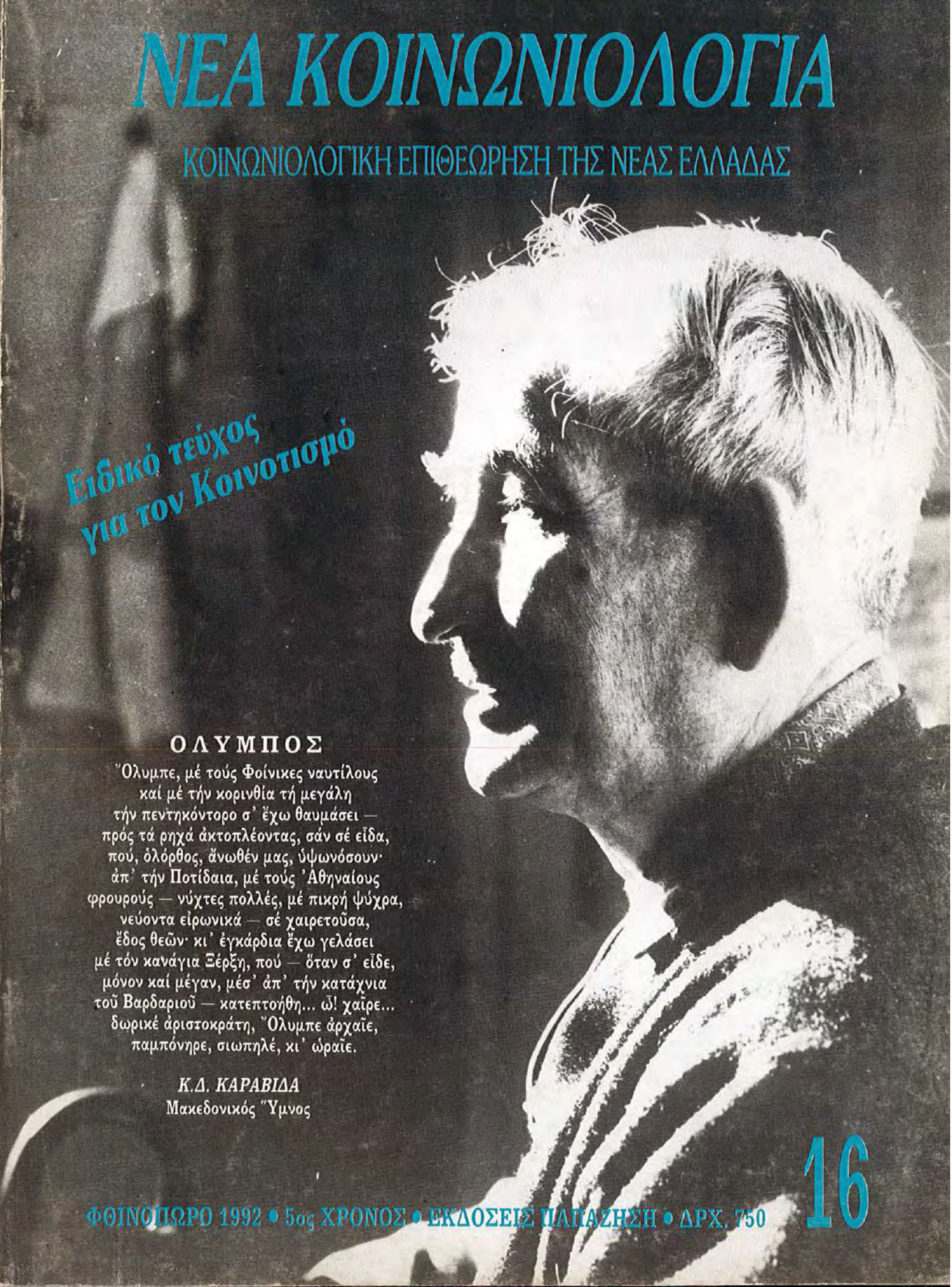
ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



Ειδικό τεύχος για τον Κοινοτισμό

ΟΛΥΜΠΟΣ

Ὄλυμπε, μέ τούς Φοίνικες ναυτίλους
καί μέ τήν κορινθία τή μεγάλη
τήν πεντηκόντορο σ' ἔχω θαυμάσει —
πρός τά ρηχά ἀκτοπλέοντας, σάν σέ εἶδα,
πού, ὁλόρθος, ἄνωθέν μας, ὑψωνόσουν·
ἀπ' τήν Ποτίδαια, μέ τούς 'Αθηναίους
φρουρούς — νύχτες πολλές, μέ πικρή ψύχρα,
νεύοντα εἰρωνικά — σέ χαιρετοῦσα,
ἔδος θεῶν· κι' ἐγκάρδια ἔχω γελάσει
μέ τόν κανάγια Ξέρξη, πού — ὅταν σ' εἶδε,
μόνον καί μέγαν, μέσ' ἀπ' τήν κατάχνια
τοῦ Βαρδαριοῦ — κατεπτοήθη... ὦ! χαῖρε...
δωρικέ ἀριστοκράτη, Ὄλυμπε ἀρχαῖε,
παμπόνηρε, σιωπηλέ, κι' ὡραῖε.

Κ.Δ. ΚΑΡΑΒΙΔΑ
Μακεδονικός Ὕμνος

ΦΘΙΝΟΠΩΡΟ 1992 • 5ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 750

16

ΑΠΟ ΤΗΝ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Είχαμε ακούσει κάποτε πως η κοινωνιολογία ήταν η κόρη της επανάστασης. Ήταν τότε άλλοι καιροί και άλλοι άνθρωποι... Ποτέ δεν είχε πάει ο νους μας πως από υποψήφιοι εραστές μιας μακρινής ουτοπίας, θα κινδύνευαν να θεωρηθούν οι κοινωνιολόγοι ταυτόσημοι με τις διάφορες μορφές παράλογης βίας... O tempora, o mores.

Η σημερινή περιθωριοποίηση της κοινωνιολογίας και γενικότερα του συνόλου των κοινωνικών επιστημών, καθώς και η διαρκής τάση υποβάθμισής τους μέσα στο χώρο των ελληνικών γραμμάτων, ήταν κάτι πολύ γνωστό από καιρό. Ποτέ όμως δεν είχαμε διανοηθεί πως θα φτάναμε στο σημείο, οι λέξεις «κοινωνιολογία» και «κοινωνιολόγος», να χρησιμοποιούνται από τα mass media όπως οι ελέφαντες στο τσίρκο, σαν νούμερα για ατραξιόν. Ποτέ δεν είχαμε επίσης διανοηθεί αυτήν την φολκλορική θα λέγαμε πλευρά της κοινωνιολογίας, αυτής της επιστήμης με την οποία σπανίως ασχολείται το ελληνικό κράτος, όσο και το υπόλοιπο της κοινωνίας. Αναρωτιώμασταν, καθώς βλέπαμε να επαναλαμβάνεται μετά υστερικής μανίας η φράση «ο κοινωνιολόγος Σκυφτούλης», πόσο γοητευτική θα έπρεπε να δείχνει για το μέσο τηλεθεατή η συνταύτιση της κοινωνιολογίας με την τρομοκρατία. Πόσο πεζό θα ήταν το μήνυμα, πόσο ασήμαντο το θέαμα του Καίσαρα αν ο μελλοθάνατος δεν ήταν παρά ένας ταπεινός ηλεκτρολόγος;

Βέβαια τα γεγονότα αυτά δικαίωσαν την σοφή επιλογή της κατάργησης της κοινωνιολογίας από μάθημα δέσμης. Αποδείχτηκε πλέον με ατράνταχτο τρόπο πόσο βλαβερό ήταν το μάθημα αυτό στην κοινωνική υγεία. Πόσο κακό έκανε στον μέσο μαθητή που θα κινδύνευε και αυτός να κολλήσει αυτόν τον εγκληματικό ιό. Έτσι, αφού το μάθαμε πλέον σήμερα όλοι, πόσο ανθρωποκτόνος είναι αυτή η επιστήμη, δεν απομένει παρά να ρίξουμε στην πυρά ό,τι γραπτό έχει αυτή γεννήσει.

Ζούμε σε καιρούς όπου τα όπλα της κριτικής έχουν αντικατασταθεί απ' την κριτική των όπλων, όπου η βία ξεπερνά πλέον τις διαστάσεις του ανθρώπινου εξευτελισμού, όπου ο κοινωνικός διάλογος έχει υποχωρήσει προς χάριν κυμβάλων αλαλαζόντων. Μέσα σε τέτοιους λοιπόν καιρούς η κοινωνιολογία δεν θα μπορούσε να έχει πολλές φιλοδοξίες. Αποτέλεσε κι αυτή ένα από τα θύματα που θυσιάστηκαν στο βωμό της ακροαματικότητας, και δυστυχώς δεν είναι η μόνη. Μαζί της εδώ και καιρό θυσιάζονται η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, ο σεβασμός της προσωπικής ζωής των πολιτών, η αλήθεια, η ελευθερία της γνώμης, η έννοια του πολίτη σε μια δημοκρατία. Ας νικήσει λοιπόν η ακροαματικότητα... ας νικήσει ο άνθρωπος τηλεθεατής, τον άνθρωπο πολίτη.

Εμείς απ' την πλευρά μας θα μείνουμε εκεί που από καιρό βρισκόμαστε. Δεν είμαστε βέβαιοι ότι ήρθε ακόμη η ώρα ν' αποχαιρετίσουμε την δική μας Αλεξάνδρεια, κι ελπίζουμε να συνεχίσουμε να διατηρούμε την πνευματική μας ακεραιότητα μέσα σ' αυτό τον διανοητικό κυκλώνα που σαρώνει την εποχή μας. Δεν είναι τόσο η αίσθηση της επιτυχίας που μας δυναμώνει, τουναντίον θα λέγαμε πως είναι η αίσθηση μιας Σισύφειας αποτυχίας που μας κάνει να νιώθουμε ακόμη έτοιμοι για μια καινούρια προσπάθεια.

ΚΑΝΟΝΕΣ ΔΕΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ

1. Το περιοδικό είναι πνευματικά ελεύθερο, ακηδεμόνευτο και ανεξάρτητο. Οι στήλες του είναι ανοικτές σε όλα τα ρεύματα ιδεών και κάθε προσπάθεια επηρεασμού ή εκμετάλλευσής του είναι απαράδεκτη. Η Νέα Κοινωνιολογία είναι έντυπο επιστημονικής σκέψης και όχι πολιτικού σχολιασμού, γι' αυτό αποκλείονται κείμενα που πολιτικολογούν.
2. Οι στήλες του περιοδικού είναι ανοικτές σε όλα τα ρεύματα των ιδεών. Ο πλουραλισμός είναι η μόνη «γραμμή» του. Το περιοδικό αυτό αποτελεί ελεύθερο βήμα και δεν έχει επιστημονικές, επιστημολογικές ή άλλες προκαταλήψεις.
3. Τα άρθρα κρίνει επιστημονική επιτροπή. Τα άρθρα των μονίμων συνεργατών και των μελών της συντακτικής επιτροπής κρίνονται όλα, πλην της μόνιμης στήλης του Ρένου Αποστολίδη, ενώ τα άρθρα των αφιερωμάτων και των ειδικών τευχών επιλέγει και επιμελείται η σύνταξη.
4. Όλα τα άρθρα εκφράζουν τις απόψεις των συγγραφέων τους, ενώ το editorial εκφράζει την επίσημη άποψη της σύνταξης του περιοδικού.
5. Δημοσιεύεται κάθε ευπρεπής επιστολή που λαμβάνει το περιοδικό.
6. Τα δικαιώματα για τα ελληνικά κείμενα των μεταφράσεων ανήκουν αποκλειστικά στην Νέα Κοινωνιολογία.
7. Τα άρθρα δημοσιεύονται σύμφωνα με επετηρίδα χρονολογίας παραλαβής τους. Τα δημοσιευόμενα άρθρα δεν υφίστανται λογοκρισία, περικοπές ή διορθώσεις νοηματικές ή γλωσσικές.

ΟΔΗΓΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

ΣΥΝΤΑΞΗ ΕΡΓΑΣΙΩΝ:

Κάθε κείμενο είναι δημοσιεύσιμο εφόσον είναι ευπρεπές, επιστημονικό, πρωτότυπο και γραμμένο σε ορθά Ελληνικά.

Οι εργασίες υποβάλλονται δακτυλογραφημένες ή εκτυπωμένες σε διπλό διάστημα σε τρία αντίτυπα. Τα άρθρα υποβάλλονται στον αρχισυντάκτη.

Κάθε άρθρο κρίνουν δύο μέλη της επιστημονικής επιτροπής, χωρίς να γνωρίζουν το όνομα και την ιδιότητα του συγγραφέα του. Αν οι γνώμες τους ως προς την καταλληλότητα του άρθρου είναι αντίθετες, τότε το άρθρο παραδίδεται με την ίδια διαδικασία σε τρίτο μέλος της επιτροπής. Στην περίπτωση αυτή υπερισχύει η πλειοψηφία.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Η εργασία πρέπει να έχει:

1. **Σελίδα τίτλου,** με τον τίτλο της εργασίας (μέχρι 15 λέξεις) και τα ονόματα των συγγραφέων. Να σημειώνεται ο υπεύθυνος αλληλογραφίας και η διεύθυνση και τηλέφωνό του. Να δίνεται ένα πολύ σύντομο βιογραφικό σημείωμα του (των) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). Η περίληψη δεν πρέπει να υπερβαίνει τις 200 λέξεις. Ανακεφαλαιώνει τον (τους) στόχο (-ους) της εργασίας, τη μέθοδο, τα αποτελέσματα και τα συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στα Αγγλικά.** Μετάφραση της Ελληνικής περίληψης στα Αγγλικά.
4. Το **κείμενο** της εργασίας με κατάλληλο χωρισμό σε διάφορα «κεφάλαια» και υποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικές παραπομπές** και **βιβλιογραφία** με ένα αποδεκτό σύστημα, για παράδειγμα το σύστημα ASA.
   Υπόδειγμα παραπομπών (μέσα στο κείμενο):
   (Robertson, 1988, p. 191).
   Υποδείγματα βιβλιογραφίας:
   Robertson, Ian. 1988. **Sociology.** New York: Worth Publishers.
   Neushouser, Kevin. 1992. "Democratic Stability in Venezuela: Elite Consensus or Class Compromise". **American Sociological Review** 57:117-135.
   Kourvetaris, George. 1976. "The Greek American Family". In **Ethnic Families in America.** Charles H. Mindel and Robert W. Haberstein, eds. New York: Elsevier.
6. **Υποσημειώσεις** σε αριθμητική σειρά, με διπλά διαστήματα, σε ξεχωριστό τμήμα (με τίτλο «Υποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες και σχήματα** σε ξεχωριστή σελίδα το καθένα, με διαδοχική αρίθμηση και σύντομη επεξήγηση. Σχήματα με σινική μελάνη.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
Γρηγόρης Κάτσας — Ζαχαρίας Παληός —
Αλέξανδρος Σιαπκαράς — Δημήτρης Τσατσούλης

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 16

ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΑ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

5ος ΧΡΟΝΟΣ ΦΘΙΝΟΠΩΡΟ 1992 ISSN 1105-8099

ΔΡΧ. 750

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ
Μελέτης Η. Μελετόπουλος
Καλλιγά 5, 152 37 Φιλοθέη, Αθήνα
Τηλ.: 68.12.723

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
Ξενοφών Κοντιάδης
Φωσκόλου 6Α, Χαλάνδρι, 15 232 Αθήνα
Τηλ.: 68.24.957

ΒΟΗΘΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
Γιάννης Μαθιουδάκης

ΣΥΝΤΑΞΗ
Χρήστος Βρούστης
Βασίλης Λεμπούκας
Νίκος Μαραντζίδης
Γιάννης Σακιώτης
Γιώργος Τριάντης

Φωτοστοιχειοθεσία-Επιμέλεια-Ατελιέ:
Ν. ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗΣ & ΣΙΑ ΕΠΕ, Μάγερ 11, 104 38 Αθήνα,
Τηλ.: 52.25.479-52.21.792-52.44.555, Fax: 52.43.345

ΓΡΑΦΕΙΑ: ΚΑΛΛΙΓΑ 5, 152 37 ΦΙΛΟΘΕΗ, ΑΘΗΝΑ ΤΗΛ: 68.12.723

Περιεχόμενα

Από την Διεύθυνση 1

Ρένος: Κώστας Καραβίδας, ο πρίνος της Δωρίδας 4

Κωνσταντίνος Δ. Καραβίδας: Ανέκδοτη αυτοβιογραφία 9

Νικόλαος Ι. Πανταζόπουλος: Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και ο σχεδιασμός της Κοινοτικής Δημοκρατίας 12

Ξενοφών Ι. Παπαρρηγόπουλος: Ο Κοινοτισμός του Κωνσταντίνου Καραβίδα: Προβλήματα Κανονιστικής Θεμελίωσης 27

Κώστας Λιβιεράτος: «Ενωμένοι παρά τους διαχωρισμούς» — Το φάσμα της Ιστορικής Κοινότητας 41

Κλώντ Λωράν: Κοινοτισμός και (θεωρητική) επικαιρότητα 62

Βασίλης Ξυδιάς: Η κοινότητα ως έννοια κριτική στην πολιτική σκέψη των νεώτερων χρόνων (σπουδή στον Ferdinand Tönnies) 66

Βιβλιοκριτική 76

Η Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεί κάθε τρεις μήνες στα βιβλιοπωλεία και στα περίπτερα — αποστέλλεται κατ' οίκον στους συνδρομητές — Τιμή τεύχους 750 δρχ. — Τιμή συνδρομής: 3.500 δρχ. — Φοιτητές: 2.500 δρχ., Ιδρύματα, Οργανισμοί 8.000 δρχ.

Η Νέα Κοινωνιολογία δέχεται άρθρα, επιστολές κ.λπ. — Οι δημοσιευόμενες απόψεις εκφράζουν μόνον τους συγγραφείς τους, οι οποίοι είναι υπεύθυνοι γι' αυτές — Τα ανώνυμα άρθρα και οι μόνιμες στήλες γράφονται από τη σύνταξη του περιοδικού και εκφράζουν την γνώμη τους — Χειρόγραφα δεν επιστρέφονται — Απαγορεύεται η αναδημοσίευση της ύλης ή μέρος της χωρίς την άδεια της διεύθυνσης.

ΡΕΝΟΣ

Κώστας Καραβίδας
ὁ πρῖνος τῆς Δωρίδας

Ὁ Κώστας Καραβίδας θὰ γελοῦσε — καὶ θὰ μᾶς περιγελοῦσε τσουχτερά, χωριάτικα — γιὰ τὶς πολύ λόγιες μελέτες μας περὶ αὐτοῦ. *Ὁ πρῖνος αὐτὸς τῆς Δωρίδας*, ποὺ τὸν ἔλεγε ὁ πατέρας μου — ἦταν φίλοι γκαρδιακοί, ἀπὸ παλιά χρόνια καὶ κοινές ριζικές ἀντιλήψεις γιὰ τὰ θεμελιακώτερα τοῦ τόπου καὶ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ —, ὄχι ὅτι δὲν ἦταν τάχα πνευματικός — πνευματικώτατος μάλιστα! σὰν πρώταρχη κι ἀκατάβλητη ἀνθρώπινη φύση, ποὺ βλέπει τὸν κόσμο μὲ παρθένο μάτι, διάφανο κρύσταλλο σ' ὅλα του! —, καὶ γραφιὰς ἱκανός, ρωμαλέος σὲ πλεῖστα εἴδη — καὶ ποίηση, καὶ διήγημα, καὶ κριτικὴ ὀξύτατη (ὡς τὸ μεδούλι τῶν ἑλληνικῶν πραγμάτων, παθῶν καὶ νόσων) —, καὶ μελέτη, καὶ σκέψη... Ἀλλὰ νά! Ἡ πολύ τραχειά, σκληρή, πηγαία ἰδιοσυγκρασία του, μ' ἕνα πνεῦμα γενναῖα πρακτικό, ρεαλιστικό, ἀξεγέλαστο ἀπὸ τερτίπια, πόζες, καμώματα κι ἀκκισμοὺς ἐν γένει, ἔβλεπε τοὺς ὠχροὺς λόγιους καὶ τὶς λογιοσύνες τοῦ μὴ ἀεριζόμενου γραφείου, σὰ φλούδια περίπου, μὴ ἄξια σοβαρῆς προσοχῆς. Λογουχάρη - δέν ἀντέχω νὰ μή θυμηθῶ κάτι ξεκαρδιστικό του, ποὺ θαρρῶ τὸν δίνει θαυμάσια: Μπαίνει κάποτε στὸ γραφεῖο τοῦ πατέρα μου, στὴν Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη, πρωί, πρῶτες μέρες Ἰουνίου τοῦ '51, καὶ τοῦ λέει: — *Δέν ξέρω, Ἡρακλῆ, γιὰ ποιό λόγο τὸν ἔδειρε κεῖνον τὸν Πετροχάρη ὁ Ῥένος· μὰ κι ἄν δέν ἄξιζε τὸ ξύλο αὐτὴ τὴ φορά, γενικά, τέτοιος πούναι, κάτι θὰ κάνῃ, ποὺ θὰ τ' ἀξίζῃ! Κι ἄρα καλῶς τοῦ τόδωσε!.. Γιά πές μου, τί ἔγινε;..* — *Ἔ, ἔ!..* τοῦ εἶπε ὁ πατέρας. *Ἔγραψε κάτι ἀηδίες, ὁ ἐρίφης!.. Βγῆκε τώρα νὰ ὑπερασπισθῇ ἐκεῖνον τὸν Βενέζη, ποὺ ἐπέκρινε ὁ Ῥένος τὴν ἄθλια «Ἔξοδό» του καὶ τὸν ἔπιασε ν' ἀντιγράφῃ ὥς κι ἀπ' τὴν Ἐγκυκλοπαιδεία,*[1] *ἀλλὰ τί ἤθελε ὁ διάβολος ν' ἀραδιάσῃ κ' ὑπαινιγμούς, καὶ ψεύδη τελείως ἀσύστατα κατὰ τοῦ παιδιοῦ, ἐμφανίζοντας τὸ Ῥένο περίπου σὰν ἥρωα προβεβλημένο ἀπ' τὴν Ἀριστερὰ τῆς Κατοχῆς, ἀπὸ κείνους ποὺ τάχα «γδύνουν» οἱ καιροὶ κατόπιν, καὶ τὰ τοιαῦτα - ὅλως ἀνύπαρκτα πράγματα!..- Ἔ, κι ὁ Ῥένος πῆγε στὸ γραφεῖο του*[2], *καί... καταλαβαίνεις!* (Καὶ γελοῦσαν οἱ δυό τους ἐκεῖ..- γιὰ κάτι ποὺ οἱ μωροευπρεπεῖς φαρισαῖοι τοῦ πνευματικοῦ μας χώρου ἀκόμα στραβομουτσουνιάζοντας μοῦ καταλογίζουν, ὡς «ἀτόπημα» καὶ τὰ γνωστὰ ἐκεῖνα τους.)

Ἔτσι λοιπόν. Κατὰ τὴ λογική τῶν Ζοριάνων τῆς Εὐρυτανίας — τ' ὀρεινὸ χωριό του στὸ Βλαχοβούνι (πέρασα στὸν Ἐμφύλιο, στρατιώτης, καὶ δὲν εἶχε μείνει ψυχή! τὰ καταράχια εἶχαν πάρει ξανὰ ὅλοι του, νὰ γλυτώσουν ἀπ' τὸ στρατὸ καὶ τοὺς ἀντάρτες, κατὰ τὸ πανάρχαιό τους, ποὺ προχτὲς μάλιστα μετάφραζα, στοὺς *Ἐπιγόνους*,

---

1. Βλ. *Κριτικὴ τοῦ Μεταπολέμου*, Ἀθ. '62[1], '70[2], στὸ κεφάλαιο «Λογοτεχνία τῶν *φτασμένων*», σ. 147-56, *Ἔξοδος* (τοῦ Βενέζη), καὶ τὸν πίνακα τῆς λογοκλοπίας του στὴ σ. 169. Οἱ ἐφημερίδες ἀρχῶν Ἰουνίου τοῦ '51 κ.ἑ., στὶς λογοτεχνικές τους στῆλες, εἶναι γεμᾶτες γιὰ τὸ ξεκαρδιστικὸ θέμα, μ' ὅλα τὰ γραφικὰ περιστατικά!

2. Στὸ Πολυτεχνεῖο, ὅπου ἦταν γενικὸς γραμματέας τῆς Σχολῆς Καλῶν Τεχνῶν.

τῆς *Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνισμοῦ*, ἀπ' τὸν Ντρόυζεν[3]) — *κι ἂν δὲν ἔχῃς κάνει κάτι ποὺ ν' ἀξίζῃ ξύλο, εἶσαι ὅμως κάποιος ποὺ ὅλο καὶ κάτι τέτοια δὲν μπορεῖς νὰ μήν κάνῃς, ἔ! καλῶς λοιπὸν τρῶς τὸ ξύλο καὶ προκαταβολικά! Βάζει γνώση!..*

Οἱ σημερινοὶ πολύ «πολιτισμένοι» τάχα κ' «ἐξημερωμένοι» καιροί μας παρασταίνουν πὼς «δέν τὰ καταλαβαίνουν αὐτά!» - ἢ καὶ πράγματι (τί νὰ πῶ;) δέν τὰ καταλαβαίνουν... Τόσο τὸ χειρότερο λοιπὸν γι' αὐτούς!.. Μὰ ὁ Κώστας Καραβίδας, «γνήσιος Εὐρυτάν» ὅπως ἔλεγε, ἀλήθια ἔτσι ἔνιωθε κ' ἔτσι σκέφτονταν.

Νά ἡ ὡραία ποίησή του - τί ἀρχαϊκή! Τί ἀρσενική καὶ δυνατή!:

Ὄλυμπος

Ὄλυμπε, μὲ τοὺς φοίνικες ναυτίλους
καὶ μὲ τὴν κορινθία τὴ μεγάλη
τὴν πεντηκόντορο, σ' ἔχω θαυμάσει,
πρὸς τὰ ρηχά ἀκτοπλέοντας, σά σέ εἶδα

ποὺ ὁλόρθος ἄνωθέν μας ὑψωνόσουν!..
Ἀπ' τὴν Ποτείδαια, μὲ τοὺς Ἀθηναίους
φρουρούς, νύχτες πολλές, μὲ πικρή ψύχρα,
νεύοντα εἰρωνικά, σὲ χαιρετοῦσα,

ἔδος θεῶν!.. Κ' ἐγκάρδια ἔχω γελάσει
μὲ τὸν κανάγια Ξέρξη, ποὺ ὅταν σ' εἶδε,
μόνον καὶ μέγαν, μὲς ἀπ' τὴν κατάχνια

τοῦ Βαρδαριοῦ, κατεπτοήθη!.. Ὦ, χαῖρε!
Δωρικέ ἀριστοκράτη, Ὄλυμπε ἀρχαῖε,
παμπόνηρε, σιωπηλέ κι ὡραῖε!..

---

3. J.G. Droysen / P.-H.-Σ. Ἀποστολίδης, *Ἱστορία τῶν Ἐπιγόνων τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου*, τ.Ι-ΙΙ, ἔκδ. Τραπέζης Πίστεως, στὸ κεφ. Α' Ι, τοῦ 1ου τόμου. (Ἑτοιμάζεται ἡ ἔκδοση ἀκόμα.): [Οἱ Αἰτωλοὶ] *ἔχουν τὸ δυναμικὸ ἑνὸς πρωθόρμητου κι ἀκατέργαστου λαοῦ μὲ σφρῖγος[·] τὴν ὠμὴ ἐκείνη προϊστορικὴ ἐλευθερία ἐποχῶν ὅπου τὸ δίκαιο ἔφτανε ὅσο τὸ σπαθὶ τοῦ καθενός, κ' ἡ ληστεία, σὲ στεριὲς καὶ θάλασσες,* [ὅπως τὸ λέει κι ὁ Θουκυδίδης,] *ἦταν τὸ ἐπάγγελμα τοῦ γενναίου ἄντρα.*[] *Μισοβάρβαρους τοὺς ἔβλεπαν οἱ Ἀθηναῖοι τοῦ Πελοποννησιακοῦ Πολέμου· μὰ σὰν τοὺς χτύπησαν, οἱ Αἰτωλοὶ ὅλοι μαζὶ τοὺς κατρακύλησαν ἀπ' τὰ βουνά τους ραγδαῖα! Πανάρχαιη φαίνεται πὼς ἦταν ἡ Ὁμοσπονδία τῶν ὀρεινῶν αὐτῶν φύλων* [·] *τὸ ἀνέκαθεν φιλοπόλεμό τους, οἱ αὐτοσχέδιες ἐκεῖνες ἁρπακτικὲς ἐπιδρομὲς ὁπλαρχηγῶν ἢ ἐπιμέρους φύλων, τὸ ἰταμὸ ἦθος ὠμῶν δυναμικῶν ἐπιβολῶν, πρόσδιναν στὸ δεσμό τους χαρακτῆρα τυπικὰ ὠργανωμένης ληστοπολιτείας, ποὺ ἀδύνατο νὰ σταθῇ κανεὶς ἀπέναντί της κατὰ τὰ νόμιμα κρατοῦντα· καὶ τὸ εἶδος αὐτὸ ἐλευθερίας τόνιωθαν προνόμιο τῆς Συνομοσπονδίας τους. Στὸ Θέρμο, στὰ βουνὰ ψηλά, στῆναν τὶς κοινὲς γιορτὲς καὶ τὶς συνάξεις τους, τὰ παζάρια τους κάθε χρόνο καὶ τὰ τσιμπούσια τους· στὸ Ἱερό τους αὐτοῦ, καὶ στὶς στοές του, χιλιάδες κρέμονταν οἱ ἁρματωσιές· κ' οἱ θησαυροὶ ἐκεῖ, καὶ τὰ πολύτιμα ὅλα, καὶ τὰ γιορτιάτικά τους, κι ὅ,τι πιὸ ἐκλεκτὸ ἔχει κανεὶς νὰ φυλάξῃ· καὶ στὰ πανηγύρια καὶ τὶς γιορτές τους ἐπιδεικνύουν ὅλη τους τὴ μεγαλοπρέπεια, συσκέπτονται καὶ γλεντᾶν ὅλοι μαζί· κι ὅταν ἔρθῃ πόλεμος, ἡ λαϊκὴ αὐτὴ στρατιὰ παρατάει ἀμέσως τὸ κρασὶ καὶ τὶς κουβέντες, κι ὁρμάει, μ' ἕναν στρατηγὸ ἐπικεφαλῆς, ποὺ γι' ἀμοιβή του παίρνει τόνα τρίτο τῶν λαφύρων. Ἀπὸ τοῦτα βλέπει κανεὶς πόσο ἀρχαϊκὴ καὶ πηγαία ἦταν ἡ Συνομοσπονδία τους. Γιὰ πολιτικὴ νομοθεσία, πολεμικὴ τέχνη, οὔτε λόγος αὐτοῦ· κι ὅσο μεγαλύτερη ἀταξία στὴν ἄλλη Ἑλλάδα, τόσο πιὸ ἄνετα λήστευαν καὶ τόσο καλύτερες μισθοφορίες παῖρναν ἀπὸ δῶ κι ἀπὸ κεῖ, ἀπὸ φίλους κι ἀπὸ ἐχθρούς. Ἀγριώτερη κι ἀποφασιστικώτερη παλληκαριὰ δὲν ὑπῆρχε ἀπ' τῶν Αἰτωλῶν· κρεμασμένο πάντα στὸ πλευρό τους τὸ μαχαίρι, κι ὅπως πάνω στὴν ἀκάθεκτη τόλμη τους κίνδυνο θανάτου δὲ λογάριαζαν, ἔτσι θέλανε καὶ τὴ ζωή τους νὰ τὴ χαίρωνται μὲ κάθε τρόπο ἄγρια ὅσο γίνονταν καὶ μ' ἀκράτητες ἀπολαύσεις. Αὐτές εἶν' οἱ πανάρχαιες ἐκεῖ καταβολές.* Καὶ κρατοῦσαν ἔτσι ὅμοιες ὥς χτὲς ἀκόμα - καὶ στὸ Εἰκοσιένα, καὶ μετά, μὲ τὴ ληστοκρατία, καὶ στὴν Κατοχή, στὸ κάθε λογῆς Ἀντάρτικο κειπάνω, καὶ στὸν Ἐμφύλιο, ἴσαμε τὸ καλοκαίρι τοῦ '49. Περίπτωση νὰ ξαναβεβαιωθῇ πὼς τὰ ἤθη δὲν ἄλλαξαν, κι ὥς σήμερα, δὲν προσφέρθηκε ἀπ' τὰ πράγματα. Μὰ κι ὅταν παρέρχωνται ἀπὸ

Οἱ ἀνόητοι καὶ χωρὶς αἰσθητήριο τοῦ γνήσιου «ἀνθολόγοι» δῆθεν, καὶ χλιαροὶ χωρὶς «ἀδένες» ψευτοκριτικοὶ τῆς Ποίησής μας, δέν τὸν ἀνθολογοῦν, δέν τὸν προβάλλουν, δέν τὸν ἔχουν ἀκόμη «ἀνακαλύψει»!.. Ἔ! Δέν διαβάζουν, οἱ ἄθλιοι, παρὰ τῶν κλικῶν τους τὰ σκαλαθύρματα! Οἱ παλιότεροι, ὅμως, τοῦ καιροῦ του — τοῦ ἡρωϊκοῦ καιροῦ τῶν νιάτων τοῦ Δώδεκα καὶ τῶν παθῶν τοῦ Εἰκοσιδύο —, τὸν ἐκτιμοῦσαν πολύ, καὶ τὸν διάβαζαν, καὶ τὸν λογάριαζαν μὲ βαθύτατη ἐκτίμηση, παρά τὰ «στραβουλίκια» του, τὸν Κώστα Καραβίδα, μὲ τοὺς σατιρικοὺς ἐκείνους «Καλλικαντζάρους» του, πούβγαζε πολλὲς πρωτοχρονιές, τοὺς σκανταλιάρηδες καὶ πειραχτικώτατους· καὶ δικαίωσαν ὅλοι τὸν πατέρα μου ποὺ μ' ἔξη σελίδες ἔδωσε ἱκανά τὴν ποίησή του στὴν *Ἀνθολογία*[4], μὲ τὰ λαμπρά του (ἐκτὸς ἀπ' τὸ παραπάνω): Ἔδεσσα, *Προσευχὴ στὴ γῆ μας, Περνᾶν τὰ χρόνια μὲ τὰ χρόνια, Μὲ ζώνει ὁ πόνος...*, κι ἀποσπάσματα ἐπίσης ἀπ' τὴν *Κλεφτουριὰ* καὶ τὴν *Ἐγνατία* του, μαζὶ μὲ τὰ ἔξοχα δυό του ἀκόμα ποὺ παραθέτω:

Ὁ εἴσπλους τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων
(Ὕμνος στὴ Θεσσαλονίκη)

Πίσω ἀπ' τὸ μέγαν Ὄλυμπον ἀργά ἐγερνεν ὁ ἥλιος,
μὲς στὴν πλατειά τὴν καταχνιά τοῦ πέλαου πέφταν οἱ ἴσκιοι
κι ὡς ἀητονύχι μελαψό τὸ θεῖο πλήθαινε βράδυ -
κι ἀπόμακρα ἀπ' τῆς θάλασσας τὸν ἄσταχτο ὄχτο ἐδείχτη
σὰ στέρεος Λόγος ὄρθια ἡ τριήρης τῶν Ἑλλήνων...

Γύρω της βρόντας ἡ τρικυμιά, κι ἀπ' τὸ τιμόνι ὁ γέρος
ὁ καπετάνιος κάρφωνε μ' ἔμπειρο μάτι ὁλόισια
τὸ λόφο σου κι ἀρμένιζε γοργά νάρθῃ ν' ἀράξῃ...

