανάλογα με τους στόχους που θέτει, με τό υλικό και με τίς γνώσεις του, μπορεί είτε να συλλέξει και να παραθέσει υλικό είτε να επεξεργαστεί τά ήδη υπάρχοντα στοιχεία κατά θέματα και ένότητες. Καί στίς δύο περιπτώσεις, όμως, έχει τή δυνατότητα να αντιμετωπίσει τό αντικείμενό του πολύπλευρα, με μία ποικιλία κριτηρίων, που αρχίζουν από τόν λιγόλογο, αυστηρό και έλεγμένο επιστημονικό λόγο και φτάνουν ως τή άνώφελη ώραιολογία, συνήθως συναισθηματικά φορτισμένη και κενή περιεχομένου. Οί τάσεις άκριβώς αυτές είναι εκείνες που καθορίζουν και τά σύνορα μεταξύ σοβαρού-φαιδρού σε μία λαογραφική έργασία, εκθεση ή πραγμάτευση.

Δέν έννοούμε, βέβαια, με αυτό πώς πρέπει να λήψει ή αναγκαία σε κάθε κλάδο των κοινωνικών επιστημών γλαφυρότητα, άρκει τούτη να αποτελεεί μέσο έκφρασης ιδεών και όχι υπηρετούμενο αυτοσκοπό. Ούτε τό προσωπικό ύφος και οί άνάλογες ικανότητες κάθε συγγραφέα πρέπει να εξαφανίζονται. Αποτελεί, όμως, επιτακτικό αίτημα τής επιστημονικής δεοντολογίας ή έναρμόνιση όλων αυτών σε ένα σύνολο που να διακρίνεται για τή λιτότητα και τή νοηματική καθαρό-

τητά του, να ξεχωρίζει για τήν έμβαθυντική του ματιά και, τό κυριότερο, να έχει ανά πάσα στιγμή τήν ικανότητα στήριξης των επιμέρους στοιχείων του και τεκμηρίωσης των μερικών ή των καθόλου συμπερασμάτων του. Έτσι κερδίζεται ή σοβαρότητα και ταυτοχρόνως ή ευρύτατη άπήχηση του κάθε λαογραφικού έργου. Τελικά, ή μέση όδός μας δείχνει και εδώ τόν τρόπο επίτευξης των καλύτερων δυνατών αποτελεσμάτων.

Ένας δεύτερος, εξίσου σοβαρός κίνδυνος, είναι αυτός τής μεμονωμένης εξέτασης των λαογραφικών αντικειμένων. Η λαογραφία, παρά τίς όποιες φιλολογικές ή αρχαιολογικές διασυνδέσεις και προεκτάσεις της, παραμένει πάντα μία κοινωνική επιστήμη. Κι αυτό σημαίνει πώς εξετάζει καταστάσεις και φαινόμενα που αποτελούν εκδηλώσεις μιας κατά παράδοσιν λαϊκής κοινωνίας, σε όλους τους τομείς και σε όλες τίς εκφάνσεις της. Τά σχετικά ή φαινομενικά άσχετα στοιχεία τά συνδέει ή σχέση αίτιας-αιτιατού, τίποτε δέν είναι αυθαίρετο ή αυθύπαρκτο. Έπιβάλλεται, λοιπόν, για μία σωστότερη αντιμετώπιση και έρμηνεία των λαογραφικών φαινομένων, ή επιδίωξη μιας συνολικής θέασης, μιας διερεύνησης ριζών και προεκτάσεων, σε ό,τιδήποτε θελήσουμε να πραγματευθούμε. Η μεμονωμένη και τμηματική εξέταση ή δέν φτάνει σε ολοκληρωμένη μορφής συμπεράσματα ή οδηγεί σε πορίσματα λανθασμένα, αστήρικτα και πάντως χωρίς αξία.

Ἔτσι, ὅμως, οὔτε ἡ γνώση μας οὔτε, βέβαια, καί ἡ ἔρευνα προάγεται.

Μιά εὐρύτερη ἐξέταση καί ἡ σύνδεση μέ τήν, ἅς μοῦ ἐπιτραπεῖ ἡ ἔκφραση, «περιρρέουσα ἀτμόσφαιρα» κάθε φαινομένου ἀποκαλύπτουν μπροστά στά μάτια μας, βῆμα πρὸς βῆμα, ἕναν θαυμαστό καί ὀλοκληρωμένο κόσμο, τόν κόσμο τοῦ λαϊκοῦ μας πολιτισμοῦ, μέ τά προβλήματα, τίς ἰδιαιτερότητες καί τίς θαυμαστές λύσεις πού κατὰ περίπτωση ἔδωσε σέ ὅ,τι τόν ἀπασχολοῦσε. Μᾶς βοηθᾷ νά ἐμβαθύνουμε στήν ἐσώτατη οὐσία τοῦ λαϊκοῦ μας πολιτισμοῦ· κι αὐτό σίγουρα μᾶς πλουτίζει σέ γνώσεις καί ἐμπειρίες.

Κάποτε, κι ὄχι σπάνια, οἱ λύσεις πού δίνονται στήν ἐπιμέρους ἀντιμετώπιση τῶν πραγμάτων εἶναι ἀνίσχυρες καί σαθρές, ὅταν κοιταχθοῦν κάτω ἀπό τό πρίσμα τοῦ κοινωνικά ὀργανωμένου συνόλου. Ὁ ἐρευνητής ὀφείλει νά ὑψώνεται πάνω ἀπό τά πράγματα, νά ρίχνει τή ματιά του συνολικά στό ἀντικείμενο, ἔξω ἀπό ἀνούσιες λεπτομέρειες καί διασπαστικές ὑποδιαιρέσεις. Καί τό αἶτημα εἶναι, βέβαια, γενικότερο, δέν περιορίζεται μόνο στό λαογραφικό χῶρο. Αὐτή ἄλλωστε δέν εἶναι καί ἡ σημασία πού οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες τῆς Ἰωνίας ἔδωσαν στόν ὄρο «ἐπιστήμων» ὡς χαρακτηρισμό αὐτοῦ πού «ἵσταται ἐπί» τοῦ ἀντικειμένου του, μέ τήν πιό πνευματική σημασία τῆς ἐπιστασίας αὐτῆς;

Θά μᾶς ἀπασχολήσει ἐπίσης ἕνας ἐξ ἴσου σοβαρός κίνδυνος, αὐτός τοῦ αὐτοαποκλεισμοῦ τῆς λαογραφικῆς ἔρευνας στούς τομεῖς τῆς λαϊκῆς τέχνης, τῆς λαϊκῆς λατρείας καί τῆς προφορικῆς-λαϊκῆς λογοτεχνίας. Πρόκειται γιά τήν παλαιά, μά πάντα ἐπίκαιρη, ἀποψη πώς ὅ,τι ἀξίζει νά διερευνηθεῖ ἀπό τό λαϊκό πολιτισμό εἶναι αὐτοί οἱ κλάδοι, ἐνῶ τά σχετικά μέ τήν ἐπαγγελματική ζωή, τήν κοινωνική ὀργάνωση καί τίς καθημερινές ἀσχολίες εἶναι πράγματα ἀσήμαντα καί ὀπωσδήποτε ἀνάξια σοβαρῆς ἐνασχόλησης καί ἐπιστημονικοῦ λόγου.

Τέτοιες ἀπόψεις, ἀναγόμενες σέ κάποιες ἀπό τίς ρομαντικές καταβολές τῆς λαογραφίας μέ τόν ἀθεράπευτο ἰδεαλισμό τους, ἔχουν εὐτυχῶς ἀποξενωθεῖ ἀπό τό σῶμα τῆς ἐπιστημονικῆς λαογραφικῆς μας ἔρευνας, ἐξακολουθοῦν ὅμως νά διακατέχουν μικρό μέρος τῶν τοπικῶν ἐρευνητῶν καί συλλογῶν λαογραφικοῦ ὕλικου. Ἔτσι, ὅμως, κατὰ ἔμμεσο τρόπο, ἐπηρεάζουν καί τή δική μας γνώση, ἀφοῦ οἱ ἐργασίες τῶν ἐρευνητῶν στηρίζονται, κατὰ μεγάλο μέρος, στό ὕλικό που αὐτοί συνέλεξαν, εἶναι οὐσιαστικά δευτερογενῆς ἐπεξεργασία τῶν πρωτογενῶν ἐκείνων στοιχείων.

Εἶναι, βέβαια, αὐτονόητη ἡ καταστροφική ἐπίδραση παρόμοιων ἀπόψεων, ἀφοῦ ἀποκλείουν τήν πλήρη γνώση τῆς λαϊκῆς ζωῆς καί ὀδηγοῦν σέ ἐπικίνδυνους αὐτοαποκλεισμούς καί λανθασμένα συμπεράσματα. Ἡ τέχνη καί ἡ ὀποια πνευματική παραγωγή στηρίζονται πάντα σέ κάποιες εὐρύτερες κοινωνικές βάσεις καί ἀποτελοῦν ἕνα ἀπό τά στοιχεῖα τῆς ζωῆς μιᾶς κοινότητος. Κι ἔτσι πρέπει νά ἀντιμετωπίζονται, χωρίς νά παραγνωρίζονται οἱ σχέσεις τους μέ τό σύνολο τῶν λοιπῶν λαϊκῶν ἐκδηλώσεων. Εἶναι αὐτονόητο πώς ἡ διάπραξη παρόμοιων σφαλμάτων μᾶς ὀδηγεῖ σέ ἐξ ἴσου ἐσφαλμένα συμπεράσματα, πού στήν κοντόφθαλμη προοπτική τους ἀδυνατοῦν νά κατανοήσουν καί νά ἐρμηνεύσουν τόν οὐσιαστικό ρόλο τῆς κάθε λαϊκῆς ἔκφρασης, νά διεισδύσουν καί νά ἐξηγήσουν.

Ἐνα ἀκόμη προκαταρκτικό πρόβλημα πού πρέπει νά ἐξεταστεῖ καί ἀφορᾷ τή μέθοδο τῆς λαογραφίας ἔχει νά κάμει μέ τήν παρουσία συνθετικῶν ἢ ἀναλυτικῶν μεθοδολογιῶν καί πρακτικῶν στήν ἀσκηση τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἔργου, ἀφοῦ ἡ ἐφαρμογή τῆς ἀναλυτικῆς ἢ τῆς συνθετικῆς μεθόδου ἐπιδρᾷ τόσο στήν ἐπιλογή τῶν θεμάτων ὅσο καί στόν τρόπο πραγμάτευσής τους.

Ἀνάλυση καί σύνθεση ὑπῆρξαν ἀνέκαθεν οἱ τρόποι πού ἡ ἐπιστήμη χρησιμοποιοῦσε γιά νά προσπελάσει τό ἀντικείμενό της. Εἶναι τά ἀπαραίτητα συστατικά κάθε μεθόδου, ὑπερτονισμένα ἢ παραμελημένα ἀλλά πάντως ὑπαρκτά, τά ὀργανα πού ἀναλάμβαναν νά ὑποστηρίξουν τήν πραγματοποίηση μιᾶς ἔρευνας καί νά βοηθήσουν στήν ἐξαγωγή τῶν ἀνάλογων συμπερασμάτων. Εἶναι ἀκόμη δρόμοι πού ὀδηγοῦν τόν ἐρευνητή στήν ὕλοποίηση τῆς σκέψης του. Κατά φυσική λοιπόν ἀναλογία, χρησιμοποιοῦντο καί στήν ἐπιστήμη τῆς λαογραφίας, ὅσον ἀφορᾷ τήν μεθοδολογία τοῦ ἐρευνητικοῦ της τμήματος. Ὅπως σέ κάθε ἐπιστήμη ἔτσι καί στή λαογραφική περίπτωση ὑπῆρξαν οἱ ἀναγκαῖες προσαρμοστικές ἐνέργειες, ὥστε νά μπορέσουν ἡ ἀνάλυση καί ἡ σύνθεση νά χρησιμοποιοῦντο. Μάλιστα, οἱ διεργασίες αὐτές εἶναι τέτοιας μορφῆς, ὥστε νομιμοποιούμεστε νά μιλήσουμε γιά λαογραφική σύνθεση καί λαογραφική ἀνάλυση, ὅπως θά τό κάναμε γιά τή φυσική, τά μαθηματικά, τήν κλασσική φιλολογία, τή φιλοσοφία καί ὀποιαδήποτε ἄλλη ἀπό τίς ἐπιστήμες τοῦ ἀνθρώπου.

Τί μποροῦν ὅμως στήν πράξη νά σημαίνουν ὄλ' αὐτά γιά τήν ἐπιστήμη τῆς λαογραφίας; Τί ἀλλαγές ἢ διαφοροποιήσεις ἀπαιτοῦνται; Καί ποιές οἱ τελικές μορφές πού υἰοθετοῦνται ἢ για-

τί γίνεται αυτή ή επιλογή; Αυτό είναι καιρία έρωτήματα στά όποια όφειλουμε νά άπαντήσουμε για νά συμβάλουμε, κατά τό δυνατόν, στην άναγκαία άποκρυστάλλωση ενός είδους «λαογραφικής μεθόδου» τόσο στις βασικές άρχές όσο και στις λεπτομέρειες.

Άς άρχίσουμε από την άνάλυση. Φυσικά, προηγείται τής συνθέσεως, αντίστροφης μεθόδου, πού νοείται μόνο ως συρραφή και συνθεώρηση τών συμπερασμάτων τής άνάλυσης. Ό λαογράφος, άν θέλει νά έργαστεί μεθοδικά, όφειλει νά αναλύσει την πραγματικότητα πού παλαιότερα μελετήματα ή συλλογές έκδοθεισες και άνέκδοτες του παρουσιάζουν νά αναλύσει ακόμη και τή σύγχρονή του περίσταση, έτσι όπως τή βλέπει ή τή διαπιστώνει γύρω του, χωρίς νά χρειάζεται πάντα ή προϋπάρχουσα δημοσίευσή της σε ειδικά μελετήματα. Άντλει δηλαδή από γραπτή, προφορική και ζωντανή παράδοση, κλάδους συχνότατα άλληλοεπηρεαζόμενους και όπωςδήποτε συναφείς. Τά δεδομένα πρέπει νά αναλυθούν μεθοδικά και ύπομονετικά, χωρίς ένθουσιασμούς ή έξάρσεις. Πρέπει πρώτα νά προβεί σε γενική θεματική διάκριση, μετά νά προχωρήσει σε ύποκατηγορίες και όμαδοποιήσεις και, τελικά, νά έξετάσει τό κάθε στοιχείο στό περιβάλλον του, αναλύοντάς το στά μικρότερα δυνατά τμήματα.

Η παραπάνω διαδικασία βοηθά άφ' ενός μέν στην πλήρη κατανόηση τών έξεταζόμενων αντικειμένων και, άφ' έτέρου, στην συνεπή κατάταξή τους. Όργανώνεται ή όλη έργασία και δέν διατρέχουμε τόν κίνδυνο νά λανθάνουν στοιχεία πού θά τά αναγνωρίσουμε άρκετά άργά ή νά παραγνωρίσουμε σημαντικούς τομείς του έξεταζόμενου ύλικού. Έξ άλλου, γίνεται πιό εύκολος και ό ύπομνηματισμός ή ή βιβλιογραφική ένημέρωση, κάτι πού κατά ουσιαστικό τρόπο βοηθά τό πέραςμα στό επόμενο στάδιο.

Στή διάρκεια τής αναλυτικής διαδικασίας πρέπει νά διερευνώνται και νά ξεχωρίζονται οι έπιμέρους πολιτιστικές μονάδες πού αποτελούν τόν λαϊκό πολιτιστικό χώρο, νά διακρίνονται μέ σαφήνεια και σταθερές άρχές και νά ταξινομούνται καταλλήλως. Μέ την άνάλυση αυτή μπορούμε νά προχωρήσουμε από τά κλαδιά στον κορμό, χωρίς νά αφήσουμε πίσω μας σκοτεινά σημεία πού είναι τόσο επικίνδυνα για την έργασία του έρευνητή. Μιά σωστή άνάλυση αποτελεί όρθή βάση για τή σύνθεση και άναγκαία προϋπόθεση για αντικειμενική αντιμετώπιση του έξεταζόμενου θέματος.

Η σύνθεση, ή όποια βέβαια άκολουθεί, έχει άκριβώς την αντίστροφη φορά και βαδίζει πάνω

σε μία αντίστροφη τής προηγούμενης πορεία. Συλλέγει μεθοδικά τά έπιμέρους συμπεράσματα και προσπαθεί νά τά ενώσει, νά βρει τους συνεκτικούς δεσμούς, τά νήματα ραφής πού συγκρατούν τό όλο οικοδόμημα και αποτελούν τους συνεκτικούς του άρμούς. Στή λαογραφία, μία κατά βάση κοινωνική έπιστήμη, τίποτα δέν νοείται έξω από τό κοινωνικό του πλαίσιο. Για νά θυμηθούμε λίγο και τις λειτουργικές θεωρητικές κατευθύνσεις, τά πάντα λειτουργούν μέσα στό περιβάλλον τους και άποκτούν κάθε φορά νέο νόημα, άνάλογα μέ την περιρρέουσα άτμόσφαιρα, αλλά και τόν ρόλο πού παίζουν σ' αυτήν. Για νά συλλάβουμε, λοιπόν, την καθαρή ουσία τών πραγμάτων, από λαογραφική πάντα άποψη, πρέπει νά τά δούμε μέσα στό όλο περιβάλλον τους. Έργασία πολύπλοκη και κοπιαστική, αλλά μέ καρπούς πού σίγουρα άνταμείβουν τους έρευνητές.

Συνθέτοντας, λοιπόν, τά δεδομένα τής άνάλυσης, πρέπει νά προσέξουμε την κρίση και την άκρίβεια, κυρίως όμως νά μήν προβούμε σε αυθαίρετες συνθέσεις έτερόκλητων συνόλων, σε άδόκιμες δοκιμές πού πολύ μακριά οδηγούν και λίγο έξυπηρετούν την πρόοδο τής έπιστήμης. Κάτι τέτοιο θά ήταν πραγματικά καταστρεπτικό. Πρέπει δέ νά σημειώσουμε ότι τά προαναφερθέντα έχουν συχνά συμβεί, προκαλώντας φθορές και όλισθήματα στην πορεία τής έρευνας και άποπροσανατολίζοντας έρευνητές και προγράμματα.

Άν είμαστε φειδωλοί στον τομέα αυτό, πολλοί κίνδυνοι μπορούν βέβαια νά άποφευχθούν. Κάθε σύνδεση πού πραγματοποιούμε πρέπει νά γίνεται προσεκτικά και έπιφυλακτικά, χωρίς άκαιρους ένθουσιασμούς, πού μπορεί νά βλάψουν. Μέ τόν τρόπο αυτό, ή λαογραφική πραγματικότητα προβάλλει σ' όλο της τό μεγαλείο, μάς άποκαλύπτονται πολύπλευρα φαινόμενα, μέ συστατικά στοιχεία έρμηνευμένα και καταλλήλως ύπομνηματισμένα. Έτσι, και κατανόηση έπέρχεται και πλήρης άνάλυση τών δεδομένων. Έξηγήσεις δυσερμήνευτων δεδομένων μπορούν νά δοθούν και θεωρίες νά διατυπωθούν, άφου έχουμε τή δυνατότητα νά στηρίξουμε έπαρκώς τά λεγόμενά μας.

Άν κάποιος από τά δύο στάδια παραληφθεί ή δέν εκτελεστεί σωστά, τότε όλη ή έρμηνευτική μας προσπάθεια πέφτει στό κενό, τερπιλίζονται οι μελετητικές μας προσεγγίσεις και παραμένουμε στό σκοτάδι μιας πυκνής άγνοιας.

Φυσικά, ή μέθοδος δέν είναι προκατασκευασμένος καταπιεστικός μηχανισμός, αλλά δρόμος προς την άλήθεια, τή λαογραφικά έννοούμενη ά-

λήθεια, επί του προκειμένου. Ἐπιδέχεται κατά περίπτωση βελτιώσεις καί τροποποιήσεις καί, βέβαια, εξαρτάται ἀπό τήν προσωπικότητα καί τίς δυνατότητες ἐκείνου πού προσπαθεῖ νά τήν ἐφαρμόσει. Τίποτε δέν εἶναι ἐδῶ ἀπόλυτο, μέ ἀδιαμφισβήτητη ἀξία. Ἀνάλυση καί σύνθεση ἀποτελοῦν δύο μεθοδολογικούς τρόπους, δύο δρόμους γιά κάθε ἐρευνητή. Ἡ ἀποτελεσματικότητά τους εἶναι κάτι διαφορετικό ἀπό τή χρηστικότητά τους ἀξία. Καμιά μέθοδος δέν μπορεῖ νά προκαταλάβει τά ἀποτελέσματα τῆς ἐφαρμογῆς της. Ἡ παρουσία τοῦ ἐρευνητῆ εἶναι κι ἐδῶ κυριαρχική.

Ἡ λογογραφία εἶναι μιὰ σχετικά νεώτερη ἐπιστήμη, μέ τήν ἔννοια ὅτι διαμορφώθηκε σέ σχετικά πρόσφατους καιρούς, ὥστε νά εἶναι ἀναμενόμενες οἱ ἐπιδράσεις ἀπό μορφές καί μεθόδους ἄλλων, θεματολογικά συναφῶν, ἐπιστημῶν. Οἱ ἐπιδράσεις αὐτές ἐντοπίζονται κυρίως στίς «φιλολογικές» ἐπιστήμες καί στή μεθοδολογία τους καί καθόρισαν σημαντικά τή μορφή καί τήν ἐξέλιξη τῆς λογογραφίας, πρὶν ἀπό τίς κάθε εἴδους ἀνανεώσεις πού ἐπιστημάνθηκαν παραπάνω, πραγματικότητας πού θά γίνεи προσπάθεια νά σκιαγραφηθεῖ στή συνέχεια.

Ἀποτελεῖ κοινή καί ἀναντίρρητη διαπίστωση ἡ συχνή καί ἐκτεταμένη ἀλληλεπίδραση τῶν παρεμφερῶν ἐπιστημῶν, ὅσων ἀνήκουν στοὺς Ἰδιούς ἢ παρόμοιους πνευματικούς κλάδους. Κι αὐτό εἶναι σχεδόν φυσικό, ἀφοῦ τά ἀντικείμενα συχνά εἶναι παρόμοια, οἱ θεωρήσεις ἐπικαλύπτονται, οἱ ἴδιοι κάποτε ἄνθρωποι ὑπηρετοῦν περισσότερες τῆς μιᾶς ἐπιστῆμες. Ἵστερα, αὐτό εἶναι καί θεμιτό, ἀφοῦ μέθοδος εἶναι ὁ τρόπος πού θά μᾶς βοηθήσει νά προχωρήσουμε ὀργανωμένα πρὸς τήν ἀλήθεια, ὅχι ἓνα προκατασκευασμένο σχῆμα πού θά μᾶς δεσμεύσει ἐπιβάλλοντάς μας συμπεράσματα ἄσχετα ἴσως μέ τήν πραγματικότητα τοῦ ἐξεταζόμενου ἀντικειμένου ἢ θέματος. Κάτω ἀπό αὐτό τό πρῶσιμα, οἱ ἀλληλεπιδράσεις πού προαναφέραμε ἐξηγοῦνται καί ἐν μέρει δικαιολογοῦνται, χωρὶς αὐτό νά σημαίνει πῶς εἶναι πάντοτε ἀναγκαῖες ἢ ἀναπόφευκτες· ἐξάλλου, δέν βοηθοῦν σέ ὅλες τίς περιπτώσεις τήν ὀρθή πρόοδο τῆς ἔρευνας. Ἐάν καί ὑπάρχουν περιπτώσεις πού ἐξυπηρετοῦν τοὺς ἐπιστημονικούς σκοπούς, κάποτε διαστρέφουν τήν ἀλήθεια καί ἀποπροσανατολίζουν τή μελέτη, στρέφοντάς την πρὸς στόχους δευτερεύοντες, ἔξω καί πέρα ἀπό τοὺς βασικούς τῆς σκοπούς.

Στήν περίπτωση τῆς λογογραφίας, καί αὐτό μπορεῖ ἄνετα νά ἐντοπιστεῖ ἀκόμη περισσότερο

στή λογογραφική μέθοδο, οἱ προαναφερθεῖσες ἐπιδράσεις εἶναι δυνατόν νά ἀπομονωθοῦν σέ δύο κυρίως χώρους, τή Φιλολογία καί τήν Ἀρχαιολογία, ὅσον ἀφορᾶ, βέβαια, τή γνωστή ὡς παραδοσιακή ἐπιστήμη. Πρόκειται γιά κλάδους παρεμφερεῖς, πού συχνότατα δάνειζαν τοὺς ἐρευνητές τους στίς λογογραφικές σπουδές. Ἐάν μάλιστα ἀναλογιστοῦμε ὅτι, καθὼς δέν ὑπάρχουν εἰδικές λογογραφικές σπουδές, φιλόλογοι καί ἀρχαιολόγοι φροντίζουν νά ἐξειδικεύσουν τίς γνώσεις τους καί νά γίνουν λογογράφοι, σχεδόν αὐτοδίδακτοι καί πάντως στηριζόμενοι κυρίως στήν ἐμπειρία, ἀσχολούμενοι μετὰ μέ τήν ἔρευνα, τά πράγματα καθίστανται ὅπως ὁποῖοτε σαφέστερα. Εἶναι εὐνόητη ἡ χρησιμοποίηση μεθόδων ἢ στοιχείων μεθοδολογικῶν ἀπό τό χωρο στόν ὁποῖο ὁ καθένας εἰδικεύθηκε κατὰ τίς πανεπιστημιακές σπουδές του.

Ἐάν δοῦμε, ὅμως, ξεχωριστά τίς ἐπιδράσεις αὐτές. Οἱ φιλολογικές ἐπιδράσεις φάνηκαν στήν περίπτωση αὐτοῦ πού λέγεται «λαϊκή φιλολογία», δηλαδή στά εἶδη τοῦ ἐντεχνου λαϊκοῦ λόγου· ἐντάσσονται ἐδῶ οἱ κατηγορίες τραγούδι, μῦθος, παραμῦθι, παροιμία, παράδοση καί τά ὅμοια. Ἐξ ἀρχῆς αὐτά ἀντιμετωπίστηκαν ὡς καθαρῶς λογοτεχνικά εἶδη, πού χρειάζονταν τίς φιλολογικές μεθόδους γιά νά γίνουν πλήρως κατανοητά. Πρῶιμες εἶναι οἱ προσπάθειες ἐξερεύνησης τῶν πηγῶν καί ἐξακριβώσης τῆς ἱστορίας τοῦ κειμένου, μέ παράλληλη ἀπομόνωση τῶν διαφόρων ἐπιδράσεων. Βέβαια, ὁ λογογράφος θά πρέπει κάποτε νά χρησιμοποιεῖ τέτοιες μεθόδους, λαμβάνοντας ὅμως πάντα ὑπ' ὄψιν τίς ἰδιαιτερότητες πού ἡ λαϊκή «λογοτεχνική» παραγωγή παρουσιάζει, τίς ξεχωριστές συνθήκες δημιουργίας, τοὺς κοινωνικούς, οικονομικούς καί ἐμπορικούς, ἄρα ἐπικοινωνιακούς, ὅρους τῆς συγκεκριμένης κοινότητας ἢ ὁποῖα παρήγαγε καί διατήρησε τό κάθε εἶδος. Ἀκόμη καί οἱ ἰδιαιτερότητες μιᾶς προφορικής λογοτεχνίας, κυρίως στόν τομέα τῆς διάδοσης καί διατήρησης, πρέπει νά λαμβάνονται σοβαρά ὑπ' ὄψιν. Δυστυχῶς, ὅλα αὐτά ἀπό πολλούς μελετητές, κυρίως πρῶιμους, ἀγνοήθηκαν σέ βαθμὸ ἐπικίνδυνο, μέ ἀποτέλεσμα τήν ἐξαγωγή τελείως ἢ ἐν μέρει λανθασμένων συμπερασμάτων. Καί ἂν ὑπολογίσουμε ὅτι τά συμπεράσματα τοῦ ἐνός ὁδηγοῦν τόν ἐρευνητὴν ἐν τῷ ἐκαστῷ μεταγενεστέρου, καταλαβαίνουμε τό κακό πού προήλθε γιά τήν καθόλου πρόοδο τῆς λογογραφικῆς ἐπιστῆμης.

Ἐπῆρξε μιὰ στρεβλή ἀνάπτυξη, προσδιοριζόμενη κυρίως ἀπό τήν ἀκριτὴ υἱοθέτηση φιλολο-

γικῶν μεθόδων, χωρίς συνυπολογισμό τῶν ἐκάστοτε ἰδιαιτεροτήτων. Ἔτσι συνέβη ὅ,τι περιγράψαμε πρὶν: ἡ μέθοδος, ἀντὶ νὰ βοηθᾷ στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, ἀπέβη φενάκη, ὁδηγώντας μακριὰ ἀπὸ αὐτὴν, σὲ λανθασμένες ἐκτιμήσεις. Ἔπρεπε νὰ ἔλθει ὁ Μ. Parry μὲ τίς μελέτες του καὶ νὰ γίνουν τὰ συμπεράσματά του γνωστά στὴν Ἑλλάδα, μέσω κυρίως τῶν νεοαναλυτικῶν Ὀμηρικῶν ἐρευνῶν πού προήγαγε ὁ Ἰ.Θ. Κακρυδιῆς, γιὰ νὰ συνειδητοποιήσουν οἱ Ἕλληνες λαογράφοι τὴν ὑποκρυπτόμενη πολὺπλευρῆ πραγματικότητα καὶ νὰ ἀρχίσουν τίς δειλές μὰ συστηματικές προσπάθειές τους γιὰ τὴν ὀριστική ἀνακάλυψη καὶ ἀποκατάστασή της. Καί, βέβαια, καθοριστικὴ ὑπῆρξε ἡ εἰσαγωγή τῶν νέων γλωσσολογικῶν θεωριῶν, κυρίως τοῦ ἀμερικανικοῦ δομισμού, οἱ ὁποῖες, καθὼς καταβλήθηκε προσπάθεια ἐφαρμογῆς τους πάνω στὰ κείμενα τῆς «λαϊκῆς φιλολογίας», ἔδειξαν τὴν ἀρχὴ νέων ἐρευνητικῶν δρόμων³.

Κάτι ἀνάλογο ἔγινε καὶ μὲ τίς ἀρχαιολογικές ἀντίστοιχες ἐπιρροές πάνω στὸν κορμὸ τῆς ἑλληνικῆς Λαογραφίας. Φιλολογικά κείμενα καὶ ἀντικείμενα τέχνης εἶναι ὅ,τι κυρίως ζήτησαν νὰ μελετήσουν οἱ πρῶτοι λαογράφοι, κληροδοτώντας παρόμοιες τάσεις στοὺς ἐπιστημονικούς ἐπιγόνους τους. Καὶ τὰ ἀντικείμενα τῆς τέχνης πῶς ἀλλιῶς θὰ μπορούσαν νὰ μελετηθοῦν παρά μὲ μεθόδους ἀρχαιολογικές; Δέν πρέπει ἄλλωστε νὰ ξεχνᾶμε καὶ τίς ἰδιάζουσες συνθήκες τῆς ἑλληνικῆς ἔρευνας. Ἡ προσπάθεια νὰ ἀναιρεθοῦν οἱ γνώμες τοῦ J.Ph. Fallmerayer, τοποθετημένες στὸ ἐπιστημονικὸ στόχαστρο καὶ τοῦ νεαροῦ Νικόλαου Γ. Πολίτη, ἔφερε τὴν εὐκολὴ ἀποδοχὴ τῆς κατεύθυνσης πού εἶχε δώσει στὴ λαογραφικὴ ἐπιστήμη ὁ W. Riehl, ὅταν ἤδη τὸ 1858 διακήρυξε ὅτι ἀρχὴ καὶ κέντρο τῶν λαογραφικῶν ἐρευνῶν ἦταν ἡ ἰδέα τοῦ ἔθνους, ἡ αὐτεπίγνωση τῆς ἐθνότητος. Ἄν οἱ παρόμοιες μέθοδοι ὁδηγοῦσαν στὴ διαπίστωση τῶν ἴδιων ζωοποιῶν ἰδεῶν στὴν ἀρχαία καὶ τὴ νεώτερη λαϊκὴ τέχνη, τὸ θέμα ἔβρισκε μιά εὐχάριστη καὶ ποθητὴ συνάμα λύση. Καὶ τοῦτο ὑπῆρξε ἡ κύρια ἐπιδίωξη τῶν ἐρευνητῶν ἐκεῖνων.

Βέβαια, διαπιστώνεται κι ἐδῶ ὁ σχετικὸς ἀντιλογος, ἡ συνεκτίμηση ὕλικῶν, κοινωνικῶν καὶ οικονομικῶν παραγόντων, ἡ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τίς προκατασκευασμένες τρόπον τινά θεωρίες καὶ ἡ ἀπόδοση τῆς λαϊκῆς τέχνης σ' αὐτὸ πού ἤδη οἱ G.B. Vico καὶ J.-G. Herder εἶχαν παρατηρήσει, στὴ δημιουργικὴ μορφῶν πολιτισμοῦ δύναμη τῆς λαϊκῆς ομάδας, ἄρα τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ

τὴ θεωρία τῆς ἀρχαίας καταγωγῆς καὶ τὴν ἀνεξάρτητη, νέα καὶ αὐτόνομη ἐξέταση τῆς λαϊκῆς τέχνης. Τὸ ἀμέσως ἐπόμενο καὶ φυσικὸ ἀναμενόμενο βῆμα ἦταν ἡ ἐξέταση τῶν ἀντικειμένων σὲ σχέση μὲ τίς εὐρύτερες συνθήκες πού συνέβαλαν στὴν δημιουργία τους, ὅπως παραπάνω ἐκθέσαμε· πρόκειται γιὰ τὴν κοινωνικὴ ὑπόσταση τοῦ φαινομένου τῆς ἔντεχνης δημιουργίας. Ἐξ ἄλλου, ἡ προσπάθεια διαπίστωσης τῶν μηχανισμῶν πού ἐλέγχουν κάθε λαϊκὴ ἔντεχνη παραγωγή διαχρονικά, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ἀπαραιτήτητα συνέχεια ἢ ἐπιβίωση, ὑπῆρξε ἐπιστημονικὸς στόχος ἀπὸ τοὺς πιὸ σοβαροὺς.

Θὰ ἀναφέρουμε ὡς παράδειγμα τὸ ἔργο τῶν Γ. Χαρβαλιᾶ - Λ. Ἀντωνοπούλου, *Τὰ Κρητικὰ Ὑφαντά, Γεωμετρικά, Εὐθύγραμμα, Περαιματιστά*, Ἀθήνα 1986, σελ. 13-232. Μιά μικρὴ ἀναδίφηση στίς σελίδες τοῦ βιβλίου αὐτοῦ δείχνει ἀμέσως τὴ διαφορά, καθιστώντας τὴν αἰσθητὴ. Προηγεῖται εἰσαγωγή στὴν κοινωνία καὶ στὸν πολιτισμὸ τῆς Κρήτης, καθὼς καὶ στὴ χρησιμοποιοῦμενη τεχνικὴ. Ἀκολουθεῖ τὸ κύριο μέρος μὲ τὴν περιγραφή καὶ μελέτη τῶν ὕφαντῶν, γιὰ νὰ προστεθοῦν στὸ τέλος παραγωγικὲς ὑποδείξεις, μὲ σκοπὸ τὴν κατασκευὴ παρόμοιων ἔργων τέχνης. Αὐτὸ δείχνει πλήρη κατανόηση, μελέτη καὶ παρουσίαση τῶν συνθηκῶν λειτουργίας τοῦ φαινομένου τῆς τέχνης μέσα στὰ ὅρια μιᾶς παραδοσιακῆς κοινωνίας, ἀλλὰ καὶ πλήρη ἀντίληψη τοῦ ρόλου πού ἡ τέχνη ἐπαίξε καὶ παίζει μέσα στὸν σύγχρονό μας κοινωνικὸ ἴστό. Ἀνάλογες δὲ μέθοδοι ἀκολουθοῦνται καὶ σὲ ὀλόκληρη τὴ σειρά ὅπου ἡ παραπάνω μελέτη ἀνήκει, ἢ ὅποια ἐκδίδεται ἀπὸ τὸ Κέντρο Ἐρευνῶν τοῦ Μουσείου Κρητικῆς Ἐθνολογίας καὶ ἀποτελεῖ τὰ συμπεράσματα προγράμματος-πιλότου, χρηματοδοτούμενου ἀπὸ ἑλληνικούς καὶ κοινοτικούς φορεῖς. Θὰ ἦταν εὐχῆς ἔργο τὸ ἂν νεώτερες ἔρευνες πάνω στὸν ἴδιο τομέα ἐλάμβαναν σοβαρὰ ὑπ' ὄψιν τους τὴν παραπάνω σειρά μελετῶν μὲ τὴ λαμπρὴ μεθοδολογία της.

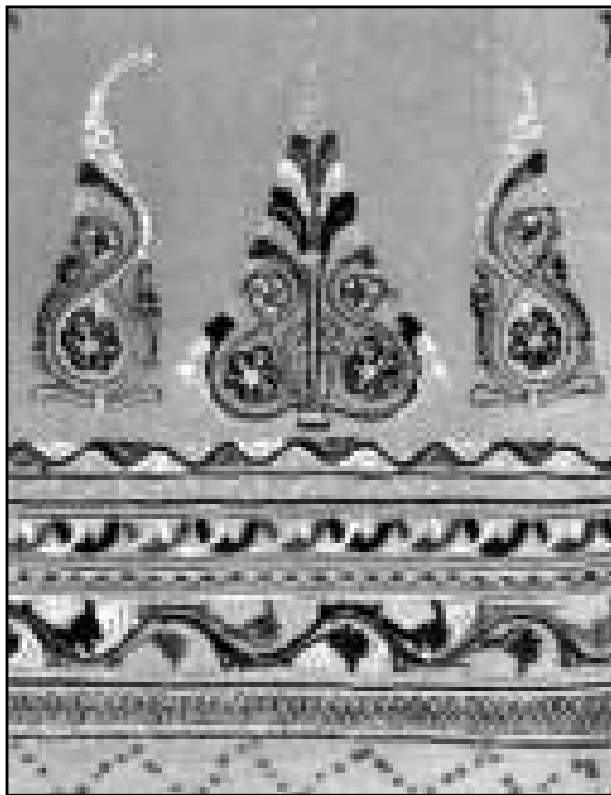
Ἄς κοιτάξουμε, ὅμως, τὰ πράγματα πιὸ συνθετικά. Στὰ τέλη τοῦ δέκατου ἑνατοῦ αἰῶνα, μιά νέα ἐπιστήμη ἄρχισε νὰ θεμελιώνεται στὴν Ἑλλάδα, μὲ εὐρείες λαϊκὲς προεκτάσεις, ἐπιστήμη στὴν ὁποία εἶχαν εὐκολὴ πρόσβαση τοπικοὶ λόγοι ἀλλὰ καὶ ἐπικίνδυνοι ἡμιμαθεῖς. Ὁ Νικόλαος Γ. Πολίτης προσπάθησε νὰ τὴν περιχαρακώσει μεθοδολογικά μὲ τὴν ἱστορικοσυγκριτικὴ του μέθοδο. Σὲ παρόμοιες ἐνέργειες προέβη καὶ ὁ Στίλπον Κυριακίδης. Ἀλλὰ συχνὰ χρησιμοποιήθηκαν μέθοδοι ἀπὸ παρεμφερεῖς ἐπιστήμες, κυ-

ρίως από την κλασική Φιλολογία και Ἀρχαιολογία, με τρόπο ακριτο, κάτι που οδήγησε σε λανθασμένα συμπεράσματα. Σήμερα, περισσότερο παρά ποτέ, η ανάγκη μιας πλήρως διευκρινισμένης λαογραφικής μεθόδου προβάλλει επιτακτική.

Ἡ ἀναδίφηση παλαιῶν καὶ νεώτερων λαογραφικῶν μελετῶν φέρνει πολλές φορές τόν καλόπιστο ἀναγνώστη μπροστά σέ μιά γενικευτική ὅσο καί ισχύουσα διαπίστωση, αὐτήν πού ἀφορᾶ τήν ὑπαρξή μιᾶς ιδεολογικῆς τάσης, κάποτε πανίσχυρης καί σίγουρα κυριαρχούσας. Πρόκειται γιά τήν ἰδέα πώς οἱ ρίζες τοῦ νεοελληνικοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ βρίσκονται στό ἔνδοξο ἀρχαῖο παρελθόν. Οἱ νεώτεροι Ἕλληνες, σύμφωνα μέ τό προαναφερθέν πνευματικό ἀλλά κάποτε καί πολιτικό ρεῦμα, εἶναι ἀπόγονοι τῶν ἀρχαίων καὶ αὐτό μπορεί νά διαπιστωθεῖ μέ ἀπλό παραλληλισμό ἀρχαίων καί νεοελληνικῶν πίστεων ἢ ἐθίμων. Ἡ ἀντιστοιχία διερευνᾶται πλήρως καί ἡ θεωρία πού πρεσβεύει τή διαρκῆ φυλετική ὅσο καί πολιτιστική ἐνότητα ἀποδεικνύεται ἀληθῆς καί διαρκῶς ισχύουσα.

Οἱ ιδεολογικές αὐτές ἀπόψεις, πού τείνουν νά πάρουν τίς διαστάσεις μονομανιακοῦ φαινομένου, ἔχουν συχνά ἐπισημανθεῖ ἀπό διάφορους ἐρευνητές τῆς ἐλληνικῆς λαογραφίας καί οἱ ἀπώτερες ἀρχές τους ἐντοπίζονται στά μετὰ τόν σχηματισμό τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους χρόνια, ὅποτε ὁ Ἕλληνισμός συνταράσσεται ἀπό τή θεωρία τοῦ J.Ph. Fallmerayer. Ἡ καθολική πνευματική ἀντίδραση στίς ἀπόψεις τοῦ Γερμανοῦ ἱστορικοῦ, κατὰ τούς προαναφερθέντες μελετητές, ἔπρεπε νά στηριχθεῖ καί μέ ἐπιστημονικά ἢ ἐπιστημονικοφανῆ ἐπιχειρήματα. Ἔτσι ἐπιστρατεύονται κάθε εἶδος δυνατές συγκρίσεις καί παραλληλισμοί μέ τό ἀρχαῖο παρελθόν, ἐνῶ ὁ βυζαντινός Ἕλληνισμός, ἐποχῆ ἐκλαμβανόμενη σάν περίοδος παρακμῆς, νόθευσης καί κατὰπτωσης, ἀγνοεῖται συστηματικά. Ἡ ὅλη κίνηση χαρακτηρίστηκε ἀπό τήν ὑπερβολή της καί συχνά οδήγησε τή λαογραφική ἐπιστή-

μη σέ δρόμους ἀνεπιστημονικούς, πού τήν ἐξέτρεψαν ἀπό τήν ὀρθή της πορεία καί καθυστέρησαν τήν ὀλοκλήρωση τῆς αὐτονομίας της σέ ἀνεξάρτητο ἐπιστημονικό κλάδο. Κάποτε πληρώνουμε μέχρι σήμερα τά λύτρα τῆς στρεβλῆς ἐκείνης ἀνάπτυξης. Ἔπρεπε δέ νά ἐμφανιστοῦν στόν μέν ἱστορικό χῶρο ὁ Κ. Παπαρρηγόπουλος στή δέ λαογραφική περιοχῆ ὁ Νικόλαος Γ. Πολίτης μέ τόν Ἄδ. Ἀδαμαντίου καί τόν Φ. Κουκουλέ, γιά νά ἀποκατασταθεῖ ἡ βυζαντινὴ περίοδος τοῦ Ἕλληνισμοῦ.



Ἡ σύνδεση, ὅμως μέ τό ἀρχαῖο παρελθόν ὡς ἰδέα εἶναι ἀρκετά προγενέστερη τῆς ἐλληνικῆς ἀντίδρασης γιά τόν J.Ph. Fallmerayer. Μπορεῖ νά ἀνιχνευθεῖ στό γραμματειακό εἶδος τῆς Γεωγραφίας, ὅπως αὐτή καλλιεργήθηκε πρὶν καί κατὰ τήν διάρκεια τοῦ κινήματος τοῦ Νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ.

Γιά νά ὑπάρξει παραλληλισμός καί σύγκριση, ἔπρεπε νά προηγηθεῖ ἓνα στάδιο συνύπαρξης τοῦ ὕλικου. Κι αὐτό ἀντιπροσωπεύεται ἀπό τήν περίφημη *Γεωγραφία παλαιά καί νέα* τοῦ μητροπολίτη Ἀθηνῶν Μελετίου Μήτρου (Γιάννινα 1661-1714). Ἐκεῖ, καθῶς ὁ λόγιος ἱεράρχης ἔ-

χει ὡς σκοπὸ νά ἀποκαταστήσει τή λειτουργία τῆς μνήμης καί νά ἐπανασυνδέσει τή ροή τῆς ἱστορικῆς ἐνότητας τοῦ ἐλληνικοῦ ἔθνους, ἀρχαῖο καί νεοελληνικό ὕλικό συμπαρατίθενται. Ἡ περίπτωση τῶν τοπωνυμίων εἶναι ἐνδεικτική, καθῶς νέες καί ἀρχαῖες ὀνομασίες ἀλληλοπροσδιορίζονται, δίνοντας στόν κάθε ἀναγνώστη δικαίωμα καί ἔναυσμα περαιτέρω διερευνησέων. Καί, βέβαια, ὁ διδακτικός χαρακτήρας τοῦ ἔργου συνετέλεσε στή διάδοση καί κυκλοφορία τούτων τῶν σπερματικῶν ἰδεῶν σέ κύκλους διανοουμένων τῆς ἐποχῆς.

Μέ βάση αὐτά τά δεδομένα, δέν μᾶς ξαφνιάζει καθόλου ἡ πρόοδος πού διαπιστώνεται στή *Γραμματική Γεωγραφία* τοῦ Γεωργίου Φρατζέα «ἰερέως τοῦ ἐκ Κυθήρων» (Βενετία 1781). Ἐ-

κει ή αναγωγική-συνδυαστική σκέψη έχει προχωρήσει ακόμη περισσότερο. "Αν ο Μελέτιος έκανε πυκνές και μεστές αναφορές στην ελληνική αρχαιότητα, ο Φρατζιάς συνδέει απερίφραστα τή νεοελληνική ζωή με τήν αντίστοιχη αρχαία. Οί "Ελληνες τής εποχής του βρίσκονται, βέβαια, σέ κατάσταση πνευματικής και ήθικης καταπτώσεως, αλλά οί συνεχείς προσπάθειές τους γιά γνώση, πρόοδο, άρετές αρχαιοελληνικές, αποδεικνύουν καθαρά τήν αναγωγική τάση προς τό αρχαίο μεγαλείο.

Οί ρίζες αυτών των ιδεών βρίσκονται στον κύκλο του Καταρτζή, πού αποτελεί σημαντικότερη πτυχή του κινήματος τό οποίο σήμερα ονομάζουμε Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Οί προαναφερθέντες λόγιοι, στην αρχή τουλάχιστον τής σταδιοδρομίας τους, ανέπτυξαν στενές σχέσεις με αυτόν τον κύκλο. Ο Δημητράκης Φωτιάδης-Καταρτζής, προδρομική και φωτισμένη μορφή, καλλιέργησε κυρίως τήν εκπαιδευτική θεωρία και πράξη. Μά τοποθέτησε τά θεμέλια του οικοδομηματός του βαθιά μέσα στην ιδέα τής όμοίωσης με τούς λαμπρούς αρχαίους προγόνους και τής συνακόλουθης ανάστασης του Γένους. Οί ιδέες αυτές μεταδόθηκαν σέ μαθητές και συνεχιστές, πέρασαν στά έργα τους και οδήγησαν ή φωτίσαν πολλούς μεταγενεστέρους. "Εχουμε νά κάνουμε με προγονικές μορφές ρευμάτων που μέχρι σήμερα επηρεάζουν τόσο τή σκέψη όσο και τήν πολιτιστική μας ταυτότητα.

"Αν, όμως, προσπαθήσουμε νά συγκρίνουμε από κοντά τίς δύο τάσεις, τή μετεπαναστατική και αυτήν του Διαφωτισμού, διαπιστώνουμε σοβαρές διαφοροποιήσεις, πού καθορίζουν και τήν ιδιαίτερη ταυτότητα τής κάθε κίνησης. "Εκείνη του Νεοελληνικού Διαφωτισμού είναι έκφραση τής θέλησης του Γένους νά ελευθερωθεί. Η άλλη είναι ενσάρκωση τής βούλησής του νά καθιερωθεί. Μεσολαβεί τό καθοριστικό γεγονός τής "Επανάστασης του 1821, μέ όλες τίς κοινωνικές και ιδεολογικές αναστατώσεις του.

Στήν εποχή του Καταρτζή, οί λόγιοι, πού εκλαμβάνονταν και ως πνευματικοί καθοδηγητές του σκλαβωμένου έθνους, έχουν λύσει τό πρόβλημα πού βασάνισε γενεές ολόκληρες "Ελλήνων. Ξέρουν πιά πώς ή ποθητή ελευθερία θά έλθει μόνο μετά τήν απόκτηση ιστορικής συνειδήσης και επιστημονικής γνώσης. Η αρχαία ζωή αποτελεί τό πρότυπο, τό σημείο αναφοράς τής όλης κίνησης. Πρόσκτηση των αρχαίων άρετών θά σημαίνει ταυτοχρόνως και προσεταιρισμό τής πολιτικής και κρατικής δύναμης των παλαιών "Ελ-

λήνων, πολιτική και στρατιωτική ανεξαρτησία. Η αρχαία Ελλάδα προβάλλεται στην όθονη σαν τό βραβείο του πνευματικού άθλου πού καλούνται οί πατριώτες νά πραγματοποιήσουν.

"Αντίθετα, μετά τήν "Επανάσταση, τότε πού οί "Ελληνες θεωρούν τήν αναγνώριση αναφαίρετο δικαίωμά τους και γνωρίζουν πώς χρωστούν μέρος τής καλής τους τύχης στην αρχαία καταγωγή τους, όργή δημιουργεί κάθε σχετική άμφισβήτηση ή άρνηση. "Ετσι, ο J.Ph. Fallmerayer έρχεται νά ταράξει τά λιμνασμένα νερά μέ βίαιο πραγματικά τρόπο. Ο "Ελληνισμός αναστατώνεται και γρήγορα περνάει στή δυναμική άντεπίθεση. "Αν μπορούσε νά αποδειχθεί συνέχεια αρχαίου και νέου "Ελληνισμού, τό πρόβλημα ουσιαστικά λυνόταν. Και ο νέος "Ελληνισμός τον Λαϊκό του Πολιτισμό είχε προπαντός νά επιδείξει ως μέγεθος σύγκρισης. "Εκεί δόθηκε όλη ή μάχη. Και αφού οί αρχαίοι συγγραφείς είχαν αφήσει νά διολισθήσουν στό έργο τους πνευματικά κυρίως δημιουργήματα του αρχαίου λαού, έπρεπε ανάλογο νεοελληνικό υλικό νά μαζευτεί, ώστε νά προσφέρεται γιά συγκριτικές αντιπαραθέσεις. Τά υπόλοιπα είναι γνωστά και πολυγραμμένα.

"Αντικρύζοντας συνολικά τά γεγονότα, μπορούμε νά δούμε στό βάθος τήν ίδια πνευματική γραμμή, και παρόμοια ιδεολογική βάση. Στίς δύο κινήσεις, παρά τίς διαφορές σκοπών, μεθόδων και αποτελεσμάτων, ύπόκειται ή ίδια ιδέα. Ο νεοελληνικός λαϊκός βίος παρουσιάζει εμφανείς ομοιότητες και επιδέχεται ξεκάθαρες συνδέσεις με τον αντίστοιχο αρχαιοελληνικό, όπως βέβαια μάς τον παρουσιάζουν οί συγγραφείς — γιά αρχαιολογία λίγος λόγος μπορούσε νά γίνει τότε. Τό παραγνωρισμένο Βυζάντιο εκλαμβάνεται πάντα σαν μία άνούσια και άσήμαντη παρένθεση. "Υπό τό πρίσμα αυτό, αρχικά μπορούμε νά προβαίνουμε σέ ιστορικές αναγωγές και μετά νά «τεκμηριώσουμε» αποδεδειγμένες διασυνδέσεις και αναντίρρητες συνέχειες. Η βασική όδός παραμένει ή ίδια, έστω και αν διακλαδίζεται σέ άτραπούς μέ αντιθετικές διευθύνσεις. "Ενας ολόκληρος νεοελληνικός τρόπος σκέψης έχει έδώ τίς ρίζες του.

"Όσα παραπάνω εκτέθηκαν μπορούν νά θεωρηθούν ως εισαγωγή στό πρόβλημα τής βασικής μεθόδου πού χρησιμοποιήσε, στην ιστορική της πορεία, ή ελληνική λαογραφία, τής ιστοριοφιλολογικής μεθόδου. Σύμφωνα μέ αυτήν, τά λαογραφικά μορφώματα πρέπει νά εξετάζονται ως προς τή διαχρονική τους πορεία, ως προς ανάλογες έθιμικές μορφές άλλων λαών, γειτονικών κατά κύριο λόγο (συγκριτικά), αλλά και ως προς

τίς πιθανότητες μιᾶς ψυχολογικῆς ἐρμηνείας τῶν λόγων πού προκάλεσαν τή δημιουργία καί τή διάδοσή τους (ψυχολογική ἐξέταση). Ἐννοεῖται, φυσικά, ὅτι τά τρία παραπάνω στάδια μποροῦν νά χρησιμοποιηθοῦν καί αὐτοτελῶς ἢ σέ συνδυασμούς, ἀνά δύο, σύμφωνα μέ τίς ἰδιομορφίες τοῦ ὕλικου πού ἐξετάζεται κάθε φορά. Οἱ ἐπιλογές αὐτές, βεβαίως, ὑποκρύπτουν καί τροφοδοτοῦν μιᾶ ἐπιστημονική ἰδεολογία, μέ βασικές ἀρχές πού περιγράφηκαν προηγουμένως.

Ἄπό τήν ἄλλη πλευρά, ἡ λειτουργική μέθοδος ἀποσκοπεῖ στή διερεύνηση τῆς σημερινῆς — δηλαδή τῆς ταυτόχρονης ἢ σύγχρονης μέ τό χρόνο διεξαγωγῆς τῆς ἔρευνας — κατάστασης τῶν στοιχείων τοῦ παραδοσιακοῦ πολιτισμοῦ, τήν περιγραφή καί τίς τυχόν συσχετίσεις μέ ἐνδιαφέρουσες ἄλλες σχετικές μορφές, ὥστε νά διαπιστωθοῦν οἱ μηχανισμοί ἀντιστάσεων, δεκτικότητων ἢ διαφοροποιήσεων καί νά ἐξαχθοῦν συμπεράσματα γιά τήν παρούσα κατάσταση τῶν δεδομένων τοῦ κατά παράδοσιν πολιτισμοῦ.

Τέλος, ἡ χαρτογραφική μέθοδος, ἀποσκοπώντας νά ἀπεικονίσει παραστατικά — στό χάρτη — τήν τυπολογία καί τή διάδοση τῶν λαογραφικῶν στοιχείων, μέ τή δημιουργία χαρτῶν (ἀτλάντων) καί μέ τή σύνταξη ἐκτεταμένων συνοδευτικῶν ὑπομνημάτων, παρέχει πολύτιμα ἐπιστημονικά ὄργανα γιά τή συνέχιση καί ἐπέκταση τῆς λαογραφικῆς ἔρευνας. Οἱ σχετικές μάστιχα προσπάθειες συντονίζονται ἀπό τή Διεθνή Ἐπιτροπή γιά τή σύνταξη Λαογραφικοῦ Ἄτλαντα τῆς Εὐρώπης καί τῶν γειτονικῶν τῆς χωρῶν, ὅπου ἡ Ἑλλάδα συμμετέχει μέ τόν Ἄτλαντα τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας (μέ ἀντικείμενο, πρὸς τό παρόν, τό ἄροτρο, τήν ἀροτρίαση καί τίς περιοδικές πυρές) πού συντάσσει τό Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν· ἀλλά καί σέ ἐπιμέρους μελέτες, σχετιζόμενες μέ συγκεκριμένα λαογραφικά στοιχεία ἢ μέ τή λαογραφική ἔρευνα ὀρισμένης θεματολογίας καθορισμένων περιοχῶν, ἔχουν συμπεριληφθεῖ σχετικοί ἄτλαντες (χάρτες) διάδοσης λαογραφικῶν μορφωμάτων⁴.

Ὅπως καί παραπάνω ἀναφέρθηκε, ἡ ἴδια ἡ φύση τοῦ ὕλικου νομιμοποιεῖ κάθε εἶδους προσέγγιση, καθὼς ἐπιβάλλεται ἡ χρήση διαφόρων ἐρμηνευτικῶν γραμμῶν γιά τήν πληρέστερη καί μεθοδικότερη προσέγγιση τῆς ἀλήθειας. Ἄπό τήν ἀποψη αὐτή, ἡ μέθοδος — κάθε εἶδους μέθοδος — δέν ἀποτελεῖ, ἢ δέν πρέπει νά ἀποτελεῖ, ἀπολύτως δεσμευτική ἐπιλογή γιά τόν ἐπιστήμονα καί ἡ συνεξέταση τοῦ ἴδιου φαινομένου κάτω

ἀπό διάφορα πρίσματα συντελεῖ στήν ἐπίτευξη τοῦ στόχου κάθε ἐρευνητῆ, στήν πληρέστερη δηλαδή προσέγγιση τοῦ ἐρευνώμενου ἀντικειμένου. Ἡ μεθοδολογική δογματικότητα ἀποτελεῖ τόν χειρότερο σύμβουλο· ἡ ἴδια ἐθιμική μορφή, ἂν φυσικά τό ὕλικό παρέχει τέτοιες δυνατότητες, μπορεῖ νά ἐξετασθεῖ ἀπό τή διαχρονική καί τή σύγχρονική σκοπιά, μέ τή λειτουργική, τή δομική, τή συγκριτική, τήν ψυχολογική καί τή χαρτογραφική μεθοδολογία. Ἡ ἀμβλυνση αὐτή τῶν μεθοδολογικῶν διαφοροποιήσεων ἀποτελεῖ ἴσως βασικό ἐφῶδιο γιά τή διάπλωση ἑνός σύγχρονου προσώπου τῆς Λαογραφίας, πού νά ἀνταποκρίνεται καί στά ἐπιστημονικά αἰτήματα τῶν καιρῶν, ἀφοῦ στίς παραπάνω διακρίσεις μπορεῖ νά προστεθεῖ καί ὅποια ἄλλη θά συμβάλλει πρὸς τήν ἐπίτευξη τοῦ ἴδιου ἐπιστημονικοῦ στόχου, γιά τήν κατάκτηση τῆς ἀληθείας.

Ἡ μεθοδολογική ἀνανέωση, μαζί μέ τή θεματολογική ἀνακατάταξη, τῆς λαογραφικῆς ἐπιστήμης, παρέχει σήμερα τίς ἀπαραίτητες ἐπιστημονικές ἐγγυήσεις γιά τή μελλοντική πορεία τῆς Λαογραφίας, παρά τίς κάθε εἶδους ἀντιδράσεις πού κατά καιρούς ἀνακύπτουν. Τά τελευταῖα χρόνια, ἡ Ἑλληνική Λαογραφία παρουσιάζει μιᾶ ἀξιοσημεῖωτη ποιοτική στροφή⁵, μέ τήν εἰσαγωγή τοῦ κοινωνικοῦ καί κοινωνιολογικοῦ προβληματισμοῦ ἢ τῆς ἀνθρωπολογικῆς μεθοδολογίας καί πρακτικῆς. Παραμένει, ὅμως, πάντοτε μιᾶ αὐτοτελής καί αὐθύπαρκτη ἐπιστήμη μέ λαμπρό παρελθόν καί ἀκόμη λαμπρότερο μέλλον, βασιζόμενη στήν ἐπιτόπια λαογραφική μέθοδο⁶, πού συνιστᾶ ἀπό μόνη τῆς μιᾶ ἐρευνητική μεθοδολογία καί στήν δευτερογενῆ ἐπεξεργασία τῶν πρωτογενῶν δεδομένων πού ἐκείνη παρέχει. Ἰπὸ τό πρίσμα αὐτό, ἡ ἀνανεωμένη Λαογραφία μπορεῖ νά πάρει τή θέση πού τῆς ἀξίζει ἀνάμεσα στίς κοινωνικές, ἐθνολογικές καί ἀνθρωπολογικές ἐπιστήμες⁷, ἀνάμεσα δηλαδή στίς ἐπιστήμες τοῦ ἀνθρώπου, μέ σαφῆ διάκριση τῶν ἰδιαιτεροτήτων, τῶν διαφορῶν καί τῶν συγγενειῶν τῆς. Τήν κατάκτηση αὐτῆς τῆς θέσης τήν ὀφείλουμε στούς παλαιότερους θεράποντες τῆς Λαογραφίας, οἱ ὅποιοι προσέφεραν συχνά ἕνα ἔργο ζωῆς, χωρίς νά βροῦν, οἱ ἴδιοι ἢ τό ἔργο τους, τήν ἀναγνώριση πού τοῦς ἀξίζε, ἐξ αἰτίας τῆς γενικότερης προκατάληψης ἀπέναντι στή λαογραφική ἐπιστήμη. Ἡ μεθοδολογική διάσφιση τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας ὀδήγησε ἀκριβῶς στήν ἀποκατάσταση καί αὐτῶν τῶν παλαιῶν μελετητῶν, μαζί μέ τήν γενικότερη ἀποκατάσταση τῆς λαογραφικῆς ἐπιστήμης στή συνείδηση τῶν Ἑλλήνων ἐπιστημόνων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για τή δράση του βλ. ενδεικτικά Γ.Α. Μέγας, «Αι λαογραφικοί σπουδαί και ὁ Νικόλαος Πολίτης», ΠΑΑ 46 (1971), σ. 19*-34*, καί Μ.Γ. Μερακλής, «Νικόλαος Πολίτης. Ὁ πατέρας τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας», Τριφυλιακή Ἑστία 60 (1984), σ. 687-694.
2. Παρόμοιο προβληματισμό, βλ. Μ.Γ. Βαρθούνης, Σύγχρονοι προσανατολισμοί τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας, Ἀθήνα 1993, σ. 50-84.
3. Για τή μελέτη τῶν ἑλληνικῶν δημοτικῶν τραγουδιῶν βλ. G.K. Spyridakis, «Volksliedforschung in Griechenland», *Jahrbuch für Volksliedforschung* 13 (1968), σσ. 181-192, καί πρόσφατα Dim. Themelis, «Aktuelle Volksliedforschung in Griechenland», *Jahrbuch für Volksliedforschung* 31 (1986), σ. 117-120.
4. Στ. Ἡμέλλος, Σημειώσεις Ἑλληνικῆς Λαογραφίας: Ἱστορικά καί μεθοδολογικά θέματα, Α', Ἀθήνα 1985, σ. 90-93.
5. Μ.Γ. Μερακλής, «Θέσεις γιά τή Λαογραφία», Διαβάζω 245 (5 Σεπτεμβρίου 1990), σ. 21, καί Μ.Γ. Βαρθούνης, ὁ.π., σ. 88.
6. Ἀπό τήν πλούσια βιβλιογραφία γιά τό θέμα βλ. Br. Jackson, *Fieldwork*, University of Illinois Press 1990, σ. 297-305 (βιβλιογραφία). Ἐπίσης Rob. A. Rubinstein, *Fieldwork: The Correspondence of Robert Redfield and Sol Tax*. Oxford 1991 (μέ πρόλογο τῆς Lisa Redfield-Peattie).
7. Βλ. Γρ. Γκιζέλης, «Ἐθνοεπιστήμη καί Λαογραφία», Ἀνθρώπινες Σχέσεις 2:1 (1973), σ. 3-14. Τοῦ ἴδιου, «Ἐφηρμοσμένη Ἀνθρωπολογία», *EKE* 15-16 (1974), σ. 3.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Ἑλληνόγλωσση

- Ἀλεξάκης Ἐλευθ., «Σχέση Λαογραφίας καί Ἱστορίας», Ἀνακρινώσεις Ἐπιστημονικοῦ Προσωπικοῦ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (22-30 Νοεμβρίου 1979), Ἀθήνα 1984, σσ. 81-91 (Ἀκαδημία Ἀθηνῶν).
- Ἀλεξιάδης Μηνᾶς Ἀλ., *Ἡ ἑλληνική καί διεθνῆς ἐπιστημονική ὀνοματοθεσία τῆς Λαογραφίας*, Ἀθήνα 1988 (: Καρδαμίτσα).
- Alexiou Margaret, «Τί εἶναι — καί ποῦ βαδίζει — ἡ (ἐλληνική) λαογραφία», *Πρακτικά Δ' Συμποσίου Ποίησης*, Ἀθήνα 1985, σσ. 42-60 (: Γνώση).
- Αὔδιος Βαγγέλης Γρ., «Πρός μία λαογραφία τοῦ ἀσπτικοῦ χώρου», *Διαβάζω* 245 (5-9-1990), σσ., 67-70.
- Γκιζέλης Γρηγόριος, *Ἐπιστημονικά λαογραφικά καί ἀνθρωπολογικά παραδείγματα*, Ἀθήνα 1973.
- Ἡμέλλος Στέφανος Δ., *Σημειώσεις Ἑλληνικῆς Λαογραφίας: Ἱστορικά καί μεθοδολογικά θέματα, Α'*, Ἀθήνα 1985 (: Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν).
- Ἡμέλλος Στέφανος Δ. — Πολυμέρου-Καμηλάκη Αἰκατερίνη, *Παραδοσιακός ὕλικός βίος τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ* (Ἐρωτηματολόγιο), Ἀθήνα 1983 (: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, ΚΛ ἀρ. 17).
- Κακούρη Κατερίνα Ἰ., «Ἡ ἑλληνική λαογραφία σέ σχέση μέ τήν ἐθνολογία καί τήν ἀνθρωπολογία», ΠΔ'ΣΑΒΧ, Θεσσαλονίκη 1983, σσ. 55-73 (: ΙΜΧΑ).

- Κυριακίδης Στίλπων Π., *Ὁδηγία διά τήν συλλογήν τοῦ δημόδου λαογραφικοῦ καί γλωσσικοῦ ὕλικου*, Θεσσαλονίκη 1927.
- Κυριακίδης Στίλπων Π., *Τί εἶναι λαογραφία καί εἰς τί δύναται νά ὠφελῆσει ἡ σπουδή τῆς*, Θεσσαλονίκη 1937 (= *Λαογραφία* 12 (1938-48), σσ. 130-157).
- Κυριακίδης Στίλπων Π., «Λαογραφία καί Δημοτικισμός», *NE* 26 (1939), σσ. 1480-1488.
- Κυριακίδης Στίλπων Π., *Ἡ λαογραφία καί ἡ σημασία τῆς*, Θεσσαλονίκη 1953 (: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν).
- Κυριακίδης Στίλπων Π., «Ὁ ἰδρυτής τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας», *NE* 55 (1954), σσ. 495-504.
- Κυριακίδης Στίλπων Π., *Ἑλληνική Λαογραφία Α'. Μνημεῖα τοῦ λόγου*, Ἐν Ἀθῆναις 1922, 1965 (: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, ΚΛ ἀρ. 3, 8).
- Κυριακίδου-Νέστορος Ἄλκη, *Λαογραφικά Μελετήματα*, Ἀθήνα 1975, 1979, 1991 (: Ὀλκός, Νέα Σύνορα², ΕΛΙΑ³).
- Κυριακίδου-Νέστορος Ἄλκη, *Ἡ θεωρία τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας: Κριτική ἀνάλυση*, Ἀθήνα [1978] (: Σχολή Μωραΐτη).
- Κυριακίδου-Νέστορος Ἄλκη, *Λαογραφία καί τεχνολογία*, Θεσσαλονίκη 1980.
- Κυριακίδου-Νέστορος Ἄλκη, *Λαογραφία καί ἀνθρωπιστικές σπουδές*, Θεσσαλονίκη 1981.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., «Ἡ λαογραφική ἔρευνα τά πρώτα πενήντα χρόνια τοῦ αἰῶνα μας», *NE* 48 (1950), σσ. 287-297.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., «Σύγχρονα προβλήματα λαογραφίας», *NE* 48 (1950), σσ. 1377-1379.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., *Σύγχρονα λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, Ἀθήνα 1963.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., *Λαογραφία - Ἐθνογραφία: Στοιχεῖα διδασκαλίας καί ἀπόψεις ἀπό τόν ἐναρκτήριο λόγο τῆς ἔδρας τοῦ* (Φιλοσοφική Σχολή Ἰωαννίνων, 13 Ἰανουαρίου 1967). Ἰωάννινα 1968 (: Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων).
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., «Γενικές ἀρχές στήν παρουσία καί τήν ἐξέλιξη τῶν λαογραφικῶν φαινομένων», *Δωδώνη* 6 (1977), σσ. 471-505.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., *Εἰσαγωγή στήν ἑλληνική λαογραφία*, Ἀθήνα 1977, 1978, 1986 (: ΜΙΕΤ).
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., «Σύγχρονα λαογραφικά: Folklorica contemporanea», *Λαογραφία* 32 (1982), σσ. 432-436.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., «Ἡ ἑλληνική λαογραφία καί οἱ ἀνθρωπολογικές ἐπιστήμες: Συναναφορά λαοῦ καί ἔθνους», *Ἡ Καθημερινή* (19 Μαΐου 1983), σ. 7 (= *ΔΚ* 35 [1985], σσ. 19-21).
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., *Ἡ ἄσκηση τοῦ λαογραφικοῦ ἔργου στούς σύγχρονους καιρούς. Ἡ περίπτωση τῆς Χίου*, Ἀθήνα 1984.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., «Σύγχρονα λαογραφικά: Folklorica contemporanea», *Λαογραφία* 33 (1985), σ. 471.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., «Γιά ἓνα λεξικό (εἰδικότερο ἢ γενικό) τῆς κρητικῆς λαογραφίας», *Πεπραγμένα Ἐ' Διεθνούς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου* 3, Ἡράκλειο Κρήτης 1985, σσ. 106-114.
- Μαζαράκης Εὐστάθιος Δ., «Ὁ ἐνιαῖος χαρακτήρας τῆς λαογραφίας», *NE* 33 (1943) σσ. 607-611.

- Μαζαράκης Ευστάθιος Δ., «Σχέσεις λαογραφίας και φιλολογίας», *Ορίζοντες* 1943, σσ. 565-573.
- Μαζαράκης Ευστάθιος Δ., *Συμβολή στη μελέτη της λαογραφίας Α'. Η σημερινή τοποθέτηση*, Ἀθήναι 1959.
- Μαζαράκης Ευστάθιος Δ., *Η λαογραφική έρευνα και η συστηματική οργάνωσή της*, Ἀθήναι 1964.
- Μέγας Γεώργιος Α., «Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας», *ΕΛΛ* 1 (1939), σσ., 99-149. 2 (1940), σσ. 118-205. 3-4 (1941-42), σσ. 77-195. 4-5 (1943-44), σσ. 86-144. 5 (1945-49), σσ. 3-102.
- Μέγας Γεώργιος Α., «Η σπουδή της λαογραφίας. Σκοπός και έργον αὐτῆς», *Πλάτων* 3:1 (1951), σσ. 3-24 (= *Λαογραφία* 25 (1967), σσ. 3-38).
- Μέγας Γεώργιος Α., «Λαογραφία - Ἐθνογραφία - Ἐθνολογία», *Λαογραφία* 25 (1967), σσ. 39-42.
- Μέγας Γεώργιος Α., «Δί λαογραφικαί σπουδαί και ὁ Νικόλαος Πολίτης», *ΠΑΑ* 46 (1971), σσ. 19*-34*.
- Μέγας Γεώργιος Α., *Εἰσαγωγή εἰς τήν Λαογραφίαν*, Ἀθήναι 1978³.
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Οἱ θεωρητικές κατευθύνσεις τῆς λαογραφίας μετά τόν δεύτερο παγκόσμιον πόλεμον», *Λαογραφία* 27 (1971), σσ. 3-23.
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Τί εἶναι ὁ folklorismus», *Λαογραφία* 28 (1972), σσ. 27-38.
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Ἡ μηχανή και ὁ λαϊκός ἄνθρωπος», *Λαογραφία* 28 (1972), σσ. 115-123.
- Μερακλῆς Μ.Γ., *Ὁ σύγχρονος ἑλληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Ἀθήναι 1973.
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Ὁ ἄνθρωπος τῆς πόλεως», *Λαογραφία* 29 (1974), σσ. 71-83.
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Λαός και λαϊκός πολιτισμός», *ΝΔ* 1 (1976), σσ. 69-70.
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Ἀστική λαογραφία», *ΔΕΣΝΗΓΠ* 3 (1979), σσ. 11-13.
- Μερακλῆς Μ.Γ., *Σημειώσεις λαογραφίας Α'. Ἐννοια και σκοπός τῆς λαογραφίας*, Ἰωάννινα 1981.
- Μερακλῆς Μ.Γ., *Σημειώσεις λαογραφίας Β'. Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας*, Ἰωάννινα 1979.
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Ἡ σιωπή, τά γέλια και τά κλάματα. Μικρή συμβολή στη διεκρίνιση τῶν σχέσεων τῆς λαογραφίας μέ τή φιλολογία και τήν κοινωνιολογία», *Ἀρετῆς Μνήμη*. Ἀφιέρωμα εἰς μνήμην τοῦ Κωνσταντίνου Ἰ. Βουρβέρη, Ἀθήναι 1983, σσ. 367-384.
- Μερακλῆς Μ.Γ., *Ἑλληνική Λαογραφία Α'. Κοινωνική συγκρότηση*, Ἀθήναι 1984 (: Ὀδυσσεάς).
- Μερακλῆς Μ.Γ., *Ἑλληνική Λαογραφία Β'. Ἥθη και ἔθιμα*, Ἀθήναι 1986 (: Ὀδυσσεάς).
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Ἀγροτική ζωή», *Δωδώνη* 16 (1987), Τμητικό ἀφιέρωμα στόν καθηγητή Στέφανο Ἰ. Παπαδόπουλο, σσ. 121-132.
- Μερακλῆς Μ.Γ., *Τί εἶναι λαϊκή λογοτεχνία*, Ἀθήναι 1988 (: Σύγχρονη Ἐποχή).
- Μερακλῆς Μ.Γ., *Λαογραφικά Ζητήματα*, Ἀθήναι 1989 (: Μπούρας).
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Λαογραφικές ἐργασίες φοιτητῶν γιά τή Β. Ἑλλάδα. Ὄρισμένα γνωρίσματά τους», *ΠΕΣΑΒΧ*, Θεσσαλονίκη 1989, σσ. 145-157 (: ΙΜΧΑ).
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Ἡ μελέτη τοῦ ὕλικου πολιτισμοῦ, μιά ὄχι ἄσκοπη ἀναδρομή», *Λαογραφία* 35 (1987-89), σσ. 93-103.
- Μερακλῆς Μ.Γ., «Θέσεις γιά τή λαογραφία», *Διαβάζω* 245 (5-9-1990), σσ. 16-22.
- Μερακλῆς Μ.Γ., *Ἑλληνική Λαογραφία Γ'. Λαϊκή Τέχνη*, Ἀθήναι 1992 (: Ὀδυσσεάς).
- Μπάδα Τσωμόκου Κωνσταντίνα, «Συμβολή στη μελέτη τῆς δημόσιας και ἰδιωτικῆς ζωῆς», *Διαβάζω* 245 (5-9-1990), σσ. 30-53.
- Νιτσιάκος Βασίλης, «Λαογραφία και Κοινωνιολογία», *Διαβάζω* 245 (5-9-1990), σσ. 27-29.
- Nordström-Καρυδάκη Bodil, «Ὁ ὅρος φολκλωρισμός και ἡ λαϊκή τέχνη - μιά σύνοψη ἔρευνας», *Δῶμα* 6 (1985), σσ. 49-58.
- Ντάτση Εὐαγγελῆ Ἀρ., «Οἱ θεωρητικοί προβληματισμοί στις λαο-εθνο-ανθρωπολογικές σπουδές», *Σύνδειπνον*, Τμητικό ἀφιέρωμα στόν καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο. Ἰωάννινα 1988, σσ. 237-270.
- Οἰκονομίδης Δημήτριος Β., «Λαογραφικός Ἄτλας», Ἀθήναι 73-74 (1972-73), σσ., 20-26.
- Οἰκονομίδης Δημήτριος Β., «Ἐννοια και σκοπός τῆς λαογραφίας», *ΕΚΕΕΑ* 24 (1977), σσ. 11-39.
- Οἰκονομίδης Δημήτριος Β., «Λαογραφικά θέματα Α'», *ΝΑ* 2 (1986), σσ. 213-304.
- Οἰκονομίδης Δημήτριος Β., «Συμβολή εἰς τήν ἱστορίαν τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας», *Λαογραφία* 35 (1987-89), σσ. 11-86.
- Παπαδόπουλος Θεόδωρος, «Τό πεδῖον και τό περιεχόμενον τῆς λαογραφίας διά τοῦ ὅρισμοῦ αὐτῆς», *ΕΚΕΕΚ* 3 (1969-70), σσ. 1-62.
- Παπαδόπουλος Γιώργος, «Ἀπόψεις σέ ζητήματα ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου», *Ἀνθρωπος* 10 (1983), σσ. 565-569.
- Παπαϊωάννου Β., «Συμβολή σέ μιά ἐθνοκοινωνιολογία τῆς αἰγαιοπελαγίτικῆς κοινότητας», *ΕΚΕ* 30-31 (1977), σσ. 268-274.
- Πετρόπουλος Δημήτριος Α., *Ὁδηγίες γιά τή συλλογή λαογραφικοῦ ὕλικου*, Θεσσαλονίκη 1963 (: Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης).
- Πετρόπουλος Δημήτριος Α., *Λαογραφία: Πανεπιστημιακά Μαθήματα*, Θεσσαλονίκη 1970.
- Πολίτης Νικόλαος Γ., «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909), σσ. 3-18.
- Πολίτης Νικόλαος Γ., «Ἡ λέξις λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909), σσ. 426-427.
- Πουλιανός Ἄρης, «Σχέδιο ἐθνογραφικῆς - λαογραφικῆς περιγραφῆς ἑνός λαοῦ», *Ἀνθρωπος* 3 (1976), σσ. 105-114.
- Ρωμαῖος Κωνσταντῖνος Α., «Λαογραφία και Ἀρχαιολογία», *Λαογραφία* 13 (1950-51), σσ., 1-11.
- Σπυριδάκης Γεώργιος Κ., «Ὁδηγία πρὸς συλλογὴν λαογραφικῆς ὕλης», *ΕΛΛ* 13-14 (1960-61), σσ. 73-147.
- Σπυριδάκης Γεώργιος Κ., *Ἑλληνική Λαογραφία: Λαϊκός πολιτισμός τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων Α'. Εἰσαγωγή - φυσικός βίος*, Ἐν Ἀθήναις 1972.
- Τερλέξης Πανταζῆς, «Ἡ δομολειτουργική μέθοδος ἀναλύσεως τῶν κοινωνικῶν και πολιτικῶν φαινομένων», *ΕΚΕ* 13 (1972), σσ. 103-112.

B. Ξενογλωσση

Alexiou Margaret, «Modern Greek Folklore and its relation to the Past: The evolution of Charos in Greek

- Tradition», *σπόν τόμο* Sp. Vryonis (ἐξδ.), The «Past» in Medieval and Modern Greek Culture. Malibu, California 1978, σσ. 221-236.
- Alexiou Margaret, «Folklore: An Obituary?», *BMGS* 9 (1984-85), σσ. 1-28.
- Alexiou Margaret, «Modern Greek Studies in the West: Between the classics and the Orient», *JMGS* 4:1 (1986), σσ. 1-15.
- Bach Adolf, *Deutsche Volkskunde: Ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben. Eine Einführung*. Leipzig 1937.
- Bascom W.R., «Folklore and Anthropology», *σπόν τόμο* Al Dundes (ἐξδ.), The study of Folklore. Prentice Hall, Inc., N.J. 1965, σσ. 25-33.
- Basham Richard, *Urban Anthropology. The Cross-Cultural study of Complex Societies*. Palo Alto, Cal. 1978 (: Mayfield Publishing Company).
- Bausinger Hermann, «Vereine als Gegenstand Volk-skundlicher Forschung», *ZV* 55 (1959), σσ. 98-104.
- Bausinger H. - Burszta J., - Dömötör T. - Antonizevic D. - Trümpy H. - Dias J. - Dorson R., «Artikel über den Folklorismus verschiedener Länder», *ZV* 65 (1969), σσ. 1-64.
- Beattie John, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. London 1982 (: Routledge and Kegan Paul).
- Bredhich Rolf W. (ἐξδ.), *International Folklore and Folk-life Bibliography 1975-1976*. Benn 1976 (: Rudolf Habert Verlag GmbH).
- Brepohl W., «Industrielle Volkskunde», *SW* 2 (1950-51), σσ. 115-124.
- Brockmöller Klemens, *Industriekultur und Religion*. Frankfurt am Main 1966⁸.
- Bronner Simon J., «Modern Anthropological trends and their folkloristic relationships», *JES* 19 (1981), σσ. 66-83.
- Bronzini Giovanni Battista, *Cultura popolare dialettica e contestualita*. Bari 1980.
- Brückner Wolfgang, «Vereinwesen und Folklorismus. Eine Bestandsaufnahme in Südhessen», *σπόν τόμο* Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart. Tübingen 1966, σσ. 77-98 (: Velsksleben Untersuchungen des Ludwig Uhland Instituts der Universität Tübingen, 16. Tübinger Vereinigung für Volkskunde).
- Carvalho - Neto Paulo de, *The concept of Folklore*. Translated by Jacques M.P. Wilson, Florida 1971 (: University of Miami Press).
- Cirese Alberto-Mario, *Cultura egemonica e cultura subalterne*. Palermo 1980 (: Palumbo).
- Cocchiara Giuseppe, «Presenza dell' ethnologia e del folklore nella cultura moderna», *Λαογραφία* 18 (1959), σσ. 388-399.
- Cocchiara Giuseppe, «Ethnologia e Folklore nella cultura moderna», *AMP* 11-13 (1960-62), σσ. 1-9.
- Cocchiara Giuseppe, *Storia del Folklore in Europa*. Torino 1971.
- Corso Raffaele, *Folklore: Storia, Obiettivo, metodo, bibliografia*. Napoli 1953⁴.
- Damianakos Stathis, «Rural Community Studies in Greece», *Rural Community Studies in Europe* 3 (1985), σσ. 73-123 (European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences: Pergamon Press).
- Danforth Loring, «The ideological context of the search for continuities in Greek culture», *JMGS* 2 (1984), σσ. 53-85.
- Dimen Muriel - Friedl Ernestine (ἐξδ.), *Regional variation in modern Greece and Cyprus: Towards a perspective on the Ethnography of Greece*. New York 1976 (Annals of the New York Academy of Sciences, 268).
- Dorson Richard M., «The Question of Folklore in a New Nation», *JFI* 3 (1966), σσ. 270-295.
- Dorson Richard M., *Folklore and Folklife: An introduction*. Chicago and London 1972 (: University of Chicago Press).
- Dorson Richard M., *Folklore and Fakelore: Essays toward a Discipline of Folk Studies*. Harvard University Press 1976.
- Dorson Richard M., «The State of Folkloristics from an American Perspective», *JFI* 19:2-3 (1982), σσ. 74-75.
- Dundes Alan (ἐξδ.), *The study of Folklore*. Prentice Hall, N.J. 1965.
- Dundes Alan, «Structuralism and Folklore», *StF* 20 (1976), σσ. 75-92.
- Dundes Alan, *Analytic Essays in Folklore*. Mouton - The Hague 1979².
- Dundes Alan - Pagter Carl R., *Work Hard and You Shall Be Rewarded: Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Bloomington-London 1975, 1978² (: Indiana University Press).
- Dundes Alan - Pagter Carl R., *When You're up to Your A.S.S. in Alligators... More Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Detroit 1987 (: Wayne State University Press).
- Duncam Emrich, «Folklore: William John Thoms», *CFQ* 5 (1946), σσ. 355-374.
- Erixon Sigurd, «Regional European Ethnology», *Folkliv* 1 (1937), σσ. 89-107.
- Erixon Sigurd, «European Ethnology as social science», *Actes du Congrès International d' Ethnologie régionale*. Arnheim 1956, σσ. 56-61.
- Erixon Sigurd, «Urgent Ethnological Tasks», *EE1* (1967), σσ. 163-169.
- Fenton Alexander, «An approach to Folk Life Studies», *KFQ* 12 (1967), σσ. 5-21.
- Fenton Alexander, «The Scope of Regional Ethnology» *JES* 11 (1973), σσ. 5-14.
- Fox Richard C., *Urban Anthropology. Cities in their cultural settings*. Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs. New Jersey 1977.
- Friedl Ernestine, «Lagging Emulation in Post-Peasant Society», *AmAnthr* 66 (1964), σσ. 569-586.
- Gramsci Antonio, «Osservazioni sul folklore», *σπό έιβλίο του Letteratura e vita nazionale*. Torino 1950, σσ. 215-221.
- Guerrero Javier, «Consideraciones sobre folklore y ciencia folklorica», *AVF* 1 (1951), σσ. 43-103.
- Harris Marvin, *The Rise of Anthropological Theory*. London 1968 (: Routledge).
- Hastrup Kirsten, «Fieldwork among Friends: Ethnographic exchange within the northern civilization»,

- σπόν τόμο A. Jackson (έκδ.), *Anthropology at Home*. London and New York 1987, σσ. 94-108 (: Tavistock, ASA 25).
- Haudricourt André G., «La technologie culturelle: Essai de méthodologie», EG, EnP, σσ. 731-822.
- Henry Jules - Spiro Melford, «Psychological techniques: Projective tests in Field Work», σπόν τόμο A.L. Kroeber (έκδ.), *Anthropology Today*. The University of Chicago Press 1953, σσ. 417-429.
- Herzfeld Michael, «On the Ethnography of "Prejudice" in an exclusive community», EthG 2 (1980), σσ. 283-305.
- Herzfeld Michael, *Ours Once More: Folklore, Ideology and the making of modern Greece*. Austin 1982 (: University of Texas Press).
- Herzfeld Michael, *Anthropology through the Looking Glass*. Cambridge University Press 1987.
- Higgs J.W.Y., *Folk Life Collection and Classification*. London 1963 (: The Museum's Association).
- Hodgen Margaret, *Early Anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia 1964 (: University of Pennsylvania Press).
- Höfler O., «Volkskunde und Kulturmorphologie», σπόν τόμο *Volkskunde und Volkskultur*. Festschrift für Richard Wolfram. Wien 1968, σσ. 107-132.
- Jabbour Alan - Hardin James (έκδ.), *Folklife, Annual 1985: A publication of the American Folklife Center at the Library of Congress*. Washington 1985 (: Library of Congress).
- Jacobs Melville, «A lock ahead in oral Literature research», JAF 79 (1966), σσ. 413-427.
- Jeggle Utz - Korff Gottfried - Scharfe Martin - Warneken - Bernd Jürgen (έκδ.), *Volkskultur. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung*. Hamburg 1986.
- Jenkins J.G., «Field-Work and Documentation in Folk-life Studies», JRAI 90 (1960), σσ. 250-271.
- Kenny M. - Kertzer D., (έκδ.), *Urban Life in Mediterranean Europe: Anthropological Perspectives*. University of Illinois Press 1983.
- Köngas - Maranda Elli-Kaija, «The concept of Folklore», MF 13 (1963), σσ. 69-88.
- Krappe A.H., *The Science of Folklore*. London 1930.
- Kriss-Rettenbeck Lenz, «Probleme der volkskundlichen Gebärdensforschung», BJV (1964-65), σσ. 20-22.
- Kroeber A.L. (έκδ.), *Anthropology Today*. The University of Chicago Press 1953.
- Krohn Kaarle, *Die folkloristische Arbeitsmethode*. Oslo 1926 και *Indiana 1969², μέ προσθήκες του Larry Danielson* (: Bloomington, Folklore Forum Bibliographical and Special Series, 4).
- Kyriakides Stilpon, «Le Folklore en Grèce, de 1909 á 1930», Byzantion 2 (1931), σσ. 737-770.
- Kyriakidou-Nestoros Alki, «The theory of Folklore in Greece. Laographia and its contemporary Prospective», EEQ 5 (1972), σσ. 487-504.
- Kyriakidou-Nestoros Alki, «History, oral history, Anthropology and Folklore», Actes du IIe Colloque International d'Histoire 3. Athènes 1986, σσ. 303-308.
- Legros Elisée, *Sur le noms, et les tendances du folklore*. Liege 1962 (: Collection d' études publiées par le Musée de la Vie Wallone).
- Löfgren Orvar, «Peasant Ecotypes: Problems in the comparative study of ecological adaption», ES (1976), σσ. 100-115.
- Loukatos Dem., «Sur la terminologie de "notre" science: Ethnologie, Ethnographie, Folklore, Laographie», International Congress of European and Western Ethnology. Papers of the Congress. Stockholm 1956, σ. 43.
- Loukatos Dem., «Le folklore grec et sa place dans le folklore international», RF 86 (1957), σσ. 54-62.
- Loukatos Dem., «État actuel des études folkloriques en Grèce», Actes du II Congrès International des études du Sud - Est européen 1. Athènes 1972, σσ. 551-582.
- Loukatos Dem., «Le folklore des peuples du Sud-Est Européen entre le passé et le présent», *Ελληνικές Ανακοινώσεις στο Ε' Διεθνές Συνέδριο Σπουδών Νοτιοανατολικής Ευρώπης*. Αθήναι 1985, σσ. 37-47.
- Lutz Gerhard, *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte inder Probleme, mit einem Geleitwort von Josef Dünninger*. Berlin 1958.
- Lutz Gerhard, «Die Sitte. Zu den philosophische Grundlagen der Volkskunde», ZDPH 77 (1958), σσ. 337-361.
- Maranda Pierre - Köngas-Maranda Elli (έκδ.), *Structural Analysis of oral tradition*. Philadelphia 1971 (: University of Pennsylvania Press).
- Marinus Albert, *Le néofolklorisme*. Bruxelles 1931.
- Marinus Albert, *L' orientation nouvelle dans le folklore*. Bruxelles 1932.
- Marinus Albert, *Le folklore et la vie socialé*. Bruxelles 1941.
- Marinus Albert, *Folklore vivant*. Bruxelles 1964.
- Marinus Albert, *Le folklore et l'actualité*. Bruxelles 1970.
- Mead Margaret - Metraux Rhoda (έκδ.), *The study of culture at a distance*. The University of Chicago Press 1953.
- Mercier Paul, «L' anthropologie sociale et culturelle», EG, EnP, σσ. 881-1036.
- Miller Julia E., *Modern Greek Folklore: An Annotated Bibliography*. New York and London 1985 (: Garland).
- Moser Hans, «Vom Folklorismus in unserer Zeit», ZV 58 (1962), σσ. 177-209.
- Moser Hans, «Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde», HBV 55 (1964), σσ. 9-57.
- Owen Trefor M., «Folk Life Studies: Some Problems and Perspectives», JES 19 (1981), σσ. 5-16.
- Panoff Michel - Perrin Michel, *Dictionnaire de l'Ethnologie*. Paris 1973.
- Petropoulos Demetrios, «The study of Ethnography in Greece», MF 2:1 (1952), σσ. 15-20.
- Poirier Jean, «Histoire de la pensée ethnologique», EG, EnP, σσ. 3-179.
- Poirier Jean, «Le programme de l'ethnologie», EG, EnP, σσ. 527-595.
- Potter Jack - Diaz May - Foster George (έκδ.), *Peasant Society: A Reader*. Boston 1967.
- Preuss K.T., *Lehrbuch der Völkerkunde*. Stuttgart 1937 (: F. Enke).
- Propp Vladimir, *Theory and History of Folklore*. Trans-

- lated by Ariadna Y. Martin and Richard P. Martin, edited, with an Introduction and Notes by Anatoly Liberman. Minneapolis 1985² (: University of Minnesota Press).
- Radcliffe - Brown A.R., *Method in Social Anthropology*. Chicago 1958 (: The University of Chicago Press).
- Redfield Robert, *The Little Community: Viewpoints of the Study of a human whole*. Chicago 1955 (: The University of Chicago Press).
- Redfield Robert, *Peasant Society and Culture*. Chicago 1956.
- Richmond E., *Studies in Folklore*. Indiana University Press 1957.
- Riehl Wilhelm - Spamer Adolf, *Die Volkskunde als Wissenschaft*. Berlin 1935 (: Stubenrauch).
- de Rohan - Csermak G., *La première apparition du terme «Ethnologie»*, EE 1:3 (1967), σσ. 170-184.
- Röhrich L. (ἐκδ.), *Trends in Folk Narrative Theory*. Freiburg 1979.
- Romero Jesús C., «Observaciones Acerca del Término Folklore», ADFM 1 (1940), σσ. 17-40.
- Saintyves P., *Manuel de Folklore*. Paris 1936.
- Sayce R.U., «The modern study of Folklore», *Folklore* (1936), σσ. 171-182.
- Sebillot P., *Le Folklore. Littérature orale et ethnographie traditionnelle*. Paris 1913.
- Schmidt W., *The culture historical method of Ethnology*. New York 1939.
- Schneider David, «Notes toward a theory of culture» στον τόμο K. Basso - H. Selby (ἐκδ.), *Meaning in Anthropology*. Albuquerque 1976, σσ. 197-220 (: University of New Mexico Press).
- Singer Milton, «A Survey of Culture and Personality Theory and Research», στον τόμο Bert Kaplan (ἐκδ.), *Studying Personality Cross - Culturally*. New York - London 1961, σσ. 9-92 (: Harper and Row).
- Spamer Adolf, *Die Volkskunde als Wissenschaft*. Berlin 1935.
- Stoklund Bjarne, *Folk Life Research: Between History and Anthropology*. Cardiff 1983 (: National Museum of Wales).
- Strobach Hermann, «Folklore - Folklorepflege - Folklorismus. Tendenzen, Probleme und Fragen», JVK 25 (1982), σσ. 9-52.
- Tambiah S.L., «At the confluence of Anthropology, History and Indology», CIS 21 (1987), σσ. 187-216.
- Thompson Kenneth, «Folklore and Sociology», SR 28 (1980), σσ. 249-275.
- Thompson Stith, «Advances in Folklore Studies», στον τόμο A.L. Kroeber (ἐκδ.), *Anthropology Today*. Chicago 1953, σσ. 587-596.
- Veloudis Georg, «J.Ph. Fallmerayer und der neu-griechische Historismus», SF 29 (1970), σσ. 43-90 (= Γ. Βελουδής, 'Ο Jacob Philipp Fallmerayer και ή γέννηση του ελληνικού ιστορισμού. Αθήνα 1982 [: EMNE Μνήμων, Θεωρία και μελέτες Ιστορίας, 5].
- Vrabie G., *Folclorul*. București 1970.
- Warshaver Gerold, «Urban Folklore», στον τόμο Richard M. Dorson (ἐκδ.), *Handbook of American Folklore*. Bloomington 1983, σσ. 162-171 (: Indiana University Press).
- Weiss Richard, *Einführung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde*, herg. von Paul Geiger-Richard Weiss. Basel 1950.
- Weissel Bernhard, «Über die Bedeutung der Kategorie Lebensweise für volkskundlichen Forschungen», JVK 9 (1976), σσ. 55-70.
- Weigelmann Günter - Zender Matthias - Heilfurth Gerhard, *Volkskunde. Eine Einführung*. Berlin 1977.
- Wolfram Richard, «Anwendungsmöglichkeiten der Morphologie in der Volkskunde und ihre experimentelle Bestätigung», EE 4 (1970), σσ. 196-202.
- Wolfram Richard, *Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung*. Wien 1972 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 278 Bd., 2Abhandlung).
- Yoder Donn, «The folklife studies movement», *Pennsylvania Folklife* 13 (1963), σσ. 43-56.



Ἡ κληρονομιά τῆς κοινωνιολογίας, ἡ ὑπόσχεση τῆς ἐπιστήμης

Προεδρική προσφώνηση, XIV Παγκόσμιο Συνέδριο Κοινωνιολογίας,
Montreal, 26 Ἰουλίου 1998

Τοῦ Immanuel Wallerstein
Μετάφραση: Διον. Ἀντ. Γκοῦσκος

Συγκεντρωθήκαμε ἐδῶ γιὰ νά συζητήσουμε τό θέμα «Κοινωνιολογική γνώση: κληρονομιά, προκλήσεις, προοπτικές». Θά ὑποστηρίξω ὅτι ἡ κληρονομιά μας εἶναι κάτι τό ὁποῖο θά ὀνομάσω «κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας» καί θά ἐπιχειρήσω νά προσδιορίσω τί ἀκριβῶς θεωρῶ ὅτι εἶναι. Ἐπίσης, ὅσον ἀφορᾷ τήν συγκεκριμένη κουλτούρα, θά ὑποστηρίξω τήν ἀποψη ὅτι, γιά πολλές δεκαετίες, ὑπῆρξαν σημαντικές ἀμφισβητήσεις. Βασικά, οἱ ἀμφισβητήσεις αὐτές συνίστανται σέ ἀπόπειρες ἀπάλειψης τῆς κουλτούρας τῆς κοινωνιολογίας καί τήν ἰσχὺ αὐτῶν τῶν ἀμφισβητήσεων, θά προσπαθῶ νά σᾶς πείσω ὅτι ἡ μόνη ἀληθοφανής καί ἱκανοποιητική προοπτική πού ἔχουμε εἶναι ἡ δημιουργία μιᾶς νέας εὐρείας κουλτούρας, πού θά βασίζεται πλέον στήν κοινωνική ἐπιστήμη καί ὄχι ἀποκλειστικά στήν κοινωνιολογία, ἡ ὁποία καί (τό κυριότερο) θά ἐντοπίζεται σέ ἕναν ἐπιστημολογικά ἐνοποιημένο κόσμο τῆς γνώσης.

Διαιροῦμε καί ὀριοθετοῦμε τήν γνώση μέ τρεῖς διαφορετικούς τρόπους: διανοητικά ὡς ἐπιστημονικούς κλάδους· ὀργανικά ὡς συλλογικές δομές· πολιτιστικά ὡς κοινότητες μελετητῶν πού ἔχουν ὀρισμένα κοινά στοιχεῖα συλλογιστικῆς. Μποροῦμε νά φανταστοῦμε ἕναν ἐπιστημονικό κλάδο σάν μιᾶ πνευματική κατασκευή, ἕνα εἶδος μηχανισμοῦ αὐτοδιδασκαλίας. Εἶναι μιᾶ μέθοδος διεκδίκησης ἑνός, κατ' εὐφημισμὸν ὀνομαζόμενου πεδίου μελέτης, καθὼς καί τῆς σφαίρας δραστηριότητός του, τῶν μεθόδων πού ἐνδείκνυνται καί — κατὰ συνέπεια — τῶν ὀρίων του. Πρόκειται γιὰ ἐπιστημονικό κλάδο, μέ τήν ἔννοια ὅτι ἐπιδιώκει νά ἐπιβάλλει πειθαρχία στό πνεῦμα. Ἕνας ἐπιστημονικός κλάδος δέν ὀρίζει μόνο τά θέματα μελέτης, ἀλλά καί τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο πρέπει νά σκεπτόμαστε, σέ ὅ,τι τὰ ἀφορᾷ·

καθορίζει ἐπίσης τί ὑπάρχει ἐκτός τῶν ὀρίων τῆς δικαιοδοσίας του. Ὑποστηρίζοντας ὅτι ἕνα δεδομένο ἀντικείμενο μελέτης ἀποτελεῖ ἐπιστημονικό κλάδο, δέν προσδιορίζουμε μόνο τί εἶναι ἀλλά καί τί δέν εἶναι. Ἐπομένως, ὁ ἰσχυρισμός ὅτι ἡ κοινωνιολογία ἀποτελεῖ ἐπιστημονικό κλάδο σημαίνει, μεταξύ ἄλλων, ὅτι δέν εἶναι οἰκονομία, ἱστορία ἢ ἀνθρωπολογία. Ἡ κοινωνιολογία δέν συγχέεται μέ τούς τομεῖς πού προαναφέραμε, διότι θεωρεῖται ὅτι διαθέτει διαφορετικό πεδίο ἔρευνας, διαφορετικό σύνολο μεθόδων, διαφορετικὴ προσέγγιση τῆς κοινωνικῆς γνώσης.

Ἡ κοινωνιολογία, ὡς ἐπιστημονικός κλάδος, μαζί μέ τούς ὑπόλοιπους κλάδους πού ἀποτελοῦν τίς κοινωνικές ἐπιστῆμες, εἶναι δημιούργημα τοῦ ὕστερου δέκατου ἑνατοῦ αἰῶνα. Σέ γενικές γραμμές, ἀναπτύχθηκε τήν περίοδο 1880-1945. Οἱ κυρίαρχες μορφές ἐκείνης τῆς περιόδου ἐπιδίωκαν νά συγγράψουν ἕνα τουλάχιστον βιβλίο μέ τήν πρόθεση νά ὀρίσουν τήν κοινωνιολογία ὡς ἐπιστημονικό κλάδο. Πιθανότατα, ἡ τελευταία σημαντικὴ μελέτη αὐτῆς τῆς περιόδου, μέ τόν τίτλο *The Structure of Social Action* («Ἡ δομὴ τῆς κοινωνικῆς δράσης»), συντάχθηκε το 1937 ἀπὸ τόν Talcott Parsons. Σέ αὐτό τό πολύ σπουδαῖο βιβλίο θά ἐπανέλθω ἀργότερα. Εἶναι ἀναμφισβήτητα ἀληθές ὅτι οἱ διάφοροι κλάδοι τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ἐδραιώθηκαν καί ἀναγνωρίστηκαν ὡς ἐπιστημονικοί στό πρῶτο ἡμισυ τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα. Ὁ καθένας ἀπὸ αὐτούς αὐτοπροσδιορίστηκε μέ τέτοιον τρόπο ὥστε νά τονίζονται ἰδιαίτερα οἱ διαφορές του μέ τούς ἄλλους γειτονικούς κλάδους. Τό ἀποτέλεσμα ἦταν ὅτι ἐλάχιστοι μελετητές ἦταν σέ θέση νά ἐκφράσουν ἀμφιβολίες σχετικά μέ τόν ἐπιστημονικό προσανατολισμὸ ἑνός βιβλίου ἢ ἀρθροῦ καί τήν ἀμεση σχέση τους μέ τό γενικὸ πλαίσιο τοῦ ἑνός ἢ τοῦ

άλλου κλάδου. Κατά τήν διάρκεια εκείνης τής περιόδου, ή δήλωση «αυτό δέν είναι κοινωνιολογία» είναι οικονομική ιστορία ή πολιτική επιστήμη» ήταν δήλωση μεστή νοήματος.

Δέν έχω ἐδῶ τήν πρόθεση νά ἐπανεξετάσω τήν λογική τής ὀριοθέτησης πού καθιερώθηκε κατά τήν διάρκεια εκείνης τής περιόδου. Ὅσον ἀφορᾶ τό ἀντικείμενο ἔρευνας, αὐτό ἐκφράζει τρεῖς διαχωριστικές τομές οἱ ὁποῖες ἦταν τότε προφανεῖς γιά τούς μελετητές, εἶχαν διατυπωθεῖ μέ ἰσχυρά ἐπιχειρήματα καί εἶχαν ὑποστηριχθεῖ μέ σθένος. Ὁ διαχωρισμός μεταξύ παρόντος / παρελθόντος χωρίζε τήν ιδιόγραφη ἱστορία ἀπό τήν νομοθετική τριάδα τῶν οικονομικῶν, τής πολιτικῆς ἐπιστήμης καί τής κοινωνιολογίας. Ὁ διαχωρισμός ἀνάμεσα σέ πολιτισμένο / ἄλλο ἢ ἀνάμεσα σέ Εὐρωπαϊο / μή Εὐρωπαϊο ἦταν ἐκεῖνος πού ξεχώρισε τούς τέσσερις προηγούμενους κλάδους (οἱ ὁποῖοι εἶχαν, κυρίως, ὡς ἀντικείμενο μελέτης τόν πανευρωπαϊκό κόσμο) ἀπό τήν ἀνθρωπολογία καί τίς Ἀσιατικές σπουδές. Ὁ ἴδιος αὐτός διαχωρισμός — ὁ ὁποῖος, ὑπῆρχε ή ἐντύπωση, ἦταν σημαντικός μόνο γιά τόν σύγχρονο πολιτισμένο κόσμο — μεταξύ ἀγορᾶς, κράτους καί κοινωνίας τῶν πολιτῶν ἦταν ἐκεῖνος πού συνέθεσε τή σφαῖρα δραστηριότητας τῶν οικονομικῶν, τής πολιτικῆς ἐπιστήμης καί τής κοινωνιολογίας (Wallerstein et al., 1996, ch. 1). Τό πνευματικό πρόβλημα πού δημιούργησε αὐτή ή ὀριοθέτηση εἶναι ὅτι οἱ μεταβολές οἱ ὁποῖες ἐπῆλθαν στό κοσμοσύστημα μετά τό 1945 — ή ἀνάδειξη τῶν Ἡνωμένων Πολιτειῶν σέ ὑπερδύναμη, ή πολιτική ἀναβίωση τῶν μή δυτικῶν χωρῶν καί ή ἐξάπλωση τής παγκόσμιας οικονομίας μέ τήν ἀντίστοιχη ἐξάπλωση τής παγκοσμιοποίησης — συνετέλεσαν στήν ὑπονόμευση τής λογικῆς τῶν τριῶν διαχωριστικῶν τομῶν (Wallerstein et al., 1996, ch 2), ἔτσι ὥστε στήν πράξη, μέχρι τό 1970, εἶχε ἀρχίσει μιᾶ σοβαρή ἐξασθένηση τῶν ὀριακῶν γραμμῶν. Ἡ ἐξασθένηση αὐτή ἔλαβε τέτοιες διαστάσεις, ὥστε, κατά τήν ἀποψή μου, στά μάτια πολλῶν, ή υπεράσπιση αὐτῶν τῶν ὀνομασιῶν καί ὀριοθετήσεων ὡς διανοητικά ἀποφασιστική ή, τουλάχιστον, πολύ χρήσιμη δέν ἦταν πλέον δυνατή. Τό ἀποτέλεσμα ἦταν ὅτι οἱ διάφοροι κλάδοι τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ἔπαψαν νά θεωροῦνται ἐπιστημονικοί, διότι ἔπαψαν νά ἀντιπροσωπεύουν μέ σαφήνεια διάφορα πεδία ἔρευνας μέ διαφορετικές μεθόδους καί, συνεπῶς, δέν εἶχαν πλέον σαφή καί σταθερή ὀριοθέτηση.

Παρ' ὅλα αὐτά, οἱ ὀνομασίες τους δέν ἔπαψαν νά ὑπάρχουν λόγω τῶν ὄσων ἀναφέρθηκαν

προηγούμενως. Κάθε ἄλλο μάλιστα! Ἡ ἐξήγηση εἶναι ὅτι οἱ διάφοροι κλάδοι εἶχαν, γιά μεγάλο χρονικό διάστημα, θεσμοθετηθεῖ ὡς ὀργανισμοί μέ τήν μορφή πανεπιστημιακῶν σχολῶν, ἐκπαιδευτικῶν προγραμμάτων, πανεπιστημιακῶν πτυχίων, ἐξειδικευμένων ἐντύπων, ἐθνικῶν καί διεθνῶν ἐνώσεων, ἀκόμα καί ταξινομήσεων σέ βιβλιοθήκες. Ἡ θεσμοθέτηση ἐνός κλάδου εἶναι ἕνας τρόπος διατήρησης καί ἀναπαραγωγῆς τής πρακτικῆς. Ἀντιπροσωπεύει τήν δημιουργία ἐνός πραγματικοῦ καί ὀριοθετημένου ἀνθρώπινου δικτύου, ἐνός δικτύου πού παίρνει τήν μορφή συλλογικῶν δομῶν οἱ ὁποῖες ἔχουν προϋποθέσεις εἰσόδου καί κώδικες πού παρέχουν ἀναγνωρισμένες διόδους σταδιοδρομίας μέ ἀνοδική ἐξέλιξη. Οἱ ἐπιστημονικές ὀργανώσεις ἐπιδιώκουν νά θέσουν ὑπό ἔλεγχο ὄχι μόνο τό πνεῦμα ἀλλά καί τήν πρακτική ἐφαρμογή. Δημιουργοῦν ὀριακές γραμμές, οἱ ὁποῖες εἶναι πολύ πιό στέρεες ἀπό ἐκεῖνες πού εἶχαν δημιουργηθεῖ ἀπό τούς διάφορους ἐπιστημονικούς κλάδους ὡς νοητικές κατασκευές καί ἔχουν τήν δυνατότητα νά διαρκέσουν πολύ περισσότερο ἀπό τήν θεωρητική δικαίωση τῶν συλλογικῶν ὀρίων τους. Καί, πράγματι, τό ἔχουν ἤδη πραγματοποιήσει. Στόν κόσμο τής γνώσης, ή ἀνάλυση τής κοινωνιολογίας, ὡς συλλογικῆς ὀργάνωσης, εἶναι πολύ διαφορετική ἀπό τήν ἀνάλυσή της ὡς ἐπιστημονικός κλάδος. Ἐάν ὑποθέσουμε ὅτι ή πρόθεση τοῦ Michel Foucault, στό *Archaeology of Knowledge* («Ἀρχαιολογία τής γνώσης»), ἦταν νά ἀναλύσει τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο δημιουργοῦνται, ὀροθετοῦνται καί προσδιορίζονται οἱ ἀκαδημαϊκοί κλάδοι, τό *Homo Academicus* («Ἀνθρώπος ὁ Ἀκαδημαϊκός») τοῦ Pierre Bourdieu εἶναι, χωρίς ἀμφιβολία, ή ἀνάλυση τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο οἱ ἀκαδημαϊκοί ὀργανισμοί διαμορφώνονται, προχωροῦν στόν χρόνο καί ἀναμορφώνονται στό ἐσωτερικό τῶν ἐκπαιδευτικῶν ἰδρυμάτων.

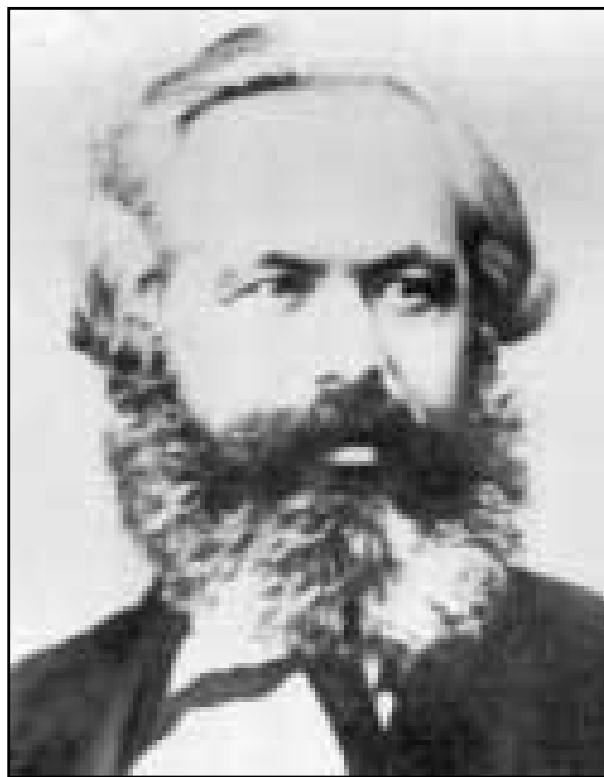
Πρός τό παρόν, δέν θά ἀκολουθήσω καμία ἀπό τίς δύο ὁδούς. Ὅπως ἔχω ἤδη ἀναφέρει, δέν πιστεύω πλέον ὅτι ή κοινωνιολογία (ἀλλά οὔτε καί οἱ συγγενεῖς κοινωνικές ἐπιστήμες) ἀποτελοῦν ἐπιστημονικούς κλάδους. Ἀλλά, ὡς ὀργανισμοί, θεωρῶ ὅτι παραμένουν πολύ ἰσχυροί. Ἐπίσης, πιστεύω ὅτι, ὡς ἐπακόλουθο, ἔρισκόμαστε ὅλοι σέ μιᾶ πολύ ἐκρυθμη κατάσταση, στήν ὁποία, ὑπό μιᾶ ἐννοια, διαγωνίζεται ἕνα μυθικό παρελθόν, γεγονός τό ὁποῖο εἶναι μᾶλλον ἀμφιβόλου ἐντιμότητος. Παρ' ὅλα αὐτά, θά προτιμήσω νά ἀσχοληθῶ μέ τήν κοινωνιολογία ὡς κουλτούρα, δηλαδή ὡς μιᾶ κοινότητα μελετητῶν πού ἔ-

χουν όρισμένα κοινά στοιχεία συλλογιστικής. Και αυτό, διότι θεωρώ ότι τό μέλλον οικοδομείται μέ τίς μελέτες πού προσανατολίζονται πρός τήν κατεύθυνση αὐτή. Θά ὑποστηρίξω ότι ἡ κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας εἶναι πρόσφατη καί ἰσχυρή, ἀλλά συγχρόνως καί εὐπαθής, καί ότι θά ἔχει τήν δυνατότητα νά ἀναπτυχθεῖ, μόνο ἐάν μεταμορφωθεῖ.

1. Ἡ κληρονομιά

Τί μπορεῖ νά ἐννοοῦμε μέ τήν φράση κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας; Θά ἀρχίσω κάνοντας δύο σχόλια. Πρῶτον, αὐτό τό ὅποιο κατά κανόνα ἐννοοῦμε μέ τήν λέξη «κουλτούρα» εἶναι ἓνα σύνολο κοινῶν σέ ὅλους συλλογιστικῶν καί πρακτικῶν ἐφαρμογῶν, κοινῶν ὄχι σέ ὅλα τά μέλη τῆς κοινότητος καί ἀνά πᾶσα στιγμή, ἀλλά στήν πλειονότητα τῶν μελῶν, τόν περισσότερο χρόνο· ἐπίσης, τό σύνολο αὐτό τῶν συλλογισμῶν καί πρακτικῶν ἐφαρμογῶν πρέπει νά μοιράζεται χωρίς περιορισμούς καί, τό σημαντικότερο, νά ἔχει ἀφομοιωθεῖ ἀπό τό συλλογικό ὑποσυνείδητο ἔτσι, ὥστε νά τίθεται σπάνια ὑπό ἀμφισβήτηση. Ἐνα τέτοιου εἶδους σύνολο συλλογιστικῶν πρέπει ἀπαραιτήτως νά εἶναι πολύ ἀπλό, ἴσως καί κοινότοπο. Ἐάν λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας ότι οἱ ἰσχυρισμοί εἶναι πολύπλοκοι, δυσνόητοι καί ἐξειδικευμένοι, τό νά γίνουν κτῆμα τῶν πολλῶν καί, συνεπῶς, νά δημιουργήσουν μιᾶ παγκόσμια κοινότητα μελετητῶν, εἶναι μάλλον ἀπίθανο. Θά προτείνω τήν δημιουργία ἑνός συγκεκριμένου συνόλου ἀπλῶν συλλογισμῶν τούς ὁποίους θά συμμερίζονται οἱ περισσότεροι κοινωνιολόγοι, ἀλλά ὄχι ἀπαραίτητα καί τά ἄτομα πού αὐτοαποκαλοῦνται ἱστορικοί ἢ οικονομολόγοι.

Δεύτερον, πιστεύω ότι οἱ κοινοί σέ ὅλους συλλογισμοί ἀποκαλύπτονται — ἀποκαλύπτονται καί προσδιορίζονται — ἀπό τούς φιλοσόφους που θεωροῦμε ότι διαμορφώνουν τή σκέψη μας. Στίς μέρες μας, γιά τούς κοινωνιολόγους ὅλου τοῦ κόσμου, τά κοινῶς ἀποδεκτά ὀνόματα εἶναι Durkheim, Marx καί Weber. Τό πρῶτο σχόλιο σχετικά μέ αὐτούς πού προαναφέραμε εἶναι ότι ἐάν κανεῖς ἔθετε ἓνα ἐρώτημα σχετικά μέ τά ὀνόματα φιλοσόφων πού ἔχουν διαμορφώσει τή σύγχρονη σκέψη σέ ἱστορικούς, οικονομολόγους, ἀνθρωπολόγους ἢ γεωγράφους, χωρίς ἀμφιβολία, θά ἀνέφεραν διαφορετικά ὀνόματα. Ὁ δικός μας ὀνομαστικός κατάλογος δέν περιέχει τούς Michelet ἢ Gibbon, τόν Adam Smith ἢ τόν John Maynard Keynes, τούς John Stuart Mill καί τόν



Κάρλ Μάρξ (1818-1883)

Machiavelli, τόν Kant καί τόν Hegel, τούς Malinowski καί Boas.

Ἐτσι, τίθεται τό ἐρώτημα τῆς προέλευσης τοῦ δικοῦ μας καταλόγου ὀνομάτων. Σέ τελευταία ἀνάλυση, ἐνῶ ὁ Durkheim αὐτοπροσδιορίζεται ὡς κοινωνιολόγος, ὁ Weber δέν τό ἔπραξε παρά πρός τό τέλος τῆς ζωῆς του, ἀκόμα καί τότε μέ ἀσαφή τρόπο¹, καί ὁ Marx δέν τό ἔκανε ποτέ. Ἐπί πλέον, μολονότι ἔχω συναντήσει κοινωνιολόγους πού θεωροῦν τούς ἑαυτούς τους μαθητές τοῦ Durkheim, ἄλλους πού αὐτοπροσδιορίζονται σάν μαρξιστές καί ἄλλους πού αὐτοαποκαλοῦνται βεμπερικοί, δέν ἔχω ἀκόμα συναντήσει κανέναν πού ταυτόχρονα νά θεωρεῖ τόν ἑαυτό του μαθητή τοῦ Durkheim - μαρξιστή - βεμπερικό. Τότε, ὑπό ποιά ἐννοια οἱ τρεῖς αὐτοὶ φιλόσοφοι ὑποτίθεται ότι εἶναι ἀπό τίς ἰδρυτικές μορφές τοῦ κλάδου; Καί, ὅμως, ὅλα τά βιβλία καί, εἰδικότερα, τά βιβλία διδασκαλίας, αὐτό ὑποστηρίζουν².

Ἐστόσο, δέν ἦταν πάντα ἔτσι. Στήν πραγματικότητα, ὁ συνδυασμός αὐτός ὀφείλεται σέ μεγάλο βαθμό στόν Talcott Parsons καί στό θεμελιῶδες γιά τήν κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας ἔργο του, *The Structure of Social Action*. Φυσικά, ὅπως θά θυμόσαστε, ὁ Parsons σκόπευε νά

επιβάλλει τήν τριάδα Durkheim, Weber και Pareto. Δέν κατόρθωσε όμως ποτέ νά πείσει τούς άλλους γιά τήν αξία τοῦ Pareto, ὁ ὁποῖος καί παραμένει στό περιθώριο. Τό ὄνομα τοῦ Μάρξ προστέθηκε στόν κατάλογο, παρά τίς... φιλότιμες προσπάθειες τοῦ Parson νά τό αποτρέψει. Παρ' ὅλα αὐτά, θεωρῶ δημιουργό τοῦ καταλόγου τόν Parsons. Τό γεγονός αὐτό κάνει τόν κατάλογο σύγχρονο. Βασικά, εἶναι δημιούργημα τῆς μεταπολεμικῆς περιόδου.

Τό 1937, ὅταν ὁ Parson εἴχαρε τίς μελέτες του, ὁ Durkheim εἶχε χάσει λίγο ἀπό τήν αἴγλη μέ τήν ὁποία τόν περιέβαλλαν οἱ γαλλικές κοινωνικές ἐπιστήμες εἴκοσι χρόνια πρῖν καί τήν ὁποία θά ἀνακτοῦσε μετά τό 1945³. Ἐπαψε μάλιστα νά ἀποτελεῖ σημεῖο ἀναφορᾶς γιά τίς ἄλλες ἐθνικές κοινότητες κοινωνιολογίας πού διαδραμάτιζαν σημαντικό ρόλο. Ἀπό τήν ἀποψη αὐτή, εἶναι ἐνδιαφέρον νά ρίξουμε μιά ματιά στήν εἰσαγωγή πού ἔγραψε ὁ George E. G. Catlin στήν πρώτη ἀγγλική ἐκδοση τῆς μελέτης *The Rules of Sociological Method* («Οἱ κανόνες τῆς κοινωνιολογικῆς μεθόδου»). Τό 1938, γράφοντας γιά τό ἀμερικανικό κοινό, ὁ Catlin ὑποστήριξε τόν Durkheim, κατατάσσοντάς τον στήν ἴδια κατηγορία μέ τούς Charles Booth, Flexner καί W.I. Thomas καί ὑπογράμμισε ὅτι, παρά τό γεγονός ὅτι οἱ Wundt, Espinas, Tönnies καί Simmel ὑπῆρξαν πρόδρομοι τῶν ἰδεῶν του, παρέμενε σημαντικός (Catlin, 1964, xi-xii). Στίς μέρες μας, ἡ παρουσίαση τοῦ Durkheim δέν θά γινόταν ἀκριβῶς μέ αὐτόν τόν τρόπο. Τό 1937, ὁ Weber δέν διδασκόταν στά γερμανικά πανεπιστήμια καί, γιά νά ἀκριβολογοῦμε, ἀκόμα καί τό 1932 δέν εἶχε ἀκόμα καταλάβει τήν ἐξέχουσα θέση πού κατέχει σήμερα στό στερέωμα τῆς γερμανικῆς κοινωνιολογικῆς σχολῆς. Οὔτε, ἐπίσης, τά ἔργα του εἶχαν μεταφραστεῖ στήν ἀγγλική ἢ στήν γαλλική γλῶσσα. Ὅσον ἀφορᾶ τόν Μάρξ, τό ὄνομά του σχεδόν δέν ἀναφερόταν στούς πιά ἀξιόσεβαστους ἀκαδημαϊκούς κύκλους.

Σέ μιά πρόσφατη μελέτη, ὁ R.W. Connell ἀπέδειξε κάτι πού ὑποπτευόμουν ἐδῶ καί καιρό: ὅτι, δηλαδή, ὀρισμένα βιβλία πού εἶχαν τυπωθεῖ πρῖν ἀπό τό 1945 μπορεῖ νά ἀνέφεραν τά ὀνόματα τῶν τριῶν φιλοσόφων, συμπεριλαμβάνονταν ὁμως σέ ἕναν μακρῶς κατάλογο πού περιεῖχε πολλά ἄλλα. Ὁ Connell χαρακτήρισε αὐτό τό γεγονός σάν «μιά περισσότερο ἐγκυκλοπαιδική παρά συγκεκριμένη ἀντίληψη τῆς καινούριας ἐπιστήμης ἀπό τούς μελετητές» (1997, 1514). Ἡ πνευματική ἐξέλιξη ἑνός κλάδου καθορίζεται ἀπό

τήν βιβλιογραφία καί, αὐτή τῆς κοινωνιολογίας, ἔφτασε στό ἀποκορύφωμά της τήν περίοδο 1945-1970, μιά πολύ ξεχωριστή περίοδο, στήν ὁποία κυριάρχησαν οἱ Ἀμερικανοί κοινωνιολόγοι καί κατά τήν ὁποία, στήν κοινωνιολογική κοινότητα, ὁ δομολεειτουργισμός ἦταν ἀδιαμφισβήτητα ἡ κυρίαρχη προοπτική.

Οἱ γενικές ἀρχές πρέπει νά ἀρχίζουν μέ τόν Durkheim, τόν πιά συνειδητά «κοινωνιολογικό» ἀπό τούς τρεῖς καί ἰδρυτή μιᾶς ἐφημερίδας πού ὀνομαζόταν *L'Année Sociologique* καί τῆς ὁποίας, τό 1998, γιορτάζουμε τήν ἑκατονταετηρίδα, πού συμπίπτει μέ τά πεντηκοστά γενέθλια τῆς Διεθνούς Κοινωνιολογικῆς Ἐνώσεως. Ὁ Durkheim ἀπάντησε στό πρῶτο καί πιά αὐτονόητο ἐρώτημα τό ὁποῖο πρέπει νά βασανίζει κάθε μελετητή τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας: Πῶς εἶναι δυνατόν ὀρισμένα ἄτομα νά ἔχουν κοινές ἀξίες καί ἄλλα ὄχι; Ἐπίσης, πῶς ἐξηγεῖται τό γεγονός ὅτι ἄτομα μέ «κοινές καταβολές» ἔχουν περισσότερες πιθανότητες νά ἔχουν κοινές ἀξίες ἀπό ὅ,τι ἄτομα μέ διαφορετική κοινωνική προέλευση; Ἡ ἀπάντηση μιᾶς εἶναι τόσο οἰκεία, ὥστε μιᾶς δημιουργεῖται ἡ ἐντύπωση ὅτι δέν ὑπάρχει ἐρώτημα.

Παρ' ὅλα αὐτά, ἄς ἐξετάσουμε τήν ἀπάντηση πού δίνει ὁ Durkheim. Στόν «Πρόλογο τῆς δεύτερης ἐκδοσης» τοῦ βιβλίου *The Rules of Sociological Method*, πού γράφηκε τό 1901, ἐκθέτει καί πάλι μέ σαφήνεια τά βασικά του ἐπιχειρήματα. Σκόπευε νά δώσει μιά ἀπάντηση σέ ὅσους εἶχαν ἐπικρίνει τήν πρώτη ἐκδοση καί, ἔχοντας τήν αἴσθηση ὅτι εἶχε παρεξηγηθεῖ, ἐπιθυμοῦσε νά ἀποσαφηνίσει τίς ἀπόψεις του. Παραθέτει τρεῖς προτάσεις. Ἡ πρώτη, σύμφωνα μέ τήν ὁποία «τά κοινωνικά φαινόμενα πρέπει νά ἀντιμετωπίζονται σάν ἀντικείμενα», θεωρεῖ ὅτι ἀποτελεῖ «τήν βάση τῆς μεθόδου μας». Ὑποστηρίζει ὅτι, μέ αὐτόν τόν τρόπο, δέν ὑποβιβάζει τήν κοινωνική πραγματικότητα στό ἐπίπεδο κάποιου ὕλικου ὑποστρώματος ἀλλά ὅτι διεκδικεῖ γιά τό κοινωνικό σύνολο «ἕναν βαθμό γνησιότητας τουλάχιστον ἴσο μέ ἐκεῖνον πού παρέχει ὁ καθέννας» στόν ὕλικό κόσμο. «[Λέει ὅτι] ὅπως ἀκριβῶς καθετί πού γίνεται γνωστό στό ἐξωτερικό περιβάλλον ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ ἐκεῖνο πού εἶναι γνωστό στό ἐσωτερικό, ἔτσι καί τό ἀντικείμενο ἀντιτίθεται στήν ἰδέα» (Durkheim, 1982, 35-36). Σύμφωνα μέ τήν δεύτερη πρόταση, «τά κοινωνικά φαινόμενα βρίσκονται ἔξω ἀπό τά ἄτομα»⁴. Τέλος, ὁ Durkheim ὑποστηρίζει ὅτι ὁ κοινωνικός καταναγκασμός διαφέρει ἀπό τόν φυσικό κατα-

ναγκασμό γιατί δέν είναι έμφυτος αλλά επιβάλλεται από τό έξωτερικό περιβάλλον. Πιό κάτω, ό Durkheim σημειώνει ότι προϋπόθεση για τήν ύπαρξη τών κοινωνικών φαινομένων είναι οι άτομικές αλληλεπιδράσεις, οι όποιες καταλήγουν σέ «δοξασίες και πρότυπα συμπεριφοράς πού υίοθετούνται από τό κοινωνικό σύνολο: τότε, ή κοινωνιολογία μπορεί νά όριστεί ως ή επιστήμη τών έθίμων, τής δημιουργίας και τής λειτουργίας τους» (Durkheim, 1982, 45). Κατά συνέπεια, έχουμε τήν δυνατότητα νά μιλούμε μέ βεβαιότητα για κοινωνική πραγματικότητα ή όποία οικοδομείται κοινωνικά και, οι κοινωνιολόγοι, μελετούν αυτήν ακριβώς τήν κοινωνικά οικοδομημένη πραγματικότητα — τήν επιστήμη τών θεσμών. Έπί πλέον, ό Durkheim, προβλέποντας τήν παρούσα άνησυχία μας, σέ αυτό ακριβώς τό σημείο προσέθεσε μιά ύποσημείωση, στην όποία παρατάσσει επιχειρήματα σχετικά μέ τά όρια τής «έπιτρεπόμενης παρέκκλισης»⁶.