Σὰν ἀνθισμένη λεϊμονιά ἡ ἀστροφεγγιά ἀσπροβόλας,
εἰσπλέοντα ὡς νιώσανε το ὑγρό τοῦ Βαρδαριοῦ τὸ χνῶτο -
κ' ἔκατσε ἡ πλώρη σὲ στρωτήν ρήχη καὶ σείστηκε ὅλη...

Μπρὸς στὸ γιαλό σου ὁ ναύκληρος ἐπήδησε - κι ὡς πάντες
στὴ νύχτα μὲ βαθειά σιγή προσμέναν, εἶπε: «—Ἡ χώρα
εἶναι, ὦ συντρόφοι, πρόσβατη! Ρίχτε ἄγκυρα καὶ πιάστε!..»

Πόσο μέσα στὸ αἷμα του ζοῦσε τὸ Ἀρχαιοελληνικό, τὸ Κλασσικὸ καὶ μαζὶ τὸ Πρώταρχο Πανανθρώπινο, αὐτὸς ὁ Δωριέας Κώστας Καραβίδας - μὲ τὸ πηγαῖο Δημοτικό μας Νεοελληνικὸ συνενωμένο!

Ἀλλ' ἔχει καὶ τόνους τρυφερώτατους, ἔρωτα βαθύτατου, γιὰ κάποιαν ποὺ προβλέπει τραγικά πὼς θὰ χάσῃ κάποτε! Εἶναι στίχοι γιὰ τὴν ἴδια του τὴ γυναῖκα. Λατρεία, στοργή - καὶ μαζὶ πικρή προφητεία γιὰ τὴ σχέση τους, ποὺ ἀλήθεψε σκληρά:

Καταπάνω τοῦ ἀνθρώπου μαύρη μπόρα...

Καταπάνω τοῦ ἀνθρώπου μαύρη μπόρα
κρέμεται νύχτα-μέρα... Εἶναι χαμένη
πλέον γιὰ μὲ ἡ παλιά μου πρώτη ἀγάπη...
Ὅμως ἐγώ — τόσο ἦταν θεῖα, στέρεα
κι ἀτάραγα τὰ πρῶτα ὀνείρατά μου —
με ἀνάλαφρη καρδιά, σὰ γιορτή νάταν,
τῆς τραγουδῶ χαρούμενο τραγούδι:

τὴν ἐπιφάνεια τῆς ζωῆς τὰ ἤθη, μᾶλλον καταβυθίζονται στὰ ὑπόγεια τοῦ ὑποσυνειδήτου, κ' ἐξακολουθοῦν ἀποκεῖ νὰ δροῦν πανίσχυρα γιὰ πολύ ἀκόμα καὶ νὰ προσδιορίζουν τὶς συνειδήσεις. Τέτοια συνείδηση ἀσφαλῶς ἦταν κι ὁ καλὸς τραχὺς καὶ ψυχωμένος Κώστας Καραβίδας. Κάτι ποὺ τὸ φωνάζῃ μάλιστα ἡ ποίησή του - ἀλλὰ κ' ἡ φυσική πνευματικότητά του, κ' ἡ ἀνήμερα *κοινοτική*, ἀντικρατική σκέψη του.

Μὲ μέγαν ὅρκο ἔχω γιὰ σέ κερδίσει
τὴν εὔνοια τῶν θεῶν! Καὶ μὲ τοῦ στίχου
τὰ μάγια καταουράνια ἐχω χαράξει
δεξιά καὶ πρίμα του ἀστεριοῦ σου αἰώνιον
τὸν κύκλο - κι ἀπὸ τῶν θνητῶν τὸ πλῆθος
τὸ στεναχτό λαμπρά ξεχώρισά σε!..
Τὰ μάταια τῆς ζωῆς — που ἔχει μεγάλα
καὶ φανταχτά — θὰ τὰ γλεντήσῃς ὅλα·
στοῦ κόσμου το ἀχολόι ποὺ πάει σὰ ρέμμα
τυφλά καὶ σὺ θὰ ρίχνῃς τὴ φωνή σου
μέρες καὶ νύχτες, ὥς τὴν ὕστατη ὥρα...

Μὰ ὅταν ἡ μοῦχλα τῆς ἀνίας θ'ἀρχίσῃ
σὰ χλόη θανατερή νὰ πρασινίζῃ
στὴν ἀνέφωτη αὐλή σου· ὅταν ἀγάλι
συρτή μὲς στὸ κατώφλι σου νὰ μπαίνῃ
τὴ δῆς, μὲ τὴ θλιμμένη φεγγαρίσιαν
ἀντιφεγγιά, καὶ μὲ κρυφή τρομάρα
τὴ σάπια βόχα στὴν καρδιά σου νιώσῃς
ποὺ θὰ δαγκάῃ τῆς ἀηδίας τὸ φίδι·
παλιά μου φίλη, ὅταν θὰ βαργεστήσῃς
τὰ πάντα γύρω, κι ὅταν ἡ γῆς ὅλη,
Ἀνατολή καὶ Δύση, κλειδωμένα
τὰ δροσερά μαϊστράλια θὰ σου ἀρνιέται,
καὶ θάσαι μόνη μὲς στὴ μαύρη νύχτα -
γιὰ σένα, ὡς θεοδόξαρο ἀναμέσο
γῆς κι οὐρανοῦ, τῶν τραγουδιῶν μου ξάφνω
γλυκά θ'ἀντιφεγγίσῃ τὸ παλάτι!

Κι ἄθελα στὴν καρδιά σου παλιοί στίχοι
σὰ μελίσσι χρυσό θὰ πλημμυρίσουν,
σὰν κοπάδι προβάτων μεσονύχτιο,
ποὺ ξεκινάει καὶ ζωντανεύει ἀντίκρυ:
ντίν-ντίν, ντίν-ντίν, *ὅλα τὰ κούφια πλάγια,*
κι ὁ μαῦρος, ντίν, ντίν-ντίν, *ὁ λόγγος σειέται*
χαρμόσυνα, ντίν-ντίν, ντίν-ντίν, ντίν-ντίν, ντίν...

Εἶναι, γιὰ μένα, ποίημα σολωμικῆς ποιότητας - καὶ μαζὶ μὲ μιὰν ἀπήχηση Πόου... Σκοτεινή, θεοσκότεινη ἡ ἀγάπη τοῦ πρωτογονικοῦ ὅσο καὶ πνευματικώτατου αὐτοῦ Εὐρυτάνα - ἀπειλητικὴ ζοφερά μὲ τὴν ἀλήθεια, τὴν πνευματικώτατη, τὴν κατακείμενη στὸ βάθος τῆς ζωῆς ὅλων, ποὺ ὅσο κι ἂν τὴν ἀθετήσουν, τὴ λακπατήσουν, στ' *ἀχολόι* δοσμένοι ἀστόχαστα τοῦ κόσμου, καὶ στὰ φτενά, καὶ στὰ φλούδια του τὰ φανταχτά, θὰ τοὺς βρῇ ἐντέλει αὐτή, στὰ τέλη τῆς ζωῆς, καὶ θὰ τοὺς θυμίσῃ (μὰ ὄχι ἐκδικητική, ὄχι τιμωρός ὅπως θάπρεπε!) τὸ χρυσό της θεῖο τραγούδι: *ντίν-ντίν, ντίν-ντίν, ντίν-ντίν, ντίν.., σὰν κοπάδι προβάτων μεσονύχτιο, ποὺ ξεκινάει καὶ ζωντανεύει Ἀντίκρυ...* (Ποῦ *Ἀντίκρυ*, ἀλήθια;.. *Ἐκεῖ*;.. Τί παράξενος ὁ τραχύς, ὁ γλυκύτατος Δωριέας!..)

Ὑπῆρξε φλογερός καὶ ἀκλόνητος *ἀντικρατιστής*. Μόνο τὴ στέρεα φυσική *Κοινότητα*, ποὺ ἄνθισε ἀνέκαθεν στὸν Τόπο τοῦτο, κ'ἰδιαίτερα στὴν ἄγρια ὀρεινὴ πατρίδα του, τὴν Αἰτωλία - μόνο αὐτήν δεχόταν σὰ γόνιμη κοινωνικὴ μορφή, σὰν ἀνεκτή πολιτεία. Τὴν *Κοινότητα*, μὲ τοὺς δρύινους θεσμούς της *ἀπὸ καταβολῆς*, ποὺ κρατάει ντούρους τοὺς ἀνθρώπους κάτω ἀπ' τὸ στοργικό της ἴσκιο. Ἀνθρώπους μὲ νεφρά, μὲ μέση ποὺ νὰ τοὺς βαστάῃ, σὲ δρολάπια καὶ θύελλες καὶ καταφορές ὅποιου σκληρότατου βίου - ὄχι κλονούμενους, ὄχι μετέωρους ποτέ!..

Ἕνα *δωρικό* ἰδανικό, πράγματι. Τὸ πιό στέρεο πανάρχαιο ἐδῶ - τῆς πιό κακοτράχαλης στερεοελλαδικῆς μεσογαίας, τῶν λεγόμενων παλιὰ *Αἰτωλικῶν Ἄλπεων*!

Ἡ σοφὴ μελέτη του (μιά ζωή!) γιὰ τὶς δομὲς καὶ τὶς ποιότητες, τὶς πηγαῖες ἀρετὲς τῆς *Κοινοτικῆς Πολιτείας*, εἶναι — γιὰ ὅσους ξέρουν πράγματι, γιὰ τοὺς ἀλήθια *ἐπαΐοντες* τῆς Κοινωνιολογίας καὶ τῆς Πολιτειολογίας — συμβολὴ πολύτιμη καὶ ἰδιοφυής, κατὰ τὰ κριτήρια καὶ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς πιὸ προωθημένης ἐπιστημονικῆς ἀντίληψης (καὶ σπουδαίων ξένων) πάνω σ' αὐτά.

Στὸν Τόπο μας ὅμως οἱ ἄξιοι — ὅσοι πράγματι ἄξιοι, ὄχι τῆς διαφήμισης, τῆς προπαγάνδας καὶ τῶν «δημοσίων σχέσεων» — τέτοια μοῖρα ἔχουν, σταθερά: τῆς ἄγνοιας, τῆς συνωμοσίας τῆς σιωπῆς εἰς βάρος τους ἀπ' τοὺς αὐτοπροβαλλόμενους κι ἀλληλολιβανιζόμενους ἀνάξιους κι ἀναξιοκράτες.

Ἔτσι ὁ Τόπος αὐτὸς χάνει, ἀνὰ τοὺς αἰῶνες, τοὺς θησαυρούς του, καὶ δέν τοὺς καρπώνεται, δέν τοὺς ξέρει, δέν τοὺς τιμᾷ.

★

Θέλω νὰ κλείσω μὲ μιὰ χαριτωμένη μνήμη του:

Βρῆκε τὸν πατέρα μου, ὅταν ἦταν νὰ πρωτοβγάλουμε *Τὰ Νέα Ἑλληνικά*, τοῦ '52, καὶ τοῦπε:

—*Ἡρακλῆ, ἔχω νὰ σοῦ δώσω, γιὰ τὸ περιοδικό, ἂν τὸ βρῆς καλό, ἕνα κομμάτι, γιὰ τὰ χαμόγελα, ποὺ ἔχω γράψει!*

—*Τὰ χαμόγελα;.. Τί ἐννοεῖς;*

—*Ὅλα τὰ χαμόγελα!.. Κάθε λογῆς χαμόγελο, ἕνα-ἕνα!*

Καὶ τὸ βάλαμε. Εἶναι παράξενο κι ὡραῖο..- στὸ πρῶτο τεῦχος μας.

Ἀλλ' ὁ Καραβίδας δέ σταμάτησε! Συνέχισε νὰ γράφῃ καὶ γι ἄλλα χαμόγελα, κι ἀποφάσισε νὰ βγάλῃ ὁλάκερο βιβλίο γιὰ δαῦτα, καὶ τόχε δώσει καὶ τὸ στοιχειοθετοῦσαν μάλιστα, μοῦ 'δειξε κιόλας ἀργότερα πολλά τυπογραφικά του φύλλα τυπωμένα, ἀλλὰ δέν τόβγαζε ἀκόμα, γιατὶ λέει ἔγραφε καὶ γι' ἄλλα χαμόγελα, κι ὅλο καὶ καινούργια τοῦ ἔρχονταν, ποὺ τάχε ξεχάσει, κ' ἔπρεπε κι αὐτά νὰ μποῦνε στὸ γραφτό του!

Τί ἔγινε, ἂν τόβγαλε στὸ τέλος, δέν ξέρω... Ὅταν τὸν συνάντησα μιὰ μέρα στὴ Φωκίωνος Νέγρη, νὰ πηγαίνῃ τὸ πουλί του «περίπατο» καθὼς μοῦ εἶπε — στὸ κλουβί ἔτσι, ἀνάμεσα στ' ἀχολόι τοῦ ἀπογεμματινοῦ ἐκείνου «καλοβαλμένου» κόσμου, ἀμέριμνος, σὰ νάταν στοὺς Ζοριάνους του! —, χαμογέλασε λέγοντας:

—*Κι ἄλλα, κι ἄλλα ἔχω νὰ γράψω!.. Βλέπεις γεννᾶνε τὰ χαμόγελά μου ὅλο καὶ καινούργια, καὶ δὲν πρέπει κανένα τους ν' ἀδικηθῇ!..*

Ανέκδοτη αυτοβιογραφία του Κωνσταντίνου Δ. Καραβίδα

Υπό τον τίτλον: «Οι χαιρετισμοί της Παναγίας» έχω γράψει ένα εις πεζόν, ποιητικό δοκίμιο, κατά το έτος 1915· τούτο έμεινε ανέκδοτον· επειδή όμως το είχα κυκλοφορήσει ως χειρόγραφον, είχε περάσει και από τα χέρια της αειμνήστου Πηνελόπης Δέλτα.

Εις περιοδικόν τι της Αλεξανδρείας εδημοσιεύθησαν, κατά το έτος 1918-1920, δύο ή τρία σονέτα μου· έχων όμως πολύ τότε μεγάλην ιδέαν δια τον εαυτόν μου, δεν καταδέχτηκα να κρατήσω το περιοδικό εκείνο και ούτε καν θυμάμαι τον τίτλο του.

Τα δημοσιευμένα έργα μου, τον αριθμόν 47, εμφαίνονται εις **το επί ασφαλεστάτη και σχετικώς ταχεία επιστροφή (διότι δεν έχω άλλα) συναπτόμενον ώδε τεύχος μου «Οι Μακεδονικοί Ύμνοι» (του έτους 1943)**· επ' αυτού έχω σημειώσει με κόκκινο μολύβι τα όσα έχουν εκδοθή εις ειδικούς τόμους («Αγροτικά», «Κοινοτική Πολιτεία» κλπ.).

Όλα τα περί «Κοινότητος» πλείστα όσα συγγράμματά μου είναι εξ ίσου, κατά την γνώμην μου, αξιομελέτητα· δεν έχω όμως πλέον αντίτυπα, διότι αρχήθεν είχα συνηθίσει να τα μοιράζω εις τους πολυπληθείς φίλους μου. Πάντως, υπάρχουν στην «Εθνική Βιβλιοθήκη».

Ως προς τα βιογραφικά μου, τα μεν σχετικά με την ηλικίαν μου, ως καθαρώς προσωπικά μου, τα κρατώ απόρρητα· είμαι όσων ετών φαίνομαι. Τα υπόλοιπα είναι τα εξής: Ετελείωσα το Γυμνάσιο στας Πάτρας· επήρα δίπλωμα Νομικής το 1914· μεταξύ του 1908 και 1912 έδρασα ως φοιτητής και ενεργός δημοτικιστής, δηλαδή μαλλιαρός· επολέμησα εις τον α' βαλκανικόν πόλεμον του 1912 και εις τον ελληνοβουλγαρικόν του 1913, εις την πρώτην γραμμήν, όπου —σύμφωνα με το εις χείρας μου πιστοποιητικόν του αειμνήστου λοχαγού μου, τότε εθελοντού, γέροντος Σπύρου Ζέρβα— έλαβα μέρος εις τας μάχας: «Πεστών, Αητορράχης, Μπιζανίου, Ιωαννίνων κατά τον Ελληνοτουρκικόν· και, κατά τον Ελληνοβουλγαρικόν, εις τας μάχας: Μπολγκάτσης, Καλινόβου, Δοϊράνης, Πετσόβου και υψωμάτων 1900, εντός του βουλγαρικού εδάφους».

Επιστρέψας από τους πολέμους, αρχάς του 1914, επήρα το δίπλωμά μου της Νομικής· το δε 1915 εμπήκα, κατόπιν εξετάσεων, εις το Υπουργείον Εσωτερικών και υπηρέτησα εις τας Νομαρχίας Ναυπλίου και Σπάρτης· το 1917 έφυγα και επήγα εις το κίνημα της Θεσσαλονίκης, υπηρετήσας εκεί εις την Νομαρχίαν· από το τέλος του 1917-1920 υπηρέτησα εις το Πολιτικόν Γραφείον του Ελ. Βενιζέλου, ως και εις την Γενικήν Διοίκησιν Μακεδονίας, υπό τον αείμνηστον Αναστάσιον Αδοσίδην· ολίγον πριν από τας εκλογάς του 1920, συνεπεία θανάτου του πατρός μου, παρητήθην και μετά βραχείαν παραμονήν εις την ιδιαιτέραν πατρίδα της Μητέρας μου, Ναύπακτον, επέστρεψα εις Αθήνας, οπόθεν, κατόπιν εντολής του Υπουργείου Εξωτερικών, μετέβην και ειργάσθην εις τα Ελληνοσλαβικά σύνορα και εις Αδριανούπολιν. Τα στρατιωτι-

κά σύνορα είχαν διχοτομήσει χωριά ελληνικά, σερβικά και βουλγαρικά· εις τρόπον ώστε συχνά —ενώ ο συνοικισμός ευρίσκετο εντός του ιδικού μας εδάφους— η βοσκήσιμη περιοχή του, ακόμη και αγροί του, ευρίσκονται αποκομμένοι εις το βουλγαρικόν ή και αντιστρόφως. Ένας αριθμός μικτών, όπου και εγώ μετέσχον, επιτροπών εκλήθη τότε προς τακτοποίησιν της εν λόγω ανωμαλίας. Το 1922 επι βραχύν χρόνον, αρχομένου του έτους τούτου, ειργάσθην ως διευθυντής της «Πολιτικής Επιθεωρήσεως» του Ίωνος Δραγούμη, τότε εκδιδομένης από τον αδελφόν αυτού Φίλιππον· κατόπιν δε προσκλήσεως του Στεργιάδη, μετέβην ευθύς έπειτα και υπηρέτησα εις την Αρμοστίαν Σμύρνης, οπόθεν, μετά την καταστροφήν, επέστρεψα εις Αθήνας· όπου — από το φθινόπωρο του 1922 έως το φθινόπωρο του 1924, εξέδωσα, μαζί με τον αδελφικό μου φίλον αείμνηστον Ντίνον Μαλούχον το όντως ένδοξον περιοδικόν «Κοινότης», όπου, μαζί με άλλας βασικάς μελέτας, εδημοσίευσα και πολλά από τα πιο χαρακτηριστικά ποιήματά μου, σονέτα κτλ.

Το υπόλοιπον 1924, το '25 και το '26 ανέπτυξα —ιδίως από το «Ελ. Βήμα» και την «Μακεδονίαν» της Θεσσαλονίκης — δημοσιογραφικήν δράσιν λίαν μαχητικήν επί του προσφυγικού, του εποικιστικού και άλλων εθνικών θεμάτων, με άρθρα (με υπογραφήν Κ.Δ.Κ.) τα οποία θα εκδώσω προσεχώς εις τόμον.

Το 1926-29 υπηρέτησα επί συμβάσει εις το Υπουργείον Εξωτερικών όπου διεξεπεραίωσα σειράν υποθέσεων (εποικισμού, εθνικών κλπ.) που είχα ανοίξει πρότερον από την Γεν. Διοίκησιν Θεσσαλονίκης και έμεναν εκκρεμείς· συνειργάσθην τότε με τον Γεν. Διευθυντήν του Υπουργείου τούτου κ. Μιχ. Τσαμαδόν, συνεπλήρωσα δε και τον εξ 700 σελ. τόμον μου τα «Αγροτικά, έρευνα επί της οικονομικής και κοινωνικής μορφολογίας εν Ελλάδι και εν ταις γειτονικαίς σλαβικαίς χώραις, μελέτη συγκριτική», τόμον εκδοθέντα κατόπιν, το 1931, από το Υπουργείον Γεωργίας. Κατά το τέλος του 1932 εμπήκα εις την Αγροτικήν Τράπεζαν, όπου οργάνωσα, δια των κοινοτήτων, τα μικρά έργα εγγείου βελτιώσεως· και οπόθεν, κατά το έτος 1953, εξήλθα ως κανονικός συνταξιούχος, οίος και διατελώ έκτοτε. Η δράσις μου όμως εις την ΑΤΕ υπήρξε πολυσύνθετη, ανάλογον δε τόμον ετοιμάζω προς έκδοσιν επ' αυτής.

Επί πλέον σημειώνω τα εξής: 1) Χαρακτηριστικοί στίχοι μου, εκ των δημοσιευμένων, κατεχωρήθησαν εις την μεγάλην «Ποιητικήν Ανθολογίαν» που εξέδωσε ο Ηρ. Αποστολίδης (Εκδ. Οίκος Κολλάρου, Εστία). 2) Με την υπέροχην Ελληνίδα Πηνελόπην Δέλτα συνειργάσθην εις την περίθαλψιν των εκ Βουλγαρίας παλινοστούντων Ελλήνων αιχμαλώτων κατά το τέλος του πρώτου παγκοσμίου πολέμου, το έτος 1918, ότε υπηρετούσα παρά τη Γενική Διοικήσει εις Θεσσαλονίκην. Κατά τον εν λόγω πόλεμον οι Βούλγαροι είχαν απαγάγει ολοκλήρους πληθυσμούς εκ Μακεδονίας, Κεντρικής και Ανατολικής· μετά όμως την ήτταν των Βουλγάρων, οι απαχθέντες επανήλθον βαθμηδόν· επί μακράς δε νύκτας, συχνά μέχρι πρωίας, η Πηνελόπη Δέλτα, η σύζυγος του Γεν. Διοικητού Αναστ. Ηδοσίδη και ο υποφαινόμενος υπεδεχόμεθα αυτούς —άνδρες, γυναίκες και μικρά παιδιά— εις τον σιδηροδρομικόν σταθμόν Μοναστηρίου εν Θεσσαλονίκη, όπου είχαμε στήσει δύο μεγάλα καζάνια με γάλα και άλλα ζεστά τρόφιμα προς διανομήν. 3) Το ως άνω μνησθέν χειρόγραφόν μου «Οι Χαιρετισμοί της Παναγίας» είχα εμπιστευθή εις την τότε, το 1917-18, νεαράν και όντως γενναιόψυχην Μούσαν Μελπομένην Λογοθέτη, την νην δραστηριωτάτην κυρίαν Μερλιέ, η οποία το έφερε υπ' όψιν και της Πηνελόπης Δέλτα. Το χειρόγραφο αυτό, μπερδεμένο τώρα με πολλά άλλα ανέκδοτα εις τα βάθη των βιβλιοθηκών μου, έχω πολλά χρόνια που δεν το είδα, δεν θυμάμαι δε καν το περιεχόμενό του· φαίνεται, όμως, ότι, τούτο επί πλέον της Μούσης εις ην, καθ' α ανωτέρω αναφέρω, το ενεπιστεύθην, είχε αρέσει και εις αρκετάς άλλας νεαράς, δηλαδή τω καιρώ εκείνω, υπάρξεις. Τέλος, 4) σημειώνω, ότι με την προαναφερθείσαν Μούσαν Μελπομένην εγνωρίσθην το πρώτον παρά τω νύν γηραιοτάτω κ. Αλέξ. Δελμούζω, εις τα γραφεία του τότε Εκπαιδευτικού Ομίλου (οδός Λέκκα 4) υπό τας παρωθήσεις του οποίου —ως μέλος της πρώτης Φοιτητικής Συντροφιάς— είχα μετάσχει, μαζί με τον αείμνηστον φιλόλογον Μίλτον Κουντουράν, τον Φίλιππον Δραγούμην, τον Μιχάλην Γκιώναν και άλλους εις σειράν λίαν αξιομνημονεύτων παλληκαρισμών (αντίστασις εις τας Αστυνομικάς Αρχάς, απόπειρα βιαίας εισβολής εις την Βουλήν, προς επιβολήν της αυθεντικής Δημοτικής Γλώσσης κλπ.).

Ο ΔΗΛΩΝ
Κ.Δ. ΚΑΡΑΒΙΔΑΣ
Αθήναι, 1η Φεβρουαρίου

Υ.Γ.

Κατά την ίδια περίοδο (1918-20) εις το βουνό Καϊμάκ Τσαλάν, στα Ελληνοσερβικά σύνορα (υψόμε-

τρο 1800 μέτρα), εις τα κονάκια του μεγάλου Τσελιγκάτου των Γιαννακουλαίων (πατριαρχική οικογένεια νομάδων Σαρακατσάνων με 90 μέλη και με 10 χιλιάδες πρόβατα κ.λ.π.) καλοκαίρι καιρό, φιλοξενούμενος-εκοιμώμουν ένα βράδυ κάτω από μικρή κωνική σκηνή· οπότε, προς τα μεσάνυχτα, όλως αθόρυβα μπαίνοντας με άρπαξε στην αγκαλιά της και με απήγαγε μια μεγάλη αρκούδα· πλήν η οποία, όμως —μόλις με καλοκύτταξε και είδε πως δεν ήμουν πρόβατο— με απίθωσε αμέσως χάμου, με έφτυσε δυο τρείς φορές στο πρόσωπο και ετράπη αμέσως προς φυγήν.

Είχα δε εκεί τότε και ένα άλλον θρίαμβον, παραμυθολογικόν. Ο αρχιτσέλιγκας, όπως πάντα, έφερε κι εκείνο το καλοκαίρι στο βουνό κάποιον δάσκαλο για τα παιδιά, περί τα 15. Αμιλλώμενος δε εγώ τούτο εξαναμάζεβα, μετά το μάθημά τους, τους μικρούς και τους ιστορούσα, ανάλογα εκάστοτε τροποποιημένες, τας περιπέτειες του Οδυσσέως. Κι έτσι —ενώ κατά το σαρακατσάνικο έθιμο ο αρχιτσέλιγκας, με τας άλλες κρυφοτρυπωμένες στας σκηνές τους, δεν μου είχε επιτρέψει γνωριμίαν και οικειότητα παρά μόνον με την λευκόμαλην σύζυγόν του —εν τούτοις, πληροφορημένες ημέραν παρ' ημέραν από τους μικρούς μαθητάς τα καθέκαστα των ιδικών μου αφηγημάτων, οι γυναίκες του Τσελιγκάτου προσήλθαν και προστέθηκαν στο ακροατήριό μου, αρχικώς οι ηλικιωμένες, βαθμηδόν όμως και οι υπόλοιπες, οι νεαρές όλες.

Έτσι, βέβαια, παρεβιάζετο το κοινωνικό καθεστώς των νομάδων Σαρακατσαναίων. Τους εξήγησα όμως, ότι ουσιαστικός δράστης ήταν ο κοσμοξάκουστος πρόγονός μας εθνικός ποιητής Όμηρος· και ότι, σαν κανονικοί απόγονοί του το σωστό ήταν να δεχτούμε τα γεγονότα, ως καλώς γενόμενα· πράγμα, που και έγινε, όταν μάλιστα και ο Δάσκαλος συμφώνησε και επιβεβαίωσε ο ίδιος την καταγωγή μας, όλων και τας συνεπείας αυτής.

Γύρω στό 1930. Από δεξιά προς τ' αριστερά, Κωνσταντίνος Καραβίδας, Γιάννης Καραβίδας και Αλέξανδρος Δελμούζος, η σύζυγος του Κ. Καραβίδα Τούλα, η αδελφή του και άγνωστη.

Ο Κωνσταντίνος Δ. Καραβίδας και ο σχεδιασμός της Κοινοτικής Δημοκρατίας.

Ένα πείραμα συγκερασμού συγκεντρωτικού και αποκεντρωτικού συστήματος διακυβερνήσεως.*

του Νικολάου Ι. Πανταζόπουλου

ε.τ. Καθηγητού του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης,
Αντιπροέδρου της Εταιρείας Κοινοτικών Μελετών Κωνσταντίνος Καραβίδας

Η πρόσβαση στην προσωπικότητα και το έργο του Κωνσταντίνου Δ. Καραβίδα δεν είναι εύκολο εγχείρημα. Η μέθοδός του έτσι όπως αναβρύει από την άμεση επιτόπια έρευνα της «σγουρής κώγχης της ελληνικής γης» —όπως ο ίδιος την αποκαλεί— αποκτά όταν εκφράζεται με το γραπτό λόγο το χρώμα και το σχήμα του ανόμοιου και πολύμορφου ελληνικού τοπίου, που κάθε φορά ερευνά, προσπαθώντας να συλλάβει και μεταδώσει το μήνυμα που εκπέμπει η μητέρα γη στα άστοργα παιδιά της.

Η ιδιορρυθμία του γραπτού λόγου του Κ.Δ.Κ. στον οποίο εναλλάσσονται αντιλεγόμενες παραστάσεις και καταστάσεις, όπως η οξυδερκής παρατήρηση, η αφηρημένη διατύπωση, το τραχύ ύφος, η σκωπτική ειρωνία, η δηκτική διάθεση, το ιερό πάθος, η πικρή αγανάκτηση, η λυτρωτική ενόραση, αιφνιδιάζουν, τέρπουν αλλά και κάποτε καταπονούν και εκνευρίζουν τον απροετοίμαστο αναγνώστη επιβάλλοντάς του τους δικούς του κανόνες του παιχνιδιού.

Προσεγγίζοντας τη σκέψη του Καραβίδα σχηματίζει κανείς την εντύπωση ότι τον συντροφεύει σε μια δύσκολη περιοχή στην οποία αν είναι αποφασισμένος να τον παρακολουθήσει είναι αναγκασμένος να ρυθμίσει την πορεία του ανάλογα με την ιδιορρυθμία του δυσπρόσιτου φραστικού βηματισμού του.

Οι διάφορες αυτές προσεγγίσεις-αναγνώσεις προσφέρονται σαν ερμηνευτικά εργαλεία, έτσι καθώς καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα προβληματισμών που συνοδεύονται από αντίστοιχες καταστάσεις αμφισβητήσεις ή ανατοποθετήσεις, οι οποίες άσχετα από το αν συμφωνούν ή διαφωνούν με τις απόψεις του Κ.Δ.Κ. αναθερμαίνουν το ενδιαφέρον για την ιστορική έρευνα και ανατροφοδοτούν το διάλογο που εκείνος χωρίς ουσιαστικό αποδέκτη εγκαινίασε στην περίοδο 1930-1958.

Τελευταία, το ενδιαφέρον για το έργο του Κ.Δ.Κ. αναζωογονήθηκε και από την άποψη αυτή είναι αισιόδοξο το γεγονός ότι εκτός από τις αναδημοσιεύσεις και τον σχολιασμό των κυριότερων έργων του[1] δεκατέσσερις ανακοινώσεις που πραγματοποιήθηκαν από μια ομάδα νέων, ως επι το πλείστον ερευνητών, στα πλαίσια ενός επιστημονικού συνεδρίου για τον Κ.Δ.Κ. δημοσιεύθηκαν πρόσφατα από την Εταιρεία Κοινοτικών Μελετών Κ. Καραβίδας στις εκδόσεις Παπαζήση[2].

Ας μου επιτραπεί λοιπόν να προχωρήσω και εγώ σε μια επιλεκτική προσπάθεια αναγνώσεως-ερμηνείας τριών δυσπρόσιτων περιπτώσεων της θεωρίας του Κ.Δ.Κ. που επικεντρώνονται στα ακόλουθα τρία ερωτήματα:

Ι. Ποια γεγονότα προκάλεσαν τον προβληματισμό του και πώς αντέδρασε.

ΙΙ. Ποια μέτρα προτείνει για την επανόρθωση των αδρανειών-δυσλειτουργειών που διεπίστωσε.

ΙΙΙ. Ποιος υπήρξε ο αντίκτυπος της προτάσεώς του και ποια η προβολή της στην εποχή μας.

Ι. Αρχίζω με την έρευνα-ανάλυση της πρώτης περιπτώσεως παραθέτοντας αυτούσιο ένα δικό του κείμενο, το οποίο με την ζωντάνια και την επικαιρότητά του, μας εισάγει ευθέως στον προβληματισμό του:

«Πρέπει να μη έχει κανείς ίχνος οσφρύσεως για να μη νοιώθει ότι σήμερα μια βαριά δυσωδία πνίγει την Ελλάδα. Όλοι βέβαια το νοιώθουν αυτό σήμερα· δεν ξέρω όμως αν όλοι τους κατανοούν με ίσην έντασιν ότι αυτό το γενικό σάπισμα δεν είναι παρά η συνέπεια της σκοτεινής εκείνης δολοφονίας, που θανατώνοντας το βασικό κύτταρο της κοινωνικής μας ζωής (τον κοινοτισμό), έγινε αφορμή για να μεταδοθεί η σήψις σε όλο σιγά-σιγά το εθνικό μας σώμα»[3].

Στη δραματική αυτή διαπίστωση συνοψίζεται το δριμύ κατηγορώ του Κ.Δ.Κ. κατά της κοινωνικής και οικονομικής πολιτικής που άσκησε η ιθύνουσα τάξη

αδιακρίτως κομμάτων και ιδιαίτερα το κόμμα των Φιλελευθέρων το οποίο «με ελαφριάν καρδιά και αφώτιστον νουν έφερε στην Ελλάδα γενικές ιδέες (όλη την μετά το 1910 κοινωνική και οικονομική πολιτική) πολύ πιο γενικές από τον εξίσου παρείσακτο κοινοβουλευτισμό».

Στο σημείο αυτό —όπως και σε μερικά άλλα, ο Κ.Δ.Κ. δεν εξηγεί γιατί θεωρεί τον κοινοβουλευτισμό «παρείσακτο» και όχι επιτρεπτά επείσακτο, δοθέντος ότι αποτελεί έναν από τους θεμελιακούς θεσμούς του δημοκρατικού πολιτεύματος, την εφαρμογή του οποίου και ο ίδιος επιδιώκει[4].

Την κατάργηση του κοινοτισμού από την Αντιβασιλεία είχε καταγγείλει αλλά σε ηπιότερη γλώσσα το 1879 ο Γεώργιος Αγγελόπουλος υφηγητής ακόμη του Διοικητικού Δικαίου, ψέγοντας τον «Περί δήμων νόμον του 1833/4 ως «τεχνητόν επιπόλαιον και ανελεύθερον κατασκεύασμα, το οποίον υπό άγαν συγκεντρωτικόν σύστημα απεμάρανε την αρχαίαν ζωτικότητα και πρωτοβουλίαν του ελληνικού λαού»[5].

Την ίδια εποχή ο Νικόλαος Μοσχοβάκης ολοκληρώνοντας τις διαπιστώσεις του Αγγελοπούλου είχε με την υφηγητική του διατριβή «Το Δημόσιον δίκαιον επί Τουρκοκρατίας», Αθήναι, 1882, παρουσιάσει την άλλη όψη του νομίσματος, εκθέτοντας τα επιτεύγματα του κοινοτισμού στη διάρκεια της Τουρκοκρατίας[6].

Νεότερες έρευνες[7] αποκάλυψαν ότι η κακοδαιμονία και οι δυσλειτουργίες του νεοελληνικού πολιτικοκοινωνικού βίου οφείλονται στη μόνιμη μάστιγα του πολιτισμού μας απότοκη των ξενικών κατακτήσεων και των επιπτώσεών τους. Αυτές ήταν εκείνες που προκάλεσαν την διάσπαση της εξωτερικής του ενότητας και την αβασάνιστη και μονόπλευρη επιβολή ξένων συστημάτων με παράλληλο παραγκωνισμό των λαϊκών μας θεσμών, όπως είχαν αυτοί διαμορφωθεί στα πλαίσια της κοινότητας στηριζόμενοι στο πλέγμα των γενικών ρητρών του δικαίου μας.

Όπως και άλλοτε ετόνισα οι ξενικές κατακτήσεις μπορεί να εξηγούν αλλά δεν δικαιολογούν τη συνεχιζόμενη αβελτηρία με την οποία αντιμετωπίζονται οι αδράνειες και τα κενά που προήλθαν από αυτές, χωρίς παράλληλα να γίνεται συστηματική προσπάθεια συμπληρώσεώς των πολύ δε λιγότερο επανορθώσεως των διαπιστωθέντων λαθών[8].

Ο Καραβίδας υπήρξε ένας από τους λίγους οι οποίοι δεν αρκέσθηκαν στην διάγνωση-διαπίστωση των κενών και των λαθών, αλλά προχώρησε στον εντοπισμό των αιτίων που τα προκάλεσαν, υποδεικνύοντας με βάση τα πολιτιστικά δεδομένα της εποχής του τους τρόπους και τα μέσα επανορθώσεως-αποκαταστάσεως της πολιτιστικής παραδόσεως, αναμορφώνοντας τον θεσμό της κοινότητας· ανατρέχοντας δηλαδή στο πρωταρχικό κύτταρο το οποίο είχε υποστεί αμεσότερα τις ζημιογόνες επιπτώσεις των ξενικών κατακτήσεων.

Κρίνοντας από τον υπεύθυνο τρόπο αντιμετωπίσεως των εθνικών προβλημάτων από μέρους του, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο Καραβίδας υπήρξε ένας κοινωνικός ανατόμος, ο οποίος συγκλονισμένος από την εδαφική συρρίκνωση και την ιδεολογική συντριβή της Μεγάλης Ιδέας αγωνίσθηκε από την πατροπαράδοτη έσχατη γραμμή άμυνας: την κοινότητα, για να αντληθούν από αυτή δυνάμεις για την αναζωογόνηση της χώρας μας, αρχίζοντας όπως χαρακτηριστικά επανελάμβανε από τον πρωταρχικό πυρήνα: την αγροτική δημητριακή κοινότητα. Ο πυρήνας αυτός ενώ αποτελούσε την γεωοικονομική βάση της εθνικής οικονομίας παρουσίαζε ανησυχητικά δείγματα συνεχιζόμενης αποδιοργανώσεως.

ΙΙ. Ας δούμε λοιπόν, σε γενικές γραμμές, ποιο ήταν το αναπτυξιακό του πρόγραμμα όπως προκύπτει μέσα από το έργο του, καταφεύγοντας γι' άλλη μια φορά σε σχετικό του κείμενο.

«Ύστερα από την αποχώρησή μας από την Ασία, τον Εύξεινο Πόντο και τα Βαλκάνια ανέκυψαν ιστορικού λόγοι μοιραίοι, που επιβάλλουν την μετατροπή της οικονομικής και κοινωνικής ζωής του Έθνους, που επιβάλλουν μια ανακατανομή των εργατικών χειρών και των επαγγελμάτων —και μια μεταβολή συνεπώς στην οικονομική και κοινωνική σύνθεση του κάθε κυττάρου της ομαδικής μας ζωής, της οικογενείας και της κοινότητας, που θέτουν εκ τούτου καθαρά το πρόβλημα της μελέτης για την αναδημιουργία αυτών των κυττάρων και ιδιαιτέρως της κοινότητος που εδώ μας ενδιαφέρει, της μετατροπής της δηλαδή σε όργανο προσαρμοσμένο εις τας νέας ανάγκας της ομαδικής μας ζωής. Το δε κύριο σημείο αυτού του προβλήματος κορυφώνεται ιδίως στη δημιουργία μέσα στη χώρα μας κοινοτήτων πραγματικά αγροτικών διότι αυτές προ-πάντων μας λείπουν»[9].

Τα προτεινόμενα μέτρα αποσκοπούσαν στην πρακτική εφαρμογή σε πρώτη φάση του αναπτυξιακού του προγράμματος. Αυτό δε απέβλεπε στην «ενεργητική εκκεφαλαιοκράτηση» της παραγωγής με την αναδιοργάνωση του τρόπου εργασίας στις πηγές ενέργειας: την αγροτική και την μικτή χωροαστική κοινότητα, που θα επιτυγχανόταν με την αντικατάσταση της μονοκαλλιέργειας των σιτηρών με πολλαπλές ειδικές καλλιέργειες, που θα απέδιδαν ποικιλία εξαγώ-

γιμων ανταγωνιστικών προϊόντων, τα οποία θα διατίθενταν επικερδώς στην διεθνή αγορά.

Κατά την άποψή του οι δυνατότητες για την αξιοποίηση της εθνικής οικονομίας βρίσκονταν στην διεθνή αγορά. Η Ελλάς επομένως έπρεπε να επωφεληθεί από τις διεθνείς συγκυρίες του μεσοπολέμου και να οργανώσει την παραγωγή της, εφαρμόζοντας μια πρόσφορη μορφή οικονομικοκοινωνικής οργανώσεως και εκμεταλλεύσεως, εγκαταλείποντας την τακτική των δανειοδοτήσεων. Έπρεπε να επωφεληθεί της γεωγραφικής της θέσεως, χρησιμοποιώντας ως κυρία πλουτοπαραγωγική δύναμη, την υπερεργασία[10].

III. Κατά πόσο τώρα, η πραγματοποίηση του προγράμματός του ήταν στην εποχή του ενόλω ή ενμέρει εφικτή καθώς και αν εξακολουθεί στις μέρες μας να είναι κατορθωτή, ή τέλος αν αποτελεί στο μέτρο που πραγματοποιήθηκε, απλώς ένα δοκιμαστικό πείραμα που δεν μπόρεσε να επιβιώσει με την πάροδο του χρόνου, είναι ζήτημα που θα πρέπει ν' απασχολήσει τους μελετητές της προσπάθειας του Κ.Δ.Κ. σ' ολόκληρο το φάσμα της.

Μέσα από την παιδαγωγικού χαρακτήρα προσπάθειά του προβάλλει η επιδίωξή του για την δημιουργία και καλλιέργεια στα πλαίσια πάντοτε της κοινότητας, ενός πνεύματος συνεργασίας-αλληλεγγύης, συνεκτικού της ενότητάς της που θα πήγαζε από την ατομική αυτογνωσία και θα κατέτεινε στην συλλογική ταυτότητα των μελών της.

Γιατί οσοδήποτε και αν θεωρηθούν, ορισμένες τουλάχιστον από τις ιδέες του ως προσωπικές και επομένως για το κοινωνικό σύνολο αδιάφορες, ανεφάρμοστες ή ακόμα και ουτοπικές, ένα είναι κατά τη γνώμη μου το αναμφισβήτητο θετικό αποτέλεσμα. Συνέβαλαν στον προβληματισμό και τη διάπλαση ατομικής αυτογνωσίας ως διαμορφωτικού παράγοντα της νεοελληνικής συλλογικής ταυτότητας, σε θεωρητικό είναι αλήθεια ακόμη επίπεδο μέσα από τους διαύλους του κοινοτισμού, σε μια περίοδο που παρουσίαζε εμφανή σημεία κάμψεως.

Η οικονομική αυτάρκεια-αυτονομία της κοινότητας, με συντονιστικό στοιχείο τη συλλογική αλληλεγγύη αποτελούσε ανέκαθεν αυτονόητη προϋπόθεση για την ομαλή και αυτοδύναμη λειτουργία της κοινότητας. Ασφαλιστικές δικλείδες της αυτοδύναμης αυτονομίας της υπήρξαν τα συστήματα αλληλοβοήθειας των κτηνοτρόφων[11], ή αλληλασφαλίσεως των ναυτικών[12] που λειτουργούσαν ικανοποιητικά αποτρέποντας τη μείωση ή την απώλεια της παραγωγικής δραστηριότητας των μελών της κοινότητας εξαιτίας τυχαίων περιστατικών.

Η αποδυνάμωση της αυτοδυναμίας της κοινότητας και η απορρόφηση των εξουσιαστικών της δικαιοδοσιών από το κράτος, επέφερε εκτός της πολιτιστικής της υποβαθμίσεως και τον σταδιακό μαρασμό της παραγωγικής της δραστηριότητας τόσο σε ατομικό όσο και σε ομαδικό επίπεδο. Η σημασία της επομένως ως αυτοδύναμης πηγής ενέργειας ελαχιστοποιήθηκε.

Ως αντίδοτο —σε περιπτώσεις ελαττωματικής λειτουργίας της παραγωγικής διαδικασίας στον γεωργικό τομέα— ενδημικό φαινόμενο εξαιτίας των δυσλειτουργειών που αναφέραμε — το Κράτος εφάρμοζε την πολιτική της ατομικής δανειοδοτήσεως, μιας διαδικασίας όμως που βρισκόταν σ' εξάρτηση όχι από τα μέσα παραγωγής αλλ' από το κομματικό πελατειακό σύστημα που απεργαζόταν τη διάσπαση της κοινοτικής αλληλεγγύης, εφόσον οι δανειοδοτήσεις χορηγούνταν με βάση τα κομματικά κριτήρια και όχι την παραγωγική δραστηριότητα του δανειοδοτουμένου[13].

Τους διαβρωτικούς αυτούς για την ενότητα της κοινότητας κρατικούς παρεμβατικούς μηχανισμούς θέλησε ν' αναμορφώσει ο Κ.Δ.Κ. αποβλέποντας στην βελτίωση της καλλιέργειας της γης, εισάγοντας το σύστημα της συλλογικής κοινοτικής δανειοδοτήσεως, το οποίο με την συνεργασία όλων των μελών της κοινότητας θα συντελούσε στη δραστηριοποίηση της οικονομικής αυτάρκειας-αυτονομίας και στη διατήρηση της πολιτιστικής της ταυτότητας. Θα συνέβαλε επομένως στον απεγκλωβισμό της από την εξουθενωτική εξάρτηση-περίπτυξή της από τα κρατικά κέντρα εξουσίας.

Θέλοντας να προλάβει τη σταδιακή αποδιοργάνωση και το μαρασμό των κοινοτικών θεσμών ο Κ.Δ.Κ. ύστερα από επισταμένη επιτόπια έρευνα, επεσήμανε την ύπαρξη-επιβίωση εθιμικών κανόνων, τους οποίους στην περίπτωση της αγροτικής παραγωγής αποκαλεί «εγγενή γεωργικά δίκαια» και τόλμησε να προχωρήσει στην πρακτική εφαρμογή τους κινητοποιώντας σε πρώτη φάση την ΑΤΕ, ως μοχλό συνεργασίας κράτους-κοινότητας για την γεφύρωση του χάσματος ανάμεσα στο συγκεντρωτικό (κράτος) και το αποκεντρωτικό (κοινότητες) σύστημα διακυβερνήσεως. Γιατί φανερό είναι από όσα εκτέθηκαν ότι σε τελευταία ανάλυση, αυτό ήταν το άλυτο ως τότε πρόβλημα που έπρεπε να αντιμετωπισθεί[14].

Κατευθυντήρια ιδέα του Κ.Δ.Κ. ήταν η εξασφάλιση της οικονομικής αυτοδυναμίας των δημητριακών κοινοτήτων οι οποίες εξαιτίας της συνεχιζομένης κρατικής παρεμβατικής πολιτικής στους μηχανισμούς

της αυτόνομης λειτουργίας της κοινότητας και της εφαρμογής του αντιοικονομικού συστήματος καλλιέργειας ήταν καθηλωμένες σε μια κατάσταση υπαναπτύξεως και αδράνειας, καθώς εξαρτούνταν από εξωτερικούς συντελεστές, όπως οι κρατικές δανειοδοτήσεις και τα εμβάσματα του εξωτερικού.

Πρότεινε λοιπόν τη σύσταση κοινοτικών ταμιευτηρίων με τα οποία θα εξασφαλιζόταν η αυτοχρηματοδότηση, απαραίτητη προϋπόθεση για την αυτοδύναμη λειτουργία της αγροτικής κοινότητας, ως αυτόνομης δεκτικής παραπέρα εξελίξεως οικονομικής μονάδας. Ενώ δε τα κοινοτικά ταμιευτήρια θα εξυπηρετούσαν τα μικρά εγγειοβελτιωτικά έργα, η ΑΤΕ θα στήριζε την εκτέλεση μεγαλυτέρων μακροπρόθεσμων έργων υποδομής[15].

Την πολιτική αυτή εξυπηρετούσε η σύνταξη από τον Κ.Δ.Κ. σημαντικού αριθμού εκθέσεων για την εκτέλεση σε νευραλγικές γεωργικές περιοχές εγγειοβελτιωτικών έργων.

Σύμφωνα με το αναπτυξιακό πρόγραμμα του Κ.Δ.Κ. η γεωργική πολιτική του κράτους που βασιζόταν στην εξασφάλιση της σιτάρκειας με εντατική μονοκαλλιέργεια, έπρεπε ν' αντικατασταθεί από ένα σύστημα εξειδικευμένων καλλιεργειών, που θ' αποδέσμευαν το έδαφος και τα εργατικά χέρια από την μονόπλευρη καλλιέργεια με την «πολλαπλότητα των παραγωγικών ζωνών και την ποικιλία των προϊόντων», θα εξασφαλιζόταν, σε συνδυασμό με τα εμβάσματα του εξωτερικού, η οικονομική αυτάρκεια των κοινοτήτων και θα διευκολυνόταν η οργανική ένταξη της αγροτικής κοινωνίας και οικονομίας στο ευρύτερο κοινωνικό σχηματισμό. Θα περιοριζόταν έτσι το μεταναστευτικό ρεύμα που συντελούσε στη δημογραφική αφαίμαξη του αγροτικού δυναμικού.

Για την επίτευξη των στόχων αυτών θα δραστηριοποιούνταν τα δοκιμασμένα από μακραίωνη εμπειρία κοινοτικά δίκαια. Οι κανόνες δηλαδή που εξυπηρετούσαν μόνιμες συλλογικές ανάγκες των μελών της κοινότητας που δεν ήταν δυνατόν να ρυθμισθούν από την ασυντόνιστη ιδιωτική πρωτοβουλία[16].

Για να λειτουργήσει αποδοτικά το σύστημα αυτό η κοινότητα έπρεπε ν' ανακτήσει τις εξουσιαστικές δικαιοδοσίες που της είχε υφαρπάσει το κράτος. Εγχείρημα δύσκολο διότι ο κοινοτισμός είχε εμπλακεί στον αμφιλεγόμενο θεσμό της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως, ο οποίος καθοδηγόνταν εκ των άνω ενώ θα έπρεπε να διαμορφώνεται εκ των κάτω.

Ιδιαίτερη σημασία απέδιδε ο Κ.Δ.Κ. στα μικρά εγγειοβελτιωτικά έργα με την συστηματική εφαρμογή των οποίων ήλπιζε να δραστηριοποιήσει τη γεωργική παραγωγή. Πράσινο φως για την εφαρμογή του προγράμματος αυτού δίνει ο νόμος 6027/1933 που ψηφίζεται ύστερ' από πρόταση του Κ.Δ.Κ. Με το νομοθέτημα αυτό παρέχεται στους δήμους και τις κοινότητες η δυνατότητα ν' αναλαμβάνουν υπεύθυνα την εκτέλεση μικρών παραγωγικών έργων με την οικονομική ενίσχυση της ΑΤΕ.

Ορισμένες δυσλειτουργίες του Ν. 6027/1933 αντιμετωπίσθηκαν στην περίπτωση της εκτελέσεως στραγγιστικών έργων στην κοινότητα Φήκης Τρικάλων. Τα έργα άρχισαν άλλ' η άρνηση ορισμένων μελών της κοινότητας ν' ανταποκριθούν στις οικονομικές απέναντι στην ΑΤΕ υποχρεώσεις τους προκάλεσε την αντίδραση της Τράπεζας, η οποία απείλησε τη διακοπή της χρηματοδοτήσεως του έργου. Το κοινοτικό συμβούλιο εισηγήθηκε τότε με σχετικό του ψήφισμα, τρείς λύσεις μια από τις οποίες ήταν η συνομολόγηση αλληλέγγυας συμβάσεως ιδιοκτητών και κληρούχων Φήκης που θα καθόριζε τις υποχρεώσεις της απέναντι σε επιτροπή που θα εκλεγόταν από τους ίδιους και θα επόπτευε την εκτέλεση του έργου και πρότεινε τρόπους εξωφλήσεως της οφειλής προς την Τράπεζα. Η επιλογή από το κοινοτικό συμβούλιο Φήκης της λύσεως που προέβλεπε τη σύσταση αναγκαστικού συνεταιρισμού βρήκε αντιμέτωπο τον Κ.Δ.Κ. ο οποίος την θεώρησε ως περίπτωση ασκήσεως «κοινωφελούς εκβιασμού»[17]. Προτιμούσε την από μέρους της κοινότητας επιβολή σχετικής εισφοράς. Την εφαρμογή δηλαδή μιας πρακτικής η οποία είχε δοκιμασθεί κατά την κατανομή του φόρου, ενέργειας δηλαδή που είχε από τη φύση της αμυντικό και όχι αυθαίρετο χαρακτήρα, δεδομένου ότι απέβλεπε στην αντιμετώπιση αναγκών απαραιτήτων για την κανονική λειτουργία και την επιβίωση της κοινότητας[18].

Θα ήταν επομένως χρήσιμο από κάθε άποψη να δημοσιευθούν όλες οι σχετικές εκθέσεις του Κ.Δ.Κ. η αξιολόγηση των οποίων έχει ήδη αρχίσει[19], και να διαπιστωθεί από επιτόπια έρευνα αν η κατά περίπτωση εφαρμογή του προγράμματός του απέδωσε στην εποχή του, καθώς επίσης κατά πόσο θα μπορούσε να συμβάλλει στη σύγχρονη οικονομική ανασυγκρότηση της υπαίθρου.

Πράγματι οι επισημάνσεις-διαπιστώσεις και οι προτάσεις του Κ.Δ.Κ. καίριας σημασίας για την εποχή του ενδιαφέρουν άμεσα και τη σύγχρονη προβληματική, διότι παραπέμπουν σε επίκαιρα αδιέξοδα σχετικά με την οικολογία, τον περιβαλλοντισμό, τον άμετρο κρατικό παρεμβατισμό, θέματα δηλαδή από τα οποία επηρεάζονται ιδιαίτερα οι διαπροσωπικές σχέσεις των μελών της κοινωνίας μας η οποία χάνει

σταδιακά την παλιά της συνοχή.

Η πολλαπλότητα του προβληματισμού και η αμεσότητα των διαπιστώσεων και των πρακτικών λύσεων του Κ.Δ.Κ. θεωρούμενα από τη σκοπιά του επιδιωκόμενου σκοπού, την αναζήτηση και διαμόρφωση συνειδητής και υπεύθυνης ατομικής αλληλένδετης με την συλλογική νεοελληνικής ταυτότητας, είναι φυσικό να προκαλεί το ενδιαφέρον κάθε ευαίσθητου δέκτη των συγχρόνων κοινωνικών προβλημάτων.

Σ' αυτόν ακριβώς το στόχο αποβλέπει ο συνεχής διάλογος και η έντονη επιθυμία του να βρίσκεται σε διαλεκτική επικοινωνία με τον «αγαπητό [του] αναγνώστη»[20]. Η επαφή αυτή έχει παιδαγωγικό περιεχόμενο αφού στοχεύει να τον ωθήσει στην αποκάλυψη και διαμόρφωση του ίδιου του εαυτού· στην ευαισθητοποίηση για την πρόσκτηση αυτογνωσίας-αυτοσυνειδησίας.

Η οργανική ένταξη της μονάδας στα πλαίσια της ομάδας, κεντρικός άξονας και επίτευγμα του κοινοτισμού από την προκλασική ακόμη εποχή, αποτελεί για τον Καραβίδα τη σύγχρονη έκφραση της σχέσεως του μορίου-πολίτη, στα πλαίσια του συνόλου-πόλεως. Αυτή την ένταξη επιδιώκει προβάλλοντας το ατομικό του παράδειγμα με πίστη και πάθος και για το λόγο αυτό αναβαπτίζεται στη «σγουρή κώγχη του κοινοτισμού»[21], στους κόλπους της οποίας είχε πραγματοποιηθεί οργανικά η ένταξη αυτή και είχε συντελέσει στη διαμόρφωση της κοινοτικής αρετής μεταγενέστερον εξελικτικού σταδίου της πολιτικής αρετής, που έχει ως πηγή τον κοινωνικό έλεγχο και αποτελεί την κεντρική συνιστώσα του νεότερου κοινοτισμού.

Με την ενεργό παρέμβασή του στα κοινοτικά πράγματα ο Κ.Δ.Κ. απέβλεπε στη διαμόρφωση και καλλιέργεια ενός κλίματος κοινοτικής αλληλεγγύης, όπως ετόνισε «... μόνης πηγής αλλά και εγγυήσεως των εμπράκτων ελευθεριών. Αποκρυσταλλώνοντες ούτω τας δεσμέσεις από της απλουστέρας... έως την πλέον σύνθετον... θα δυνηθώμεν να έχωμεν ως τελικήν σύνθεσιν δια της εμμέσου και κλιμακωτής ανοικοδομήσεως την κεντρικήν εξουσίαν...».

«Η εξουσία αυτή θα είναι η αληθής κοινοτική δημοκρατία στηριγμένη εις πραγματικήν επιλογήν προσώπων και θεσμών αξιολογικώς και γνησίως ιεραρχουμένων όπου η [μεν] νομοθετική εξουσία της θα πηγάζει... δια κλιμακωτής αντιπροσωπεύσεως βάσει δυναμικής πολλαπλής ψήφου η [δε] εκτελεστική... [θα προέρχεται] απ' ευθείας εκ του λαού δια καθολικής ψηφοφορίας, κρινούσης την προτίμησιν του Έθνους μεταξύ των προσώπων των διαδραμόντων ανεπιλήπτως την κλίμακα ωρισμένων κοινοτικών λειτουργιών»[22].

Ο Καραβίδας την «αληθή κοινοτικήν Δημοκρατίαν» την αντιλαμβάνεται ως «τελικήν σύνθεσιν» των επιμέρους κοινοτήτων, οι οποίες δια της εμμέσου και κλιμακωτής ανοικοδομήσεως θα συγκροτήσουν την κεντρικήν εξουσίαν, θεωρεί με άλλα λόγια δυνατό το συγκερασμό της αντιθέσεως ανάμεσα στο συγκεντρωτικό και το αποκεντρωτικό σύστημα διακυβερνήσεως.

Θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι η περικοπή αυτή εντάσσεται σ' εκείνες τις περιπτώσεις, στις οποίες ο Κ.Δ.Κ. δεν προσδιορίζει τι ακριβώς εννοεί. Χρειάζεται επομένως μια ειδική διασάφηση-ερμηνεία[23].

Στο σημείο αυτό ο καθηγητής Φαίδων Βεγλερής παρατηρεί εύστοχα ότι «δεν μας πέφτει λόγος να επικρίνουμε το σύστημά του υποδεικνύοντας ότι η περιγραφή του για τη σκιαγράφηση του πολιτεύματος της κοινοτικής δημοκρατίας είναι υπερβολικά σχηματική, ή δηλώνοντας πώς δεν δεχόμαστε ότι η κυβέρνηση μπορεί να εκλέγεται από το λαό ή ότι δεν εννοούμε τι μπορεί να είναι η πολλαπλή ψήφος»[24]. Δεν νομιμοποιούμεθα, θα πρόσθετα εγώ, εμείς τουλάχιστον της γενιάς του Κ.Δ.Κ. να εξεγειρόμαστε επειδή, όπως σωστά συμπληρώνει ο καθηγητής Βεγλερής «Όταν ο Καραβίδας μας προεκάλεσε στο έδαφός μας ευθέως δε λάβαμε τον κόπο ούτε ν' αναιρέσουμε τη δοκιμαστική κατασκευή του, ούτε να βοηθήσουμε με την κριτική μας να γίνει ακριβέστερη και πιο βιώσιμη, ούτε για να είμαστε ειλικρινείς να τη διαβάσουμε. Πενήντα χρόνια από τότε φόρτωσαν στην πλάτη μας άπειρες και ογκώδεις αποδείξεις ότι η συνταγματολογία μας δεν έδωσε κανένα πραγματικό χρήσιμο καρπό» (ό.π.).

Μια άλλη περικοπή του Καραβίδα που επίσης επιδέχεται ιδιαίτερη ανάγνωση-ερμηνεία, είναι αυτή που αφορά στα *Jura Fundi*, στα εγγενή δηλαδή κοινοτικά δίκαια που ενυπάρχουν όπως είπαμε προηγουμένως στη φύση κάθε αγροτικής καλλιέργειας[25]. Όταν τα δίκαια αυτά ασκούνται από κρατικά όργανα για την εξυπηρέτηση της κρατικής πολιτικής, κλονίζεται ή ανατρέπεται η εσωτερική ισορροπία, η οικονομική αυτονομία και αυτάρκεια του γαιοκτητικού συστήματος, που λειτουργεί παράλληλα συμπληρώνοντας τις κρατικές αδράνειες, με το κρατικό, στα πλαίσια της λαϊκής γεωργικής δικαιοταξίας λανθάνοντας. Ο Κ.Δ.Κ. διακρίνει αυτές τις δύο κατηγορίες κανόνων δικαίου το κρατικό από την μια πλευρά και το κοινοτικό από την άλλη δίκαιο και αναζητεί τις διαφορές που τις χαρακτηρίζουν. Ωστόσο, μια ευρύτερη διερεύ-

νηση του φαινομένου αυτού βασιζόμενη, στις αντιμαχόμενες πηγές του ελληνικού από τη μια πλευρά και του ρωμαϊκού δικαίου απ' την άλλη, που επίμονα αντιδικούν γύρω από τους θεσμούς αυτούς από την εποχή ακόμη της ρωμαϊκής κατακτήσεως, θα ενδυνάμωνε τα επιχειρήματά του σχετικά με τη πραγματική φύση και το περιεχόμενο των «εγχωρίων κοινοτικών θεσμών» στους οποίους ο ίδιος αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα[26].

Σε τελευταία ανάλυση η συνεχιζομένη αντιδικία κράτους-κοινότητας· είναι επιβίωμα της εγγενούς αντιθέσεως ανάμεσα στο συγκεντρωτικό και το αποκεντρωτικό σύστημα διακυβερνήσεως, η οποία υφέρπει με διάφορες μορφές σε όλες τις περιόδους της ιστορίας του δικαίου μας. Στην κλασσική περίοδο αντιμετωπίσθηκε το πρόβλημα συνθετικά. Επιτεύχθηκε ο συγκερασμός στην αρχή εμπειρικά (φατρίες φυλές δήμος-πόλις) και στη συνέχεια με το μέσο των αμφικτυονιών των κοινών και των συμπολιτειών ανάλογα με τις εκάστοτε κατά τόπο και χρόνο επικρατούσες συνθήκες.

Κατά την ελληνιστική περίοδο συνεχίζεται η συγκρότηση των αυτονόμων πόλεων με ομοσπονδιακή μορφή σε κοινά, για να διακοπεί ή να ατονήσει με την επιβολή της ρωμαϊκής κυριαρχίας εξαιτίας του περιορισμού της κρατικής ανεξαρτησίας των επιμέρους πόλεων.

Κατά τη βυζαντινή περίοδο το αποκεντρωτικό σύστημα εμφανίζεται με ιδιόρρυθμη μορφή στους θεσμούς των ομοκήνσων[27] και ομόδουλων[28] κτημάτων, φορολογικών μονάδων συγκροτουμένων με πρότυπα τα ελευθερικά χωριά, τις μητροκωμίες και τις κωμητουρίες.

Είναι γνωστό, ότι οι περιοχές αυτές συγκροτούσαν αυτοδιοικούμενες κοινότητες που επιβίωσαν στο κρατικό συγκεντρωτικό σύστημα ως φορολογικές μονάδες[29], οι οποίες ενδέχεται να ταυτίζονταν εδαφικώς με εκτεταμένες περιοχές (επαρχίες-πλησιόχωροι).

Η ρύθμιση αυτή εφαρμόσθηκε από λόγους ανάγκης. Το συγκεντρωτικό κράτος για να εξασφαλίσει την τακτική φορολογική απόδοση της γεωργικής παραγωγής ανεχόταν, ή ακόμα και επέβαλε (επιβολή) το αποκεντρωτικό σύστημα, το οποίο λειτουργούσε σαν αναγκαίο υποκατάστατο του κοινοτικού, στα πλαίσια του κρατικού συγκεντρωτικού συστήματος[30].

Στη Τουρκοκρατία το αποκεντρωτικό σύστημα όχι μόνο αναπτύσσεται με φορείς τις κάθε είδους κοινότητες, είτε μεμονωμένες είτε ενταγμένες σε ευρύτερα διοικητικά σύνολα (επαρχίες-νομοί) σε τέτοιο βαθμό, εξαιτίας του ενιαίου διανεμητικού φορολογικού συστήματος, ώστε να μπορεί να γίνει λόγος για το πλουραλιστικό παρακράτος του 'Εθνους, δίδυμη εκδήλωση του παρακράτους του Γένους.

Παρά τον σαφή αποκεντρωτικό χαρακτήρα των δύο παρακρατικών συστημάτων αυτά διαταράσσονται εσωτερικά από αντίρροπες συγκεντρωτικές τάσεις ομοσπονδιακής μορφής. Τέτοιες περιπτώσεις παρατηρούνται στις στρατιωτικές (αρματολισμός ομοσπονδίες Σουλίου, Χειμάρας), πολιτικές (24 χωριά του Πηλίου), οικονομικές (συντεχνίες-συντροφιές, Σέρρες, Μελένικο, Αμπελάκια) μικτές (οι ομοσπονδίες των Μαντεμοχωριών της Χαλκιδικής και των Μαστιχοχωριών της Χίου, οι ομόσπονδες κοινότητες των Χασικοχωριών και της Κασσάνδρας της Χαλκιδικής ή η συντεχνιακή οργάνωση των μεταλλοφόρων περιοχών του Πόντου ή τα Ζαγοχώρια), θρησκευτικές (καθεστώτα Οικουμ. Πατριαρχείου - 'Αγιον 'Ορος (κοινόβια-ιδιόρρυθμες μονές)[31].

Υπό δραματική μορφή εξαιτίας της επικρατούσης πολυαρχίας, εκδηλώνεται η αντίθεση πολυκρατικού-συγκεντρωτικού συστήματος κατά την Επανάσταση του '21 όταν το πολυκρατικό παρακράτος προσλαμβάνει την μορφή του 'Εθνους, ενός 'Εθνους όμως που δυσκολεύεται εξαιτίας οργανικών τριβών να συγκροτηθεί όπως επέβαλαν οι ετερόνομες επιταγές εκείνου του καιρού σε συγκεντρωτικό κράτος.

Ο αμυντικός θώρακας του πολυκρατικού κοινοτικού συστήματος που άνθεξε στις εξωτερικές πιέσεις του κατακτητή αποδυναμώθηκε επικίνδυνα όταν απαιτήθηκε να συγκροτηθεί στο κράτος που προέκυψε από την Επανάσταση. 'Ενα κράτος που ήταν αναγκασμένο ν' απαρνηθεί τον πλουραλιστικό εαυτό του για να ενταχθεί απροετοίμαστο αναγκαστικά στη δυτική μονολιθική συγκεντρωτική δικαιοταξία.

Στο τέλος του 18ου αιώνα το υπαρξιακό αίτημα της απαλλαγής από την τυραννία οδήγησε τον Ρήγα Βελεστινλή να προτείνει με το Σύνταγμά του την ομοσπονδιακή επί υπερεθνικής βάσεως συσσωμάτωση όλων των υποδούλων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία πληθυσμών και την αναγνώριση των πολιτιστικών δικαιωμάτων των επί μέρους κοινοτήτων-εθνοτήτων[32]. Στην πρόταση αυτή είχε προχωρήσει, έχοντας υπόψη του, όπως ρητά προκύπτει από τα κείμενά του την ομοσπονδιακή συγκρότηση των ελληνικών κοινοτήτων και ιδιαίτερα εκείνων της ιδιαίτερης πατρίδας του, της Θεσσαλομαγνησίας.

'Αλλωστε και στην αρχή της Επαναστάσεως του '21 η Νομική Διάταξη της Ανατολικής Χέρσας Ελλάδας (27 Νοεμβρίου 1821) στα πλαίσια της οποίας ήταν ενταγμένες ευρύτερες περιοχές με μακραίωνη ο-

μοσπονδιακή παράδοση όπως η Ήπειρος, η Θεσσαλία και η Μακεδονία, προγραμματίζει την ομοσπονδιακή συγκρότηση του κράτους που απελευθερώνεται[33]. Την ίδια δε εποχή ο πρώτος πολιτειολόγος της νεότερης Ελλάδας, ο Ιωάννης Κοκκώνης, προτείνει και αυτός την ομοσπονδιακή οργάνωση του Νεοελληνικού κράτους, επικαλούμενος τα συστήματα των «κοινών» της κλασικής Ελλάδας σε συνδυασμό με εκείνα των «Ενωμένων Επαρχιών» της Αμερικής και της Ελβετίας[34]. Το συγκερασμό δηλαδή όχι μόνο της εγγενούς αντιθέσεως (συγκεντρωτικού-αποκεντρωτικού συστήματος) αλλά και των αυτόχθονων με τους ετερόχθονες πολιτειακούς θεσμούς. Κατά την περίοδο εκείνη ο ορυμαγδός του πολέμου δεν άφηνε τ' απαραίτητα περιθώρια ώστε ν' ακουσθεί το συγκαλυμμένο ακόμη αίτημα του συγκερασμού των αντιθέσεων. Να λειτουργήσει δηλαδή αποτελεσματικά η γενική ρήτρα της διαιτησίας-διαλλαγής.

Στις περιπτώσεις αυτές που εξετάσαμε δεν επιλύεται οριστικά, υπέρ του ενός ή του άλλου συστήματος η αντίθεση, αλλά πρόκειται μάλλον για καταστάσεις πρόσκαιρης ανακωχής ή αμοιβαίας ανοχής του ενός στα πλαίσια του άλλου, που κάποτε λειτουργεί λανθανόντως (με την μορφή της φορολογικής μονάδας) με τη μέθοδο συγκαλύψεως των πηγών και άλλοτε πάλι εκδηλώνεται όπως στην περίπτωση της Αντιβασιλείας απροκάλυπτα, οπότε επιφέρει τον αυθαίρετο παραγκωνισμό του αποκεντρωτικού συστήματος και την αντικατάστασή του με το συγκεντρωτικό[35].

Συγκερασμός συγκεντρωτικού και αποκεντρωτικού συστήματος, καρπός της ομαλής ανελίξεως των διοικητικών θεσμών στα πλαίσια μακραίωνου καθεστώτος αυτοδιοικήσεως, επιτυγχάνεται στο ομοσπονδιακό πολίτευμα του Αγίου Όρους. Εκδηλώνεται με τη μορφή μόνιμης αντιθέσεως με εναλασσόμενες τάσεις άλλοτε προς το κοινοβιακό (συγκεντρωτικό)[36] και άλλοτε προς το ιδιόρρυθμο (αποκεντρωτικό)[37] σύστημα, η οποία με βάση τη γενική ρήτρα της διαιτησίας διαλλαγής καταλήγει σε σύνθεση[38].