Οι τρεις αυτές θέσεις, μαζί, αποτελούν τό βασικό επιχειρήμα του Durkheim όσον αφορά «τήν αντικειμενική πραγματικότητα τών κοινωνικών φαινομένων. Τελικά... όλα βασίζονται πάνω σέ αυτήν τήν αρχή και όλα καταλήγουν σέ αυτήν» (Durkheim, 1982, 44). Δέν έχω εδώ τήν πρόθεση νά παραθέσω τίς προσωπικές μου απόψεις όσον αφορά τίς ιδέες πού εκφράζει ό Durkheim. Έπιθυμώ μόνο νά τονίσω ότι ή προσπάθειά του νά δημιουργήσει μιά σφαίρα δραστηριότητας για τήν κοινωνιολογία, τή σφαίρα δραστηριότητας αυτών πού όνομάζει «κοινωνικά φαινόμενα», ή όποία διαφέρει από τίς σφαίρες δραστηριότητας τής βιολογίας και τής ψυχολογίας, αποτελεί όντως μιά σημαντική πρόταση συλλογιστικής για τήν κουλτούρα τής κοινωνιολογίας. Έάν λοιπόν κάποιος από έσας μου πει ότι ανάμεσά μας βρίσκονται άτομα πού αυτοαποκαλούνται κοινωνικοί ψυχολόγοι, θεωρητικοί τής συμβολικής μας αλληλεπίδρασης, όπαδοί τής ατομιστικής μεθοδολογίας, φαινομενολόγοι ή, άκόμα, μεταμοντερνιστές* θά του άπαντήσω ότι, μολαταύτα, τά άτομα αυτά έχουν αποφασίσει νά συνεχίσουν τίς επιστημονικές τους προσπάθειες μέ τήν έτικέττα τής κοινωνιολογίας και όχι τής ψυχολογίας, τής βιολογίας ή τής φιλοσοφίας. Πρέπει νά υπάρχει κάποια λογική εξήγηση. Η προσωπική μου έρμηνεία είναι ότι, σχετικά μέ

τήν γνησιότητα τών κοινωνικών φαινομένων, έχουν άποδεχθεί σιωπηλά τήν άποψη του Durkheim, παρά τό γεγονός ότι θά επιθυμούσαν νά τήν εφαρμόσουν μέ πολύ διαφορετικό τρόπο από εκείνον πού είχε φανταστεί ό έμπνευστής τής.

Στόν πρόλογο τής πρώτης έκδοσης, ό Durkheim πραγματεύεται τόν τρόπο μέ τόν όποιο επιθυμεί νά χαρακτηριστεί. Όπως αναφέρει, τό σωστό δέν είναι νά θεωρείται «ύλιστής» ή «ιδεαλιστής» αλλά «όρθολογιστής» (Durkheim, 1982, 322-33). Παρά τό γεγονός ότι αυτός ό όρος έχει βρεθεί, επί πολλούς αιώνες, στό επίκεντρο φιλοσοφικών συζητήσεων και διαφωνιών, χωρίς άμφιβολία, σχεδόν όλοι οι κοινωνιολόγοι από τήν έποχή του Durkheim μέχρι, τουλάχιστον, τήν δεκαετία του 1970, θά επιθυμούσαν νά τόν ένστερνιστούν⁷. Θά επιθυμούσα, συνεπώς, νά επαναλάβω εκ νέου τόν συλλογισμό του Durkheim, μέ τήν όνομασία **Άξίωμα 1^ο** τής κουλτούρας τής κοινωνιολογίας: **Υπάρχουν κοινωνικές ομάδες πού έχουν ευεξήγητες, όρθολογικές δομές.** Διατυπωμένη μέ αυτόν τόν άπλό τρόπο, δέν πιστεύω ότι υπάρχουν πολλοί κοινωνιολόγοι πού νά άμφισβητούν τήν έγκυρότητα τής.

Τό πρόβλημα μέ αυτό πού όνόμασα Άξίωμα 1^ο δέν είναι ή ύπαρξη τέτοιων ομάδων αλλά ή έλλειψη έσωτερικής ένότητας. Σέ αυτό τό σημείο παρεμβαίνει ό Μάρξ. Έπιχειρεί νά δώσει μιά άπάντηση στό εξής έρώτημα: πώς είναι δυνατόν, οι κοινωνικές ομάδες, πού ύποτίθεται ό,τι αποτελούν ένα σύνολο (αυτή είναι άλλωστε και ή έννοια τής λέξης «ομάδα»), νά υποφέρουν από έσωτερικές διαμάχες; Γνωρίζουμε όλοι τήν άπάντησή του. Βρίσκεται στην πρώτη πρόταση τής πρώτης παραγράφου του Κομμουνιστικού Μανιφέστου: «Η ιστορία όλων τών κοινωνιών πού έχουν ύπάρξει μέχρι τώρα είναι ιστορία τής πάλης τών τάξεων» (Μάρξ Ένγκελς, 1948, 9)⁸. Βέβαια, ό Μάρξ δέν ήταν τόσο άφελής ώστε νά υποθέτει ότι ή άσυγκάλυπτη λογοκοπία υπέρ τής σύγκρουσης και οι επεξηγήσεις τών λόγων τής πάλης θά έπρεπε ύποχρεωτικά νά θεωρηθούν όρθές από τόν εκάστοτε αναλυτή⁹. Τό ύπόλοιπο έργο του Μάρξ αποτελείται από τήν ανάπτυξη τής ιστοριογραφίας τής πάλης τών τάξεων, τήν άνάλυση τών μηχανισμών λειτουργίας του καπιταλιστικού συστήματος και τών πολιτικών συμπερασμάτων πού βγαίνουν από τό συγκεκριμένο πλαίσιο άνάλυσης. Όλα τά παραπάνω συνθέτουν τόν μαρξισμό, ό όποιος, ως κοσμοθεωρία και αναλυτική άποψη, υπήρξε αντικείμενο μεγάλων

* Σ.τ.Μ. Στο κείμενο: ...social psychologists, ... symbolic interactionists, ... methodological individualists, ... phenomenologists, ... post modernists.



Μάξ Βέμπερ (1864-1920)

αντιπαραθέσεων στό έσωτερικό τής κοινωνιολογικής κοινότητας, αλλά και έξω από αυτόν.

Δέν έχω εδώ τήν πρόθεση νά προτείνω τήν διεξαγωγή μιās συζήτησης όσον αφορά τά θετικά στοιχεία του μαρξισμού ή τήν όρθότητα των επιχειρημάτων των αντιπάλων του. Θέλω άπλώς νά ρωτήσω γιατί, παρά τό ψυχοπολεμικό κλίμα, ή άπόπειρα του Parsons νά αποκλείσει τόν Μάρξ απέτυχε και αυτό παρά τίς πολιτικές προτιμήσεις της πλειονότητας των κοινωνιολόγων όλου του κόσμου. Έχω τήν εντύπωση ότι ό Μάρξ πραγματεύεται κάτι τόσο προφανές και βασικό για τόν κοινωνικό βίο — έννοώ τήν κοινωνική πάλη — ώστε δέν ήταν δυνατόν νά άγνοηθεί.

Ό Μάρξ είχε μιá συγκεκριμένη εξήγηση τής κοινωνικής πάλης, εξήγηση ή όποία δίνει βαρύτητα στό γεγονός ότι τά άτομα έχουν πολύ διαφορετικές σχέσεις μέ τά μέσα παραγωγής, ελέγχοντας ή όχι τήν χρήση τους, είτε ως ιδιοκτήτες είτε ως εργαζόμενοι. Επί ένα όρισμένο χρονικό διάστημα, τό επιχείρημα ότι ό Μάρξ έσφαλε και ότι ή πάλη των τάξεων δέν είναι ή μονα-

δική, ούτε καν ή πρωτογενής, αίτία των κοινωνικών συγκρούσεων ήταν πολύ τής μόδας. Είχαν προβληθεί διάφορες εναλλακτικές προτάσεις: όμάδες πολιτικής συγγένειας, γένος, φυλή. Ό κατάλογος είναι μακρύς. Για μιá ακόμα φορά θά έπαναλάβω ότι δέν προτίθεμαι νά εξετάσω αυτές τίς εναλλακτικές προτάσεις, αλλά θά περιοριστώ στην παρατήρηση ότι κάθε εναλλακτική πρόταση για τήν αντικατάσταση του όρου «τάξη» προϋποθέτει τήν κεντρικότητα τής πάλης και τήν αλλοίωση του καταλόγου των αντιμαχομένων. Υπάρχει κανείς πού νά διέψευσε τόν Μάρξ υποστηρίζοντας ότι δέν υπάρχουν κοινωνικές συγκρούσεις και ότι, συνεπώς, όλα αυτά είναι άνοησίες;

Άς πάρουμε μιá βασική δραστηριότητα άπό αυτές πού ασκούν οι κοινωνιολόγοι, όπως είναι λ.χ. σφυγμομέτρηση τής κοινής γνώμης. Τί ακριβώς κάνουμε; Συνήθως, συγκροτούμε ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα, όπως όνομάζεται, και θέτουμε συγκεκριμένες έρωτήσεις πού άφορούν ένα θέμα. Υπό φυσιολογικές συνθήκες, υποθέτουμε ότι θά εξαγάγουμε έναν όρισμένο αριθμό συμπερασμάτων, μολονότι μπορεί νά μήν έχουμε εκ των προτέρων σαφή αντίληψη τής έκτασης και τής ποιικιλίας αυτών των συμπερασμάτων. Εάν πιστεύαμε ότι οι έρωτώμενοι θά έδιναν όμοιες απαντήσεις, δέν θά υπήρχε κανένας λόγος νά διεξαγάγουμε τήν έρευνα. Άφού συλλέξουμε τίς απαντήσεις, ποιá είναι ή επόμενη κίνησης μας; Συσχετίζουμε τίς απαντήσεις μέ ένα σύνολο θεμελιωδών μεταβλητών, όπως είναι ή κοινωνικο-οικονομική κατάσταση, τό επάγγελμα, τό φύλο, ή ηλικία, ή μόρφωση κ.λπ. Γιατί αυτό; Διότι θεωρούμε ότι συνήθως, άν όχι πάντοτε, κατά μήκος μιās όρισμένης διάστασης, κάθε μεταβλητή περιέχει μιá συνεχή σειρά άτόμων και ότι οι ήμερομίσθιοι εργατές και οι επιχειρηματίες, οι άνδρες και οι γυναίκες, οι νέοι και οι ηλικιωμένοι κ.λπ. έχουν τήν τάση νά δίνουν διαφορετικές απαντήσεις στά έρωτήματα. Εάν δέν θεωρούσαμε τήν κοινωνική παραλλαγή ως δεδομένο (και συνήθως δίνεται βαρύτητα στην κοινωνικο-οικονομική παραλλαγή), δέν θά αναλαμβάναμε τό έγχείρημα. Τό βήμα από τήν παραλλαγή μέχρι τή σύγκρουση δέν είναι πολύ μεγάλο και, σέ γενικές γραμμές, όσοι προσπαθούν νά άγνοήσουν τό γεγονός ότι ή παραλλαγή οδηγεί στην σύγκρουση είναι ύποπτοι παράβλεψης, για καθαρά ιδεολογικούς λόγους, μιās όλοφάνερης πραγματικότητας.

Έδώ είμαστε λοιπόν. Σύμφωνα μέ τήν με-

τριοπαθῆ μορφή αὐτοῦ τό ὁποῖο ὀνομάζω ἸΑξίωμα 2^ο, εἴμαστε ὅλοι μαρξιστές: ὅλες οἱ κοινωνικές ομάδες ἐμπεριέχουν ὑποομάδες οἱ ὁποῖες εἶναι ἱεραρχικά διαβαθμισμένες καί οἱ ὁποῖες ἀλληλοσυγκρούονται. Πρόκειται γιά μιά μετριοπαθῆ μορφή μαρξισμοῦ; Φυσικά, πρόκειται γιά μιά πολύ μετριοπαθῆ ἐκδοχή του. Ἄποτελεῖ, παρ' ὅλα αὐτά, τή βάση συλλογιστικῆς τῶν περισσότερων κοινωνιολογιῶν; Καί βέβαια!

Μποροῦμε νά σταματήσουμε ἐδῶ; Ὁχι, δέν μποροῦμε. Ἄφου κρίνουμε ὅτι οἱ κοινωνικές ομάδες εἶναι πραγματικές, ἀφου ἔχουμε τήν δυνατότητα νά ἐξηγήσουμε τόν τρόπο λειτουργίας τους (ἸΑξίωμα 1^ο) καί ἀφου ἔχουμε καταλήξει στό συμπέρασμα ὅτι ὑπάρχουν ἀνάμεσά τους ἐπαναλαμβανόμενες συγκρούσεις (ἸΑξίωμα 2^ο), ἀντιμετωπίζουμε τό ἐξῆς προφανές ἐρώτημα: Γιά ποιόν λόγο, ὅλες οἱ κοινωνίες δέν ἐξαφανίζονται, δέν κατακερματίζονται ἢ δέν αὐτοκαταστρέφονται μέ κάποιον ἄλλο τρόπο; Παρά τό γεγονός ὅτι κατά καιρούς τέτοιου εἴδους ξεσπάσματα συμβαίνουν, δέν φαίνεται νά συντελοῦνται συχνά. Φαίνεται λοιπόν, ὅτι, παρά τό 2^ο ἸΑξίωμα, ὑπάρχει στόν κοινωνικό βίο μιά ὑποτυπώδης «τάξη». Σέ αὐτό τό σημεῖο ὑπαισέρεται ὁ Weber. Καί τοῦτο, διότι ὁ Weber ἔχει μιά ἐξήγηση γιά τήν ὑπαρξη τάξης, παρά τίς συγκρούσεις.

Συνήθως, θεωροῦμε τόν Weber σάν Ἄντιμάρξ, λόγω τοῦ ὅτι ὑποστηρίζει πολιτιστικές παρά οικονομικές ἐρμηνεῖες καί διότι θεωρεῖ τήν γραφειοκρατία καί ὄχι τή συσσώρευση ὡς κινητήρια δύναμη τοῦ σύγχρονου κόσμου. Ἄλλά, ἡ βασική ἰδέα τοῦ Weber πού χρησιμοποιεῖται μέ σκοπό νά περιοριστεῖ — ἢ νά τροποποιηθεῖ σέ σημαντικό βαθμό — ἡ ἐπίδραση τῶν ἐπιχειρημάτων του Μάρξ εἶναι ἡ ἰδέα τῆς νομιμότητας. Τί ἀναφέρει ὁ Weber σχετικά μέ αὐτήν; Ἀσχολεῖται μέ τήν βασική ἀρχή τῆς ἐξουσίας. Γιατί, ἀναρωτιέται, τά ἄτομα ὑπακούουν αὐτούς πού δίνουν διαταγές; Ὑπάρχουν πολλοί προφανεῖς λόγοι, ὅπως εἶναι τό ἔθιμο ἢ τά ὕλικά πλεονεκτήματα. Ὁ Weber ὑποστηρίζει ὅτι αὐτά δέν ἐπαρκοῦν γιά νά ἐξηγηθεῖ ἡ συνήθεια τῆς ὑπακοῆς. Ἐπί πλέον, προσθέτει καί ἕναν τρίτο, σημαντικό συντελεστή, τήν «πίστη στήν νομιμότητα» (Weber, 1968, 213)¹⁰. Σέ αὐτό τό σημεῖο, ὁ Weber περιγράφει λεπτομερῶς τούς τρεῖς τύπους ἐξουσίας ἢ νόμιμης κυριαρχίας: τήν νομιμότητα πού βασίζεται σέ ὀρθολογικά αἴτια, τήν νομιμότητα πού βασίζεται σέ παραδοσιακά αἴτια καί τήν νομιμότητα πού στηρίζεται σέ χαρισματικά αἴτια. Ἄλλά, ἀπό τή στιγμή πού, γιά τόν Weber, ἡ παραδοσια-

κή ἐξουσία ἀποτελεῖ δομή τοῦ παρελθόντος καί ὄχι τῆς σύγχρονης ἐποχῆς καί, ἐφ' ὅσον τό χάρισμα, ὅσο καί ἐάν ὁ ρόλος του στήν ἱστορική πραγματικότητα καί στίς ἀναλύσεις τοῦ Weber εἶναι σημαντικός, ἀποτελεῖ — κατά βάση — ἕνα μεταβατικό φαινόμενο τό ὁποῖο τελικά ἐξελίσσεται σέ «τετριμμένο τρόπο ἐνέργειας», ἡ «ὀρθολογική-νόμιμη ἐξουσία» καταλήγει νά ἀποτελεῖ τήν «καθοριστικά σύγχρονη μορφή τῆς διοίκησης» (Weber, 1968, 217).

Ἡ εἰκόνα πού σκιαγραφεῖ ὁ Weber δείχνει ὅτι τήν ἐξουσία τήν διαχειρίζεται ἕνα «ἐπιτελεῖο», ἕνας γραφειοκρατικός ὀργανισμός πού εἶναι «ἀνιδιοτελής», ὑπό τήν ἔννοια ὅτι δέν ὑποστηρίζει οὔτε τά συμφέροντα τοῦ κράτους οὔτε τά συμφέροντα τῶν πολιτῶν. Ἡ γραφειοκρατία ὑποτίθεται ὅτι εἶναι «ἀμερόληπτη», δηλαδή ὅτι ἀποφασίζει σύμφωνα μέ τό γράμμα τοῦ νόμου καί, γι' αὐτόν τόν λόγο, ὁ Weber τήν ὀνομάζει ὀρθολογική-νόμιμη. Βέβαια, γιά νά εἶναι βέβαιος, παραδέχεται ὅτι στήν ἐφαρμογή τά πράγματα εἶναι λίγο πιό περίπλοκα¹¹. Ἐν τούτοις, ἀπλοποιώντας τίς ἀπόψεις τοῦ Weber, καταλήγουμε σέ μιά λογικοφανή ἐξήγηση τοῦ γεγονότος ὅτι τά κράτη εἶναι συνήθως πειθαρχημένα, μέ ἄλλα λόγια ὅτι οἱ κυβερνήσεις εἶναι κατά βάση ἀποδεκτές ἀπό τούς πολίτες οἱ ὁποῖοι — μέχρις ἐνός βαθμοῦ — τίς ὑπακούουν. Ἔτσι, φτάνουμε σέ ἐκεῖνο τό ὁποῖο θά ὀνομάσω ἸΑξίωμα 3^ο: Τό γεγονός ὅτι οἱ ομάδες / κράτη περιορίζουν τίς ἐσωτερικές συγκρούσεις ὀφείλεται, σέ μεγάλο βαθμό, στό γεγονός ὅτι οἱ ὑπο-ομάδες πού βρίσκονται στίς χαμηλότερες βαθμίδες παρέχουν νομιμότητα στήν δομή τῆς ἐξουσίας τῆς κυρίαρχης ομάδας — λόγω τῶν μακροπρόθεσμων πλεονεκτημάτων πού ἀντλοῦν ἀπό τήν διατήρησή της — μέ ἀποτέλεσμα τήν ἐπιβίωσή της.

Αὐτό τό ὁποῖο ἐπιχειρῶ νά ἀποδείξω εἶναι ὅτι ἡ κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας, τήν ὁποία μοιραζόμαστε ὅλοι μας, ἄλλά πού εἶδε ἐνδοξότερες μέρες κατά τήν περίοδο 1945-1970, περιέχει τρεῖς βασικές προτάσεις — τήν πραγματικότητα τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, τήν μονιμότητα τῶν κοινωνικῶν συγκρούσεων — οἱ ὁποῖες προσθέτουν ἕνα ἀξιολογικό ἐννοιολογικό ἐργαλεῖο στήν μελέτη τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας. Προσπάθησα νά ὑποδείξω τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ καθεμία ἀπό αὐτές προέρχεται ἀπό τούς τρεῖς μεγάλους στοχαστές, τόν Durkheim, τόν Μάρξ καί τόν Weber, καί νά ἐξηγήσω τούς λόγους γιά τούς ὁποίους ἐπαναλαμβάνω συνεχῶς ὅτι αὐτή ἡ τριανδρία ἀντιπροσωπεύει τήν «κλασ-

σική κοινωνιολογία». Ήπιαναλαμβάνω για άλλη μιά φορά ότι αὐτά τὰ ἀξιώματα δέν ἀποτελοῦν ἕναν πολὺπλοκο καί — ἀσφαλῶς ὄχι — ἕναν ἐπαρκῆ τρόπο παρατήρησης τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας. Ἀποτελοῦν ἀπλῶς ἕνα σημεῖο ἐκκίνησης, κάτι τὸ ὁποῖο οἱ περισσότεροι ἀπὸ ἐμᾶς ἔχουν ἐσωτερικεύσει καί τὸ ὁποῖο λειτουργεῖ στό ἐπίπεδο τῶν συλλογισμῶν πού δέν ἔχουν ἀκόμα τεθεῖ ὡς ἐρωτήματα καί οἱ ὁποῖοι περισσότερο ἐκφράζονται σάν ὑποθέσεις παρά ὡς τεκμηριωμένες σκέψεις. Αὐτό εἶναι πού ὀνομάζω «κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας». Κατά τήν ἀποψή μου, ἀποτελεῖ τήν βασική κληρονομιά μας. Θά ἐπιαναλάβω ὁμως ἄλλη μιά φορά ότι εἶναι ἡ κληρονομιά μιᾶς πρόσφατης κατασκευῆς, ἡ ὁποία, παρά τή σθεναρότητά της, παραμένει εὐπαθής.

2. Οἱ προκλήσεις

Θά σᾶς παρουσιάσω τρεῖς προκλήσεις οἱ ὁποῖες, κατά τήν ἀποψή μου, ἐγείρουν πολὺ σοβαρά ἐρωτήματα σχετικά μέ τὰ ἀξιώματα πού ὀνομάζω «κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας καί, γενικότερα στήν κοινωνική ἐπιστήμη, ἡ ὁποία — σέ πολλές περιπτώσεις — ἔγινε αἰσθητή πολὺ ἀργότερα μετά τήν παρουσίασή τους. Ἀρχίζοντας, θά ἐπιθυμοῦσα νά τονίσω ότι πρόκειται για προκλήσεις καί ὄχι για ἀλήθειες. Οἱ προκλήσεις εἶναι σοβαρές, ἐφ' ὅσον θέτουν ἀξιόπιστα ἐρωτήματα στοὺς μελετητές καί τοὺς ὠθοῦν στήν ἐπιανεξέταση τῶν θεωρητικῶν δεδομένων. Ἀπὸ τή στιγμή πού δεχόμαστε ότι οἱ προκλήσεις εἶναι σοβαρές, ὑπάρχουν πολλές πιθανότητες νά παρακινήθουμε καί νά διατυπώσουμε ἀπὸ τήν ἀρχή τίς θεωρητικές βάσεις μέ τρόπους πού θά τίς καθιστοῦν λιγότερο εὐπρόσβλητες στίς προκλήσεις. Ἀλλιῶς, μπορεῖ νά βρεθῶμε ἀναγκασμένοι νά ἀναθεωρήσουμε ἐξ ὀλοκλήρου τίς θεωρητικές αὐτές βάσεις ἢ, στήν χειρότερη περίπτωση, νά τίς ἐγκαταλείψουμε ἐντελῶς. Μέ αὐτόν τόν τρόπο, οἱ προκλήσεις γίνονται συστατικό μέρος τῆς διαδικασίας καί βρίσκονται στήν ἀρχή της καί ὄχι στό τέλος της.

Συνδέω μέ τήν πρώτη πρόκληση πού θά παρουσιάσω τόν Sigmund Freud. Τό γεγονός αὐτό μπορεῖ νά ἐκπλήξει μερικούς ἀπὸ ἐσᾶς. Ἀλλά, πρῶτον, ὁ Freud ἦταν σύγχρονος τῶν Durkheim καί Weber, δέν ἦταν μεταγενέστερος. Δεύτερον, δέν ὑπάρχει καμία ἀμφιβολία ότι ὁ Freud εἶχε ἀφομοιώσει τήν κοινωνιολογική κουλτούρα. Ἡ τοπολογία του ὅσον ἀφορᾷ τόν ψυχικό κόσμο — τό

Προεγώ* (ἢ ἐκεῖνο), τό Ἐγώ καί τό Ὑπερεγώ — χρησιμοποιεῖται σέ μεγάλη κλίματα καί μᾶς ἐφοδιάζει μέ τίς ἐνδιάμεσες μεταβλητές πού μᾶς ἐξηγοῦν τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο τὰ κοινωνικά φαινόμενα τοῦ Durkheim ἀποθηκεύονται στό ἐσωτερικό τοῦ ἀτομικοῦ συνειδητοῦ. Μπορεῖ νά μὴν χρησιμοποιοῦμε ὅλοι μας ἐπακριβῶς τήν ὀρολογία τοῦ Freud, ἀλλά ἡ βασική ἰδέα δέν ἀλλάζει. Κατά κάποιον τρόπο, ἡ ψυχολογία τοῦ Freud ἀποτελεῖ πλέον στοιχεῖο τῶν ἰδιωτικῶν μας ὑποθέσεων.

Παρ' ὅλα αὐτά, δέν ἐνδιαφέρομαι για τήν ψυχολογία τοῦ Freud ἀλλά για τήν κοινωνιολογία του. Κατ' ἀρχάς, θά ἐπιχειρήσουμε νά μελετήσουμε μερικά, ἀναμφισβήτητα σημαντικά ἔργα του, ὅπως εἶναι τό *Ὁ Πολιτισμός καί οἱ ἀπογοητεύσεις του*. Ἐχουμε τήν τάση νά ἀγνοοῦμε τίς κοινωνιολογικές συνέπειες τῶν τρόπων διάγνωσης καί θεραπείας πού ἐφάρμοζε. Θά ἤθελα νά ἐκθέσω τίς σκέψεις μου σχετικά μέ τήν σιωπηλή πρόκληση τοῦ Freud πρὸς τήν ἔννοια τοῦ ὀρθολογισμοῦ. Ὁ Durkheim αὐτοπροσδιορίζοταν ὡς ὀρθολογιστής. Ὁ Weber κατέστησε τήν ὀρθολογική-νόμιμη νομιμοποίηση ἀκρογωνιαῖο λίθο τῶν ἀναλύσεων του περί ἐξουσίας. Τέλος, ὁ Μάρξ ἐπικέντρωσε τήν προσοχή του στήν μελέτη αὐτοῦ πού ὀνόμαζε ἐπιστημονικό (μέ ἄλλα λόγια, ὀρθολογικό) σοσιαλισμό. Καί οἱ τρεῖς φιλόσοφοι ἦταν προϊόντα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀκόμα καί ὅταν, ὅπως στήν περίπτωση τοῦ Weber, ἔθεταν ἐρωτήματα σχετικά μέ τόν προορισμό μας. (Ἀλλά ὁ Πρῶτος Παγκόσμιος Πόλεμος γέμισε μέ θλίψη τοὺς περισσότερους Εὐρωπαίους διανοούμενους).

Ἡ παράδοση αὐτή δέν ξένιζε καθόλου τόν Freud. Ποιές ὁμως ἦταν οἱ θέσεις του; Διακήρυττε στόν κόσμο, καί εἰδικότερα στόν ἱατρικό κόσμο, ότι ὅποια συμπεριφορά μᾶς φαίνεται περίεργη καί παράλογη, εἶναι εὐκόλο, στήν πραγματικότητα, νά ἐξηγηθεῖ ἀπὸ τή στιγμή πού θά ἀντιληφθοῦμε ότι, σέ μεγάλο βαθμό, ἡ ἀνθρώπινη σκέψη λειτουργεῖ σέ ἕνα ἐπίπεδο τὸ ὁποῖο ὀνομάζει ὑποσυνείδητο. Τό ὑποσυνείδητο, ἐξ ὀρισμοῦ, εἶναι ἀόρατο καί δέν ἀκούγεται οὔτε ἀπὸ τό ἴδιο τὸ ἄτομο ἀλλά, ὁ Freud θεωρεῖ ότι ὑπάρχουν ἔμμεσοι τρόποι πού φέρνουν στήν ἐπιφάνεια τίς ἐνέργειές του. Ἡ πρώτη μεγάλη μελέτη του, *Ἡ ἐρμηνεία τῶν ὀνείρων* (1900), ἀφοροῦσε αὐ-

* Σ.τ.Μ.: Τό Προεγώ (ἐκεῖνο) ἀποτελεῖται, σύμφωνα μέ τόν Freud, ἀπὸ μιά ἀμορφη μᾶζα δυνάμεων πού ἀλληλεπιδροῦν καί οἱ ὁποῖες συνθέτουν τό ἀσυνείδητο.

τό ακριβώς τό θέμα. Σύμφωνα μέ τόν Freud, τά όνειρα αποκαλύπτουν όσα τό Έγώ άπωθει πρός τό ύποσυνείδητο¹². Βέβαια, τά όνειρα δέν είναι τό μόνο έργαλειό ανάλυσης πού έχουμε στή διάθεσή μας. Η ψυχαναλυτική θεραπεία στό σύνολό της, ή λεγόμενη θεραπευτική συνομιλία, αναπτύχθηκαν ως μία σειρά εφαρμογών πού έχουν τήν δυνατότητα νά βοηθήσουν τόν ψυχαναλυτή και τόν ψυχαναλυόμενο νά αντιληφθούν τί συμβαίνει στό ύποσυνείδητο¹³. Η μέθοδος αποτελεί τήν πεμπουσία τών πεποιθήσεων του Διαφωτισμού. Αντανακλά τήν άποψη σύμφωνα μέ τήν όποία ή αναπτυσσόμενη επίγνωση μπορεί νά βελτιώσει τήν λήψη αποφάσεων, δηλαδή νά οδηγήσει σέ μία όρθολογική συμπεριφορά. Όστόσο, ό δρόμος πρός αυτήν τήν πιο όρθολογική συμπεριφορά ανοίγει έφ' όσον αναγνωρίσουμε ότι ή λεγόμενη ψυχονευρωτική συμπεριφορά είναι στήν πραγματικότητα «όρθολογική», από τή στιγμή πού θά αντιληφθούμε από τήν διαγωγή του άτόμου ποιές είναι οι επιδιώξεις του και, συνεπώς, για ποιόν λόγο έχει υιοθετήσει αυτήν τή συγκεκριμένη συμπεριφορά. Σύμφωνα μέ τήν γνώμη του ψυχαναλυτή, ή συμπεριφορά μπορεί νά μήν είναι άριστη, αλλά αυτό δέν σημαίνει ότι είναι παράλογη.

Κάνοντας μία αναδρομή στήν ιστορία της ψυχαναλυτικής πρακτικής, παρατηρούμε ότι, συνήθως, οι άσθενείς του Freud και τών πρώτων ψυχαναλυτών ήταν ενήλικοι ψυχασθενείς. Ακολουθώντας όμως τήν λογική της οργανωτικής επέκτασης, οι μεταγενέστεροι ψυχαναλυτές ήταν έτοιμοι όχι μόνο νά ασχοληθούν μέ παιδιά, αλλά και νά προδούν σέ ψυχανάλυση νηπίων τά όποία δέν είχαν ακόμα αρχίσει νά μιλούν. Επίσης, άλλοι ακόμα, ανακάλυψαν τρόπους αντιμετώπισης τών ψυχωτικών, δηλαδή όσων — πιθανότατα — είναι άνίκανοι νά κάνουν μία ειλικρινή και όρθολογική συζήτηση. Σχετικά μέ τίς όξεις νευρώσεις και τίς ψυχώσεις, ό Freud είχε διατυπώσει όρισμένες ενδιαφέρουσες σχέψεις. Όσον άφορά αυτό τό όποιο όνομάζει «μεταψυχολογία της καταστολής», παρουσιάζει τίς πολλαπλές μορφές πού μπορεί νά πάρει ή καταστολή, τίς διάφορες μεταβιβάσιμες νευρώσεις. Παραδείγματος χάριν, στήν περίπτωση της άγχώδους ύστερίας, μπορεί, αρχικά, νά υπάρξει μία υποχώρηση της ενστικτώδους όρμης και νά ακολουθήσει ένα ύποκατάστατο, μία μετατόπιση. Τότε, όμως, τό άτομο μπορεί νά αισθανθεί τήν ανάγκη νά «ανακόψει... τό αναπτυσσόμενο άγχος πού προέρχεται από τό ύποκατάστατο». Επί πλέον, ό Freud σημειώνει ότι «μέ κάθε αύξηση της ενστικτώ-

δους διεγέρσεως, τό άμυντικό τείχος πού προστατεύει τήν ιδέα ή όποία πού αποτελεί τό ύποκατάστατο πρέπει νά μετακινηθεί ελαφρά πρός τά έξω» (Freud, 1957, 182). Σέ αυτό τό σημείο, ή φοβία γίνεται πιο σύνθετη και οδηγεί σέ ακόμα περισσότερες εξάρσεις¹⁴.

Αυτά πού περιγράφω συνθέτουν μία πολύ ενδιαφέρουσα κοινωνική διαδικασία. Τό άγχος δημιουργείται από ένα αίτιο. Τό άτομο προσπαθεί νά αποφύγει τίς συνέπειες και τά άρνητικά συναισθήματα, μέσω κατασταλτικών μηχανισμών. Τό αποτέλεσμα είναι ή μείωση του άγχους, αλλά τό κόστος είναι μεγάλο. Ό Freud παραδέχεται ότι τό κόστος είναι όντως μεγάλο (ή μήπως είναι πολύ μεγάλο;). Αυτό τό όποιο προσπαθεί ένδεχομένως νά επιτύχει ό ψυχαναλυτής είναι νά βοηθήσει τό άτομο νά αντιμετώπισει τά αίτια του άγχους και, συνεπώς, νά απαλλαγεί από τόν πόνο μέ μικρό κόστος. Έτσι, τό άτομο προσπαθεί νά απαλλαγεί από τόν πόνο μέ όρθολογικό τρόπο. Από τήν πλευρά του, ό ψυχαναλυτής προσπαθεί όρθολογικά νά κάνει τόν άσθενή του νά αντιληφθεί ότι υπάρχει ένας καλύτερος (ή πιο όρθολογικός;) τρόπος νά ελαττώσει τόν πόνο.

Ό ψυχαναλυτής έχει δίκιο; Αυτός ό καινούργιος τρόπος για τήν μείωση του πόνου είναι πιο όρθολογικός; Ό Freud θέτει τέρμα στή συζήτηση σχετικά μέ τό ύποσυνείδητο στρέφοντας τήν προσοχή του σέ πιο πολύπλοκες καταστάσεις. Μας παρακινεί νά δούμε «πόσο πιο έντονα και βαθύτερα αυτή ή έξαρση του Έγώ ενεργοποιείται στίς νευρώσεις πού προέρχονται από τόν ναρκισισμό» (Freud, 1957, 203). Αλλά ακόμα και για αυτήν τήν περίπτωση, τήν όποία θεωρεί παθολογική, ό Freud εξακολουθεί νά θεωρεί ότι αποτελεί μέρος της ίδιας αναζήτησης, της ίδιας όρθολογικής αναζήτησης για τήν μείωση του πόνου.

Ό Freud έχει πλήρη συνείδηση τών όρίων του ρόλου της ψυχανάλυσης. Στήν μελέτη του *Τό Έγώ και τό Έκείνο*, προειδοποιεί σαφέστατα για τόν κίνδυνο πού διατρέχει ό ψυχαναλυτής νά μπει στόν πειρασμό νά θεωρήσει τόν έαυτό του «προφήτη, σωτήρα και λυτρωτή»¹⁵. Στήν μελέτη του *Ό Πολιτισμός και οι άπογοητεύσεις του*, ό Freud εκδηλώνει μία παρόμοια αίσθηση καταστολής. Ασχολείται μέ τήν αδυναμία μας νά εκπληρώσουμε τό επιβεβλημένο καθήκον της ευτυχίας. Αναφέρει συγκεκριμένα: «Δέν υπάρχει καλένας χρυσός κανόνας πού νά εφαρμόζεται σέ όλους: ό καθένας από έμάς πρέπει νά ανακαλύψει για τόν έαυτό του τόν τρόπο μέ τόν όποιο θά σω-

θεϊ» (Freud, 1961, 34). Ἐπί πλέον, προσθέτει ὅτι ἐάν οἱ ἐπιλογές φτάσουν στά ἄκρα, δημιουργοῦνται κίνδυνοι οἱ ὁποῖοι ἀνοίγουν τόν δρόμο στίς νευρώσεις καί καταλήγει: ὅποιος βλέπει ὅτι μέ τήν ἀρόδο τῶν ἐτῶν τό κυνήγι τῆς εὐτυχίας δέν ὁδηγεῖ στό ἐπιθυμητό ἀποτέλεσμα, μπορεῖ νά βρεῖ παρηγοριά ἐνδίδοντας στήν ἀπόλαυση τοῦ χρόνιου ἀλκοολισμοῦ μπορεῖ, ἐπίσης νά ἐπιχειρήσει μιά ἀπελπισμένη ἀπόπειρα ἐξέγερσης, γεγονός τό ὁποῖο καί χαρακτηρίζει τίς ψυχώσεις» (Freud, 1961, 35-36).

Ἐθώντας παραπέρα τήν λογική τῆς ἔρευνας τῆς ὀρθολογικῆς ἐξήγησης τοῦ φαινομενικά παράλογου, ὁ Freud μᾶς ὁδηγεῖ σέ ἕνα μονοπάτι τό ὁποῖο καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι, ἀπό τήν πλευρά τοῦ ἐνεργοῦντος, τίποτε δέν εἶναι παράλογο. Πῶς μπορεῖ ὁ κάθε ἄγνωστος νά ἰσχυρίζεται ὅτι ἔχει δίκιο καί ὅτι ὁ ἀσθενῆς σφάλλει; Ὁ Freud διατηρεῖ πολλές ἐπιφυλάξεις σχετικά μέ τόν βαθμό ἐπιβολῆς τῶν προτεραιοτήτων τοῦ ψυχαναλυτῆ στόν ἀσθενῆ του. «Ὁ καθένας ἀπό ἐμᾶς πρέπει νά ἀνακαλύψει γιά τόν ἑαυτό του τόν συγκεκριμένο τρόπο μέ τόν ὁποῖο θά σωθεῖ». Ἀλλά ἐάν, κατά τήν ἀποψη κάποιου, τίποτα δέν εἶναι παράλογο, πού οφείλονται τότε οἱ διθύραμβοι πρός τόν μοντερνισμό, τόν πολιτισμό, τόν ὀρθολογισμό; Πρόκειται γιά μιά τόσο μεγάλη πρόκληση. ὥστε νά θεωρῶ ὅτι ἀκόμα δέν ἔχουμε ἀρχίσει νά τήν ἀντιμετωπίζουμε. Τό μοναδικό λογικό συμπέρασμα πού ἔχω βγάλει εἶναι ὅτι ὁ τυπολογικός ὀρθολογισμός δέν ὑπάρχει· ἤ, καλύτερα, ὅτι γιά νά ἀποφασίσουμε τί εἶναι συμβατικά ὀρθολογικό πρέπει ὑποχρεωτικά νά ἐπεξηγήσουμε μέ κάθε λεπτομέρεια τήν ἰδιαιτερότητα καί τή σύνθεση τοῦ ἐνεργοῦντος. Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, ὁ μεταμοντερνισμός — στήν πιό ριζοσπαστική καί αὐτοκρατική του μορφή — ὁδηγεῖ αὐτόν τόν συλλογισμό τοῦ Freud στόν τελικό του προορισμό, καί αὐτό, ἄς τό σημειώσουμε, χωρίς νά ἀποδίδεται στόν Freud τό παραμικρό εὖσημο, πιθανότατα διότι πολλοί ὁπαδοί τοῦ μεταμοντερνισμοῦ ἀγνοοῦν τήν πνευματική καταγωγή τῶν ἰσχυρισμῶν τους. Βέβαια, οἱ μεταμοντερνιστές δέν θεωροῦν ὅτι οἱ συλλογισμοί τοῦ Freud ἀποτελοῦν πρόκληση, ἀλλά ὅτι πρόκειται γιά μιά αἰώνια οἰκουμενική πραγματικότητα, γιά τό σπουδαιότερο ἀφήγημα· ἀλλά, μέ τέτοια ἀνακολούθια, ἡ ἀκραία αὐτή τοποθέτηση αὐτοκαταστρέφεται.

Ὅρισμένοι ὑποδέχθηκαν τούς συλλογισμούς τοῦ Freud μέ ἀγαλλίαση καί υἰοθέτησαν τήν αὐτοκρατία· ἄλλοι ἐπαναλάμβαναν ἀκούραστα τίς ἀρχές τοῦ ὀρθολογισμοῦ. Δέν ἔχουμε τήν δυνα-

τότητα νά τούς ἀκολουθήσουμε. Ἡ πρόκληση τοῦ Freud πρός τήν λειτουργικότητα τῆς ἔννοιας τοῦ τυπολογικοῦ ὀρθολογισμοῦ μᾶς προτρέπει νά λάβουμε πιό σοβαρά ὑπ' ὄψιν τήν βεμπερική ἔννοια τοῦ αὐθύπαρκτου ὀρθολογισμοῦ καί νά ἐμβαθύνουμε περισσότερο ἀπό τόν ἴδιο τόν Weber. Ἡ συνεισφορά τοῦ Freud, αὐτό τό ὁποῖο ἴσως κατέστρεψε, εἶναι ἡ χρησιμότητα τῆς ἔννοιας τοῦ τυπολογικοῦ ὀρθολογισμοῦ. Εἶναι δυνατόν νά ὑπάρξει μὴ συγκεκριμένος τυπολογικός ὀρθολογισμός; Ὁ τυπολογικός ὀρθολογισμός εἶναι πάντα συνδεδεμένος μέ κάποιον ἄτομο. Πῶς εἶναι, λοιπόν, δυνατόν νά ὑπάρξει ἕνας οἰκουμενικός τυπολογικός ὀρθολογισμός; Συνήθως, ὁ τυπολογικός ὀρθολογισμός παρουσιάζεται σάν χρησιμοποίηση τῶν πιό ἀποτελεσματικῶν μέσων γιά τήν ἐπίτευξη ἑνός σκοποῦ. Ἀλλά ἕνας σκοπός καθορίζεται πολύ εὐκόλα. Ἔτσι, ἀπό τή στιγμή πού θά δεχθοῦμε τίς παρατηρήσεις τοῦ Freud, ὁ τυπολογικός ὀρθολογισμός χαίρει γενικῆς ἀποδοχῆς. Ὁ αὐθύπαρκτος ὀρθολογισμός εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἀπόπειρα συμβιβασμοῦ μέ αὐτόν τόν ἀμείωτο ὑποκειμενισμό καί ἡ ὑπόδειξη ὅτι, πᾶρ' ὅλα αὐτά, ἔχουμε τήν δυνατότητα νά κάνουμε σωστές καί μεστές νοήματος ἐπιλογές, κοινωνικές ἐπιλογές. Θά ἐπανέλθω παρακάτω.

Ἡ δεύτερη πρόκληση μέ τήν ὁποία θά ἀσχοληθῶ εἶναι αὐτή τοῦ Εὐρωκεντρισμοῦ. Εἶναι πολύ διαδομένη στίς μέρες μας. Πρίν ἀπό τριάντα χρόνια, ἐλάχιστοι εἶχαν ἀσχοληθεῖ μέ αὐτήν. Ἔνας ἀπό τούς πρώτους πού μελέτησε αὐτό τό ζήτημα ἦταν ὁ Anouar Abdel-Malek στό βιβλίο *Orientalism*, πού ἐκδόθηκε τό 1963, δέκα σχεδόν χρόνια πρίν ἀπό τήν μελέτη τοῦ Edward Said, ὁ ὁποῖος ἀφιέρωσε τήν ζωή του στήν παρουσίαση αὐτοῦ πού ὀνόμαζε «ἐναλλακτική πολιτισμική μελέτη» (1981, xii).

Θά ἤθελα νά ἀναφερθῶ στίς ἀπόψεις του καί, εἰδικότερα, σέ αὐτές πού ἐκθέτει στό ἔργο του *Κοινωνικές διαλεκτικές* (1981). Ἐπέλεξα νά ἀσχοληθῶ μέ τό ἔργο του, διότι ὁ Abdel-Malek περνάει τά ὅρια τῆς ἀπλῆς καταγγελίας τῶν παραπτωμάτων τοῦ Δυτικοῦ Κόσμου καί ἐξερευνᾷ τίς ἐναλλακτικές λύσεις. Ἀρχίζει μέ τήν ὑπόθεση ὅτι, «στήν μετασχηματισμένη γεωπολιτική πραγματικότητα, ὁ [ἐπανα]προβαλλόμενος οἰκουμενισμός, ὡς μέθοδος, εἶναι ἀκατάλληλος»¹⁶. Γιά νά φτάσουμε σέ αὐτό πού ὀνομάζει «κοινωνική θεωρία φορτισμένη μέ σημασία» (1981, 43), ὁ Abdel-Malek προτείνει νά χρησιμοποιήσουμε ἕναν μὴ περιοριστικό συγκρητισμό, παραβάλλοντάς μεταξὺ τους τά στοιχεῖα πού θεωρεῖ

ὅτι ἀποτελοῦν ἕναν κόσμον τριῶν ἀλληλοτεμνόμενων κύκλων — τῶν πολιτισμῶν, τῶν πολιτισμικῶν περιοχῶν καὶ τῶν ἐθνῶν (ἢ «ἐθνικῶν σχηματισμῶν»). Κατ' αὐτόν, ὑπάρχουν δύο μόνον «πολιτισμοί», ὁ Ἰνδοάριος (εὐρωπαϊκός) καὶ ὁ κινεζικός. Ὁ καθένας ἀπὸ αὐτοὺς ἐμπεριέχει πολλές πολιτισμικές περιοχές. Στόν Ἰνδοευρωπαϊκό περιλαμβάνονται ἡ αἰγυπτιακὴ ἀρχαιότητα, ἡ ἑλληνο-ρωμαϊκὴ ἀρχαιότητα, ἡ Εὐρώπη, ἡ Βόρεια Ἀμερική, ἡ ὑποσαχάρια Ἀφρική, ἡ ἀραβο-ισλαμικὴ καὶ ἡ ἱρανο-ισλαμικὴ ζώνη, καθὼς καὶ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς Λατινικῆς Ἀμερικῆς. Ὁ κινεζικός περιλαμβάνει τὴν Κίνα, τὴν Ἰαπωνία, τὴν Κεντρικὴ Ἀσία, τὴν Νοτιοανατολικὴ Ἀσία, τὴν Ἰνδικὴ Χερσόνησο, τὴν Ὠκεανία καὶ τὴν ἀσιατικὴ-ισλαμικὴ ζώνη.

Ἐάν ο κύριος συντελεστής τῆς θεωρίας τοῦ Abdel-Malek εἶναι ὁ «πολιτισμός», βασικὴ ἔννοια εἶναι ἡ «ιδιαιτερότητα» καί, ὅπως ὑποστηρίζει, αὐτὸ ἀπαιτεῖ τὴν προσθήκη ἑνὸς «γεωγραφικοῦ στοιχείου» δίπλα στό ἱστορικό (Abdel-Malek, 1981, 97). Ἐπι πλεόν, προσθέτει ὅτι τὸ κύριο πρόβλημα στήν γενικὴ θεωρία καὶ ἐπιστημολογία βρίσκεται «στήν πληθώρα τῶν γνώσεων πού ἀφοροῦν, κατὰ βάση, τὴν πυκνότητα τοῦ χρόνου στίς ἀνθρώπινες κοινωνίες» (Abdel-Malek, 1981, 156). Μολονότι ὑπάρχει ἡ δυνατότητα σύγκρισης τῶν πολιτισμῶν σέ τομεῖς ὅπως εἶναι ἡ παραγωγή, ἡ ἀναπαραγωγή καὶ ἡ κοινωνικὴ ἰσχύς, ἡ βασικὴ διαφορά ἔγκειται στίς σχέσεις μέ τὴν χρονο-διάσταση, ὅπου καὶ βρίσκουμε τὴν μεγαλύτερη «πυκνότητα προφανοῦς, σαφοῦς ιδιαιτερότητας. Βρισκόμαστε ἔτσι στό ἐπίκεντρο τῆς κουλτούρας καὶ τῆς σκέψης...». Ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται στήν «διαπεραστικὴ καὶ συστατικὴ ἐπίδραση τῆς χρονο-διάστασης στό βάθος τοῦ ἱστορικοῦ πεδίου» (Abdel-Malek, 1981, 171-172).

Ἔτσι, ἡ γεωγραφικὴ πρόκληση καταλήγει νά γίνει μιὰ ἐναλλακτικὴ ἔννοια τοῦ χρόνου. Δέν πρέπει νά ξεχνοῦμε ὅτι, γιὰ τόν Abdel-Malek, ὑπάρχουν μόνο δύο «πολιτισμοί» καί, κατὰ συνέπεια, ὑπάρχουν μόνο δύο σχέσεις μέ τὴν χρονο-διάσταση. Ἀπὸ τὴν μία πλευρά, ὑπάρχει ἡ δυτικὴ ἀποψη τοῦ χρόνου, πού εἶναι λειτουργικὴ καὶ ἀνάγεται στόν Ἀριστοτέλη, «στήν ἀφύπνιση τῆς τυπικῆς λογικῆς, στήν ἡγεμονία τῆς ἀναλυτικῆς σκέψης». Σέ αὐτὸ τὸ γενικὸ πλαίσιο, ὁ χρόνος ἀποτελεῖ «ἕνα ἐργαλεῖο γιὰ δράση καὶ ὄχι μιὰ σύλληψη τῆς θέσης τοῦ ἀνθρώπου στήν ἱστορικὴ διάρκεια...» (1981, 179). Ἀπὸ τὴν «ἄλλη ὄχθη τοῦ ποταμοῦ» βρίσκουμε μιὰ μὴ ἀ-

ναλυτικὴ ἔννοια, ὅπου «ὁ χρόνος εἶναι κυρίαρχος» καί, κατὰ συνέπεια, δέν εἶναι δυνατόν νά γίνει κατανοητός σάν ἀγαθὸ»¹⁷. Καὶ ὁ Abdel-Malek καταλήγει μέ τὴν ἔκκληση γιὰ μιὰ «μὴ ἀνταγωνιστικὴ ἀλλὰ ἀντιφατικὴ διαλεκτικὴ ἀλληλεπίδραση ἀνάμεσα στίς δύο ὄχθες τοῦ κοινῶν μας ποταμοῦ» (Abdel-Malek, 1981, 185)¹⁸. Τί συμπέρασμα βγάζουμε; Καταλήγουμε μέ δύο ὄχθες ἑνὸς κοινῶν ποταμοῦ· δέν ὑπάρχει καμία σχέση μέ τίς ἀπόψεις τῶν Durkheim, Μάρξ καὶ Weber. Μένουμε μέ τίς ιδιαιτερότητες — πού δέν ἐπιδέχονται ἀπλούστευση — γιὰ τίς ὁποῖες, παρ' ὅλα αὐτά, μπορούμε νά διαμορφώσουμε θεωρίες. Μένουμε ἐπίσης μέ μιὰ πολιτισμικὴ πρόκληση πού σχετίζεται μέ τὴν φύση τοῦ χρόνου, ἕνα ζήτημα τὸ ὁποῖο δέν ἀπασχόλησε ποτέ τὴν κλασσικὴ κοινωνιολογία. Αὐτὸ τὸ γεγονός μᾶς φέρνει στήν τρίτη πρόκληση.

Καί ἡ τρίτη πρόκληση ἔχει σχέση μέ τόν χρόνο, ὄχι ὅμως μέ δύο μόνο ἀπόψεις ἀλλὰ μέ τίς ποικίλες πραγματικότητες τοῦ χρόνου, μέ τὴν κοινωνικὴ οἰκοδόμησή του. Ὁ χρόνος μπορεῖ νά εἶναι ἄρχων, ἀλλὰ γιὰ τόν Ferdinand Braudel εἶναι — ταυτόχρονα — ἕνας κυρίαρχος τόν ὁποῖο ἐμεῖς δημιουργήσαμε καὶ ἕνας ἀπόλυτος ἄρχων στόν ὁποῖο εἶναι δύσκολο νά ἀντισταθοῦμε. Ὁ Braudel ὑποστηρίζει ὅτι ὑπάρχουν τέσσερα εἶδη κοινωνικοῦ χρόνου, ἀλλὰ ὅτι κατὰ τὴν διάρκεια τοῦ δέκατου ἑνατοῦ αἰῶνα καὶ κυρίως στό μεγαλύτερο μέρος τοῦ εἰκοστοῦ, ἡ μεγάλῃ πλειονότητα τῶν κοινωνολόγων εἶχε ἀποδεχθεῖ μόνο δύο ἀπὸ αὐτά. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὑπῆρχαν ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν ὅτι ὁ χρόνος ἀποτελεῖται κατὰ βάση ἀπὸ μιὰ ἀκολουθία γεγονότων, τὰ ὁποῖα ὁ Paul Lacombe ἀποκαλεῖ «ἀφηγηματικὴ ἱστορία». Σύμφωνα μέ αὐτὴν τὴν ἀποψη, ὁ χρόνος ἀντιστοιχεῖ μέ μιὰ εὐκλείδεια γραμμὴ πάνω στήν ὁποῖα εἶναι τοποθετημένα ἅπαιρα σημεῖα. Τὰ σημεῖα αὐτά ἀντιπροσωπεύουν τὰ «γεγονότα» πού εἶναι τοποθετημένα σέ μιὰ διαχρονικὴ συνέχεια. Φυσικά, ἡ θεωρία αὐτὴ ταιριάζει μέ τὴν ἀρχαία ἀποψη σύμφωνα μέ τὴν ὁποῖα τὰ πάντα ἀλλάζουν συνεχῶς, ἡ ἐξήγηση εἶναι συνεχῆς καὶ ἡ ἐμπειρία δέν ἐπαναλαμβάνεται. Τὰ παραπάνω ἀποτελοῦν τίς θεωρητικὲς βάσεις τῆς λεγόμενης ἰδιόγραφης ἱστοριογραφίας ἀλλὰ καὶ τοῦ μὴ θεωρητικοῦ ἐμπειρισμοῦ, κλάδων πού εἶναι εὐρέως διαδεδομένοι στίς σύγχρονες κοινωνικὲς ἐπιστῆμες.

Ἡ ἄλλη ἀποψη περί χρόνου, πού εἶναι ἐπίσης εὐρέως διαδεδομένη, θεωρεῖ ὅτι οἱ κοινωνικὲς διεργασίες εἶναι διαχρονικὲς, μέ τὴν ἔννοια ὅτι ὁ



Ιμμάνουελ Κάντ (1724-1804)

λα όσα επεξηγούν τά γεγονότα είναι νόμοι ή θεωρήματα πού έχουν διαχρονική εφαρμογή, ακόμα και εάν, αυτήν τή στιγμή, δέν είμαστε σέ θέση νά δώσουμε ικανοποιητικές εξηγήσεις για όλους τούς νόμους. Κατά τόν δέκατο ένατο αιώνα, παραπέμποντας στους μηχανισμούς του Newton πού παρείχαν τά αναλυτικά πρότυπα, ή άποψη αυτή ήταν γνωστή μέ τήν ονομασία «κοινωνική φυσική». Ο Braudel αναφέρεται σέ αυτήν τήν έννοια του χρόνου μέ τήν φράση «πολύ μεγάλης διάρκειας» (δέν πρέπει νά τήν συγχέουμε μέ τήν φράση «μεγάλης διάρκειας»). Μπορούμε νά τόν ονομάσουμε αιώνιο χρόνο. Ο Braudel, ως πρώτο παράδειγμα γι' αυτήν τήν προσέγγιση, αναφέρει τόν Claude Lévi-Strauss: βέβαια, ή άποψη αυτή χρησιμοποιήθηκε και από πολλούς άλλους. Χωρίς άμφιβολία, όρισμένοι θά μπορούσαν νά υποστηρίξουν ότι στήν κουλτούρα τής κοινωνιολογίας κατέχει σημαίνουσα θέση και —συνήθως— είναι γνωστή μέ τήν ονομασία «θετικισμός». Ο ίδιος ό Braudel λέει σχετικά μέ αυτήν τήν παραλλαγή του κοινωνικού χρόνου: «εάν υπάρχει, δέν μπορεί νά είναι παρά ή χρονική περίοδος των σοφών» (Braudel, 1972, 35).

Η βασική διαφωνία του Braudel σχετικά μέ τίς δύο αυτές αντιλήψεις περί χρόνου είναι ότι καμμία από αυτές δέν παίρνουν τόν χρόνο στά σοβαρά. Ο Braudel πιστεύει ότι ό αιώνιος χρόνος δέν είναι παρά ένας μύθος και ότι ό έπεισοδιακός χρόνος, ό χρόνος των γεγονότων, είναι — για νά χρησιμοποιήσουμε τήν γνωστή φράση του — «σκόνη». Υποστηρίζει ότι ή κοινωνική πραγματικότητα έπέρχεται κυρίως στά άλλα είδη του χρόνου, τά όποια οι όπαδοί τής ιδιόγραφης ιστορίας και οι νομοθέτες κοινωνικοί επιστήμονες είχαν άγνοήσει. Θεωρεί ότι ό χρόνος μακράς διάρκειας, ή δομικός χρόνος, δέν είναι αιώνιος και ότι ό συμπτωματικός ή κυκλικός χρόνος είναι μέσης διάρκειας, είναι ό χρόνος των κύκλων στο έσωτερικό των δομών. Και τά δύο αυτά είδη άποτελούν διανοητικά έπινοήματα του μελετητή αλλά, ταυτόχρονα, άποτελούν κοινωνικές πραγματικότητες πού άσκούν έξαναγκασμό στά άτομα. Έχουμε ίσως τήν αίσθηση ότι οι Durkheim, Weber και Μάρξ δέν είναι και πολύ άνθεκτικοί στά έπιχειρήματα του Braudel. Αυτό άληθεύει έν μέρει. Ήταν και οι τρεις τους μεγάλοι στοχαστές και διατύπωσαν πολλές άπόψεις στις όποιες δέν δίνουμε σήμερα τήν πρέπουσα σημασία. Όστόσο, όπως και οι τρεις ήταν ένσωματωμένοι σέ αυτό πού ονομάζω κουλτούρα τής κοινωνιολογίας, δέν υπήρχε χώρος για τόν κοινωνικά δομημένο χρόνο και, κατά συνέπεια, ό Braudel άποτελεί μία μεγάλη πρόκληση σέ αυτήν τήν κουλτούρα.

Όπως ή πρόκληση του Εύρωκεντρισμού μάς ώθει σέ μία πιό σύνθετη γεωγραφία, έτσι και ή διαμαρτυρία κατά τής άγνοιας του κοινωνικού χρόνου μάς όδηγεί σέ μία πολύ μακρύτερη χρονοπροοπτική από αυτήν στήν όποία είμαστε συνηθισμένοι, αλλά υπενθυμίζω ότι είναι μικρότερη από τό άπειρο. Δέν υπάρχει άμφιβολία ότι ή ανάδειξη, κατά τήν δεκαετία του 1970, αυτού πού ονομάζουμε ιστορική κοινωνιολογία ήταν — έν μέρει — μία άπάντηση στήν πρόκληση του Braudel, αλλά άπορροφήθηκε από τήν κοινωνιολογία μέ τήν μορφή ενός έξειδικευμένου κλάδου και έτσι τό σιωπηλό αίτημα του Braudel για μεγαλύτερη έπιστημολογική αναδιαμόρφωση άδράνησε.

Η τέταρτη πρόκληση προέρχεται από τό έξωτερικό τής κοινωνικής έπιστήμης. Πηγάζει από τήν εμφάνιση ενός γνωστικού κινήματος στις φυσικές έπιστήμες και στά μαθηματικά, κίνημα τό όποιο, στις μέρες μας, είναι γνωστό μέ τήν ονομασία πολυσύνθετες μελέτες. Τό κίνημα αυτό έχει αξιόλογους εκπροσώπους. Θά έπικεν-

τρώσω τήν προσοχή μου ειδικά σέ έναν, ο οποίος και θεωρώ ότι διατύπωσε τήν πρόκληση με ριζοσπαστικό τρόπο, τόν Ilya Prigogine. Ο Sir John Maddox, πρώην εκδότης του *Nature*, είχε προσέξει τήν ιδιαίτερη σημασία του Prigogine και ήταν τής γνώμης ότι οι έρευνητές του όφειλουν πολλά «για τόν σχεδόν μοναχικό του άγώνα και τή σαραντάχρονη ύπομονή του όσον άφορα τά προβλήματα τής έλλειψης ισοροπίας και τής πολυπλοκότητας» (1977). Βέβαια, ο Prigogine έχει τιμηθεί με τό βραβείο Νόμπελ Χημείας για τό έργο του σχετικά με τίς άποκαλούμενες άτεκτες μοριακές δομές. Ωστόσο, οι δύο βασικές έννοιες πού χαρακτηρίζουν τό έργο του είναι «τό βέλος του χρόνου» και «τό τέλος των βεβαιωτήτων»¹⁹.

Και οι δύο άπόψεις έχουν τήν φιλοδοξία νά ανασκευάσουν τά βασικότερα συμπεράσματα του Newton, συμπεράσματα τά όποια ο Prigogine πιστεύει ότι έχουν επιβιώσει παρά τίς αναθεωρήσεις πού επέβαλλε ή κβαντική θεωρία και ο νόμος τής σχετικότητας²⁰. Οι έννοιες τής έντροπίας και των πιθανοτήτων δέν είναι πρόσφατες. Βρίσκονται στή βάση τής χημείας, όπως αυτή διαμορφώθηκε τόν δέκατο ένατο αιώνα, και, υπό μία έννοια, δικαιολογούν τόν διαχωρισμό μεταξύ φυσικής και χημείας. Άλλά, σύμφωνα με τήν άποψη των φυσικών, ή προσφυγή σέ τέτοιου είδους έννοιες καταδείκνυε τήν πνευματική κατωτερότητα τής χημείας. Ήταν ήμιτελής, ακριβώς διότι δέν ήταν έπαρκώς ντετερμινιστική. Ο Prigogine όχι μόνο δέν άποδέχεται τήν κατωτερότητα αυτών των έννοιών, αλλά προχωρεί και παραπέρα. Υποστηρίζει ότι ή φυσική πρέπει νά έξαρτάται από αυτές. Θεωρεί ότι τό άμετάκλητο όχι μόνο δέν είναι όλέθριο, αλλά είναι «πηγή τάξης» και «παίζει στή φύση θεμελιώδη και έποικοδομητικό ρόλο» (Prigogine, 1997, 26-27)²¹. Ο Prigogine διασαφηνίζει ότι δέν έχει τήν πρόθεση νά άπορρίψει τήν έγκυρότητα των φυσικών νόμων του Newton. Άσχολείται με ολοκληρωμένα συστήματα και δέν βγαίνει εκτός των «όρίων τής έγκυρότητάς τους» (Prigogine, 1997-29). Άλλά, από τή στιγμή πού «τά ολοκληρωμένα συστήματα αποτελούν τήν εξαίρεση», τό πεδίο είναι περιορισμένο (Prigogine, 1997, 108)²². Τά περισσότερα συστήματα «έμπεριέχουν τίς αίτιοκρατικές διεργασίες (μεταξύ των διακλαδώσεων) και τίς πιθανές διεργασίες (στήν έπιλογή των κλάδων)» (Prigogine, 1997, 69). Και οι δύο διεργασίες μαζί δημιουργούν μία ιστορική διάσταση ή όποια καταγράφει τίς διαδοχικές έπιλογές.

Άλλά, δέν είμαστε ούτε σέ συνέδριο ψυχαναλυτών ούτε και σέ συνέδριο φυσικών. Εάν σάς άπασχολώ με αυτήν τήν πρόκληση, είναι διότι έχουμε συνηθίσει νά υποθέτουμε ότι οι άπόψεις του Newton αντιπροσωπεύουν ένα έπιστημολογικό πρότυπο· όφειλουμε όμως νά αναγνωρίσουμε ότι στό έσωτερικό τής κουλτούρας από τήν όποια προέρχεται, τό έπιστημολογικό του πρότυπο αντιμετωπίζει σοβαρό ανταγωνισμό. Άλλά, και τουτό είναι ακόμα πιο σημαντικό, αυτό συμβαίνει διότι ή επαναδιατύπωση τής Δυναμικής ανατρέπει έντελώς τή σχέση τής κοινωνικής έπιστήμης με τήν φυσική έπιστήμη. Ο Prigogine μάς υπενθυμίζει τούς ισχυρισμούς του Freud σύμφωνα με τούς όποιους ή υπερηφάνεια τής ανθρωπότητας έχει υποστεί τρία διαδοχικά πλήγματα: όταν ο Κοπέρνικος απέδειξε ότι ή Γη δέν είναι τό κέντρο του πλανητικού συστήματος· όταν ο Darwin απέδειξε ότι οι άνθρωποι είναι ένα είδος ζώου· τέλος, όταν ο ίδιος, ο Freud, συνέδεσε τίς συνειδητές πράξεις με τό υποσυνείδητο. Ο Prigogine προσθέτει: «μπορούμε τώρα νά αντιστρέψουμε αυτήν τήν προοπτική: βλέπουμε ότι ή ανθρώπινη δημιουργικότητα και αίσθηση του νεωτερισμού μπορεί νά γίνει κατανοητή ως ή μεγιστοποίηση των φυσικών νόμων οι όποιοι ένυπάρχουν στήν φυσική και στήν χημεία» (Prigogine, 1997, 71). Άς προσέξουμε τί έκανε εδώ: Συνένωσε τήν κοινωνική και στήν φυσική έπιστήμη όχι σύμφωνα με τήν ανθρώπινη δραστηριότητα, πού άποτελεί μία άπλη παραλλαγή άλλων φυσικών δραστηριοτήτων, αλλά βασίζόμενος στό γεγονός ότι ή φυσική δραστηριότητα μπορεί νά θεωρηθεί σαν μία διεργασία δημιουργίας και νεωτερισμού. Χωρίς άμφιβολία, αυτό άποτελεί μία πρόκληση για τήν κουλτούρα μας, όπως τήν βιώνουμε. Επιπροσθέτως, ο Prigogine άσχολείται με τό ζήτημα του όρθολογισμού. Επιθυμεί μία «έπιστροφή στον ρεαλισμό», ο όποιος δέν έχει καμία σχέση με τήν «έπιστροφή στήν αίτιοκρατία» (Prigogine, 1997, 131)²³. Ο ρεαλιστικός όρθολογισμός είναι ακριβώς εκείνος τόν όποιο ο Weber όνόμαζε «ουσιαστικό», δηλαδή, ο όρθολογισμός πού απορρέει από μία ρεαλιστική έπιλογή²⁴.

Η πέμπτη πρόκληση με τήν όποια θά ήθελα νά άσχοληθώ είναι ο φεμινισμός. Οι φεμινίστριες ισχυρίζονται ότι ο κόσμος τής γνώσης μεροληπτεί εις βάρος τους με πολλούς τρόπους. Άγνωστώς τίς γυναίκες ως αναπόσπαστο στοιχείο του ανθρώπινου πεπρωμένου. Έχει άποκλείσει τίς γυναίκες από τόν ρόλο του μελετητή τής κοινω-

νικης πραγματικότητας. Χρησιμοποιεί πολλά *arrogant* πού έχουν σχέση με την διαφορά φύλου τά οποία δέν βασίζονται σε ρεαλιστικές έρευνες. Δέν λαμβάνει υπ' όψιν του τίς γυναικείες απόψεις²⁵. Είμαι τής γνώμης ότι όλα τά παραπάνω, ως ιστορική καταγραφή, είναι σωστά. Στο έσωτερικό τής κοινωνιολογικής κοινότητας, αλλά και των ευρύτερων κοινωνικών επιστημών, τό φεμινιστικό κίνημα είχε όρισμένες έπιτυχίες στην έξάλειψη των προκαταλήψεων, παρ' όλο πού υπάρχει ακόμα πολύς δρόμος ώσπου τά ζητήματα αυτά νά πάψουν νά υπάρχουν²⁶. Καί, όμως, οι έργασίες των φεμινιστριών δέν απειλήσαν την κουλτούρα τής κοινωνιολογίας. Στίς περισσότερες περιπτώσεις την χρησιμοποίησαν και άρκέστηκαν σε δηλώσεις του τύπου «οί περισσότεροι κοινωνιολόγοι (καί, γενικότερα, οί κοινωνικοί έπιστήμονες) δέν σεβάστηκαν τους κανόνες τους οποίους οί ίδιοι θέσπισαν για την έφαρμογή τής κοινωνικής έπιστήμης».

Αναμφίβολα, αυτό άποτελεί ένα πολύ σημαντικό στοιχείο. Πιστεύω, όμως, ότι υπάρχει κάτι πολύ πιο σημαντικό με τό όποιο οί φεμινίστριες προκαλούν την κουλτούρα τής κοινωνιολογίας. Πρόκειται για την ύπόθεση σύμφωνα με την οποία δέν υπάρχει μεροληψία υπέρ των άνδρων μόνο στο πεδίο τής κοινωνικής γνώσης (γεγονός τό όποιο — μπορούμε νά πούμε — ήταν θεωρητικά άναμενόμενο), αλλά και στο πεδίο τής γνώσης του φυσικού κόσμου (όπου, θεωρητικά και πάλι, δέν θά έπρεπε νά υπάρχει). Αμφισβητούν με αυτόν, την νομιμότητα και την ύπόσταση τής έννοιας τής άντικειμενικότητας, μιας έννοιας πού έχει ιδιαίτερη σημασία για την κλασσική κουλτούρα τής κοινωνιολογίας. Όπως ακριβώς ό Prigogine δέν ήταν ικανοποιημένος με την σχέση ανάμεσα στην χημεία και την αιτιοκρατία τής φυσικής — την οποία όμως δέν άποδεχόταν — έτσι και οί φεμινίστριες δέν ικανοποιούνται με τό γεγονός ότι ή κοινωνική γνώση όρίζεται σαν πεδίο στο όποιο οί διακρίσεις είναι άναμενόμενες (εφ' όσον δέν είναι έπιθυμητές) έπιμένουν μάλιστα ότι αυτό εφαρμόζεται στην γνώση των φυσικών φαινομένων. Θά ασχοληθώ με αυτό τό ζήτημα παρουσιάζοντας μερικές φεμινίστριες των οποίων τό παρελθόν (έννοιω, βέβαια, την πανεπιστημιακή εκπαίδευση) έχει σχέση με τίς φυσικές έπιστήμες και οί οποίες, κατά συνέπεια, έχουν τίς άναγκαίες γνώσεις, την πείρα και την έξοικείωση με τό άντικείμενο, ώστε νά μπορούν νά μιλήσουν για τό ζήτημα αυτό.

Οί τρεις πού επέλεξα είναι ή Evelyn Fox Keller, πού έχει ειδικευθεί στα μαθηματικά και στην βιοφυσική ή Donna J. Haraway, πού είναι βιολόγος με ειδίκευση στα άνθρωποειδή (hominids) και ή Vandana Shiva, ή οποία είναι φυσικός. Η Keller αναφέρει ότι στα μέσα τής δεκαετίας του '70, εκείνα πού τής φαινονταν μέχρι τότε έντελώς παράλογα ξαφνικά άρχισαν νά την ενδιαφέρουν περισσότερο από καθετί άλλο: «Μέχρι ποιό σημείο ή φύση τής έπιστήμης είναι συνδεδεμένη με την ιδέα του άρσενικού και τί θά σήμαινε για την έπιστήμη εάν τά πράγματα ήταν διαφορετικά;». Και δίνει μερικές ένδείξεις του τρόπου με τον όποιο σκοπεύει νά βρει άπαντήσεις: «τό θέμα... [είναι] με ποιόν τρόπο ή κατασκευή των άνδρων και των γυναικών επηρέασε την κατασκευή τής έπιστήμης». Μέχρι στιγμής, δέν έχουμε απομακρυνθεί από την κοινωνιολογία τής γνώσης ή την κοινωνιολογία τής έπιστήμης. Η Keller προσθέτει πολύ σωστά ότι, θέτοντας άπλως και μόνο τό έρώτημα προς την κατεύθυνση αυτή, έχουμε ως αποτέλεσμα την δημιουργία ενός όριακού άντικτύπου στο μεγαλύτερο μέρος τής κουλτούρας τής φυσικής έπιστήμης. Εκείνο τό όποιο πρέπει νά άποδειχθεί είναι ότι τό φύλο επηρεάζει την «παραγωγή τής επιστημονικής θεωρίας» (Keller, 1985, 3-5).

Μπορεί νά γίνει αυτό; Η Keller κοιτάει προς την πλευρά των μεταβλητών πού παρεμβαίνουν στον ψυχικό κόσμο των επιστημόνων. Μιλάει περί «τής ένδο-προσωπικής δυναμικής τής “θεωρίας έπιλογής” (Keller, 1985, 10)²⁷. Η Keller δέν δυσκολεύεται νά άποδείξει με ποιόν τρόπο οί ιδρυτές τής επιστημονικής σχολής του Bacon γέμισαν σταδιακά τίς μελέτες τους με μεταφορές άρσενικού γένους — με συνέπεια την άνδρική έξουσία και κυριαρχία στην φύση; έπίσης, δέν δυσκολεύεται νά άποδείξει ότι ή αξίωση των επιστημόνων νά διαφέρουν από τους φιλοσόφους, μόνον αυτοί απέφυγαν την προβολή τής υποκειμενικότητας, δέν έχει καμμία επιστημονική βάση²⁸. Έτσι, λοιπόν, ή Keller παρατηρεί ότι στην έπιστήμη υπάρχει «άνδροκεντρισμός», αλλά αρνείται νά καταλήξει σε μία εφ' όλης τής ύλης καταδίκη τής έπιστήμης ή σε εκκλήση για την δημιουργία μιας υποτιθέμενης ριζικά καινούργιας έπιστήμης. Η πρότασή της είναι ή έξής:

Η γνώμη μου για την έπιστήμη — και για τίς πεποιθήσεις μιας, τουλάχιστον, μερικής ταξινόμησης του γνωστικού από τό ιδεολογικό — είναι πιο αισιόδοξη. Κατά συνέπεια, ό στόχος αυτών των προσπαθειών είναι ακόμα πιο άπαιτητικός: πρόκειται για την διά-

σωση, από τό έσωτερικό τής επιστήμης ως συνόλου, τής ανθρώπινης επιστήμης και όχι μιας άρσενικής προβολής της, καθώς και τήν αποποίηση τής διαίρεσης ανάμεσα στην συναισθηματική και στην πνευματική έργασία, πού διατηρεί τήν επιστήμη υπό άνδρική κυριαρχία (Keller, 1985, 178).

Η Donna Haraway αρχίζει μέ τις άνησυχίες πού έχει ως βιολόγος μέ ειδίκευση στά άνθρωποειδή και επιτίθεται ενάντια στις δύο διαφορετικές απόπειρες των R.M. Yerkes και E.O. Wilson νά μεταβάλλουν τήν βιολογία «από επιστήμη των γενώμενων οργανισμών σέ μία επιστήμη αναπαραγωγής γενετικών άθροισμάτων» (Haraway, 1991, 45). Υποστηρίζει ότι στόχος και των δύο θεωριών είναι ή γενετική επέμβαση στον άνθρώπινο μηχανισμό, μέ δύο διαφορετικούς τρόπους: ή διαφορά τους άπλως και μόνον άντανακλά τις αλλαγές τής ευρύτερης κοινωνίας. Σχετικά μέ αυτές τις δύο θεωρίες, θέτει τό έξής έρώτημα: γενετική παρέμβαση προς όφελος τίνας; Και θεωρεί ότι οι μελέτες της έχουν ως αντικείμενο «τήν άρχική επινόηση και τήν επινόηση από τήν άρχή τής φύσης — του βασικότερου ίσως πεδίου ελπίδας, καταπίεσης και διαμαρτυρίας των κατοίκων του πλανήτη Γη στην εποχή μας» (Haraway, 1991, 1). Επιμένει δέ ότι δέν μιλάει μόνο για τήν φύση, όπως τήν γνωρίζουμε, αλλά και για τις ιστορίες πού έχουμε ακούσει σχετικά μέ τήν φύση και τά πειράματα, στά όποια οι βιολόγοι παίζουν πρωταρχικό ρόλο.

Δέν επιδιώκω νά επαναλάβω εδώ τά επιχειρήματά της: θέλω νά επιστήσω τήν προσοχή σας στά συμπεράσματα στά όποια καταλήγει. Όπως και ή Keller, άρνείται νά έξαγει από τήν κριτική τής «βιολογικής αιτιοκρατίας» ένα συμπέρασμα αποκλειστικά «κοινωνικά δομημένο» (βλέπε Haraway, 1991, 134-135). Αντίθετα, άντιμετωπίζει τήν κοινωνική ανάπτυξη του είκοστού αιώνα σαν ένα φαινόμενο στό όποιο όλοι έχουμε γίνει «χίμαιρες, θεωρητικά και κατασκευασμένα υβρίδια μηχανών και οργανισμών» τά όποια ονομάζει cyborgs. Υποστηρίζει ότι ή άποψή της είναι «ένας συλλογισμός για εύχαρίστηση μέσα στη σύγχυση των όρίων και ύπευθυνότητας κατά τήν κατασκευή τους» (Haraway, 1991, 150). Η άνατροπή των όρίων πού προσελκύουν τήν προσοχή της είναι αυτή ανάμεσα στον άνθρωπο και στά ζώα (ή άλλους οργανισμούς), από τήν μία πλευρά, και στις μηχανές από τήν άλλη· μέ άλλα λόγια, ανάμεσα στό φυσικό και στό μή φυσικό.

Μας προειδοποιεί ενάντιον τής «οίκουμε-

νικής, άθροιστικής θεωρίας» τήν όποία και αποκαλεί «τεράστιο λάθος λόγω του όποιου διαφεύγει τό μεταλύτερο μέρος τής πραγματικότητας» και υποστηρίζει ότι «ή ευθύνη για τις κοινωνικές σχέσεις ανάμεσα στην επιστήμη και στην τεχνολογία σημαίνει άρνηση μιας άντιεπιστημονικής μεταφυσικής, μιας δαιμονολογίας τής τεχνολογίας...» (Haraway, 1991, 181)²⁹. Σέ αυτήν τήν πρόκληση, τό ζήτημα τής ευθύνης παίζει σημαντικό ρόλο. Άπορρίπτει τον ρελατιβισμό, όχι λόγω των «άθροιστικών άπόψεων» αλλά έξ αιτίας «μεροληπτικών, προσδιορισμένων και σημαντικών γνώσεων πού υποστηρίζουν τήν πιθανότητα ύπαρξης δικτύων συνδέσμων, τά όποια στην πολιτική ονομάζονται άλληλεγγύη και στην επιστημολογία άμοιβαίες συνομιλίες» (Haraway, 1991, 191)³⁰.

Η κριτική πού ασκεί ή Vandana Shiva δέν επικεντρώνεται τόσο στις καθαρά επιστημονικές μεθόδους όσο στις πολιτικές συνέπειες πού πηγάζουν από τή θέση πού κατέχει ή επιστήμη στην πολιτιστική ιεραρχία. Μιλάει ως γυναίκα του Νότου και, έτσι, ή κριτική της ένώνεται μέ τήν φωνή του Abdel-Malek³¹.

Άντιτάσσει στην ιδέα τής «αυτοκρατορίας του άνθρώπου πάνω στην φύση» τήν έννοια τής «δημοκρατίας σέ κάθε μορφή ζωής», τήν όποία και θεωρεί βάση «των περισσότερων μή Δυτικών πολιτισμών» (Shiva, 1993, 265). Η Shiva βλέπει τήν προστασία τής βιο-διαφοροποίησης και τήν προστασία τής ανθρώπινης πολιτιστικής διαφοροποίησης νά είναι άδιάρρηκτα συνδεδεμένες και αισθάνεται έπομένως, ότι οι συνέπειες τής σύγχρονης βιοτεχνολογικής επανάστασης τήν άφορούν άμεσα³².

Είμαι έντυπωσιασμένος από δύο σταθερές πού ύπάρχουν στην πρόκληση, όπως τήν διατυπώνουν οι Keller, Haraway και Shiva. Η μία είναι ότι ή κριτική τής φυσικής επιστήμης, όπως έχει εφαρμοστεί, δέν έχει ποτέ έρμηνευθεί ως άπόρριψη τής επιστήμης ως δραστηριότητας γνώσης αλλά μάλλον σαν μία επιστημονική άνάλυση τής επιστημονικής γνώσης και εφαρμογής. Η δεύτερη σταθερά είναι ότι ή κριτική τής φυσικής επιστήμης, όπως — επαναλαμβάνω — έχει εφαρμοστεί, οδηγεί σέ πρόσκληση για μία υπεύθυνη κοινωνική κριτική. Ίσως νά έχετε τήν αίσθηση ότι ή ύπόθεση τής προκατάληψης του γένους στις φυσικές επιστήμες δέν έχει άποδειχθεί. Νομίζω ότι ή Sandra Harding έχει τήν κατάλληλη άπάντηση: «Όσο και εάν φαίνεται άπίθανο [νά άποδειχθεί ότι οι φυσικοί νόμοι του Newton

καί τοῦ Einstein μπορεῖ νά συμμετέχουν σέ συμβολισμό φύλου] δέν ὑπάρχει λόγος νά πιστεύουμε ὅτι, κατὰ βάση, δέν ἔχουν ἐλπίδες ἐπιτυχίας» (Harding, 1968, 47)³³. Ἡ φράση-κλειδί εἶναι «κατὰ βάση». Μὲ τὴν ἐκκλήση αὐτὴ στίς πιό βασικές ἐφαρμογές τῆς ἐπιστήμης γιὰ ὑποβολή ὄλων τῶν ἰσχυρισμῶν στὴν ἐμπειρική ἐπαλήθευση, ἢ πρόκληση τοῦ φεμινισμοῦ ὀρθώνει τὸ ἀνάστημα τῆς στήν ἐπιστήμη. Τὸ φεμινιστικὸ κίνημα, θέτοντας ὑπὸ ἀμφισβήτηση κάθε προκατάληψη φύλου στὴν ἐπιστημονικὴ πρακτικὴ, θέτει μιὰ θεμελιώδη πρόκληση στὴν κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας. Μένει νά δοῦμε ἐάν θά θέσει μιὰ παρόμοια πρόκληση καί στὴν κουλτούρα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης³⁴.

Ἡ ἕκτη καί τελευταία πρόκληση μὲ τὴν ὁποία θά ἀσχοληθῶ εἶναι ἴσως ἢ πιό ἐκπληκτικὴ ἀπὸ ὅλες καί, ταυτόχρονα, ἐκείνη πού συζητεῖται λιγότερο. Ὁ λόγος εἶναι ἀπλός: ὁ ἐκσυγχρονισμός, τὸ κυρίαρχο θέμα ὅλης τῆς μελέτης μας, ποτέ δέν ὑπῆρξε πραγματικὰ. Αὐτὴ ἢ πρόταση προβλήθηκε πολὺ, λόγῳ τῆς ξεκάθαρης διατύπωσης τοῦ Bruno Latour· τίτλος τοῦ βιβλίου του εἶναι τὸ μήνυμα: *Ποτέ δέν ὑπῆρξαμε σύγχρονοι*. Ὁ Latour ἀρχίζει τὸ βιβλίο του μὲ τὸ ἐπιχείρημα πού χρησιμοποιοῦ καί ἡ Haraway, ὅτι, δηλαδή, ἡ πραγματικότητα ἀποτελεῖται ἀπὸ κράματα μὴ καθαρῶν στοιχείων. Μιλάει γιὰ τὸν πολλαπλασιασμό τῶν «ὕβριδιων», αὐτῶν πού ἡ Haraway ὀνομάζει «cyborgs». Καί γιὰ τοὺς δύο, τὰ ὕβριδια ἀποτελοῦν βασικὸ φαινόμενο πού ὀλοένα καί ἀξάνεται, δέν ἔχουν ἀναλυθεῖ σέ βάθος καί δέν εἶναι καθόλου τρομακτικά. Ἐκεῖνο πού ὁ Latour θεωρεῖ βασικὸ εἶναι ἡ ἐξουδετέρωση τῆς λόγιας καί κοινωνικῆς διαίρεσης τῆς πραγματικότητας σέ τρεῖς κατηγορίες: φύση, πολιτικὴ καί συνομιλία. Γι' αὐτὸν, τὰ δίκτυα τῆς πραγματικότητας εἶναι «ταυτοχρόνως ἀληθινά, σάν τὴν φύση, ἀφηγηματικά, σάν συνομιλία καί συλλεκτικά σάν τὴν κοινωνία» (Latour, 1993, 6).

Ὁ Latour, ὅπως συμβαίνει μὲ πολλοὺς μεταμοντερνιστές, συχνὰ παρερμηνεύεται. Νομίζω ὅμως ὅτι δύσκολα ὁ προσεκτικὸς ἀναγνώστης θά ἔκανε αὐτὸ τὸ λάθος. Ὁ λόγος εἶναι ὅτι ἐπιτίθεται μὲ τὴν ἴδια ἔνταση ἐναντίον αὐτῶν πού ὀνομάζει ἀντι-συγχρονιστές, ἐναντίον ἐκείνων πού θεωρεῖ ἐκσυγχρονιστές* καί ἐναντίον ὅσων θεωρεῖ μεταμοντερνιστές. Θεωρεῖ ὅτι καί οἱ τρεῖς ὁμάδες

ὑποστηρίζουν ὅτι ὁ κόσμος στὸν ὁποῖο ἐξακολουθοῦμε τοὺς τελευταίους αἰῶνες, καί στὸν ὁποῖο συνεχίζουμε νά ζοῦμε, εἶναι «σύγχρονος» μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ὅρου τὴν ὁποία συμμερίζονται καί οἱ τρεῖς ὁμάδες: «μιὰ ἐπιτάχυνση, μιὰ ρῆξη, μιὰ χρονικὴ ἐπανάσταση [σέ ἀντίθεση μὲ] ἕνα ἀρχαϊκὸ καί στατικὸ παρελθόν» (Latour, 1993, 10).

Ὁ Latour θεωρεῖ ὅτι ὁ ὅρος «σύγχρονος» κρύβει τίς ἐφαρμογές δύο διαφορετικῶν λειτουργιῶν: ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ θρίσκειται ἡ συνεχὴς δημιουργία μὲ «μετάφραση» νέων ὕβριδιων τῆς φύσης καί τῆς κουλτούρας· ἀπὸ τὴν ἄλλη, μιὰ διεργασία «ἐξαγνισμοῦ», ἢ ὁποία χωρίζει δύο ὄντολογικὲς ζῶνες, τὸ ἀνθρώπινο εἶδος καί τὰ ζῶα. Ὑποστηρίζει ὅτι οἱ δύο διαδικασίες δέν εἶναι ξεχωριστές, καί δέν εἶναι δυνατόν νά ἀναλυθοῦν χωριστά, διότι, παραδόξως, ἀπαγορεύοντας τὰ ὕβριδια (ἐξαγνισμός) εἶναι δυνατόν νά δημιουργήσουμε καινούργια καί, ἀντιστρόφως, δημιουργώντας ὕβριδια, ἔχουμε τὴν δυνατότητα νά περιορίσουμε τὸν πολλαπλασιασμό τους³⁵. Γιὰ νά βάλομε μιὰ τάξη στὸν λεγόμενο «σύγχρονο κόσμος», ὁ Latour προβάλλει μιὰ «ἀνθρωπολογία», μὲ τὴν ὁποία ἐννοεῖ «νά ἀσχοληθοῦμε μὲ ὅλα, ἀμέσως»³⁶.

Ἀντιλαμβάνεται τὸν κόσμο στὸν ὁποῖο ζοῦμε καί βασίζεται σέ αὐτὸ πού ὀνομάζει Καταστατικὸ Χάρτη ὁ ὁποῖος καθιστᾶ τοὺς σύγχρονους «ἀήτητους», διακηρύσσοντας ὅτι ἡ φύση εἶναι ὑπερβατικὴ καί πέρα ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο κόσμο, ἀλλὰ ὅτι ἡ κοινωνία δέν εἶναι ὑπερβατικὴ καί, κατὰ συνέπεια, οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἐντελῶς ἐλεύθεροι³⁷. Ὁ Latour πιστεύει ὅτι μᾶλλον ἰσχύει τὸ ἀντίθετο³⁸. Ἡ ἔννοια τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ δέν εἶναι παρά ἕνα λάθος.

Ποτέ κανεὶς δέν ὑπῆρξε σύγχρονος. Ὁ ἐκσυγχρονισμός δέν ἄρχισε ποτέ. Δέν ἔχει ὑπάρξει ποτέ ἕνας σύγχρονος κόσμος. Σέ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ἢ χρησιμοποίηση τοῦ παρακειμένου³⁹ εἶναι σημαντικὴ, διότι πρέπει νά ἐκφραστεῖ ἕνα ἀναδρομικὸ συναίσθημα, μιὰ καινούργια ἀνάγνωση τῆς ἱστορίας μας. Δέν θέλω νά πῶ ὅτι μπαίνουμε σέ μιὰ νέα ἐποχὴ· ἀντίθετα, δέν εἴμαστε πιὰ ὑποχρεωμένοι νά συνεχίσουμε τὴν ἀπερίσκηπτη πορεία τῶν μετά-μετά μετα-μοντερνιστῶν δέν εἴμαστε πιὰ ὑποχρεωμένοι νά μένουμε προσηλωμένοι στὴν πρωτοπορία τῆς πρωτοπορίας· δέν χρειάζεται πιὰ νά εἴμαστε ἐξυπνότεροι ἢ νὰ ἔχουμε πιὸ ἀνεπτυγμένο πνεῦμα κριτικῆς σέ αὐτὴν τὴν «ἐποχὴ τῆς δυσπιστίας». Ἀντίθετα, ἀνακαλύπτουμε ὅτι ποτέ δέν ἄρχισε ἡ σύγχρονη ἐποχὴ. Ἀπὸ αὐτὸ τὸ γεγονός πηγάζει καί ὁ ὑπαινεγμός τῶν ἀνοήτων πού πάντα συνοδεύουν τοὺς θεωρητικούς τοῦ μεταμοντερνισμοῦ· ὑποστηρίζουν ὅτι ἔρχονται μετὰ ἀπὸ μιὰ ἐποχὴ ἢ ὁποία δέν ἔχει καν ἄρχισε! (Latour, 1993, 47).

* Σ.τ.Μ. Εἶναι, βέβαια, αὐτονόητο ὅτι ὁ ὅρος «ἐκσυγχρονισμός», ὅπως χρησιμοποιοῦται ἐδῶ, δέν ἔχει ἐννοιολογικὴ διαφορά ἀπὸ τὸν ὅρο «μοντέρνος...».

Παρ' όλα αυτά, υπάρχει κάτι καινούργιο: είναι ότι έχουμε φτάσει σέ ένα σημείο κορεσμού⁴⁰. Έτσι, ο Latour φτάνει στό ζήτημα του χρόνου, ό όποιος, όπως έχουμε ήδη αντιληφθεί, βρίσκεται στό επίκεντρο των περισσότερων προκλήσεων:

Έάν εξηγήσω ότι οι επαναστάσεις επιχειρούν νά καταλύσουν τό παρελθόν αλλά δέν τό κατορθώνουν, κινδυνεύω πάλι νά χαρακτηριστώ αντιδραστικός. Αυτό συμβαίνει, διότι για τούς συγχρόνους — όπως και για τούς έχθρους του εκσυγχρονισμού αλλά και για τούς ψευδομεταμοντερνιστές έχθρους τους — τό τέλος του χρόνου είναι σαφές: κάποιος έχει τή δυνατότητα νά προχωρήσει πρός τά εμπρός, αλλά πρέπει νά έλθει σέ ρήξη μέ τό παρελθόν: μπορεί, επίσης, νά επιλέξουν νά βαδίσουν πρός τά πίσω, αλλά τότε θά πρέπει νά έλθουν σέ ρήξη μέ τίς εκσυγχρονιστικές δυνάμεις πού έχουν διακόψει κάθε σχέση μέ τό παρελθόν τους... Έάν υπάρχει κάτι για τό όποιο δέν είμαστε ικανοί, τό γνωρίζουμε πλέον, είναι μία επανάσταση είτε στην επιστήμη είτε στην τεχνολογία, στην πολιτική ή στην φιλοσοφία. Ωστόσο, όταν ερμηνεύουμε αυτό τό γεγονός ως μία απογοήτευση, παραμένουμε σύγχρονοι (Latour, 1993, 69).

Όπως λέει ό Latour, δέν πάψαμε ποτέ νά είμαστε «ασύγχρονοι»* (1993, 90). Δέν υπάρχουν «κουλτούρες», όπως δέν υπάρχουν «φύσεις»: υπάρχουν μόνο «φύσεις - κουλτούρες» (Latour, 1993, 103-104). Η φύση και ή κοινωνία δέν αποτελούν δύο ξεχωριστούς πόλους, αλλά έναν, και αποτελούν μέρος της ίδιας παραγωγής διαδοχικών κρατών, φύσεων - κοινωνιών και συλλογικών ομάδων» (Latour, 1993, 139). Έφ' όσον αναγνωρίσουμε αυτό τό γεγονός και τό καταστήσουμε επίκεντρο των αναλύσεών μας, τότε θά μπορούσαμε νά προχωρήσουμε πρός τά εμπρός.

Φτάσαμε στό τέλος της παρουσίας των προκλήσεων. Υπενθυμίζω ότι για μένα, οι προκλήσεις δέν αποτελούν αλήθειες αλλά έναύσματα για συλλογιστικές σχέσεις μέ θεμελιώδεις αρχές. Μήπως έχετε μερικές αμφιβολίες όσον αφορά κάθε πρόκληση χωριστά; Είμαι βέβαιος ότι οι περισσότεροι έχετε. Και εγώ τό ίδιο. Ωστόσο, συγκεντρωμένες όλες μαζί αποτελούν μία φοβερή επίθεση εναντίον της κουλτούρας της κοινωνιολογίας, επίθεση ή όποια δέν μπορεί νά μας αφήσει αδιάφορους. Είναι δυνατόν νά υπάρξει τυπολογικός όρθολογισμός; Υπάρχει για τήν Δυτική / σύγχρονη άποψη μία πολιτισμική πρόκληση τήν όποια θά πρέπει νά λάβουμε υπ'

όψιν μας; Η πραγματικότητα των πολλαπλών κοινωνικών χρόνων άπαιτεί άπό έμάς τήν αναδόμηση της διαμόρφωσης των θεωριών και της μεθοδολογίας μας; Μέ ποιούς τρόπους οι πολυσύνθετες μελέτες και τό τέλος των βεβαιότητων μάς αναγκάζουν νά επανιδρύσουμε τήν επιστημονική μέθοδο; Μπορούμε νά δείξουμε ότι τό φύλο άποτελεί μία δομική μεταβλητή ή όποια παρεισδύει παντού, ακόμα και σέ περιοχές πού φαίνονται άπίστευτα μακρινές, όπως είναι ή σύλληψη μαθηματικών έννοιών; Άποτελεί ό εκσυγχρονισμός μία άπογοήτευση — όχι ψευδαίσθηση, αλλά άπογοήτευση — πού, πρώτους άπ' όλους, παραπλάνησε τούς κοινωνικούς επιστήμονες;

Μπορούν αυτά τά τρία αξιώματα, τά όποια, όπως έχω ύποστηρίξει, έλκουν τήν καταγωγή τους άπό τίς μελέτες των Durkheim / Μάρξ / Weber — τά όποια και αποτελούν αυτό τό όποιο βάφτισμα κουλτούρα της κοινωνιολογίας — νά αντιμετωπίσουν μέ ικανοποιητικό τρόπο αυτά τά ζητήματα, και εάν όχι, τό αποτέλεσμα θά είναι ή κατάρρευση της κουλτούρας της κοινωνιολογίας; Στην περίπτωση πού συμβεί αυτό, μέ τί μπορούμε νά τήν αντικαταστήσουμε;

III. Οι προοπτικές

Θά ήθελα νά ασχοληθώ μέ τήν ύπόσχεση της κοινωνικής επιστήμης υπό τήν μορφή τριών προοπτικών, οι όποιες μου φαίνονται πιθανές και κατάλληλες για τόν είκοστό πρώτο αιώνα: της επιστημολογικής επανένωσης των δύο ειδών της κατ' ευφημισμόν ονομαζόμενης κουλτούρας, της επιστήμης και των ανθρωπιστικών σπουδών της οργανωτικής επανένωσης και επαναδιαίρεση των κοινωνικών επιστημών: και, τέλος, της ύπόθεσης εκ μέρους των κοινωνικών επιστημών της κεντρικότητας του κόσμου της γνώσης.

Τί είδους συμπεράσματα μπορούμε νά εξαγάγουμε άπό τήν ανάλυση πού έκανα για τήν κουλτούρα της κοινωνιολογίας και άπό τίς προκλήσεις πού αντιμετωπίζει; Πρώτα άπ' όλα, ή μεγάλη εξειδίκευση άπό τήν όποια πάσχει ή κοινωνιολογία, και όλες οι άλλες επιστήμες, ήταν αναπόφευκτη και αυτοκαταστροφική⁴¹. Παρ' όλα αυτά, όφείλουμε νά συνεχίσουμε τόν άγώνα μας εναντίον αυτού του φαινομένου, ελπίζοντας ότι θά δημιουργηθεί μία λογική ισοροπία ανάμεσα στό βάθος και στό εύρος της γνώσης, ανάμεσα στην μικροσκοπική και τή συνθετική άποψη. Δεύτερον, όπως ανέφερε πολύ σωστά ό Smelser πριν

* Σ.τ.Μ. Στο κείμενο: «amoderns».

από λίγο διάστημα, δέν υπάρχουν «κοινωνιολογικῶς ἀφελῆ ἐνεργά ἄτομα»⁴². Ὑπάρχουν ὅμως κοινωνιολογικῶς καλὰ πληροφορημένα ἐνεργά ἄτομα; Εἶναι, δηλαδή, τὰ ἐνεργά ἄτομα ὀρθολογικά; Καί ποιόν κόσμον γνωρίζουν;

Ἔχω τήν ἐντύπωση ὅτι τὰ κοινωνικά φαινόμενα μέ τὰ ὁποῖα ἀσχολούμεθα εἶναι κοινωνικά μέ δύο ἔννοιες: ἀποτελοῦν κοινές ἀντιλήψεις τῆς πραγματικότητας, κοινές γιά ὅλα τὰ μέλη μιᾶς ομάδας μεσαίου μεγέθους, ἀλλά μέ διαφορετική ὑπόσταση ὅσον ἀφορᾶ τό κάθε μέλος χωριστά. Ἐπίσης, πρόκειται γιά κοινωνικά δομημένες ἀντιλήψεις. Ἄς εἴμαστε ὅμως σαφείς. Δέν μᾶς ἐνδιαφέρει ἡ κοινωνική δόμηση τοῦ κόσμου ἀπό τούς ἀναλυτές. Ἐνδιαφερόμαστε γιά τήν κατασκευή γιά τήν ὁποία εἶναι ὑπεύθυνο τό σύνολο τῶν ἐνεργῶν ἀτόμων, πού μέ τή συσσώρευση τῶν ἐνεργειῶν τους δημιουργοῦν τήν κοινωνική πραγματικότητα. Ὁ κόσμος εἶναι ὅπως εἶναι, λόγω τῆς χρονικῆς προτεραιότητας αὐτοῦ τοῦ γεγονότος. Ἐκεῖνο τό ὁποῖο ἀναζητεῖ ὁ ἀναλυτής, χρησιμοποιώντας βέβαια τήν δική του κοινωνικά δομημένη ἀποψη, εἶναι ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο τό σύνολο τῶν ἐνεργῶν ἀτόμων κατασκεύασε τόν κόσμο.

Κατά συνέπεια, ἀπό τή στιγμή πού πάντα θά ὑπάρχουν μπροστά μας διακλαδώσεις τῶν ὁποίων ἡ κατάληξη εἶναι ἀκαθόριστη, τό βέλος τοῦ χρόνου θά εἶναι ἀναπόφευκτο, ἀλλά καί ἀπρόβλεπτο. Ἐπί πλέον, παρ' ὅλο πού δέν ὑπάρχει παρά μόνο ἓνα βέλος τοῦ χρόνου, ὑπάρχουν πολλοί χρόνοι. Δέν ἔχουμε τήν δυνατότητα νά ἀδιαφορήσουμε οὔτε γιά τήν δομική μακρά διάρκεια οὔτε γιά τούς κυκλικούς ρυθμούς τοῦ ἱστορικοῦ συστήματος πού ἀναλύουμε. Ὁ χρόνος εἶναι κάτι πῶς σημαντικό ἀπό τήν χρονομέτρηση καί τήν χρονολόγηση. Ὁ χρόνος εἶναι ἐπίσης διάρκεια, κύκλοι καί ἀποσύνδεση.

Ἄναμφίβολα, ὑπάρχει ἓνας πραγματικός κόσμος. Ἐάν δέν ὑπάρχει, τότε οὔτε ἐμεῖς ὑπάρχουμε, καί πρόκειται γιά παραλογισμό. Ἐάν δέν πιστεύαμε στήν ὑπαρξή του, τότε δέν θά ἔπρεπε νά ἀσχολούμεστε μέ τήν ἀνάλυση τοῦ κοινωνικοῦ κόσμου. Ἀπό τή στιγμή πού ὅλα ἀλλάζουν συνεχῶς, οἱ ὁπαδοί τῆς αὐτοκρατίας δέν μποροῦν οὔτε νά μιλήσουν μεταξύ τους καί, συνεπῶς, ἐάν κάποιος υἱοθετήσῃ τήν ἀποψη τῶν ὁπαδῶν τῆς αὐτοκρατίας, οἱ χθεσινές ἀπόψεις μας, σέ σύγκριση μέ τίς σημερινές, θά ἀποδειχθοῦν τόσο παράλογες ὅσο καί οἱ ἀπόψεις τῶν ἄλλων. Ἡ αὐτοκρατία εἶναι ἡ μεγαλύτερη ἀπό ὅλες τίς μορφές ὑπεροψίας, ἀκόμα μεγαλύτερη καί ἀπό τόν

ἀντικειμενισμό. Πρόκειται γιά τήν πεποιθήση σύμφωνα μέ τήν ὁποία οἱ συλλογισμοί μας δημιουργοῦν ὅσα ἀντιλαμβανόμαστε καί, μέ αὐτόν τόν τρόπο, ἀντιλαμβανόμαστε ὅσα ὑπάρχουν, ὅλα ὅσα ἔχουμε δημιουργήσει.

Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὅμως, ἀληθεύει ὅτι μποροῦμε νά γνωρίσουμε τόν κόσμο μόνο μέσῳ τῆς ἀποψῆς πού ἔχουμε γι' αὐτόν, μιᾶς — ἀναμφίβολα — συνολικά κοινωνικῆς ἀλλά, παρ' ὅλα αὐτά, ἀνθρώπινης ἀποψῆς. Εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι ὅσο πραγματική εἶναι ἡ ἀποψη πού ἔχουμε γιά τόν φυσικό κόσμο τόσο εἶναι καί αὐτή πού ἔχουμε γιά τόν κοινωνικό κόσμο. Ὑπό μία ἔννοια, ὅλοι ἐξαρτώμαστε ἀπό τήν ὀπτική γωνία τήν ὁποία χρησιμοποιοῦμε, τήν ὀργάνωση τῶν μύθων (μάλιστα, τῶν μεγάλων διηγημάτων), πού ὁ McNeill (1986) ὀνομάζει «μυθιστορία», χωρίς τήν ὁποία εἴμαστε ἀνίσχυροι νά ποῦμε ὀτιδήποτε. Εἶναι ἐπακόλουθο τῶν περιορισμῶν σύμφωνα μέ τούς ὁποίους ὅλες οἱ ἔννοιες εἶναι πολυπληθεῖς· ὅτι ὅλοι οἱ οἰκουμενισμοί εἶναι ἀτελεῖς· καί ὅτι ὑπάρχουν πολυπληθεῖς οἰκουμενισμοί. Εἶναι ἐπίσης ἐπακόλουθο τοῦ γεγονότος σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ὅλα τὰ ρήματα πού χρησιμοποιοῦμε πρέπει νά εἶναι γραμμένα στόν παρατατικό. Ὁ ἐνεστώς ἔχει ἤδη παρέλθει πρῖν ἀκόμα τόν χρησιμοποιήσουμε καί ὅλες οἱ δηλώσεις πρέπει νά εἶναι τοποθετημένες μέσα στό ἱστορικό τους πλαίσιο. Ὁ νομοθετικός πειρασμός εἶναι τό ἴδιο ἐπικίνδυνος μέ τόν ἰδιόγραφο πειρασμό καί ἀποτελεῖ μιά παγίδα στήν ὁποία, πολύ συχνά, ἡ κουλτούρα τῆς κοινωνιολογίας ἔχει ὀδηγήσει πολλούς ἀπό ἐμᾶς.

Μάλιστα, βρισκόμαστε στό τέλος τῶν βεβαιότητων. Στήν πρακτική, ὅμως, τί σημαίνει αὐτό; Στήν ἱστορία τῆς σκέψης, μᾶς προσφέρεται ἀφειδῶς ἡ βεβαιότητα. Οἱ θεολόγοι μᾶς προσφέρουν βεβαιότητα, ὅπως τήν ἐκφράζουν οἱ προφήτες, οἱ κληρικοί καί τὰ ἱερά κείμενα. Οἱ φιλόσοφοι μᾶς προσφέρουν βεβαιότητες στίς ὁποῖες ἔχουν καταλήξει μετά ἀπό ὀρθολογική, συμπερασματική, ἐπαγωγική ἀνάλυση ἢ καί διότι ἔτσι ὑπέδειξε ἡ διαίσθησή τους. Οἱ σύγχρονοι ἐπιστήμονες μᾶς προσέφεραν βεβαιότητες οἱ ὁποῖες, ὑποτίθεται, εἶχαν ἐπαληθευθεῖ στήν πρακτική ἀπό τούς ἴδιους ἐπί τῆ βάσει κριτηρίων πού εἶχαν ἐπινοήσει. Ὅλοι τους ὑποστηρίζουν ὅτι οἱ ἀλήθειες πού πρεσβεύουν ἔχουν δεῖξει τήν ἀξία τους στόν πραγματικό κόσμο, ἀλλά ὅτι αὐτές οἱ ἀδιάψευστες ἀποδείξεις δέν ἀποτελοῦν παρά τήν ἐξωτερική καί περιορισμένη ἐκφραση βαθύτερων, ἀπόκρυφων ἀληθειῶν καί ὅτι οἱ ἴδιοι ἔχουν ἀναλά-

βει τόν ρόλο του μεσάζοντα στην αποκάλυψη αυτών των μυστικών.

Κατά καιρούς, κάθε σύνολο θεβαιοτήτων έχει επικρατήσει σε όρισμένα μέρη και όρισμένες εποχές: κανένα όμως από αυτά δεν επικράτησε αιώνια και παντού. Οι σκεπτικιστές και οι μηδενιστές έκαναν την εμφάνισή τους σε αυτό τό ευρύ πεδίο των αντιφατικών αλήθειών υποστηρίζοντας ότι καμμία αλήθεια δεν είναι καλύτερη από κάποια άλλη. Άλλά, από τή στιγμή που τό σύμπαν είναι ουσιαστικά άβεβαιο, δεν σημαίνει ότι οι θεολογικές, φιλοσοφικές και επιστημονικές προσπάθειες δεν έχουν καμία αξία και ότι όλες, ανεξαιρέτως, αποτελούν μία μεγάλη απογοήτευση. Αυτό τό όποιο έπεται είναι τό γεγονός ότι θά πρέπει νά διατυπώνουμε τίς υποθέσεις μας μέ συνετό τρόπο υπό τό φώς τής συνεχούς άβεβαιότητας και νά αντιμετωπίζουμε αυτήν τήν άβεβαιότητα όχι σαν μία άτυχία, σαν μία περιστασιακή τύφλωση, σαν ένα άνυπέροβλο εμπόδιο προς τήν γνώση, αλλά σαν μία άπίστευτη ευκαιρία φαντασίας, δημιουργίας και έρευνας⁴³. Σε αυτό τό σημείο, ό πλουραλισμός δεν γίνεται προνόμιο των αδυνάτων και των άμαθών αλλά τό κέρασ τής Άμάθειας των πιθανοτήτων για ένα καλύτερο σύμπαν⁴⁴.

Μόλις φέτος, μία ομάδα τήν όποία, στην πλειοψηφία της αποτελούσαν φυσικοί επιστήμονες, εξέδωσε ένα βιβλίο τό όποιο ονόμασαν Λεξικό τής Άμαθειας και στό όποιο υποστηρίζουν ότι ή επιστήμη παίζει μεγαλύτερο ρόλο στην δημιουργία πεδίων άμάθειας παρά στην δημιουργία πεδίων γνώσης. Παραθέτω τόν έπιλογο που είναι τυπωμένος στό πίσω έξώφυλλο του βιβλίου:

Κατά τήν διαδικασία τής διεύρυνσης του πεδίου τής γνώσης από τήν επιστήμη, συνειδητοποιήσαμε παραδόξως ότι — παράλληλα — αυξάνεται και ή άμάθειά μας. Κάθε καινούργιο πρόβλημα που επιλύουμε έχει τήν τάση νά δημιουργεί καινούργια αίνιγματα, καθώς οι διαδικασίες έρευνας και οι ανακαλύψεις αναενώνονται συνεχώς. Τά όρια τής γνώσης φαίνεται νά διευρύνονται συνεχώς, δημιουργώντας νέα έρωτήματα, των όποιων, πριν από λίγο, άγνοούσαμε τήν ύπαρξη. Άλλά, τά νέα αυτά προβλήματα είναι σωτήρια. Η δημιουργία νέων προκλήσεων υποχρεώνει τήν επιστήμη νά βρίσκεται σε συνεχή κίνηση, χωρίς τήν όποία τό φώς της δεν αποκλείεται νά σβήσει σε μικρό χρονικό διάστημα (Cazenave, 1988).

Ένα από τά προβλήματα που σχετίζονται μέ τήν δημιουργία νέων άμαθειών είναι τό γεγονός ότι δεν υπάρχει καμία λογικοφανής αιτιολογία που νά οδηγεί στό συμπέρασμα ότι μπορούν νά επιλυθούν μέσα στη στενή σφαίρα δραστηριότη-

τας στην όποία — οι άμάθειες αυτές — αποκαλύφθηκαν. Ό φυσικός μπορεί νά αποκαλύψει νέες άμάθειες, που για τήν επίλυσή τους απαιτούνται φροντίδες τίς όποιες, στό παρελθόν, θά χαρακτηρίζαμε βιολογικές ή φιλοσοφικές. Αυτό, όπως γνωρίζουμε, αληθεύει όπωσδήποτε όσον άφορᾶ τίς νέες άμάθειες που αποκαλύπτουν οι κοινωνιολόγοι. Η προστασία των κεκτημένων μας, παρά τήν ύπαρξη νέων μορφών άμάθειας, αποτελεί τό χειρότερο επιστημονικό άμάρτημα και τό μεγαλύτερο εμπόδιο για περισσότερη σαφήνεια.

Πίσω από τά οργανωτικά προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι κοινωνικές επιστήμες κρύβεται τό ζήτημα τής προστασίας των κεκτημένων. Στην εποχή μας, ή θεσμοποίηση των ονομαστικών διαιρέσεων είναι πολύ ισχυρή, παρά τόν σεβασμό που υπάρχει προς τήν λάμψη που εκπέμπει ό «διεπιστημονισμός». Προσωπικά, θεωρώ — και θά τό υποστηρίξω — ότι ό διεπιστημονισμός αποτελεί ένα δόλωμα που παρέχει τήν μεγαλύτερη δυνατή υποστήριξη στον ισχύοντα κατάλογο των επιστημονικών κλάδων, αφήνοντας νά ένοσηθεί ότι ό καθένας κατέχει κάποια ειδική γνώση ή όποία θά μπορούσε νά φανεί χρήσιμη σε έναν ένδεχόμενο συνδυασμό μέ άλλες εξειδικευμένες γνώσεις, μέ άπώτερο σκοπό τήν επίλυση όρισμένων πρακτικών προβλημάτων.

Είναι γεγονός ότι οι τρεις μεγάλες ρωγμές του δέκατου ένατου αιώνα: παρόν/παρελθόν, πολιτισμένοι/άλλοι και κράτος/άγορά/κοινωνία των πολιτών, σήμερα, ως σημεία αναφοράς, στερούνται βάσεων. Δεν θά ήταν δυνατόν νά γίνουν όρθολογικές μελέτες στό αυτοαποκαλούμενα πεδία τής κοινωνιολογίας, των οικονομικών ή τής πολιτικής επιστήμης που νά μήν είναι ιστορικές: έπίσης, δεν υπάρχουν ιστορικές αναλύσεις χωρίς τήν βοήθεια των αυτοαποκαλούμενων γενεικούσεων που χρησιμοποιούνται στις άλλες κοινωνικές επιστήμες. Για ποιόν, λοιπόν, λόγο πρέπει νά προσποιούμαστε ότι μετέχουμε σε διάφορους κλάδους;

Όσον άφορᾶ τήν ρωγμή πολιτισμένοι/άλλοι, οι πολιτισμένοι δεν είναι πολιτισμένοι και οι άλλοι δεν είναι άλλοι. Φυσικά, υπάρχουν πάρα πολλές διαφοροποιήσεις και οι ρατσιστικές άπλουστεύσεις του σύγχρονου κόσμου είναι όχι μόνο βλαβερές, αλλά και πνευματικά άχρηστες. Όφείλουμε νά μάθουμε πώς νά αντιμετωπίζουμε τό οικουμενικό και τό συγκεκριμένο σαν ένα συμβιωτικό ζευγάρι, τό όποιο θά είναι πάντα παρόν και τό όποιο θά πρέπει νά λαμβάνουμε υπ' όψιν σε όλες τίς αναλύσεις μας.

Τελικά, ἡ διάκριση μεταξύ κράτους/ἀγορᾶς/κοινωνίας τῶν πολιτῶν εἶναι, πολύ ἀπλοῦστατα, ἀβάσιμη ὅπως γνωρίζει κάθε ἐνεργό ἄτομο πού ζεῖ στόν πραγματικό κόσμο. Ἡ ἀγορά ἔχει κατασκευαστεῖ καί τῆς ἔχουν ἐπιβληθεῖ περιορισμοί ἀπό τό κράτος καί ἀπό τήν κοινωνία τῶν πολιτῶν. Τό κράτος ἀποτελεῖ μιά ταυτόχρονη ἀντανάκλαση τῆς ἀγορᾶς καί τῆς κοινωνίας τῶν πολιτῶν. Μέ τή σειρά της, ἡ κοινωνία τῶν πολιτῶν προσδιορίζεται ἀπό τό κράτος καί ἀπό τήν ἀγορά. Κανείς δέν μπορεῖ νά χωρίσει αὐτούς τούς τρεῖς τύπους ἔκφρασης τῶν ἐνδιαφερόντων, προτιμήσεων, ταυτοτήτων καί ἐπιθυμιῶν τῶν ἐνεργῶν ἀτόμων, σέ ιδιαίτερα πεδία, σχετικά μέ τά ὁποῖα διάφορες ὁμάδες ἀτόμων, *ceteris paribus*, θά κάνουν ἐπιστημονικές δηλώσεις.

Παρ' ὅλα αὐτά, ἐξακολουθῶ νά συμμαρίζομαι τήν ἀποψη τοῦ Durkheim, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ψυχολογία καί ἡ κοινωνική ἐπιστήμη ἀποτελοῦν δύο ξεχωριστούς τομεῖς καί ὅτι ἡ ψυχολογία βρίσκεται πιο κοντά σέ ἓνα — ἴσως ἐσῶτερο — τμήμα τῆς βιολογίας. Σημειῶνω ὅτι οἱ περισσότεροι ψυχολόγοι, ἀπό τούς ὀπαδούς τοῦ συμπεριφορισμοῦ ἕως τούς ὀπαδούς τοῦ Freud, φαίνεται ὅτι συμφωνοῦν μέ αὐτήν τήν ἀποψη. Ἡ ὁμάδα πού ἀντιδρᾷ περισσότερο σέ αὐτήν τήν διάκριση βρίσκεται στό ἐσωτερικό τῆς κοινωνιολογικῆς κοινότητος. Ἐάν, λοιπόν, στίς μέρες μας, καμία ἀπό τίς ὑπάρχουσες μορφές διαίρεσης τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν σέ ξεχωριστούς ὀργανισμούς δέν ἔχει νόημα, τί πρέπει νά κάνουμε; Ὅσοι ἔχουν σπουδάσει αὐτό πού ὀνομάζεται κοινωνιολογία τῶν ὀργανισμῶν, μᾶς ἔχουν ἀποδείξει ἀρκετές φορές πόσο ἰσχυροί εἶναι οἱ ὀργανισμοί στήν ἐπιβολή ἀλλαγῶν, πόσο ἐπίμονα καί μέ πόση εὐφυΐα οἱ ἡγέτες τους ἐνεργοῦν γιά νά διαφυλάξουν συμφέροντα τά ὁποῖα δέν ὁμολογοῦν, ἀλλά πού φαίνονται ἀληθινά σέ ὅσους βρίσκονται στήν ἐξουσία. Ἡ ἐπιτάχυνση τῶν μεταμορφώσεων ἀποτελεῖ μιά δύσκολη ὑπόθεση. Ἡ προσπάθεια καί μόνο ἀποτελεῖ δονκιχωτισμό. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, σέ κάθε ὀργανισμό ὑπάρχουν ἐσωτερικές διαδικασίες πού καταστρέφουν τίς ὀριακές γραμμές, χωρίς νά ἀπαιτεῖται ἡ παρεῖσδυση προμελετημένων διαδικασιῶν μεταρρύθμισης. Διάφοροι ἀνεξάρτητοι μελετητές ἀναζητοῦν ὁμολόγους τους μέ τούς ὁποίους νά δημιουργήσουν μικρές ὁμάδες καί δίκτυα τά ὁποῖα θεωροῦν ἀπαραίτητα γιά τήν διεξαγωγή τῶν μελετῶν τους. Ἐπί πλέον, τέτοιου εἶδους δίκτυα παύουν — ὀλοένα καί περισσότερο — νά στρέφουν τήν προσοχή τους στίς ἐτικέτες τῶν ἐπιστημονικῶν κλάδων.

Πέρα ἀπό ὅλα αὐτά, μέ τόν πολλαπλασιασμό τῶν εἰδικότητων, ὅσοι διαχειρίζονται τίς οικονομικές παροχές γίνονται ὄλο καί πιο δύστροποι, λόγω τοῦ φαινομενικοῦ παραλογισμοῦ τῶν οικονομικῶν ἀπαιτήσεων· δέν πρέπει ἐπίσης νά ξεχνοῦμε τήν ὑπαρξή παγκόσμιων πιέσεων γιά μείωση, παρά αὔξηση, τῶν ἐξόδων ὑπέρ τῆς ἀνώτατης ἐκπαίδευσης. Σέ τελευταία ἀνάλυση, οἱ λογιστές εἶναι ἐκεῖνοι πού μᾶς ἀναγκάζουν νά ἐπιταχύνουμε τό βῆμα μας καί, πιθανότατα, πρὸς κατευθύνσεις πού δέν εἶναι πνευματικά ἄριστες. Ἔχω, συνεπῶς, τήν ἐντύπωση ὅτι εἶναι ἐπείγον οἱ ἐρευνητές νά ἀρχίσουν ἔρευνες γιά τήν ἀνέρευση καινούργιων τύπων διοργάνωσης, πού θά διευκολύνουν τίς ἐκτεταμένες μελέτες καί θά ἀντιμετωπίζουν μέ εὐρύ πνεῦμα τίς προσπάθειες τῶν ἄλλων, μέ σκοπό τήν εὕρεση τοῦ πιο εὐχρηστοῦ συστήματος ὀργάνωσης. Ἴσως, οἱ τύποι μικρο-μακρο θά ἔπρεπε νά θεσμοθετηθοῦν ὡς μορφή ὀργάνωσης τῶν ὁμάδων πού συγκροτοῦν οἱ ἐπιστήμονες - μελετητές. Δέν εἶμαι βέβαιος. Ἐως ἓνα σημεῖο, αὐτό σήμερα ἤδη ἰσχύει γιά τίς φυσικές ἐπιστήμες· καί στήν πράξη (ἀν ὅχι στήν θεωρία) χρησιμοποιεῖται καί ἀπό τούς κοινωνικούς ἐπιστήμονες. Θά ἔπρεπε ἴσως νά χωριζόμαστε ἀνάλογα μέ τήν προσωρινότητα τῆς ἀλλαγῆς πού ἀντιμετωπίζουμε: μικρῆς διάρκειας, μέσης διάρκειας, μεγάλῆς διάρκειας. Δέν ἔχω ἀποκρυσταλλωμένη ἀποψη γιά καμία ἀπό αὐτές. Εἶμαι τῆς γνώμης ὅτι θά ἔπρεπε νά τίς δοκιμάσουμε.

Σέ αὐτό γιά τό ὁποῖο ἔχω ξεκάθαρη γνώμη, εἶναι τό γεγονός ὅτι πρέπει νά ἀνοιχτοῦμε συλλογικά, ἀναγνωρίζοντας ὅτι ἔχουμε παρωπίδες. Ὅφειλουμε νά διαβάσουμε περισσότερο καί μέ εὐρύτερο πνεῦμα καί νά ἐνθαρρύνουμε τούς φοιτητές μας νά κάνουν τό ἴδιο. Θά πρέπει νά ἐπιλέγουμε τούς μεταπτυχιακούς φοιτητές μέ εὐρύτητα πνεύματος καί νά τούς ἐπιτρέπουμε νά παίξουν ἐνεργό ρόλο στόν προσδιορισμό τῆς ἐπιστημονικῆς τους πορείας. Ἐπίσης, εἶναι πολύ βασικό νά μάθουμε ξένες γλώσσες. Ἐνας μελετητής ὁ ὁποῖος δέν ἔχει τήν δυνατότητα νά διαβάσει 3-5 βασικές γλώσσες βρίσκεται σέ πολύ μειονεκτική θέση. Δέν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι τά Ἀγγλικά εἶναι μιά βασική γλώσσα· τοῦτο, ὅμως, σημαίνει ὅτι ἡ γλώσσα αὐτή καλύπτει μόνο τό 50% τῶν κειμένων πού γράφονται παγκοσμίως καί, ὅσο περνοῦν τά χρόνια, τό ποσοστό αὐτό θά μειώνεται, διότι οἱ περισσότεροι μελλοντικοί ἐπιστήμονες δέν θά εἶναι ἀγγλόφωνοι. Ἡ ἱκανότητα ἀνάγνωσης ξένων γλωσσῶν ἀναπτύσσεται παράλληλα μέ τήν διεθνοποίηση τῶν ἐπιστημῶν τοῦ

κλάδου μας, παρά τις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ τους. Δέν είμαι σέ θέση νά γνωρίζω τήν μορφή τής ανασυγκρότησης που θά συντελεστεί· είμαι όμως επιφυλακτικός γιά τό εάν κάποια από τις υπάρχουσες διεθνείς ενώσεις κοινωνικών επιστημών γιορτάσει ποτέ τήν εκατονταετηρίδα της — τουλάχιστον μέ τήν ίδια όνομασία.

Φύλαξα γιά τό τέλος τις σκέψεις μου σχετικά μέ τήν πιό συναρπαστική προοπτική και, γιατί όχι, τήν πιο σημαντική. Από τήν εποχή του υποτιθέμενου διαζυγίου ανάμεσα στην φιλοσοφία και στην επιστήμη — πρὸς τά τέλη του δέκατου ὀγδοου αἰῶνα — οἱ κοινωνικές επιστήμες κατέληξαν νά εἶναι ὁ φτωχός συγγενής τόν ὁποῖο περιφρονοῦσαν και οἱ δύο ἀντιμαχόμενες «κουλτούρες». Οἱ κοινωνικοί επιστήμονες εἶχαν πλέον τήν αἴσθησις ὅτι δέν εἶχαν ἄλλη ἐπιλογή ἀπό τό νά συμμαχήσουν εἴτε μέ τούς επιστήμονες* εἴτε μέ τούς ἀνθρωπιστές. Σήμερα, αὐτό ἔχει ἀλλάξει ριζικά. Στίς φυσικές επιστήμες, ὑπάρχει ἕνα δυνατό και συνεχῶς ἀξαναμένο γνωστικό ρεῦμα, πολυσύνθετες μελέτες — που μιλοῦν σχετικά μέ τό βέλος του χρόνου, μέ τις ἀβεβαιότητες και θεωροῦν ὅτι τά ἀνθρώπινα κοινωνικά συστήματα εἶναι τά πολυπλοκότερα που ὑπάρχουν. Ὅσον ἀφορᾷ τις ἀνθρωπιστικές σπουδές, ὑπάρχει ἐπίσης ἕνα δυνατό και συνεχῶς ἀξαναμένο γνωστικό ρεῦμα και πολιτιστικές μελέτες που θεωροῦν ὅτι δέν ὑπάρχουν βασικοί αἰσθητικοί κανόνες και που πρεσβεῦουν ὅτι τά προϊόντα τής κουλτούρας εἶναι ριζωμένα στην κοινωνική τους προέλευσις, στην κοινωνική τους ἀποδοχή και στις κοινωνικές τους παραμορφώσεις.

Εἶναι σαφές ὅτι οἱ πολυσύνθετες και οἱ πολιτιστικές επιστήμες μετέφεραν τις φυσικές και τις ἀνθρωπιστικές επιστήμες στό πεδίο τής κοινωνικής επιστήμης. Ἐκεῖνο τό ὁποῖο ἔπαιξε τόν ρόλο του πεδίου φυγόκεντρων δυνάμεων στόν κόσμο τής γνώσης κατέληξε νά εἶναι κεντρομόλο, μέ ἀποτέλεσμα ἡ κοινωνική επιστήμη νά καταστεί βασικό συστατικό του πεδίου τής γνώσης. Βρισκόμαστε στό στάδιο τής ἐξουδετέρωσης τῶν δύο εἰδῶν «κουλτούρας», στό μέσο τής προσπάθειας ἐπανάστασης σέ ἕνα πεδίο, τής ἔρευνας γιά τήν ἀλήθεια, γιά τό καλό και τό ὠραῖο. Τό γεγονός αὐτό ἀποτελεῖ πηγή ἀγαλλίασης ἀλλά, μπροστά μας, ἔχουμε ἀκόμα ἕναν μακρὺ και ἐπίπονο δρόμο.