Αναγκαστική συνύπαρξη, όχι όμως ομαλό συγκερασμό, όπως αυτόν που διαπιστώσαμε στην περίπτωση του Αγίου Όρους, παρατηρείται στα κοινοτικά πράγματα της Μακεδονίας, όπου παράλληλα με το συγκεντρωτικό σύστημα που επέβαλε ο Ν 293, της 30 Σεπτεμβρίου 1914, εξακολούθησαν να ισχύουν κατάλοιπα του αποκεντρωτικού συστήματος με φορείς την παρασιτική ηγετική τάξη των τζορμπατζήδων που είχε υφαρπάσει εξουσιαστικές δικαιοδοσίες σε ουσιαστικές κοινοτικές υποθέσεις[39].

Ως προκαταρτικό στάδιο, ο Κ.Δ.Κ., δεν αποκλείει την εφαρμογή του κοινοτικού συστήματος ως τρόπο οργανώσεως της ομαδικής ζωής και σ' άλλες περιπτώσεις εκτός της δημητριακής αγροτικής κοινότητας, την οποία χρησιμοποιεί ως το κατ' εξοχήν πρότυπο για τη θεμελίωση και εφαρμογή του ευρυτέρου προγράμματός του στην πράξη[40].

Έτσι ενώ αξιοποιεί τα επιτεύγματα της κοινοτικής δικαιοταξίας στην πράξη σε τοπική κλίμακα επιδιώκει, όπως είδαμε παράλληλα την γενικότερη εφαρμογή της σε κρατικό επίπεδο (Κοινοτική Δημοκρατία)[41].

Η ευχέρεια εναλλακτικής σταθμίσεως-επιλογής κατά περίπτωση που θα μπορούσαμε να την χαρακτηρίσουμε ως παράλληλη ρύθμιση, όπως ίσως ήταν αυτή που εκδηλώθηκε σποραδικά κατά την Επανάσταση του '21 με τα ψηφίσματα της Β' και της Γ' Εθνικής Συνελεύσεως, χάνεται, όταν την ανάκτηση της πολιτικής Ελευθερίας που υπήρξε επίτευγμα του κοινοτισμού διαδέχεται η επιβολή της Απόλυτης Μοναρχίας, συγκεντρωτικού συστήματος, που όχι μόνο ήταν με τον τρόπο που εφαρμόσθηκε αντίρροπο αλλά και ασυμβίβαστο με το πολυκρατικό.

Ο Καραβίδας εντοπίζει την καταλυτική επίδραση της Αντιβασιλείας και της Μοναρχίας του Όθωνα στον κοινοτισμό εξακολουθεί όμως να αισιοδοξεί, ότι παρά τις συνεχιζόμενες κωδικοποιήσεις των αντικοινοτικών διατάξεων του νόμου ΔΝΖ'/1912, ότι θα ήταν δυνατή η ανασυγκρότηση του Νεοελληνικού Κράτους με βάση τις κοινότητες, στα πλαίσια του δημοκρατικού αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος[42].

Ασκώντας ο Καραβίδας κριτική στο έργο που επιτέλεσε το περιοδικό «Κοινότης» (1922-1924), που απέβλεπε στο «ξεκαθάρισμα της έννοιας της κοινότητας από τις νεφέλες της αοριστίας και την εστυλιζάρισε με σαφήνεια και σταθερότητα», παραδέχεται ότι υπάρχει —όπως ήδη επισημάναμε— μια «βαθειά σύγχυση ως προς τη φύση, την έκταση και την αναγκαιότητα των κοινοτικών προβλημάτων ως και των αντιστοίχων κοινοτικών λειτουργιών, που τα παρακολουθούν και τα ρυθμίζουν και υπάρχει επίσης ασάφεια ως προς το αν αυτές οι λειτουργίες πρέπει να είναι καθαρά κοινοτικές ή καθαρά δημόσιες κρατικές ή μικτές»[43].

Βέβαια η επιφύλαξη αυτή ισχύει αναγκαστικά και στην περίπτωση της προτάσεώς του για τη συγκρότηση της Κοινοτικής Δημοκρατίας. Στο θέμα αυτό μια ιστορικής φύσεως αναδρομή ίσως πρόσφερε κάποια θεωρητικού χαρακτήρα απάντηση στο φαινομενικό αδιέξοδο στο οποίο οδηγεί η πρόταση αυτή.

Μπορούμε όμως να συζητούμε για αδιέξοδο τη

στιγμή που κατά την Επανάσταση δεν λείπουν παραδείγματα όχι μόνο αντιθέσεως-συγκρούσεως, αλλά και συνθέσεως-συγκλίσεως των αντιμέτωπων όπως είδαμε συστημάτων στην πράξη;

Αναφέρομαι στο παράδειγμα της Σάμου της οποίας ο καταστατικός χάρτης, γνωστός ως Στρατοπολιτικός Διοργανισμός (Μάιος 1821), υπήρξε, όπως είναι γνωστό το πρώτο συνταγματικό κείμενο της Επαναστάσεως[44].

Στην περίπτωσή μας το επαναστατικό γεγονός, η έκρηξη της Επαναστάσεως συμπίπτει χρονικά με τη σύνταξη του Πολιτεύματος, το οποίο συμπορεύεται και συντονίζεται κατά τρόπο αξιοθαύμαστο με την προϋπάρχουσα αποκεντρωτική συγκρότηση των 18 αυτόνομων κοινοτήτων. Και οι τρείς εξουσίες, νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική εκπορεύονται και ασκούνται από όργανα εκλεγόμενα άμεσα από το λαό, ο οποίος σε συνεχή επαγρύπνηση συμπράττει δημιουργικά στη διαμόρφωση της πολιτικοκοινωνικής πραγματικότητας, αποτρέποντας εξωγενείς παρεμβάσεις, κάτω από την συγκεντρωτική αρχηγία του επίσης αιρετού Γενικού Αρχηγού της Πατρίδος, ο οποίος ασκεί την εξουσία, όχι πλασματικά για λογαριασμό του απόντα λαού, αλλά με την ενεργό σύμπραξη και συμπαράσταση της Γενικής Συνελεύσεως των 18 χωρίων της νήσου[45].

Τα παραδείγματα που επικαλεστήκαμε σχετικά με την αντίθεση αποκεντρωτικού και συγκεντρωτικού συστήματος διακυβερνήσεως, πείθουν ότι δεν πρόκειται για παροδικό, ή μεμονωμένο αλλά μονιμώτερο και γενικότερο φαινόμενο. Πρόκειται μ' άλλα λόγια για τη μόνιμη αντιδικία των κοινοτικών κατηγοριών της «λογίας» (κράτους) και της «δημοτικής» (κοινότητες) παραδόσεως με την μορφή με την οποία εκδηλώθηκε ειδικότερα στο δίκαιο, αντιδικία, η οποία στη περίπτωσή μας αναθερμάνθηκε από τη συνεχώς οξυνόμενη συγκεντρωτική-παρεμβατική πολιτική του κράτους, σε βάρος του λαϊκού μας δικαίου.

Για την κατανόηση όμως των προβλημάτων που απασχολούσαν τη σκέψη του Καραβίδα απαραίτητη είναι και πάλι μια σύντομη αναφορά στα περιστατικά που τα προκάλεσαν.

Ενώ η αναγεννηθείσα Ελλάς αγωνιζόταν κάτω από το ανελεύθερο καθεστώς της Μοναρχίας να διαμορφώσει τη νέα της προσωπικότητα, η εθνική της ταυτότητα αμφισβητήθηκε από τη θεωρία του Fallmerayer ο οποίος υποστήριζε ότι ο ελληνικός πολιτισμός είχε διαβρωθεί από τις αλβανικές και σλαβικές εποικήσεις[46].

Η θεωρία αυτή που διατυπώθηκε σε εποχή που οι γνώσεις μας για τη ρωμαιοκρατία τη λατινοκρατία τη βυζαντινή και τη τουρκοκρατούμενη περίοδο ήταν συγκεχυμένες ή ανύπαρκτες βρήκε πρόθυμους οπαδούς στα πρόσωπα των εχθρών της Ελλάδας.

Πρόβαλλε λοιπόν αδήριτη η ανάγκη, να επιδιωχθεί η ανασύνδεση της νεοελληνικής με τις προγενέστερες περιόδους της ιστορίας μας και μάλιστα την κλασική, δοθέντος ότι προς την κατεύθυνση αυτή ήταν την εποχή εκείνη, εστραμμένη η ιστορική έρευνα στην Ευρώπη, από την οποία αντλούσε τις ιδέες και τα επιχειρήματά της η άωρη ακόμη και απροσανατόλιστη εθνικά νεοελληνική Επιστήμη.

Φιλόλογοι υπήρξαν εκείνοι, που έχοντας το προνόμιο και την τύχη να βρίσκονται με την γέφυρα της γλώσσας πλησιέστερα από τους νομικούς στις αυτόχθονες πηγές διάνοιξαν το δρόμο που οδηγούσε στην αποκατάσταση της λανθάνουσας προηγουμένως ενότητας της εθνικής μας παραδόσεως. Η έλλειψη ωστόσο νομικής παιδείας και ειδικών γνώσεων δεν τους επέτρεψε να ολοκληρώσουν την προσπάθειά τους επεκτείνοντας την έρευνα στους θεσμούς, από την οποία θα προέκυπτε έστω και έμμεσα, η απόδειξη της ενότητας αφού οπωσδήποτε θα διαπιστωνόταν ως ζημιογόνα συνέπεια των ξενικών κατακτήσεων, ο διχασμός των πηγών από τις οποίες άντλησαν τόσο το επίσημο όσο και το λαϊκό δίκαιο.

Όπως και να έχει το πράγμα, φιλόλογος ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος ανέλαβε και έφερε σε αίσιο πέρας την προσπάθεια αποκαταστάσεως της ιδέας της ενότητας του ελληνικού πολιτισμού επεσήμανε δε και διέγνωσε την πρωταρχική σημασία του κοινοτισμού ως κεντρικής του συνιστώσας[47].

Φιλόλογοι επίσης υπήρξαν οι δύο σημαντικοί ιστορικοί: ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος και ο Νικόλαος Πολίτης, οι οποίοι συνέβαλαν με την προβολή της βυζαντινής ιστορίας ο πρώτος, της λαογραφίας και του λαϊκού πολιτισμού ο δεύτερος στην ανασύνδεση-εμπέδωση της νεοελληνικής πολιτιστικής παραδόσεως.

Στα «ομότροπα ήθη» του Ηροδότου, δηλαδή στην κοινότητα των ηθών και των εθίμων, των δοξασιών και των παραδόσεων, της αντιλήψεως του εξωτερικού κόσμου, της αντιμετωπίσεως δηλαδή της ατομικής μοίρας και του συλλογικού πεπρωμένου ανάγει ο Νικόλαος Πολίτης την αφετηρία της διαπλάσεως της συλλογικής συνειδήσεως της εθνικής μας ενότητας.

Οι καταστάσεις αυτές εξωτερικεύονται κατά περίπτωση εναλλακτικά με την αρωγή:

α. της κοινής γλώσσας βασικού συντελεστή ο οποίος κατά τον κορυφαίο γλωσσολόγο Γεώργιο Χατζηδάκη[48], διαμορφώνει, συμπορεύεται παρακολουθεί

και αποδεικνύει την συνέχεια του πολιτισμού (ομόγλωσσον)[49].

β. τη συνείδηση της κοινής καταγωγής (όμαιμον)[50].

γ. την προσήλωση στην κοινή θρησκεία (για του Χριστού την πίστη την αγία για της πατρίδος την ελευθερία-ομόθρησκον).

δ. με τη συνειδητή εφαρμογή κοινών γραπτών και αγράφων κανόνων δικαίου ρυθμιστικών της δημοσίας και της ιδιωτικής ζωής (κοινός πανελλήνων νόμος, του οποίου η απαρχή χάνεται στο βάθος του χρόνου)[51].

Στην περίφημη διακήρυξη του φιλόσοφου του Μυστρά Πλήθωνος Γεμιστού «εσμέν γαρ έλληνες το γένος, ως η τε φωνή και η πάτριος παιδεία μαρτυρεί»[52] που θεμελιώνεται στην συνείδηση της κοινής καταγωγής (όμαιμον) και της κοινής γλώσσας (ομόγλωσσον), αποκρυσταλλώνεται τις παραμονές της Αλώσεως σε συγκεκριμένη πρόταση για πολιτειακή ανασυγκρότηση του δεσποτάτου του Μυστρά ένα καινοτόμο πολιτειακό μόρφωμα πλατωνικής εμπνεύσεως και συγκερασμού των ιστορικών προϋποθέσεων, που θεμελιωμένο επάνω στην κοινή γλώσσα και την πάτριο παιδεία (ομόγλωσσον)[53], καθώς και στη συνείδηση της κοινής καταγωγής (όμαιμον) και οργανωμένο κατά το σοσιαλιστικό σύστημα προοριζόταν ν' αντιπαραταχθεί εγείροντας φραγμό στις επεκτατικές προθέσεις τόσο της Ανατολής όσο και της Δύσεως[54].

Τα «ομότροπα ήθη» και όσοι όροι συνδέονται εννοιολογικώς με αυτά εκφράζουν αντιλήψεις προσκείμενες στο φυσικό δίκαιο και είναι κατά περίπτωση ισοδύναμα με τις έννοιες γένος, έθνος, κράτος, λαός, χώρα πατρίς, με τις οποίες άλλοτε ταυτίζονται και άλλοτε διαστέλλονται, πράγμα που συμβαίνει ειδικώτερα όταν διασπάται κλονίζεται ή απειλείται ο κόσμος του κοινού πεπρωμένου, που ιδιαίτερα σε κρίσιμες καταστάσεις διαδραματίζει συνεκτικό ρόλο, ή επίσης όταν από την υποκειμενική πλευρά δεν συντρέχει το στοιχείο-βίωμα της πολιτιστικής ταυτότητας.

Από την αντίθεση επισήμου-λαϊκού δικαίου εκπορεύεται η αντιπαράθεση συγκεντρωτικού-αποκεντρωτικού συστήματος διακυβερνήσεως η οποία αναφαίνεται κατά την προεπαναστατική περίοδο και εκδηλώνεται με τις προσκείμενες στο λαϊκό δίκαιο έννοιες «το έθος της Πολιτείας μας ή οι νόμοι του Έθνους μας».

Κατά την μετεπαναστατική περίοδο, όταν άρχισε να διαμορφώνεται μονόπλευρα η επιστημονική καλλιέργεια του δικαίου απαντούμε την αντίληψη αυτή της υπεροχής του λαϊκού μας δικαίου ν' αναγνωρίζεται κάτω από το προσωπείο του εθίμου υποκριτικά και να διαστρεβλώνεται συνειδητά από οπαδούς της Σχολής των Ελλήνων Ρωμαϊστών, οι οποίοι αντί ν' αγωνισθούν για την επικράτηση του λαϊκού δικαίου που προερχόταν από την Επανάσταση, ή τουλάχιστον για την αναγνώριση της ισοτιμίας του όπως είχε πραγματωθεί στην Καποδιστριακή περίοδο με το επίσημο δίκαιο, συγκαλύπτοντες τις προθέσεις τους εμφανίζονται ως υπερασπιστές του ενώ στην πραγματικότητα υπήρξαν απηνείς διώκτες του, που πέτυχαν τελικά πραξικοπηματικά τον παραγκωνισμό του[55].

Τα «ομότροπα ήθη, όταν η έννοια του γραπτού αποχωρίζεται από εκείνη του αγράφου δικαίου με την οποία αρχικώς ταυτιζόταν, εκούσια ή ακούσια, συγχέεται ή ταυτίζεται με διαφορετική κατά περίπτωση εμβέλεια με τις έννοιες έθος, έθιμα, συνήθειες για να υποβιβασθεί σε περιόδους πολιτικής υποδουλώσεως και να καταγραφεί στον Πανδέκτη του Ιουστινιανού ως Connsuetudo, άχρωμη έννοια που ασφυκτιούσε κάτω από την εξουθενωτική περύπτυξη του αυτοκρατορικού νόμου[56].

Ύστερ' από τη σύντομη εξιστόρηση των περιπετειών του κοινοτικού ως πρωταρχικού στοιχείου του λαϊκού μας δικαίου, καθώς και των ζημιογόνων επιπτώσεων των ξενικών κατακτήσεων που αυτές προκάλεσαν έχουμε σχηματίσει ήδη μια συνοπτική εικόνα, ώστε να είμαστε σε θέση να καταλήξουμε στο ακόλουθο συμπέρασμα:

Η διαχρονική διάσταση του ελληνικού πνευματικού πολιτισμού του οποίου η εξωτερική συνοχή έχει στην μακραίωνη πορεία του διασπασθεί εξαιτίας των αλλεπαλλήλων ξενικών κατακτήσεων και των επιπτώσεών τους, βρίσκεται σε κάποια σημεία της μακραίωνης οδυνηρής πορείας του πέρα από τη συγκεκριμένη έννοια του χρόνου. Όπως επίσης πέρα από τον συγκεκριμένο χώρο βρίσκεται η άλλη διάσταση του ελληνισμού (αποικίες, απόδημος ελληνισμός) συγκροτημένη κοινοτικά γύρω από την Ορθοδοξία που υποκαθιστά εδώ την έννοια της πατρίδας (ομόθρησκον, ομόγλωσσον, όμαιμον).

Μήπως ο χρόνος δεν υπερκεράσθηκε όσον αφορά το παρελθόν προς το οποίο τον ανασυνδέει ο θρύλος του Μεγαλέξανδρου, και δεν εντάσσεται οργανικά στο μέλλον χάρη στον άλλο θρύλο του Μαρμαρωμένου Βασιλιά; Μήπως σύμβολα όπως ο σταυρός και ο δικέφαλος αετός[57] δεν συμπλήρωναν σε κρίσιμες περιόδους τα κενά που δημιούργησε η έλλειψη στοιχειώδους παιδείας και δεν προσφέρουν ερμηνευόμενα την απόδειξη της ενότητας της εθνικής μας παραδόσεως; Στις περιπτώσεις λοιπόν αυτές ο χρόνος έχει υπερβα-

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

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

Η προβολή του κοινοτισμού ως κεντρικής συνιστώσας του ελληνικού πολιτισμού από τον Κωνσταντίνο Παπαρρηγόπουλο και τους οπαδούς του και η αξιοποίηση του περιρρέοντος λαϊκού πολιτιστικού κλίματος από τον Νικόλαο Πολίτη και τους ομοϊδεάτες του είχε αμβλύνει τις εντυπώσεις που είχε προκαλέσει η ανθελληνική προπαγάνδα του Fallmerayer προσφέροντας μια σταθερή βάση για τη μεθόδευση της αντεπιθέσεως που θα στόχευε στην ανατροπή της.

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

Οι ελπίδες για μια θεσμική αναμόρφωση της δημόσιας ζωής που ευαγγελίζονταν οι φιλελεύθερες κυβερνήσεις που διαδέχθηκαν την Επανάσταση του 1909 διαψεύστηκαν όταν με το Νόμο ΔΝΖ του 1912 ανατροφοδοτήθηκε η σφαλερή ρύθμιση του κοινοτισμού χωρίς την οργανική ανασύνδεση με τον θεσμό της Τοπικής Αυτοδιοίκησης.

Ιδιαίτερα αυστηρή υπήρξε για τους λόγους αυτούς η κριτική που άσκησε ο Κ.Δ.Κ. στο Νόμο ΔΝΖ/1912.

Πράγματι το νομοθέτημα αυτό αντί να επανορθώσει τα ζημιογόνα αποτελέσματα του περί Δήμων νόμου του 1833/4 και να προχωρήσει στην ανόρθωση της Ελλάδας, που άνοιγε τα φτερά της στην Εθνική της αποκατάσταση αναπροσαρμόζοντας το κυβερνητικό-διοικητικό της σύστημα με τη ζωντανή ακόμη κοινοτική παράδοση της «Μείζονος Ελλάδος» έγινε πρόξενο μιας «παρακμής βαθειάς και εσωτερικής απότοκης της νίκης των ρηχών κοινωνιολόγων των μοιραίων αυτών μεταπρατών της ξένης σοφίας στον τόπο μας, που οδήγησε «στην ανάλγητη όσο και μυστική δολοφονία του πιο αγνού σπέρματος που ύστερ' απο αιώνων σκοτεινή και άθλια ζωή είχε πιαστεί χαρμόσυνα και δειλά είχε σκιρτήσει τότε μέσα στην ελληνική μήτρα στον έγκατο και βαθύτατο κόλπο της Ελληνικής ιστορίας»[58].

Ο Καραβίδας συναισθανόταν τον κίνδυνο που αντιμετώπιζαν όσοι αποτολμούσαν να θίξουν τα κακώς κείμενα αναζητώντας μέσα από τα απατηλά σχήματα τις γνήσιες θεσμικές μορφές.

Το 1948 διασταυρώθηκαν οι δρόμοι μας. Είχαν κυκλοφορήσει τα βασικά του έργα «Αγροτικά» (1931) και «Κοινοτική Πολιτεία» (1935) και τα δικά μου για τις συσσωματώσεις στην κλασική περίοδο (1946) και για την αντίθεση λογιωτατισμού και δημοτικισμού στη σύγχρονη εποχή (1945 και 1947) και αντιμετωπίζαμε και οι δύο άλλοτε μικρόψυχες επικρίσεις και άλλοτε μεγαλόψυχες «συνωμοσίες σιωπής».

Τότε με μια σπάνια συμβολική χειρονομία επιστημονικής αλληλεγγύης μου προσέφερε τη βασική του μελέτη για την «Τοπική Αυτοδιοίκηση και τον επιχώριο εν Ελλάδι οικονομικό ρεζιοναλισμό», με την ακόλουθη αφιέρωση: «εις τον φίλον Ν. Πανταζόπουλον νέον μπλεγμένον στην τόση μεγάλη πνευματική προσπάθεια ώστε να είμαι υποχρεωμένος να του ευχηθώ το ξέμπλεγμα με όσο το δυνατόν λιγότερες ζημιές της υγείας του και της υπολήψεώς του, ανάμεσα στους μαουνιέρηδες της ξένης σοφίας, 27.5.1948. Ο φίλος Κ.Δ. Καραβίδας». 'Ηταν μια προφητική προειδοποίηση που έμελλε να με συντροφεύει σ' ολόκληρη την επιστημονική σταδιοδρομία μου.

Αλλ' αφού το έφερε ο λόγος, ας προχωρήσουμε στο πεδίο των «εξομολογήσεων». Χρήσιμη για τη σφαιρική θεώρηση του γνωστικού αντικειμένου μπορεί ν' αποβεί η μαρτυρία προσώπων που έχουν βιώσει τα προβλήματα που ανακύπτουν κατά την έρευνα, με την προϋπόθεση βεβαίως ότι δεν ενδίδουν στο υποκειμενικό αλλά υπηρετούν το αντικειμενικό κριτήριο.

'Οπως προκύπτει και από τον τίτλο της όταν έγραφα την διδακτορική μου διατριβή «Ελληνικαί Κοινωνίαι, Προλεγόμενα εις το αττικόν σωματειακόν δίκαιον» (1946), δεν είχα ακόμη υποπτευθεί την άμεση εξάρτησή της από τον κοινοτισμό, γεγονός που διαπίστωσα αργότερα. 'Οπως αργότερα επίσης με την γέφυρα των μελετών που προανέφερα (Αστικός κώδιξ και «εθνικόν δίκαιον» και από της «λογίας, παραδόσεως εις τον Αστικόν κώδικα» (1947), οδηγήθηκα στην ανίχνευση του λανθάνοντα κόσμου των συσσωματώσεων κατά την Τουρκοκρατία (1953), τομέας όπου ύστερ' από εξαντλητική έρευνα εντοπίσθηκε η άμεση εξάρτησή τους από τον κοινοτισμό.

Η μελέτη αυτή αποτέλεσε το έναυσμα και τη φυσιολογική αφετηρία από την οποία εκπορεύθηκαν οι μεταγενέστερες μελέτες μου, στις οποίες άλλοτε λιγότερο[59], και άλλοτε περισσότερο[60], προβάλλει αυτοδύ-

νάμα ο κοινοτισμός ως πυρήνας της έρευνας και ταυτόχρονα ως εργαλείο ανιχνεύσεως-κατανοήσεως της διαχρονικής κοινοτικής πραγματικότητας.

Οδηγούμενος, λοιπόν, από το ιστορικό μου αισθητήριο, όπως αυτό επαληθευόταν από τα στοιχεία της έρευνας, κατέληξα στο συμπέρασμα ότι η σύλληψη του Παπαρρηγοπούλου για τον πρωταρχικό ρόλο του κοινοτισμού φαινομενικά μετέωρη κατά την εποχή της πρώιμης διατυπώσεώς της εξαιτίας της άμεσης ανάγκης που είχε προκύψει γι' αντίκρουση της θεωρίας του Fallmerayer και της ελλείψεως επαρκών πηγών, ήταν καρπός της σφαιρικής διαχρονικής ενδοσκοπήσεως της ιστορίας μας. Ταυτόχρονα διαμορφωνόταν μέσα μου το βίωμα για το οποίο μιλούσα λίγο πρίν: η συνείδηση δηλαδή της εθνικής ταυτότητας ως υπαρξιακού στοιχείου της επιστημονικής προσωπικότητας, τη βαθύτερη σημασία της οποίας εκθέτω σ' ένα άλλο τομέα των ερευνών μου όπως αυτές αποκρυσταλλώθηκαν στις Πανεπιστημιακές παραδόσεις μου (1953-79)[61].

Σε μια πρόσφατη ομιλία μου[62], αναλύοντας τις μόνιμες δυσλειτουργίες και τα αδιέξοδα που συσσωρεύονται γύρω από τους διδύμους θεσμούς της Κοινότητας και της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως είχα αναρωτηθεί αν κάτω από τις σύγχρονες εξελίξεις θα μπορούσε να γίνει λόγος για τον γνήσιο λαϊκό κοινοτισμό, που πηγάζει από τη βάση, ή αν πρόκειται για προβολή του νόθου κρατικού κοινοτισμού όπως αυτός κατευθύνεται από τα υπερέχοντα κέντρα εξουσίας.

Είχα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο κοινοτισμός διέρχεται στις μέρες μας κρίσιμη καμπή μετασχηματισμού, του οποίου τα στοιχεία δεν έχουν ακόμη αποκρυσταλλωθεί ώστε να μπορούν με ακρίβεια να εντοπισθούν, να καθορισθούν και να αξιολογηθούν.

Υπάρχουν ακόμη παραδοσιακές κοινότητες, αλλ' ο αριθμός των μειώνεται συνεχώς, η εξωτερική τους εμφάνιση αλλοιώνεται και το έμψυχο υλικό τους διαβρώνεται από την μετανάστευση και την υλιστική αντίληψη για την ζωή, σε τρόπο ώστε να κινδυνεύουν να χάσουν την πολιτιστική τους ταυτότητα.

Την ίδια χρονιά στην οποία διατύπωνα τις επιφυλάξεις αυτές, εκδόθηκε ένα κείμενο διεθνούς εμβέλειας: ο «Ευρωπαϊκός χάρτης της Τοπικής Αυτονομίας»[63], στον οποίο ολοκληρώνοντας την έρευνά μας, αξίζει να συγκεντρώσουμε τη προσοχή μας, διότι αποτελεί την σύγχρονη εξέλιξη της ιδέας του κοινοτισμού σε διεθνές επίπεδο.

Ο χάρτης αυτός ερμηνευόμενος κάτω από το πρίσμα των διαπιστώσεων που προηγήθηκαν αποτελεί μια προσπάθεια συγκερασμού της μόνιμης αντιθέσεως ανάμεσα στο συγκεντρωτικό και το αποκεντρωτικό σύστημα διακυβερνήσεως με προφανή προβολή του αποκεντρωτικού συστήματος.

Διότι, τι άλλο αν όχι προβάδισμα του αποκεντρωτικού συστήματος στα πλαίσια ενός οικουμενικού χαρακτήρα παγκόσμιου υπερκράτους επιδιώκει ο ευρωπαϊκός αυτός χάρτης, όταν στο προοίμιό του ρητά θεσπίζει ότι «η Τοπική Αυτονομία αποτελεί σημαντική συμβολή για την οικοδόμηση μιας Ευρώπης θεμελιούμενης επάνω στις αρχές της Δημοκρατίας και της αποκεντρώσεως της εξουσίας».

Άλλωστε η τάση συγκερασμού συγκεντρωτικού και αποκεντρωτικού κυβερνητικού συστήματος συνάγεται σαφώς από τις συχνές σχεδόν σε κάθε άρθρο του αναφορές στο Σύνταγμα και τους Νόμους των Κρατών-μελών, ως απαραίτητη προϋπόθεση για την ένταξή τους στο ευρύτερο σχήμα της Πανευρωπαϊκής Κοινοπολιτείας.

Η αποκέντρωση της εξουσίας, αντίστοιχη έννοια της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως, που προβλέπεται από το Σύνταγμα του 1927 και από όλα τα μεταγενέστερα δημοκρατικά Συντάγματα, με εξαίρεση το χουντικό εκείνο του 1968, δεν έχει ακόμη πραγματοποιηθεί αλλά βρίσκεται στα πλαίσια της θεωρίας όχι μόνο στη χώρα μας αλλά και διεθνώς.

Το γεγονός αυτό αποκαλύπτει τις εγγενείς σε κάθε πολίτευμα διαλεκτικές αντιπαραθέσεις ανάμεσα στο συγκεντρωτικό και το αποκεντρωτικό σύστημα τις οποίες εντοπίσαμε προηγουμένως αναλύοντας την ιστορική τους πορεία και διαπιστώνοντας ότι η αντίθεση αυτή εξακολουθεί να είναι και σήμερα μια προβληματική πραγματικότητα.

Κάτω από τις πιο πάνω συνθήκες, η Τοπική Αυτονομία, όπως προβάλλεται στον Ευρωπαϊκό Χάρτη του 1985 μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα, διότι είναι έννοια ταυτόσημη μ' εκείνη της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως όπως αυτή διατυπώνεται στα ελληνικά δημοκρατικά Συντάγματα από το 1927 ως τις μέρες μας, συνυφασμένη με το θεσμό της κοινότητας από τον οποίο παρά τις καταλυτικές κρατικές παρεμβάσεις δεν έχει ακόμη κατορθώσει να απαγκιστρωθεί.

Αυτό συμβαίνει διότι η Τοπική Αυτονομία ως έκφραση-μορφή της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως, υπήρξε στις ιστορικές της καταβολές δημιούργημα της κοινότητας στα πλαίσια της οποίας διαμορφώθηκαν τα ατομικά ή ακριβέστερα τα ανθρώπινα δικαιώματα στη χώρα μας, πολύ πριν αυτά προβληθούν στις διακηρύξεις της Αμερικανικής και Γαλλικής Επαναστάσεως και τα άλλα ευρωπαϊκά Συντάγματα.

Η Τοπική Αυτονομία είναι, όπως ρητά τονίζεται

στο προοίμιο του Ευρωπαϊκού χάρτη του 1985, αναπόσπαστα συνυφασμένη με το δημοκρατικό αντιπροσωπευτικό πολίτευμα, που καλλιεργήθηκε και άκμασε στα πλαίσια της κοινότητας, το οποίο αντιστρατεύεται ριζικά στους αυθαίρετους περιορισμούς των ανθρώπινων δικαιωμάτων που επιβάλλουν δυναστικά καθεστώτα (Σύνταγμα του 1844) ή τελευταία το χουντικό Σύνταγμα του 1968.

Σύμφωνα με το γράμμα και το πνεύμα των διατάξεων του Ευρωπαϊκού Χάρτη του 1985 η Τοπική Αυτονομία θεμελιώνεται επάνω στον πρώτο βαθμό της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως, δηλαδή την κοινότητα —το κύτταρο κατά τον Καραβίδα της συλλογικής μας ζωής, το οποίο μαζί με τη θρησκεία και τη γλώσσα, τροφοδότησε τον ελληνισμό κατά την μακραίωνη δραματική πορεία του[64].

Η καταξίωση της Κοινότητας ως πυρήνα της ευρωπαϊκής υπερκρατικής κοινωνίας την ανάγει σε κεντρική συνιστώσα της Πανευρωπαϊκής Οικουμενικής ιδέας, όπως αυτή εκδηλώθηκε στην Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων του 1948[65], με μια σημαντική διαφορά. Ενώ στην Οικουμενική Διακήρυξη του 1948 γίνεται στα άρθρα 22, 23 και 17 αναφορά στους όρους Community και Society δεν συμβαίνει το ίδιο στον Ευρωπαϊκό Χάρτη του 1985, στον οποίο χωρίς να γίνεται αναφορά στον όρο society, ο όρος Κοινότητα αντικαθίσταται με τη φράση «πρώτος βαθμός της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως» ο οποίος όμως όπως και η κοινότητα αναγνωρίζεται ως πρωταρχικό κύτταρο του Ευρωπαϊκού Ομοσπονδιακού Υπερκράτους[66].

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι αν αληθεύει ότι η κοινότητα υπό το νόθο-κρατικό περιεχόμενο που εμφανίζεται, ως έννοια και ως πραγματικότητα συρρικνώνεται, εξίσου δεδομένο είναι ότι το κοινοτικό ιδεώδες ως πρωταρχικός πυρήνας της συλλογικής συνειδήσεως των ανθρώπινων ελευθεριών, δυναμικός φορέας και αναδημιουργός των οποίων υπήρξε ανέκαθεν ο ελληνικός κοινοτισμός, συνεχίζοντας την πορεία που χάραξε η Οικουμενική Διακήρυξη του 1948, διαποτίζει ολόκληρο το κείμενο του Ευρωπαϊκού Χάρτη της Τοπικής Αυτονομίας του 1985, αναγόμενο σε παγκόσμιο επίπεδο, γεγονός που δικαιώνει την προσήλωση των προγενεστέρων και μεταγενεστέρων ομοϊδεατών του Καραβίδα στην κοινοτική ιδέα.

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

Απομένει να διαπιστωθεί αν ο Ευρωπαϊκός Χάρτης του 1985 επαναπροσδιορίζοντας το αίτημα του συγκερασμού, θα φθάσει στο τέρμα, ή αν απλώς θα σημειώσει έναν ακόμη σταθμό στην αέναη πορεία της «παλίντροπης αρμονίας» που χαρακτηρίζει τη διαλεκτική αντίθεση συγκεντρωτικού και αποκεντρωτικού συστήματος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Τμήμα της μελέτης αυτής με τίτλο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η ενότητα της ελληνικής παραδόσεως, αποτέλεσε το θέμα ομιλίας που δόθηκε στο 'Ιδρυμα Γουλανδρή-Χόρν στις 22 Μαΐου 1991, στα πλαίσια του προγράμματος «Νέος Ελληνισμός».