Ἡ γνώσις, γιά νά ἀντιμετωπίσει τις ἀβεβαι-

* Σ.τ.Μ. Ἐννοεῖται, βέβαια, ὅτι πρόκειται γιά ὅσους ἔχουν σπουδάσει φυσικές επιστήμες.

ότητες, πρέπει νά ἔχει ἐπιλογές — σέ ὅλα τά ζητήματα· ἐλευθερία ἐπιλογῆς ὀφείλουν ἐπίσης νά ἔχουν τά κοινωνικῶς ἐνεργά ἄτομα και, μεταξύ αὐτῶν, οἱ μελετητές. Οἱ ἐπιλογές συνεπάγονται ἀποφάσεις σχετικά μέ τό τί εἶναι οὐσιαστικά ὀρθολογικό. Δέν μπορούμε πλέον νά ὑποκρινόμαστε ὅτι οἱ μελετητές ἔχουν τήν δυνατότητα νά εἶναι οὐδέτεροι, μέ ἄλλα λόγια ὅτι ἀπορρίπτουν τήν κοινωνική τους πραγματικότητα. Ὅφείλουμε νά σταθμίζουμε μέ προσοχή ὅλα τά δεδομένα, σέ ὅλους τούς τομείς, και νά προσπαθοῦμε νά παίρουμε τις καλύτερες ἀποφάσεις. Βέβαια, αὐτό σημαίνει ὅτι πρέπει νά ἐπικοινωνοῦμε μεταξύ μας, ἀντιμετωπίζοντας ἰσότητα ὁ ἕνας τόν ἄλλο. Δέν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ὀρισμένοι ἀπό ἐμᾶς, σέ συγκεκριμένα θέματα, ἔχουν περισσότερες ἐξειδικευμένες γνώσεις ἀπό ἄλλους, ἀλλά κανείς και καμμία ὁμάδα δέν ἔχει ὅλη τήν γνώσις που εἶναι ἀπαραίτητη γιά τήν λήψις οὐσιαστικά ὀρθολογικῶν ἀποφάσεων — ἀκόμα και σέ σχετικά περιορισμένους τομείς — χωρίς νά λάβει ὑπ' ὄψιν του τις γνώσεις ὅσων βρίσκονται ἐκτός τῶν ὁρίων τῶν πεδίων ἐξειδίκευσης. Δέν κρύβω ὅτι, εάν χρειαζόταν νά χειρουργηθῶ στόν ἐγκέφαλο, θά ἤθελα νά εἶμαι στά χέρια του καλύτερου χειρουργοῦ. Ἀλλά, μιά ἐπέμβασις στόν ἐγκέφαλο μπορεῖ νά ἔχει ὀρισμένες ἠθικές, νομικές, φιλοσοφικές, ψυχολογικές και — γιὰτί ὄχι — κοινωνιολογικές προεκτάσεις. Ὁ νοσοκομειακός θεσμός ὀφείλει νά συνδυάζει τά παραπάνω σέ μιά ἐνιαία ὀρθολογική ἀποψή. Ἐπί πλέον, πρέπει νά λαμβάνονται ὑπ' ὄψιν οἱ ἀπόψεις τῶν ἀσθενῶν· ἐνδιαφέρουν τόν χειρουργό περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλον. Οἱ ἐξειδικεύσεις δέν σκορπίζονται σέ ἕνα ἀμορφο κενό· εἶναι πάντα ἀτελεῖς και πρέπει νά ἐνώνονται μέ ἄλλες ἀτελεῖς ἐξειδικεύσεις. Στόν σύγχρονο κόσμο, αὐτό γίνεται ἐλάχιστα. Οὔτε και ἡ παιδεία που λαμβάνουμε μᾶς προετοιμάζει ἐπαρκῶς γι' αὐτό. Ὅταν συνειδητοποιοῦμε ὅτι ὁ λειτουργικός ὀρθολογισμός δέν ὑπάρχει, τότε, και μόνο τότε θά ἐπιτύχουμε τήν πραγματοποίηση του ἀθύπαρκτου ὀρθολογισμού.

Αὐτό πιστεύω ὅτι ἐννοοῦν οἱ Prigogine και Stengers ὅταν μιλοῦν περί «νέας γοητείας του κόσμου» (1984)⁴⁵. Δέν ἔχουν τήν πρόθεσις νά ἀρνηθοῦν τήν πολύ σημαντική ἔννοια τής «ἀπογοήτευσης», ἀλλά νά ἐπιμείνουν ὅτι πρέπει νά συναρμολογήσουμε και πάλι τά θραύσματα. Ἀπορρίψαμε τά τελικά αἶτια πολύ γρήγορα. Ὁ Ἀριστοτέλης δέν ἦταν τόσο ἀνόητος. Δέν ὑπάρχει ἀντίρρηση ὅτι ὀφείλουμε νά παρατηροῦμε τά ἀ-

ποτελεσματικά αίτια· δέν πρέπει όμως νά χάνουμε από τά μάτια μας καί τά τελικά αίτια. Οί επιστήμονες γενίκευσαν μιά πρακτική μέ τήν όποία απαλλάσσονται από τούς θεολογικούς καί φιλοσοφικούς ἐλέγχους, γιά νά κινηθοῦν πρὸς ἕναν μεθοδολογικό αυταρχισμό· τό γεγονός αὐτό ἔχει δημιουργήσει ἀρκετά προβλήματα.

Τέλος, ὁ κόσμος τῆς γνώσης εἶναι ἕνας κόσμος ἰσότητας. Αὐτό ἀποτελεῖ μιά από τίς μεγαλύτερες προσφορές τῆς ἐπιστήμης. Ὁ καθένας ἔχει τήν δυνατότητα νά προκαλέσει τήν εὐλικρίνεια τῶν δηλώσεων τῆς ὑπάρχουσας πραγματικότητας, ὑπό τόν ὄρο ὅτι θά προσκομίσει ἐμπειρικές ἀποδείξεις τίς ὁποῖες καί θά προσφέρει στήν κρίση τοῦ συνόλου. Ἀπό τή στιγμή, όμως, πού οἱ επιστήμονες ἀρνήθηκαν νά εἶναι κοινωνικοί ἐπιστήμονες, παρέλειψαν νά παρατηρήσουν ἢ νά συνειδητοποιήσουν ὅτι, μέσα σέ ἕναν κοινωνικά ἀνισοκόσμο, ὅσον ἀφορᾷ τήν ἐπιστήμη, αὐτή ἡ ἐνάρετη ἐπιμονή ἰσότητας δέν ἦταν δυνατή οὔτε κἄν ἀξιόπιστη. Ἡ πολιτική φοβίζει τούς μελετητές καί, ἔτσι, αὐτοὶ ἀναζητοῦν ἀσφάλεια στήν ἀπομόνωση. Φοβοῦνται τήν ἰσχυρή μειοψηφία, τήν μειοψηφία πού κατέχει τήν ἐξουσία. Φοβοῦνται τήν ἰσχυρή πλειοψηφία, τήν πλειοψηφία πού μπορεῖ νά καταλάβει τήν ἐξουσία. Ἡ δημιουργία ἑνός πιό ἰσόνου κόσμου, δέν εἶναι εὐκόλη ὑπόθεση. Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ ἐπίτευξη τοῦ στόχου τῆς κληροδότησης τοῦ κόσμου στήν φυσική ἐπιστήμη ἀπαιτεῖ βελτίωση τῶν ρυθμίσεων κοινωνικῆς ἰσότητας. Ἡ προσπάθεια γιά ἰσότητα στήν ἐπιστήμη καί στήν κοινωνία εἶναι κοινή. Πρόκειται γιά τήν ἴδια ἀκριβῶς προσπάθεια πού ὑποδεικνύει γιά μιά ἀκόμα φορά ὅτι ὁ διαχωρισμός ἀνάμεσα στήν ἔρευνα τῆς ἀλήθειας ἀφ' ἑνός, καί στό καλό καί τό ὠραῖο, ἀφ' ἑτέρου, εἶναι ἀδύνατος.

Ἡ ἀνθρώπινη ὑπεροψία ἔχει γίνει ὁ μεγαλύτερος περιορισμός πού ἔχει ἐπιβάλλει ἡ ἀνθρωπότητα στόν ἑαυτό της. Ἔχω τήν ἐντύπωση ὅτι αὐτό εἶναι τό ἠθικό δίδαγμα τῆς ἱστορίας τοῦ Ἀδάμ καί τῆς Εὔας στόν κῆπο τῆς Ἑδέμ. Ἡμᾶστε ὑπερόπτες ὅταν ὑποστηρίζαμε ὅτι εἴχαμε λάβει καί κατανοήσει τήν θεϊκή ἀποκάλυψη, ὅτι γνωρίζαμε τίς θεϊκές προθέσεις. Ἡμᾶστε ἀκόμα πιό ὑπερόπτες ὅταν ἰσχυριζόμασταν ὅτι ἔχουμε τήν ἱκανότητα νά φτάσουμε στήν αἰώνια ἀλήθεια χρησιμοποιώντας τήν ἀνθρώπινη λογική, ἕνα ἐργαλεῖο πού εἶναι τόσο ἐπιρρεπές στά σφάλματα. Ὑπῆρξαμε, ἐπίσης, ὑπερόπτες στήν προσπάθεια νά ἐπιβάλλουμε ὁ ἕνας στόν ἄλλο, μέ τόσο πολλή βία καί ὠμότητα, τίς ὑποκειμενικές μας παραστάσεις τῆς τέλειαις κοινωνίας.

Μέ ὅλες αὐτές τίς ἐκφάνσεις ὑπεροψίας, πρῶτα ἀπ' ὅλα προδώσαμε τούς ἑαυτούς μας καί περιορίσαμε τίς δυνατότητές μας, τίς πιθανές μας ἀρετές, τίς πιθανές φαντασιώσεις πού θά γεννοῦσε ὁ νοῦς μας, τίς πιθανές γνώσεις πού θά ἀποκτούσαμε. Ζοῦμε σέ ἕναν ἀβέβαιο κόσμο, τό μεγαλύτερο πλεονέκτημα τοῦ ὁποίου εἶναι ἡ σταθερότητα αὐτῆς τῆς ἀβεβαιότητας· τό αἶσθημα αὐτό τῆς ἀβεβαιότητας καθιστᾷ ἐφικτή τήν δημιουργικότητα — τήν κοσμική δημιουργικότητα καί, μαζί μέ αὐτήν, τήν ἀνθρώπινη δημιουργικότητα. Ζοῦμε σέ ἕναν ἀτελεῖ κόσμο, σέ ἕναν κόσμο ὁ ὁποῖος θά εἶναι πάντα ἀτελεῖς καί, κατά συνέπεια, θά παρέχει πάντα ἄσυλο στήν ἀδικία. Ἀλλά, δέν εἴμαστε ἀνίσχυροι μπροστά σέ αὐτήν τήν πραγματικότητα. Ἔχουμε τήν δυνατότητα νά κάνουμε τόν κόσμο λιγότερο ἀδικο, μποροῦμε νά τόν κάνουμε πιό ὁμορφο, νά αὐξήσουμε τίς γνώσεις πού ἔχουμε γι' αὐτόν. Δέν ἔχουμε παρά νά οἰκοδομήσουμε ὅσα προανέφερα καί, γιά νά τό κατορθώσουμε, ὀφείλουμε νά ἀνταλλάξουμε ἀπόψεις καί νά προσπαθοῦμε νά μεταδώσουμε, ὁ ἕνας στόν ἄλλο, τίς ἐξειδικευμένες γνώσεις πού εἴχαμε τήν ἱκανότητα νά ἀποκτήσουμε. Ἐάν προσπαθήσουμε, μποροῦμε νά ἐργαστοῦμε ὅλοι μαζί στό ἀμπέλι τῆς γνώσης καί, πολύ σύντομα, νά ἀπολαύσουμε τούς καρπούς τῶν κόπων μας.

Τό 1980, ὁ στενός μου συνεργάτης Terence Hopkins μοῦ ἔγραψε ἕνα σημείωμα τό ὁποῖο καί θά χρησιμοποίησω σάν ἐπιλογο: «Δέν ἔχουμε ἄλλο μέρος νά πάμε παρά πρὸς τά πάνω, ὁλοένα καί πιό πάνω, πού σημαίνει ψηλότερα, ὁλοένα καί ψηλότερα πνευματικά πρότυπα. Κομψότητα. Ἀκριβεία. Περιορισμένη ὀριοθέτηση. Νά εἴμαστε σωστοί. Ἀνθεκτικοί. Αὐτό εἶναι ὅλο».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἐάν κάποιος ρίξει μιά ματιά σέ ἕνα από τά τελευταῖα ἄρθρα πού ἔγραψε ὁ Weber, τό «Politics as a Vocation», πού ἐκφωνήθηκε ὡς ὁμιλία τό 1918, ἀπό τήν δεύτερη παράγραφο εἶναι προφανές ὅτι ὁ συγγραφέας αὐτοπροσδιορίζεται ὡς «πολιτικός οικονομολόγος». Παρ' ὅλα αὐτά, παρακάτω στό κείμενο ἀναφέρεται σέ ἐργασία τήν ὁποία «πρέπει ὅπωςδήποτε νά ἀναλάβουν οἱ κοινωνιολόγοι». Σέ αὐτή τήν τελευταία πρόταση δέν μποροῦμε νά εἴμαστε σίγουροι σέ ποιόν βαθμό ἀναφέρεται στόν ἑαυτό του. (Weber, 1946, 129, 134).

2. Τό βιβλίο τοῦ Καναδοῦ κοινωνιολόγου Ken Morrison: *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (London, Sage, 1995) ἀποτελεῖ ἕνα πρόσφατο παράδειγμα. Στήν περιγραφή τοῦ περιεχομένου πού βρίσκεται στό πίσω ἐξώφυλλο ἀναγράφεται ὅτι «κάθε πανεπιστημιακό μάθημα ἐστιάζεται στους Marx, Durkheim

καί Weber ως βάση τῆς κλασικῆς παράδοσης τῆς κοινωνιολογικῆς θεωρίας».

3. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ σχετικὴ παρακμὴ τοῦ Durkheim καί, εἰδικότερα, τοῦ ἔργου του *Année Sociologique*, βλέπε Clark (1968, σελ. 89-91).

4. Στὴν ἀποψη ὅτι ἡ κοινωνία βασίζεται σὲ ἓνα ὑπόβαθρο ἀτομικοῦ συνειδητοῦ, ὁ Durkheim δίνει τὴν ἐξῆς ἀπάντησιν:

«Μέχρι τώρα, αὐτὸ πού τόσο εὐκόλα θεωρεῖται ἀπαραίτητο γιὰ τὰ κοινωνικὰ φαινόμενα, εἶναι ἀποδεκτὸ γιὰ ἄλλα φυσικὰ φαινόμενα. Κάθε φορά πού συνδυάζονται στοιχεῖα διαφόρων εἰδῶν, τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ἡ δημιουργία νέων φαινομένων. Συνεπῶς, ὁ καθένας εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ φανταστῆ ὅτι αὐτὰ τὰ φαινόμενα δὲν βρίσκονται στὰ στοιχεῖα ἀλλὰ στὴν ὄντοτητα πού δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν ἔνωσιν αὐτῶν τῶν στοιχείων...

Ἄς ἐφαρμόσουμε τὴν ἀρχὴ αὐτὴ στὴν κοινωνιολογία. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ πού, ὅπως ἔχουμε δεχθῆ, αὐτὴ ἡ *sui generis* σύνθεσις, πού συγκροτεῖ κάθε κοινωνία, δημιουργεῖ νέα φαινόμενα, διαφορετικὰ ἀπὸ αὐτὰ πού ἐμφανίζονται σὲ ἀπομονωμένο συνειδητό, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ παραδεχθῶμε ὅτι αὐτὰ τὰ συγκεκριμένα φαινόμενα ἐνυπάρχουν στὴν ἴδια τὴν κοινωνία, δημιουργοῦνται ἀπὸ αὐτὴν καί ὄχι ἀπὸ τμήματά της καί, πῶς συγκεκριμένα, ἀπὸ τὰ μέλη της». (1982, 38-40).

5. «Αὐτὸ τὸ ὅποιο ἀποτελεῖ μιά ἰδιομορφία τοῦ κοινωνικοῦ καταναγκασμοῦ εἶναι τὸ γεγονός ὅτι δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀκαμψία ὀρισμένων τύπων μορίων ἀλλὰ ἀπὸ τὴν αἴγλη ἀπὸ τὴν ὁποία περιβάλλονται μερικὲς ἀναπαραστάσεις. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι οἱ συνήθειες, εἴτε ἀτομικὲς εἴτε κληρονομικὲς, κατέχουν — ὑπὸ ὀρισμένες συνθήκες — τὶς ἴδιες ιδιότητες. Μᾶς ἐξουσιάζουν καί μᾶς ἐπιβάλλουν δοξασίες καί ἔθιμα, ἀλλὰ μᾶς ἐξουσιάζουν ἐκ τῶν ἑσῶ, γιατί ἐνυπάρχουν στόν καθένα μας. Ἀντίθετα, τὰ κοινωνικὰ πιστεύω καί τὰ ἔθιμα ἀσκοῦν τὴν ἐξουσία τους ἐπάνω μας ἀπὸ τὸ ἐξωτερικὸ περιβάλλον κατὰ συνέπεια, ἡ κυριαρχικὴ ἐπιρροή πού ασκεῖται διαφέρει ἀνάλογα μὲ τὴν περίπτωσιν» (Durkheim, 1982, 44).

6. Παρ' ὅλο πού οἱ δοξασίες καί οἱ κοινωνικὲς πρακτικὲς μᾶς διαποτίζουν μὲ αὐτόν τόν τρόπο ἀπὸ τὸ ἐξωτερικὸ περιβάλλον, τὸ γεγονός ὅτι τὶς ἀποδεχόμεστε παθητικὰ χωρὶς νὰ τὶς ἀναγκάζουμε νὰ μεταμορφωθοῦν δὲν εἶναι κατανοητό. Συνεπῶς, ὅσον ἀφορᾷ τοὺς συλλογικοὺς θεσμοὺς καί τόν τρόπο μὲ τόν ὁποῖο τοὺς ἀφομοιώνουμε, τοὺς ἐξατομικεύουμε καί, λιγότερο ἢ περισσότερο, ἀφήνουμε ἐπάνω τους τὸ προσωπικὸ μας στίγμα. Μὲ αὐτόν τόν τρόπο, ὅταν ἀναλογιζόμεστε τόν κόσμον τῶν αἰσθήσεων, ὁ καθένας ἀπὸ ἐμᾶς τὸν ἀντιλαμβάνεται μὲ τόν δικό του τρόπο καί διαφορετικὰ ἄτομα προσαρμόζονται μὲ διαφορετικὸ τρόπο σὲ τὸ ἴδιο φυσικὸ περιβάλλον. Γι' αὐτόν ἀκριβῶς τόν λόγο, ὁ καθένας ἀπὸ ἐμᾶς δημιουργεῖ, μέχρις ἐνός σημείου, τὴν δική του ἠθικὴ, τὴν δική του θρησκεία, τὶς δικὲς του μεθόδους. Κάθε μορφή κοινωνικῆς προσαρμογῆς ἐμπεριέχει μιά ὀλόκληρη κλίμακα ἀτομικῶν παραλλαγῶν. Ἄλλὰ, τὸ γεγονός ὅτι ἡ σφαῖρα τῶν ἐπιτρεπόμενων παραλλαγῶν εἶναι περιορισμένη, δὲν παύει νὰ εἶναι ἀληθές. Ὅσον ἀφορᾷ τὰ θρησκευτικὰ ἢ τὰ ἠθικὰ φαινόμενα, ὅπου οἱ παρεκκλίσεις εὐκόλα ἐκλαμβάνονται σάν ἐγκλήματα, εἶναι πολὺ περιορισμένη ἕως ἀνύπαρκτη. Εἶναι πῶς ἐκτεταμένη σὲ τομεῖς πού ἔχουν σχέση μὲ τὴν οἰκονομικὴ ζωὴ. Χωρὶς ἀμφιβολία, ἀργὰ ἢ γρήγορα, ἀκόμα καί σὲ αὐτὴν τὴν τελευταία περίπτωσιν, θὰ συναντήσουμε περιορισμοὺς

πού δὲν θὰ πρέπει νὰ ὑπερβούμε» (Durkheim, 1982, 47, fn. 6).

7. Ὁ William J. Goode, στὴν πρόσφατη συζήτηση πού ἔγινε σχετικὰ μὲ τὴν θεωρία του περὶ ὀρθολογικῆς ἐπιλογῆς, σημειώνει: «Συνήθως, οἱ κοινωνιολόγοι ἀρχίζουν μὲ τὴν μελέτη τῆς συμπεριφορᾶς ὅσων ἔχουν σαφεῖς σκοποὺς καί ἐπιδιώξεις καί ἡ ἔρευνα ἐπικεντρώνεται στόν προσδιορισμὸν τῶν μεταβλητῶν πού ἐξηγοῦν καλύτερα τὶς ἀσυμφωνίες. Παρ' ὅλα αὐτὰ, στὴν περίπτωσιν πού οἱ μεταβλητές δὲν δώσουν ἱκανοποιητικὲς ἐξηγήσεις, ὅπως, παραδείγματός χάριν, ἐάν μιά ὁμάδα ἀτόμων ἐπιλέξει νὰ ἐνεργεῖ σταθερὰ μὲ τρόπους οἱ ὁποῖοι θὰ μειώνουν τὶς πιθανότητες πραγματοποίησης ἄλλων ὅσων θεωροῦν ὅτι ἀποτελοῦν τὶς ὑλικές, ἠθικὲς ἢ αἰσθητικὲς ἐπιδιώξεις τους, δὲν καταλήγουμε σὲ συμπέρασμα ὅτι τὰ ἄτομα αὐτὰ εἶναι ἢ ἐνεργοῦν παράλογα. Ἀντίθετα, τὰ παρατηροῦμε μὲ μεγαλύτερη προσοχή, γιὰ νὰ ἐντοπίσουμε τὴν “ὑποδόσκουσα λογική” αὐτῶν πού πραγματικὰ ἐπιδιώκουν» (Goode, 1997, 29).

8. Ὁ Ἑνγκελς, στόν πρόλογο πού προσέθεσε στὴν ἔκδοσιν τοῦ 1888, ἐπαναλαμβάνει τὴν «θεμελιώδη ἀρχὴ πού ἀποτελεῖ τὸν πυρήνα [τοῦ Μανιφέστου]: ... [Τὸ γεγονός] ὅτι σὲ κάθε ἱστορικὴ περίοδο, ἡ ἐπικρατοῦσα μέθοδος παραγωγῆς καί ἀνταλλαγῶν, καθὼς καί ἡ κοινωνικὴ ὁργάνωσις πού ἀναπόφευκτα συνεπάγεται, σχηματίζει τὴν βάση πάνω στὴν ὁποία οἰκοδομεῖται ἡ πολιτικὴ καί πολιτιστικὴ ἱστορία τῆς συγκεκριμένης ἐποχῆς: ὅτι, κατὰ συνέπεια, ἡ συνολικὴ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος (ἀπὸ τὴν διάλυση τῆς πρωτόγονης φυλετικῆς κοινωνίας καί τῆς κοινοκτημοσύνης τῆς γῆς) εἶναι ἱστορία τῆς πάλης τῶν τάξεων, τῶν ἀγῶνων ἀνάμεσα σὲ καταπιεζόμενους καί καταπιεστές, ἐξουσιαζόμενες καί κυρίαρχες τάξεις: ὅτι ἡ ἱστορία τῆς πάλης τῶν τάξεων σχηματίζει μιά ἀλληλουχία ἐξελιξῶν οἱ ὁποῖες, στίς μέρες μας, ἔχουν φθάσει σὲ ἓνα ἐπίπεδο ὅπου ἡ ἐξουσιαζόμενη καί καταπιεσμένη τάξη — τὸ προλεταριάτο — δὲν ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἀποτινάξει τὸν ζυγὸ τῆς κυρίαρχης τάξης — τῆς ἀστικῆς — χωρὶς ταυτόχρονα νὰ ἀπελευθερώσει τὸ σύνολο τῆς κοινωνίας ἀπὸ κάθε μορφῆς ἐκμετάλλευση, καταπίεση, ταξικὲς διαφορὲς καί ἀντιπαραθέσεις» (Μάρξ & Ἑνγκελς, 1948, 6).

9. Ἀναλύοντας τὰ γεγονότα πού συνέβησαν κατὰ τὴν περίοδο 1848-1851 στὴν Γαλλία, ὁ Μάρξ εἶχε ἀναφέρει: «Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἰδιωτικὴ σφαῖρα, πρέπει νὰ γίνεαι διαφοροποίηση ἀνάμεσα στὰ ὅσα σκέπτεται καί λέει κάποιος γιὰ τὸ ἐαυτὸ του καί στὸ ποιὸς ἀκριβῶς εἶναι καί τί ἀκριβῶς πράττει: μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, στὴν περίπτωσιν ἱστορικῶν συγκρούσεων πρέπει νὰ γίνεαι διαφοροποίηση ἀνάμεσα στίς φράσεις καί στίς γνώμες πού ἐκφράζουν τὰ ἀντιμαχόμενα μέρη καί στὴν πραγματικὴ ὁργάνωσις, στὰ συμφέροντα καί στίς ἐπιδιώξεις τους (Μάρξ 1963 [1852], 47).

10. «[Τὰ ἠθικὰ καί ὑλικά πλεονεκτήματα] δὲν ἀποτελοῦν μιά πολὺ ἀξίωσιση θεωρητικὴ βάση πού νὰ ἐξηγεῖ τὴν ὑπαρξὴ τῆς ἐξουσίας. Ἐπιπροσθέτως, ὑπάρχει συνήθως καί ἓνα ἐπιπρόσθετο στοιχεῖο, ἡ πίστη στὴν νομιμότητα. Ἡ πείρα μᾶς δείχνει ὅτι σὲ καμμία στιγμὴ ἡ ἐξουσία, γιὰ νὰ διατηρηθεῖ, δὲν αὐτοπεριορίζεται οἰκειοθελῶς σὲ ὑλικά, συναισθηματικὰ ἢ ἰδεολογικὰ κίνητρα. Ἐπὶ πλεόν, κάθε τέτοιου εἶδους σύστημα ἐπιδιώκει νὰ καλλιεργῆσει τὴν πίστη στὴν νομιμότητά του. Ὡστόσο, ἀνάλογα μὲ τὸ εἶδος τῆς νομιμότητος πού ἐπαγγέλλεται, ὁ τύπος τῆς ὑπακοῆς, τὸ εἶδος τῶν διοικητικῶν ὁργάνων πού θὰ τὴν ἐγ-

γυώνται και ο τρόπος άσκησης της κυριαρχίας θά έχουν θεμελιώδεις διαφορές μεταξύ τους» (Weber, 1968, 213).

11. «Σέ γενικές γραμμές, πρέπει νά είναι σαφές ότι τό θεμέλιο κάθε εξουσίας και, αντίστοιχα, κάθε μορφής ύπακοης είναι ή πίστη, μιά πίστη δυνάμει της οποίας τά άτομα πού άσκούν εξουσία άντλούν κύρος. Τά συστατικά στοιχεία αυτής της πίστης παρουσιάζονται σπάνια σέ τόσο άπλη μορφή. Στην περίπτωση της «νόμιμης εξουσίας», αυτή ποτέ δέν είναι έντελώς νόμιμη. Η πίστη στη νομιμότητα τελικά επιβάλλεται και γίνεται συνήθεια και αυτό σημαίνει ότι, εν μέρει, γίνεται παράδοση. Η παραβίαση της παράδοσης μπορεί νά αποβεί μοιραία γι' αυτήν. Επί πλέον, έχει και ένα στοιχείο χαρίσματος, μέ την άρνητική έννοια, σύμφωνα μέ την όποια ή διαρκής έλλειψη έπιτυχίας έχει την δυνατότητα νά καταστρέψει κάθε κυβέρνηση, νά ύπονομεύσει τό κύρος της και νά προετοιμάσει τόν δρόμο για μία μιά χαρισματική επανάσταση» (Weber, 1968, 263).

12. «Η ψυχανάλυση μάς έχει διδάξει ότι πρωτεύον χαρακτηριστικό της διαδικασίας της καταπίεσης είναι τό ψέμα, όχι μέ σκοπό τόν τερματισμό, την εκμηδένιση της ιδέας πού αντιπροσωπεύει ένα ένστικτο, αλλά για νά την έμποδίσει νά καταστεί συνειδητή» (Freud, 1957, 166).

13. «Τό σημασιολογικό κέρδος αποτελεί έναν πολύ σημαντικό λόγο για την υπέρβαση των όρίων της απόλυτης εμπειρίας...

Όπως ο Kant μάς είχε έπιστήσει την προσοχή ότι οι αντίληψεις μας είναι ύποκειμενικές, και δέν πρέπει νά ταυτίζονται μέ ό,τι γίνεται αντίληπτό μέσω του άγνωστου, έτσι και ή ψυχανάλυση μάς προειδοποιεί νά μήν εξομοιώσουμε τις αισθήσεις του συνειδητού μέ τις ύποσυνειδητες πνευματικές διαδικασίες πού αποτελούν και τό αντικείμενό τους. Όπως στον φυσικό κόσμο, έτσι και στον ψυχικό, τά πράγματα δέν μάς αποκαλύπτονται πάντοτε όπως είναι στην πραγματικότητα» (Freud, 1957, 167, 171).

14. «Τό Έγώ συμπεριφέρεται σαν νά άπειλείται από τόν κίνδυνο ανάπτυξης του άγχους, όχι μόνο λόγω μιας ένστικτώδους έξαρσης αλλά και εξ αίτιας μιας αίσθησης και αντιδρά στους έξωτερικούς κινδύνους καταφεύγοντας στις φοβίες. Τό άγχος μπορεί νά περιοριστεί, αλλά μέ σοβαρές θυσίες όσον άφορά την προσωπική έλευθερία. Οι άπόπειρες αποκλιμάκωσης των απαιτήσεων του ένστικτου είναι, σέ γενικές γραμμές, άνεπιτυχείς και, επί πλέον, ο έλεγχος των έξάρσεων των φοβιών δέν είναι ίκανοποιητικός» (Freud, 1957, 184).

15. «Για τόν αναλυτή, ή μάχη μέ τό έμπόδιο ενός ύποσυνειδητου συναισθήματος ένοχής δέν είναι εύκολη. Δέν μπορεί νά καταπολεμηθεί ούτε άμεσα ούτε έμμεσα αλλά ή μακρά διαδικασία της αποκάλυψης των ύποσυνειδητων καταπιεσμένων αιτίων τό μετατρέπει βαθμηδόν σέ ένα συνειδητό αίσθημα ένοχής... Έξαρτάται προπαντός από την ένταση του συναισθήματος ένοχής: πολύ συχνά δέν ύπάρχει κάποια άλλη αντίδραση παρόμοιας ισχύος την όποια νά μπορεί νά αντιμετώπισει ή θεραπεία. Έξαρτάται επίσης άπό τόν βαθμό πού ο αναλυτής επιτρέπει στον άσθενή νά τόν ταυτίζει μέ τό ιδεώδες Έγώ του: τό γεγονός αυτό έμπεριέχει για τόν αναλυτή την πρόκληση νά ύποδυθεί στον άσθενή τόν ρόλο του προφήτη, του σωτήρα και του λυτρωτή. Από τή στιγμή πού οι κανόνες της άναλυσης είναι εκ διαμέτρου αντίθετοι μέ την όποιαδήποτε προβολή της προσωπικότητας του ψυχαναλυτή, εάν θέλουμε νά είμαστε ειλικρινείς, θά πρέπει νά παραδεχθούμε ότι τό γε-

γονός αυτό αποτελεί έναν ακόμα περιορισμό στην άποτελεσματικότητα της άναλυσης. Ο αντικειμενικός σκοπός της άναλυσης δέν είναι νά καταστήσει άδύνατες τις παθολογικές αντιδράσεις, αλλά νά προσδώσει στο Έγώ του άσθενούς την έλευθερία νά επιλέξει όποια κατεύθυνση επιθυμεί» (Freud, 1960, 50-51).

16. «Η άρχική έμπνευση ... είναι και παραμένει βαθιά ριζωμένη στην μεταβολή του σύγχρονου κόσμου, στην άφύπνιση του συγχρονισμού στην Άνατολή — Άσία και Άφρική — καθώς και στην Λατινική Άμερική...

Η βασική δυσκολία στην αντιμετώπιση της κοινωνικής θεωρίας την περίοδο της Γιάλτας, στην αύξηση της δυτικής ήγεμονίας, ήταν ή άνεύρεση τρόπων και μεθόδων ώθησης των μέχρι τώρα περιθωριοποιημένων κοινωνιών πού βρίσκονται εκτός των όρίων του πολιτισμένου δυτικού κόσμου. Ο επαναπροβαλλόμενος οικουμενισμός, ως μέθοδος, είναι ακατάλληλος. Δέν έχει ούτε την δυνατότητα νά έρμηνεύσει εκ των έσω τις έργαστηριακές ιδιαίτερότητες ούτε και ήταν άποδεκτός από την πλειονότητα των διαμορφωτικών τάσεων πού υπήρχαν στις έθνικές σχολές σκέψης και δράσης...

Η έπιστημολογική παραγωγή του ύποκειμενισμού μπορεί μόνο νά παρουσιάσει μία κοινωνική θεωρία εκτός χρόνου, ή όποια δέν θά έχει σχέση μέ τόν πραγματικό κόσμο, μέ την αντικειμενική διαλεκτική των ανθρωπίνων κοινωνιών — σέ συγκεκριμένες εποχές και συγκεκριμένους τόπους — και μέ τις γεω-ιστορικές έπιρροές πού ενεργούν ύπόγεια» (Abdel-Malek, 1981, xi, xiii).

17. «Στην άλλη όχθη του ποταμού, οι αντίληψεις πού κυριαρχούν στην Άνατολή δημιουργήθηκαν μέ διαφορετικές διαδικασίες και σέ ένα έντελώς διαφορετικό περιβάλλον.

Εάν μελετήσουμε την γεω-ιστορική δομή των έθνών και των κοινωνιών της Άνατολής (Άσίας και, ειδικότερα, της Κίνας και της ισλαμικής περιοχής της Άφρικής και Άσίας, θά αντίληφθούμε εύθως άμέσως ότι πρόκειται για τις δύο άρχαιότερες και σταθερότερες μή νομαδικές κοινωνίες στην ιστορία της ανθρωπότητας. Πρόκειται για ένα σύνολο κοινωνιών πού αναπτύχθηκε στις όχθες των μεγάλων ποταμών, μέ προσβάσεις σέ θάλασσες και ώκεανούς και έδωσε την δυνατότητα στους νομαδικούς ποιμενικούς πληθυσμούς νά υιοθετήσουν έναν άγροτικό και σταθερότερο τρόπο παραγωγής και κοινωνικής ύπαρξης... Σέ αυτό τό σημείο, είναι βασικό νά λάβουμε υπ' όψη μας τή σημασία της "διάρκειας", της "κοινωνικής διατήρησης" αυτών των σημαντικών στοιχείων διά μέσου των αιώνων και των χιλιετιών...

Ο χρόνος είναι άρχων. Κατά συνέπεια, μπορούμε νά ύποστηρίξουμε ότι ή έννοια του χρόνου αναπτύχθηκε σαν ένα μή αναλυτικό όραμα, σαν μία ένιαία, συμβιωτική, ένοποιημένη και ένωτική έννοια. Τό άτομο δέν είχε πιά τή δυνατότητα νά "έχει" ή νά "στερείται" χρόνο: ο χρόνος, ως άρχων της ύπαρξης, δέν μπορούσε νά ένοηθεί ως άγαθό. Αντίθετα, ο χρόνος εξουσίαζε και καθόριζε τό άτομο» (Abdel-Malek, 1981, 180-181).

18. Ο Abdel-Malek δέν άποκηρύσσει τόν Δυτικό μοντερνισμό στό σύνολό του. Μάλιστα, όσον άφορά τή σύγκρουση της Άνατολής μέ την Δύση, προσθέτει την έξη προειδοποίηση: «Εάν ή Άνατολή επιθυμεί νά καταστεί κυρίαρχος του πεπρωμένου της, θά έκανε καλά νά μελετήσει την παρακάτω ιαπωνική παροιμία: "Μήν ξεχνάς ότι πραγματικός κυρίαρχος γίνεται μόνο εκείνος πού μαθαί-

νει νέα πράγματα χωρίς να ξεχνάει τα παλιά» (Abdel-Malek, 1981, 185).

19. Ο γαλλικός τίτλος είναι «La fin des certitudes» (1996) και ο τίτλος της αγγλικής μετάφρασης «The end of Certainty» (1997). Θεωρώ ότι ο πληθυντικός του γαλλικού τίτλου ταιριάζει περισσότερο με τις απόψεις που εκφράζει ο Prigogine.

20. «Όπως είναι γνωστό, τόν δέκατο ένατο αιώνα, ο νόμος του Newton [που συσχετίζει ισχύ και επιτάχυνση] παραγκωνίστηκε από τις θεωρίες που προαναφέραμε. Παρ' όλα αυτά, τα βασικά χαρακτηριστικά του νόμου του Newton — αιτιοκρατία και χρονική συμμετρία — επέζησαν...

Μέσω τέτοιου είδους εξισώσεων [όπως είναι η εξίσωση του Schroedinger], οι νόμοι της φύσης οδηγούν σε βεβαιότητες. Από τη στιγμή που οι πρωταρχικές συνθήκες είναι δεδομένες, τα πάντα είναι προκαθορισμένα. Θεωρητικά, η φύση είναι μία μηχανή τήν οποία μπορούμε να ελέγξουμε. Ο νεωτερισμός, η επιλογή και η αύθιχτη δράση υπάρχουν μόνο ως ανθρώπινα επινόηματα...

Η έννοια μιās παθητικής φύσης υποταγμένης στους νόμους της αιτιοκρατίας και του ανατρέψιμου χρόνου αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικά του δυτικού πολιτισμού. Στην Κίνα και στην Ιαπωνία, φύση σημαίνει «αυτό που είναι αθύπαρκτο» (Prigogine, 1977, 11-12).

Σε αυτό τό σημείο, αξίζει να σημειωθεί η ομοιότητα με τις απόψεις του Abdel-Malek σχετικά με τις δύο διαφορετικές πολιτισμικές σχέσεις με τήν χρονο-διάσταση.

21. «Οι πιθανότερες παίζουν βασικό ρόλο στις περισσότερες επιστήμες, από τα οικονομικά μέχρι τήν γενετική. Παρ' όλα αυτά, η ιδέα ότι οι πιθανότητες δεν είναι παρά μία νοητική κατάσταση έχει επιβιώσει. Όφειλουμε, λοιπόν τώρα να κάνουμε τό βήμα και να αποδείξουμε ότι οι πιθανότητες ανήκουν στους θεμελιώδεις κανόνες της φυσικής, κλασσικής ή κβαντικής...

[Οι ισχυρισμοί ότι η έντροπια αποτελεί μέτρο άγνοιας] δεν είναι αποδεκτοί. Υπονοούν ότι είναι η άγνοιά μας εκείνη που ανοίγει τόν δρόμο στόν δεύτερο νόμο [της θερμοδυναμικής]. Για έναν καλά πληροφορημένο παρατηρητή, όπως είναι ο δαίμονας που φαντάστηκε ο Laplace, ο κόσμος θά φαινόταν σάν χρονικά ανατρέψιμος. Έτσι, αντί να είμαστε τά παιδιά του χρόνου και της ανάπτυξης, θά ήμασταν οι δημιουργοί τους...

Η προσωπική μας άποψη είναι ότι οι νόμοι της φυσικής, όπως έχουν διατυπωθεί στην παραδοσιακή της μορφή, περιγράφουν έναν ιδεατό και σταθερό κόσμο, ο οποίος διαφέρει αρκετά από τόν άσταθι και συνεχώς αναπτυσσόμενο κόσμο στόν οποίο και ζούμε. Ο βασικός λόγος απόρριψης του εκχυδαΐσμου του αμετάκλητου συνίσταται στό ότι δεν είναι πλέον δυνατόν να συνδέσουμε τό βέλος του χρόνου με μία αύξηση της αταξίας. Οι πρόσφατες ανακαλύψεις στόν τομέα της μη ισόρροπης φυσικής και χημείας μάς δείχνουν τήν αντίθετη κατεύθυνση. Χωρίς καμία αμφιβολία, μάς δείχνουν ότι τό βέλος του χρόνου είναι πηγή τάξης.

Ο έποικοδομητικός ρόλος του αμετάκλητου είναι άκόμα πιό εμφανής σε περιπτώσεις παντελούς έλλειψης ισορροπίας, περιπτώσεις στις οποίες η έλλειψη ισορροπίας οδηγεί σε καινούριες μορφές συνοχής» (Prigogine, 1997, 16-17, 25-26).

22. Η θέση μας είναι ότι ο κλασσικός μηχανισμός λειτουργίας είναι έλλιπής, γιατί δεν περιλαμβάνει αμετάκλητες διαδικασίες οι οποίες είναι συνδεδεμένες με αύξηση της

έντροπιας. Για να συμπεριληφθούν αυτές οι διαδικασίες στην διατύπωσή της, θά πρέπει να ενσωματώσουμε τήν αστάθεια και τήν έλλειψη ολοκλήρωσης. Τα ολοκληρωμένα συστήματα αποτελούν τήν εξαίρεση. Αρχής γενομένης με τό πρόβλημα των τριών κορμών, τά περισσότερα συστήματα δεν είναι ολοκληρωμένα (Prigogine, 1997, 108).

23. «Η σκέψη μας αποτελεί επιστροφή στόν ρεαλισμό και σίγουρα όχι επιστροφή στην αιτιοκρατία...

Η τύχη και η πιθανότητα δεν αποτελούν πλέον βολικό τρόπο άποδοχής της αμάθειας αλλά μέρος ενός καινούριου και διευρυμένου όρθολογισμού...

Δεχόμενοι ότι τό μέλλον δεν είναι προδιαγεγραμμένο, φθάνουμε στό τέλος των βεβαιοτήτων. Πρέπει να παραδεχθούμε ότι ο άνθρωπος νους ήττήθηκε; Αντίθετα, πιστεύουμε ότι ισχύει τό αντίθετο...

Ο χρόνος και η πραγματικότητα είναι άρρηχτα συνδεδεμένα μεταξύ τους. Για τόν άνθρωπο νου, η άρνηση του χρόνου μπορεί να είναι μία παρηγοριά ή ένας θρίαμβος. Αποτελεί όμως πάντα μία άρνηση της πραγματικότητας... Προσπαθήσαμε να ακολουθήσουμε ένα δύσκολο μονοπάτι άνάμεσα σε δύο έννοιες που οδηγούν και οι δύο στόν παραλογισμό: από τήν μία, ένας κόσμος στόν οποίο κυριαρχεί η αιτιοκρατία, ο οποίος δεν επιτρέπει τόν νεωτερισμό, και, από τήν άλλη, ένας κόσμος στόν οποίο κυριαρχεί ένας τζογαδόρος θεός, όπου όλα είναι παράλογα, άσκοπα και άδιανόγητα» (Prigogine, 1997, 131, 155, 183, 187-188).

24. Σε αυτό τό σημείο είναι ενδιαφέρον να επιστρέψουμε στόν Braudel και να δούμε πόσο οι απόψεις του, διατυπωμένες πριν από τριάντα χρόνια, μοιάζουν με αυτές του Prigogine. Ο Braudel επιχειρεί να περιγράψει τις άπόπειρες ανάμιξης της «ένότητας και της ποικιλίας στις κοινωνικές επιστήμες» με μία έρολογία, αυτήν των πολυσύνθετων σπουδών, τήν οποία, όπως λέει, έχει δανειστεί από Πολωνούς συναδέλφους (Braudel, 1980c, 61). Χαρακτηρίζει τήν άφηγηματική ιστορία, εκείνη τήν οποία χαρακτηρίζει σκόνη, «γραμμική ιστορία» (Braudel, 2980b, 67). Μας προτρέπει να υίοθετήσουμε τήν άποψη της όλικής κοινωνίας του Gurvitch, σε ένα πρότυπο που θυμίζει τις διακλαδώσεις: «Ο Gurvitch βλέπει τό μέλλον και των δύο [του Μεσαίωνα στην Δύση και της σύγχρονης κοινωνίας μας] σάν να διστάζει μεταξύ πολλών πιθανών κατευθύνσεων, που όλες διαφέρουν μεταξύ τους: και αυτή η άποψη μου φαίνεται σάν μία λογική εκτίμηση της ίδιας της ζωής. Τό μέλλον δεν αποτελείται μόνο από ένα μονοπάτι. Πρέπει να άπαρνηθούμε τό γραμμικό πρότυπο» (Braudel, 1980a, 200).

25. Παραθέτω δύο συνοπτικές δηλώσεις που αντιπροσωπεύουν τις φεμινιστικές θέσεις. Η πρώτη ανήκει στην Constance Jordan (1990, 1): «Ο φεμινισμός βασίζεται στην ύπόθεση ότι οι γυναίκες έχουν διαφορετικά βιώματα από τους άνδρες και αυτή η διαφορά αξίζει να μελετηθεί». Η δεύτερη ανήκει στην Joan Kelly (1982, 1): «Η ιστορία των γυναικών έχει διπλό σκοπό: να άποκαταστήσει τις γυναίκες στην ιστορία και να άποκαταστήσει τήν ιστορία στις γυναίκες».

26. Άλλη μία δήλωση της ιστορικής γνώσης. Κλονίζοντας τις αντιλήψεις της ιστορικής μελέτης, η ιστορία των γυναικών έχει αναζωογονήσει αυτές τις βάσεις. Τό κατόρθωσε καθιστώντας προβληματικές τρεις σημαντικές έννοιες της ιστορικής σκέψης: 1° τήν περιοδικότητα, 2° τις κατηγορίες της κοινωνικής άναλύσης, και 3° τις θεωρίες της κοινωνικής άλλαγής.

27. «Ἡ ἀνάγνωση τῶν νόμων τῆς φύσης γιά προσωπική εὐχαριστήση [ἀποκαλύπτει] τὴν προσωπική ἐπένδυση τῶν ἐπιστημόνων πρὸς τὸ ἀπρόσωπο· ἡ ἀνωνυμία τῆς εἰκόνας πού παράγουν ἐμφανίζεται σάν ἓνα εἶδος ὑπογραφῆς... Ἡ ἐνδοπροσωπική δυναμική τῆς «θεωρίας ἐπιλογῆς» ρίχνει λίγο φῶς στὶς κρυμμένες ἐννοιες μέ τὴν βοήθεια τῶν ὁποίων ἐμφανίζεται ἡ ἰδεολογία στὴν ἐπιστήμη — παρά τίς καλές προθέσεις τῶν ἐπιστημόνων...

Παρ' ὅλα αὐτά, δέν πρέπει νά ξεχνοῦμε τὸ γεγονός ὅτι ὁ νόμος τοῦ Boyle δέν εἶναι ἐσφαλμένος. Κάθε ἀποτελεσματική κριτική τῆς ἐπιστήμης πρέπει νά ἀναφέρει τίς ἀναμφισβήτητες ἐπιτυχίες της καθὼς καὶ τίς δεσμεύσεις πού τίς ἔκαναν πραγματικότητα...

Ὁ νόμος τοῦ Boyle μᾶς δίνει μιά ἀξιόπιστη περιγραφή... [ἡ ὁποία] ἀντέχει τὴν δοκιμασία τῆς πειραματικῆς ἀντιγραφῆς καὶ τῆς λογικῆς ἀλληλουχίας. Εἶναι ὅμως βασικό νά ἀναγνωρίσουμε ὅτι πρόκειται γιά μιά πρόταση πού ἔχει σχέση μέ ἓνα ἰδιαίτερο σύνολο φαινομένων, τὰ ὁποία ἀπευθύνονται σέ συγκεκριμένα συμφέροντα καὶ περιγράφονται μέ βάση προσυμφωνημένα κριτήρια ἀξιολογίας καὶ χρησιμότητας. Οἱ κρίσεις, ὅσον ἀφορᾷ τὰ φαινόμενα πού ἀξίζει νά μελετηθοῦν, τὰ δεδομένα πού ἔχουν σημασία — ὅπως ποιές περιγραφές (ἢ θεωρίες) αὐτῶν τῶν φαινομένων εἶναι οἱ πλέον ἀριζούσες, ἱκανοποιητικές, χρήσιμες καὶ βέβαια ἀξιόπιστες — ἐξαρτῶνται κυρίως ἀπὸ τίς κοινωνικές, γλωσσικές καὶ ἐπιστημονικές πρακτικές τῶν ἐν λόγῳ κρίσεων...

Οἱ ἐπιστήμονες τοῦ κάθε κλάδου ζοῦν καὶ ἐργάζονται διατυπώνοντας ὑποθέσεις πού ἔχουν τὴν μορφή σταθερῶν... εἶναι ὅμως μεταβλητές καί, ἐάν τοὺς δοθεῖ ἡ κατάλληλη ὠθηση, μεταβάλλονται. Μιά τέτοια στενότητα ἀντιλήψεων μπορεῖ νά γίνῃ ἀντιληπτὴ μόνο μέσω τῶν φακῶν τῆς διαφορᾶς καὶ ἀφοῦ ἀπομακρυνθοῦμε ἀπὸ τὴν κοινότητα (Keller, 1985, 10-12)».

28. «Ἐνα ἀπὸ τὰ θέματα τοῦ βιβλίου εἶναι ὅτι ἡ ἰδεολογία τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης — μαζὶ μέ τὴν ἀδιαμφισβήτητη ἐπιτυχία της — ἐμπεριέχει καὶ μεταφέρει τὴν δική της μορφή προβολῆς: τὴν προβολή τῆς ἀνιδιοτέλειας, τῆς αὐτονομίας, τῆς ἀπαλλοτρίωσης. Ἡ ἀποψή μου δέν εἶναι ἀπλῶς ὅτι τὸ ὄνειρο μᾶς ἐντελῶς ἀντικειμενικῆς ἐπιστήμης δέν εἶναι δυνατόν νά ἐφαρμοστεῖ, ἀλλὰ ὅτι περιέχει ἀκριβῶς αὐτά πού ἀπορρίπτει: τὰ ζωντανά ἀπομεινάρι μᾶς δικῆς τῆς ἀντανάκλασης» (Keller, 1985, 70).

29. Γιά τὴν Haraway, αὐτὸ σημαίνει «τὴν υἱοθέτηση τοῦ σημαντικοῦ ἔργου της ἀνακατασκευῆς τῶν ὁρίων τῆς καθημερινῆς ζωῆς, σέ συνδυασμὸ μέ ὁρισμένους ἄλλους, σέ ἐπικοινωνία μέ ὅλους... Αὐτὸ δέν εἶναι ἓνα ὄνειρο γιά μιά κοινὴ γλώσσα, ἀλλὰ γιά μιά ἰσχυρὴ καὶ ἀπιστὴ ἑτερογλωσσία» (Haraway, 1991, 181).

30. Καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι «τὰ σώματα, ὡς ἀντικείμενα γνώσης, ἀποτελοῦν ὕλικά - σημειολογικά γενετήρια σημεῖα. Τὰ ὄρια τους δημιουργοῦνται ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ ἀλληλεπίδραση. Χαράσσονται μέ διαδικασίες χαρτογράφησης: τὰ «ἀντικείμενα» δέν προϋπάρχουν ἀπὸ μόνα τους. Ἀποτελοῦν σχεδιαγραφῆσεις ὁρίων. Ἀλλὰ, τὰ ὄρια μεταβάλλονται ἐκ τῶν ἔσω· συνεπῶς, τὰ ὄρια εἶναι ἀπατηλά. Τί ἀκριβῶς περικλείουν — προσωρινά — παραμένει γενετήριο, παραγωγικὸ στοιχεῖο ἐνοιῶν καὶ κορμῶν. Τὰ καθορισμένα (θεατά) ὄρια εἶναι μιά ἐπικίνδυνη ὑπόθεση.

Ἡ ἀντικειμενικότητα δέν ἔχει σχέση μέ τὴν ἀπαλλαγὴ ὑποχρέωσεων ἀλλὰ μέ τὴν ἀμοιβαία καί, συνήθως, ἀ-

νισὴ οἰκοδόμηση, μέ τοὺς κινδύνους πού διατρέχουμε σέ ἓναν κόσμον στὸν ὁποῖο “εἴμαστε” συνεχῶς θνητοί, διαφεύγουμε, δηλαδή, τὸν “τελικό” ἔλεγχο» (Haraway, 1991, 200-201).

31. «Τὸ φορτίο τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου γίνεται ὀλοένα καὶ βαρύτερο γιά τὴν Γῆ καί, εἰδικότερα, γιά τὸν Νότο. Τὰ τελευταῖα 500 χρόνια ἱστορίας ἀποκαλύπτουν ὅτι κάθε φορά πού δημιουργήθηκε μιά ἀποικιακὴ σχέση ἀνάμεσα στὸν Βορρᾶ, στὴν φύση καὶ στοὺς ἀνθρώπους πού δέν ἀνήκουν στὸν Βορρᾶ, οἱ ἀποικοὶ καὶ ἡ κοινωνία τους κατέβαλαν τίς ἀνώτερες βαθμίδες ἐξουσίας καί, κατὰ συνέπεια, ἀνέλαβαν τὴν εὐθύνη γιά τὸ μέλλον τῆς Γῆς καὶ τῶν ἄλλων λαῶν καὶ πολιτισμῶν. Ἐξω ἀπὸ τὴν ὑπόθεση τῆς ἀνωτερότητας ὑπάρχει ἡ ἐννοια τοῦ φορτίου τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου. Ἐξω ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ φορτίου τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου βρίσκεται ἡ πραγματικότητα τῶν φορτίων πού ἐπιβάλλει ὁ λευκὸς ἀνθρώπος στὴ φύση, στὶς γυναῖκες καὶ στοὺς ἄλλους. Ἐτσι, ἡ ἀπελευθέρωση τοῦ Νότου εἶναι στενά συνδεδεμένη μέ τὸ ζήτημα τῆς ἀπελευθέρωσης τοῦ Βορρᾶ» (Shiva, 1993, 264).

32. «Ἐνῶ ἡ ἴδια ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἓνα προϊόν τῶν κοινωνικῶν δυνάμεων καὶ ἔχει μιά ἡμερήσια διάταξη προκαθορισμένη ἀπὸ ἐκείνους οἱ ὁποῖοι ἔχουν τὴν δυνατότητα νά κινητοποιοῦν τὴν ἐπιστημονικὴ παραγωγή, στὴ σύγχρονη ἐποχῇ ἡ ἐπιστημονικὴ δραστηριότητα ἔχει ἀποκτήσει μιά προνομακτικὴ ἐπιστημολογικὴ θέση κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς οὐδετερότητας. Μέ αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ ἐπιστήμη υἱοθετεῖ ἓναν διπλὸ ρόλο: προσφέρει τεχνολογικὲς ρυθμίσεις γιά τὰ κοινωνικά καὶ πολιτικὰ προβλήματα, ἀλλὰ, τὴν ἴδια στιγμή, ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὰ καινούρια κοινωνικά καὶ πολιτικὰ προβλήματα πού δημιουργεῖ...

Τὸ ζήτημα τῆς ἐμφάνισης τῶν κρυφῶν δεσμῶν ἀνάμεσα στὴν ἐπιστήμη, στὴν τεχνολογία καὶ στὴν κοινωνία καὶ στὴν ἀποκάλυψη τοῦ εἶδους τῶν ζητημάτων πού κρατοῦνται κρυφὰ καὶ βουβά συνδέονται ἄμεσα μέ τὴ σχέση μεταξύ Βορρᾶ καὶ Νότου. Ὡσπου νά ὑπάρξει μιά κοινωνικὴ εὐθύνη τῆς ἐπιστήμης, τῶν τεχνολογικῶν δομῶν καὶ τῶν συστημάτων πού ἀνταποκρίνονται στὶς ἀνάγκες τους, δέν εἶναι δυνατόν νά ὑπάρξει ἰσορροπία καὶ εὐθύνη στό ἐπίπεδο τῶν σχέσεων μεταξύ Βορρᾶ καὶ Νότου...

Τὸ ζήτημα τῆς παντοδυναμίας τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς ἱκανότητας τῆς τεχνολογίας νά δίνει λύσεις στὰ οἰκολογικά προβλήματα ἀποτελοῦν ἓνα σημαντικό βῆμα στὴν ἀπελευθέρωση τοῦ Νότου ἀπὸ τὸν «Βορρᾶ» (Shiva, 1993, 272-73).

33. «Στὴν κοινωνικὴ ἔρευνα θέλουμε... νά ἐξηγήσουμε τὴν προέλευση, τίς μορφές καὶ τὴν ἐπικράτηση φαινομενικὰ παράλογων ἀλλὰ εὐρέως διαδεδομένων πολιτιστικῶν προτύπων ἀνθρώπινης πίστης καὶ δράσης... Ὁ μῦθος ὅτι οἱ ἐπεξηγήσεις παράλογων κοινωνικῶν δοξασιῶν καὶ συμπεριφορῶν δέν εἶναι σέ θέση, κατὰ βάση, νά βελτιώσουν τὴν ἀντίληψη τοῦ κόσμου — ὅπως τὸν ἐξηγεῖ ἡ φυσικὴ — θά ἐπιζήσει μόνο ἐφ' ὅσον ἐπιμεινόμενους ὅτι ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἀναλυτικὰ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ...

Ἡ ἀρίθμηση ἀντικειμένων καὶ ὁ διαμερισμὸς τῶν ὁρίων ἀποτελοῦν κοινές κοινωνικὲς πρακτικὲς οἱ ὁποῖες μποροῦν νά παράγουν ἀντιφατικούς τρόπους σκέψης μέ τὰ ἀντικείμενα τῆς μαθηματικῆς ἔρευνας. Εἶναι ἴσως δύσκολο νά φανταστοῦμε ποιές πρακτικὲς τοῦ φύλου θά ἐπηρέαζε ἡ ἀποδοχὴ εἰδικῶν μαθηματικῶν ἐνοιῶν· ἀλλὰ, τέτοιου εἶδους περιπτώσεις δείχνουν ὅτι ἡ πιθανότητα δέν μπορεῖ νά καθοριστεῖ *a priori* ἀπὸ τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι τὸ πνευματικὸ,

λογικό περιεχόμενο των μαθηματικών δεν δέχεται κοινωνικές επιδράσεις» Harding, 1986, 47, 51).

34. Η Jensen, σε μία κριτική πέντε βιβλίων, αναφέρει σχετικά με αυτά τὰ ζητήματα: «Έκτός από τήν μελέτη των πρωτευόντων ζώων, οι επικρατούσες επιστήμες έχουν κατ' οὐσία αγνοήσει τις απόπειρες των φεμινιστριών να δώσουν καινούργιο όνομα στην φύση και να επαναδομήσουν τήν επιστήμη. Πέρα από τήν πρόταση προτύπων και ταξινομήσεων, λιγότερο ιεραρχικών, περισσότερο διαπερατών και αυτοπαθών από ό,τι είναι τὰ ανδρικά πρότυπα... δεν είναι σαφές τί επακόλουθο θά έχουν ακριβώς οι φεμινιστικές αναθεωρήσεις και αναδομήσεις τής επιστήμης. Οι φεμινιστικές πρακτικές μπορεί να παραγάγουν νέους τρόπους ύπαρξης στον κόσμο... Ίσως μάλιστα, τό έσχατο έπίτευγμα των καινούργιων επιστημολογιών θά είναι ή χαρτογράφηση των όρίων τής γνώσης και τής γλώσσας: τό διάγραμμα τής εγκαθίδρυσης τής γνώσης στις δομές των σχέσεων ισχύος (του γένους)» (1990, 246).

35. Τί σύνδεσμος μπορεί να υπάρχει ανάμεσα στην έργασια τής μετάφρασης ή μεσολάβησης και του έξαγνισμού; Θά ήθελα να ρίξω λίγο φώς σε αυτό τό ζήτημα. Η πρόταση που υποστηρίζω — ή όποια και παραμένει μάλλον ακατέργαστη — είναι ότι ή δεύτερη δημιουργήσε τήν πρώτη: όσο περισσότερο απαγορεύουμε στους έαυτούς μας τήν γένεση υβριδίων τόσο πιό πιθανή γίνεται ή ένδοσαναπαραγωγή — αυτό είναι και τό παράδοξο του έκσυγχρονισμού... Τό δεύτερο ζήτημα έχει σχέση με τους προσυγχρόνους, με τις άλλες μορφές κουλτούρας. Η πρότασή μου — που και πάλι είναι άπλη — είναι ότι οι άλλες κουλτούρες, άφροισωμένες στην δημιουργία υβριδίων, δεν ακολουθήσαν τήν άνάπτυξη. Αυτή ακριβώς ή άνισότητα μπορεί να δώσει έξηγήσεις σχετικά με τό Μεγάλο Χάσμα που υπάρχει ανάμεσα σε αυτούς — όλες τις άλλες κουλτούρες — και εμάς — τους Δυτικούς — και, τελικά, να δώσει λύση στο περίπλοκο πρόβλημα τής σχετικοκρατίας. Τό τρίτο ζήτημα έχει σχέση με τήν παρούσα κρίση: εάν ό έκσυγχρονισμός ήταν τόσο άποτελεσματικός στην διπλή του άποστολή του διαχωρισμού και του πολλαπλασιασμού, για ποιόν λόγο θά άποδυνάμωνε τον έαυτό του άποτρέποντάς μας από τό να γίνουμε πραγματικά σύγχρονοι; Φτάνουμε τώρα στο τελευταίο — και πιό δύσκολο — ζήτημα: εάν σταματούσαμε να είμαστε σύγχρονοι, εάν δεν μπορούσαμε πιά να διαχωρίσουμε τό έργο του πολλαπλασιασμού από τό έργο τής κάθαρσης, τί θά άπογίνουμε; Η πρότασή μου — ή όποια όπως και οι προηγούμενες, είναι μάλλον ακατέργαστη — είναι ότι πρέπει να ελαττώσουμε ταχύτητα, να αλλάξουμε προσανατολισμό και να ρυθίσουμε τον πολλαπλασιασμό των τεράτων, παρουσιάζοντας με έπίσημο τρόπο τήν ύπαρξή τους» (Latour, 1993, 12).

36. Από τή στιγμή που θά ύπηρχε ανθρωπολογία του σύγχρονου κόσμου, ό σκοπός της θά ήταν να περιγράφει με τον ίδιο ακριβώς τρόπο τήν όργάνωση όλων των κυβερνητικών κλάδων, συμπεριλαμβανομένης τής φύσης και των άσπτερων επιστημών, και να εξήγει τον τρόπο με τον όποιο — και για ποιόν λόγο — αυτοί οι κλάδοι χωρίζονται, παρά τις ρυθμίσεις που τους φέρνουν κοντά. Ο ύπότιτλος τής γαλλικής έκδοσης, ό όποιος δεν περιλαμβάνεται στην άγγλική μετάφραση, είναι *Essai d' anthropologie symétrique* (1991).

37. «Έπειδή πιστεύει στον τέλειο διαχωρισμό μεταξύ ανθρώπων και ζώων και επειδή — ταυτόχρονα — άκρωίνει αυτόν τον διαχωρισμό, ό Καταστατικός Χάρτης έχει

καταστήσει τους συγχρόνους άήττητους. Έάν τους ύποβάλουμε σε κριτική λέγοντας ότι ή φύση είναι ένας κόσμος κατασκευασμένος από ανθρώπινα χέρια, θά άποδειχθεί ότι [ή φύση] είναι υπερβατική, ότι ή επιστήμη είναι ένας άπλος μεσολαβητής που επιτρέπει τήν πρόσβαση στην φύση και ότι οι άνθρωποι δεν πρέπει να άνακατευθούν. Έάν ύποστηριχθεί ότι ή κοινωνία είναι υπερβατική και ότι οι νόμοι της μάς ξεπερνούν, θά ειπωθεί ότι είμαστε έλευθεροι και ότι κρατούμε τό πεπερωμένο στά χέρια μας. Όποιος μιλήσει για ύποκρισία, θά λάβει τήν άπάντηση ότι οι Νόμοι τής φύσης δεν πρέπει ποτέ να συγγέονται με τήν αναφαιρετή και άπαραβίαστη ανθρώπινη έλευθερία» (Latour, 1993, 37).