1. Βλ. Κ.Δ. Καραβίδα, Αγροτικά, Μελέτη συγκριτική Πρόλογος Ιωάννη Πεσματζόγλου Εισαγωγή Νίκου Μουζέλη. Φωτογραφική ανατύπωση από την έκδοση του 1931, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση· το ίδιου, Το πρόβλημα της Αυτονομίας. Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός. Πρόλογος Παναγ. Κανελλοπούλου. Εισαγωγή Κώστα Βεργοπούλου. Φωτογραφική ανατύπωση του 1930 και 1936 [αναδημοσιεύονται οι μελέτες Δημοκρατία και Αυτοδιοίκησις εν Ελλάδι: Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός. Η τοπική αυτοδιοίκησις εν Ελλάδι και ο ιδιότυπος παρ' ημίν οικονομικός ρεζιοναλισμός]. Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1981· του ίδιου Γεωοικονομία και Κοινοτισμός. Συλλογή κειμένων. Πρόλογος Αδ. Πεπελάση. Εισαγωγή Β. Καραποστόλη, Αγροτική Τράπεζα της Ελλάδος 1980.
2. Στο συλλογικό έργο Κοινότητα Κοινωνία και Ιδεολογία. Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η Προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών. Συμμετέχουν οι Φ.Θ. Βεγλερής, Σ. Δαμιανάκος, Π. Καζάκος, Θ. Καλαφάτης, Μ. Κομνηνού, Α.Α. Κύρτσης, Κ. Κωστής, Ι. Λαμπίρη-Δημάκη, Γ.Θ. Μαυρογορδάτος, Ν.Ι. Παπανταζόπουλος, Ε. Παπαταξιάρχης, Ε. Πρόντζας. Επιμέλεια-Εισαγωγή Μ. Κομνηνού-Ε. Παπαταξιάρχης, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1990.
3. Βλ. και για τα επόμενα τη μελέτη του Κ.Δ.Κ. Η δημοκρατία και η αυτοδιοίκησις εν Ελλάδι, Αθήνα 1931 και στο Το πρόβλημα της Αυτονομίας 159.
4. Στη μελέτη του, Η λογία παράδοση και ο δημοτικισμός, ανατ. από την Κοινωνιολογική Επιθεώρηση, Οκτώβριος 1945, τχ. 2 και 3, Αθήναι 1945, δικαιολογεί την άποψή του αυτή με τα επόμενα: «προφανώς είναι ευκολότερον να εγκολποθώμεν μίαν εκ των ετοίμων θεωριών, όσας σερβίρει εις ημάς ο δυτικός πολιτισμός, αλλά δεν είναι το συμφερώτερον εις ημάς, εις την Ελλάδα και εις την Ανατολήν· ουδέποτε δε διέτρεξε η Ελλάς τόσον κίνδυνον από της απόψεως της αλλοιώσεως και της νοθεύσεως των τοπικών γνησίων αυτής ζωϊκών δυναμικών· ο κοινοβουλευτισμός λ.χ. καθ' ο μπλόφα ήτο μεν πάντοτε επικίνδυνος, αλλά, λόγω του ότι δεν περιείχεν αληθείας παρά εις μικροτάτην αναλογίαν, δεν εσήκωσε μεγάλο ενδιαφέρον μέσα στας μάζας και εγώ εξωστρακίσθη μάλλον».

5. Υποδεικνύοντας την ανάγκη μεταρρυθμίσεων που θα έπρεπε να επενεχθούν επί τη βάσει όχι της «τυφλής αντιγραφής των θεσμών ετέρων εθνών ους ονομάζουσιν αρχάς», αλλά της μελέτης του ιστορικού χαρακτήρος του έθνους ημών. Βλ. Γ. Αγγελοπούλου, Περί τοπικής διοικήσεως εν Ελλάδι εν συγκρίσει προς την εν Γαλλία καί Αγγλία, Αθήναι 1879, 4 επ. 74 επ. Θα έπρεπε ίσως να τονιστεί εδώ ότι ο Αγγελόπουλος ενώ υπεραμύνεται του θεσμού της Τοπικής Αυτοδιοικήσεως, ακολουθώντας τον Π. Αργυρόπουλο, Δημοτική Διοίκησης εν Ελλάδι, Αθήναι 1843 και 1859 υιοθετεί τον αποδίδοντα την κρατική πολιτική, όρο «διοίκησις», δηλαδή διοικητική περιφέρεια και όχι αυτοδιοίκηση.
Από την άλλη πλευρά του λόφου ο παλιός αντιοθωνικός δημοσιογράφος και πολιτικός Αριστείδης Γλαράκης, συνεχίζει σε ήπιους τόνους του αγώνα για την αποκέντρωση: (πρόοδον εικονίζουσαν την μακράν και μήπω λήξασαν μεταξύ δεσποτισμού και ελευθερίας πάλην, και την βαθμιαίαν μετάβασιν από της πλάνης εις την αλήθειαν) γράφοντας το βιβλίο «Περί πολιτικής αποκεντρώσεως, Αθήναι 1883, σ. 157, στο οποίο δογματίζοντας φροντίζει να κρατεί τις αποστάσεις από τα φλέγοντα πρακτικά θέματα, αναπτύσσοντας τις γαλλικές θεωρίες περί centralisation και décentralisation. Λίγα χρόνια αργότερα δημοσιεύει στο λεξικόν Νομικής του Θ. Φλογαΐτη (Α' τόμος 1898) εκτεταμένο άρθρο με τίτλο Αποκέντρωσις και συγκέντρωσις όπου επισημαίνει ότι «η παρ' ημίν πολιτική οργάνωσις συγκεντρωτική άμα και αποκεντρωτική αποτελούσα αληθή τραγέλαφον και ης αδύνατον να ορίση τις τον προέχοντα χαρακτήρα πλην της ανακολουθίας. Εντεύθεν δε το άθλιον της καθ' ημάς διοικήσεως και η διηνεκής του λαού αδημονία» (ό.π. 157).

6. Πρωτοπόροι της Κοινοτικής ιδέας που προσπάθησαν με διαφορετικό καθένας τρόπο να γεφυρώσουν τον αδρανή χρόνο που μεσολάβησε ανάμεσα στους παλιότερους υποστηρικτές του για να παραδώσουν τη σκυτάλη στον Κ.Δ. Καραβίδα και τους ομοϊδεάτες του, υπήρξαν ο Ιων Δραγούμης: (Κοινότης, 'Εθνος και Κράτος, ανατ. από το περιοδ. Πολιτική Επιθεώρηση της 3 Ιουνίου 1928 και ο Ελληνισμός μου και οι 'Ελληνες, Αθήνα 1927) και ο Δημοσθένης Δανιηλίδης, που έγραψε το βαθυστόχαστο δοκίμιο: Η Νεοελληνική Κοινωνία και Οικονομία. Πρώτο βιβλίο. Προϋποθέσεις Πρώτο μέρος Αθήνα 1934, χωρίς ατυχώς να το συνεχίσει ή να το ολοκληρώσει με την απαραίτητη τεκμηρίωση (μέθοδο, που ακολούθησε και ο Κ.Δ.Κ.).

7. Ας μου επιτραπεί στο σημείο αυτό να παραπέμψω σε σχετικές μελέτες μου, στις οποίες παραθέτονται οι πηγές και εκτίθεται και η απαραίτητη βιβλιογραφία: Από της «λογίας» παραδόσεως εις τον Αστικόν Κώδικα, Θεσσαλονίκη, 1965². Ελλήνων Συσσωματώσεις κατά την Τουρκοκρατίαν, Αθήναι 1953 Το δια της Επαναστάσεως του 1821 θεσπισθέν δίκαιον και οι 'Ελληνες νομικοί, Θεσσαλονίκη 1972². Η δικαιοδοτική πολιτική κατά την Επανάσταση και την Καποδιστριακή περίοδο (1821-1832). Απόπειρες υποκαταστάσεως της δικαστικής εξουσίας από την πολιτική, Θεσσαλονίκη 1978. Η προς Ευρωπαϊκά πρότυπα ολοκληρωτική στροφή της Νεοελληνικής Νομοθεσίας. Georg. Ludwig v. Maurer, Θεσσαλονίκη 1966/9. Ρωμαϊκόν Δίκαιον διαλεκτική συναρτήσει προς το Ελληνικόν τχ. Γ', Θεσσαλονίκη 1979. Οι μελέτες αυτές εκτός της πρώτης και της τελευταίας αναδημοσιεύονται στην Επιστ. Επετ. της Σχολής ΝΟΕ του ΑΠΘ, τ. Θ', Αντιχάρισμα στον Νικόλαο Ι. Πανταζόπουλο, τχ. Δ', Θεσσαλονίκη 1986.

8. Ρωμαϊκόν Δικαίον, τχ. Γ' 464-470.

9. Η Δημοκρατία και η αυτοδιοίκησις εν Ελλάδι, ό.π., 146/7.

10. Η Κοινοτική Πολιτεία, Τόμος πρώτος (Αθήναι) 1935, σ. 76, σημ. 1.

11. Σε περιπτώσεις απώλειας εξαιτίας ανωτέρας βίας κοπαδιού καθένα από τα μέλη της κτηνοτροφικής ομάδας, προσέφεραν στον ατυχήσαντα συνάδελφό τους από ένα ζώο ώστε να εξακολουθεί οργανικά να λειτουργεί ο θεσμός του τσελιγκάτου.

12. Η αλληλασφάλεια ήταν ένα σύστημα που περιόριζε ή ελαχιστοποιούσε τις ζημιές που προέρχονταν από τρικυμίες ή πειρατικές επιθέσεις ή άλλα ζημιογόνα θαλασσινά περιστατικά (Μύκονος, Γαλαξίδι).

13. Ο ιδιότυπος οικονομικός ρεζιοναλισμός και το Κοινοτικό Ταμιευτήριον, στο Γεωοικονομία και Κοινοτισμός, 147-165.

14. Τα παλαιά μικρά και κατά κοινότητα εγγειοβελτικά έργα της ΑΤΕ (1956).

15. Ο ιδιότυπος οικονομικός ρεζιοναλισμός, ό.π.

16. Η Τοπική αυτοδιοίκησις και ο οικονομικός ρεζιοναλισμός, Αθήναι 1936.

17. Βλ. την έκθεση του ΚΔΚ για την υπόθεση Φήκης Τρικάλων (30.11.1934) στο Γεωοικονομία και Κοινοτισμός, ό.π., 167 επ. Καθώς και το κεφάλαιο Κοινοτική εξουσία και συλλογική ενέργεια στην Εισαγωγή του Β. Καραβασίλη, ό.π., 22 επ.

18. Βλ. όμως και ό.π., 168, όπου ο Κ.Δ.Κ. δέχεται ότι το κράτος ύστερ' από τη διαπίστωση της κοινωφελείας του έργου παραχωρεί την εξουσίαν του την αναγκαστικήν εις τον οργανισμόν των ιδιωτών, εις τον Συνεταιρισμόν, όστις και ασκεί τον ενδεδειγμένον κοινωφελή εκβιασμόν».

19. Το σημαντικό για τον Κοινοτισμό αρχείο του ΚΔΚ, δωρήθηκε το 1988 στη Γεννάδειο Βιβλιοθήκη από την κόρη του Ζωή Καλλιγά-Καραβίδα. Πληροφορίες σχετικές με την ταξινόμησή του βλ. Μ. Κορασίδου-Δ. Σαμίου, στο δελτίο της Γενναδείου Βιβλιοθήκης The New Griffon, 2, 1922, 8-12.

20. Η «φίλτατο αναγνώστη», Κοινοτική Πολιτεία, ό.π., 165.

21. Στην οποία είναι αφιερωμένο το πρώτο συνθετικό του έργο «Η κοινοτική Πολιτεία» (σ. 3).

22. Η Τοπική αυτοδιοίκησις και ο επιχώριος εν Ελλάδι οικονομικός ρεζιοναλισμός (1936), ό.π., 19-20.
Πώς αρθρώνεται η Κοινοτική Δημοκρατία, εκθέτει ο Κ.Δ.Κ. στη μελέτη του: Το πρόβλημα της Αυτονομίας, ό.π., 142. Ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας, ως αρχηγός της εκτελεστικής εξουσίας, να εκλέγεται απευθείας από το λαό με καθολική ψηφοφορία μια εκ των βουλών να εκλέγεται με συνθετικό επίσης σύστημα, με γενική δηλαδή πληρεξουσιότητα, αλλά να προέρχεται όχι απευθείας από το λαό με άμεση εκλογή, αλλά κλιμακωτά, οι κοινοτικοί δηλαδή άρχοντες να στέλνουν τους νομαρχιακούς και αυτοί τους βουλευτάς· η δε άλλη βουλή να είναι από αντιπροσώπους των ειδικών κλάδων (πρβλ. Το πρόβλημα της αυτονομίας, όπ., 142).

23. Βλ. Φ.Θ. Βεγλερή, Η μέθοδος του Κ.Δ. Καραβίδα στο «Κοινότητα Κοινωνία και Ιδεολογία», ό.π., 45 επ..

24. Βεγλερής, ό.π. Σαφέστερα κάπως ο Κ.Δ.Κ. στη μελέτη του, Η Δημοκρατία και η αυτοδιοίκησις εν Ελλάδι (1930) διατυπώνει την άποψη ότι «εδώ δεν είναι τόπος να εκτεθεί πώς συγκροτείται η κεντρική ανωτάτη εξουσία του Κράτους σ' ένα πολίτευμα Κοινοτικής Δημοκρατίας, που είναι φυσικό να στηρίζεται σε οποιαδήποτε στήλη καθαρά αριστοκρατική. Φανερόν ότι το θέμα σχετίζεται με τη γενική κρίση που περνά ο Κοινοβουλευτισμός με την καθολική άμεση ψήφο και με την ε-

παγγελματική αντιπροσώπευση».

25. Η αυθυπόστατη οικονομικά, μονάδα του ελληνικού χωριού και η νομική προσωπικότητα του αγροκτήματος, περιοδ. «Εργασία», τχ. 27, της 27.12.1936, 1344 επ. και τχ. 28 Ιανουαρίου-Φεβρουαρίου 1937, 1368 επ.
26. Βλ. μελέτη μου, Τόπος και νόμος, στη συλλογική συνείδηση των Ελλήνων. Το λαϊκό κοινοτικό δίκαιο και ο Κ.Δ. Καραβίδας, στο Κοινωνία, Κοινότητα, Ιδεολογία, ό.π., 193-234.
27. Ομόκηνσα ή ομόζυγα καλούνται τα εδαφικώς συνεχόμενα κτήματα τα ανήκοντα σε διαφόρους ιδιοκτήτες ευθυνομένους απέναντι στο κράτος για τις φορολογικές τους υποχρεώσεις αλληλεγγύως (Contributarri).
28. Είναι κτήματα ανήκοντα σε συγκεκριμένο ιδιοκτήτη, ανεξαρτήτως της μεταξύ τους συνοχής ή γειτνιάσεως με άλλες φορολογικές περιοχές. Φορολογικώς υπεύθυνος εδώ είναι ο ιδιοκτήτης.
29. Βλ. Νεαρές 46 και 47 Λέοντος Θ' του Σοφού.
30. Βλ. Ν.Ι. Πανταζοπούλου, Ρωμαϊκόν Δίκαιον, τχ. Α', 247 επ. τχ. Β', 148 επ. και 156.
31. Βλ. και για τα επόμενα μελέτες μου «Ελλήνων Συσσωματώσεις» ό.π., «οι ανθρώπινες ελευθερίες στο προεπαναστατικο κοινοτικό καθεστώς και ο Γαλλικός διαφωτισμός», Περιοδ. Ευθύνη, τχ. 204, Δεκέμβριος 1988, 643-649 και «Η Κοινοτική δικαιοταξία στη Μακεδονία. Κρατικές παρεμβάσεις και νοθεύσεις», στα Πρακτικά του Συμποσίου. «Η διαχρονική πορεία του Κοινοτισμού στη Μακεδονία». 9,10 και 11 Δεκεμβρίου 1988, Θεσσαλονίκη 1991, 433-473 και «Οι Κοινοτικές ρίζες του Μικρασιατικού Ελληνισμού», Επιστ. Επετ. Σχολ. ΝΟΕ, ΑΠΘ τ. ΙΘ', τχ. Δ', 67-665.
32. Ρήγα του Φιλοπάτριδος, «Νέα Πολιτική Διοίκησις των κατοίκων της Ρούμελης της Μ. Ασίας των Μεσογείων Νήσων και της Βλαχομπογδανίας» (1797): Ηλ. Κυριακοπούλου, Τα Συντάγματα της Ελλάδος, Αθήναι 1960,3-25. Σχετικώς βλ. μελέτες μου «Ρήγας Βελεστινλής. Η Πολιτική Ιδεολογία του Ελληνισμού προάγγελος της Επαναστάσεως», Επιστ. Επετ. Σχολ. ΝΟΕ, ΑΠΘ, τ. ΙΘ', τχ. Γ', 675-724 «Ελληνικαί καταβολαί και ξενικαί επιδράσεις εις το έργον του Ρήγα Βελεστινλή», ό.π. 727-767 και «Θρύλος και πραγματικότητα γύρω από τον Ρήγα», ανατ. από το περιοδ. «Υπέρεια», Αθήνα 1990, 601/9.
33. Τμ. Σ', Αποπλήρωμα. Σ'-Ζ', ό.π.
34. Βλ. Ιωάννου Κοκκώνη, Πελοποννησίου, Περί Πολιτειών... και περί Πολιτικής Κυβερνήσεως, 2, Παρίσιοι 1829, 335 επ.
35. Βλ. μελέτη μου, «Η προς ευρωπαϊκά πρότυπα ολοκληρωτική στροφή της Νεοελληνικής νομοθεσίας», ό.π., τχ. Γ', 283-433.
36. Τυπικά Τσιμισκή (971/2) και Κωνσταντίνου Μονομάχου (1048).
37. Από τα μέσα του 14ου αι. το συγκεντρωτικό κοινοβιακό σύστημα πιεζόμενο από το ιδιόρρυθμο (αποκεντρωτικό) αρχίζει σταδιακά να υποχωρεί (τέλος του 17ου αι.). Στη συνέχεια το καταστατικό του 1780, που συντάσσεται με παρέμβαση του Οικουμενικού Πατριαρχείου αποδέχεται το συγκερασμό που είχε επιτευχθεί στην πράξη αναγνωρίζοντας και τα δύο συστήματα, γεγονός που επέτρεψε τη σταδιακή επικράτηση του κοινοβιακού συστήματος.
38. Βλ. μελέτη μου, «Η Κοινοτική δικαιοταξία στη Μακεδονία», ό.π.
39. Βλ. μελέτη μου, «Η Κοινοτική δικαιοταξία στη Μακεδονία», ό.π. 472.
40. «Η Δημοκρατική Κοινότης», Περιοδ. «Πειθαρχία», τχ. της 27 Απριλίου 1930 και 25 Μαΐου 1930.
41. Πρβλ. ό.π.
Σελίς 22
42. Βλ. Ανάπτυξη άνωτ.
43. Η Δημοκρατία και η αυτοδιοίκησις εν Ελλάδι, ό.π. 146.
44. Βλ. Έκθεσις του τοπικού συστήματος της Σάμου διοργανισθέντος παρά του Αρχηγού αυτής Λ. Λυκούργου, από τας αρχάς Μαΐου του 1821: Κυριακοπούλου τα Συντάγματα της Ελλάδος, 851/7 45.
45. Βλ. Α.Δ. Σεβαστάκη, «Το δημόσιον δίκαιον εν Σάμω κατά την Τουρκοκρατίαν στην Επανάστασιν και το Ηγεμονικόν καθεστώς», Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης Σπουδαστ. Ιστορίας Ελλην. και Ρωμ. Δικαίου 1959 του ίδιου, «Δίκαιο και Δικαστική εξουσία στη Σάμο, 1550-1912», Ιστορικό Αρχείο Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος Αθήνα 1986.
46. Βλ. J. Fallmerayer, «Geschichte des Halbinsel Morea während des Mittelalters», A-B'. Stuttgart-Tübingen 1830· απόδοση στα ελληνικά Ι.Φ. Φαλλμεράυερ, Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων. Μετάφραση-Παρουσίαση Κ.Π. Ρωμανός, Εκδόσεις Νεφέλη 1984.
47. «Περί εποικήσεως σλαυικών τινων φύλων εις την Πελοπόννησον», Αθήναι 1843· του ίδιου, Ιστορικαί Πραγματείαι, Α', Αθήνα 1858, 304 επ. και «Τα διδακτικότερα πορίσματα της Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους Νέα Υόρκη 1915, 399 επ., Σπ. Ζαμπέλιος. Άσματα δημοτικά της Ελλάδος, Κέρκυρα 1852 και Βυζαντιναί μελέται. Περί πηγών της Νεοελληνικής Εθνότητος, Αθήναι 1857.
Ν. Πολίτου, «Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του Ελληνικού λαού. Παροιμίαι, Α'-Δ'», Αθήναι 1899-1902.

47α. Ηροδ. 2,49' 8, 144: «Θεών ιδρύματα τε κοινά και θυσίαι ήθεά τε ομότροπα. Από τη νεότερη βιβλιογραφία εκτός της μελέτης του Δ. Ζακυθηνού, («Οι Σλαύοι εν Ελλάδι. Συμβολαί εις την Ιστορία του Μεσαιωνικού Ελληνισμού», Αθήναι 1945) και της επανεκδόσεως του βιβλίου του M. Vasmer Die Slaven in Griechenland (Berlin 1941) στη Λειψία το 1970 βλ. και Ανδρ. Δ. Μπούτσικα: Σλάβοι και Τοπωνύμια στην Ηλεία (Απάντηση στο σλαβολόγο M. Vasmer Αθήνα 1992. Πρβλ. και Κριτική του βιβλίου αυτού από τον Απ. Παπαθανασίου, στην Εφημερίδα του Βόλου Θεσσαλία της Κυριακής, 19 Ιουλίου 1992, 13. Φ. Μαλιγκούδης, Σλάβοι στη Μεσαιωνική Ελλάδα, Βιβλιοθήκη Σλαβικών Μελετών, 1, Εκδόσεις Βάνιας Θεσσαλονίκη 1991.

48. Βλ. Σύντομος Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσης, Αθήναι 1915, 19.
49. Ηροδ. 1,151' 8,144· αύτις δε το ελληνικόν εόν όμαιμον τε ομόγλωσσον.
50. 5,49 «νυν ρύσασθαι Ίωνας εκ δουλοσύνης άνδρας ομαίμονας.
51. Πινδ. 12,38· Σοφ. Αντιγ. 456/7 «Ου γαρ τι νυν τε καχθές, αλλ' αείποτε ζη ταύτα. Κ' ουδείς οίδεν εξ ότου φάνη». Βλ. την θεμελιακή μελέτη του Γ. Δασκαλάκη, Αντιγόνη, Συμβολή στην κλασσική ιδέα της πολιτείας, ανατ. από την Εφημ. Ελληνική και Γαλλική Νομολογία, Αθήνα 1943. Βλ. και Ρωμαϊκόν Δίκαιον, τχ. Α', 47 επ. 78 επ.
52. «Εσμέν γαρ ουν... Έλληνες το γένος, ως ή τε φωνή και η πάτριος παιδεία μαρτυρεί». Συμβουλευτικός προς τον βασιλέα Εμμανουήλον, 2, Migne, Patr. Gr., 160, 821 A'. Πληρέστερη θεμελίωση και αξιολόγηση βλ. στον Γ. Καββαδία, Γεωργίου Πλήθωνος Γεμιστού η σοσιαλιστική Πολιτεία. Κοινωνία και

Πολιτική σκέψη στο Βυζάντιο, εκδόσεις Πιτσηλός, Αθήνα 1987.

53. Βλ. μελέτες μου «Αστικός Κώδιξ και Εθνικόν Δίκαιον», Αθήναι 1945 και «Η προς ευρωπαϊκά πρότυπα ολοκληρωτική στροφή της Νεοελληνικής νομοθεσίας» ό.π.
54. Συγκεχυμένη εμφανίζεται η έννοια της Consuetudo στον Πανδέκτη του Ιουστινιανού (Πρβλ. Δ 1, 3, 32, 1· 1, 3, 33· 1, 3, 35· 1, 3, 36· 1, 3, 37). Τις αντινομίες αυτές εξετάζω στο «Ρωμαϊκόν δίκαιον», τχ. Α, 48·212-214· 270· 275/6.
55. Το θέμα αυτό πραγματεύομαι στην υπό έκδοση μελέτη μου, Ο δικέφαλος αετός του Βυζαντίου Σύμβολο Ενότητας της Νεοελληνικής Εθνότητας.
56. «Η Δημοκρατία και η Αυτοδιοίκησις εν Ελλάδι», ό.π. 159.
57. «Εκκλησία και Δίκαιον εις την Χερσόνησον του Αίμου επί Τουρκοκρατίας» (1963). Αναδημοσιεύεται στην Επιστ. Επετ. Σχ. ΝΟΕ, του Α.Π.Θ., τ. ΙΘ΄, τχ.γ΄, 139-235.
58. «Κοινοτικός βίος εις την Θετταλομαγνησίαν επί Τουρκοκρατίας» (1967). Αναδημοσιεύεται ό.π., 351-445 και «Τριπλή διαμάχη δικαίων κατά την επίλυση κληρονομικής διαφοράς επί Τουρκοκρατίας», (1969). Αναδημοσιεύεται, ό.π., 523-604.
59. «Ρωμαϊκόν Δίκαιον», τχ. Γ΄, 464-470.
60. «Ο Ελληνικός Κοινοτισμός και η Νεοελληνική Κοινοτική Παράδοση» (1985). Αναδημοσιεύεται στην Επιστ. Επετ. Σχ. ΝΟΕ, τ. ΙΘ΄, τχ. δ΄, 579-614.
61. Νόμος υπ' αριθ. 1850 Κύρωση του Ευρωπαϊκού Χάρτη της Τοπικής Αυτονομίας, ΦΕΚ 114 Α΄/10.5.1989, 3347-3355. Βλ. επίσης Κώδικα Νομικού Βήματος, 37 (1989), 487-491.
62. «Οι οργανισμοί Τοπικής Αυτοδιοικήσεως είναι ένα από τα κύρια θεμέλια κάθε δημοκρατικού καθεστώτος... το δικαίωμα συμμετοχής των πολιτών στη διαχείρηση των δημοσίων υποθέσεων αποτελεί μέρος των κοινών δημοκρατικών αρχών όλων των Κρατών-μελών του Συμβουλίου της Ευρώπης [τα οποία είναι] πεπεισμένα ότι αυτό το δικαίωμα μπορεί να ασκηθεί περισσότερο άμεσα στο τοπικό επίπεδο έχοντας συνείδηση του γεγονότος ότι η προστασία και η ενίσχυση της Τοπικής Αυτονομίας στις διάφορες χώρες της Ευρώπης αποτελούν σημαντική συμβολή στην οικοδόμηση μιας Ευρώπης θεμελιωμένης πάνω στις αρχές της δημοκρατίας και της αποκεντρώσεως της εξουσίας...». ΦΕΚ 114/Α΄/16.5.1989, 3353. Για τις προϋποθέσεις εντάξεως της Ελλάδας στο ευρύτερο σχήμα, βλ. Γ. Κοντογεώργη, «Κοινωνική δυναμική και Πολιτική Αυτοδιοίκηση. Οι Ελληνικές Κοινότητες της Τουρκοκρατίας», Νέα Σύνορα, Αθήνα 1982.
63. Βασική πάνω στο θέμα αυτό είναι η μελέτη του Γ.Δ. Δασκαλάκη. «Η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων», Αθήναι 1953 που αποτελεί μια εξαίρετα τεκμηριωμένη γέφυρα ανασυνδέσεως των συγχρόνων προς τα ελληνικά κλασικά ανθρώπινα ιδανικά: Ο ίδιος δημοσίευσε πρόσφατα ένα δοκίμιο ευρύτερης γύρω στα φλέγοντα διεθνή προβλήματα εμβέλειας με τίτλο: «Η διαχρονική πορεία του Ελληνισμού στη Μακεδονία. Η συμβολή των κοινοτήτων του Αίμου στην ιδέα των υπερεθνικών κοινοτήτων». Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα 1992.
64. Ο πολυδιάστατος χαρακτήρας της κοινότητας με το πλουραλιστικό της περιεχόμενο, με το οποίο διαμορφώνεται στην πράξη, ευθύνεται για την ασυμφωνία που επικράτησε στη θεωρία σχετικά με το συγκεκριμένο περιεχόμενο της έννοιας αυτής εξαιτίας της οποίας χρειάσθηκε να προταθεί ένας μεγάλος αριθμός από ορισμούς. Η σύγχυση επιτείνεται από την εμπλοκή που προκαλείται από την αντιπαράθεση ανάμεσα στον κρατικό και τον λαϊκό κοινοτισμό, καθώς και από τις προεκτάσεις της έννοιας της κοινότητας, για τον προσδιορισμό του περιεχόμενου της ομοσπονδίας ή άλλων διεθνούς χαρακτήρα μορφωμάτων που αναπαράγονται από το αρχικό κύτταρο. Ένας ειδικότερος ορισμός για τα κοινοτικά δίκαια, που εντοπίζει το πρόβλημα στη συλλογική κοινοτική συμπεριφορά προτείνεται από μέρους μου στη μελέτη μου «Τόπος και νόμος στη συλλογική συνείδηση των Ελλήνων», ό.π., 218.
65. Βλ. μελέτη μου, «L' organisation Communale, les lumiéres et les libertés humaines,» ανατ. από τα Actes du IIIe Colloque d' Histoire (Athénes 14-17 Octobre 1987) La Revolution francaise et l'Hellenisme moderne, Αθήνα 1989, 299-325.
66. Χρήσιμη για την πληρέστερη κατανόηση των προβλημάτων που θίγονται στο κείμενο είναι και η ακόλουθη επιλογή από την πλούσια γύρω στο θέμα βιβλιογραφία Δ. Τσάκωνα, «Προβλήματα Ελληνικότητας», Αθήναι 1972· Π.Κ. Ιωακειμίδη, «Η Ευρώπη σε μεταλλαγή. Η Ευρωπαϊκή κοινότητα και η Ελλάδα στη νέα προοπτική και τα συλλογικά έργα· Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας», Επιμ. Δ.Γ. Τσαούση, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήναι 1983, «Ευρωπαϊκή ολοκλήρωση. Θεωρία και Πολιτική», Επιμ. Ναπ. Μαραβέγια-Μιχ. Τσινισιζέλη, Θεμέλιο 1991. Τέλος, την άνοιξη του 1991 η Επιθεώρηση «Νέα Κοινωνιολογία» αφιέρωσε το τεύχος 11, στην Ελληνικότητα.

Ο Κοινοτισμός του Κων. Καραβίδα: Προβλήματα κανονιστικής θεμελίωσης

του Ξενοφώντα Παπαρρηγόπουλου
Γραμματέα της Εταιρείας Κοινοτικών Μελετών Κωνσταντίνος Καραβίδας

Αντί προλόγου: η επικαιρότητα του προβλήματος της κανονιστικής θεμελίωσης.

Είναι σήμερα περισσότερο από ποτέ αναγκαίο να εντρυφήσουμε στο ζήτημα, πώς είναι άραγε δυνατό ν' αρθρωθεί και θεμελιωθεί ένας κανονιστικός λόγος, δηλαδή ένας λόγος περί του πρακτέου ευρύτατα εννοούμενος. Δεν χρειάζεται ιδιαίτερη οξυδέρκεια προκειμένου να εντοπίσει κανείς τις ιστορικοπολιτικές αιτίες που οδήγησαν στην αδήριτη επανατοποθέτηση του προβλήματος αυτού:

Με την κατάρρευση των χωρών του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού, κατέρρευσαν, ύστερα από 70 περίπου χρόνια ασταθούς ισορροπίας, και τα τελευταία ίχνη οποιασδήποτε ελπίδας, ότι στη μεριά αυτή του κόσμου κάποιοι άνθρωποι είχαν ενδεχομένως συλλάβει έμπρακτα και κατά τρόπο ολοκληρωμένο και συστηματικό τους νόμους κίνησης της ανθρώπινης κοινωνικής ιστορίας και είχαν επιλύσει το πρόβλημα των αρχών που θα έπρεπε να διέπουν την πορεία της ανθρωπότητας εφεξής.

Η εξέλιξη αυτή ήταν δυνατό να δώσει — και πράγματι έδωσε — λαβή σε δυο διαφορετικών ειδών σφάλματα: μια μερίδα ανθρώπων έσπευσε να ερμηνεύσει την κατάρρευση των καθεστώτων της ανατολικής Ευρώπης ως διάψευση του μαρξισμού ειδικά, αλλά και κάθε απόπειρας διατύπωσης μεγαλόπνοων κοινωνικών θεωριών και άρθρωσης φιλόδοξων κανονιστικών προγραμμάτων γενικότερα.

Μια άλλη μερίδα ζευγάρωσε το λογικό τούτο σφάλμα μ' ένα δεύτερο, υποστηρίζοντας πως η κατάρρευση αυτή σήμαινε ταυτόχρονα και κατάδειξη όχι μονάχα της υλικοτεχνικής υπεροχής και της ιστορικής υπερίσχυσης του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού —τούτο είναι προς στιγμήν όντως αδιαμφισβήτητο—, αλλά, αυτόχρημα, και πλήρη δικαίωση των ιδεολογικών και θεωρητικών ερεισμάτων του.

Υπάρχει βέβαια και μια τρίτη μερίδα ανθρώπων, η οποία, συνεχίζοντας την αναθεωρητική προσπάθεια που είχε ξεκινήσει όταν τα πρώτα προβλήματα των χωρών του υπαρκτού σοσιαλισμού άρχισαν να γίνονται γνωστά στη Δύση, εξακολουθεί να επεξεργάζεται τη μαρξιστική θεωρία, προσπαθώντας να εντοπίσει και να διορθώσει τις κακοτεχνίες ή τις μεταγενέστερες βλάβες που οδήγησαν το σύστημα σε κατάρρευση, επιφέροντας ωστόσο τις ελάχιστες δυνατές μεταβολές στο αρχικό σχέδιο. Και η τρίτη αυτή προοπτική είναι, νομίζουμε, καταδικασμένη να οδηγήσει σε αδιέξοδο, για λόγους όμως που δεν ενδιαφέρουν εδώ.

Αυτό που ενδιαφέρει να παρατηρήσει κανείς εδώ, είναι πως οι αντιδράσεις στις δύο πρώτες περιπτώσεις έρχονται να συναντήσουν κάποιες τάσεις σκεπτικισμού ή και αγωνιστικισμού που είχαν διαμορφωθεί ήδη στο πλαίσιο της δυτικής διανόησης ως απάντηση στα θεωρητικά και πρακτικά αδιέξοδα που έθετε η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Αναφέρομαι εδώ κυρίως στον αποδομισμό (deconstructionisme) — που ο Κ. Καστοριάδης δηκτικά μεταφράζει και ως «ξεχαρβαλωτισμό»—, αλλά και σε πολύ πιο επίμονα και συστηματικά αρνητικές στάσεις απέναντι στο πρόβλημα της θεμελίωσης, όπως είναι ιδίως ο νεότερος πραγματισμός (pragmatism). Ο τελευταίος αρνείται ακριβώς — και ευθέως — τη δυνατότητα έλλογης θεμελίωσης οποιωνδήποτε αξιολογικών περί του πρακτέου κρίσεων[1] και, ακόμη γενικότερα, τη δυνατότητα της φιλοσοφίας να υπάρξει ως Φιλοσοφία με κεφαλαίο φι, δηλαδή εν τέλει ως θεμελιωτική, επιδιαιτητική μεταξύ της καθημερινής διαπάλης των δογμάτων μετα-γλώσσα[2]. Κατά τον πραγματισμό, οι διάφορες φιλοσοφικές αλλά και επιστημονικές ακόμη

θεωρίες και απόψεις μπορούν να αναχθούν εν τέλει σε προϊόντα μιας αυθαίρετης — όσο και αναγκαίας όμως — απόφασης, που εντάσσεται στο πλαίσιο της ατέρμονης διαπάλης για απόκτηση και κατοχύρωση κοσμικής ισχύος με την ευρύτερη του όρου αυτού σημασία[3].

Είναι προφανές ότι, κατ' αποτέλεσμα τουλάχιστον, η προοπτική τούτη συναντάται με την προοπτική όσων ταυτίζουν την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού με τη διάψευση του μαρξισμού και την αποστροφή από κάθε μορφής grand theory, στο χώρο των κοινωνικών τουλάχιστον επιστημών. Οι άνθρωποι αυτοί δεν είναι απαραίτητο να ασπάζονται την πραγματιστική οπτική: πρόκειται πολύ συχνά για εμπειρικο-θετικιστές, που θεωρούν εφικτή την πρόσκτηση ασφαλούς, θεμελιώσιμης γνώσης σε μικρή κλίμακα και εντός σαφώς οριοθετημένων πεδίων και πλαισίων παραδοχών, δυσπιστούν όμως απέναντι σε οποιαδήποτε πιο φιλόδοξη σύλληψη της πραγματικότητας.

Αλλά σε παρόμοια συμπεράσματα άγονται πολύ συχνά και όσοι από την κατάρρευση των χωρών της ανατολικής Ευρώπης συνάγουν όχι μόνο τη διάψευση του μαρξισμού ή και του σοσιαλισμού, αλλά και τη θεωρητική επαλήθευση του δυτικοφιλελεύθερου παραδείγματος. Η μερίδα αυτή των ανθρώπων ταυτίζει συχνά το παράδειγμα τούτο με τις ιδέες του laissez faire και της «ελεύθερης» αγοράς στην πιο αόριστη εκδοχή τους, υποθέτοντας ότι οι ιδέες αυτές είναι σε θέση να επιλύσουν αυτόματα όλα σχεδόν τα προβλήματα περί του πρακτέου.

Η προσπάθεια συστηματικής αναίρεσης μιας εκάστης των παραπάνω προσεγγίσεων θα ξέφευγε από το πλαίσιο της μελέτης αυτής. Η ευρύτητα του φάσματος των παραπάνω απόψεων, η σε βάθος διείσδυσή τους στις συνειδήσεις, καθώς — και ιδίως — οι σοβαρές αποτρεπτικές συνέπειες που οι απόψεις αυτές συνεπάγονται — η κάθε μια με τον τρόπο της — για την απόπειρα άρθρωσης οποιουδήποτε λόγου περί του πρακτέου σε επίπεδο κάπως πιο φιλόδοξο από αυτό της καθημερινής μικροπολιτικής διαπάλης, εμποιούν δικαιολογημένη ανησυχία σε όσους έχουν λόγους να υποψιάζονται ότι οι απόψεις αυτές, αν δεν είναι ολότελα εσφαλμένες, αποκαλύπτουν εν τούτοις μέρος μόνο της αλήθειας και διερμηνεύουν ανεπαρκώς τη σύγχρονη κοινωνική, πολιτική και ιδεολογική συγκυρία.

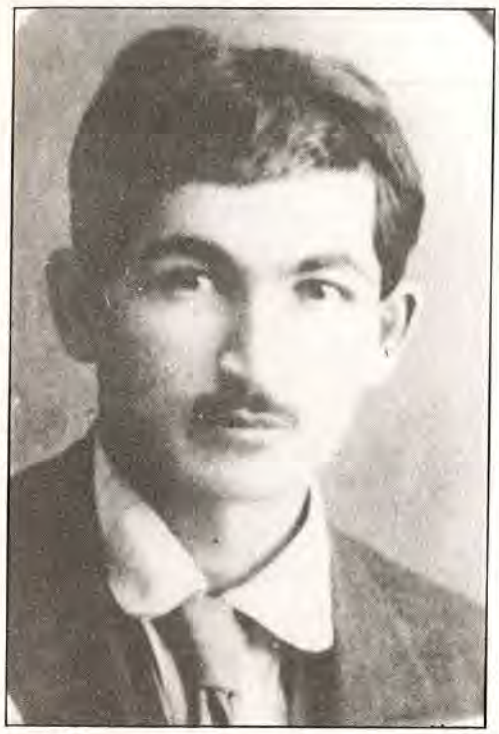
Αλλά η κριτική των πολυσχιδών μορφών σκεπτικισμού και σχετικισμού που μόλις επί τροχάδην διεξήλθαμε, δεν αποτελεί παρά το πρώτο και ίσως το ευκολότερο στάδιο της πορείας που θα φιλοδοξούσε να οδηγήσει στην κατάδειξη της δυνατότητας άρθρωσης και θεμελίωσης ενός μεστού σε περιεχόμενο και φιλόδοξου σε στόχους λόγου περί του πρακτέου.

1. Η κανονιστική σκέψη του Κων. Καραβίδα και το πρόβλημα της θεμελίωσής της.

Επιχειρώντας κανείς να ιχνηλατήσει τα πρώτα στάδια μιας τέτοιας πορείας, δεν έχει καλύτερο τρόπο να ξεκινήσει παρά ακολουθώντας τον πιο δοκιμασμένο εκείνο, που συνίσταται στη μελέτη του παραδείγματος όσων προσπάθησαν να κάνουν το ίδιο πράγμα πρωτύτερα. Και σε παγκόσμιο επίπεδο οι σοβαροί διανοητές που προσπάθησαν κάτι τέτοιο είναι ελάχιστοι: είναι πάντοτε ευκολότερο είτε να κρίνει κανείς τους άλλους είτε να ισχυρίζεται υποκριτικά ότι επιδιώκει απλώς να περιγράψει αυτό που είναι, χωρίς τάχα να έχει άποψη για το δέον γενέσθαι. Στον τόπο μας, στα νεότερα χρόνια, ο Κωνσταντίνος Καραβίδας υπήρξε ίσως ο μοναδικός που επιχείρησε να ξεφύγει από τον σχετικά ασφαλή όρμο της ακαδημαϊκής αδολέσχης συγγραφής για να προτείνει ένα τολμηρό κανονιστικό όραμα, τον κοινοτισμό του, ως τον ορθό τρόπο άρθρωσης ενός νοηματισμένου ατομικού βίου με μια επιτυχημένη και πρακτικά βιώσιμη μορφή κοινωνικής οργάνωσης[4].

Εκείνο που καθιστά τον Κων. Καραβίδα ακόμα πιο ενδιαφέροντα, είναι ότι αυτός συνειδητά αντιπαρατίθεται και συστηματικά επιχειρηματολογεί τόσο ενάντια στον «ιστορικοϋλισμό», όσο και ενάντια στον δυτικό καπιταλισμό. Στα δύο αυτά «αντίπαλα δέη» ο Κων. Καραβίδας αντιπαραθέτει τον κοινοτισμό του.

Δεν είναι σκοπός της μελέτης αυτής να εκθέσει συστηματικά το περιεχόμενο του καραβιδικού κοινοτικού οράματος, το οποίο άλλωστε για ν' ανασυνθέσει κανείς θα ήταν υποχρεωμένος να διατρέξει με μεγάλη προσοχή ολόκληρο το εκτεταμένο και ιδιόμορφο έργο του Κων. Καραβίδα. Σκοπός της μελέτης αυτής είναι μόνο να ψηλαφίσει in abstracto αλλά όσο γίνεται πιο συστηματικά, τους τρόπους, τις μεθόδους ή ακόμη και τα σοφίσματα που ο Κων. Καραβίδας χρησιμοποιεί εκάστοτε στην εργώδη προσπάθειά του να παράσχει θεμέλιο στο κανονιστικό πρόταγμά του. Εκείνο που αρκεί να σημειώσουμε εδώ εισαγωγικά, είναι ότι, πράγματι, ο κοινοτισμός του Καραβίδα είναι



Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας σε νεαρή ηλικία.

κοινωνικό ιδανικό με ευρύτατες ιδεατές συνέπειες για την οργάνωση και τη θέσπιση της κοινωνικής ζωής σε όλες της τις εκφάνσεις. Συνεπάγεται συγκεκριμένες λύσεις στην οικονομία, την πολιτική, την κατάστρωση και ενάσκηση της νομοθετικής και δικαιοδοτικής λειτουργίας, στην παιδεία, τον καταμερισμό της εργασίας και την κατανομή του πλούτου και της εξουσίας. Είναι, με άλλα λόγια, ο κοινοτισμός, όπως τον χαρακτηρίζει ο ίδιος ο Καραβίδας, «πνεύμα ζωής» [ΣΚ:41], δηλαδή διήκουσα οργανωτική αρχή, ακρωνύμιο και όρος αναφοράς σ' ένα ευρύτατο κανονιστικό πρότυπο.

Ως τέτοιος, ο κοινοτισμός του Κων. Καραβίδα έχει οπωσδήποτε ανάγκη νομιμοποίησης, κανονιστικής δηλαδή θεμελίωσης με αναφορά σε επιχειρήματα ή ιδέες θεμελιακές, που θα μπορούν να διεκδικήσουν για τον εαυτό τους ένα status αναγκαιότητας ή και αντικειμενικότητας, τέτοιο που να νομιμοποιεί στη συνέχεια και το κοινοτικό «πνεύμα» ως σύνολο.

Ο Καραβίδας κρατά μια διφορούμενη στάση απέναντι στην ανάγκη αυτή νομιμοποίησης του κοινοτικού προτάγματός του. Τη συνειδητοποιεί, αναλώνεται για να καλύψει αυτή την ανάγκη. Το σύνολο του έργου του δεν αποτελεί εν πολλοίς παρά μιαν έντονη και διηνεκή προσπάθεια υποστήριξης και θεμελίωσης των απόψεών του. Ενίοτε όμως φαίνεται να προσπαθεί να την εξορκίσει. Ασκώντας κριτική στους ξενόφωτους «ιστορικοϋλιστές», παρατηρεί ότι επιχειρούν μιαν «αυθαίρετα δεοντολογική διόρθωση της κοινωνίας» [ΜΥ:68]. Εξ αντιδιαστολής συνάγεται, ότι ο Καραβίδας αντιλαμβάνεται τις δικές του απόψεις ως μη αυθαίρετες δεοντολογίες. Η αντιδιαστολή, ας προσεχθεί, μπορεί να θεωρηθεί διττά: αντιδιαστολή ως προς το αυθαίρετο και αντιδιαστολή ως προς το δεοντολογικό, δηλαδή το κανονιστικό. Ο Καραβίδας, αμφιταλαντευόμενος, αντιμετωπίζει το ενδεχόμενο και δοκιμάζει να ξεφύγει ολότελα απ' τις παγίδες της κανονιστικής θεμελίωσης: αν ο κοινοτισμός «είναι δεδομένο οικονομικό, κοινωνικό και βιολογικό» [ΣΚ:41], όπως συχνά τον παρουσιάζει, τότε ενδεχομένως ανήκει στην κατηγορία εκείνη των φαινομένων που μπορεί κανείς να διαπιστώσει αντικειμενικά, με επιστημονική παρατήρηση. Και τα δεδομένα αυτά δεν έχουν ανάγκη από υποστήριξη άλλη, από την απλή διαπίστωση της συνδρομής τους. Θα μπορούσε έτσι κανείς να παρακάμψει τις πολλές εξηγήσεις με μια απλή φράση σε εγελιανό πνεύμα: «Ο κοινοτισμός υπάρχει, άρα είναι ορθός». Θα παρέκαμπτε έτσι και τον σκόπελο της αυθαιρεσίας, αφού ό,τι υπάρχει, δεν μπορεί να είναι, καταρχήν, αυθαίρετο.

Πρόκειται βέβαια για σοφιστεία: Οι κοινότητες, ως ιστορικώς δεδομένα κοινωνικά μορφώματα, μπορούν οπωσδήποτε ν' αποτελέσουν αντικείμενο μιας αντικειμενικής ιστορικής έρευνας. Ακόμη-ακόμη και μιας «βιολογικής» έρευνας, με την έννοια που θα χρησιμοποιούσε τον όρο ο Καραβίδας. Ο κοινοτισμός όμως αποτελεί έννοια συνθετότερη και κανονιστική που ορίζει για το μέλλον και, ως τέτοια, χρήζει θεμελίωσης. Ο ίδιος ο Καραβίδας μιλά για τον κοινοτικό κανόνα:

> «...ο συνθετικός αυτός κανόνας της Κοινότητας των Ελλήνων δεν τους εδόθηκεν ποτέ κάπου σε κάποιο Σινά, ουδ' επίσης ως επαναστατικό ή και συμβατικό προϊόν οιωνδήποτε ταξικών συγκρούσεων... αλλά διεπλάσθη εδώ, ο εν λόγω κανόνας... δια μέσου της μακράς παράδοσης, σύμφωνα δηλαδή με τις άμεσες ασυγκάλυπτες και αμείλικτες καθημερινές οικονομικές κοινωνικές και πολιτικές ανάγκες... ο κοινοτικός αυτός κανόνας τεκμηριώνεται κι εκ των υστέρων εκάστοτε και ασκείται, δοκιμάζεται και αδιάκοπα κυρούται εδώ ως κυριολεκτική σχέση ανθρώπου προς άνθρωπον... με το ...κριτήριο της ανθρώπινης αξίας... βήμα προς βήμα δια μέσου

μιας αέναης αναπροσαρμοστικής κατ' άτομον αξιολογήσεως μέσα στην συντροφική ομάδα... όπου.... η... επαναστατική αναπροσαρμογή κρίνεται και πραγματοποιείται συνεχώς και κατ' άτομον και όχι περιοδικώς και κατά μάζας» [ΜΥ:41-42].

2. Η απόρριψη ορισμένων μορφών κανονιστικής θεμελίωσης.

Το παραπάνω κείμενο είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικό για τους σκοπούς μας: ορισμένες πιθανές κατευθύνσεις θεμελίωσης απορρίπτονται ρητά και κατηγορηματικά, ενώ ακολουθεί στη συνέχεια μια σειρά από αναφορές σε έννοιες-κλειδιά για την όλη σκέψη του Καραβίδα.

Προσέχουμε καταρχήν πως απορρίπτεται η έννοια της χαρισματικής νομιμοποίησης: ο κοινοτικός δηλαδή κανόνας δεν εδόθηκε σε κάποιο Σινά, άνωθεν και a priori. Ο Καραβίδας κάθε άλλο παρά στηρίζεται στη μυθική ή θρησκευτική καταγωγή του κοινοτισμού. Σε σημεία του έργου του σαφώς αφήνει να διαφανεί, ότι το θρησκευτικό φαινόμενο είναι γι' αυτόν επιφαινόμενο και απόρροια δευτερευουσών κοινοτικών λειτουργιών [πρβλ. ΔΑ:151]. Εξάλλου, σε πολλά σημεία του έργου του καταφέρεται ρητά ενάντια σε κάθε έννοια χαρισματικής και κληρονομικής μοναρχίας, υποστηρίζοντας, αντίθετα, το γνωστό μίγμα του δημοκρατικής αριστοκρατίας.

Δεύτερο, απορρίπτεται καθαρά η πολύ πιο σύγχρονη και πολύ πιο διαδεδομένη νομιμοποιητική ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου: ο κοινοτικός κανόνας δεν αποτελεί συμβατικό προϊόν και τούτο φαίνεται να το εννοεί ο Καραβίδας καταρχήν ιστορικά, ότι δηλαδή ως γεγονός δεν μεσολάβησε ποτέ κάποιο κοινωνικό συμβόλαιο που οδήγησε στην εγκαθίδρυση του κοινοτισμού. Είναι όμως σαφές ότι ούτε και ως ex post νομιμοποιητική ιδέα ενδιαφέρει τον Καραβίδα το εύρημα του κοινωνικού συμβολαίου. Είναι αλήθεια πως σε πολλές μεριές, ο Καραβίδας αναφέρεται στο γεγονός, ότι η εφαρμογή του κοινοτισμού θα οδηγούσε σε μια ισοκατανομή του πλούτου, στην αποτελεσματική αντίληψη των ανέργων και στην παροχή ίσων ευκαιριών κοινωνικής ανάδειξης των πολιτών. Θα μπορούσε κανείς να διαβλέψει εδώ κάποια προσπάθεια συναινετικής θεμελίωσης του προγράμματος: έμμεσα υποβάλλεται η ιδέα, ότι τα δίκαια και ισόνομα αποτελέσματα που θ' απέρρεαν από το κοινοτικό πρόγραμμα; θα εξασφάλιζαν και μιαν ευρύτερη συναίνεση γύρω απ' αυτό. Είναι μολαταύτα σαφές, ότι ο Καραβίδας προσβλέπει στα αποτελέσματα αυτά σαν σε καλοδεχούμενα παραφερνάλια του κοινοτισμού και όχι σαν σε καθοριστικά στοιχεία που θα υπαγόρευαν την υιοθέτησή του και θα του προσέδιδαν κάποια ιδιάζουσα ηθική βαρύτητα.

Τρίτο, απορρίπτεται, τέλος, καθαρά και κάθε έννοια βίαιας, απότομης εισαγωγής του κοινοτισμού ως «επαναστατικού προϊόντος», δηλαδή είτε ως τυχαίου προϊόντος ιστορικής συγκυρίας, είτε ως διανοητικού κατασκευάσματος που εισάγεται πειθαναγκαστικά στην ιστορική διαδικασία από κάποια (φωτισμένη ή μη), ευρύτερη ή περισσότερο περιορισμένη ομάδα κοινωνικών μεταρρυθμιστών.

3. Επτά πιθανές νομιμοποιητικές αφετηρίες

Αφού απορρίπτει τις τρεις αυτές πιθανές κατευθύνσεις, ο Καραβίδας θίγει επτά άλλα σημεία, αφήνοντας να διαφανεί ότι πάνω σ' αυτά θα ήταν δυνατή η θεμελίωση του κοινοτικού του κανόνα. Τα σημεία αυτά είναι τα εξής:

α) Ο «συνθετικός» χαρακτήρας του κανόνα.
β) Ο τοπικός χαρακτήρας του κανόνα.
γ) Ο παραδοσιακός χαρακτήρας του κανόνα.
δ) Η αναφορά του κανόνα στις ανθρώπινες ανάγκες.
ε) Η αναφορά του κανόνα στην πρακτική του κύρωση.
στ) Η αναφορά του κανόνα στο κριτήριο της ανθρώπινης αξίας.
ζ) Η σύνδεση του κανόνα με την έννοια της αέναης αναπροσαρμογής.

4. Το πρόβλημα του πολιτισμικού σχετικισμού.

Ο παραπάνω κατάλογος κατατάσσει τα επτά σημεία με τη σειρά που εμφανίζονται στο απόσπασμα που παραθέσαμε. Η κατάταξη δεν είναι λογικά ιεραρχημένη. Αν θέλαμε να ιεραρχήσουμε τη σειρά αυτή σύμφωνα με ορισμένα λογικά κριτήρια και, ακόμα περισσότερο, σύμφωνα με κάποιες προτεραιότητες που θα πρέπει να είχε στο μυαλό του ο ίδιος ο Καραβίδας, θα έπρεπε να ξεκινήσουμε από τον τοπικό χαρακτήρα του κοινοτικού κανόνα. Πράγματι, το ερώτημα που θα πρέπει ν' απασχόλησε πρώτο τον Καραβίδα, θα πρέπει να ήταν ο περιορισμένος ή μη χαρακτήρας του κοινοτικού ιδεώδους. Πιο συγκεκριμένα, θα πρέπει να τον απασχόλησε η δυνατότητα ε-

Η σύζυγος του Καραβίδα Τούλα. Προς χάρη της ο Καραβίδας έγραψε ένα θαυμάσιο ποίημα, το «Κόκκινο».

φαρμογής του κοινοτισμού σε άλλα ή και όλα τα γεωγραφικά πλάτη και μήκη. Σε περίπτωση που το επιχείρημά του θα εξικνείτο μέχρι του σημείου να προτείνει τον κοινοτισμό ως πανανθρώπινη προοπτική, το είδος της επιχειρηματολογίας του θα έπρεπε να προσαρμοστεί ανάλογα. Ανάλογη προσαρμογή θα εμφιλοχωρούσε επίσης στην περίπτωση που η κοινοτική προοπτική θα εμφανιζόταν μεν τοπικά περιορισμένη, θα γινόταν όμως αντιληπτή ως εφαρμογή και συνέπεια ευρύτερων κανονιστικών αρχών, με παγκόσμια εμβέλεια.

Στο σημείο όμως αυτό, ο Καραβίδας επιλέγει έναν άκρατο πολιτισμικό σχετικισμό: «υποστηρίζω, γράφει, ότι και αν υπάρχουν μερικοί παγκόσμιοι νόμοι φυσικοί, ηθικοί, κοινωνικοί και οικονομικοί ακόμη, οι νόμοι όμως αυτοί εκδηλώνονται με άλλην σε κάθε τόπο και περίοδο μορφή» [ΣΚ:25]. Ας σημειώσουμε, πως ο Καραβίδας δεν λέγει πως οι ίδιοι παγκόσμιοι νόμοι δίνουν κατά τόπους και περιόδους διαφορετικά αποτελέσματα. Υποστηρίζει κάτι πολύ περισσότερο: ότι οι ίδιοι οι γενικοί νόμοι μεταβάλλονται κατά χώρο και χρόνο. Η διαφοροποίηση αυτή δεν είναι λοιπόν επιφανειακή, αλλ' ουσιαστική: στις παραμεσόγειες χώρες, τονίζει ο Καραβίδας, «η πραγματικότητα παρουσιάζεται εντελώς διαφορετική (...) διαφορετική όχι απλώς **ποσοτικά, αλλά και καθαυτό ποιοτικά**» [ΜΥ:72]. Συνέπεια της διαφοροποίσης αυτής, φαίνεται να είναι όχι απλώς ότι **τα δεδομένα** αλλάζουν κατά τόπους, πράγμα που οπωσδήποτε υποστηρίζει ο Καραβίδας, αλλά και ότι κατά τόπους ισχύουν διαφορετικοί **νόμοι:** «...οι γεωοικονομικοί νόμοι κάθε χώρας είναι και ευρύτεροι και μονιμότεροι από τους επιφανειακά γενικούς οικονομικούς και κοινωνικούς νόμους όπου στηρίζεται το σοσιαλιστικό αίτημα...» [ΣΚ:35].

Η τοποθέτηση αυτή μοιάζει να καταδικάζει ευθύς εξαρχής τον Καραβίδα στο περιορισμένο γεωγραφικό περιβάλλον της «παραμεσογείου». Ο κοινοτισμός δεν φαίνεται να μπορεί ν' αποτελέσει πανανθρώπινο ιδανικό, ούτε και να διεκδικεί τέτοιο status.

Μολαταύτα, η κατεύθυνση αυτή δεν είναι χωρίς προβλήματα. Η διαπίστωση μιας διαφοροποίησης εξυπακούει τη δυνατότητα υπάρξεως κάποιου κοινού μέτρου αναφοράς, ως προς το οποίο η διαφοροποίηση μπορεί να γίνει κατανοητή. Η αναφορά σε κάποια αίτια που προκαλούν τη διαφοροποίηση, είναι επίσης αναγκαία, πιθανό δε, ότι τα αίτια αυτά θα καταστρώνουν ήδη, στο συνδυασμό τους, ένα πλαίσιο νόμων που θα είναι πρωθύστεροι των κατά τόπους ισχυόντων, διαφοροποιημένων νόμων και θα χαρακτηρίζονται από κάποια γενικότητα και παγκοσμιότητα. Τέλος, η ύπαρξη διαφοροποίησης, αν δεν εξαναγκάζει, προκαλεί πάντως σε κάποια σύγκριση. Ο Καραβίδας δεν στάθηκε δυνατό ν' αποφύγει ορισμένες, τουλάχιστον, από τις προκλήσεις αυτές.

Ξεκινώντας από τη βασική του τοποθέτηση, «πως η ομοιομορφία του πολιτισμού δεν μπορεί νάναι γενική και απόλυτη» [ΣΚ:11], προχωρεί αμέσως μετά στη διαπίστωση ενός γενικού νόμου: «Φυσικά είναι φανερό πως σύμφωνα με το νόμο της διαφοροποίησης και ολοκληρώσεως υπάρχει η τάσις για τη γενίκευση του ισχυροτέρου σε κάθε περίοδο πολιτισμού και για την ενοποίηση του κόσμου» [ΣΚ:11, υποσ. 2]. Διαπιστώνεται εδώ, καθαρά εμπειρικά, κάποια σχέση μεταξύ των διαφόρων πολιτισμών, γίνεται μια γενική σύγκριση με αναφορά στον αντίστοιχο βαθμό ισχύος τους. Πώς ακριβώς νοείται η ισχύς αυτή, παραμένει ανεξήγητο. Ας σημειωθεί πάντως, ότι ο θεμελιακός πολιτισμικός σχετικισμός του Καραβίδα παραμένει ακόμη ανέπαφος: Διακρίνουμε πάντα το σχήμα πολλών και ετερόκλητων πολιτισμών, που κατά χρόνον (μέσα, δηλαδή, στη διαδρομή της ιστορίας) αποκτούν εκάστοτε προεξάρχουσα ισχύ και τείνουν τότε να επικρατήσουν των υπολοίπων. Ουσιαστικό μέτρο σύγκρισης και αξιολόγησης δεν προτείνεται ακόμα. Πάντως, παρατηρούμε ήδη δύο τάσεις, που θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν ως πιθανές αφετηρίες κάποιας

κανονιστικής θεμελίωσης: αναφέρομαι στην διαμέσου του χρόνου επικράτηση διαφόρων πολιτισμών. Η ιδέα αυτή μπορεί να πάρει διαστάσεις είτε εγελιανές, είτε μιας κυκλικής πορείας των πολιτισμών, από την άνθιση στην παρακμή και τούμπαλιν. Και οι δύο αυτές κατευθύνσεις δεν αφήνουν αδιάφορο τον Καραβίδα, όπως θα γίνει παρακάτω φανερό.

Αλλά ο Καραβίδας δεν θα παραμείνει στο επίπεδο αυτό. Εισάγει σκέψεις που κλονίζουν την σχετικιστική του τοποθέτηση στο βάθος της. Οι διάφοροι πολιτισμοί εμφανίζονται καταρχήν να επικοινωνούν μεταξύ τους, στο βαθμό που περιέχουν όλοι, σπερματικά, όλο το φάσμα των πιθανών και δυνατών οργανωτικών σχημάτων και αρχών: «ενώ σ' όλες τις χώρες υπάρχουν λίγο ή πολύ πρόχειρες σχεδόν όλες οι δυνατότητες π.χ. η συντροφική εις το περιθώριο της καπιταλιστικής ή και αντιθέτως — το βασικό πρόβλημα όμως εκάστης... έγκειται εις την ορθή επιστημονική διάγνωση του κυρίου δυναμικού της στοιχείου...» [ΜΥ:109]. Η άποψη αυτή είναι εν μέρει αναγκαία, αφού καθιστά δυνατή καταρχήν αυτή την ίδια την επικοινωνία μεταξύ ανθρώπων που ανήκουν σε διαφορετικούς πολιτισμούς και δίνει και στον ίδιο το μελετητή μια δυνατότητα κατανόησης, που αν οι διάφοροι πολιτισμοί ήσαν πραγματικά ολότελα διαφορετικοί, θα απουσίαζε. Παραπέρα, υποβόσκει εδώ μια ιδέα ανθρωπιάς, κοινής σε όλους τους λαούς: οι πολιτισμοί **δυνάμει** είναι όμοιοι, έχουν τις ίδιες σπερματικές δυνατότητες. Μετριάζεται έτσι η απόλυτη αρχική θέση, σύμφωνα με την οποία και οι άνθρωποι ακόμα θα διαφοροποιούνταν κατά χρόνο και χώρο. Πάντως, τελικά, επανέρχεται ένα στοιχείο αναγκαιότητας (αδιευκρίνιστο ακόμη) που επιβάλλει σε κάθε χώρα ένα «κύριο δυναμικό στοιχείο» και επιτάσσει, κανονιστικά πλέον, την ανεύρεση και αξιοποίησή του. Εξακολουθεί, επομένως, να παραμένει γεγονός ο αρχικός πολιτισμικός σχετικισμός του Καραβίδα, αφού, αν όχι δυνάμει, πάντως θέσει οι πολιτισμοί διαφοροποιούνται και οφείλουν να οργανώνονται, ο καθένας, γύρω από διαφορετικό δυναμικό στοιχείο.

Ο Καραβίδας θα προχωρήσει όμως και πέρα από το σημείο αυτό. Η σπερματική αυτή κοινότητα μεταξύ πολιτισμών θα τον οδηγήσει γρήγορα στη διατύπωση μιας υπαρξιακού τύπου κοινότητας μεταξύ των ανθρώπων: οι ανθρώπινοι τύποι που πραγματώνονται μέσα στους εκάστοτε και εκασταχού υπαρκτούς πολιτισμούς, διαφέρουν μεταξύ τους. Υπάρχει όμως ένα κοινό αφετηριακό σημείο, που έγκειται στην υπαρξιακή «οντότητα» του ανθρώπου, στο γεγονός, δηλαδή, ότι οι υπαρκτοί αυτοί ανθρώπινοι τύποι δεν εξαντλούν την ανθρώπινη ουσία, αλλ' αποτελούν εκδοχές, εκφάνσεις, δυνατότητες της ανθρώπινης ύπαρξης — με άλλα λόγια, απαντήσεις στο ερώτημα «τι εστίν άνθρωπος», στο οποίο και έχουν απαντήσει εκάστοτε όλοι οι «άξιοι της ελευθερίας των Λαοί» [ΜΥ:67]. Αίφνης, λοιπόν, οι επιμέρους πολιτισμοί φαίνονται να επικοινωνούν όχι μονάχα στο επίπεδο των οργανωτικών δυνατοτήτων που μοιράζονται, αλλά και στο επίπεδο του κυρίου έργου που έχουν να επιτελέσουν. Φαίνονται δηλαδή να έχουν ένα μέτρο σύγκρισης ως προς το οποίο μπορεί ν' αξιολογηθούν, ο καθένας ανάλογα με την επιτυχία του. Ο Καραβίδας δεν θα διστάσει να προχωρήσει στην αξιολόγηση αυτή: οι Έλληνες είναι σε θέση να «καλύψουν» το ερώτημα «περισσότερο από κάθε άλλον Λαόν» [ΜΥ:68]. Και αλλού, ακόμα καθαρότερα: «...ο ελληνικός κοινοτισμός, υπό διάφορα ονόματα, ευρίσκεται πάντα ο ίδιος μέσα εις το βάθος της καρδιάς όλων όσοι αποβλέπουν εις μίαν καλλιτέραν αύριον δια τους ανθρώπους και εις μίαν ηθικήν δικαίωσιν των σχεδίων των (...) ο καπιταλισμός και ο σοσιαλισμός, ως φαινόμενα ιστορικά, θα περάσουν... και ότι ο κοινοτισμός, ως δεδομένο ζωικό, θα επιβιώσει αυτών» [ΣΚ:60]. Από έναν άκρατο πολιτισμικό σχετικισμό, μεταβαίνουμε λοιπόν σ' ένα σχήμα όπου επιχειρείται η κανονιστική θεμελίωση του κοινοτισμού σε παγκόσμιο επίπεδο, με βάση τρεις αφετηρίες: την υπόσχεση ενός καλλίτερου αύριο, την ηθική δικαίωση και τη βιολογική αναγκαιότητα.

Η διερεύνηση των στοιχείων που εξυπακούονται και προσδίδουν κανονιστική χροιά και δεσμευτικότητα στις τρεις αυτές αφετηρίες, χρειάζεται αρκετή προσπάθεια. Προς το παρόν, μπορούμε να επισημάνουμε την ταλάντευση του Καραβίδα ανάμεσα στον τοπικιστικό και τον πανανθρώπινο χαρακτήρα που μπορεί να προσλάβει ο κοινοτικός του κανόνας. Μπορούμε επίσης να επισημάνουμε το γεγονός ότι, οσάκις ο κοινοτικός κανόνας προβάλλεται με αξιώσεις παγκοσμιότητας, ο χαρακτήρας των επιχειρημάτων κανονιστικής θεμελίωσης που προβάλλονται προς υποστήριξή του γίνεται κι αυτός καθολικότερος, αφού οι έννοιες τουλάχιστον της ηθικής δικαίωσης και του καλλιτέρου μέλλοντος μπορούν να έχουν μιαν απήχηση παγκόσμια, σε αντίθεση π.χ. με την έννοια κάποιας παραδοσιακής ή γεωοικονομικής θεμελίωσης. Πάντως, ο Καραβίδας δεν φαίνεται να κατάφερε να ξεκαθαρίσει ποτέ απόλυτα στο μυαλό του το πεδίο

Ο Καραβίδας με τον Α. Δελμούζο και μία άγνωστη.

εφαρμογής του κοινοτικού του κανόνα, ενώ ο αριθμός και η κατεύθυνση των ενδείξεων που έχουμε, τείνουν να μας πείσουν ότι πρωταρχικό μέλημά του ήταν να στηρίξει κανονιστικά την υποχρεωτικότητα του κανόνα του στο πλαίσιο του συγκεκριμένου ελληνικού ή, έστω, μεσογειακού χώρου. Ο άλυτος όμως χαρακτήρας της ταλάντευσής του ανάμεσα στο τοπικό και το παγκόσμιο, καθρεφτίζεται ανάγλυφος στα είδη των κανονιστικών θεμελιώσεων που επιλέγει και στον τρόπο που τα χειρίζεται. Συναντάμε έτσι στον κατάλογο των 7 σημείων που προαναφέραμε επιχειρήματα με χαρακτήρα πρωτίστως τοπικιστικό και άλλα με χαρακτήρα πρωτίστως κοσμοπολίτικο και γενικό. Και τα μεν και τα δε προσκρούουν εκάστοτε σε προβλήματα, που μπορούν ν' αναχθούν στην άλυτη αυτή ένταση μεταξύ τοπικού και παγκόσμιου.

5. *Πολιτισμικά σχετικές απόπειρες κανονιστικής θεμελίωσης.*

5.1. *Ο stricto sensu τοπικός χαρακτήρας του κοινοτικού κανόνα — Γεωγραφικός ντετερμινισμός.*

Το ισχυρότερο, ίσως, επιχείρημα με το οποίο ο Καραβίδας προσπαθεί να στηρίξει τον κοινοτικό του κανόνα, είναι αυτό που αντλείται από ό,τι ο συγγραφέας νοεί ως «γεωοικονομία»: «Η γεωοικονομία, γράφει ο Καραβίδας, αναφέρεται κατά το ένα κύριο σκέλος της στους αντικειμενικούς τους σχετικά πιο μόνιμους όρους που τίθενται από την γεωγραφική θέση, από το έδαφος, το κλίμα κλπ.» [ΣΚ:79]. «Ένα δοθέν γεωγραφικό και φυσικό περιβάλλον, καθώς και μια που προς βιοπορισμόν ασκείται μέσα σ' αυτό ωρισμένη εργασία π.χ. γεωργική... αυτοί οι παράγοντες επιβάλλουν μια ορισμένη επίσης σύνθεση, οργάνωση και διοίκηση στους βασικούς εκείνους σχηματισμούς, με τους οποίους διεξάγεται αυτή η εργασία, δηλ. στην οικογένεια και στην κοινότητα» [ΔΑ:137]. Έτσι, ειδικότερα για την Ελλάδα, ο Καραβίδας διαπιστώνει ότι τα θεμελιώδη οικονομικοκοινωνικοπολιτικά της «αιτήματα», «συνάγονται από τον ιδιάζοντα χαρακτήρα της γεωοικονομίας και της δημογραφίας αυτής» [ΜΥ:28], δηλαδή από τα «ωρισμένα ...προσδιοριστικά χαρακτηριστικά του ξηρού και δυσκόλου βράχου» της [ΜΥ:29].

Η θεμελίωση αυτή παρουσιάζει το επιφανειακό πλεονέκτημα, ότι αναγάγει τη νομιμοποίηση του κοινοτικού προγράμματος σε κάποιας μορφής φυσική αναγκαιότητα. Πρόκειται για φυσική αναγκαιότητα η οποία όμως δεν έχει γενικό χαρακτήρα, αλλά παραλλάσσει κατά τόπους: πρόκειται για γεωγραφικό ντετερμινισμό. Κάθε ντετερμινισμός μεταθέτει εν μέρει το πρόβλημα της νομιμοποίησης, της κανονιστικής δηλαδή θεμελίωσης, αφού φαίνεται να κινείται στο πλαίσιο του οντολογικού και όχι του δεοντολογικού. Μολαταύτα, στην περίπτωση αυτή, όποιος τον επικαλείται, φέρει το βάρος της αποδείξεως ότι τα πράγματα όχι μόνον **οφείλουν** να συμβαδίσουν με τα κελεύσματά του, αλλ' ότι και στην πραγματικότητα έτσι **είναι.** Εδώ ο Καραβίδας θα προσκρούσει σε διάφορα εμπόδια που θα εξετάσουμε παρακάτω. Πέρ' απ' αυτό, οι μορφές νομιμοποίησης που ανάγουν το κανονιστικό θεμέλιο στη «φύση», αντιμετωπίζουν το επιπρόσθετο πρόβλημα της διερμηνείας της αόριστης και γενικής αυτής έννοιας. Ειδικότερα δε, όταν ως φύση νοείται αυτό καθαυτό το γεωγραφικό περιβάλλον (που αποτελεί σίγουρα έναν —αλλά μονάχα έναν— από τους όρους μέσα στους οποίους αναπτύσσεται η ανθρώπινη και κοινωνική ζωή) παρουσιάζεται πρόβλημα ανάλογο με το πρόβλημα διασύνδεσης βάσης και εποικοδομήματος που αντιμετωπίζει ο μαρξισμός: αν η διασύνδεση αυτή επιθυμεί να ξεφύγει από τον καθαρά αφηρημένο και ευρετικά άχρηστο χαρακτήρα της, πρέπει να διατυπωθούν επιμέρους συγκεκριμένοι νόμοι και μηχανισμοί, οι οποίοι διαμεσολαβούν μεταξύ των δύο πόλων: στη συγκεκριμένη δε πε-

ρίπτωση, μεταξύ γεωγραφικών δεδομένων και κοινωνικής οργάνωσης. Ο Καραβίδας κάνει βέβαια λόγο για «γεωοικονομικούς νόμους του ειδικού μεσογειακού και βαλκανικού τοπίου», που μάλιστα παρέχουν αμετάβλητες βάσεις για την οικονομική, κοινωνική, πνευματική και πολιτική οικοδόμηση της χώρας [ΣΚ:35]. Δεν διερμηνεύει όμως πουθενά με σαφήνεια ποιοι είναι οι νόμοι αυτοί, ούτε επιχειρεί να τους αναπτύξει σε κάποιο γενικό (έστω και γεωγραφικά περιορισμένο) επίπεδο.