38. Παρακάτω, ό Latour άποσαφηνίζει αυτό τό παράδοξο κοιτώντας τήν έκφασή του στον κόσμο τής γνώσης: «Οι κοινωνικοί επιστήμονες, για μεγάλο χρονικό διάστημα, επέτρεπαν στον έαυτό τους να καταδικάζουν τό σύνολο των δοξασιών των άλλων ανθρώπων. Άποκαλούσαν αυτό τό σύνολο, τό σύστημα δοξασιών, «πολιτογράφηση». Οι άπλοι άνθρωποι πιστεύουν ότι οι θεϊκές δυνάμεις, ή άντικειμενικότητα του χρήματος, ή λάμψη τής μόδας, ή όμορφιά τής τέχνης προέρχονται από όρισμένες άντικειμενικές ιδιότητες που ένυπάρχουν στην φύση των πραγμάτων. Εύτυχώς, οι κοινωνικοί επιστήμονες γνωρίζουν καλύτερα και άποδεικνύουν ότι τό θέλος έχει πάρει άλλη κατεύθυνση, από τήν κοινωνία προς τὰ άντικείμενα. Ο Θεός, τὰ χρήματα, ή μόδα και ή τέχνη προσφέρουν μόνο μία επιφάνεια για τήν προβολή των κοινωνικών μας συμπεριόντων και αναγκών. Από τήν εποχή του Emile Durkheim, αυτό είναι τό τίμημα τής εισόδου στο έπάγγελμα του κοινωνιολόγου.

39. Στο άγγλικό κείμενο γράφει «past perfect tense», αλλά πρόκειται για μεταφραστικό λάθος. Στο γαλλικό πρωτότυπο γράφει «passé composé».

40. Οι σύγχρονοι είναι θύματα τής έπιτυχίας τους... Ο Καταστατικός τους Χάρτης θά μπορούσε να άποροφήσει μερικά παραδείγματα, μερικές εξαίρέσεις — και θά μπορούσε όντως να άναπτυχθεί, με τήν βοήθειά τους, άκόμα περισσότερο. Είναι όμως άνίσχυρος όταν τὰ παραδείγματα άφθονούν, όταν ή τρίτη τάξη πραγμάτων και ό Τρίτος Κόσμος έχουν μαζικά εισβάλει σε όλες τις συναθροίσεις τους. ... Ο πολλαπλασιασμός των υβριδίων έχει επιφέρει κορεσμό στο συνταγματικό πλαίσιο των συγχρόνων» (Latour, 1993, 49-51).

41. Βλέπε Deborah Gold (1996, 224): «Τις τελευταίες δεκαετίες, ή κοινωνιολογία έχει καταστεί ένας κλάδος στον όποιο κυριαρχεί ή υπερεξειδίκευση. Παρ' όλο που οι κοινωνιολόγοι μπορεί να πιστεύουν ότι προσφέρουν στους φοιτητές τους μία εύρεία κοινωνιολογική μόρφωση, στην πραγματικότητα ένθαρύνουμε, παραδείγματος χάριν, τους φοιτητές να περιορίσουν τό πεδίο των σπουδών τους. Άτυχώς, αυτή ή στενότητα άντιλήψων σημαίνει ότι πολλοί κοινωνιολόγοι δεν γνωρίζουν τις εξελίξεις στους τομείς στους όποιους δεν έχουν εξειδικευθεί. Έάν ή κοινωνιολογία συνεχίσει τήν προσέγγιση αυτή, τον είκοστό πρώτο αιώνα ή εμφάνιση νέων και έμπνευσμένων κοινωνιολόγων, όπως ήταν ό Talkott Parsons ή ό Robert Merton, είναι μάλλον άπίθανη. Άντίθετα, δεν άποκλείεται οι κοινωνιολόγοι του μέλλοντος να διαμορφώσουν άκόμα πιό εξειδικευμένο περιοδικό που όνομάζεται «Ο γεροντολόγος».

42. Μπορούμε άκόμα να ισχυριστούμε ότι τό πρότυπο των κοινωνιολογικά άφελών άτόμων — σε θέματα όρθολο-

γικής επιλογής και επιδίωξης θεωρητικών προτύπων — στις περισσότερες περιπτώσεις έχει πάρει εσφαλμένη κατεύθυνση. Οί συμβολισμοί μας, καθώς και οί εξηγήσεις πού δίνουμε, πρέπει νά έμπεριέχουν τή συνεχή αλληλεπίδραση θεσμοποιημένων προσδοκιών, αντίληψεων έρμηνειών, έπιρροών, παραποιήσεων και συμπεριφορών» (Smelser, 1997, 27).

43. «Ίστορικός, αυτός πού γνωρίζει; Όχι, αυτός πού διερευνά» (Febvre, 1950, v).

44. Έχω τήν έντύπωση ότι ή άβεβαιότητα άποτελεί τό κύριο θέμα τής προεδρικής προσφωνήσης του Neil Smelser στην Άμερικανική Κοινωνιολογική Ένωση, όταν, τό 1997, μιλούσε περί «άμφιθυμίας», ενός όρου πού δανείστηκε από τόν Merton. Κατά βάση, τόν χρησιμοποιεί σάν μιά ψυχολογική σταθερά πού έρμηνεύει τά κίνητρα συμπεριφοράς τών άτόμων, παρά ως διαρθρωτική σταθερά του φυσικού κόσμου. Παρ' όλα αυτά, καταλήγει σέ ένα συμπέρασμα μέ τό όποιο συμφωνώ άνεπιφύλακτα: «Μπορούμε ακόμα νά υποστηρίξουμε ότι ή άμφιθυμία μās έπιβάλλει τήν λογική περισσότερο από τίς προτιμήσεις, επειδή ή σύγκρουση άποτελεί ισχυρότερο κίνητρο διαλογισμού από τήν έπιθυμία» (1998, 7).

45. «Παραδόξως, ή έννοια τής άπογοήτευσης του κόσμου όφείλεται στην έξύμνηση του γήινου κόσμου, μιά έξύμνηση αντίξια αυτής του Άριστοτέλη προς τόν παράδεισο. Η κλασική έπιστήμη άρνείται τήν κατάληξη, τήν φυσική διαφοροποίηση, πού, σύμφωνα μέ τόν Άριστοτέλη, άποτελούν έπίγεια στοιχεία, ιδιότητες ενός κατώτερου κόσμου. Υπό τήν έννοια αυτή, ή κλασική έπιστήμη έφερε τόν παράδεισο στη Γη...

Η ριζική άλλαγή στην εξέλιξη τής σύγχρονης έπιστήμης, ή μετάβαση προς τά έγκόσμια, μπορεί νά θεωρηθεί ότι άποτελεί τήν αντίθετη κίνηση από αυτήν του Άριστοτέλη, πού έφερε τόν παράδεισο στην Γη. Τώρα, ή Γη μετακινείται προς τόν παράδεισο» (Prigogine & Stengers, 1984, 305-306).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abdel-Malek, Anouar (1981 [1972]). *Civilisations and Social Theory*, 1^{ος} Τόμος «Of Social Dialectics». London: Έκδ. Macmillan.
- Bourdieu, Pierre (1998). *Homo Academicus*. Stanford, Stanford Univ. Press.
- Braudel, Fernand (1972). «History and the Social Sciences: *The longue Durée*», στο P. Burke, Έκδ. *Economy and Society in Early Modern Europe*. London: Routledge & Kegan Paul, 11-42.
- Braudel, Fernand (1980a). «The History of Civilizations: The Past Explains the Present», στο *On History*. Chicago Univ. of Chicago Press, 64-82 [πρώτη έκδοση, 1959].
- Braudel, Ferdinand (1980b). «History and Sociology» στο *On History*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 64-82 [πρώτη έκδοση 1958-60].
- Braudel, Ferdinand (1980c). «Unity and Diversity in the Human Sciences», στο *On History*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 55-63 [πρώτη έκδοση 1960].
- Catlin, George E.G. (1964 [1938]). «Introduction to the Translation» of Émile Durkheim. *The Rules of Sociological Method*. Glencoe, IL: Free Press, 8η έκδ. Μετάφραση: Sarah A. Solovay & John H. Mueller.
- Cazenave, Michel (διευθ. έκδ.) (1988). *Dictionnaire de l' Ignorance*. Paris, Bibl. Sciences Albin Michel.
- Clark, Terry N. (1968). «The Structure and Functions of a Research Institute: The Année Sociologique», *European Journal of Sociology*, IX, 72-91.
- Connell, R.W. (1967). «Why is Classical Theory Classical?», *American Journal of Sociology*, CII, 6 Μάιος, 1511-57.
- Durkheim, Émile (1982). *The Rules of Sociological Method*. Glencoe IL: Free Press. Μετάφραση: W.D. Halls.
- Febvre, Lucien (1950). «Par manière d' introduction», στο G. Friedman, *Humanisme du travail et humanités*. Cahiers des Annales, 5. Paris: A. Colin.
- Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge*. New York. Pantheon.
- Freud, Sigmund (1955 [1900]). *The Interpretation of Dreams*, 1η Έκδ. New York: Basic Books.
- Freud, Sigmund (1957 [1915]). «The Unconscious», στο *Standard Edition*, XIV, 161-204.
- Freud, Sigmund (1960 [1923]). *The Ego and the Id*. New York: W.W. Norton.
- Freud, Sigmund (1961 [1930]). *Civilisation and Its Discontents*. New York: W.W. Norton.
- Gold, Deborah T... (1996). «Introduction» to «Section III: Cross - Fertilisation of the Life Course and Other Theoretical Paradigms», *The Gerontologist*, XXXVI, 2, Άπρίλιος, 224-225.
- Goode, William J. (1977). «Rational Choice Theory», *The American Sociologist*, XXVIII, 2. Καλοκαίρι, 22-41.
- Haraway, Donna J. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Jensen, Sue Curry (1990). «Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge». *Theory and Society*, XIX, 2, Άπρίλιος, 235-246.
- Jordan, Constance (1990). *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Keller, Evelyn Fox (1985). *Reflection on Gender and Science*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Kelly, Joan (1984). *Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Latour, Bruno (1991). *Nous n' avons jamais été modernes: Essai d' anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Maddox, Sir John (1997). Blurb on cover of Ilya Prigogine, *The End of Certainty*. New York: Free Press.
- Marx, Karl (1963 [1852]). *The 18th Brumaire of Louis Napoleon*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl & Friedrich Engels (1948 [1848]). *The Communist Manifesto*. New York: International Publishers.
- Mcneill, William J. (1986). *Mythistory and other essays*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

- Morrison, Ken (1995). *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. London: Sage.
- Parsons, Talcott (1949 [1937]). *The Structure of Social Action*, 2^η έκδοση, Glencoe, IL: Free Press.
- Prigogine, Ilya (1996). *La Fin des Certitudes*. Paris: Odile Jacob.
- Prigogine, Ilya (1997). *The End of Certainty*. New York: Free Press.
- Shiva, Vandana (1993). Various chapters in Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism*. New Dehli: Kali for Women.
- Smelser, Neil J (1997). *Problematics of Sociology*. Berkeley: Univ. Of California Press.
- Smelser, Neil J, (1998). «The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences», στο *American Sociological Review*, LXIII, 1 Φεβρουάριος, 1-16.
- Wallerstein, Immanuel et al. (1996). *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford. Stanford Univ. Press.
- Weber, Max (1946 [1919]). «Politics as a Vocation», στο H.H. Gerth & C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, Oxford Univ. Press, 77-128.
- Weber, Max (1968). *Economy and Society*, έκδ. Guenther Roth & Claus Wittich. New York: Bedminster Press.



Ἡ Γεωπολιτική στὴν Ἑλλάδα

Μελέτης Ἡ. Μελετόπουλος

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Ἡ Γεωγραφία ὡς ἐπιστήμη, κατὰ τὸν Baulig, ἐξετάζει τὰ πράγματα, τὰ ὄντα καὶ τὰ φαινόμενα στὴν σχέση τους μὲ τὴν γῆ. Προκειμένου νὰ καταλήξει σὲ ἀξιόπιστες συνθέσεις, ἡ ἐπιστήμη τῆς Γεωγραφίας εἶναι ὑποχρεωμένη νὰ λάβει ὑπ' ὄψιν τῆς τὰ πορίσματα καὶ τίς μεθόδους ἄλλων ἐπιστημῶν. Στὴν οὐσία, κεῖται στὴν μεθόριον μεταξύ τῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Ἄνθρώπου καὶ τῶν Φυσικῶν Ἐπιστημῶν. Φαινόμενα ὅπως ἡ δημογραφικὴ ἐξέλιξη, ἡ ἐκβιομηχάνιση, ἡ ἀστικοποίηση, οἱ ἀναδασμοὶ τῆς γῆς, ἡ ἀποκέντρωση βρίσκονται στὰ πλαίσια τῶν ἐνδιαφερόντων τῆς. Ἀπὸ ἀπλὴ περιγραφή τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος καὶ τοῦ ἐδάφους, ἡ Γεωγραφία ἐξελίχθηκε περισσότερο σὲ προβληματισμὸ γιὰ τὴν διαλεκτικὴ σχέση μεταξύ Φύσης καὶ Πολιτισμοῦ καὶ γιὰ τὸν γεωγραφικὸ ντετερμινισμό τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας. Ἡ πιὸ συγκεκριμένη πλευρὰ τῆς Γεωγραφίας, ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια, πού ἀσχολεῖται μὲ τὴν ὑφὴ τῆς σχέσης τῶν φυσικῶν δεδομένων μὲ τὴν πολιτικὴ δραστηριότητα τῶν κοινωνιῶν, σὲ διεθνές ἢ περιφερειακὸ ἐπίπεδο, συνιστᾷ τὸν κλάδο τῆς Γεωπολιτικῆς.

Τὴν καθοριστικὴ ἐπίδραση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος ἀνέπτυξε ὁ Γερμανὸς γεωγράφος F. Ratzel, μεγάλος περιηγητὴς καὶ φυσιογνώστης, πού ἀνέδειξε τὴν ἐπίδραση τοῦ χώρου στὸ ἀνθρώπινο πεπρωμένο καὶ ἀπέκτησε μεγάλη δημοτικότητα στὴν Εὐρώπη καὶ στίς Ἡνωμένες Πολιτεῖες. Στὸ ἔργο του *Politische Geographie* (1897) ἀνέπτυξε ὀρισμένες θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς Γεωπολιτικῆς.

Ὁ Βρεταννὸς H. Mackinder ἐξέφρασε, τὸ 1904, τὴν ἀποψη ὅτι ὁ κεντρικὸς ἄξονας τοῦ πλανῆτη εἶναι ἡ Εὐρασία. Σύμφωνα μὲ τὴν θεωρία του, τὸ κράτος πού ἐλέγχει τὴν Εὐρασία — δυνητικὰ ἡ Γερμανία, κατόπιν ἡ Σοβιετικὴ Ἐνωση — ἔχει τὴν δύναμη νὰ ἀπειλεῖ τίς θαλασσινὲς δυνάμεις, ὅπως εἶναι ἡ Βρεταννία καὶ στὴν συνέχεια οἱ ΗΠΑ. Ὁ Mackinder θεωρεῖ καθοριστικὴ τὴν σημασία παραγόντων, ὅπως εἶναι οἱ συγκοινωνίες, ἡ δημογραφία καὶ ἡ ἐκβιομηχάνι-

ση. Ἀλλὰ τὸ 1943 ἀπέρριψε ὁ ἴδιος τὴν θεωρία του ὅτι ὁ ἔλεγχος τῆς εὐρασιατικῆς μάζας ἐξασφαλίζει τὸν παγκόσμιον ἔλεγχο.

Ὁ Ἀμερικανὸς Mahan προώθησε, στὸ ἔργο του *The Problem of Asia and its effect upon International Politics* (1900) τὴν ἀποψη ὅτι ἡ παγκόσμια ἡγεμονία τῶν ναυτικῶν δυνάμεων ἀπαιτεῖ τὸν ἔλεγχο μιᾶς σειρᾶς στρατηγικῶν σημείων πού περιβάλλουν τὴν εὐρασιατικὴ ὑπερῆπειρο.

Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς συστηματοποιήθηκαν ἀκόμη περισσότερο ἀπὸ τὸν Σουηδὸ Rudolf Kjellen καὶ τὸν Γερμανὸ Karl Haushofer (1869-1946). Ἡ γερμανικὴ γεωπολιτικὴ θεωρία ἀναπτύσσει τὴν ἰδέα τοῦ ζωτικοῦ χώρου (Lebensraum), δηλαδή τὴν ἀνάγκη μιᾶς μεγάλης δυνάμεως νὰ διαθέτει εὐρὲα γεωπολιτικὰ περιθώρια. Ἡ ἰδέα αὐτὴ πρωταρχικὰ συναντᾶται στὸ ἔργο τοῦ Ratzel. Ὁ Ἀμερικανὸς N.J. Spykman, κατὰ τὴν δεκαετία τοῦ '30, ἐμπνεόμενος ἀπὸ τὸν Mackinder, θεωρεῖ ὅτι μόνον μία ἀγγλο-αμερικανικὴ συμμαχία μπορεῖ νὰ ἐμποδίσαι τὴν Γερμανία νὰ ἀποκτήσει τὴν κυριότητα τῶν ἀκτῶν τῆς Εὐρασίας καί, συνεπῶς, τὸν παγκόσμιον ἔλεγχο.

Ὅλες αὐτὲς οἱ ἀντιλήψεις δὲν βρῆκαν πρόσφορο ἔδαφος στὴν γαλλικὴ γεωγραφία, πού θεώρησε τὰ φυσικὰ δεδομένα ἱκανὰ ἀλλὰ ὄχι ἀναγκαῖα γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῶν πολιτισμῶν.

Τίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ αἰῶνα μας ἀναπτύχθηκε στὴν Γερμανία, καὶ γενικὰ στὴν Δυτικὴ Εὐρώπη, ἡ τάση τῆς ὑπαγωγῆς τῆς ἐπιστήμης σὲ πολιτικὲς σκοπιμότητες. Κλασσικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ χρῆση τῆς Γενετικῆς γιὰ νὰ διαχωρισθοῦν οἱ λαοὶ σὲ «ἀνώτερους» καὶ «κατώτερους» καὶ νὰ δικαιολογηθοῦν στὴν συνέχεια ἀποικισμοὶ καὶ τρομακτικὰ ἐγκλήματα κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας. Ἀπὸ τὴν τάση αὐτὴ δὲν διέφυγαν οὔτε οἱ φαινομενικὰ οὐδέτερες, τεχνοκρατικὲς καὶ πολιτικὰ ἀνώδυνες ἐπιστῆμες. Οἱ μεγάλες δυνάμεις, σύμφωνα μὲ τὴν γεωπολιτικὴ θεωρία, δημιουργοῦν ἐνιαίους οικονομικοπολιτικούς χώρους, ἀναπόφευκτες ἐξαρτήσεις, διεθνεῖς διαδρόμους ἐπικοινωνίας, ἀνάγκες διεξόδων στὴν θάλασσα καὶ ἀναζητήσεις ζωτικοῦ χώρου. Ἔτσι σχηματίσθηκαν οἱ γνωστὲς ἀπόψεις

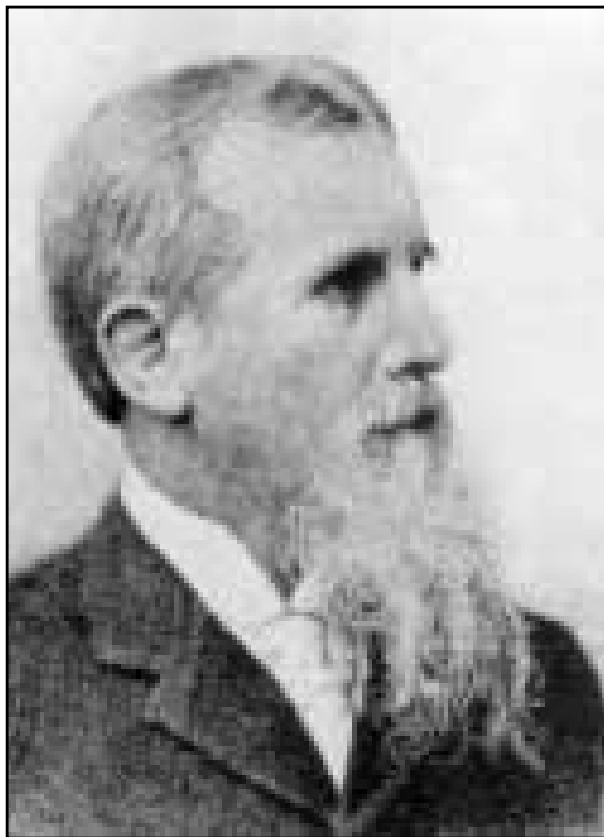
γιά τήν ανάγκη τής Γερμανίας νά αναζητήσει ζωτικό χώρο γιά τήν πολιτική καί οικονομική τής ανάπτυξη, καθώς καί τήν δημιουργία του περιφρημου «Drang nach Osten», τής Μεγάλης Όδοϋ πρός Ανατολάς.

Φυσικό ήταν καί αὐτές οί θεωρίες, ὅπως ἄλλωστε οί περισσότερες εὐρωπαϊκές τής ἐποχῆς αὐτῆς, νά βροῦν ὀπαδοὺς στήν Ἑλλάδα. Χώρα χωρίς ὀργανωμένη σέ σῶμα πνευματική κοινωνία, χωρίς κοινούς παρονομαστές καί ἄξονες, ἡ Ἑλλάδα ἔστειλε στό ἐξωτερικό τούς πῖό ἀνήσυχους πνευματικά γόνους τῆς, οί ὁποιοί ἐπέστρεφαν γιά νά ἐπιδείξουν τά πνευματικά φῶτα τῆς Ἑσπερίας.

Κ. ΣΦΥΡΗΣ

Ὁ Κ. Σφυρῆς γεννήθηκε στήν Ἰθάκη τό 1887 καί πέθανε στήν Ἀθήνα τό 1940. Σπούδασε οικονομικές ἐπιστήμες στά πανεπιστήμια τῆς Γοτίγγης, τῆς Λειψίας καί τοῦ Βερολίνου, στήν Γερμανία. Εἰδικεύτηκε στήν Ἀνθρωπογεωγραφία. Κατά τήν διάρκεια τοῦ Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου ἴδρυσε στήν οὐδέτερη Ἑλβετία τό «Ἑλληνο-ελβετικό πρακτορεῖο». Ἀπό τό 1927 ἦταν καθηγητής τῆς Α-ΣΟΕΕ. Ἐγγραφε: «Ἀνθρωπογεωγραφία καί Στατιστική»¹, «Πυθέας ὁ Μασσαλιώτης»², «Ἑλλάς καί Ἰταλία»³, «Κοινωνία τῶν Ἐθνῶν καί Βαλκανική Ἐνωσις»⁴, «Αἱ Ἑλληνογαλλικά σχέσεις»⁵, «Ἡ Κοινωνία τῶν Ἐθνῶν καί ἡ διεθνῆς οικονομική διάσκεψις τῆς Γενεύης»⁶, «Γεωοικονομία καί Οἰκονομία»⁷, «Ὑπό ποίας προϋποθέσεις ἡ Ἑλλάς εἶναι βιώσιμος»⁸. Δημοσίευσε ἐπίσης πολλά ἄρθρα καί μελέτες σέ ἑλληνικά καί ξένα περιοδικά.

Ὁ Σφυρῆς ὀρίζει τήν Γεωοικονομία ὡς τήν «Ἐπιστήμη ἐκείνη, ἣτις ἐξετάζει τὰς ἀλληλεπιδράσεις μεταξύ τοῦ γηγένου χώρου πεπληρωμένου (ὀρισμένου σχετικῶς ἀμεταβλήτου περιεχομένου) καί τοῦ οἰκονομικοῦ ἀνθρώπου...»⁹.



Friedrich Ratzel (1844-1904)

Τό ἔργο του «Γεωοικονομία καί Οἰκονομία» ἐπανεκδόθηκε ἀπό τίς ἐκδόσεις Ἐπικαιρότητα τό 1972. Ὁ Σφυρῆς θεωρεῖ στό ἔργο του αὐτό τόν πολιτισμό ὡς προϊόν τῆς ἀλληλεπίδρασης μεταξύ τῆς φύσης, πού εἶναι ὁ ἀδρανῆς παράγων, καί τοῦ ἀνθρώπου, πού εἶναι ὁ δυναμικός παράγων. Ἡ οἰκονομία ἀποτελεῖ βασική μορφή τοῦ πολιτισμοῦ. Σέ ὑποσημείωση, ὁ Σφυρῆς γράφει¹⁰:

«Ὁ ὅρος γεωοικονομία, ὑπό τήν ἔννοϊαν τῆς Οἰκονομικῆς Γεωγραφίας καί τῆς Γεωγραφικῆς Οἰκονομίας ἐν ταυτῶ, ἤρξατο χρησιμοποιούμενος τό πρῶτον ἐν τῇ Ἐπιστήμῃ ἀπό τοῦ 1927/28 καί δὴ παρ' ἐμοῦ. Νῦν, φαίνεται ὅτι ὁ ὅρος τοῦτος λόγω τῆς σαφηνείας καί τῆς ἀδρότητός του ἤρξατο εὐρύτερον διαδιδόμενος καί καθιερούμενος εἰς τοὺς δημοσιολογικούς καί δημοσιογραφικούς κύκλους τῆς Ἑλλάδος». Ὁ Σφυρῆς γράφει στρυφνά καί χρησιμοποιεῖ μεγάλες προτάσεις γιά νά διατυπώσῃ τοὺς βασικούς οικονομικούς νόμους. Εἶναι ἐντυπωσιακό ὅτι γνωρίζει σέ βάθος τόν νόμο τῆς ὀριακῆς χρησιμότητας, γεγονός ἐνδεικτικό τοῦ ὑψηλοῦ πνευματικοῦ ἐπέδου τῶν πανεπιστημιακῶν τῆς ἐποχῆς ἐκείνης.

Ἀρχίζει τήν ἀνάλυσή του μέ τήν κλασσική θεωρία τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας. Παρουσιάζει τίς διάφορες θεωρίες τῶν Bucher, A. Weber, Dietrich, Haushofer κ.ἄ. Ἐπισημαίνει τήν ἀντίφαση μεταξύ πολιτικῆς ὀργάνωσης καί οἰκονομικῆς πραγματικότητας διεθνῶς¹¹. Ἡ ὑπαρξη μιᾶς παγκόσμιας οἰκονομίας δέν συνεπάγεται μία παγκόσμια πολιτική ὀργάνωση, ἀλλά ἰσχυρές ἀλληλεξαρτήσεις καί ἀπαιτεῖ ὄχι παγκόσμιο κράτος, ἀλλά διεθνή κοινωνία μέ ἐλεύθερη ἐπικοινωνία. Ὁ Σφυρῆς προάγει μιᾶ πολιτική οἰκονομία μέ ἀνθρωποκεντρικό χαρακτήρα. Ἡ Γεωοικονομία του μελετᾷ τίς ἀλληλεπιδράσεις φυσικῶν χώρων καί ἀνθρώπων καί ἀνάγεται, σύμφωνα μέ τήν ἀντίληψή του, στοὺς

οικονομολόγους (Quesnay, Malthus κ.ά.) και όχι στους γεωγράφους.

Θεωρεί πió σωστό τό έργο του Knies, ένώ τόν Ratzel τόν κρίνει μονομερή. Αναφέρεται στους Roscher, Gotz, von Richthofen. Αντιλαμβάνεται τήν τεράστια σημασία της τεχνολογικής προόδου, πού έκμηδενίζει τις αποστάσεις για τήν επιστήμη του¹². Κατηγορεί τους «συνήθεις έκπροσώπους της Γεωοικονομίας», διότι «προδίδουσι καταπλήττουσαν μεθοδολογικήν ανεπάρκειαν και θλιβεράν άριστοτεχνικήν άοριστολογίαν...»¹³. Θεωρεί ότι ή Γεωοικονομία περιγράφει τήν γεωγραφική διάδοση των οικονομικών γεγονότων επί της γηίνης επικρατείας¹⁴, τά συσχετίζει με τά άλλα φαινόμενα και εξηγεί τά δημογραφικά δεδομένα με τά οικονομικά. Άλλοι συγγραφείς, όπως αναφέρει ο Σφυρής, όρίζουν τήν Γεωοικονομία ως έρευνα των φυσικών και κοινωνικών βάσεων των έθνων. Ο όρος «όλο-γαϊικός» κυριαρχεί στό βιβλίο του. Οι βασικοί νόμοι της Γεωοικονομίας, σύμφωνα με τόν Σφυρή, είναι οι Διαφοροποιήσεις και Όλοκληρώσεις, οι Συσσωρεύσεις και Σκορπίσεις, οι Πυκνώσεις και Άραιώσεις, οι Κινήσεις του Άνθρώπου κ.λπ. Πιστεύει στην διεπιστημονικότητα: «Σινικά τείχη δέν χωρίζουσι τάς επιστήμας»¹⁵.

Διερωτάται έν κατακλείδι¹⁶:

1. Άν δέν πρέπει να προστατεύονται δασμολογικά παρά μόνον οι βιομηχανίες πού βασίζονται στην παραγωγή έγχωρίων προϊόντων.

2. Ποιά είναι ή θέση της Ελλάδος στον διεθνή καταμερισμό εργασίας, βάσει των συγκριτικών πλεονεκτημάτων της (άκόμα και των φυσικών καλλονών αρχαίων μνημείων κ.λπ.).

3. Ποιές είναι οι δυνατότητες μελλοντικής συντήρησης βιώσιμης ελληνικής πολιτικο-εδαφικής οικονομικής μονάδας.

4. Ποιές είναι οι δυνατότητες ανάπτυξης της Θεσσαλονίκης και του Πειραιά ως κόμβων της Μεσογείου και, γενικά ποιό τό μέλλον της Ελλάδος ως κομβικού χώρου.

5. Πώς περιορίζουν τις κομβικές προϋποθέσεις της Ελλάδος οι περιορισμοί, οι έπεμβάσεις, οι διασταυρώσεις και οι προστριβές του συνοριακού καθεστώτος της.

Ο Πειραιάς, σημειώνει ο Σφυρής¹⁷, έχει περιορισμένες δυνατότητες έν σχέσει με τήν Θεσσαλονίκη, πού έχει πολύ μεγαλύτερες, διότι είναι τό λιμάνι της Μεσευρώπης. Η Θεσσαλονίκη, όμως, ύφίσταται άνασχετικές πολιτικές επιδράσεις, διότι ύφίσταται τις άρνητικές συνέπειες «της προϊούσης αντιδράσεως του άμυντικού και

επιθετικού συντηρητισμού των δυνάμεων της στατικής πολιτικής και οικονομικής ισορροπίας».

Ο Σφυρής θέτει και άλλα συναφή έρωτήματα για τις προοπτικές της ελληνικής οικονομίας. Αυτά είναι έκ πρώτης όψεως ουδέτερα και τεχνοκρατικά προβλήματα. Η εξέλιξη, όμως, των συλλογισμών του άποδεικνύει τό αντίθετο. Πράγματι, ο συγγραφέας χαρακτηρίζει τήν αυτάρκεια «όλεθρία ούτοπία»¹⁸. Άλλά και οι έναλλακτικές λύσεις χρήζουν προσαρμογής, δύσκολης για τά ελληνικά δεδομένα. Η λύση είναι, λοιπόν, ή «άναχώνευσις έντός ευρυτέρων χωρογραφικών οικονομικών συνδέσμων». Δέν έννοεί, όμως, τήν Βαλκανική, διότι τήν θεωρεί άνύπαρκτη ως γεωγραφική, γεωοικονομική και άκόμη περισσότερο ως πολιτική έννοια. Και συνεχίζει άποκαλυπτικά: «...άπεναντίας μάλιστα, έμφανίζεται ή λεγομένη Βαλκανική ως συνολική γεωγραφική προέκτασις της Μεσευρώπης και ως ύδρογραφική ένότης μετά του ήπειρωτικού κορμού έχοντα διεξόδον προς θάλασσαν της Μεσογείου»¹⁹. Γι' αυτό και κάθε βαλκανική συμφωνία πρέπει να έχει, κατά τόν Σφυρή, μεσευρωπαϊκό βάθος.²⁰

Ειδικότερα, ή Ελλάδα είναι χώρα μεσογειακή και διά του βαλκανικού κορμού της χώρα βαλκανική και επίσης χώρα Αιγαϊική Μεσευρωπαϊκής Διεξόδου²¹. Διερωτάται δέ ο Σφυρής εάν δύναται να συνεχίσει να ύπάρχει στό μέλλον «ελληνική αυτοτελής γεωοικονομική μονάς έναντι των τάσεων της παγκοσμίου οικονομίας και ελληνική πολιτική αυθυπαρξία έναντι των γεωπολιτικών αντιθέσεων, αίτινες ύφίστανται και άναπτύσσονται έν τή περιοχή της Άνατολικής Μεσογείου;»²². «'Επ' άπειρον δέν δύναται ή σμικρά, άσθενής ελληνική φυλετικο-έθνική μονάς να διατηρήση τήν ύπόστασίν της έναντι της λανθανούσης όρμης και της κολοσσιαίας δυναμικότητος των κολοσσιαίων σλαυικών και γερμανικών έθνοφυλετικών παραγόντων και έναντι των έξαπλωτικών τάσεων της άσθενεστερας, αλλά πληθυσμιακώς ουχι εύκαταφρονήτου ιταλικής δυναμικότητος».²³

Αυτές οι άπόψεις, στην ουσία, προάγουν δίλημμα ύποταγής της Ελλάδος στους Σλάβους ή στους Γερμανούς. Θά μπορούσαν να θεωρηθούν άπόψεις της Φάλαγγας ύψηλου επιπέδου. «Βάσις της ελληνικής πολιτικής δέον να είναι: μεσογειακή πολιτική βασισομένη επί της πάση θυσία εξασφαλίσεως της αναπτύξεως της φυσικής μεσευρωπαϊκής διεξόδου εις τό Αιγαϊόν»²⁴, δηλαδή ύποταγή στους Γερμανούς. Όσον άφορά τους 'Ι-

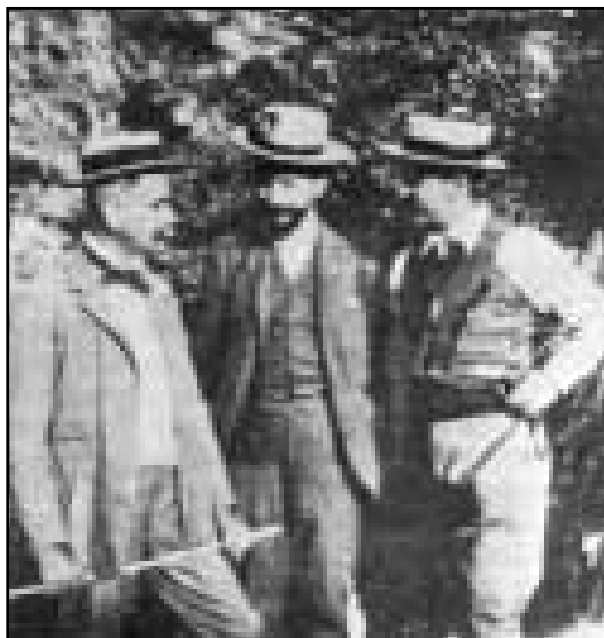
ταλούς, τήν απάντηση στό ἐρώτημά του ὁ Σφυρῆς τήν ἔλαβε τό 1940.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΟΦΙΑΝΟΠΟΥΛΟΣ

Ὁ Ἰωάννης Σοφιανόπουλος (1887-1951) ἐκπροσωπεῖ πρῶιμα στήν Ἑλλάδα τόν σοσιαλιστικό ἤ, καλύτερα, τόν σοσιαλδημοκρατικό χῶρο, ἀφοῦ πιστεύει ὅτι ἡ κοινωνική δημοκρατία πρέπει νά ἐγκαθιδρυθεῖ ἐντός τῶν πλαισίων τοῦ ἀστικού καθεστώτος, χωρίς βία, μέ δημοκρατικά μέσα. Ὁ βιογράφος του Σωτήρης Πατατζής²⁵ θεωρεῖ ὅτι γεννήθηκε νωρίτερα ἀπό τήν ἐποχή του καί ἔτσι δέν συνετέλεσε καθοριστικά στήν ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων. Πράγματι, ἡ ἐποχή τοῦ Σοφιανόπουλου ὑπῆρξε ἐποχή βίαιων ταξικῶν συγκρούσεων καί ἀκραίων πολιτικῶν ἀγῶνων, ἐνῶ ὁ ἴδιος πίστευε στήν μετριοπάθεια καί στήν σύνθεση.

Ὁ Ι. Σοφιανόπουλος γεννήθηκε στό Σοποτό Καλαβρύτων καί ἦταν ἀπόγονος τοῦ Παναγιώτη Σοφιανόπουλου, τοῦ γνωστοῦ οὐτοπικοῦ σοσιαλιστῆ τοῦ 19ου αἰῶνα²⁶. Ὁ Ι. Σοφιανόπουλος ἦταν ἡ κλασσική περίπτωση τοῦ φωτισμένου ἀστοῦ, τοῦ τύπου τῶν προσωπικοτήτων πού ἠγγήθησαν, στήν Εὐρώπη τοῦ Μεσοπολέμου, σοσιαλιστικῶν κινημάτων (Léon Blum κ.ἄ.). Ἦταν γιός συμβολαιογράφου καί δασκάλου. Σπούδασε Νομικά στήν Ἀθήνα καί παράλληλα ἔγραφε λογοτεχνία μέ ψευδώνυμο σέ φιλολογικά περιοδικά. Δεκαοκτώ χρόνων εἶχε ἤδη πτυχίο, ἐνῶ παράλληλα ἐργαζόταν σκληρά γιά νά συντηρήσει τήν οἰκογένειά του καί μάθαινε ξένες γλώσσες. Ὡς φοιτητής ὑπῆρξε θαυμαστής καί ὁπαδός τοῦ Ἐλ. Βενιζέλου. Στούς Βαλκανικούς Πολέμους ὑπηρέτησε στό Γραφεῖο Τύπου τοῦ Γενικοῦ Ἐπιτελείου καί συνδέθηκε πολιτικά μέ τόν φιλελεύθερο χῶρο, ἀποσπώντας τήν ἐκτίμηση τοῦ Βενιζέλου, ὁ ὁποῖος τόν διόρισε, μέ τήν φωτεινή καί προοδευτική σκέψη του, σέ διάφορα ἀξιώματα (γενικό γραμματέα ὑπουργείων κ.λπ.). Το 1917 διετέλεσε γενικός διευθυντής τοῦ ὑπουργείου Ἐθνικῆς Οἰκονομίας, ὅταν ψηφίστηκαν οἱ φιλεργατικοί νόμοι τοῦ Βενιζέλου. Τό 1918 ἦταν τεχνικός σύμβουλος τῆς ἐλληνικῆς ἀντιπροσωπείας στό Συνέδριο Εἰρήνης.

Ὁ Ι. Σοφιανόπουλος, ὅμως, γρήγορα ἀποσυνδέθηκε συναισθηματικά καί διανοητικά ἀπό τόν Βενιζέλο καί ἄρχισε νά προβληματίζεται αὐτόνομα γιά τήν δομή τοῦ νέου μεταπολεμικοῦ κόσμου. Ἰδιαίτερη ἐντύπωση τοῦ εἶχε κάνει ἡ Ὀκτωβριανή Ἐπανάσταση. Ταξίδεψε μάλιστα δύο



Ὁ Ἐλευθέριος Βενιζέλος (στό κέντρο) μέ δύο συνεργάτες του, τό 1905. Ὑπό τό ἄστρο του πολιτεύθηκε ἀρχικά ὁ Ι. Σοφιανόπουλος

φορές στήν τότε Σοβιετική Ἐνωση, τό 1923 καί τό 1932, γιά νά ἀποκτήσει ἴδιαν ἀντίληψη. Δέν εἶχε υἱοθετήσει τόν μαρξισμό ὡς ἰδεολογία ἢ ὡς ἐπιστημολογία, ἀσκοῦσε ὅμως σκληρή κριτική στήν ἀστική κοινωνία ἀπό ἀνθρωπιστικῆς πλευρᾶς. Ἀπέδιδε ἰδιαίτερη σημασία στόν ρόλο τῆς προσωπικότητας στήν ἱστορία, ἀλλά καί στήν ἐπίδραση τῶν ἀπλῶν ἀνθρώπων, τῆς μάζας. Ἡ διαφωνία του μέ τόν κομμουνισμό ἦταν ἀκριβῶς ἡ ὑποτίμηση τοῦ ἀνθρώπινου παράγοντα, τῆς ἀνάγκης του γιά ἐλεύθερη ἔκφραση καί δράση. Τό 1924 ἔγραψε, πάντως, μιά σειρά ἀντικειμενικῶν ἄρθρων στό «Βῆμα» γιά τήν νεοπαγή τότε Σοβιετική Ἐνωση, τά ὁποῖα προκάλεσαν ἀντιδράσεις, δεδομένου τοῦ ἀντισοβιετικοῦ κλίματος πού ἐπικρατοῦσε τότε.

Ὁ Ι. Σοφιανόπουλος ἐνδιαφέρθηκε νά γνωρίσει τήν Βαλκανική, σέ ἐποχές πού βαλκανιολόγοι δέν ὑπῆρχαν οὔτε ὡς ἔννοια. Ταξίδεψε στήν Βαλκανική πολλές φορές, εἴτε ὡς μέλος ἐπιτροπῶν χάραξης συνόρων εἴτε ὡς ἰδιώτης. Καρπός τῶν ταξιδιῶν του ἦταν τό βιβλίο *Πῶς εἶδα τήν Βαλκανική*, τό ὁποῖο θά ἀναλύσουμε παρακάτω.

Οἱ γεωπολιτικές του μελέτες ἐπηρέασαν ἀποφασιστικά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο εἶδε τά βαλκανικά προβλήματα. Ὁ Ἄγγ. Ἀγγελόπουλος²⁷ γράφει ὅτι, ἂν καί ἀπό ἰδιοσυγκρασία ἦταν δυτι-

κός, «ό γεωπολιτικός όγκος τής Εύρασίας και ειδικότερα τής Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Εύρώπης τόν έπηρέαζε και τόν εΐλκυε». Πράγματι, και στό έργο του *Πώς εΐδα τήν Βαλκανική* ύπάρχει μία σαφής κλίση για τήν «Μεσευρώπη» και τήν γεωπολιτική σχέση της μέ τήν Έλλάδα. Ο Ί. Σοφιανόπουλος εΐδε έτσι τό ελληνικό πρόβλημα τοποθετημένο στά διεθνή του πλαίσια, ακριβώς, δηλαδή, αντίθετα μέ τόν έπαρχιωτικό έλλαδοκεντρισμό τών περισσότερων Έλλήνων πολιτικών του 20ού αιώνα. Από νωρίς κατέληξε στό συμπέρασμα ότι, γεωπολιτικά, ή Έλλάδα κείται, στην ουσία, μεταξύ Βερολίνου και Μόσχας και ότι κάθε πολιτική, για νά έχει ρεαλιστικό χαρακτήρα, πρέπει νά λαμβάνει υπ' όψιν της αυτό τό δεδομένο.

Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος έγραφε τό 1928 στην «Πρωΐα» ότι ο Σοφιανόπουλος είναι πιό σωστός από τόν Σφυρή στην αντιμετώπιση τών βαλκανικών ζητημάτων, διότι ο Σφυρής εΐναι ιδεολογικά έπηρεασμένος από τό κλίμα τής μεσοπολεμικής Γερμανίας, ενώ ο Σοφιανόπουλος διαθέτει τήν διαύγεια τής άμεσης έμπειρίας.

Στό βιβλίο του *Πώς εΐδα τήν Βαλκανική: έρευνα πολιτική, κοινωνική και οικονομική*²⁸, ο Ί. Σοφιανόπουλος θεωρεί ότι τό θεμελιακό πρόβλημα τών Βαλκανίων είναι ότι κατοικούνται από πολλές εθνότητες. «Ήταν όμως μοιραϊόν νά κατοικηθί από τέσσερις-πέντε διαφορετικές φυλές και κάθε μία από αυτές, από κάτω από τόν βάρβαρον πολιτισμόν τών Τούρκων, νά αναπτύξει τήν μεγαλομανίαν πού ύποσυνείδητα εκληρονόμησεν από τήν λάμπιν του Βυζαντίου. Αυτές τίς εχθρότητες τών μέν κατά τών δέ ήξευραν, βέβαια, νά εκμεταλλευθούν και νά τίς ύποθάψουν οι μεγάλοι τής Δύσεως για τήν επικράτηση τών συμφερόντων των... Η Βαλκανική, μέ τήν σημερινή της νοστροπία... έγκυμονεί νέες συρράξεις πού μπορεί νά γενικευθούν»²⁹.

Ο Σοφιανόπουλος αποφάσισε έτσι νά ταξιδέψει ο ίδιος στην Βαλκανική, για νά γνωρίσει από κοντά αυτόν τόν πολύπλοκο κόσμο και τό βαλκανικό πρόβλημα, πού τήν ίδια περίπου εποχή ο Άλέξανδρος Παπαναστασίου είχε χαρακτηρίσει «περιπλόκως περιπλεγμένη περιπλοκή». Έγραφε, τόν Δεκέμβριο του 1926, στον πρόλογο του βιβλίου του: «Θέλοντας νά φωτισθώ και νά φωτίσω, έπιχείρησα κατά τούς περασμένους δώδεκα μήνες τρία επανειλημμένα εκπαιδευτικά ταξΐδια, εις τά όποια προσπάθησα νά καταλάβω πού βρίσκονται σήμερα οι ασυνεννόητοι αυτοί λαοί».

Τούς Σέρβους τούς θεωρεί μία φυλή «πού ζή σχεδόν αποκλειστικώς μέ τήν εθνική παράδοση»³⁰. Ο κάθε Σέρβος είναι «θύμα τής ζαδρούγκας, αντιλαμβάνεται τόν έαυτόν του ως ένα μόριον κοινωνικής λειτουργίας καθωρισμένης εκτάσεως...»³¹. Οι Σέρβοι πολιτικοί «...όλοι ήσαν αναγκασμένοι... πολύ όλιγώτερον νά προσέξουν τήν πολιτικήν ανατροφήν αυτού του λαού και τόν εκπολιτισμόν του, και περισσότερον, μά σχεδόν αποκλειστικώς, τήν εκτέλεσιν τών εθνικών των όνειρων»³². Για τόν σερβικό λαό «ό Θεός και οι άγιοί του και οι Άπόστολοι είναι Σέρβοι»³³.

Ο Ί. Σοφιανόπουλος χαρακτηρίζει τήν Μακεδονία «ψηφιδωτή»³⁴. Στά Βαλκάνια, γράφει, έγιναν άνορθόδοξες συνθέσεις. Θαυμάζει τήν αυστριακή διοίκηση τής Βοσνίας³⁵. «Ο Κωνσταντίνος ο Δραγάτσης, ο Συμεών και ο Μάρκος Κράλιεβιτς δέν πέθαναν, ζούν ακόμα στην ψυχή τους, τούς μαγνητίζουν και τούς τραβούν στην καταστροφή, όπως τό φώς τής λάμπας τραβάει τήν φαντασμένη και άνόητη πεταλούδα»³⁶. Τά Βαλκάνια, σύμφωνα μέ τόν Σοφιανόπουλο, είναι ένα τεράστιο έργαστήριο χημικής συνθέσεως λαών. Έχουν γίνει διάφορες έπιμειξίες, Έλληνες μιλούν σλαβικά ιδιώματα, κοινή βυζαντινή κληρονομιά προσδιορίζει τίς συμπεριφορές και τά κοινά έλαττώματα αναπτύχθηκαν στους κοινούς αντιτουρκικούς αγώνες³⁷. Οι σημερινοί Βαλκάνιοι δέν μπορούν, βέβαια, νά αποκαλούνται πολίτες, «άφου δέν έγιναν ακόμη άνθρωποι»³⁸. Ο Διαφωτισμός τους θά έρθει μόνον μέσω τής Δύσεως³⁹.

«... δέν ύπάρχει κανένας λόγος από τό Δούναβι κι' επάνω ή γή νά εΐνε ήμερη και γελαστή και οι άνθρωποι γλυκομίλητοι, και κάτω από αυτόν κόλασις κι' οι άνθρωποι θηρία»⁴⁰.

Ο Σοφιανόπουλος κατηγορεί τόν εθνικισμό⁴¹ και προτείνει «... νά σχισθούν όλόκληρες σελίδες από τά διδακτικά βιβλία τών βαλκανικών κρατών»⁴². Προτείνει νά ξεχάσουμε τήν ιστορία μας⁴³. Άποδίδει τεράστια σημασία στην ανάπτυξη τών συγκοινωνιών και δίδει πολιτική σημασία στον σιδηρόδρομο, ως μέσον επικοινωνίας μεταξύ τών βαλκανικών λαών⁴⁴. «Νά ελευθερωθούμε», γράφει, «άπό τήν κληρονομιά του Βυζαντίου και τήν ύποπτον ανάμιξη τών μεγάλων στά πράγματά μας. Και σάν ελευθερωθούμε από τό σαράβαλο αυτό κτίριο, θά χτίσουμε, άπαράλλακτα όπως ο άνήσυχος αρχιτέκτων του Ίψεν, τό μεγάλο και διάπλατα φωτισμένο σπίτι τών λαών τής Βαλκανικής»⁴⁵.

Οι παρατηρήσεις του είναι όξυδερκείς και προφητικές. Στην συνέχεια, χρησιμοποιεί τίς γε-

ωπολιτικές του γνώσεις για να δει την Βαλκανική ως οικονομικό σύστημα: «Πρός βορράν (ή Βαλκανική) συνδέεται με όλόκληρον τήν μέσην και ανατολικήν Ευρώπη και είναι πράγματι οικονομική της προέκτασις»⁴⁶. Οι γεωπολιτικοί προβληματισμοί του Σοφιανόπουλου θυμίζουν έδω πολύ τους αντίστοιχους του Σφυρη. Η Κωνσταντινούπολη, γράφει ο Σοφιανόπουλος, έχασε την στρατηγική της σημασία, λόγω της διάσπασης της ενιαίας βυζαντινής και μετά θωμανικής αυτοκρατορίας και επειδή ο Κεμάλ μετέφερε τό κέντρο βάρους του στην Άσία. «Ἡ Πόλη... περιμένει κάποιαν ἄλλην πολιτικὴν διαμόρφωσιν τῶν βαλκανικῶν πραγμάτων διὰ νὰ ἐπανεύρη τὴν παλαιάν της δρᾶσιν»⁴⁷.

Ἔτσι, ἡ Θεσσαλονίκη παραμένει ἡ φυσικὴ διέξοδος τῆς Μεσευρώπης⁴⁸. Ἡ οικονομικὴ ἀνασύνθεση πού προδίδουν οἱ ἀριθμοὶ τῶν τεσσάρων τελευταίων μεταπολεμικῶν ἐτῶν, γράφει ὁ Σοφιανόπουλος⁴⁹, πείθει ἀπολύτως περὶ τοῦ ὅτι «ἡ Μεσευρώπη δέν εἶναι μόνον πολιτικὴ ἔννοια, ἀλλὰ πρωτίστως οικονομικὴ» καὶ ὅτι μιά πιά ρεαλιστικὴ ἀντίληψη «μπαίνει, θέλοντας καὶ μὴ, καὶ τὴν Βαλκανικὴν ὁλόκληρον εἰς τὸν γεωοικονομικὸν κύκλον τῆς Μεσευρώπης»⁵⁰.

Τελικὰ, δηλαδή, ὅλα ὁδηγοῦν στὴν γερμανικὴ κυριαρχία. Κατὰ τὸν Σοφιανόπουλο, ἡ ἀγροτικὴ Βαλκανικὴ εἶναι προορισμένη νὰ τροφοδοτήσῃ τό καθαυτὸ μεσευρωπαϊκὸ συγχρότημα, τό ὁποῖο προορίζεται νὰ ἐξαπλώσῃ τὰ βιομηχανικά του προϊόντα καὶ τὸν πολιτισμὸ του στὴν Βαλκανικὴ⁵¹.

Ὑποστηρίζει τὴν «ἀπόλυτον διεθνοποίησιν τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα καὶ μόνον, δι' ὅλους ὅμως ἐξ ἴσου καὶ πρὸς ὅλας τὰς διευθύνσεις»⁵². Καὶ συμπληρώνει ὅτι αὐτὸ εἶναι τό γενικότερο συμφέρον τῆς Βαλκανικῆς καὶ τῆς Μεσευρώπης καὶ ὅτι ἡ Ἑλλάδα πρέπει νὰ παρᾶσῃ καὶ τὰ ἄλλα βαλκανικὰ κράτη σέ αὐτὴν τὴν σιδηροδρομικὴ καὶ λιμενικὴ πολιτικὴ.

Τό 1930, δημοσίευσε μιά σχετικὴ μελέτη στό περιοδικό «Πειθαρχία» τοῦ Γερ. Λύχνου. Ὁ Σοφιανόπουλος ἐκτιμοῦσε πὼς πραγματικὰ βαλκανικὲς χῶρες εἶναι μόνον ἡ Σερβία καὶ ἡ Βουλγαρία, γιατί ἡ Ἀλβανία εἶχε στὴν οὐσία γίνῃ ἀποικία τῆς Ἰταλίας καὶ εἶχε, ἄρα, μετατραπῆ σέ τμήμα τοῦ ἰταλικοῦ γεωοικονομικοῦ χώρου, ἐνῶ ἡ Ρουμανία ἀνῆκε τόσο στὴν Βαλκανικὴ ὅσο καὶ στὴν Κεντρικὴ Ευρώπη. Ἡ Ἑλλάδα δέ ἔχει περισσότερο θαλασσινὸ μεσογειακὸ χαρακτήρα, παρὰ καθαρῶς βαλκανικό. Διαψεύδονται ἔτσι, κατὰ τὸν Σοφιανόπουλο, ὁ Ἄ. Παπαναστασίου καὶ

οἱ δραματισμοὶ του γιὰ μιά παμβαλκανικὴ συνεννόηση ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τοῦ γεωγραφικοῦ χάρτη. Ἄλλωστε, συνεχίζει ὁ Σοφιανόπουλος, ἡ νότια Βαλκανικὴ δέχεται ἰσχυρὲς πιέσεις ἀπὸ τὴν Μεσευρώπη. Ἡ λεκάνη τοῦ Μέσου Δούναβη περνᾶ ἀπὸ τό «χωρὶν» τῆς κοιλάδας Μοράβα-Ἀξιού, γιὰ νὰ ἐκβάλλῃ στὴν Θεσσαλονικὴ. Ἀπὸ τὰ δυτικά, ἡ Ἑλλάδα δέχεται ἐπίσης ἰσχυρὲς γεωπολιτικὲς πιέσεις ἀπὸ τὴν Ἰταλία, ἡ ὁποία προσπαθεῖ νὰ ἐλέγξῃ ὀριζόντια τὴν Βαλκανικὴ, μέσῳ τῆς Ἑγνατίας ὁδοῦ. Ὁ Σοφιανόπουλος θεωρεῖ ἔτσι λογικὸ ἢ μὲν Ἑλλάδα νὰ ἐπεκταθεῖ πρὸς τὰ μικρασιατικὰ παράλια (φυσικὴ τῆς προέκτασις), ἐνῶ ταυτόχρονα νὰ δοθοῦν στὴν Βουλγαρία καὶ στὴν Σερβία διέξοδοι στό Αἰγαῖο, λύση ὅμως πού θεωρεῖ ἀνέφικτη.

Τὴν Βαλκανικὴ Ὀμοσπονδία, πού ἦταν τῆς μόδας στοὺς κύκλους τῶν μεσοπολεμικῶν διανοουμένων, τὴν θεωρεῖ οὐτοπία, διότι τὰ διάφορα βαλκανικὰ κράτη ἔχουν παράλληλες καὶ ὄχι συμπληρωματικὲς οἰκονομίες. Ἀπεναντίας, θεωρεῖ ὅτι οἱ βαλκανικὲς χῶρες ἀποτελοῦν «προσκόπους τῆς Μεσευρώπης» καὶ μόνον στά πλαίσια τῆς Μεσευρώπης μποροῦν νὰ ἀναπτυχθοῦν, διότι οἱ ἀγροτικὲς βαλκανικὲς χῶρες χρειάζονται τίς βιομηχανικὲς μεσευρωπαϊκὲς γιὰ νὰ διοχετεύουν τὰ γεωργικὰ τους προϊόντα, ἐνῶ θὰ ἀπορροφοῦν τὰ βιομηχανικὰ προϊόντα τῆς Δύσης.

Ὁ Ἰ. Σοφιανόπουλος εἶχε μεγάλο καὶ ἐπιτυχημένο δικηγορικὸ γραφεῖο. Ἀλλὰ ἡ πολιτικὴ ὑπῆρξε ἡ κύρια ἀποστολὴ του. Τό 1931 ἀποφάσισε νὰ πολιτευθεῖ αὐτόνομα, ἰδρύοντας τό Ἀγροτικὸ Κόμμα, ἔχοντας ὡς σκοπὸ «νά μὴν ὠθήσῃ εἰς ταξικὸς ἀγῶνας, μὲ ἀποτέλεσμα ἀκάρπους ἐσωτερικὸς σπαραγμοὺς, ἀλλὰ ἀντιθέτως νὰ συντελέσῃ εἰς τὴν ἑναρμόνισιν τῶν συμφερόντων τῶν ἀγροτῶν πρὸς τὰ συμφέροντα τῶν λοιπῶν ἐργαζομένων τάξεων»⁵³. Ἐπιθυμεῖ νὰ εἶναι τό κράτος «ἀνώτατος κηδεμὼν καὶ δικαιοκρίτης τῶν πάντων» καὶ νὰ παρεμβαίνει στὴν κοινωνία ὄχι μόνον κατασταλτικὰ ἀλλὰ καὶ προληπτικὰ. Τὴν πάλη τῶν τάξεων τὴν θεωρεῖ νοσηρὸ σύμπτωμα «τοῦ ἄρρωστου ἱμπεριαλισμοῦ τῆς τελευταίας περιόδου», δηλαδή τοῦ φιλελεύθερου συστήματος τῆς οικονομίας τῆς ἀγορᾶς, πού διερχόταν τότε τὴν μεγάλῃ κρίση τοῦ κράτος τοῦ 1929-30. Τὴν λύση τὴν βλέπει στό κράτος, ὥστε «ἡ κοινωνία θὰ πειθαρχηθῇ ἀπὸ τό κράτος καὶ τό κράτος θὰ τονωθῇ ἀπὸ τὴν πειθαρχημένην κοινωνίαν». Τίς κοινωνικὲς τάξεις τίς θέλει ὡς ὄργανικὸ σύνολο, ἔτσι τό κόμμα πού ἴδρυσε εἶχε ὡς σκοπὸ ὄχι τὸν ταξικὸ ἀγῶνα, ἀλλὰ «τὴν

ἀπόλυτον τόνωσιν τῆς ἐννοίας τοῦ κράτους καί τήν ὑπ' αὐτό πειθάρχῃσιν ὄλων τῶν τάξεων». Ἐνσάρκωση δέ τοῦ κράτους θέλει τόν Ἄνωτατο Ἀρχοντα, ὁ ὁποῖος θά ἐκλέγεται ἀπ' εὐθείας ἀπό τόν λαό καί θά συγκεντρώνει ἀποφασιστικές ἐξουσίες στά χέρια του⁵⁴.

Αὐτές οἱ ἀπόψεις τοῦ Σοφιανόπουλου ἔγιναν ἀφορμή νά κατηγορηθεῖ γιά φασιστικές ἀντιλήψεις, ὄχι μόνον ἀπό συγχρόνους του ἀλλά καί ἀπό μεταγενεστέρους⁵⁵. Ἀσφαλῶς, τό γενικότερο ἰδεολογικό κλίμα τῆς ἐποχῆς του εὐνοοῦσε τήν ἐννοια τῆς ἰσχυρῆς ἡγεσίας καί τοῦ ἰσχυροῦ κράτους. Ἀλλά ἡ συνολική πορεία τοῦ Σοφιανόπουλου, καθώς καί ἡ ἴδια ἡ προσωπικότητά του, ἀναιροῦν αὐτές τίς σκέψεις.

Ὁ Σοφιανόπουλος εἶχε μελετήσει προσεκτικὰ μέσοπολεμικά ἀγροτικά κινήματα τοῦ Ράδιτς στήν Γιουγκοσλαβία καί τοῦ Σταμπολίνσκι στήν Βουλγαρία. Πίστευε, ὅμως, ὅτι ἡ ἀγροτική τάξη πρέπει νά συνεργάζεται μέ τήν ἀστική, γιά νά ἐπιτύχει τούς σκοπούς της.

Τό πρόγραμμα τοῦ Σοφιανόπουλου βασιζόταν στήν γεωπολιτική του ἀντίληψη: ἡ Ἑλλάς μοιραία θά ἐνταχθεῖ στήν ὑπό γερμανική διεύθυνση Μεσευρώπη, ἐνῶ παράλληλα πρέπει νά συνεργασθεῖ μέ τήν Σοβιετική Ἐνωση καί τήν κεμαλική Τουρκία. Ἄρα, ἡ διεθνῆς θέση τῆς Ἑλλάδος συναρτᾶται μέ τό τρίγωνο Μόσχας - Βερολίνου - Ἄγκυρας. Στίς ἐκλογές τοῦ 1932, τό Ἀγροτικό Κόμμα του συγκέντρωσε τό 6% τῶν ψήφων καί ἐξελέξε πέντε βουλευτές. Ὁ Σοφιανόπουλος ἐξελέγη πανηγυρικά στίς Σέρρες. Μεταξύ τοῦ Ἀγροτοεργατικοῦ Κόμματος τοῦ Ἀλέξανδρου Παπαναστασίου καί τοῦ Ἀγροτικοῦ τοῦ Ἀλέξανδρου Μυλωνᾶ, ὁ Σοφιανόπουλος εἶχε δημιουργήσει τόν δικό του μικρό ἀλλά οὐσιαστικό πολιτικό χώρο. Ἀλλά οἱ ἐποχές δέν εὐνοοῦσαν πλέον τίς ὀμαλές κοινοβουλευτικές ἐξελίξεις, πού πιθανόν θά ἀποτελοῦσαν προσφορότερο πεδίο δράσης γιά τόν ἐπιστημονικά καί πνευματικά διαπρεπῆ Σοφιανό-

πουλο. Ἦταν ἡ ἐποχή των στρατηγῶν καί ὄχι τῶν κοινοβουλευτικῶν ρητόρων. Παρά ταῦτα, ὅταν ὁ Βενιζέλος σχημάτισε νέα κυβέρνηση, τήν ἀνοιξή τοῦ 1933, πρότεινε στόν Σοφιανόπουλο νά συμμετάσχει, ἀλλά αὐτός δέν δέχθηκε λόγω τῶν ἰδεολογικῶν του διαφορῶν μέ τούς Φιλελευθέρους. «Τόν τίτλον τοῦ ὑπουργοῦ κινδυνεύουν νά ἔχουν οἱ μισοί τῶν Ἑλλήνων, ὥστε ἡμποροῦσα νά υπάρξω χωρίς νά τόν ἔχω...»⁵⁶.