Επιχειρεί όμως ο Καραβίδας ενδιαφέρουσες διασυνδέσεις μεταξύ γεωγραφίας και κοινωνικής οργάνωσης, τις οποίες αξίζει να παρακολουθήσουμε:

> «Η γεωγραφική θέσις εκάστης χώρας», γράφει, «καθώς και οι κατηγορίες των πρώτων υλών, με τας οποίας είναι φυσικά προικισμένη, προκαθορίζουν, μέσα πάντοτε στο πλαίσιο της κρατούσης εκάστοτε τεχνικής, με κάθε δυνατήν ασφάλειαν όλας τας δυνατοτήτας οικονομικής επιδόσεως της χώρας... μέσα πάλιν σε κάθε μια δυνατότητα επιδόσεως οι ίδιοι όροι προκαθορίζουν το είδος της παραγωγικής εργασίας... η κάθε μία τέλος παραγωγική εργασία δεν μπορεί νάχη την πρέπουσαν οικονομικήν απόδοσιν γινομένη με οποιονδήποτε σχηματισμό, με οποιαδήποτε μορφή οικονομικής οργανώσεως της παραγωγής. Το αντίθετο συμβαίνει, ότι η κάθε εργασία... επιβάλλει... ένα δικό της παραγωγικό κύτταρο» [ΣΚ:7-8].

Αν αναλύσουμε προσεκτικά το παραπάνω χωρίο, θα δούμε να προκύπτουν ένας αριθμός πλαισίων που σταδιακά και με αύξουσα ένταση περιορίζουν τις εναλλακτικές οργανωτικές δυνατότητες μιας κοινωνίας: Γεωγραφική θέση + πρώτες ύλες > τεχνική > «δυνατότητες επιδόσεως» > είδος εργασίας > μορφές οργάνωσης («κύτταρα»).

Το γεωντετερμινιστικό αυτό πλαίσιο αφήνει οπωσδήποτε πολλά ερωτήματα: Ποια είναι η σχέση που συνδέει τα διάφορα στοιχεία του; αιτιώδης, άραγε, ή άλλη; Ποια είναι η κινητήρια δύναμη που οδηγεί από το ένα στοιχείο στο άλλο; μπορεί η αλληλουχία αιτίου-αιτιατού ν' αντιστραφεί; υπεισέρχεται στο σχήμα αυτό κάποιος παράγοντας ανθρώπινος; κάποια τυχαιότητα; Ο Καραβίδας επιχειρεί να δώσει κάποιες απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά κι οι απαντήσεις που δίνει έρχονται ενίοτε να παραλλάξουν ουσιαστικά τον φαινομενικά σαφή και απλοϊκό γεωοικονομικό ντετερμινισμό του.

5.2. Ο συνθετικός χαρακτήρας του κοινοτικού κανόνα.

«...Η επίδρασης όμως των [γεωοικονομικών] όρων αυτών», γράφει ο συγγραφέας, «επί της οικονομίας, καίτοι υπό το αυτό πνεύμα, κατ' άλλον όμως τρόπον εκδηλώνεται εκάστοτε — αναλόγως της εν ενεργεία χωρικής δυνατότητας (γεωργικής, βιομηχανικής — και της τεχνικής ως και της κρατούσης επίσης μορφής οργανώσεως» [ΣΚ:79].

Το απόσπασμα αυτό έρχεται ν' αντιστρέψει τις αλληλουχίες που παραστήσαμε αμέσως πιο πάνω, τοποθετώντας τη γεωοικονομία, δηλαδή το γεωγραφικό ντετερμινισμό, σε επίπεδο κατώτερο από αυτό της κρατούσας τεχνικής και οργάνωσης, έτσι ώστε καθοριστικές να εμφανίζονται οι τελευταίες και όχι ο πρώτος, στον οποίο μοιάζει να επαφίεται κάποιος απλός προσδιοριστικός ρόλος. Για την ακρίβεια, οι όροι: τεχνική, οργάνωση, εργασία και γεωγραφική θέση-πρώτες ύλες, μοιάζουν τώρα ισοδύναμοι και όχι υποτεταγμένοι, ενώ κάποια προεξάρχουσα θέση φαίνεται ν' αποδίδεται στις υπάρχουσες οργανωτικές μορφές.

Εύλογα θα τεθεί τότε το ερώτημα, από πού προκύπτουν οι οργανωτικές αυτές μορφές, αφού δεν διαθέτουν την φαινομενική, τουλάχιστον, προφάνεια των γεωοικονομικών δεδομένων. Μια από τις πιθανές απαντήσεις στο ερώτημα αυτό δίνεται από τον Καραβίδα σε πνεύμα εγελιανό: «Το κοινοτικό πνεύμα, ως συνθετική προσωπική και διαπλαστική δύναμις διήκει...» παίρνοντας «στη διαδρομή της ιστορίας» διάφορες μορφές [πρβλ. ΣΚ:51]. Με άλλα λόγια, ο κοινοτικός κανόνας αποτελεί συνθετική έκφανση και πραγμάτωση ενός προϋπάρχοντος κοινοτικού πνεύματος που εκδηλώνεται μέσα στην ιστορία «αναλόγως του ρυθμού της εξελίξεως» [πρβλ. ΣΚ:16]. Ο εγελιανισμός του Καραβίδα είναι προφανής σε αρκετά σημεία του έργου του. Υφέρπει χωρίς ν' αναφέρεται ρητά. Βεβαίως πρόκειται για έναν εγελιανισμό αρκετά παραμορφωμένο από την ιδιοσυγκρατική θεώρηση του Καραβίδα, για τον οποίο κάθε ιδέα και κάθε άνθρωπος έχει την ιδική του «διαλεκτική» και οδεύει προς τις ιδικές του «συνθέσεις». Κύριες —για την παρούσα συζήτηση— παραμορφώσεις, είναι η έλλειψη παγκόσμιας εξελικτικότητας αφενός και η εισαγωγή του **χώρου** ως εξίσου, τουλάχιστον, θεμελιώδους παραμέτρου της διαλεκτικής διαδικασίας όσο και ο **χρόνος**: Αναφερόμενος όχι απευθείας στον κοινοτικό κανόνα, αλλά στις ανθρώπινες αξίες, ο Καρα-

βίδας παρατηρεί ότι αυτές «ολοκληρώνονται εις το ανθρώπινον είδος όχι μόνον εν τη διαρκεία του χρόνου αλλά και εν τω χώρω, ότι δηλαδή υπάρχουν τοπικές περιοχές καλύτερα προικισμένες για την πληρέστερη σύνθεση των ανθρωπίνων αξιών, κατ' εξοχήν δηλαδή ανθρωποπλάστρες περιοχές» [ΣΚ:44]. Με τη στροφή αυτή, ένα επιχείρημα καταρχήν παγκόσμιας εμβέλειας, το εξελικτικό επιχείρημα του Hegel, προσαρμόζεται στον πολιτισμικό σχετικισμό του Καραβίδα, δικαιώνοντας την κατά τόπον επικράτηση μιας **ορισμένης** «συνθετικής λύσεως», της κοινοτικής.

Είναι ενδιαφέρον να παρατηρεί κανείς ότι η εγελιανή προοπτική που δειλά αποπειράται ν' ακολουθήσει καί ψηλαφεί ο Καραβίδας, θα του επέτρεπε ενδεχομένως την άρση αρκετών αντινομιών και ιδίως όσων αναφέρονται στην ταλάντευσή του μεταξύ μιας παγκόσμιας και μιας τοπικής προοπτικής. Αν π.χ. παίρναμε στα σοβαρά όσα κατά καιρούς ο Καραβίδας γράφει για τή υπεροχή της ελληνικής λύσεως στο πρόβλημα «τι εστί άνθρωπος», σε συνδυασμό με την εν σπέρματι πανταχού παρουσία του κοινοτικού κανόνα, την αρχή της επικράτησης του ισχυρότερου πολιτισμού, τη διαλεκτική πορεία των αξιών και τον προνομιούχο χαρακτήρα ορισμένων γεωγραφικών περιοχών, θα προέκυπτε ένας αρκετά συνεπής «γεωοικονομικός» εγελιανισμός, σύμφωνα με τον οποίο, η διαδρομή της ιστορίας θα επεφύλασσε για καθαρά λόγους γεωγραφικού ντετερμινισμού, στους εν τη «παραμεσογείω» κατοίκους, την πραγμάτωση μιας τελικής σύνθεσης του πνεύματος, η οποία θα προοριζόταν, στη συνέχεια, να επικρατήσει σ' ολόκληρο τον πλανήτη. Το σχήμα όμως αυτό δύσκολα μπορεί να υποστηριχθεί, από τη στιγμή που έντονη είναι η εμμονή του Καραβίδα, ότι άλλες είναι οι εκάστοτε αρμόζουσες συνθετικές αρχές στα επιμέρους γεωγραφικά πλάτη και μήκη. Έτσι, η ιδέα μιας διαλεκτικής εξέλιξης ιδεών, οι οποίες πραγματώνονται εκάστοτε ως κυρίαρχες οργανωτικές μορφές, υποτάσσεται από τον Καραβίδα όχι στα πλαίσια μιας παγκόσμιας ιστορίας του πνεύματος, αλλά μιας χωροχρονικά περιορισμένης και προσδιορισμένης περιπέτειας συγκεκριμένων ιδεών και σχημάτων. Ο κοινοτισμός, ο σοσιαλισμός, ο καπιταλισμός κι ο κομμουνισμός, αφήνονται να αιωρούνται πλάι-πλάι ως ανεξάρτητες και όχι εξελικτικά ιεραρχημένες επιλογές που, υποταγμένες στους γεωοικονομικούς νόμους, αναμένουν τις κατάλληλες για τη συνθετική τους πραγμάτωση χωροχρονικές συγκυρίες. Υποτάσσοντας όμως την εγελιανή διαλεκτική στη γεωοικονομία, ο Καραβίδας δεν είναι πια δυνατό να στηρίξει, μ' αυτόν τουλάχιστο τον τρόπο, την προτεραιότητα των οργανωτικών μορφών πάνω στο γεωοικονομικό πλαίσιο. Εξακολουθούν, λοιπόν, να παραμένουν ακέραια όλα τα προβλήματα του γεωγραφικού ντετερμινισμού που σημειώσαμε παραπάνω.

5.3. Ο παραδοσιακός χαρακτήρας του κοινοτικού κανόνα.

Μια λύση που ο Καραβίδας αποπειράται να χρησιμοποιήσει, είναι η προσφυγή στην παραδοσιακή νομιμοποίηση. Σύμφωνα με την προοπτική αυτή, οι υπάρχουσες οργανωτικές μορφές προκύπτουν παραδοσιακά και υφίστανται δεδομένες στο χώρο. Ενδεχομένως να μη πηγάζουν από τά γεωοικονομικά δεδομένα με βάση κάποια αιτιοκρατική λογική, διαθέτουν όμως κάποιο τεκμήριο λειτουργικότητας και στηρίζονται σε μιαν **ανεξάρτητη** από γεωοικονομικούς όρους παραδοσιακή νομιμοποίηση. Ο Καραβίδας αναφέρεται εκάστοτε στο είδος αυτό νομιμοποίησης, αντιδιαστέλλοντας μάλιστα μια ρωμαντική έννοια παράδοσης με μια παράδοση ζωντανή που εξυπακούει και στηρίζεται στην μακροχρόνια άσκηση: «Είνε δε ακριβώς αυτό που έκαμα κι εγώ —στηριζόμενος όχι σε κάποιον αόριστο ιστορικό τάχα ρωμαντισμό για τα παλαιά κοινοτικά μας σχήματα, ούτε και σε όνειρα για την μελλοντική διόρθωση του κόσμου, αλλά σε ό,τι σήμερα υπάρχει εδώ εν ζωή καί δη σ' εκείνα κυρίως τα χαρακτηριστικά που, εν τη μακρά εξελίξει, παρατηρήθηκαν και επιβεβαιώθηκαν ως τα πιο μόνιμα κατά το παρελθόν, συνάμα δε ως τα και μελλοντικώς πιο εξελίξιμα» [ΜΥ:93]. Αλλού, ο Καραβίδας κάνει λόγο για «ένα σύστημα σταθερό δοκιμασμένο και πραγματικά ζωντανό», για «ζωντανή Κοινοτική Παράδοση», για «παραδεδομένο Κοινοτικό και Συντροφικό... Σύστημα» [ΜΥ:31]. Το σημαντικό πρόβλημα που παρουσιάζουν όμως οι κάθε μορφής απόπειρες παραδοσιακής νομιμοποίησης, είναι ότι οφείλουν, αργά ή γρήγορα, να έρθουν αντιμέτωπες με κάποιαν **επιλογή** μεταξύ των πολλών στοιχείων που μπορεί να περικλείει μια παράδοση, καθώς και με το γεγονός ότι μια παράδοση είναι δυνατό να διακόπηκε ήδη οριστικά ή τμηματικά. Ο κύριος νομιμοποιητικός μηχανισμός που δρα πίσω από την παράδοση, είναι αυτό ακριβώς το γεγονός, ότι η παράδοση ασκείται και γίνεται παραδεκτή χωρίς να υπάρχει ανάγκη αναφοράς στο νομιμοποιητικό της θεμέλιο. Από τη στιγμή ό-

μως που η παράδοση αυτή είτε εγκαταλειφθεί, είτε μερικά τροποποιηθεί ως προς κάποια στοιχεία της, τυχόν επαναφορά η επανατροποποίησή της δεν μπορεί λογικά να επιχειρηθεί με αναφορά στην ίδια την έννοια και κανονιστική ισχύ της παράδοσης. Με άλλα λόγια, η παράδοση διατίθεται εφάπαξ και εξ αδιαιρέτου. Επιχειρηματολογία που θ' αναφέρεται είτε στην εγκατάλειψη είτε στην αναβίωση στοιχείων ή του συνόλου μιας παράδοσης, δεν είναι δυνατό να υπάρξει με όρους «παραδοσιακούς», αλλά καθιστά αναγκαία τη διατύπωση **κριτηρίων** εξωπαραδοσιακών, με βάση τα οποία η παράδοση και τα στοιχεία της μπορούν ν' αξιολογηθούν. Ο Καραβίδας δεν είναι άμοιρος προβληματισμών πάνω στο ζήτημα τούτο: Παραδέχεται πως το «κοινοτικό καθεστώς δεν ελειτούργησε μεταξύ ημών εις την πληρότητά του ει μη για λίγο μόνο κάθε φορά καιρό, πλην όμως (κατά τη γνώμη του) αρκετά, ώστε το 'Εθνος να μπορέσει επί μακρόν έπειτα να ζήσει ίσια ίσια με τα κοινωνικά κατάλοιπα του ειδικού τούτου συστήματος...». [ΜΥ:46]. Οι ιδέες του διαφωτισμού κατά το β' ήμισυ του 19ου αιώνα, παρατηρεί εξάλλου ο Καραβίδας, «εθρυμμάτισαν την ιστορική παράδοση της Ανατολής» [ΔΑ: 156-7]. Περ' απ' αυτό, σε πολλά σημεία ο Καραβίδας διεκτραγωδεί —και δικαίως— τον αντιφατικό χαρακτήρα του ελληνικού ατομισμού που, παραδοσιακά, έχει λάβει μορφές καταστρεπτικές για τον τόπο. Τίθεται λοιπόν σοβαρό κι αδυσώπητο το ερώτημα του τι εστί αυτή η παράδοση η κοινοτική και πώς αυτή είναι δυνατό να νομιμοποιήσει τον κοινοτικό κανόνα. Ο Καραβίδας προσβλέπει σε μιαν ανάγκη «αναδημιουργίας αυτών των (κοινοτικών) κυττάρων» και μάλιστα προσαρμοσμένων στις νέες ανάγκες [πρβλ. ΔΑ:146-7]. Το εγχείρημα όμως αυτό δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί, ενόψη των παραπάνω διαπιστώσεων, με απλή αναφορά στην παραδοσιακή νομιμότητα του κοινοτισμού. Ο Καραβίδας εισάγει την έννοια της ανάγκης, της βιωσιμότητας, της λειτουργικότητας του κοινοτικού κανόνα.

5.4. Η αναφορά του κανόνα στις ανθρώπινες ανάγκες — λειτουργικός ντετερμινισμός.

Από ενωρίς ήδη, στο σημείο που διαπραγματευθήκαμε το ζήτημα του γεωγραφικού ντετερμινισμού του Καραβίδα, υπέβοσκε η έννοια των ανθρωπίνων αναγκών ως προσδιοριστικών και καθοριστικών στοιχείων που θέτουν σε κίνηση κι αυτούς του ίδιους τους γεωοικονομικούς νόμους αναγκαιότητας. Παρατηρώντας πως η κοινότητα δεν είναι παράγωγο του Κράτους αλλ' αντίστροφα, το Κράτος, η θρησκεία, το έθνος κι ο πολιτισμός παράγωγα της κοινότητας, ο Καραβίδας διερωτάται στη συνέχεια ποια η «ιδρυτική δύναμη» της ίδιας της κοινότητας και καταλήγει: «Η ιδρυτική δύναμις είναι η πίεσις για τη ρύθμιση των προβλημάτων που άμεσα προβάλλονται από τη ζωή...» [ΔΑ: 151]. Ο τρόπος που ο Καραβίδας θέτει εδώ το πρόβλημα του κοινοτισμού τον εξαναγκάζει σε μιαν απάντηση πολύ πιο άμεση, που αποφεύγει αόριστες αναφορές σε γεωοικονομικές συνθήκες. Αφηρημένα διατυπωμένη, η απάντηση αυτή, μπορεί να εκληφθεί ως ευρύτατη απάντηση στο πρόβλημα των αιτίων δημιουργίας ανθρωπίνων κοινωνιών καθόλου. Στο πλαίσιο της σκέψης του Καραβίδα, τίθεται όμως το ερώτημα του επιπέδου στο οποίο εμφανίζονται οι ανθρώπινες αυτές «ιδρυτικές» ανάγκες. Πρόκειται για κάποιας μορφής λειτουργισμό με παγκόσμιες αξιώσεις, ή μήπως, για κάποιο γεωοικονομικά περιορισμένο λειτουργικό ντετερμινισμό; Μολονότι το θέμα αφήνεται αδιευκρίνιστο, πιστεύω πως ο Καραβίδας θα συμφωνούσε με ένα σχήμα που θα παρουσίαζε τις ιδρυτικές αυτές ανάγκες σε δύο επίπεδα: Σ' ένα γενικό επίπεδο, όπου οι ανάγκες θα εμφανίζονταν παγκόσμιες (ανάγκη για επιβίωση, οργάνωση της παραγωγής, κοινωνική ειρήνη κλπ.) και σ' ένα γεωοικονομικά προσδιορισμένο επίπεδο, όπου οι ίδιες αυτές ανάγκες θα προσδιορίζονταν κι εξειδικεύονταν παραπέρα, με βάση το φίλτρο του γεωγραφικού ντετερμινισμού. Ο κοινοτικός κανόνας θα εμφανιζόταν έτσι ως λειτουργικά αναγκαίο προϊόν εξυπηρέτησης προϋπαρχουσών ανθρωπίνων αναγκών, όπως οι ανάγκες αυτές εξειδικεύονται σε συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο. Το σχήμα αυτό θα παρέκαμπτε το πρόβλημα της κανονιστικής θεμελίωσης, αφού θα οδηγούσε στη διατύπωση μιας εμπειρικής διαπίστωσης αναγκαιότητας. Ο Καραβίδας έχει όμως ήδη παραδεχτεί, πως ο κοινοτισμός κάθε άλλο παρά δεδομένος και επικρατών στον ελληνικό χώρο τυγχάνει. Η καλύτερη απόδειξη ότι ένα οργανωτικό σχήμα είναι λειτουργικά αναγκαίο, συνίσταται βέβαια στην διαπίστωση της εμπειρικής του οντότητας. Αν η λειτουργικότητα δεν παρίσταται ως αναγκαιότητα αλλ' ως δέον, τότε έχει και αυτή ανάγκη από κάποιαν ανεξάρτητη θεμελίωση. Στο σημείο αυτό, ο λειτουργισμός συναντά τον ωφελιμισμό, αφού το προτεινόμενο σχήμα «λειτουργεί» σε συνάρτηση όχι με κάποιο αναγκαστικό αίτιο, αλλά με κάποιο τελικό αίτιο, όπως είναι π.χ. η

Φωτογραφία των αρχών του αιώνα. Δεξιά η μετέπειτα σύζυγος του Καραβίδα.

μεγιστοποίηση της παραγωγής, η υγιέστερη αγωγή των πολιτών καί η αποτελεσματικότερη κοινωνική ειρήνη [πρβλ. ΜΥ:31], οπότε, βέβαια, τίθετα καθαρά το ζήτημα της κανονιστικής θεμελίωσης των «τελικών» αυτών αιτίων.

6. Πανανθρώπινες προοπτικές κανονιστικής θεμελίωσης.

6.1. Ο οργανικισμός του Καραβίδα.

Ο Καραβίδας αναφέρεται συχνά στη... «σύνθετη βιολογική οντολογική μέθοδο σκέψεώς...» του [ΣΚ10]. «... μελετώ τη βιολογία (όχι απλώς την κοινωνιολογία) της τοπικής μας οικονομίας...» [ΣΚ:23] διακηρύττει. Κάνει λόγο για τα κύτταρα της ομαδικής μας ζωής [ΔΑ:131] και για «οργανικούς θεσμούς» [ΔΑ: 136]. Τέλος, όπως είδαμε και πιο πάνω, δεν διστάζει να εμφανίσει τον κοινοτισμό «ως δεδομένο ζωϊκό» που, ως τέτοιο, είναι πεπρωμένο να επιβιώσει τόσο του σοσιαλισμού, όσο και του καπιταλισμού, που εμφανίζονται αμφότεροι ως φαινόμενα ιστορικά και γι' αυτό παροδικά [ΣΚ:60]. Η βιολογική αυτή απόκλιση του Καραβίδα τον οδηγεί σε σχήματα παράδοξα και ανατρεπτικά, που όμως, ορισμένες φορές, μοιάζουν να μπορούν να λειάνουν τις αντιφάσεις που προκύπτουν από τα πολιτισμικώς σχετικά νομιμοποιητικά ευρήματά του.

Έχουμε καταρχήν εδώ μια προσπάθεια αποφυγής του προβλήματος της κανονιστικής θεμελίωσης μέσα από την υπόθεση κάποιας αναγκαιότητας, όχι πια γεωγραφικής αλλά βιολογικής. Μια αδυσώπητη οικονομία της φύσεως υποκαθίσταται στην στενότερη γεωοικονομία. Ο βιολογικός νόμος φαίνεται να μπορεί να καθορίζει κι επιβάλλει οργανωτικές μορφές στις επιμέρους κοινωνίες ακόμα κι ανεξάρτητα από γεωοικονομικούς περιορισμούς: Γράφει ο Καραβίδας: «... στις χώρες εκείνες [Αγγλία-Ρωσσία] δεν απόχτησαν ανθρώπους αληθινούς και κοινωνικό ρυθμό παρά αφού στηρίχτηκαν στην κύρια οικονομική βάση τους, στην ειδική πρώτη ύλη τους... έτσι κι εδώ, από μια αντίστροφη οικονομία της φύσεως, δεν θ' αποχτήσουμε οικονομικό ρυθμό... παρά μόνο αν στηριχθούμε στην κατάλληλη κοινωνική οργάνωση, την οποίαν μας επιβάλλει η αναγκαία επιδίωξις όσον το δυνατόν ασφαλέστερας αποδόσεως από την κυριώτερη πρώτη ύλη της χώρας μας, από τον άνθρωπο» [ΣΚ: 7]. Έχουμε, με άλλα λόγια, εδώ, έναν (αδιευκρίνιστο βέβαια) φυσικό νόμο, ο οποίος, είναι σε θέση αλλού μεν να επιβάλει προτεραιότητα των πρώτων υλών, αλλού δε προτεραιότητα της οργανωτικής μορφής. Υπό την αιγίδα του νόμου αυτού, οι αλληλουχίες των στοιχείων που σκιαγραφήθηκαν παραπάνω, θα μπορούσαν να μην θεωρηθούν αντιθετικές κι αλληλοαποκλειόμενες, αλλά διαφορετικές και εξίσου νόμιμες εκφάνσεις του «βιολογικού νόμου», που ισχύουν σε γεωγραφικά διαφοροποιημένες περιοχές. Τίθεται βέβαια το ερώτημα, πώς είναι δυνατό ένας βιολογικός νόμος να παύει να λειτουργεί κατά διαστήματα, έτσι ώστε να παρουσιάζεται το φαινόμενο, η φυσικά επιβεβλημένη για συγκεκριμένο τόπο οργανωτική μορφή να παρακμάζει. Εδώ, ο Καραβίδας δεν διστάζει να καταφύγει στον γνωστό «μυστηριώδη βιολογικό νόμο, ο οποίος έφερε τους πολιτισμούς, μετά την υπέρτατη θετική ένταση και ακμή, σε εσωτερική κρίση σε αποσύνθεση εκ των ένδον και σε καταστροφή» [ΣΚ:18]. Μπορούμε δηλαδή να κατασκευάσουμε ένα παγκόσμιο σύστημα, σύμφωνα με το οποίο, κάτω από την αιγίδα ενός γενικού

νόμου γενέσεως και φθοράς, δρα ένας δεύτερος νόμος φυσικής επιλογής που μοιράζει μέσα στο χώρο διαφορετικές αλυσίδες αιτιότητας από τις οποίες προκύπτουν και αντίστοιχα οργανωτικά σχήματα.

Ένας τέτοιος βιολογικός ντετερμινισμός — όπως και όλοι οι ντετερμινισμοί — αφήνει βέβαια ελάχιστα περιθώρια για οποιαδήποτε συνειδητή παρέμβαση στην ιστορική διαδικασία. Ο Καραβίδας στρέφεται έτσι στίς τελευταίες και πιο σημαντικές ίσως απόπειρες του για κάποια ουσιαστική νομιμοποίηση του κοινοτικού του κανόνα.

6.2. Αναφορά του κοινοτικού κανόνα στο κριτήριο της ανθρώπινης αξίας.

Η αναφορά του Καραβίδα στο κριτήριο της ανθρώπινης αξίας, είναι κι αυτή διφορούμενη και προβληματική. Ο Καραβίδας δεν συμμερίζεται, βέβαια, καθόλου οποιασδήποτε μορφής καντιανές-δεοντολογικές αφετηρίες, σύμφωνα με τις οποίες, θα αφορμάτο κανείς από μιαν υποτιθέμενη καθαρά λογική διερεύνηση του αναγκαίου minimum της ανθρώπινης αξίας, προκειμένου να χτίσει εκ των υστέρων πάνω σ' αυτό το minimum ένα σύστημα (λογικώς επίσης συνεπαγομένων) κανονιστικών προτάσεων. Αντίθετα, από τα αποσπάσματα που έχουμε, βλέπουμε τον Καραβίδα να επιλέγει μια τελεολογική προοπτική, προβάλλοντας την κοινότητα ως είδος ανάλογο του αρχαίου άστεος, μέσα στο οποίο η ανθρώπινη αξία μπορεί να συναντήσει την εντελέχειά της, αφού εντός αυτής ο άνθρωπος θα έχει τη δυνατότητα ν' ασκήσει την αρετή και να επιτύχει την πραγματική ελευθερία και καταξίωση. Ο τρόπος σκέψεως είναι αριστοτελικός, αλλά οι όροι σύγχρονοι. Εκεί όπου η δημοκρατική πόλη ήταν η μέση λύση μεταξύ τυραννίδας και οχλοκρατίας, η κοινότητα εμφανίζεται να στέκεται ανάμεσα στην μαζοποίηση του σοσιαλισμού και την αναρχία του καπιταλισμού. Η κοινότητα φαίνεται να εξασφαλίζει στο άτομο τη δυνατότητα μιας σχέσης με τους συνανθρώπους του, αλλά και με τον ίδιο τον εαυτό του, της οποίας κύρια αρετή μοιάζει να είναι η ειλικρίνεια και η αλήθεια.

6.3. Το κριτήριο της αέναης αναπροσαρμογής.

Με το κριτήριο της ανθρώπινης αξίας συναρτά ο Καραβίδας το θέμα μιας «αέναης αναπροσαρμοστικής κατ' άτομον αξιολογήσεως», μιας συνεχούς και όχι περιοδικής επαναστατικής αναπροσαρμογής. Δεν είναι σαφές αν ο Καραβίδας εννοεί το θέμα αυτό ως πιθανή νομιμοποιητική βάση του κοινοτισμού. Υπάρχει μια σειρά από πνευματικές συγγένειες που δικαιολογούν την αναφορά αυτή: τόσο ο οργανικισμός και ο βιολογισμός όσο και ο εγελιανισμός, μοιράζονται την ιδέα κάποιας αέναης πορείας, κυκλικής ο πρώτος, εξελικτικής ο δεύτερος. Εδώ πάντως, ο Καραβίδας φαίνεται να υποψιάζεται την ιδέα μιας «καθημερινοποίησης της επανάστασης», μιας διαρκούς κοινωνικής ανακατάταξης με αέναο θρυμματισμό ιεραρχιών, με άλλα λόγια, την ιδέα μιας **δυναμικής ισότητας** μεταξύ των ανθρώπων ως νομιμοποιητικής βάσης του κοινοτικού του σχηματισμού. Ο πλούτος της ιδέας αυτής ως πιθανής νομιμοποιητικής βάσης είναι τεράστιος: Υποσχόμενη και προβλέποντας σε μια κατάσταση συνεχώς μεταβαλλόμενων αξιοκρατικών ιεραρχιών, η ιδέα αυτή προκύπτει καταρχήν μια πραγματικά διαλεκτική υπέρβαση τόσο του καπιταλισμού — που επαναστατικά διαλύει μιαν ιεραρχική τάξη πραγμάτων, για να την αντικαταστήσει όμως αμέσως με μιαν άλλη, περισσότερο μεν ελαστική αλλ' εξίσου εγγενώς τείνουσα στην παγίωση κοινωνικών ιεραρχιών με νέα κριτήρια — όσο και του σοσιαλισμού —που επαναστατικά επίσης καταργεί κάθε ιεραρχία, εγκαθιδρύοντας και παγιώνοντας, όμως, ταυτόχρονα ένα απόλυτο σχήμα μη διαφοροποίησης.

Σύμφωνα με την Καραβιδική σύλληψη, από ένα σχήμα παγωμένων θεσμών, δεν μεταβαίνουμε σ' ένα σχήμα άρνησης κάθε θεσμού, αλλά σ' ένα σχήμα βραχύβιων καί εναλλασσόμενων θεσμών. Δεύτερο, η σύλληψη αυτή διαφοροποιεί το αξιολογικό κριτήριο: από την κατοχή του πλούτου ως κριτηρίου κοινωνικής διαφοροποίησης και αξίας, γενικότερα, δεν μεταβαίνουμε σε μια παντελή έλλειψη κριτηρίου, αλλά στο κριτήριο της ανθρώπινης αξίας, όπως αυτή προκύπτει μέσα από τη διηνεκή και σ' όλα τα επίπεδα, μεταβαλλόμενη αξιολόγηση του ανθρώπου από τους συνανθρώπους του, στο πλαίσιο ενός πυκνού πλέγματος διαπροσωπικών σχέσεων. Τρίτο και ως συνέπεια της μεταβολής στο αξιολογικό κριτήριο, διαφοροποιείται το ίδιο το κριτήριο της αλήθειας, η οποία επίσης προκύπτει ως έννοια όχι παγιωμένη, αλλά εξαρτημένη από την εκάστοτε συναίνεση της κοινότητας. Τέλος, παρέχεται η δυνατότητα μιας αποτελεσματικότερης αντιμετώπισης της οικονομικής συγκυρίας, αφού τη θέση ενός άκριτα — και μονομερώς — δυναμικού καπιταλιστικού συστήματος, έρχεται να καταλάβει ένα σύστημα όχι στατικό — και σταθεροποιητικό — αλλά, για να χρησιμοποιήσουμε μιαν έκφραση που και ο ίδιος ο Καραβίδας χρησιμοποιεί, «παλαιστικό»,

δηλαδή ένα σύστημα προσαρμοστικό που μπορεί ν' αντέξει τόσο στην επέκταση, όσο και στη συρρίκνωση χωρίς να διαρραγεί.

Αντί συμπεράσματος: απόπειρα σύνθεσης της κριτικής της κανονιστικής σκέψης του κ. Καραβίδα.

Οι σκέψεις αυτές μπορούν να οδηγήσουν σε μιαν απόπειρα σύνθεσης. Απόπειρα που, οπωσδήποτε δεν επιχείρησε ποτέ ο ίδιος ο Καραβίδας αλλά που φαίνεται να επιβάλλεται από το σύνολο των απόψεων που μελετήσαμε παραπάνω.

Αντιμέτωπος με το πρόβλημα της νομιμοποίησης του κοινοτικού του οράματος, ο Καραβίδας προσπαθεί αγωνιωδώς ν' ανεύρει μια κανονιστική θεμελίωση, χωρίς ποτέ να καταφέρνει ν' αποφασίσει πού να ρίξει το βάρος της επιχειρηματολογίας του. Προσεκτικός μελετητής του επιμέρους, του συγκεκριμένου, παγιδεύεται χωρίς να το αντιληφθεί σ' έναν πολιτισμικό σχετικισμό του οποίου τις δύο όψεις δεν μπορεί να ξεκαθαρίσει: Διαπιστώνει τις διαφορετικές πορείες των πολιτισμών και τα εκάστοτε διαφοροποιημένα οργανωτικά σχήματα που ευδοκίμησαν στα πλαίσια του καθενός τους, αλλά δεν είναι βέβαιος αν αυτό τον αναγκάζει και σε έναν **κανονιστικό** πολιτισμικό σχετικισμό. Άκριτα ίσως, θεωρεί ότι η κοινωνική και παραγωγική οργάνωση των ευρωπαϊκών χωρών είναι κιόλας η καλύτερη γι' αυτές, χωρίς να εξετάζει το ενδεχόμενο μιας παρά φύση εξέλιξης και στις χώρες αυτές, όπως άλλωστε ισχυρίζεται ότι συνέβη στη Μεσόγειο. Έτσι, ενώ στον κοινοτικό του κανόνα διαβλέπει αρετές που τον καθιστούν ανώτερο τόσο από τον σοσιαλισμό-κομμουνισμό, όσο κι από τον καπιταλισμό, διστάζει να τοποθετήσει τον κοινοτισμό στο βάθρο μιας πανανθρώπινης προοπτικής. Από την οντολογική-εμπειρική διαπίστωση του γεγονότος της πολιτισμικής διαφοροποίησης, οδηγείται έτσι και στον δεοντολογικό/κανονιστικό πολιτισμικό σχετικισμό. Αποτέλεσμα είναι η προσπάθεια επινόησης ενός πολιτισμικά σχετικού κανονιστικού σχήματος, του οποίου η νομιμοποίηση πρέπει κατανάγκην ν' αρύεται από ένα δύσπεπτο κράμα γενικεύσιμων και μη νομιμοποιητικών βάσεων: ανθρώπινη αξία, βιολογία, από τη μιά, γεωοικονομία και παράδοση, από την άλλη.