Στίς ἐκλογές τοῦ Μαρτίου 1933, τίς τελευταίες στίς ὁποῖες ἔλαβε μέρος ὁ Βενιζέλος, ὁ Σοφιανόπουλος συνετρίβη, λόγω τοῦ πλειοψηφικοῦ ἐκλογικοῦ νόμου, μεταξύ τῶν δύο μεγάλων συνασπισμῶν. Κατόρθωσε, ὅμως, νά διασωθεῖ στήν Βουλῆ μέ δύο ἔδρες, ἐνῶ στήν ἐξουσία ἀνέβηκε — γιά πρώτη φορά μετά τό 1920 — ἡ ἀντιβενιζελική δεξιὰ. Σέ ἓνα ἄρθρο του, τόν Ὀκτώβριο τοῦ ἰδίου ἔτους⁵⁷, ὁ Σοφιανόπουλος ἐπιτίθεται κατά τῶν κοινοβουλευτικῶν διαδικασιῶν τίς ὁποῖες θεωρεῖ χρονοβόρες καί φθοροποιές. Ζητεῖ «ἰσχυράς καί ἠθικάς κυβερνήσεις», ἄρα σαφῆ διάκριση τῆς ἐκτελεστικῆς καί τῆς νομοθετικῆς ἐξουσίας. Προτείνει ἓνα πολίτευμα Προεδρικής Δημοκρατίας, μέ



Ἰωάννης Σοφιανόπουλος (1887-1951)

δυνατότητα τοῦ Κοινοβουλίου νά προκαλεῖ δημοψηφίσματα. Ἀλλά βάλλει κατά τῆς πλουτοκρατίας καί συμπληρώνει ὅτι ἡ πολιτική δημοκρατία θά ἔπρεπε νά συμπληρωθεῖ μέ κοινωνική δικαιοσύνη, ὥστε νά ἀποκτήσει οὐσιαστικό περιεχόμενο. Ἀναγνωρίζει, ὅμως, σέ μεταγενέστερο ἄρθρο του⁵⁸, ὅτι τέτοιες ριζικές λύσεις δέν πρόκειται ποτέ νά προέλθουν ἀπό τόν παρόντα πολιτικό κόσμο. Αἰτεῖται, καί προβλέπει μάλιστα ὅτι ἐπίκειται, ἓνα νέο 1909 μέ κοινωνικό περιεχόμενο. Προφανῶς δέν ἔχει στόν νοῦ του τό Ε-ΑΜ, ἀλλά ἓνα λαϊκό κίνημα πού θά ἔφερνε τόν ἴδιο στήν ἐξουσία χωρίς ὄρους, γιά νά πραγματοποιήσει τίς κοινωνικές μεταρρυθμίσεις του.

Ὁ βιογράφος του σημειώνει⁵⁹ ὅτι ὁ Ἰ. Σο-

φιανόπουλος ήταν ιδεολογικά εκλεκτικός, μέ μόνη εξαίρεση τά δόγματα της γεωπολιτικής, τά οποία υπήρξαν ή σταθερά της πολιτικής του σκέψης ως τόν θάνατό του. Ο Σοφιανόπουλος πίστευε, στην ουσία, σέ ένα σύστημα μεικτής οικονομίας, ένα είδος «σοσιαλισμού της αγοράς» ή «κράτους προνοίας», σάν αυτά πού εγκαθιδρύθηκαν μεταπολεμικά στην Δυτική Εύρώπη.

Τόν Απρίλιο του 1933, ο Σοφιανόπουλος, πού είχε μείνει προσωρινά εκτός Βουλής, εξελέγη στις Σέρρες κατά τις τοπικές επαναληπτικές εκλογές, μέ τήν υποστήριξη τών Φιλελευθέρων του Βενιζέλου. Ο ίδιος διαφοροποιείται από τόν μεγάλο Κρητικό, αλλά ο τύπος της δεξιάς τόν κατηγορεί για «κομμουνιστή!» Όσο ή πολιτική σκηνή στην Ελλάδα πολωνόταν τόσο οι ενδιάμεσες προσωπικότητες τύπου Σοφιανόπουλου δέχονταν διμέτωπα πυρά. Έτσι, οι ίδιες οι περιστάσεις υποχρέωσαν τόν Σοφιανόπουλο νά αγγεταί και νά φέρεται, αναγκασμένος νά τοποθετείται κάθε φορά ανάλογα μέ τά δραματικά γεγονότα πού τυράννησαν τόν ελληνικό πολιτικό βίο εκείνη τήν ταραγμένη περίοδο. Καί έτσι, ο Σοφιανόπουλος προσχώρησε στό κίνημα του 1935, μέ συνέπεια νά καταδικασθεί ερήμην σέ ισόβια και νά αναγκασθεί νά αυτοεξορισθεί στό Παρίσι, διαφεύγοντας μέσω Μικράς Ασίας, υπό περιπετειώδεις συνθήκες.

Ο Σοφιανόπουλος ήταν κάθετα και ολοκληρωτικά αντίθετος στην βασιλεία, τήν οποία θεωρούσε πηγή τών δεινών της νεώτερης Ελλάδος. «Ο θεσμός αυτός», έγραφε στον «Ανεξάρτητο»⁶⁰, «είναι άχώριστα συνδεδεμένος μέ μίαν εθνικήν συμφοράν πού και μόνον ή ανάμνησίς της θά έπρεπε νά τόν είχε θάψει όριστικά εις τήν συνείδησιν όλων τών Έλλήνων, ακόμη και εκείνων πού ή φύσις τούς έγένησεν ταπεινούς θεράποντας και ίκέτας τών αυλικών διαδρόμων...».

Στό Παρίσι, ο Ί. Σοφιανόπουλος έκανε καθημερινά παρέα μέ τόν Βενιζέλο, περπατώντας μαζί του στό δάσος της Βουλώνης. Έκανε επίσης παρέα μέ τόν μαρξιστή θεωρητικό και ήγέτη Σεραφείμ Μάξιμο. Η σύζυγος του Μάξιμου, Πηνελόπη, θυμάται ότι στις ιδεολογικές τους διαμάχες ο Μάξιμος αποστόμωσε διαρκώς τόν Σοφιανόπουλο.

Στις εκλογές του 1936, πού έγιναν μέ άπλή αναλογική, ο Σοφιανόπουλος έλαβε μέρος και πήρε μία μόνον έδρα. Στην βραχύβια Βουλή πού διαμορφώθηκε, συμάχησε μέ τούς κομμουνιστές. Μετά τήν 4η Αυγούστου, ο Μεταξάς τόν εξόρισε στην Ανάφη. Απελευθερώθηκε μέ τόν

όρο νά φύγει στό έξωτερικό, όπου ο Σοφιανόπουλος αποδόθηκε σέ άγώνες εναντίον της 4ης Αυγούστου και έλαβε μέρος στην προετοιμασία της διοργάνωσης αντιμεταξικού κινήματος υπό τόν Πλαστήρα, πού δέν τελεσφόρησε.

Οι προβλέψεις του Σοφιανόπουλου τις παραμονές του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου ήταν απαισιόδοξες και βασίζονταν στα γεωπολιτικά δεδομένα. Ο Σοφιανόπουλος θεωρούσε ότι ή άποκοπή της αγροτικής Ουγγαρίας από τήν βιομηχανική Αυστρία και ο άποκλεισμός της βιομηχανικής Γερμανίας από τά αγροτικά Βαλκάνια, πού υπήρξαν αποτέλεσμα του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, θά προκαλούσαν αναπόφευκτα τήν τάση τών γερμανικών χωρών νά αναζητήσουν ζωτικό χώρο για τά βιομηχανικά τους προϊόντα και για πρώτες ύλες. Υπαίτια είναι, κατά τόν Σοφιανόπουλο, ή έξουθενωτική πολιτική τών Συμμάχων κατά της Γερμανίας. Ο Σοφιανόπουλος θεώρησε τόν πόλεμο του '40 χαρακτηριστικά πατριωτικό, διότι βασιζόταν σέ νόμιμη άμυνα του ελληνικού λαού. Απέκρουε τόν χαρακτήρα του «αντιφασιστικού» πολέμου, πού προσπαθούσε νά προσδώσει ή κομμουνιστική άριστερά. Τό 1940, πήρε άδεια και επέστρεψε στην Ελλάδα.

Στην Κατοχή συνεργάστηκε μέ τό ΕΑΜ, αλλά δέν προσχώρησε σέ αυτό, λόγω της αυξανόμενης έπιρροής του ΚΚΕ. Ο Σοφιανόπουλος, στην ουσία, δέν ήθελε τήν κατάλυση του αστικού καθεστώτος. Μάλλον επιδίωκε τήν επιβολή ενός πεφωτισμένου σοσιαλισμού εκ τών άνω. Γι' αυτό και άπέριψε τήν πρόταση νά συμμετάσχει στην «Κυβέρνηση του βουνού» του ΕΑΜ, ως αρχηγός της. Άλλωστε, δέν δεχόταν τήν κηδεμονία του ΚΚΕ.

Στην Κατοχή συνελήφθη από τούς Γερμανούς για αντιστασιακές δραστηριότητες. Έμεινε δύο μήνες στις φυλακές Αβέρωφ και, όταν άποφυλακίστηκε, διέφυγε στην Μέση Ανατολή. Τό 1943 δημιούργησε τήν «Νεοδημοκρατική Ένωσή Άριστερών», πού αργότερα εξελίχθηκε σέ «Ένωσή Δημοκρατικών Άριστερών». Μέ αυτή του τήν ιδιότητα πήγε τό 1944 στόν Λίβανο, όπου συγκεντρώθηκε ή ελληνική πολιτική ήγεσία, όλων τών τάσεων, για νά ρυθμίσει τό μέλλον της Ελλάδος εν όψει της έπερχόμενης άπελευθέρωσης. Στην ουσία ήταν μόνος, διότι από τήν μία πλευρά ήθελε τήν διατήρηση του αστικού καθεστώτος, αλλά, από τήν άλλη, δέν ήθελε νά συνταυτισθεί μέ τούς εκπροσώπους τών παλαιών αστικών κομμάτων. Ο Σοφιανόπουλος άρνήθηκε νά συμμετάσχει στην κυβέρνηση Γεωργίου Παπανδρέου.

Ἐγινε τελικά ὑπουργός Ἐξωτερικῶν στήν κυβέρνηση Πλαστήρα καί προήδρευσε στίς συνομιλίες γιά τήν Συμφωνία τῆς Βάρκιζας, πού ἀκολούθησε τά Δεκεμβριανά. Παρότρυνε τούς κομμουνιστές νά δεχθοῦν τό νέο καθεστῶς, μέ ἐγγυήσεις ἰσοπολιτείας καί κοινωνικῆς δικαιοσύνης. Προέβλεψε δέ ὅτι ἡ ἀριστερά ἔχει νά κερδίσει ἀπό τήν ὁμαλότητα, διότι οὕτως ἢ ἄλλως ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας ὁδεύει πρὸς τά ἀριστερά.

Ἀντίθετα μέ τίς προβλέψεις τοῦ Σοφιανόπουλου, οἱ ἐξελίξεις μετὰ τῆ Βάρκιζα δικαίωσαν τούς πλέον ἀπασιδόξους. Ὁ Σοφιανόπουλος ὑπολόγιζε νά ἐκφράσει αὐτός μιά διευρυμένη ἀριστερά τῆς εἰρήνης καί τῆς συμφιλίωσης, ἀπαλλαγμένη ἀπό τόν κλοιό τοῦ ΚΚΕ. Ἀλλά ἡ θανάσιμη δεκαετία τοῦ '40 εὐνοῦσε τούς καπετάνιους καί ὄχι τούς σοσιαλδημοκράτες. Καί ὅπως δῆποτε ὁ Σοφιανόπουλος, ἴσως χωρὶς νά προτίθεται, εἶχε συντελέσει στήν ἔντεχνη ἐξουδετέρωση τῆς πανίσχυρης στρατιωτικά ἀριστερᾶς ἀπό τόν οὐσιαστικά χρεωκοπημένο βενιζελικό καί ἀντιβενιζελικό πολιτικό κόσμο. Στήν κυβέρνηση τοῦ ναυάρχου Βούλγαρη, τὸ 1945, ὁ Ἰ. Σοφιανόπουλος ἀνέλαβε καί πάλι τὸ ὑπουργεῖο Ἐξωτερικῶν καί ὑπ' αὐτὴν τὴν ιδιότητα ἐκπροσώπησε τὴν Ἑλλάδα στήν διεθνή διάσκεψη τοῦ Σάν Φρανσίσκο, ὅπου ἰδρύθηκε ὁ ΟΗΕ.

Ὁ Σοφιανόπουλος ἀκολουθοῦσε μιά γραμμὴ οὐδετερότητας καί ἰσορροπίας μεταξὺ τῶν Μεγάλων Δυνάμεων, μέ κύρια προϋπόθεση τὴν συνεργασία τους καί τὴν εἰρηνική τους συνύπαρξη. Ἡ Ἑλλάδα, πίστευε, γεωπολιτικά ἦταν ὑποχρεωμένη νά λάβει ὑπ' ὄψιν τῆς τὴν Μεσευρώπη καί τόν σλαβικό ὄγκο, πού τώρα πλέον εἶχε ὀργανωθεί πολιτικά στὴ Σοβιετικὴ Ἐνωση. Ἄρα ἡ Ἑλλάς ἔπρεπε νά βρίσκεται σέ ἀρμονικὴ συνύπαρξη μέ τόν βαλκανικό της περίγυρο καί, προπαντός, μέ τὴν Μόσχα.

Ὁ Σοφιανόπουλος διακρίθηκε στὸ Σάν Φρανσίσκο. Ἀνέλαβε τὴν προεδρία τῆς ἐπιτροπῆς διοργανώσεως τοῦ Συμβουλίου Ἀσφαλείας τοῦ ΟΗΕ, ὁ δὲ πρόεδρος Τρούμαν τὸν δέχθηκε στὸν Λευκὸ Οἶκο καί τὸν ἐπαίνεσε γιά τὸ ἔργο του. Τὸ ταξίδι του ὅμως εἶχε δυσάρεστο τέλος, διότι, προσπαθώντας νά τηρήσει γεωπολιτικὲς ἰσορροπίες καί ἀγνοώντας ἢ παραβλέποντας ὅτι ἡ Ἑλλάδα βρισκόταν στήν βρετανικὴ σφαῖρα ἐπιρροῆς, διαφοροποιήθηκε ἀπὸ τὴν δυτικὴ γραμμὴ καί ψήφισε κατὰ τῆς εἰσόδου τῆς φασιστικῆς Ἀργεντινῆς στὸν ΟΗΕ. Τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν νά παραιτηθεῖ μὲν ὁ Σοφιανόπουλος ἀπὸ τὴν ἐπιτροπὴ ἀσφαλείας, ἡ δὲ Ἑλλάδα ἐπέστρεψε στήν Ἀθήνα. Ἦταν φανερό

ὅτι δὲν ἦταν δυνατόν νά διαδραματίσει ἡ Ἑλλάδα ρόλο «ἀδέσμευτης χώρας». Οἱ γεωπολιτικὲς γνώσεις τοῦ Ἰ. Σοφιανόπουλου δὲν τοῦ χρησίμευσαν στὸ σημεῖο αὐτό, δηλαδή στήν κατανόηση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ καίρια γεωστρατηγικὴ θέση τῆς Ἑλλάδος ἀπέκλειε τὴν αὐτόνομη πολιτικὴ βούληση.

Τελικά, ὁ Σοφιανόπουλος πρότεινε τὸν σχηματισμὸ κυβέρνησεως ὄλων τῶν κομμάτων, μέ τὴν συμμετοχὴ τοῦ ΕΑΜ. Ἀλλά ἡ ἀριστερά βρισκόταν ἤδη σέ τροχιά σύγκρουσης μέ τὴν ἀστική παράταξη. Ὁ ἴδιος ἤθελε τὴν συνεργασία καί τὴν συμφιλίωση μέ τὸ ΕΑΜ γιά γεωπολιτικούς λόγους, γιατί θεωροῦσε ὅτι, ἀφοῦ ἡ Ἑλλάδα ἦταν ὑποχρεωμένη γεω-οικονομικά νά λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τῆς τὸν σλαβικό ὄγκο, δὲν μπορούσε νά ἀποβάλλει τὴν ἀριστερά ἀπὸ τὴν πολιτικὴ της ζωὴ.

Στὴν κυβέρνηση Σοφούλη, πού σχηματίστηκε στὸ τέλος τοῦ 1945, ὁ Σοφιανόπουλος ἀνέλαβε καί πάλι τὸ ὑπουργεῖο Ἐξωτερικῶν. Σέ αὐτὴν τὴν φάση θέλησε νά ἐνεργοποιήσει, γιά τὴν ἀποτελεσματικότερη διεκδίκηση τῶν ἐθνικῶν δικαίων τῆς Ἑλλάδας στὸ Συνέδριο τῆς Εἰρήνης, τὸ πνευματικὸ κεφάλαιο τῆς χώρας. Ἐτσι ἐπιζήτησε τὴν συνεργασία τοῦ Νίκου Καζαντζάκη, μέ τὸν ὁποῖο συνδεόταν στενά, καί προσπάθησε νά ἐπιτύχει τὴν ἀπονομὴ βραβείου Νόμπελ Λογοτεχνίας στὸν μεγάλο Ἕλληνα συγγραφέα. Τὴν προσπάθεια τοῦ Σοφιανόπουλου σαμποτάρισαν Ἕλληνες ἀκαδημαϊκοί, ὅπως διαβεβαιώνει καί ἡ χήρα τοῦ Καζαντζάκη, Ἐλένη⁶¹.

Τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1946, ὁ Σοφιανόπουλος ἐκπροσώπησε τὴν Ἑλλάδα στήν πρώτη Γενικὴ Συνέλευση τοῦ ΟΗΕ. Ἡ Σοβιετικὴ Ἐνωση ὑπέβαλε προσφυγὴ κατὰ τῆς παρουσίας βρετανικῶν στρατευμάτων στήν Ἑλλάδα. Παρὰ τὸ σαφὲς τηλεγράφημα τοῦ πρωθυπουργοῦ Σοφούλη ὅτι τὸ σύνολο τῆς ἰθύνουσας τάξης ἐπιθυμοῦσε τὴν παραμονὴ τῶν βρετανικῶν στρατευμάτων ὡς ἐγγύηση τῆς ἐπιβίωσης τοῦ ἀστικοῦ καθεστώτος, ὁ Σοφιανόπουλος, πιστός στήν ἀποψή του ὅτι ἡ Ἑλλάδα ἔπρεπε νά συνδέεται γεωπολιτικά μέ τὴν Σοβιετικὴ Ἐνωση καί τὴν Μεσευρώπη τηρώντας ταυτόχρονα τίς ἰσορροπίες μέ τὴν Δύση, ἀρνήθηκε νά συμμορφωθεῖ. Τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν νά ἀπολυθεῖ τηλεγραφικά, μέ ἐντολὴ τοῦ Βρεταννοῦ πρεσβευτῆ στήν Ἀθήνα.

Ἡ ἀπομάκρυνση τοῦ Σοφιανόπουλου ἀπὸ τὸν ἀστικὸ πολιτικὸ κόσμο ὀφειλόταν στήν ἀνεξάρτητη πολιτικὴ του, πού εἶχε, μέ τὴν σειρά της, αἰτία τίς γεωπολιτικὲς του πεποιθήσεις. Ὁ Σο-

φιανόπουλος, όμως, δέν προσχώρησε ούτε στο ΚΚΕ. Στίς εκλογές του 1946 άπειχε, μαζί με άλλους δημοκρατικούς και κεντρώους άρχηγούς και καταπολέμησε με πάθος τήν Παλινόρθωση τής Δυναστείας, προβλέποντας με διαύγεια ότι αυτή θά ευνούχιζε κάθε προσπάθεια έγκαθίδρυσης δημοκρατικών θεσμών στην Ελλάδα. Ο Σοφιανόπουλος περιόδευσε στο έξωτερικό για να πείσει Ευρωπαίους και Άμερικανούς για τίς θέσεις του. Μπροστά στην έμφύλια σύγκρουση, παραδεχόταν ότι με τήν εξέλιξη τής τεχνολογίας ή Ελλάδα έχει χάσει μέρος τής γεωπολιτικής της σημασίας και ότι προορισμός της είναι να καταστεί γέφυρα μεταξύ Άνατολής και Δύσης και όχι δορυφόρος κάποιας υπερδύναμης. Τόν λόγο, όμως, είχαν πλέον τά όπλα.

Κατά τήν διάρκεια του Έμφυλίου, ο Σοφιανόπουλος προσπάθησε να επιτύχει ξένη μεσολάβηση για να τερματισθεί ή έμφύλια σύγκρουση στην Ελλάδα⁶². Ζήτησε τήν βοήθεια του Τόμας Μάζαρυκ, πρωθυπουργού τής Τσεχοσλοβαχίας, και άλλων ξένων προσωπικοτήτων. Στην Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ, τό 1949, υπέβαλε, μαζί με τόν Κομνηνό Πυρομάγλου, υπόμνημα στο όποιο υποστήριζαν συμβιβαστική διέξοδο από τόν Έμφύλιο και ουδετερότητα τής Ελλάδας, με τήν έγγύηση τών Μεγάλων Δυνάμεων.

Η Ένωση Δημοκρατικών Άριστερών του Ί. Σοφιανόπουλου, όπως και ή ΕΠΕΚ του στρατηγού Πλαστήρα, καθώς και άλλες ομάδες τής μή κομμουνιστικής άριστερας, κινήθηκαν έτσι στο πλαίσιο τής «τρίτης λύσης». Όστόσο, ο Έμφύλιος δέν έληξε με συμβιβασμό, αλλά με νίκη τών όπλων του εθνικού στρατού. Όταν ο Σοφιανόπουλος γύρισε από τήν Δυτική Ευρώπη, ανέφερε σε δηλώσεις του ότι δραματιζόταν τήν Ελλάδα ως πεδίο συμβιβασμού και όχι σύγκρουσης τών Μεγάλων Δυνάμεων. Προφήτευσε δέ με έκπληκτική ακρίβεια ότι, χάρις στην υδρογονοβόμβα, θά βρεθεί άργά ή γρήγορα τρόπος συμβίωσης τών δύο κόσμων, προς άποφυγή ενός πολέμου που θά σήμαινε τό τέλος τής ανθρωπότητας.

Τελικά, μετά από πολλές συζητήσεις, ή Ένωση Δημοκρατικών Άριστερών του Σοφιανόπουλου, τό ΣΚΕΛΔ τών Σβώλου-Τσιριμώκου και οι Άριστεροι Φιλελεύθεροι τών Γρηγοριάδη-Χατζήμπεη συνέπηξαν τήν Δημοκρατική Παράταξη, με σκοπούς τήν ανεξαρτησία τής χώρας, τήν ειρήνευση, τήν κατάργηση τής Μακρονήσου, τήν αποκατάσταση τών συνδικαλιστικών έλευθεριών, τήν υπεράσπιση τών διεκδικήσεων τών

λαϊκών τάξεων έναντίον τής οικονομικής όλιγαρχίας. Τό ΚΚΕ, στίς εκλογές του 1950, σύστησε στους όπαδούς του να ψηφίσουν τήν Δημοκρατική Παράταξη. Παρά τίς δυσχερέστατες έμφυλιοπολεμικές συνθήκες — ο Έμφύλιος είχε τελειώσει λίγους μήνες νωρίτερα, τόν Αύγουστο του 1949 — ή Δημοκρατική Παράταξη έλαβε 163.000 ψήφους και 18 έδρες και ο Σοφιανόπουλος εξελέγη με μεγάλη πλειοψηφία βουλευτής στην Άθήνα και στην Θεσσαλονίκη.

Στήν πρώτη αυτή μετεμφυλιακή Βουλή, ο Ί. Σοφιανόπουλος ζήτησε γενική άμνηστία και να συμφιλιωθεί ή Ελλάδα με τήν Σοβιετική Ένωση. Αυτά δέν προέρχονταν από τυχόν υπαγωγή του σε κελεύσματα του παράνομου και ήττημένου πλέον ΚΚΕ, αλλά από τήν γεωπολιτική του θεώρηση. Απόδειξη, ότι στίς δημοτικές εκλογές του Άπριλίου 1950, ή Δημοκρατική Παράταξη υποστήριξε στην Άθήνα δικό της υποψήφιο, αντίθετο προς τίς επιθυμίες του ΚΚΕ.

Ο Σοφιανόπουλος θεωρούσε τό Κέντρο συμβιβασμένο και ταυτισμένο με τήν Δεξιά. Ο ίδιος επαγγελλόταν μία σοσιαλιστική θέση που άπειχε και από τόν κομμουνισμό και από τόν καθάρο καπιταλισμό. Ήταν κάθετα αντίθετος με τόν Θρόνο, υποστήριζε δέ ότι τό αντιδραστικό πολίτευμα που είχε εγκαθιδρυθεί μετά τόν Έμφύλιο θά κρατούσε τό αστικό καθεστώς αποτελεσματικό⁶³, υιοθετώντας έτσι τό περιφνημο έρώτημα του Τολιάτι «εάν ή Δικτατορία αποτελεί δυνάμωμα ή μήπως αδυνάτισμα τής αστικής τάξης». Υποστήριζε τήν σύνθεση τών δύο κόσμων τής μεταπολεμικής περιόδου, του καπιταλιστικού και του υπαρκτοσοσιαλιστικού, λέγοντας ότι τυχόν σύγκρουσή τους θά οδηγούσε τήν ανθρωπότητα σε έναν νέο Μεσαίωνα.

Τό δεξίο κράτος, φυσικά, δέν άστειευόταν. Τό καλοκαίρι του 1950 συνελήφθη ο Ν. Ρίτσης, διευθυντής του «Δημοκρατικού Τύπου», δημοσιογραφικού όργάνου του Σοφιανόπουλου. Άλλά αν στο έσωτερικό έθεωρείτο «έθνικώς ύποπτος», στο έξωτερικό έχαιρε μεγάλης εκτιμήσεως. Τόν Δεκέμβριο του 1950 ο Σοφιανόπουλος μετέβη στο Λονδίνο, όπου μίλησε στην Ένωση Δημοκρατικού Έλέγχου, αλλά και στην βρετανική Βουλή, όπου έπιχειρηματολόγησε για τήν ειρήνευση και τήν συμφιλίωση στην Ελλάδα.

Στίς 27-7-1951 πέθανε από καρδιακή έμβολή. Στην τέταρτη επέτειο του θανάτου του, πραγματοποιήθηκε στο Παρίσι πολιτικό μνημόσυνο με πρωτοβουλία ξένων προσωπικοτήτων, όπως του Πώλ Ριέ και άλλων πρώην δημοκρα-

τικῶν ὑπουργῶν τῆς Ἰσπανίας καί τῆς Ἰταλίας. Ὁ Νίκος Καζαντζάκης, σέ γράμμα του στήν οἰκογένεια τοῦ Σοφιανόπουλου, ἔγραψε ὅτι μετά τόν θάνατό του «ἡ Ἑλλάδα πιά γιά μένα ἄδειασε».

Σύμφωνα μέ τόν καθηγητή Δημ. Τσάκωνα⁶⁴, ὁ Σοφιανόπουλος πίστευε στήν ἀπομισθοφοροποίηση τῶν βαλκανικῶν λαῶν ἀπό τίς ἀνάγκες τῶν Μεγάλων Δυνάμεων. Ἦταν ἓνας τεχνοκράτης, χωρίς τήν βενιζελική γοητεία, ὁ ὁποῖος δέν μπορούσε νά προσαρμοστεί στόν περιθωριακό ρόλο πού ἄφηναν οἱ Μεγάλες Δυνάμεις στήν ἐλληνική ἐξωτερική πολιτική. Ὁ δέ καθηγητής Κων. Βεργόπουλος⁶⁵ θεωρεῖ ὅτι ὁ Σοφιανόπουλος εἶχε ἐπηρεασθεῖ ἀπό τόν βρετανικό σοσιαλισμό τοῦ ΜακΝτόναλντ καί ἀπό τόν Τολστοϊσμό.

ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ ΔΑΝΙΗΛΙΔΗΣ

Στό κεφάλαιο «Ἡ Γεωγραφική Ὀντότητα» τοῦ κλασσικοῦ ἔργου του *Ἡ Νεοελληνική Κοινωνία καί Οἰκονομία*⁶⁶, ὁ κορυφαῖος κοινωνιολόγος Δημοσθένης Δανιηλίδης προσπαθεῖ, γλαφυρά καί τεκμηριωμένα, νά ἀναλύσει τίς γεωπολιτικές προϋποθέσεις τῆς ἐλληνικῆς ἱστορίας καί τοῦ ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ.

Ὁ Δημοσθένης Δανιηλίδης (1889-1972) εἶχε σπουδάσει στή Βιέννη, στό Βερολίνο, στή Δρέσδη, στή Γενεύη, στή Βέρνη, στή Βασιλεία καί στή Ζυρίχη, ἀφοῦ εἶχε πρῶτα ἀνακηρυχθεῖ, τό 1913, διδάκτωρ Νομικῆς τοῦ Ὄθωμανικοῦ Πανεπιστημίου Κωνσταντινουπόλης. Στήν Κεντρική Εὐρώπη τοῦ Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου καί τῶν πρώτων χρόνων τοῦ Μεσοπολέμου, ὅπου σπούδασε, ἦταν φυσικό νά ἐπηρεασθεῖ ἀπό τίς διάφορες θεωρίες πού κυριαρχοῦσαν τήν ἐποχή ἐκείνη. Καταστάλαγμα τῶν σπουδῶν του καί κυρίως τῶν συστηματικῶν ἐρευνῶν του ἦταν τό προαναφερθέν ἔργο του, πού δημιούργησε σχολή γιά τήν ἐλληνική κοινωνιολογία. Ἀντίθετα, στήν πολιτική του δράση δέν εὐτύχησε. Ὁ νεοελληνικός πολιτικός βίος, ἄλλωστε, δέν συνήθιζε καί δέν συνηθίζει νά ἐγκολπώνεται αὐτούς πού διαθέτουν τήν βούληση καί τήν δυνατότητα ριζοσπαστικῆς πολιτικῆς δράσης, βασιζόμενοι σέ οὐσιαστική ἐθνική αὐτογνωσία.

Ἄν καί ὁ ἴδιος ὁ Βενιζέλος, ὅταν ὁ Δανιηλίδης τοῦ ἐξέθεσε τίς ἰδέες του τό 1925 στό Παρίσι, τοῦ εἶχε πεῖ «κύριε Δανιηλίδη, ἐάν ἤμουν νεώτερος κατά εἴκοσι ἔτη, θά σᾶς ἀκολουθοῦσα», ἄν καί δραστηριοποιήθηκε ἐνεργά στούς κύκλους τῶν ἀποδήμων καί ἴδρυσε τόν Σύνδεσμο τῶν Νε-

οελλήνων, ἀπέτυχε νά ἐκλεγεῖ βουλευτής μέ τό Ἀγροτοεργατικό Κόμμα τοῦ Ἄλ. Παπαναστασίου τό 1932. Μετά τήν ἀπελευθέρωση, τό 1944, διορίσθηκε ἀπό τό ΕΑΜ δήμαρχος Παλαιῦ Φαλήρου, λόγω τῶν προοδευτικῶν, ριζοσπαστικῶν, ἀλλά ὄχι κομμουνιστικῶν, πεποιθήσεών του. Ἀλλά δέν κατόρθωσε νά συνεχίσει τήν σταδιοδρομία του στήν τοπική αὐτοδιοίκηση καί μάλιστα διώχθηκε ἀπό τήν Δεξιά ὡς «κόκκινος δήμαρχος», ἐνῶ τό 1951 δέν ἐξελέγη στίς δημοτικές ἐκλογές.

Ἡ παρουσία του περιορίστηκε ἔτσι στό καθαρῶς πνευματικό πεδίο. Ὁ Δανιηλίδης ἦταν κάτι περισσότερο ἀπό προοδευτικός: ἦταν ριζοσπάστης. Τήν ἀναγέννηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ τήν τεκμηρίωσε ἱστορικά, γεωπολιτικά, πνευματικά. Ἦταν ἀνιδιοτελής, ἴσως καί «ἀφελής», ἐνθουσιώδης, ὀρμητικός καί δημιουργικός. Ἐπηρεάσε ἀνθρώπους ἀπό ὄλο τό πνευματικό φάσμα. Ἦταν δημοτικιστής καί ὑποστηρικτής τοῦ ἀτομικοῦ συστήματος, ὑπέρμαχος τῆς πραγματικῆς δημοκρατίας καί τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης.

Τό βιβλίο του *Νεοελληνική Κοινωνία καί Οἰκονομία* χρειάζεται πολλή ἀνάλυση, κριτική καί συζήτηση. Στήν οὐσία, ἀναζητεῖ τήν βάση τοῦ νεοελληνισμοῦ στήν ἀρχαιότητα, ἀπορρίπτοντας τό Βυζάντιο ὡς ἀσιατικό μόρφωμα. Ἐδῶ ἄς περιορισθοῦμε στό μέρος τοῦ βιβλίου του μέ τίτλο «Ἡ Γεωγραφική Ὀντότητα», προσπαθώντας νά ἐντοπίσουμε τίς γεωπολιτικές του θέσεις⁶⁷.

Ὁ Δανιηλίδης εἶναι μεγάλος φυσιογνώστης, ἔχει ἐπίγνωση τοῦ ἐλληνικοῦ οἰκοσυστήματος, ὅπως θά τό χαρακτηρίζαμε σήμερα, καί παραθέτει συνεχῶς ἀξιόπιστα στατιστικά στοιχεῖα. Θεωρεῖ ὅτι οἱ νεώτεροι Ἕλληνες δέν ἀπέδωσαν τήν πρέπουσα σημασία στήν γεωγραφική τους ὄντοτητα, ἴσως διότι κυριαρχεῖ τό βάρος τῆς ἱστορίας, ἴσως διότι «ἐμεῖς οἱ ἴδιοι δέν εἴμεθα ἀκόμη ἄξιοι τῆς Γῆς». «Ἡ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος», γράφει, «ἀπ' τά παλιά χρόνια ἴσαμε σήμερα εἶναι γεμάτη ἀπό τυπικά φαινόμενα πού ἐξηγῶνται ἀποκλειστικά ὡς προβλήματα γεωγραφικῆς θέσης». Ὁ Δανιηλίδης παραθέτει πλῆθος παραδειγμάτων γιά νά δείξει «πόσο μεγάλη εἶναι ἡ ἀλληλεξάρτηση καί ἀλληλεπίδραση τῶν γεωγραφικῶν καί ἱστορικῶν ὄρων». Πάντως, θεωρεῖ ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι σφᾶλμα νά ὑποβιβασθεῖ σέ ἀπλή λειτουργία τῆς γεωγραφίας, ἀπορρίπτοντας ἔτσι μιᾶ ντετερμινιστική γεωπολιτική ἀντίληψη. Ὁ ἀνθρώπινος πολιτισμός εἶναι ἀποτέλεσμα διαπλοκῆς καί σύνθεσης πολλαπλῶν παραγόντων, συνυφασμένων μεταξύ τους, καί ἡ γεωγραφία δη-

μιουργεί δυνατότητες αλλά όχι αναγκαιότητες. Ἀπόδειξη εἶναι ἡ ἴδια ἡ Ἑλλάδα, ὅπου ἐπὶ αἰῶνες ἀπουσίασε ὁ πολιτισμὸς στὸν χῶρο πού γέννησε τὸ κλασσικὸ πνεῦμα καὶ τὴν φιλοσοφία.

Κυρίαρχο στοιχεῖο τῶν ἐλληνικῶν γεωπολιτικῶν προϋποθέσεων εἶναι ἡ γεωγραφικὴ θέση τῆς Ἑλλάδας. Ἡ Ἑλλάδα βρίσκεται στὰ πρόθυρα τῆς Ἀνατολῆς, στὴν καρδιά τῆς Μεσογείου, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ θάλασσα πού ἐνώνει τοὺς λαοὺς πού κατοικοῦν στὰ παράλια της. Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἐνότητας εἶναι ἡ ταχεία ἐξάπλωση τῶν Ἑλλήνων στὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν ἀκτῶν τῆς Μεσογείου καὶ τοῦ Εὐξείνου Πόντου.

Ἡ ἐλληνικὴ χερσόνησος ἀποτελεῖ προέκταση τῆς Μεσευρώπης, ἀλλὰ ταυτόχρονα ἀπομακρύνεται ἀπὸ αὐτὴν καὶ τείνει πρὸς τὴν Ἀνατολή. Τὰ ἐλληνικὰ νησιά συνδέουν τὴν ἐλλαδικὴ χερσόνησο μὲ τὴν Μικρασία, τὴν Ἰταλία, τὴν Μέση Ἀνατολή καὶ τὴν Ἀφρική, ὅπου ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἕως σήμερα κατοικοῦν ἐλληνικοὶ πληθυσμοί. Ἡ μικρασιατικὴ παραλία ἀποτελεῖ ἐνιαῖο γεωγραφικὸ χῶρο μὲ τὴν Ἑλλάδα, μὲ τὰ ἴδια φυσικὰ χαρακτηριστικά, τὴν ἴδια βλάστηση καὶ τὸ ἴδιο ἀνάγλυφο τοπίο, μὲ τὴν μοναδικὴ διαφορὰ πὼς ἡ Ἰωνία εἶναι πῶς πλοῦσια καὶ εὐφορη. Ἔτσι, Μικρασία καὶ Ἑλλάδα ἀποτελοῦν γεωοικονομικὸ ἐνιαῖο σύνολο, σὲ πείσμα τῶν ἐκάστοτε πολιτικῶν συνόρων.

Ἀντίθετα, τὸ ἐσωτερικὸ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας εἶναι ἐντελῶς διαφορετικὸ, ὄρεινὸ, ἄγονο, ἀνῆκει περισσότερο στὴν Ἀσία καὶ εἶναι διαρκῶς ἐκτεθειμένο σὲ εἰσβολές βαρβαρικῶν ὀρδῶν ἀπὸ τὰ ἀνατολικά, μὲσω τῶν διόδων πού ἐνώνουν τὸ μικρασιατικὸ ὁροπέδιο μὲ τὴν Μέση Ἀνατολή (Πύλες τῆς Κιλικίας, Σιδηρὰ Πύλη τοῦ Δερβέντ).

Ὁ μεσογειακὸς κόσμος ἀρχίζει νὰ ἀποχωρεῖ καὶ νὰ παραχωρεῖ τὴν θέση του στὴν Μεσευρώ-



Δημοσθένης Δανιηλίδης (1889-1972)

πη ἤδη ἀπὸ τίς ὄρεινές περιφέρειες τῆς Μακεδονίας, γράφει ὁ Δανιηλίδης. Μεσευρώπη καὶ νότια Βαλκανικὴ ἐπικοινωνοῦν μὲσω τῶν μεγάλων φυσικῶν ὁδῶν, ὅπως εἶναι ἡ ἀρτηρία Μοράβα-Αξιοῦ καὶ ἡ ἀρτηρία Μοράβα-Ἐβρου. Ἡ Θεσσαλονικὴ, ὡς ἐκ τούτου, ἀποτελεῖ τὸ φυσικὸ λιμάνι τῆς Μεσευρώπης, πού ὁδηγεῖ ἀπὸ τὴν Βαλτικὴ Θάλασσα στὸ Σουέζ καὶ στὸν Ἰνδικὸ Ὠκεανό. Ὁ αὐστριακὸς καὶ ὁ γερμανικὸς ἱμπεριαλισμὸς, πού ἐντάσσει τὴ Θεσσαλονικὴ στὸν ἄξονα Βερολίνου-Βαγδάτης, ἀποτελεῖ ἀπόρροια αὐτῶν τῶν συσχετισμῶν.

Οἱ εὐρύτερες αὐτές γεωπολιτικὲς καὶ γεωοικονομικὲς ὁμαδοποιήσεις μποροῦν νὰ προσλάβουν τόσο θετικὸ ὅσο καὶ ἀρνητικὸ χαρακτήρα. Θετικὸ, ὅταν εὐνοοῦν τὴν ἐξάπλωση τοῦ ἐμπορίου ἢ τοῦ ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ, ἀρνητικὸ ὅταν συνεπάγονται π.χ. τὴν εὐκολία μὲ τὴν ὁποία κατέκτησαν σὲ πολὺ σύντομο χρονικὸ διάστημα οἱ Ὄθωμανοὶ τὰ Βαλκάνια καὶ μεγάλο μέρος τῆς ἀνατολικῆς Εὐρώπης.

Ἡ ἐλληνικὴ ἐνδοχώρα εἶναι ὄρεινὴ, χωρὶς τὰ βουνά της νὰ διακόπτουν τὴ δυνατότητα ἐπικοινωνίας τῶν διαφόρων τμημάτων της. Συναντᾶ κανεῖς στὴν Ἑλλάδα ὅλα σχεδὸν τὰ εὐρωπαϊκὰ κλίματα, λείπουν ὅμως οἱ

μεγάλες ὁμοιομορφίες τῆς Εὐρώπης, οἱ ἀπέραντες πεδιάδες ἢ οἱ ἀτελείωτοι ὄρεινοὶ ὄγκοι, τὰ μεγάλα δάση καὶ τὰ μεγάλα ποτάμια. Ἔτσι, λείπουν οἱ βασικὲς προϋποθέσεις μεγάλης οικονομικῆς ἀνάπτυξης, ἀλλὰ καὶ δημιουργίας ἐνιαίου καὶ ἐκτεταμένου κράτους. Ταυτόχρονα, ὁ ληστρικός χαρακτήρας τῆς οικονομίας, ἀλλὰ καὶ ἡ βραδύτητα στὴν ἀνανέωση τοῦ ἐδάφους ἔχουν ἀπογυμνώσει τὸν πλοῦτο τῆς ἐπιφάνειας καὶ προκαλοῦν οἰκολογικὲς ἀπορρυθμίσεις.

Σὲ ἀντιστάθμισμα, ὁ ἥλιος ἀποτελεῖ βασικὸ πλουτοπαραγωγικὸ στοιχεῖο στὴν Ἑλλάδα, πού ἐπηρεάζει τὸν βίο, τὴν οἰκονομία καὶ τὸν πολιτισμὸ τῶν Ἑλλήνων. Μέγα ἀποτέλεσμα τῆς με-

γάλης ηλιοφάνειας και της εξ αυτής ξηρασίας είναι η αγάπη της ελευθερίας και η ανεξαρτησία της σκέψης, η λιτότητα και η αρμονία της αισθητικής έκφρασης. Βέβαια, υπάρχουν και οι αρνητικές πλευρές: η ξηρασία, η λειψυδρία, η αποχαύνωση που προκαλεί η ζέστη. Είναι, λοιπόν, απαραίτητη η σύνθεση του ζωογόνου ήλιου με τό εξίσου ζωογόνο νερό, τό αντίρροπο στοιχείο του. Καθήκον των Ελλήνων είναι νά υπερνικήσουν τά φυσικά εμπόδια και νά αναπτύξουν τούς υδάτινους πόρους τους, μή περιοριζόμενοι μόνον στίς λιτανείες γιά τήν βροχή.

Η Ελλάδα δέν μπορεί, λοιπόν, νά θρέψει μεγάλο πληθυσμό. Γεωοικονομικό αποτέλεσμα, γράφει ο Δανιηλίδης, αποτελεί ο πόλεμος, ως μέσο ρύθμισης του υπερπληθυσμού ή βίαιου προσπορισμού πόρων επίβιωσης, καθώς και ο αποικισμός και η διασπορά. Η θάλασσα υπήρξε έτσι βασική διέξοδος στά πληθυσμικά αδιέξοδα των Ελλήνων.

Η μετατόπιση του κέντρου βάρους του Ελληνισμού προς τά ανατολικά, κατά τήν ελληνιστική περίοδο, είναι συνέπεια της συνεχούς διαρροής των Ελλήνων, μέσω της θάλασσας, προς νέες περιοχές. Αυτή η μετατόπιση προκαλεί, μέ τή σειρά της, φαυλοκυκλική στασιμότητα και παρακμή στην Ελλάδα. Οι Έλληνες ιδρύουν πόλεις και η ζωή τους έχει αστικό χαρακτήρα. Οι δραστηριότητές τους είναι εμπορικές-μεταπρατικές. Τά κενά της υπαίθρου της βαλκανικής ενδοχώρας καλύπτουν οι σλαβικοί πληθυσμοί, ριζωμένοι στή γη, στή γεωργία και στή κτηνοτροφία.

Γενικά, καταλήγει ο Δανιηλίδης, τά Βαλκάνια και η ανατολική Μεσόγειος αποτελούν μία ενιαία γεωγραφική οντότητα και η οντότητα αυτή υπήρξε, ιστορικά, η βάση του κράτους του Μεγάλου Αλεξάνδρου, της Ρωμαϊκής, της Βυζαντινής και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, καθώς και του «Εκκλησιαστικού Κράτους του Οικουμενικού Πατριαρχείου», κατά τήν έκφραση του Δανιηλίδη. Υπήρξε επίσης ο χώρος της εμπορικής δραστηριότητας των Ένετων, καθώς και τό λίκνο του «κακού ονείρου» της Μεγάλης Βουλγαρίας, της Μεγάλης Σερβίας και των διαφόρων βαλκανικών πανσλαβισμών. Επίσης, στό πλαίσιο αυτό αναπτύχθηκε η Μεγάλη Ίδέα, καθώς και οι απόψεις περί δυαδικής ελληνο-οθωμανικής αυτοκρατορίας. Εκεί τοποθετούνται και οι πιό σύγχρονες συζητήσεις γιά διαβαλκανικά και μεσογειακά σχήματα, παρά τίς επιθυμίες των ξένων Δυνάμεων.

Τελευταίος παράγων, κατά τόν Δανιηλίδη, είναι τό κλίμα. Τό ήπιο μεσογειακό κλίμα προάγει τήν έννοια του μέτρου και της αρμονίας. Αυτό είναι ο βασικός συντελεστής αφομοίωσης των διαδοχικών εισβολέων που εγκαταστάθηκαν σέ αυτήν τή χώρα. Τό θαλασσινό ελληνικό κλίμα δρά ως παράγων εκπολιτισμού και σύνθεσης των ετερόκλητων φυλετικών ομάδων που κατοίκησαν ανά τούς αιώνες τήν Ελλάδα.

Κ.Δ. ΚΑΡΑΒΙΔΑΣ: ΓΕΩΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΤΙΣΜΟΣ

Επιδράσεις του μεσοπολεμικού γεωπολιτικού ρεύματος ιδεών βρίσκουμε επίσης και στον κοινοτιστή αγροτιστή συγγραφέα Κωνσταντίνο Καραβίδα (1890-1973). Ο Καραβίδας αποτελεί ιδιότυπη περίπτωση και δέν μπορεί νά υπαχθεί εξ ολοκλήρου στην γεωπολιτική σχολή (όπως και ο Σοφιανόπουλος ανήκει στην άριστερά του βενιζελισμού και στον σοσιαλισμό όσο και στην γεωπολιτική).

Ο Καραβίδας πιστεύει, κατ' αρχήν, ότι η κοινοτική δομή βασίζεται στην οργάνωση της εργασίας και αυτή μέ τή σειρά της προσδιορίζεται από τό γεωοικονομικό περιβάλλον. Η διαμόρφωση του εδάφους, τό κλίμα, τά προϊόντα παράγουν τήν οικονομική και κοινωνική δομή και τόν πολιτισμό. Η άποψη του Β. Καραποστόλη ότι «τό γεωοικονομικό ρεύμα φαίνεται πώς εμφανίστηκε ως ειδική έκφραση της διάχυτης τάσης προς ανίχνευση των εθνικών οικονομικών αποθεμάτων έπειτα από τήν προϊούσα ανελαστικοποίηση της διεθνούς αγοράς απέναντι στά ελληνικά εξαγωγικά προϊόντα, κυρίως αγροτικά»⁶⁸ υπερτιμά τήν επίδραση της οικονομικής ζωής στους στοχαστές του Μεσοπολέμου και προσπαθεί νά κοινωνιολογήσει οικονομικιστικά τό πνευματικό έργο τους.

Στήν πραγματικότητα, οι μεσοπολεμικοί στοχαστές, που επηρεάστηκαν από τίς γερμανικές γεωπολιτικές θεωρίες, αναζητούσαν τίς νέες γεωστρατηγικές και γεωοικονομικές συντεταγμένες του Ελληνισμού, ο οποίος αποκόπηκε από τό ασιατικό του σκέλος γιά πρώτη φορά ύστερα από τρεις χιλιάδες χρόνια. Έξ άλλου, δέν πρέπει νά παραβλέπουμε τήν ιδεολογικοποίηση της πνευματικής ζωής υπό τό βάρος δυτικών επιδράσεων, γεγονός που συμβαίνει και σήμερα, ίσως σέ μεγαλύτερο βαθμό. Ειδικά ο Καραβίδας ουδόλως ξεκινά από τίς διακυμάνσεις της διεθνούς αγοράς. Μπορεί αυτό νά αφορά τά πορίσματα των έρευνών του, αλλά η όπτική

του είναι χρονικά και ιστορικά πολύ ευρύτερη.

Στό υπόμνημά του προς την Αγροτική Τράπεζα, που υπέβαλε στην ηγεσία του νεοσύστατου τότε πιστωτικού ιδρύματος τό 1941, ο Καραβίδας συγκρίνει τους πρωτόγονους αγροτικούς σχηματισμούς της Βαλκανικής και διαπιστώνει ότι οι ελληνικές κοινότητες διακρίνονταν από ποικιλομορφία και έντονη προσαρμογή προς τό περιβάλλον τους. Παρατηρεί ότι ή τοπική οικονομία της νότιας Ελλάδας υπήρξε πάντοτε εξαρτημένη από τόν ευρύτερο περίγυρό της, τόν Εύξεινο Πόντο, τήν Μεσόγειο και — μετά τήν ανακάλυψη του Νέου Κόσμου — από όλον τόν κόσμο. Άλλά και όλόκληρη ή Ευρώπη, από τήν στιγμή που δέν αποίκισε τήν Σιβηρία αλλά τήν Άμερική, εξαρτάται από τό παγκόσμιο εμπόριο, γεγονός που θά επιφέρει αναπόφευκτα ή τήν παγκόσμια αλληλεξάρτηση ή τόν παγκόσμιο πόλεμο.

Η Ελλάδα, ειδικότερα, εξαρτάται γεωοικονομικά από τήν Ιταλική και τήν βαλκανική χερσόνησο, τήν Μικρασία και τήν Ρωσία. Η ρύθμιση τών σχέσεων μεταξύ της Ελλάδας και αυτών τών περιοχών θά γίνει είτε ειρηνικά (συνεργασία, διείσδυση) είτε μέ πόλεμο. Η εξωτερική πολιτική της Ελλάδας συναρτάται έτσι αναγκαστικά μέ τήν σιτο-τροφοδοσία μας, μέ τίς ελληνικές παροικίες, μέ τούς μετανάστες και μέ τό ελληνικό εμπορικό ναυτικό.

Ο Καραβίδας, εν όψει «τών πράγματι μονίμων γεωφυσικών, γεωοικονομικών και γεωπολιτικών δεδομένων», αλλά και τών δημογραφικών, θεωρεί υποχρεωτική τήν προσαρμογή κάθε οικονομικής πολιτικής στά γεωφυσικά δεδομένα. Από αυτήν θά προκύψει ή δομή του εξαγομένου προϊόντος και ή όλη έσωτερική και έξωτερική πολιτική της Ελλάδας. Οι σχέσεις μας μέ τή Βουλγαρία, υποστηρίζει ο Καραβίδας, πρέπει νά απαλλαγούν από τήν κομιτατζήδικη νοοτροπία και νά βασισθούν στην συμπληρωματική φύση τών δύο χωρών. Υποστηρίζει μάλιστα ριζοσπαστικά ότι χρειάζεται νά οργανωθεί έπιστημονικά και συστηματικά ή οικονομική συνεργασία μέ τήν Τουρκία, τήν Βαλκανική, τήν Μεσευρώπη και τήν Ρωσία, ή και σε παγκόσμιο επίπεδο, μέ άμοιβαίες έκχωρήσεις της εθνικής κυριαρχίας.

Ο Καραβίδας θεωρεί ότι ο γερμανικός ιμπεριαλισμός στην ουσία επανέρχεται στο παλαιό — από τών ήμερών του Ναπολέοντα — αίτημα για τήν ενότητα της Ήπειρωτικής Ευρώπης. Χρειάζεται τήν Βαλκανική ως αγορά όχι μόνον

βιομηχανικών προϊόντων (όπως και ή Άγγλία), αλλά και γεωργικών, καθώς και πηγή πρώτων υλών. Άλλά ή γερμανική κυριαρχία στην Ευρώπη απαιτεί και τήν παγκόσμια κυριαρχία για νά επιβιώσει, διότι ή Βαλκανική δέν άρκει για νά τροφοδοτεί όλόκληρη τήν Ευρώπη. Από τήν άλλη, νίκη τών Συμμάχων θά επιφέρει αναγκαστικά τήν αναπροσαρμογή «του άσυδότη και νοσηρού καπιταλιστικού συστήματος, όσον και της άποκαταστάσεως ίσοροπιών κάπως περισσότερο οργανικών εις τήν διεθνή αγοράν...». Η Ελλάδα οφείλει νά έχει ξεκαθαρισμένα μόνιμα αιτήματα, οικονομικά, δημογραφικά, παραγωγικά, τόσο σε περίπτωση νίκης του Άξονα όσο και σε περίπτωση νίκης τών Συμμάχων. Αιτήματα που νά απορρέουν από τήν οργανική της συγκρότηση. Έτσι, σε περίπτωση νίκης του Άξονα, ή συνεργασία μέ τήν Τουρκία θά προμηθεύσει στην Ελλάδα σιτάρι, ενώ σιτάρι μπορεί ή Ελλάδα νά εξασφαλίσει και από τή Ρωσία, μέ μεσολάβηση του ΚΚΕ (είναι Μάρτιος του 1941 και ισχύει ακόμη τό σύμφωνο Ρίμπεντροπ-Μολότωφ).

Ο Καραβίδας, στο Υπόμνημά του, υποστηρίζει τή ρύθμιση της ανερχόμενης παγκόσμιας αγοράς βάσει τών οργανικών γεωοικονομικών πραγματικοτήτων. Είχε ήδη υποστηρίξει, τήν έπαύριο του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου, ότι ή Ελλάδα δέν έπρεπε νά ενταχθεί στην Μικρή Άνταντ, όργανο έπιρροής της Άγγλίας στα Βαλκάνια, αλλά έπρεπε νά επιδιώξει νά κινηθεί σε ευρύτερες συσσωματώσεις παγκόσμιου χαρακτήρα.

Στήν μελέτη του *Ο ιδιότυπος οικονομικός ρεζιοναλισμός και τό κοινοτικό ταμειούτριο*⁶⁹, ο Καραβίδας αποκαλεί τήν αγροτική κοινότητα «Γεωοικονομική Κοινότητα», για νά δείξει τήν συνάφειά της μέ τή διαμόρφωση του έδάφους.

ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΕΩΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

Η γεωπολιτική αξία του ελληνικού χώρου είναι δεδομένη και τεκμηριώνεται από τήν ξεχωριστή μοίρα της Ελλάδας και τήν ιστορική της πορεία. Η Ελλάδα υπήρξε κοιτίδα ενός από τούς σημαντικότερους παγκόσμιους πολιτισμούς. Υπήρξε παγκόσμια υπερδύναμη, τόσο στην Αρχαιότητα όσο και στον Μεσαίωνα. Οι ίδιες οι ιστορικές τραγωδίες της οφείλονται και αυτές, σε σημαντικό βαθμό, στην γεωγραφική της θέση.

Οι Έλληνες στοχαστές που εφάρμοσαν τίς αρχές της — γερμανικής κυρίως — γεωπολιτικής έπιστήμης στην ελληνική περίπτωση, εί-

δαν τήν Ἑλλάδα περισσότερο μέ δυτική ματιά, δηλαδή ὡς χῶρο κατ' ἀνάγκην ἐξαρτώμενο ἀπό εὐρύτερα γεωπολιτικά σύνολα. Ἀπουσιάζει σέ μεγάλο βαθμό ὁ γεωπολιτικός προβληματισμός γιά τήν δυνατότητα αὐτοπαρξίας τῆς Ἑλλάδας καί ἀσκήσης τῆς ἐπιρροῆς τῆς στούς γειτονικούς τῆς χώρους, αὐτό δηλαδή τό ὅποιο συνέβαινε στίς προηγούμενες ἱστορικές περιόδους. Οἱ περισσότεροι ἀπό τούς Ἑλληνες γεωπολιτικούς καταδικάζουν πεσσιμιστικά τήν Ἑλλάδα σέ «διέξοδο» Γερμανῶν ἢ Σλάβων, «ζωτικό χῶρο» ἐπέκτασης ρωσικῶν ἢ ἰταλικῶν συμφερόντων, ἀπαραίτητο γεωοικονομικό «συμπλήρωμα» τῆς Τουρκίας κ.λπ. Εἶτε διότι εἶδαν τήν Ἑλλάδα ὑπό τό πρῖσμα τῆς εὐρωκεντρικῆς γεωπολιτικῆς σκέψης εἶτε διότι ἔφεραν τό στίγμα τῆς ἠττοπάθειας τοῦ ἐλλαδικοῦ κρατιδίου, θεώρησαν ὅτι γιά νά ἐπιβιώσει ἡ Ἑλλάδα ἔπρεπε νά συνδεθεῖ ἢ νά ὑπαχθεῖ σέ ἐκείνες τίς μεγάλες δυνάμεις πού συνδέονταν μαζί τῆς γεωπολιτικά.

Οἱ περισσότεροι ἀπό αὐτούς ἔβλεπαν πρὸς τό Βερολίνο. Ὁ Σφυρῆς ἔχει ἐπίδραση καθαρά γερμανική. Ὁ Σοφιανόπουλος κυμαίνεται μεταξύ Βερολίνου καί Μόσχας. Ὁ Καραβίδας θεωρεῖ ὅτι ἡ Ἑλλάδα πρέπει νά διαμορφώσει τά αἰτήματά τῆς ἐναντι καί τῶν δύο πιθανῶν νικητῶν τοῦ Β' Παγκόσμιου Πολέμου. Ἀλλά ὅλοι δέν μπόρεσαν νά προβλέψουν τήν τελική ἔκβαση. Ἐπίσης, μαζί τους ἀποδείχθηκαν καί οἱ ἀνεπάρκειες τῆς γεωπολιτικῆς θεωρίας.

Πράγματι, παρά τό γεγονός ὅτι ὑπάρχει κάποια γεωπολιτική συνέχεια τῆς Ἑλλάδας μέ τήν Βαλκανική καί, διά μέσου αὐτῆς, μέ τήν Μεσευρώπη, ἡ Ἑλλάδα οὐδέποτε ἐντάχθηκε πολιτικά στήν σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν κεντρικοευρωπαϊκῶν δυνάμεων. Ἀκριβῶς ἡ σημαντική γεωπολιτική τῆς θέση τήν κατέστησε μῆλον τῆς ἐρίδος μεταξύ τῶν μεγάλων Δυνάμεων, ἤδη ἀπό τόν ὕστερο Μεσαίωνα. Ἀκριβῶς διότι περιβάλλεται ἀπό θάλασσα, δέχθηκε τίς ἰσχυρές ἐπιρροές τῶν ναυτικῶν δυνάμεων, τῆς Βενετίας πρὶν, τῆς Ἀγγλίας μετὰ τήν Τουρκοκρατία.

Στήν οὐσία, ἡ Ἑλλάδα μετὰ τό 1821 ἦταν ἓνα ἀποικιακό ἐξάρτημα τῆς Εὐρώπης, ἀλλά ὅχι τῶν δυνάμεων ἐκείνων πού εἶχαν ἀπ' εὐθείας γεωπολιτική πρόσβαση πρὸς τόν νότο (Γερμανία, Αὐστρία), ἀλλά ἐκείνων πού μπορούσαν νά τήν ἐλέγχουν διπλωματικά καί ναυτικά (Ἀγγλία καί, σέ μικρότερο βαθμό, Γαλλία). Ἡ Ἀγγλία ἀπέκοψε τήν Ἑλλάδα ἀπό τόν φυσικό γεωπολιτικό τῆς περίγυρο (Βαλκάνια, Μέση Ἀνατολή) καί τήν ἀπομόνωσε, ἀντέδρασε δέ στήν προσπάθεια

ἐνοποίησης Ἑλλάδας-Μικρασίας, ὥστε καί στό σημεῖο αὐτό ἡ βούληση τῆς βρεταννικῆς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς νά ὑπερισχύσει τῶν γεωπολιτικῶν δεδομένων.

Οἱ στοχαστές πού εἶδαν τήν νεοελληνική πραγματικότητα μέσα στόν πολύχρωμο χάρτη τῶν γεωπολιτικῶν πραγματικοτήτων παρέβλεψαν τόν ἄλλο, ἀθέατο ἀλλά ἰσχυρότατο χάρτη τῶν διεθνῶν ἐπιρροῶν.

Ἀλλά καί στήν περίπτωση τῆς ἀμερικανοκρατίας, πού τό 1947 διαδέχθηκε τήν ἀγγλοκρατία στόν ἐλληνικό χῶρο, ἡ διεθνῆς πολιτική ἀποδείχθηκε ἰσχυρότερη τῆς γεωπολιτικῆς, κατ' ἀντίστροφο τρόπο. Ἐνῶ οἱ Ἀμερικανοί εἶδαν — ὀρθῶς, ὑπό γεωπολιτική ἔννοια — Ἑλλάδα καί Τουρκία ὡς ἐνιαῖο σύνολο, στά πλαίσια τῆς Ἀτλαντικῆς Συμμαχίας, οἱ προσπάθειές τους νά ἐναρμονίσουν καί νά ἐνοποιήσουν στρατηγικά τόν χῶρο τοῦ Αἰγαίου κατέληξαν σέ παταγώδη ἀποτυχία, λόγω ἱστορικῶν - ψυχολογικῶν - πολιτικῶν διαφορῶν μεταξύ τῶν δύο κρατῶν. Διότι, ἡ Γεωπολιτική παραβλέπει καί ἓναν ἄλλον παράγοντα: τόν πολιτιστικό. Ὁ χάρτης τῶν θρησκειῶν, τῶν γλωσσῶν καί τῶν πολιτισμῶν χωρίζει κατὰ τρόπο ἀδιαπέραστο περιοχές γεωπολιτικά ἐνιαῖες, ὅπως εἶναι π.χ. ἡ Βαλκανική ἢ ἡ Κύπρος στήν ἐποχή μας. Προσπάθειες νά ὑπερνικηθοῦν αὐτές οἱ διαφορές χάριν τῆς γεωπολιτικῆς πραγματικότητας εἶναι δύσκολες ἢ καί μάταιες, ὅπως φάνηκε πρόσφατα στήν περίπτωση τῆς Βοσνίας, τῆς Παλαιστίνης καί τῆς Ὑπερκαυκασίας. Ὁ χῶρος δέν λειτουργεῖ αὐτόνομα, ἀλλά σέ συνάρτηση μέ τόν ἀνθρώπινο παράγοντα καί μέ τήν κίνησή του στόν χρόνο.

Στήν οὐσία, ἡ μεσοπολεμική Γεωπολιτική ὑπῆρξε περισσότερο ἰδεολόγημα, παρά ἀξιολογικά οὐδέτερη ἐπιστήμη. Ὑπέκρυπτε τήν ἐπεκτατική τάση τῆς Γερμανίας, σταθερή σέ ὅλη τήν ἱστορία τῆς, ἀπό τόν σταυροφόρο Φρειδερίκο Μπαρμπαρόσσα, τόν Γερμανό βασιλιά τῆς Τρίτης Σταυροφορίας, ὡς τήν σημερινή ἀνατολική καί βαλκανική οικονομική πολιτική τῆς. Εἶναι πάγια ἡ τάση τῶν Γερμανῶν νά ἀναζητοῦν ἐπιστημονικά ἐρείσματα στίς πολιτικές τους ἐπιλογές (φυλετικές θεωρίες κ.λπ.).

Σήμερα, τά πορίσματα τῆς Γεωπολιτικῆς ἔχουν χάσει μεγάλο μέρος τῆς σημασίας τους, διότι ἡ διαστημική τεχνολογία ἔχει ἀλλάξει τήν κλίμακα ἀνάλυσης τῆς παγκόσμιας πραγματικότητας. Ἄλλωστε, οἱ δορυφόροι, τό Internet καί οἱ ψηφιακές ἐπικοινωνίες, τά πυρηνικά ὄπλα, τά μεγάλα χρηματιστήρια, ἡ κατάτμηση τῆς διαδι-

κασίας παραγωγής σε διάφορες χώρες από τις πολυεθνικές έχουν σχετικοποιήσει τις κατηγορίες που ανάγονται στον χώρο. Παρά ταύτα, η Γεωπολιτική θά μπορούσε να είναι χρήσιμη σε περιπτώσεις που οι πολιτικο-οικονομικές διαδικασίες είναι δέσμιες της διαμόρφωσης του εδάφους, όπως είναι το πρόβλημα των υδάτων της Μέσης Ανατολής ή οι πετρελαιοαγωγοί της Κεντρικής Ασίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Γερμανική έκδοση, Λειψία, 1911.
2. 1912.
3. Γερμανική έκδοση, Βέρνη, 1917.
4. Γερμανική έκδοση, Ζυρίχη, 1919.
5. Γαλλική έκδοση, Παρίσι, 1922.
6. 1927.
7. 1930.
8. 1931.
9. Γεωοικονομία και Οικονομία - Μεθοδολογική έρευνα, *Άρχαιο Οικονομικών και Κοινωνικών Έπιστημών*, 1930, τόμος 10, σελ. 213 κ.έ.
10. Σελ. 9.
11. Σελ. 29-30.
12. Σελ. 46-47.
13. Σελ. 61.
14. Σελ. 70.
15. Σελ. 84.
16. Σελ. 96 κ.έ.
17. Σελ. 98 κ.έ.
18. Σελ. 102.
19. Σελ. 107.
20. Σελ. 108.
21. Σελ. 109.
22. Σελ. 110.
23. Σελ. 110-111.
24. Σελ. 111.
25. *Ιωάννης Σοφιανόπουλος: ένας επαναστάτης χωρίς επανάσταση*, πρόλογος Άγγελου Άγγελόπουλου, *Αθήνα* 1961, σελ. 17.
26. βλ. Δ. Παλαιολογόπουλου, *Π. Σοφιανόπουλος: ο πρώτος Έλληνας δραματιστής του Σοσιαλισμού, 1786-1856*, εκδ. Φιλιππότσης, *Αθήνα* 1988.
27. Σελ. 9.
28. *Έκδ. Βασιλείου, Αθήνα* 1927.
29. Πρόλογος.
30. Σελ. 6-7.
31. Σελ. 7.
32. Σελ. 9.
33. Σελ. 10.
34. Σελ. 10.
35. Σελ. 27.
36. Σελ. 97.
37. Σελ. 98-99.
38. Σελ. 200.
39. Σελ. 200.
40. Σελ. 201.
41. Σελ. 204.
42. Σελ. 204.
43. Σελ. 205.
44. Σελ. 206.
45. Σελ. 214.
46. Σελ. 139.
47. Σελ. 143-144.
48. Σελ. 144-145.
49. Σελ. 153.
50. Σελ. 153.
51. Σελ. 154.
52. Σελ. 192.
53. Σελ. 101.
54. Σελ. 101-102.
55. Π.χ. στην *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας* του Δ. Τσάκωνα.
56. Σελ. 113.
57. Περιοδικό «Έργασία», 15-10-1933.
58. «Άνεξάρτητος», 24-8-1934.
59. Σελ. 130.
60. Στίς 27-7-1935.
61. Σε συνέντευξή της στον γράφοντα τό 1983.
62. *Λιναρδάτος*, Α' τόμος, σελ. 78 κ.έ.
63. *Πανταζής*, 277.
64. *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, τόμος ΣΤ', σελ. 583.
65. *Έθνισμός και Οικονομική Ανάπτυξη στον Μεσοπόλεμο*, εκδ. Έξάντας, *Αθήνα* 1978, σελ. 131-133.
66. *Αθήνα* 1934, επανέκδοση εκδ. Λιβάνης, *Αθήνα* 1986.
67. Σελ. 1-22.
68. Εισαγωγή στη συλλογή κειμένων του Καραβίδα με τίτλο *Γεωοικονομία και Κοινοτισμός*, Δ.Τ.Ε., *Αθήνα* 1980, σελ. 12.
69. Έκδοθεΐσα ανακοίνωση στην *Έταιρεία Διοικητικών Μελετών*, 24-3-1938.



Όδοι προς τήν Κοινωνική Ειρήνη στην Ευρώπη

Κοινωνικός Χάρτης Osnabruck 1998

Μετάφραση: Σ. Λέκκα, Γ. Τσομπάνογλου
Έπιμέλεια: Γ. Τσομπάνογλου

Κατόπιν πρόσκλησης του Καθ. G. Szell του Πανεπιστημίου του Osnabruck ο Γ. Τσομπάνογλου συμμετείχε στο Διεθνές Συνέδριο που διοργανώθηκε από Κοινωνικούς Φορείς της Πόλεως Osnabruck, της Όμοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας με τήν συμμετοχή της Ευρωπαϊκής Ένωσης και τήν αιγίδα του Πρώην Προέδρου της Ευρωπαϊκής Ένωσης Jacques Delors, Ίδρυμα Notre Europe. Στο Συνέδριο αυτό συμμετείχαν ακαδημαϊκοί έρευνητές κοινωνικών πολιτικών, εκπρόσωποι κοινωνικών εταίρων από όλη τήν Ευρώπη. Ο σκοπός αυτής της ιστορικής συνάντησης ήταν να δοθεί ένα κοινωνικό στίγμα για μία νέα κοινωνική Ευρώπη, ένα τέλος στον νεοφιλελεύθερο κοινωνικό πόλεμο που φαίνεται ότι έφθασε στο τέλος του με τήν νέα πολιτική συγκυρία που διαμορφώθηκε σε αρκετές Ευρωπαϊκές χώρες. Η Διακήρυξη που δημοσιεύεται είναι τό αποτέλεσμα αυτής της σύναξης για τήν όποία και καλούνται οι αναγνώστες της Νέας Κοινωνιολογίας να μάς απαντήσουν στέλνοντας ένα μήνυμα σχετικά με τό εάν συμφωνούν ή όχι στην διεύθυνση του περιοδικού.

Πρόλογος

Η ιστορική συνθήκη ειρήνης που οι πόλεις Münster και Osnabruck γιορτάζουν με τήν «350ή επέτειο της Ειρήνης της Βεσφαλίας», θεωρείται από τούς υπογράφοντες σαν ένα σημαντικό γεγονός για τήν Ευρώπη που βρίσκεται σε διαδικασία αναδιοργάνωσης. Η συνθήκη ειρήνης σήμανε τό τέλος ενός πολύχρονου και βάραβρου πολέμου μέσω διαπραγματεύσεων, και τό κείμενό της άνοιξε τό δρόμο για μία περίοδο ειρήνης που βασίστηκε στα καινούργια, για τήν έποχή, θεμέλια του διεθνούς νόμου για τήν κυριαρχία των κρατών.

Η κοινωνική κρίση στην Ευρώπη

Εμείς, οι υπογράφοντες αυτό τόν Χάρτη, χρησιμοποιούμε τήν ευκαιρία που μάς δίνεται με τήν «350ή επέτειο της Ειρήνης της Βεσφαλίας», για να διερευνήσουμε τό ζήτημα της κοινωνικής ειρήνης, και να προτείνουμε μία Συμφωνία Κοινωνικής Σταθερότητας για τήν Ευρώπη.

Έδώ και δύο δεκαετίες οι πολίτες της Ευρωπαϊκής Ένωσης βλέπουν ότι:

- ή κρίση της αγοράς εργασίας δεν έχει ξεπεραστεί και σε μερικά κράτη ή ανεργία των νέων έχει παραμείνει σε σκανδαλωδώς ύψηλό επίπεδο
- δεν υπάρχει ακόμη ισότητα των γυναικών στην αγορά εργασίας

- χρόνο με τόν χρόνο τό εισόδημα που παράγεται κατανέμεται όλο και πιο άδικα
- ό συγκεντρωτισμός του πλούτου σε όρισμένα κοινωνικά μέρη αυξάνεται
- όλοένα και περισσότεροι πολίτες της μέσης κοινωνικής τάξης υποχρεούνται να ζουν κάτω από τό όριο φτώχειας ειδικά οι ηλικιωμένοι, οι μονογονικές οικογένειες, οι μητέρες μονογονικών οικογενειών και τά παιδιά τους
- Η ξενοφοβία στην κοινωνία αυξάνεται στις πόλεις και τις περιοχές όπου συγχέονται οι φτωχές αυτές κοινωνικές τάξεις.

Αυτή ή κοινωνική κρίση στην Ευρώπη δεν αποτελεί «φυσικό γεγονός». Είναι αποτέλεσμα δύο δεκαετιών της νεοφιλελεύθερης πολιτικής που εφαρμόζεται από τήν πλειοψηφία των κυβερνήσεων των χωρών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Οι προσπάθειες πολλών από αυτές κατά τήν διάρκεια της δεκαετίας του 1990 να επιφέρουν μία αλλαγή στις αγορές εργασίας τους ώστε να επιτύχουν λιγότερη ανεργία, δεν ήταν επιτυχημένες. Αντίθετα: ή ανάπτυξη έμποδίστηκε από τήν κρίση απασχόλησης ή όποια αυξήθηκε μέσω μιας οικονομικής πολιτικής που στόχευε στην σταθεροποίηση των δημοσίων οικονομικών και σε μία μονεταριστική πολιτική ή όποια στόχευε αποκλειστικά σε μία νομισματική σταθερότητα. Τό αποτέλεσμα της συνεχούς μαζικής ανεργίας ήταν ή αποδυνάμωση των εργατικών

συνδικάτων και κατά συνέπεια μιά τής πολιτικής «άναδιανομής του εισοδήματος» από τὰ κατώτερα στὰ ανώτερα κοινωνικά στρώματα καθώς σάν μιά κοινωνική πολιτική πού ολοένα και περισσότερο μείωνε τήν ἐγγύηση του δικτύου κοινωνικής πρόνοιας. Μόνο μερικές χώρες ἦταν ἐπιτυχείς στό νά μειώσουν σημαντικά τήν ανεργία μέ βάση ἕνα συνδυασμό καινοτομικής πολιτικής.

Δεν μπορεί νά αποκλειστεί ἡ πιθανότητα τής μείωσης τῶν μισθῶν και τής ἀποδιοργάνωσης του κράτους πρόνοιας, πού θά χειροτερεύει μέ τήν ἐφαρμογή τής Οἰκονομικής και Νομισματικής Ἑνώσης. Ἡ ἐξάλειψη τῶν συναλλαγματικῶν ἰσοτιμιῶν σάν μέσο προσαρμογῆς σημαίνει ὅτι οἱ ἐθνικές ἀγορές ἐργασίας και τὰ κοινοτικά συστήματα θά μποῦν σέ μιά περίοδο αὐξημένου ἀνταγωνισμού μεταξύ τους.

Ἅ Στόχος: Ἡ Εὐρωπαϊκή Οἰκονομική και Κοινωνική Ἑνωση

Καλοσορίζουμε τήν Εὐρωπαϊκή Ἑνωση σάν τήν βάση εἰρηνικής συνύπαρξης τῶν κρατῶν, ἀλλά νομίζουμε ὅτι αὐτή μπορεί νά ἐπιτευχθεῖ μόνον ἐάν ἡ Ε.Ε. ἀναπτυχθεῖ ὄχι μόνον ὡς οἰκονομική και νομισματική ἀλλά και ὡς κοινωνική ἔνωση. Μέ τόν Κοινωνικό Χάρτη θέλουμε νά ἐπισημάνουμε ὁδούς πρὸς τήν κοινωνική εἰρήνη στήν Εὐρώπη και νά ἐπαναφέρουμε τήν συζήτηση γιά τήν κοινωνική ἔνωση τής Εὐρώπης.

Ἡ κοινωνική πολιτική πρέπει νά εἶναι προτεραιότητα στήν Εὐρωπαϊκή Ἑνωση. Οἱ πιό σημαντικοί στόχοι εἶναι:

- ἡ οὐσιώδης ἐργασία γιά ὄλους τούς ἀνθρώπους στήν Ε.Ε. πού θά δίνει νόημα στήν ὕπαρξή τους
- ἡ ἐκπαίδευση, ἐπιμόρφωση και κοινωνική ἀσφάλιση γιά ὄλους τούς πολίτες τής Ε.Ε.
- ἡ προώθηση και παράταση του κοινωνικοῦ διαλόγου μεταξύ τῶν κοινωνικῶν ἐταίρων
- ἡ προαγωγή τής ἰσότητας μεταξύ ἀνδρῶν και γυναικῶν
- ἡ κοινωνική και οἰκολογική ἀειφορία σάν ἕνα ἀξίωμα τής οἰκονομικής δράσης
- ἡ πολιτική ἀνθρωπιστικῆς μετανάστευσης και ἀσύλου στήν Ε.Ε. πού θά προωθεῖ τήν συγχώνευση τῶν κρατῶν
- ἡ εἰρηνική συνύπαρξη τῶν κρατῶν και τῶν πολιτισμῶν μέσα και ἔξω ἀπό τήν Ε.Ε.

Ζητᾶμε ἀπό τίς χώρες μέλη τής Ε.Ε. και τούς κοινωνικούς ἐταίρους νά προσθέσουν μιά Συμφωνία Κοινωνικής Σταθερότητας στήν Εὐρωπαϊκή Νομισματική Ἑνωση. Αὐτή ἡ συμφω-

νία πρέπει νά ὀδηγήσει στήν ἀλλαγῆ, εἰδικά στούς τομεῖς τής ἐργασίας, του περιβάλλοντος, τής μισθοδοσίας και τής κοινωνικής πολιτικής.

Πολιτική ἐργασίας

Γιά νά ξεπεραστεῖ ἡ κρίση ἐργασίας, εἶναι ἀπαραίτητο νά ἀποφασιστεῖ σέ εὐρωπαϊκό ἐπίπεδο μιά νέα μακροοικονομική πολιτική. Ἡ νομισματική και οἰκονομική πολιτική πρέπει νά προσανατολιστεῖ και νά ἐπεκταθεῖ πρὸς τήν ἀνάπτυξη τής ἀπασχόλησης. Τό σύμφωνο σταθερότητας τής οἰκονομικής πολιτικής, πού συμφωνήθηκε μέ τήν ὀδηγία-μέτρο γιά τήν Οἰκονομική και Νομισματική Ἑνωση (συνθήκη Ἀμστερνταμ), δέν πρέπει νά σταθεῖ ἐμπόδιο σέ μιά ἐνδυναμωμένη πολιτική πού κατευθύνεται πρὸς τήν ἀπασχόληση.

Αὐτή ἡ νέα μακροοικονομική πολιτική πρέπει νά ὑποστηριχθεῖ ἀπό:

- μιά πολιτική μισθῶν πού ἐξαντλεῖ ὄλες τίς εὐκαιρίες πού προσφέρει ἡ αὐξηση τής παραγωγικότητας
- μιά πολιτική ἐρευνας και ἐκπαίδευσης πού βελτιώνει τόν σκοπό τής καινοτομίας στήν οἰκονομία
- μιά πολιτική ἀγορᾶς ἐργασίας και ὠραρίου ἐργασίας πού προωθεῖ τήν ἔνταση τής ἀπασχόλησης πού προσφέρει ἡ ἀνάπτυξη.

Μιά εὐρωπαϊκή στρατηγική ἐπαναπροσανατολισμοῦ τής νομισματικῆς, μισθοδοτικῆς, ἐρευνητικῆς και ἐργασιακῆς πολιτικῆς, μπορεί νά μειώσει σημαντικά τό ἐπίπεδο τής ανεργίας στήν Εὐρώπη μέσα σέ μικρό χρονικό διάστημα.

Ἡ ἀξάλειψη τής ανεργίας παραμένει ὁ μακροπρόθεσμος στόχος μας.

Οἰκολογική και Κοινωνική Ἀειφορία

Ἅ ἀνταγωνισμός, ἡ ἐργασία και ἡ κοινωνική δικαιοσύνη καθώς και ἡ διατήρηση τῶν οἰκολογικῶν συστημάτων εἶναι οἱ μεγαλύτερες προκλήσεις πού ἔχει νά ἀντιμετωπίσει ἡ Εὐρώπη στήν πορεία της γιά τόν εἰκοστό πρῶτο αἰῶνα. Μιά ἀειφόρος Εὐρώπη πρέπει νά ἐγγυηθεῖ ὅτι και οἱ τρεῖς αὐτοί τομεῖς εἶναι ἰσορροπημένοι ἀναπτυξιακά. Δέν εἶναι δυνατόν νά λυθεῖ «τό κοινωνικό ζήτημα» χωρίς νά προστατευθεῖ τό φυσικό περιβάλλον. Αὐτό σημαίνει ὅτι οἱ διάφορες προσεγγίσεις πρὸς τήν οἰκολογική διαχείριση πού ὑπάρχουν πρέπει νά ἀναπτυχθοῦν και νά ἐξεταστοῦν περισσότερο μέ σκοπό τή συνεχή διερεύνηση προστατευτικῶν μέσων διαχείρισης τῶν φυσικῶν πόρων.

Γιά νά ἐπιτευχθεῖ αὐτό, εἶναι ἀπαραίτητο νά

συμφωνηθούν και να εφαρμοστούν ύψηλου επιπέδου πανευρωπαϊκά περιβαλλοντικά ιδεώδη και να αποκεντρωθούν οι διαδικασίες που επιτρέπουν την ανάπτυξη καινοτόμων λύσεων για τα προβλήματα που υπάρχουν.

Για να εξασφαλίσει την ύπαρξή της στο μέλλον, η κοινωνία χρειάζεται την συγχώνευση των οικολογικών και κοινωνικών πλευρών σε όλους τομείς της πολιτικής και έναν συνεχή διάλογο ανάμεσα στις διάφορες ομάδες αντιπροσωπευμένων συμφερόντων ως προς την ενθάρρυνση της αειφόρου ανάπτυξης.

Πολιτική μισθών

Για να αποφευχθεί η εφαρμογή μιας πολιτικής μισθών υπό τις συνθήκες της οικονομικής και Νομισματικής Ένωσης που είτε επικεντρώνεται υπερβολικά στον οικονομικό ανταγωνισμό των λιγότερο ανεπτυγμένων χωρών της Ε.Ε. είτε πιέζει τις πιο πλούσιες χώρες να προσαρμόσουν τις ύψηλου επιπέδου τους προδιαγραφές, είναι απαραίτητο να συντονιστεί μία πολιτική μισθών σε ευρωπαϊκό επίπεδο. Μόνο τότε θα είναι δυνατό να ληφθούν υπόψη τυχόν διαφορές που υπάρχουν ανά χώρα και τομέα εργασίας ως προς την ανάπτυξη της παραγωγικότητας μέσω της πολιτικής μισθών και να αποφευχθούν τυχόν αλλαγές στον ανταγωνισμό ανάμεσα στις χώρες της Ε.Ε. Για να επιτευχθεί αυτός ο σκοπός, τα συνδικάτα των εργαζομένων και οι ενώσεις των εργοδοτών πρέπει να συγχωνεύσουν γρήγορα τις διάφορες αρμοδιότητες για την πολιτική μισθών που υπάρχουν σε κρατικό και ευρωπαϊκό επίπεδο. Για αυτόν τον σκοπό, μία κοινωνική νομική τάξη πραγμάτων που να περιλαμβάνει ένα πανευρωπαϊκό νόμο οργάνωσης πρέπει να δημιουργηθεί.

Κοινωνική πολιτική

Η κοινωνική πολιτική δεν πρέπει άλλο να παραμείνει στην αποκλειστική διάθεση των μεμονωμένων χωρών της Ε.Ε. Τα κατώτερα κοινωνικά όρια πρέπει να οριστούν σε ευρωπαϊκό επίπεδο για το περιβάλλον εργασίας, τις συνθήκες εργασίας και τα δικαιώματα συμμετοχής των εργαζομένων.

Πρέπει να αναπτυχθεί μία οργανωμένη ευρωπαϊκή πολιτική για τα συστήματα κοινωνικής ασφάλισης μετά την εισαγωγή του ευρώ. Μέχρι σήμερα, πολλά μοντέλα έχουν προταθεί για την επίτευξη αυτού του σκοπού, π.χ. το μοντέλο κοινωνικού φιδιού και το μοντέλο του διαδρόμου. Οι

χώρες μέλη της Ε.Ε. πρέπει επειγόντως να συμφωνήσουν σε έναν συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο να υπερασπίζονται και να αναπτύσσουν περαιτέρω τα ευρωπαϊκά μοντέλα του κράτους πρόνοιας. Οι εθνικές λύσεις για την κοινωνική πολιτική θα είναι ανεπαρκείς μετά την εισαγωγή του ενιαίου νομίσματος. Οι τυχόν τρόποι αναπροσαρμογής των κοινωνικών συστημάτων ασφάλισης στις χώρες μέλη που έχουν επέλθει λόγω ανταγωνισμού, πρέπει να διαφοροποιηθούν σε σχέση με το επίπεδο της ευρωπαϊκής ένωσης.

Κοινωνικά Συνέδρια και Κοινωνικές Συναντήσεις Κορυφής

Ζητάμε από τις χώρες-μέλη της Ε.Ε. να καλέσουν μία Κοινωνική Συνάντηση Κορυφής του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου για τον επόμενο χρόνο για να οργανώσουν την οδό προς μία Ευρωπαϊκή Οικονομική και Κοινωνική Ένωση. Οι απαραίτητες ενέργειες είναι οι εξής:

- σύγκλιση στόχων της εργασιακής, περιβαλλοντικής και κοινωνικής πολιτικής
- σύστημα κυρώσεων όταν αυτή ή σύγκλιση δεν εφαρμόζεται
- ξεκάθαροι χρονικοί περιορισμοί
- κριτήρια μετάβασης και εισόδου για όλες τις χώρες της Ε.Ε. που θέλουν να συμμετάσχουν

Σε προετοιμασία για αυτές τις ευρωπαϊκές, κοινωνικές συνομιλίες κορυφής, τοπικά, περιφερειακά και εθνικά κοινωνικά συνέδρια πρέπει να οργανωθούν στις χώρες της ευρωπαϊκής ένωσης. Οι κοινωνικοί εταίροι, τα πολιτικά κόμματα, οι φιλανθρωπικές οργανώσεις, μη κυβερνητικοί οργανισμοί και εμπειρογνώμονες σε θέματα εργασιακής, κοινωνικής και μισθολογικής πολιτικής πρέπει να λάβουν μέρος σε αυτά. Τα αποτελέσματα των εθνικών συνεδρίων θα πρέπει να συνδιαστούν σε ευρωπαϊκό επίπεδο και να προωθηθούν στο Ευρωπαϊκό Συμβούλιο σαν βάση για προετοιμασία προς τις κοινωνικές συνομιλίες κορυφής.

Οι υπογράφωντες θα υποστηρίξουν την εφαρμογή μιας Ευρωπαϊκής Οικονομικής και Κοινωνικής Ένωσης (ΕΟΚΕ), που θα συμπεριλαμβάνει τις χώρες της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης, με την αντίστοιχη επιρροή τους και των θέσεών τους για την εργασία και την κατοικία/διαμονή.

Συμφωνήθηκε στο Συνέδριο «Τρόποι για μία κοινωνική ειρήνη στην Ευρώπη» στις 14/11/1998 - Osnabruck Γερμανίας

ΕΞΟΥΣΙΑ • ΒΙΑ • ΠΟΝΟΣ

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΚΛΙΝΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΚΑΙ ΚΛΙΝΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

Υπό την αιγίδα της International Sociological Association (Research Committee 46 - Clinical Sociology), της Association Internationale des Sociologues de Langue Francaise, της Έλληνικής Ψυχολογικής Έταιρείας (ΕΛ.Ψ.Ε.) και του Τμήματος Έπικοινωνίας & ΜΜΕ του Έθνικου και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

ΚΟΡΓΙΑΛΕΝΕΙΟΣ ΚΑΙ ΑΝΑΡΓΥΡΙΟΣ ΣΧΟΛΗ
ΣΠΕΤΣΕΣ 13-16 ΜΑΪΟΥ 1999

Εναρκτήρια τελετή:
Προπύλαια Πανεπιστημίου Αθηνών, 12 Μαΐου 1999



Εξουσία, βία, πόνος

Τρεις έννοιες, τρία έρευνητικά αντικείμενα, τρία κοινωνικά έρωτήματα που διασχίζουν τό πεδίο των ενδιαφερόντων της Κλινικής Κοινωνιολογίας και της Κλινικής Κοινωνικής Ψυχολογίας.

Πώς νά σκεφτεί κανείς την πολυπλοκότητα και τις συναρθώσεις τους;

Τό Συνέδριο θά ασχοληθεί μέ θεωρητικά ζητήματα που άφορούν τις σχέσεις ανάμεσα σέ διαφορετικές μορφές και επίπεδα εξουσίας, βίας και πόνου, όπου συναντώνται ψυχικό και κοινωνικό, ύποκειμενο και δομές, ένοσμήσεις και θεσμοί.

Σέ τί συνίσταται ή ιδιαιτερότητα της κλινικής προσέγγισης ως προς την έρευνα και την παρέμβαση; Στο πολιτικό πεδίο, τόν κόσμο των έπιχειρήσεων, τις έπικοινωνίες, τις κοινωνικές σχέσεις ή την παροχή βοήθειας, τί προτείνει ή κλινική προσέγγιση που θά βοηθούσε στην αντιμετώπιση και διερεύνηση της εξουσίας, της βίας και του πόνου; Και πώς έπιδρουν όλα αυτά στην ίδια την κλινική πράξη; Είναι έρωτήματα που θά άπασχολήσουν αυτό τό συνέδριο.

Γιά όποιεσδήποτε πληροφορίες σχετικά μέ τή συμμετοχή σας στο συνέδριο, παρακαλούμε έπικοινωνήστε μέ την κα Άριάνα Σίβερα, τηλ. 3226855, Τμήμα Έπικοινωνίας & ΜΜΕ

βιβλιο- φορίες

Ἐπιμέλεια: Δημήτρης Τσατσούλης
Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα

Βιβλιοκριτική

Christos P. BALOGLOU, *Georgios Gemistos-Plethon: Ökonomisches Denken in der spätbyzantinischen Geisteswelt*. Πρόλογος B. Schefold. Ἐκδ. Στ.Δ. Βασιλόπουλος [Historical Monographs 19], Ἀθήνα 1998, σελ. 151.

Ἡ διεθνῶς ἀναγνωρισμένη ἱστορική σειρά τοῦ Ἐκδοτικοῦ Οἴκου Στ. Βασιλόπουλου ἐκδίδει τήν μονογραφία τοῦ Χ. Μπαλόγλου, Διδάκτορος Οἰκονομικῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Πανεπιστημίου Φρανκφούρτης, πού διερευνᾷ τήν οἰκονομική σκέψη τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ-Πλήθωνος.

Στό ἔργο προτάσσεται Πρόλογος τοῦ καθηγητῆ Bertram Schefold, ὁ ὁποῖος ἀξιολογεῖ τήν συμβολή τοῦ Μπαλόγλου στήν ἀναγνώριση τῆς ἐπιδράσεως ἢ, καλύτερα, τῆς παρακολουθήσεως καί ἐντάξεως τῶν οἰκονομικῶν ἰδεῶν τοῦ πολυῖστορος τοῦ Μυστρᾶ στήν ἐξέλιξη τῶν οἰκονομικῶν θεωριῶν καί δογμάτων (σσ. 11-12). Ἀκολουθεῖ ἀναλυτικός κατάλογος συντομογραφιῶν τῶν χρησιμοποιηθέντων περιοδικῶν (15-17).

Στήν «Εἰσαγωγή» του (σσ. 19-22), ὁ συγγραφέας ἀναλύει τήν ὑπάρχουσα βιβλιογραφία πού ἀσχολεῖται μέ τήν οἰκονομική σκέψη τοῦ Γεμιστοῦ καί ἐξηγεῖ τά σημεῖα ἐκεῖνα πού διαφοροποιεῖται ἢ παροῦσα μελέτη. Ἀπό τίς προγενέστερες μελέτες, ἡ πλέον ὀλοκληρωμένη εἶναι τοῦ ὁμοτ. καθηγητῆ ΣΣΕ Σ. Σπέντζα, ἡ ὁποία εἶχε δημοσιευθεῖ τό 1964 (Σ. Σπέντζα, *Αἱ οἰκονομικαί καί δημοσιονομικαί ἀπόψεις τοῦ Πλήθωνος*, διδ. διατριβή, Ἀθήνα 1964. Ἀνατυπώθηκε μέ τίτλο *Γ. Γεμιστός-Πλήθων. Ὁ φιλόσοφος τοῦ Μυστρᾶ. Οἱ οἰκονομικές, κοινωνικές καί δημοσιονομικές του ἀπόψεις*. Ἀθήνα: Καρδαμίτσα, 1987, 1990, 1996 μέ πρόλογο C.M. Woodhouse).

Τό πρῶτο κεφάλαιο «Das Leben von Georgios Gemistos im Rahmen der politischen und ökonomischen Umwelt seiner Zeit («Ὁ Βίος τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ στά πλαίσια τοῦ πολιτικοῦ καί οἰκονομικοῦ περιβάλλοντος τῆς ἐποχῆς



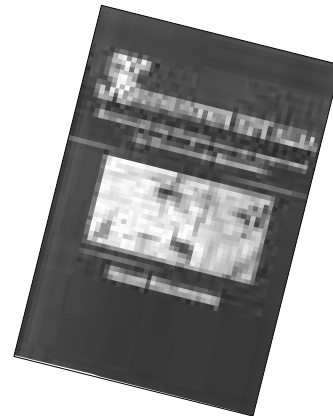
του», σσ. 23-40) εξετάζει με εξονυχιστική λεπτομέρεια και προσοχή τήν σταδιοδρομία του Γεμιστού. Έπισημαίνει ο συγγραφέας ότι ο Γεμιστός υπήρξε μαθητής του Κυδώνη (σ. 25-26) και μέσω αυτού γνώρισε τις διδασκαλίες των Σχολαστικών. Έπειτα από μία περιληπτική αναφορά στην πολιτική και οικονομική κατάσταση της αυτοκρατορίας στα χρόνια του Γεμιστού, όπου είναι σαφής η χρήση και γνώση πρωτογενών πηγών, ο συγγραφέας διερευνά τήν ιστορία του Δεσποτάτου του Μυστρά και ειδικότερα τά δημοσιονομικά και φορολογικά θέματα μέσω εξαντλητικής χρήσεως των πρωτογενών πηγών. Ο συγγραφέας προσεγγίζει με πᾶσα πληρότητα τό φορολογικό σύστημα του Δεσποτάτου — ένα θέμα πού δέν απασχόλησε στόν ἴδιο βαθμό προγενέστερους ἐρευνητές — γιατί, ὅπως ὀρθά ἐπισημαίνει, ἐπιτελεῖ καθοριστικό ρόλο γιά τήν ἀξιολόγηση των προτάσεων του Γεμιστού γιά τήν ἀναδιοργάνωση του φορολογικοῦ συστήματος.

Τό δεύτερο κεφάλαιο μέ τίτλο «Die politischen Anschauungen von Plethon im Rahmen seiner philosophischen Reflexion («Οἱ πολιτικές ἀντιλήψεις του Πλήθωνος στά πλαίσια του φιλοσοφικοῦ του στοχασμοῦ», (σσ. 41-68) διερευνά τίς πολιτικές ἀντιλήψεις του Πλήθωνος, ὅπως αὐτές ἐκπηγάζουν ἀπό τά διασωθέντα ἀποσπάσματα των «Νόμων» καί τίς ἀντιλήψεις του φιλοσόφου γιά τόν ἄνθρωπο. Στόχος του πληθωνικοῦ πολιτικοῦ συστήματος εἶναι ἡ πραγματοποίηση του «ἀρίστου καί εὐδαιμονεστάτου βίου, ἰδίᾳ καί κοινῇ» καί γιά τόν λόγο αὐτό προτείνει τήν λήψη μιᾶς σειράς μέτρων, συγκεκριμένων καί ἐξειδικευμένων, τά ὁποῖα θεωροῦνται ὡς ἀναγκαῖα καί ἱκανή προϋπόθεση γιά τήν κοινωνικοοικονομική ἀναμόρφωση, οικονομική ἀνασύνταξη καί ἐσωτερική ὀργάνωση τῆς πολιτείας. Ο ἄνθρωπος, κατά τρόπο πρωτότυπο, ἐρευνᾷ τό πνευματικό ὑπόβαθρο πού τυχόν ἐπηρέασε τόν Πλήθωνα κατά τήν διατύπωση των πολιτικῶν του ἀντιλήψεων. Τό ἀνευρίσκει ὅχι μόνον στόν Πλάτωνα, ὅπως ἔχει ὑποστηριχθεῖ ἐπανειλημμένως μέχρι σήμερα, ἀλλά καί στήν Στοά καί στούς Νεοπυθαγορεῖους (σσ. 65-68), κάτι πού δέν ἔχει ἀπασχολήσει μέχρι σήμερα τούς ἐρευνητές.

Τό τρίτο κεφάλαιο μέ τίτλο «Die volks- und finanzwirtschaftlichen Ideen und Vorschläge zur Wirtschaftspolitik («Οἱ οικονομικές καί δημοσιονομικές ἰδέες καί προτάσεις οικονομικῆς πολιτικῆς, σσ. 69-87) διερευνᾷ τίς ἀπόψεις του Πλήθωνος γιά τά οικονομικά θέματα πού τόν ἀπασχολοῦν. Κυρίως βαρύτητα δίδεται στήν θεωρία του Γεμιστού γιά τήν ἰδιοκτησία τῆς γῆς καί τά φορολογικά. Ἐδῶ ἐπισημαίνει ὁ συγγραφέας ὅτι στούς «Νόμους» ὑπάρχει σχετικό κεφάλαιο πού ἀσχολεῖται μέ τήν φορολογία, τό ὁποῖο ὅμως δέν ἔχει διασωθεῖ (σ. 86).

Τό τέταρτο καί τελευταῖο κεφάλαιο «Zur Würdigung und Wirkung der in den Denkschriften beinhalteten Ideen und Vorschläge («Γιά τήν ἀξιολόγηση καί ἐπίδραση των πε-

Βιβλιοεπισημάνσεις



★ **Θεανώ ΚΑΛΛΙΝΙΚΑΚΗ, Κοινωνική ἐργασία. Εἰσαγωγή στή θεωρία καί τήν πρακτική τῆς Κοινωνικῆς Ἐργασίας, Ἑλληνικά Γράμματα, 1998, σελ. 236.**

Ἡ σημερινή κοινωνία δικαιολογημένα μπορεῖ νά ἐπαίρεται γιά τό θεσμό τῆς κοινωνικῆς ἐργασίας, ὁ ὁποῖος ἀνταποκρίνεται σέ ὑπαρκτά κοινωνικά προβλήματα καί στοχεύει στό νά προσαρμόζεται στή μεταβαλλόμενη κοινωνική πραγματικότητα. Σίγουρα βρισκόμαστε πολλά βήματα μπροστά ἀπό τούς φιλικούς ἐπισκέπτες τῆς Ἀγγλίας τοῦ 1880· αὐτοί οἱ ἀξιεπαινοῦ πρωτοπόροι ἔχουν στήν ἐποχή μας ἀντικατασταθεῖ ἀπό ἕνα θεωρητικά τεκμηριωμένο σύστημα παροχῆς βοήθειας, στελεχωμένο ἀπό κοινωνικούς λειτουργούς, τούς ἐπαγγελματίες πού ὑλοποιοῦν τούς στόχους του κράτους πρόνοιας καί προσπαθοῦν νά ἐπιφέρουν κάποιες κοινωνικές ἀλλαγές. Οἱ μελλοντικοί κοινωνικοί λειτουργοί εἶναι, λοιπόν, οἱ πρῶτοι πού θά ἐνδιαφεροῦν καί θά ἀξιοποιήσουν αὐτό τό βιβλίο. Τό θέμα, ὅμως, τῆς κοινωνικῆς ἐργασίας, αὐτό καθ' ἑαυτό, καθώς καί ἡ σαφήνεια τῆς συγ-

ριεχόμενων στά ύπομνήματα ιδεών και προτάσεων», σσ. 89-114) είναι τό πλέον ένδιαφέρον, γιατί προσπαθει νά έντάξει τόν πολυίστορα του Μυστρά στην ιστορία των οικονομικών θεωριών. Ο συγγραφέας, μέ περισσή προσοχή, αξιολογει όλες τις προγενέστερες σκέψεις και απόψεις πού έχουν διατυπωθεί κατά τό παρελθόν για όποιαδήποτε «ομοιότητα» ή «ταυτότητα» των ιδεών του Γεμιστού μέ σύγχρονες σχολές ή σύγχρονα ρεύματα. Κατ' αρχήν, έρευνάται ή επίδραση των προτάσεων του Γεμιστού στους συγχρόνους του Ίσίδωρο και Βησσαρίωνα και, στή συνέχεια, προσεγγίζεται ή σχέση του Γεμιστού μέ νεώτερες σχολές ή νεώτερους συγγραφείς. Έτσι, ή άποψη του Malthus για τόν πέμπτο παραγωγικό συντελεστή, τό κράτος, τήν κρατική συμπαράσταση, βρίσκει ως προγενέστερο συγγραφέα τόν Γεμιστό. Περαιτέρω, διερευνάται ή ομοιότητα και τονίζονται οι διαφορές ανάμεσα στον Γεμιστό και στους φυσιοκράτες, ένω ο συγγραφέας, μέ προσοχή, διερευνά τήν σχέση Γεμιστού και Morus, καθώς και Γεμιστού και Locke στό ένδιαφέρον θέμα της έγγειας ιδιοκτησίας και σημειώνει τις διαφορές τους.

Τά συμπεράσματα (σσ. 115-117) ανακεφαλαιώνουν τά πορίσματα της μελέτης, ή όποια επέτυχε τόν σκοπό του συγγραφέα νά έντάξει τόν Βυζαντινό λόγιο στην ιστορία των οικονομικών δογμάτων.

Άναλυτική βιβλιογραφία (σσ. 119-132), περιληψη του έργου στην ελληνική (σσ. 133-140) και χρηστικά εύρετήρια ονομάτων και όρων ολοκληρώνουν τήν άρτια αυτή έκδοση.

Άλέξανδρος Τσερκέζης

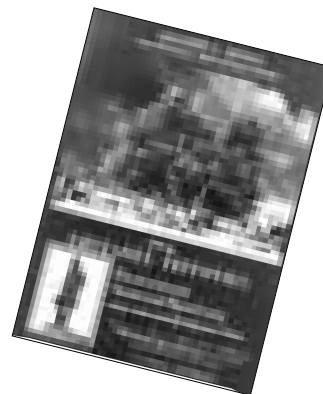


γραφέως στην παρουσίαση και άνάλυση των βασικών επιστημονικών έννοιών, αλλά και των πεδίων εφαρμογής τους, καθιστούν τό βιβλίο ένδιαφέρον και προσιτό σε μία εύρύτερη ομάδα άναγνωστών.

Η ύλη είναι διαρθρωμένη ως εξής: τό πρώτο κεφάλαιο άναφέρεται στις ρίζες, στό γνωστικό πεδίο και στις βασικές θεωρίες της κοινωνικής έγργασίας, τό δεύτερο στην κοινωνική έγργασία ως επάγγελμα, τό τρίτο στην εξέλιξη της, ένω τό τέταρτο στή μεθοδολογία της· τό πέμπτο εξετάζει τους τομείς άσκησης της, ένω στό έκτο και τελευταίο θίγεται τό θέμα της εκπαίδευσης (στόχοι, πρακτική άσκηση κ.λ.π.). Τά θιγόμενα ζητήματα είναι όμως εύρύτερου ένδιαφέροντος και άναμένεται νά βρουν τους αποδέκτες τους σε ένα μή περιοριζόμενο στους άμεσα άπασχολούμενους μέ τήν κοινωνική έγργασία κοινό.

★ Διονύσης Γ. ΖΕΡΒΟΣ, *Για ζωντανές γειτονίες. Κοινωνιολογική οικολογική προσέγγιση στην κοινωνική ζωή των νέων, Έλληνικά Γράμματα, 1998, σελ. 314.*

Η μελέτη του Διονύση Ζερβού στοχεύει στό νά έντοπίσει και νά αναλύσει τήν κοινωνική ζωή των νέων, έτσι όπως αυτή αναπτύσσεται στα πλαίσια της γειτονιάς. Κάνοντας μία



Χρήστος Π. ΜΠΑΛΟΓΛΟΥ, *Τό πρόγραμμα δημοσιονομικής και κοινωνικής πολιτικής του Ἀριστοτέλη, έκδ. Ἐλεύθερη Σκέψις, Ἀθήνα 1998, σελ. 100.*

Ἡ βραχεία διερευνητική αὐτή ἐργασία τοῦ Χ. Μπαλόγλου — γνωστοῦ καί ἀπό ποικίλες ἄλλες μελέτες του γιά τήν οἰκονομική σκέψη καί πρακτική τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων — ἀποτελεῖ συνέχεια καί συνιστᾶ μιά ἐμβάθυνση στό 10ο κεφάλαιο τῆς μελέτης του γιά τήν οἰκονομική σκέψη τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων (1995), ὅπως ρητά ὁ ἴδιος ἀναφέρει (σ. 10).

Μέ γνώμονα τά ποικίλα οἰκονομικά καί κοινωνικά πρόβλήματα πού ταλανίζουν τίς ἐλληνικές πόλεις τοῦ 4ου π.Χ. αἰώνα, διερευνῶνται οἱ λύσεις πού προβάλλονται γιά τήν ὑπερνίκηση καί ἐξοδο ἀπό τήν ὕφεση, τῶν συγγραφέων: Αἰνείου — ὁ ὁποῖος γιά πρώτη φορά διεξοδικά μελετᾶται (σ. 17-22) — Ἰσοκράτους, στό δύο ἔργα του «Περί Εἰρήνης» καί «Ἀρεοπαγίτικός» (σ. 23-32), καί Ξενοφῶντος, στό ἔργο του «Πόροι» (σ. 33-38). Ἡ προσέγγιση αὐτή ἐκλαμβάνεται ὡς εἰσαγωγική καί ἀποσκοπεῖ νά εἰσαγάγει τόν ἀναγνώστη στήν δημοσιονομική σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη. Πράγματι, ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως εὐστοχα δείχνει καί ἀναδεικνύει ὁ συγγραφέας μέ συγκριτική παρουσίαση τῶν χωρίων (σ. 48-49), ἔχει ἐπηρεαστεῖ ἀπό τά «Ἀπομνημονεύματα» τοῦ Ξενοφῶντος, ὅταν μνημονεύει καί καταγράφει τήν σημασία τῆς γνώσης τῶν Δημοσίων Οἰκονομικῶν γιά τόν ἄρχοντα. Αὐτό δίδει στόν Σταγειρίτη τήν ἀφορμή νά ἀσχοληθεῖ διεξοδικά στό Ζ, 5 τῶν «Πολιτικῶν» μέ τό δημοσιονομικό καί κοινωνικό πρόβλημα πού ταλανίζει τίς δημοκρατικές πόλεις τῆς ἐποχῆς του καί, συγκεκριμένα, τήν Ἀθήνα. Ἡ πρότασή του, ρηξικέλευθη στήν σύλληψή της, ὅπως πολὺ εὐστοχα σημειώνει ὁ συγγραφέας (σ. 51), ἀποσκοπεῖ στήν οἰκονομική ἐνδυνάμωση τῶν ἀνεργῶν πολιτῶν μέσῳ τῆς ἀναδιανομῆς τοῦ εἰσοδήματος ἀπό τούς πλουσίους στούς λιγότερο εὐπόρους καί στήν παραγωγική χρήση τοῦ διανεμομένου εἰσοδήματος γιά τήν ἴδρυση γεωργικῶν ἢ ἐμπορικῶν ἐπιχειρήσεων. Οἱ προτάσεις του, πλαισιωμένες μέ τίς ιδέες του γιά τό ἰδιοκτησιακό καθεστῶς (σ. 55-61) καί τό δημογραφικό πρόβλημα (σ. 73-78), θά ὀδηγήσουν σέ μιά οἰκονομική καί κοινωνική ἰσορροπία, χωρίς στάσεις καί συγκρούσεις.

Ὁ συγγραφέας θά προβεῖ σέ μιά εὐστοχη σύγκριση τῶν προτεινόμενων μέτρων ἀπό τούς συγγραφεῖς τοῦ 4ου αἰώνα καί θά τονίσει τά κοινά σημεία καί τίς διαφορές τους.

Ἡ ἀναλυτική βιβλιογραφία (σ. 91-96) καί τά χρηστικά εὐρετήρια ὀνομάτων (σ. 97-100) ὀλοκληρώνουν τήν καλαισθητή αὐτή ἐκδόση.

Σεραφεῖμ Ἰ. Μαρίνος.

κοινωνιολογική οἰκολογική προσέγγιση τοῦ θέματος, ἀντιμετωπίζει τά ὑπό ἐξέταση ζητήματα στό πλαίσιο μιᾶς ἐξελικτικῆς διαδικασίας, μέ στόχο τό μέλλον. Προκειμένου νά τονισθεῖ ἡ σημασία τοῦ κοινωνικοῦ - φυσικοῦ περιβάλλοντος, τό πρῶτο μέρος περιλαμβάνει κοινωνικές καί φυσικές οἰκολογικές ἀπόψεις, καθώς καί μιά σύντομη περιγραφή τῆς σημασίας πού ἔχει μιά κοινωνιο-οικολογική μελέτη γιά κάθε τοπικό ἐπίπεδο. Τό δεύτερο μέρος περιλαμβάνει τόν τρόπο τῆς συγκεκριμένης ἔρευνας, ἡ ὁποία ἐπικεντρώνει τό ἐνδιαφέρον της στόν δῆμο Ληξουρίου τῆς Κεφαλλονιάς, ἐνῶ τό τρίτο ἀναπτύσσει τό θέμα διερεύνησης καί ἐντοπίζει τόν πληθυσμό, πού δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τούς μαθητές τοῦ Ληξουρίου. Στό τέταρτο καί τελευταῖο μέρος γίνονται συγκεκριμένες προτάσεις γιά τή βελτίωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς τῶν νέων στῆς γειτονιές ὅπως σημειώνει καί ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας, ἀν αὐτές οἱ προτάσεις ὑλοποιηθοῦν, θά ἀμβλύνουν ἢ θά ἐξαλείψουν τούς ἀρνητικούς παράγοντες, γιά τό καλό τοῦ συνόλου καί τό εὖ ζῆν τῶν ἀνθρώπων.

★ Ἄννα ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΟΥ, *Ἡ κοινωνική ψυχολογία τῆς συμπεριφορᾶς τῶν πολιτικῶν κομμάτων, Ἑλληνικά Γράμματα, 1998, σελ. 302.*

Τά εἶδη συμπεριφορᾶς, τά ὁποῖα υἱοθετοῦν τά κόμματα κατά τή διάρκεια μιᾶς προεκλογικῆς ἐκστρατείας εἶναι τό ἀντικείμενο τῆς ἐνδιαφέρουσας μελέτης τῆς Ἄννας Τριανταφυλλίδου γιά πρώτη φορά ἐξετάζονται αὐτές οἱ παράμετροι στόν ἐλλαδικό χώρο, φωτίζοντας τά διαφορετικά εἶδη συμπεριφορᾶς τῶν πλειοψηφικῶν καί τῶν μειονοτικῶν κομμάτων,

A. TSERKEZIS, *Die Waehrungsunionen in Deutschland und in den Vereinigten Staaten: Ein Lehrstück fuer Europa?* Frankfurt/M. 1997, σελ. x+245.

Η διερευνητική αυτή εργασία, που υποστηρίχθηκε και εγκρίθηκε ως έναίσιμος διδακτορική διατριβή στο Πανεπιστήμιο Φρανκφούρτης, πραγματεύεται την νομισματική ένωση της Ευρώπης, λαμβάνοντας υπ' όψιν δύο περιπτώσεις πολιτικών και οικονομικών ενοποιήσεων από την οικονομική ιστορία: της Γερμανίας και των ΗΠΑ.

Η εργασία αποτελείται από τρία μέρη. Στο πρώτο μέρος (σσ. 7-98) με τίτλο «Η Ευρωπαϊκή Οικονομική και Νομισματική Ένωση» διερευνά ο συγγραφέας τις έννοιες της οικονομικής ενοποίησης, της οικονομικής και νομισματικής ένωσης, την σημασία και τον σκοπό της Κεντρικής Ευρωπαϊκής Τραπεζής, καθώς και τον ειδικότερο ρόλο του ECU μετά την καθιέρωση του ενιαίου νομίσματος από της 1ης Ιανουαρίου 1999. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι όλες οι προσπάθειες που κατεβλήθησαν κατά την δεκαετία του 1970 και του 1980 αποσκοπούσαν στην εισαγωγή ενός νομίσματος, τό οποίο θα ισχυροποιήσει την πολιτική ένότητα στην Ευρώπη.

Στό μέρος με τίτλο «Δύο παραδείγματα από την ιστορία: Η Οικονομική και Νομισματική Ένωση στην Γερμανία και στις ΗΠΑ ως υπόδειγμα για την Ευρώπη» (σσ. 99-164) εξετάζονται ουσιαστικά δύο θέματα: η οικονομική και νομισματική ένωση των γερμανικών κρατιδίων, αφ' ενός, και τό τραπεζικό σύστημα των ΗΠΑ στην ιστορική του ανέλιξη, αφ' ετέρου. Μέ σαφή τρόπο, αλλά περιληπτικά, ο συγγραφέας περιγράφει την μετάβαση από τά γερμανικά κρατίδια στην ενοποιημένη Γερμανία με τό ενιαίο νόμισμα (1870). Παράλληλα, γίνεται μία εύρεια αναφορά στο τραπεζικό σύστημα της Γερμανίας, όπως αυτό εξελίχθηκε μετά την δημιουργία της Όμοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας (1949). Κατά παρόμοιο τρόπο προσεγγίζεται τό τραπεζικό σύστημα των ΗΠΑ, όπου δίδεται ιδιαίτερη σημασία στον βαθμό ανεξαρτησίας της Federal Reserve έναντι της κυβέρνησης κατά την άσκηση νομισματικής και πιστωτικής πολιτικής. Ο συγγραφέας αναφέρεται στα κοινά σημεία, αλλά και στις διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στην όμοσπονδιακή Bundesbank και στην αμερικανική Federal Reserve Bank (σσ. 162-163), τονίζοντας και υπογραμμίζοντας ότι η διαδικασία ενοποίησης, οικονομικής και νομισματικής, προσιδιάζει προς την αντίστοιχη που έχει υιοθετηθεί στην Ευρώπη. Εφιστάται προσοχή στον βαθμό συγκεντρώσεως των αποφάσεων και των εξουσιών.

Στό τρίτο μέρος με τίτλο «Η ευρωπαϊκή Οικονομική και Νομισματική Ένωση εμπρός από την γερμανική και αμερικανική εμπειρία» (σσ. 185-206) αναπτύσσεται ένας ι-



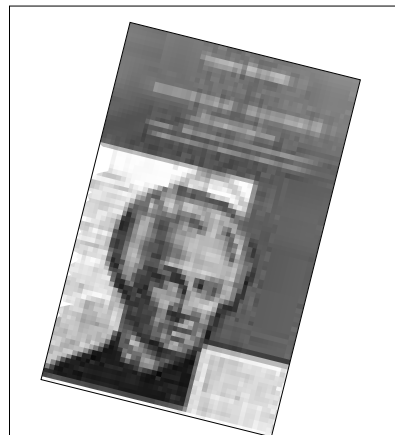
τούς τρόπους με τούς όποιους αντιμετωπίζει ένα μεγάλο κόμμα ένα μικρότερο, αλλά και τις στρατηγικές, τις όποιες χρησιμοποιεί ένα μειονοτικό κόμμα, προκειμένου νά ανταγωνιστεί την πλειοψηφία. Δεδομένου ότι τό είδος της συμπεριφοράς ενός κόμματος εκφράζει τόσο την ιδεολογία του, όσο και την ισχύ του στην πολιτική σκηνή, η ανάλυση του ρόλου της «ταυτότητας» ενός κόμματος στην επιλογή των στρατηγικών του δίνει απάντηση σέ πολλές από τις απορίες των ψηφοφόρων, αλλά και των παρατηρητών της πολιτικής σκηνής.

★ Γιώργος ΒΕΛΟΥΔΗΣ, Διονυσίου Σολωμού «Στοχασμοί» στους «Ελεύθερους Πολιορκημένους». Ιταλικό κείμενο, μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια, Περίπλους 1997, σελ. 73.

Η έκδοση των *Εύρισκομένων* του Σολωμού από τον Πολυλά αποτέλεσε για αρκετές γενιές φιλολόγων τον άξονα αναφοράς στο έργο του Ζακύνθου ποιητή. Σήμερα, παρά τό αξιέπαινο της προσπάθειας του σημαντικού αυτού προδρόμου, έχει γίνει σχεδόν καθολικά αποδεκτή ή ανάγκη κάποιας αναθεώρησης της εργασίας του Πολυλά. Κινούμενος σέ αυτό τό πλαίσιο, ο καθηγητής Γιώργος Βελουδής προσφέρει μία νέα εκ-

διαίτερος προβληματισμός, αν και κατά πόσον οι περιπτώσεις της Γερμανίας και των ΗΠΑ μπορούν να έχουν αναλογίες με την σημερινή πραγματικότητα της Ευρωπαϊκής Ένώσεως. Ο συγγραφέας εφιστά την προσοχή, εύστοχα κατά την άποψή μας, στο διαφορετικό οικονομικό, νομικό, θεσμικό και κοινωνικό πλαίσιο. Είναι όμως ενδιαφέρον, γιατί ένα σύγχρονο πρόβλημα προσεγγίζεται με αναφορά στην οικονομική ιστορία, πράγμα που αποδεικνύει την διαχρονική σημασία της.

Ιωάννης Ζαγάρας



δόση των «Στοχασμῶν» του Σολωμού στους Έλευθερους Πολιορκημένους. Πρόκειται για τις ὁδηγίες του Σολωμού εἰς ἑαυτὸν γιὰ τὴν πραγματοποίηση τοῦ ἔργου του, γραμμένες σέ γλῶσσα ἰταλική. Ἐκτός ἀπό ἀναθεωρημένο ἰταλικό κείμενο, δίνεται μιὰ νέα μετάφρασή του, ἐνῶ ἀκολουθεῖ ἕνας ἀξιόλογος ἐρμηνευτικός ὑπομνηματισμός. Ἰδιαίτερη μνεία πρέπει νὰ γίνεῖ στὴν πολὺ κατατοπιστικὴ εἰσαγωγὴ τοῦ βιβλίου, ὅπου τίθενται καὶ ἀντιμετωπίζονται σειρά ἀπὸ ζητήματα σχετιζόμενα μὲ τὸ συγκεκριμένο ἔργο. Ὁ Γιώργος Βελοῦδης δηλώνει ὅτι στόχος του εἶναι ὄχι μόνον ὁ κριτικός ἔλεγχος τῆς ἐπιλογῆς καὶ τῆς μετάφρασης τοῦ Πολυλά, ἀλλὰ ἡ ἀντικατάσταση τῆς ἐκδόσης Πολυλά ὅσον ἀφορᾷ τοὺς «Στοχασμούς» στοὺς Έλευθερους Πολιορκημένους. Νομίζουμε ὅτι αὐτὴ ἡ φιλοδοξία θὰ ἀποτελέσει ἀπὸ ἐδῶ κι ἔμπρός καθολικὰ δεκτὴ φιλολογικὴ πραγματικότητα.

Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα

Ἡ ἔρημος

Η μοναξιά θεωρεῖται ὡς καταδίκη, ὡς ἔλλειψη οὐσιαστικῆς ἐπικοινωνίας μέ τούς ἄλλους καί ὡς πιθανός πρόξενος ζοφερῶν ψυχικῶν ἀλλοιώσεων. Συνεχίζοντας περισσότερο, ἡ σκέψη τούτη βλέπει τήν ἐπαφή μέ τόν ἄλλο ἀποκλειστικά λυτρωτική καί πολλαπλῶς γόνιμη.

Ὅμως ἡ κοινωνικότητα μπορεῖ στήν πράξη νά εἶναι τόσο ἀποτυχημένη, ὥστε ἡ μοναξιά διόλου δέν ἀναιρεῖται παρά τήν συνεύρεση πολλῶν στόν ἴδιο χῶρο.

Σκεπτόμαστε μήπως ἡ αὐθεντική κοινωνικότητα προαπαιτεῖ τή βίωση διαστημάτων στήν «ἐσωτερική ἔρημο» ἐκεῖ ὅπου μελετοῦμε τόν βαθύτερο ἐαυτό μας. Κληρονομήσαμε ἀπό τήν ἀσκητική παράδοση πολυάριθμους κατοίκους τῆς ἐρήμου ὡς ζωντανά παραδείγματα. Ὁ Νίκος Καρούζος περιέγραψε ἕνα νεώτερο ἀσκητή, πιθανῶς τόν Δημ. Κουτρομπή «Ὁ ἐρημίτης πού λέω εἶναι ἀξεχώριστος ἀπ' τήν σύγχρονη καθημερινότητα ὅσο κι ἕνας ὑπάλληλος ἢ ἐπιχειρηματίας ἢ ἐργάτης ἢ ὅποιος. Κι ὅμως εἶναι ψηλότερός της. Ἐπειδὴ κατόρθωσε τόν ἀπό μέσα σιγασμό, καί θριαμβεύει στά λογῆς προβλήματα τοῦ εἶμαι, μαχόμενος ὀλικά μέ τό εἶναι... Ὁ ἄνθρωπος πού ἀναφέρω, ταξιδεύει στά μακρινά ταξίδια τῆς ἐσωτερικῆς δημιουργικότητας ἐδῶ κοντά μας. Καί μάχεται στό ἐρημικό, πού ὁδηγεῖ στήν ἄλωση. Ὁνομάζω ἐρημικό — θά μπορούσα χρησιμοποιώντας ἄλλη λέξη, γνώριμη, νά πῶ καί ἐξωτικό, μά σέ πρωταρχική καί ὄχι στήν ὅποια τρέχουσα σημασία — τή δύναμη πού κατορθώνει ν' ἀδειάζει τήν ὑπόσταση ἀπ' τούς ἀναρίθμητους προβληματισμούς, ὅπου τήν κομματιάζουν, ἕνα ρῆμα πιότερο — τήν κατασπαράζουν, ἀπ' τίς ἄπειρες ἀλλά καί περιοριστικές (ἐπομένως ἔμφοβες καί ὀδυνηρές) διεκδικήσεις, τή δύναμη πού ἀπομακρύνει τήν ὑπόσταση πρός τό δημιουργικό κενό της (ὅσο μέ τή μία γραφή τοῦ κενοῦ, τόσο καί μέ τήν ἄλλην). Ἡ μαγικότητα, τό ὄντως. Ὑπόσταση χωρίς ἀμφιβολία σημαίνει ἀπόσταση (Ν. Καρούζος: «Μεταφυσικές ἐντυπώσεις ἀπ' τή ζωή ὡς τό θέατρο», ἐκδ. Ἰκαρος, 1993, σελ. 24-28).

Ὁ φιλόσοφος, πολλές φορές, κατέχεται ἀπό τό ἴδιο πάθος τῆς ἀπόστασης. Γι' αὐτό τόν συναντοῦμε ἢ σέ καλύβες στό δάσος (Χάιντεγκερ) ἢ σέ ἀπόμερους ναούς (Ἡράκλειτος) ἢ σέ ξεχασμένα ξενοδοχεῖα (Νίτσε).

Ὁ Νίτσε περιέγραψε τήν ἔρημο τοῦ ἐκεῖ ὅπου ἠσύχαζε ἀπό τό σήμερα: «μιά συναναστροφή καμιά φορά μέ ἄκακα χαρούμενα ζῶα καί πουλιά, πού ἡ θεά τους μᾶς ξεκουράζει ἕνα βουνό γιά συντροφιά μά καθόλου νεκρό, μά μέ μάτια (μέ λίμνες δηλαδή) ἀκόμη κι ἕνα δωμάτιο, κάτω ἀπ' ὀρισμένες περιστάσεις, σ' ἕνα γεμάτο διεθνές ξενοδοχεῖο, ὅπου εἶναι κανεῖς βέβαιος πῶς θά τόν πάρουνε γι' ἄλλον κι ὅπου μπορεῖ ἀτιμώρητα νά κουβεντιάζει μέ τόν ὀποιονδήποτε — αὐτά ἐδῶ εἶναι ἡ “ἐρημος”» (Φ. Νίτσε, «Γενεαλογία τῆς ἠθικῆς», ἐκδ. Γκοβόστη, μετ. Α. Δικταίου, σελ. 116).

Ἡ «ἐρημος» πού ὁ Νίτσε διαρκῶς ἐξετάζει στά κείμενά του σημαίνει τήν ἀναζήτηση τοῦ αὐθεντικοῦ καί τήν διατήρηση ἀποστάσεων στόν χρόνο καί στόν τόπο: «Ζῆσε κρυμμένος γιά νά μπορέσεις νά ζήσεις γιά τόν ἑαυτό σου. Ζῆσε ἀγνοώντας ἐκεῖνο πού φαίνεται τό πιό σπουδαῖο πρᾶγμα στήν ἐποχή σου. Βάλε ἕνα τεῖχος, πάχους τουλάχιστον τριῶν αἰῶνων, ἀνάμεσα σ' αὐτήν καί σ' ἐσένα. Τούς θορύβους τῆς μέρας, τίς ὀχλαλῶδες τῶν πολέμων καί τούς κρότους τῶν ἐπαναστάσεων, μόνο σάν ψίθυρο νά τίς ἀφήνεις νᾶρχονται ὡς τ' αὐτιά σου. Θά θελήσεις καί σύ νά βοηθήσεις: μά νά βοηθᾶς μονάχα ἐκείνους πού καταλαβαίνεις ὀλότελα τή δυστυχία τους, γιατί ἔχουν τήν ἴδια χαρά καί τήν ἴδια ἐλπίδα μέ σένα, αὐτοί νᾶναι οἱ φίλοι σου καί νά τούς βοηθᾶς μονάχα μέ τόν τρόπο πού βοηθᾶς τόν ἑαυτό σου: κάνε τους πιό γενναίους, πιό ἀνθεκτικούς, πιό ἀπλούς, πιό χαρούμενους» (Φ. Νίτσε. «Χαρούμενη γνώση», ἐκδ. Δαρμεῖα 1961, μετ. Μ. Ζωγράφου, σελ. 217).

Οἱ σύγχρονοι στοχαστές προτιμοῦν νά φαίνονται διαρκῶς παρά νά εἶναι. Μαγνητίζονται ἀπό τήν δημοσιότητα, εἰδικά τήν τηλεοπτική. Ἔχουν τήν κρυφή ἐλπίδα ὅτι ὅλοι κρέμονται ἀπό τά χεῖλη τους. Ὅμως ἔτσι διαιωνίζουν τήν ἀναυθεντική ὑπαρξη, τήν ἀπουσία νοήματος. Ἡ ἔρημος πάντα καλοῦσε κοντά της τά πιό δυνατά, τά πιό αἰσθαντικά πνεύματα, πού ὅσο πάει σπανίζουν. Τό καταφύγιο σ' αὐτήν προετοιμάζει τήν αὐθεντική κοινωνία μέ τόν ἄλλον, ἐνῶ μᾶς ἀποκαλύπτει τούς δρόμους πού ὀδηγοῦν στόν πλήρη φωτισμό τοῦ Κόσμου.

Σπύρος Κουτρούλης