Αν επιχειρήσουμε να συνδέσουμε τα στοιχεία που αποκομίσαμε από την ανάλυση του καραβιδικού έργου με τους εισαγωγικούς προβληματισμούς μας σχετικά με τη δυνατότητα άρθρωσης και θεμελίωσης οποιουδήποτε κανονιστικού λόγου, είμαστε υποχρεωμένοι να έλθουμε αντιμέτωποι με ένα ακόμη δίλημμα:

Οι αντιφάσεις, τα αδιέξοδα και τα προβλήματα που υπογραμμίσαμε στις σελίδες που προηγήθηκαν, είναι δυνατό να θεωρηθούν ως επαρκής ένδειξη, που ισχυροποιεί τις απόψεις όλων εκείνων των σκεπτικιστών οι οποίοι πιστεύουν καί διακηρύττουν πως το εγχείρημα θεμελίωσης ενός πειστικού λόγου περί του πρακτέου είναι καταδικασμένο. Πράγματι, τίποτε δεν αποκλείει την εξαγωγή ενός τέτοιου συμπεράσματος. Και το μόνο που μπορεί κανείς να προσάψει σε όσους σπεύσουν να καταλήξουν σ' αυτό, είναι πως επιλέγουν την ευκολότερη λύση, απεμπολώντας ταυτόχρονα τη δυνατότητα δημιουργικότερης αξιοποίησης ενός πλούσιου υλικού.

Από την άλλη μεριά, μπορεί κανείς ν' αντιμετωπίσει το καραβιδικό έργο ως ένα πολύτιμο δείγμα του σπάνιου αυτού είδους που θα ονομάζαμε κανονιστική ή προγραμματική σκέψη. Η πληρέστερη αξιοποίηση του έργου αυτού θα απαιτούσε οπωσδήποτε την αντιπαραβολή του με άλλα δείγματα του είδους, ώστε να προκύψουν ανάγλυφα τα σχετικά του πλεονεκτήματα ή μειονεκτήματα. Αλλά και κεχωρισμένα λαμβανόμενο το έργο του Κων. Καραβίδα δεν παύει να υποβάλλει πολύτιμες σκέψεις:

Η ακατάστατη αναφορά του Καραβίδα σε ποικίλες και ετερόκλητες νομιμοποιητικές βάσεις, οδηγεί στο συμπέρασμα πως δεν είναι επιθυμία του Καραβίδα να σταθεί σε καμιά απ' αυτές αποκλειστικά. Δεοντολογικές και τελεολογικές θεμελιώσεις, ιδεαλιστικές και ρεαλιστικές αφετηρίες, ιστορικές και νατουραλιστικές προοπτικές, εναλλάσσονται φίρδιν μίγδην, προκειμένου να δικαιολογήσουν και νομιμοποιήσουν μια πυκνή προαντίληψη για έναν κανόνα του συλλογικώς και ατομικώς υπάρχειν. Αν το κοινοτικό πρόταγμα του Κων. Καραβίδα πείθει, δεν πείθει εξ αιτίας της άρρηκτης λογικής θεμελίωσής του πάνω σε κάποιες ηθικά αδιαμφισβήτητες, λογικά αδιάσειστες ή συστηματικά αδιάψευστες προκείμενες αρχές, αλλά, αντίθετα, αν πείθει, πείθει **παρά** ή και **χάρη** στις λιγότερο ή περισσότερο προφανείς εντάσεις που μπορεί κανείς να διακρίνει ανάμεσα στις ποικίλλες καταστατικές - νομιμοποιητικές ιδέες που κατά καιρούς και χωρίς φειδώ χρησιμοποιεί ο Καραβίδας.

Η στρατηγική κανονιστικής θεμελίωσης που χρησιμοποιεί ο Καραβίδας δεν παίρνει τη μορφή ενός συστηματικά ανελισσόμενου επιχειρήματος, αλλά τη μορφή μιας πλαγιοκοπήσεως του αποδεικτέου ζητή-

ματος από περισσότερες πλευρές. Η στρατηγική αυτή εξασφαλίζει στον Καραβίδα δυο τουλάχιστον πλεονεκτήματα: Πρώτο, η επιτυχία του όλου εγχειρήματος δεν εξαρτάται από την επιτυχία οποιουδήποτε μεμονωμένου επιχειρήματος. Δεύτερο, η ποικιλία των εναλλακτικών θεωρήσεων αντανακλάται στο αποτέλεσμα, παρέχοντας στο ουσιαστικό περιεχόμενο του καραβιδικού κανονιστικού ιδανικού μια πολυεδρικότητα.

Έτσι, καθώς ο Καραβίδας δεν ερείδεται αποκλειστικά πάνω σε κάποιο δεοντολογικό, ωφελιμιστικό, ιστορικό, φυσιοκρατικό κ.ο.κ. επιχείρημα, με όμοιο τρόπο και ο κοινοτικός κανόνας δεν εμφανίζεται ως εξακοντισμός **ορισμένων μόνο** δυνατοτήτων του ανθρώπου (όπως π.χ. της ηθικής του διάστασης, της λογικής του διάστασης, της αυτονομίας του ή της παραγωγικής/δημιουργικής του δραστηριότητας) αλλά ως εξακοντισμός της σύνολης δυνατότητας του υπάρχειν του ανθρώπου, ως προς όλες τις διαστάσεις της. Και αυτό ακριβώς προσδίδει στον κοινοτικό κανόνα του Καραβίδα ένα μέρος από την πειστικότητά του.

Ένα άλλο μέρος της πειστικότητας της καραβιδικής θεμελιωτικής τακτικής — αν θεωρήσουμε προς στιγμήν την πειστικότητα αυτή ως δεδομένη —, φαίνεται να οφείλεται στον συγκεκριμένο χαρακτήρα που αυτή λαμβάνει: ο Καραβίδας δεν έρχεται ν' ανατρέψει συλλήβδην τη δεδομένη σ' αυτόν πραγματικότητα ερειδόμενος τάχα σε κάποια προνομιούχο ενόραση αποκτημένη από την οπτική γωνία ενός αρχιμήδειου σημείου αναφοράς. Τα επιχειρήματά του μοιάζουν τις πιο πολλές φορές να προεκτείνουν το γνωστό, να προχωρούν ένα βήμα πιο πέρα το νήμα καθημερινών επιχειρημάτων, να επεξεργάζονται τα μικρά δεδομένα της εμπειρίας, να δίνουν μια μικρή παραπέρα ώθηση στη σοφία του «καφενείου», τάση όμως που να είναι αρκετή να ενεργοποιήσει αλυσιδωτά μια ολόκληρη σειρά από συμπεράσματα συνθέτοντας ένα πειστικότερο όλο. Η συστηματική αυτή προέκταση του απτού, του καθημερινού, συνιστά πιστεύω το δεύτερο σπουδαίο μάθημα που το έργο του Κων. Καραβίδα παρέχει σε όποιον ενδιαφέρεται να το μελετήσει ως είδος κανονιστικής σκέψης.

Απομένει στον καθ' ένα μελετητή να κρίνει αν το καραβιδικό εγχείρημα αποτελεί παράδειγμα προς μίμηση ή προς αποφυγή και η κρίση αυτή ούτε μπορεί ούτε πρέπει να γίνει στο περιορισμένο πλαίσιο της παρούσης. Το βέβαιο πάντως είναι ότι το εγχείρημα του Καραβίδα αποτελεί ένα παράδειγμα πολύτιμο.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. π.χ. το χαρακτηριστικό έργο του Hans ALBERT, **Traktat über kritische Vernunft**[2], 1969· για μια κριτική του ALBERT, βλ. Johannes STRANGAS, "Bemerkungen zum Problem der Letztbergundung" εν **ARSP LXX (4)**, 1984, σελ. 475 επ. Στην ελληνική γλώσσα βλ. πρόσφατα Αιμίλιος ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ, «Πολιτικές θεολογίες και πραγματισμός: η σκεπτικιστική αποδιάρθρωση των θεμελίων», εν **Θεωρία και Κοινωνία** 1 (1990), σελ. 88 επ.

2. Για τον πραγματισμό βλ. Αιμίλιο ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟ **όπ. παρ.** χαρακτηριστικότατος εκπρόσωπος ο Richard RORTY "Philosophy and the Mirror of Nature", (Princeton: Princeton), 1980, passim αλλά και ιδίως **Consequences of Pragmatism**, (Mineapolis: U. of Minnesota Press), 1982.

3. Αυτή τη θέση αναπτύσσει ο Παναγιώτης ΚΟΝΔΥΛΗΣ, **Ισχύς και απόφαση — Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών**, (Αθήνα: Στιγμή), 1991.

4. Είναι χαρακτηριστική η πρόσφατη αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τον Έλληνα αυτόν διανοητή που έγραψε κυρίως κατά τη διάρκεια του μεσοπολέμου. Το 1980 επανεκδίδονται κείμενα του Κ. Καραβίδα [Υπόμνημα προς Α.Τ.Ε., Τα παλαιά μικρά εγγειοβελτιωτικά έργα της Α.Τ.Ε. και τα μείζονα κρατικά, Ο ιδιότυπος οικονομικός ρεζιοναλισμός και το κοινοτικόν ταμιευτήριον, Έκθεση για την υπόθεση φήκης Τρικάλων) υπό τον γενικόν τίλτο **Γεωοικονομία και κοινοτισμός** με εισαγωγή του Βασίλη ΚΑΡΑΠΟΣΤΟΛΗ (Αθήνα, Αγροτική Τράπεζα της Ελλάδος). Το 1981 ανατυπώνονται φωτογραφικά τα έργα του Καραβίδα **Η δημοκρατία και η αυτοδιοίκησης εν Ελλάδι** (Αθήνα, 1930) [εφεξής παραπεμπόμενο εντός του κειμένου ως ΔΑ: σελίς], **Σοσιαλισμός και κοινοτισμός** (Αθήνα, Ο Κοραής), 1930 [εφεξής παραπεμπόμενο εντός του κειμένου ως ΣΚ: σελίς] και **Η τοπική αυτοδιοίκησις και ο επιχώριος εν Ελλάδι οικονομικός ρεζιοναλισμός** (Αθήνα, 1936) [εφεξής παραπεμπόμενο εντός του κειμένου ως ΤΑ: σελίς], όλα υπό τον γενικό τίτλο **Το πρόβλημα της αυτονομίας — Σοσιαλισμός και κοινοτισμός** (Αθήνα, Παπαζήση) 1981, με πρόλογο Παναγ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ και εισαγωγή Κώστα ΒΕΡΓΟΠΟΥΛΟΥ. Το 1978 επανεκδίδονται στις εκδόσεις Παπαζήση τα **Αγροτικά** τα οποία επανεκδίδονται το 1991 από την Αγροτική Τράπεζα σε φωτογραφική ανατύπωση της έκδοσης του 1931 με εισαγωγές των Φαίδωνα ΒΕΓΛΕΡΗ, Ιω. ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ και Νικ. ΜΟΥΖΕΛΗ. Από τα πολλά άλλα έργα του Καραβίδα παραπέμπονται στο κείμενο ιδίως οι **Μακεδονικοί ύμνοι**[2] (Αθήνα, 1943) [εφεξής παραπεμπόμενο εντός του κειμένου ως ΜΥ: σελίς] και **Η κοινοτική πολιτεία** (Αθήνα, 1935) [εφεξής παραπεμπόμενο εντός του κειμένου ως ΚΠ: σελίς]. Σημειωτέο τέλος το συλλογικό έργο με κείμενα πολλών διαπρεπών ακαδημαϊκών και μελετητών υπό τον γενικό τίτλο **Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία — Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η Προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών** (επιμέλεια, εισαγωγή Μαρία ΚΟΜΝΗΝΟΥ, Ε. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗ) (Αθήνα, Παπαζήση), 1990.

«Ενωμένοι παρά τους διαχωρισμούς» Το φάσμα της ιστορικής κοινότητας

του Κώστα Λιβιεράτου

Στο κείμενο αυτό εξετάζεται η «παραδοσιακή» ή ιστορική κοινότητα ως θεμελιώδης μορφή ανθρώπινης συνύπαρξης. Το ζητούμενο δεν είναι να περιγραφεί η οργάνωση και η λειτουργία της ως ολοκληρωμένου συστήματος, ούτε να σκιαγραφηθεί η γενεαλογία και η εξέλιξή της στη διαδρομή της ιστορίας. Ενταγμένη στην προοπτική μιας ευρύτερης μελέτης σύγχρονων κοινοτικών μορφωμάτων, η προτεινόμενη θεώρηση επιχειρεί να συνθέσει, αντλώντας κυρίως από το πεδίο της κοινωνιολογίας και της ανθρωπολογίας, ένα σώμα εννοιών και κριτηρίων που θα δοκιμαστούν στα επόμενα στάδια της διερεύνησης. Βασική υπόθεση είναι ότι, παρά την ανεξάντλητη ποικιλία των μορφών υπό τις οποίες απαντά η ιστορική κοινότητα[1], είναι δυνατόν να αναγνωρισθεί ένα σύνολο θεσμών, ιδιοτήτων, διαδικασιών και ειδοποιών στοιχείων, όπου συμπυκνώνεται το νόημά της και η διαφορά της από το σχήμα της κοινωνίας[2].

Η προτεραιότητα του κοινού

«...και ενώ εκεί [στην κοινότητα] παραμένουν ενωμένοι παρ' όλους τους διαχωρισμούς, εδώ [στην κοινωνία] παραμένουν χωρισμένοι παρ' όλες τις συνδέσεις»[3].

Έτσι συνοψίζει ο Ταίννις τήν ουσιαστική διαφορά ανάμεσα σε δύο τύπους ανθρώπινου δεσμού, τον *κοινοτικό* και τον *κοινωνικό* ή εταιρικό, που φαινομενικά μοιάζουν, αφού και υπό τους δύο τα άτομα εμφανίζονται να ζουν ειρηνικά μαζί. Κατά κάποιο τρόπο οι άνθρωποι έχουν πάντα την επιλογή, είτε να θεσμίσουν έναν κοινό κόσμο, όπου θα χωρούν και οι διαφορές τους, είτε να οργανώσουν καθένας την ιδιωτική του σφαίρα, αναζητώντας έξω απ' αυτήν τις επαφές τους με τους άλλους.

Τέτοια επιλογή δεν έχουν τα άλλα πλάσματα της φύσης, όπου ο Ταίννις αναγνωρίζει την αφετηρία της κοινότητας, οι άνθρωποι όμως διακρίνονται χάρη στην ιδιότητα της θέλησης, που διακλαδίζεται σε φυσική και έλλογη. Κοινότητα είναι η ενότητα και εναρμόνιση των φυσικών θελήσεών τους, που αναφέρονται στη διαθεσιμότητα του ενός για τον άλλο και στην κατοχή και απόλαυση κοινών αγαθών. Αυτή αναδύεται, σε εμβρυακή μορφή, στη σχέση μητέρας και παιδιού, με πυρήνα τον φυσικό δεσμό αίματος που εξελίσσεται σε ψυχικό· στη σχέση συζύγων, με πυρήνα την κοινή διαβίωση· και στη σχέση αδελφών, με πυρήνα τον πνευματικό δεσμό της κοινής μνήμης. Πρόκειται για τα αρχέτυπα των ανεπτυγμένων τύπων, οι οποίοι είναι: η κοινότητα αίματος, που θεμελιώνεται σε σχέσεις συγγένειας με επίκεντρο τον οίκο· η κοινότητα τόπου, που θεμελιώνεται σε σχέσεις γειτνίασης με επίκεντρο το χωριό· η κοινότητα πνεύματος, που θεμελιώνεται σε σχέσεις φιλίας με επίκεντρο τη μικρή πόλη. Σε συνάρτηση με αυτούς τους τύπους μπορεί να εμφανιστούν ορισμένες ακόμη χαρακτηριστικές μορφές, όπως: η κοινότητα της περιουσίας, που εκδηλώνεται στην κοινοκτημοσύνη της γης, των γυναικών και των αγαθών· η κοινότητα της εργασίας, που εκδηλώνεται στις κοινές αγροτικές δουλειές και στις συντεχνίες· η κοινότητα της λατρείας, που εκδηλώνεται στην κοινή πίστη και στις θρησκευτικές ενώσεις και αδελφότητες. Κοινός παρονομαστής όλων αυτών των μορφών, έκφραση της βούλησης της κοινότητας, που συνέχει τους ανθρώπους σε μια ολότητα, είναι ένα

πνεύμα κατανόησης και ομόνοιας (concordia), που έχει την πηγή του στον «δαίμονα του οίκου» (Familiengeist) και τις προεκτάσεις του στα πνεύματα της φυλής, του τόπου ή των πραγμάτων[4].

Ο Κροπότκιν αποσπά αυτό το «πνεύμα» από τις οικογενειακές του καταβολές, αναγνωρίζοντας την αφετηρία του σε μια ευρύτερη εμπειρία κοινωνικής ζωής: «Δεν είναι η αγάπη για τον γείτονά μου· — τον οποίο συχνά δεν γνωρίζω καθόλου — που με παρακινεί να αρπάξω ένα κουβά νερό και να τρέξω προς το σπίτι του όταν το βλέπω στις φλόγες· είναι ένα πολύ ευρύτερο, αν και πιο ακαθόριστο αίσθημα ή ένστικτο ανθρώπινης αλληλεγγύης και κοινωνικότητας που με κινεί [...]. Είναι ένα αίσθημα απείρως ευρύτερο από την αγάπη ή την προσωπική συμπάθεια — είναι ένα αίσθημα που έχει αναπτυχθεί σιγά σιγά μεταξύ των ζώων και μεταξύ των ανθρώπων στην πορεία μιας εξαιρετικά μακράς εξέλιξης και το οποίο έχει διδάξει στα ζώα όπως και στους ανθρώπους τη δύναμη που μπορούν να αντλήσουν από την άσκηση της αμοιβαίας βοήθειας και υποστήριξης και τις χαρές που μπορούν να βρουν στην κοινωνική ζωή»[5]. Κεντρική έννοια της μελέτης του Κροπότκιν δεν είναι ακριβώς η κοινότητα αλλά η *αμοιβαία βοήθεια*, της οποίας ωστόσο αναζητά τις αποκρυσταλλώσεις σε διάφορες μορφές ζωής εν κοινώ. Μέσα από μια ευρύτατη επισκόπηση του ηθικολογικού, εθνογραφικού και ιστορικού υλικού της εποχής του, επιχειρεί να τεκμηριώσει επιστημονικά μια κατεξοχήν φιλοσοφική και ηθική θέση: ότι η αμοιβαία βοήθεια συνιστά έναν παράγοντα τουλάχιστον εξίσου σημαντικό με τον ανταγωνισμό στην εξέλιξη του ανθρώπινου είδους και πολιτισμού, οπωσδήποτε δε πολύ σημαντικότερο στην ηθική ανάπτυξη της ανθρωπότητας. Η θέση αυτή αντέκρουε πολύ διαδεδομένες απόψεις της εποχής, όπως αυτή του Τόμας Χ. Χάξλευ, ο οποίος, γενικεύοντας τη δαρβίνεια θεωρία της φυσικής επιλογής και της επιβίωσης του ικανότερου, απέδιδε την πρόοδο της ανθρωπότητας στον ανταγωνισμό[6]. Χτυπώντας αυτή την άποψη στη ρίζα της, στον ίδιο το ζωικό κόσμο, ο Κροπότκιν υποστηρίζει ότι η πρωτοκαθεδρία του ανταγωνισμού στις σχέσεις μεταξύ των ειδών ή ακόμη μεταξύ φυλών του ίδιου είδους δεν πρέπει να επισκιάζει τη σημασία της συνεργασίας στις εσωτερικές σχέσεις της φυλής ή του είδους[7]. Και δείχνει την έκταση και τη βαρύτητα αυτού του γεγονότος πρώτα σε μια μεγάλη ποικιλία ζωικών ειδών κι έπειτα σε ένα οικουμενικής κλίμακας φάσμα ανθρώπινων ομαδοποιήσεων. Εντυπωσιακό τόσο στη σύλληψη όσο και στην εκτέλεσή του, το εγχείρημα αυτό δεν παύει να είναι προβληματικό όσον αφορά το συνεχές που αποκαθιστά μεταξύ ζώων και ανθρώπων· κάτι που μπορούμε να παρακάμψουμε εδώ, προκειμένου να δούμε την εμβέλεια των κατηγοριών του Κροπότκιν στην ιστορία και τη γεωγραφία της ανθρώπινης συνύπαρξης[8].

Κρίσιμο ζήτημα για τη θεμελίωση της κοινότητας είναι η προτεραιότητα της φυλής ή της οικογένειας. Σύμφωνα με το *homo hominus lupus est* του Χομπς, η ανθρωπότητα παρουσιάζεται με τη μορφή μεμονωμένων μικρών οικογενειών σχεδόν ασύνδετων και εχθρικών μεταξύ τους, που χωρίς την παρεμβολή κάποιας εξουσίας θα οδηγούνταν σε αλληλοσπαραγμό. Προς το τέλος του 19ου αιώνα η ιδέα αυτή διασταυρώνεται με μια νεο-δαρβίνεια θεώρηση, κατά την οποία ο άνθρωπος πρωτοεμφανίζεται στην πατριαρχική οικογένεια, χωρίς να περνάει ποτέ από τα στάδια και τις μορφές οργάνωσης που είχε ήδη περιγράψει η εθνολογική έρευνα. Αντλώντας από την τελευταία, ο Κροπότκιν δείχνει ότι οι πρωτόγονοι άνθρωποι οργανώνονται σε ευρύτερα μορφώματα. Οι διάφοροι θεσμοί τους δεν συμπαρατίθενται σχετικά αυτόνομοι όπως συμβαίνει στη νεότερη κοινωνία αλλά εντάσσονται σ' ένα ενιαίο κύκλο και ουσιαστικά σ' ένα θεσμό (τη φυλή ή το κλαν) που ενσαρκώνει και νοηματοδοτεί όλες τις αμοιβαίες σχέσεις των μελών του. Η πατριαρχική οικογένεια των Εβραίων ή των Ρωμαίων είναι ύστερη διαμόρφωση: αποτελεί κατ' αρχάς ένα τέτοιο υποσύνολο εντελώς ενσωματωμένο στο κλαν και αργότερα αυτοτελή θεσμό μεν αλλά υπό την αιγίδα της κοινότητας του χωριού[9].

Θεμελιώνοντας έτσι την προτεραιότητα του κοινού, ο Κροπότκιν προχωρεί σε μια διαχρονική και διατοπική έκθεση θεσμών και πρακτικών αλληλεγγύης, από την κοινοκτημοσύνη της γης και τα κοινοτικά έργα ως το εθιμικό δίκαιο και την υποστήριξη μελών που βρίσκονται σε ανάγκη. Βασικοί σταθμοί αυτής της διαδρομής είναι η φυλή, η χωρική κοινότητα και η μεσαιωνική πόλη, καθένας από τους οποίους σηματοδοτεί έναν επαναπροσδιορισμό του κοινοτικού δεσμού με ανάδυση νέων παραγόντων, όπως η τοποκεντρική οργάνωση ή η συντεχνία[10].

Αν υπάρχει ένα πρόβλημα σ' αυτή την προσέγγιση, δεν έγκειται στη γενίκευση αλλά στην απόχρωση των εννοιών με τις οποίες επιχειρείται. Ενταγμένες σε μια ουμανιστική προοπτική που προβάλλεται αναδρομικά σε όλη την ιστορία, οι κατηγορίες της αλλη-

λοβοήθειας, της αλληλεγγύης και της συνεργασίας αναδεικνύουν μια αποκαθαρμένη εκδοχή της κοινοτικής ζωής: πριμοδοτούν τα «θετικά» συστατικά της — τα φιλικά αισθήματα, την προσφορά, την αυτοθυσία, τη λατρεία της ζωής, το «καλό» δηλαδή, με τα δικά μας μέτρα — κι εξοβελίζουν τα «αρνητικά» — την πρόκληση, το συναγωνισμό, τη λατρεία του θανάτου, το «ιερό κακό». Μπορεί όμως να υποστηριχθεί ότι ορισμένα από τα τελευταία είναι εξίσου θεμελιώδη για την κοινότητα. Αυτό που ενδιαφέρει προς το παρόν είναι ότι, στη θεώρηση τόσο του Κροπότκιν όσο και του Ταίννις, αποκαθίσταται το ευρύτερο συλλογικό πλαίσιο, μέσα και χάρη στο οποίο υπάρχουν τα άτομα και οι επί μέρους θεσμοί, αναδεικνύεται η προτεραιότητα του «κοινού» απέναντι στο «ίδιον», που αναδύεται αργότερα στους κόλπους του, και τίθεται σε ιστορική και φιλοσοφική προοπτική η διάκριση ιδιωτικού και δημόσιου.

Προκύπτει πλέον το ζήτημα του άλλου πόλου που συνιστά το αντίπαλο δέος της κοινότητας. Κατά τον Ταίννις η κοινωνία εδραιώνεται στην έλλογη θέληση των ανθρώπων, η οποία κατ' αρχήν ενυπάρχει αρμονικά στη γενική, αλλά εδώ πια παρουσιάζεται αποσπασμένη και αναγορευμένη σε απόλυτη αρχή που αντιτάσσεται στη φυσική θέληση. Πρόκειται για μια αφαίρεση από τις «φυσικές» σχέσεις των ανθρώπων, μια τεχνητή οργάνωση όπου τα άτομα παρουσιάζονται χωρισμένα και απομονωμένα, «ελεύθερα» να κινούνται σύμφωνα με το ιδιωτικό τους συμφέρον. Βρίσκονται επομένως σε κατάσταση έντασης και λανθάνοντος πολέμου, ο οποίος θα ξέσπαγε αν δεν τα συνέδεε η ανταλλαγή αγαθών ή υπηρεσιών που το ένα διαθέτει και το άλλο επιθυμεί. Η ανταλλαγή αυτή, που γίνεται στη βάση της αξίας, επιτρέπει την ποσοτική σύγκριση των εμπορευμάτων και εκφράζεται εν τέλει με το χρήμα. Η κοινωνία είναι λοιπόν εταιρία, ένα πλασματικό πρόσωπο που καταλήγει να επιβληθεί στις σχέσεις των ανθρώπων. Έχει τη ρίζα της στο εμπόριο, μέσα από το οποίο εμφανίζεται ήδη εν σπέρματι στις παρυφές της κοινότητας, πολύ νωρίς στην ιστορία, γενικεύεται δε σε ολοκληρωμένο σύστημα στην αστική κοινωνία, την «κοινωνία της ανταλλαγής», κύριοι της οποίας είναι οι έμποροι ή οι καπιταλιστές[11]. Ως σύστημα συμβατικών σχέσεων μεταξύ αποδεσμευμένων και ανταγωνιζόμενων ατόμων, η κοινωνία αναπτύσσεται σπάζοντας κάθε φραγμό, προσβάλλοντας από τα έξω και υπονομεύοντας από τα μέσα τον κόσμο της κοινότητας. Το κράτος παρουσιάζεται εδώ ως έκφραση της κοινωνίας και άρα εν τέλει ως καπιταλιστικός θεσμός· εκπρόσωπος της δύναμης και της καταστολής είναι ένας επί μέρους φορέας της κοινωνίας — ένα «νομικό πρόσωπο» μεταξύ άλλων —, που υπόκειται στους νόμους της, και ταυτόχρονα ο απόλυτος φορέας της ενότητάς της, που γίνεται ο ίδιος πηγή των νόμων και τείνει να την αφομοιώσει στο πλαίσιό του[12].

Στη θεώρηση του Κροπότκιν είναι το κράτος καθεαυτό που πρωταγωνιστεί ενάντια στην κοινότητα. Τα νεότερα ευρωπαϊκά κράτη είχαν συνήθως την αφετηρία τους στην αυτονόμηση θρησκευτικών, πολιτικών και στρατιωτικών δυνάμεων από τη ζωή των κοινοτήτων, συχνά με την έγκριση εκείνων και με στόχο μια προστασία που εξελίχθηκε σε κηδεμονία κι αργότερα, με την αύξηση της δύναμης ορισμένων φεουδαρχών και ηγεμόνων, μεταστράφηκε σε συστηματικό πόλεμο εναντίον τους. Σ' αυτόν συνέβαλε η μακρόχρονη υπονόμευση των αρχών της κοινότητας από την κυρίαρχη πνευματική παράδοση του ρωμαϊκού δικαίου[13] και της καθολικής εκκλησίας, που επαγγελλόταν μια συγκεντρωτική κρατική οργάνωση ικανή να συσσωματώνει εκ προοιμίου διαχωρισμένα άτομα, απαλλαγμένα από κάθε προσωπικό δεσμό κι από κάθε άλλο μέλημα πέρα από την αύξηση του πλούτου ή της εξουσίας τους. Τέλος, την εξέλιξη αυτή ευνόησαν και οι ιστορικές αποτυχίες των ίδιων των μεσαιωνικών πόλεων, όπως ο περιορισμός των κατακτημένων ελευθεριών και δικαιωμάτων στους αστούς και η παράδοση του υπόλοιπου πληθυσμού στην εκμετάλλευση από επίδοξους άρχοντες ή αφεντικά, ή ακόμη η προώθηση του εμπόριου και της βιομηχανίας εις βάρος της γεωργίας[14].

Μέσα από τις αποκλίνουσες αλλά και συμπληρωματικές εμφάσεις του Ταίννις και του Κροπότκιν προβάλλεται το «φυσικό» έρεισμα, το ιστορικό προβάδισμα και η ηθική υπεροχή της κοινότητας απέναντι στην κοινωνία-κράτος και μαζί το ασυμφιλίωτο των δύο μορφών (σημεία στα οποία θα επανέλθουμε στη συνέχεια).

Εδώ μπορεί να είναι διαφωτιστική η αναφορά σε μια αντίπαλη προβληματική, τη θεωρία του Ντυρκέμ περί τύπων κοινωνικής συνοχής, η οποία έχει το πλεονέκτημα ότι ξεκινάει κι αυτή όχι από το μεμονωμένο άτομο αλλά από το κοινωνικό γεγονός, καθώς και το ενδιαφέρον ότι παραπέμπει σιωπηρά στη διάκριση κοινότητας και κοινωνίας του Ταίννις. Στο αντιστρόφως ανάλογο σχήμα του διακρίνονται: από τη μια, η

μηχανική αλληλεγγύη, που συνδέει τους ανθρώπους μέσα από ομοιογενείς πρακτικές και στάσεις ζωής, τις οποίες υπαγορεύει η κοινή πίστη· από την άλλη, η *οργανική αλληλεγγύη*, που συνδέει τους ανθρώπους μέσα από συμπληρωματικές εργασίες και διαφοροποιημένες συμπεριφορές, τις οποίες επιτάσσει ο καταμερισμός της εργασίας[15]. Η αντιστοιχία είναι εμφανής, μόνο που τα πρόσημα είναι κατά κάποιο τρόπο αντεστραμμένα. Εκεί που ο Ταίννις βρίσκει πλούσιες φυσικές σχέσεις και οργανικές συνθέσεις, ο Ντυρκέμ βλέπει μονολιθική συγκρότηση και μηχανική κίνηση· κι εκεί που ο Ταίννις αναγνωρίζει μια μονοδιάστατη λογοκρατική προοπτική ο Ντυρκέμ διαπιστώνει δημιουργική πολυμορφία και ανάπτυξη. Από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ το ερώτημα είναι πώς μπορεί ο καταμερισμός της εργασίας να θεμελιώνει κοινωνικό δεσμό. «Οδηγούμαστε έτσι να εξετάσουμε τον καταμερισμό εργασίας υπό νέο πρίσμα. Πράγματι, σ' αυτή την περίπτωση, οι οικονομικές υπηρεσίες που μπορεί να προσφέρει είναι ασήμαντες δίπλα στο ηθικό αποτέλεσμα που παράγει και η αληθινή λειτουργία του είναι να δημιουργεί μεταξύ δύο ή περισσοτέρων ανθρώπων ένα αίσθημα αλληλεγγύης»[16]. Ο Ντυρκέμ αναζητά φιλοσοφικό έρεισμα στην ιδέα ότι δεν αγαπάμε μόνο ό,τι μας μοιάζει αλλά κι εκείνο που διαφέροντας μας συμπληρώνει. Η αληθοφανής αυτή διαπίστωση αφορά καταρχήν στοιχειώδη φαινόμενα, όπως ο σεξουαλικός καταμερισμός εργασίας, που ο ίδιος φέρνει ως παράδειγμα, ή οι μορφές συνεργασίας που σημείωνε ο Κροπότκιν, τα οποία παρουσιάζονται μεν σε κάθε ανθρώπινη ή ζωική ομάδα δεν είναι όμως αυτά που ορίζουν τον κοινωνικό δεσμό. Οι κοινότητες παραμένουν ενωμένες παρά τις διαφορές αυτού του είδους, τις οποίες πράγματι επιζητούν κι ενσωματώνουν. Αλλά και πέρα από τούτες τις στοιχειώδεις μορφές του, ο καταμερισμός εργασίας αυτός καθ' εαυτόν δεν θα μπορούσε να συστήσει συγκεκριμένο κοινωνικό μόρφωμα, διότι κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε ότι οι άνθρωποι αλληλοεπιλέγονται και συγκροτούνται σε ομάδες με κριτήριο γνωστές προδεδομένες και οριοθετημένες ανάγκες τους. Κι αυτό δεν είναι μόνο ιστορικά μη παρατηρημένο αλλά και κοινωνιολογικά αφελές, αφού, όπως σημειώνει ο ίδιος ο Ντυρκέμ, οι ανάγκες δεν προηγούνται του καταμερισμού εργασίας, αλλά προκύπτουν ως συνέπειά του. Με κριτήριο τον καταμερισμό εργασίας μια ομάδα δεν θα μπορούσε ούτε να αρχίσει τη συγκρότησή της (διότι ένας παπουτσής δεν θα είχε να κάνει τίποτε περισσότερο μ' έναν αμπελουργό από να ανταλλάξει ένα ζευγάρι παπούτσια με λίγο κρασί), ούτε από την άλλη να την ολοκληρώσει ποτέ (διότι δεν θα υπήρχε κανένας λόγος να σταματήσει να δέχεται νέα μέλη που να προβάλλουν και να ικανοποιούν επ' άπειρον νέες ανάγκες). Στην πραγματικότητα, ο καταμερισμός εργασίας δεν προσφέρει τον κοινωνικό δεσμό αλλά μια τεχνική σύνδεση μεταξύ ατόμων που τίθενται και πάλι ως εκ των προτέρων διαχωρισμένες «προσωπικότητες», καθεμιά απομονωμένη στην «ιδιαίτερη σφαίρα δράσης» της[17]. Αποτελεί μια αφηρημένη συνθήκη, αφ' εαυτής απροσδιόριστη και απεριόριστη, όπως και η κοινωνία που τον αναδεικνύει.

Το εγχείρημα του Ντυρκέμ εμφανίζεται εξαιρετικά αφαιρετικό και επιλεκτικό καθώς, για παράδειγμα, η κοινή πίστη και λατρεία απομονώνεται από τις σχέσεις συγγένειας ή από την τοποκεντρική οργάνωση και ο καταμερισμός εργασίας αποκόβεται από τον τύπο της ανταλλαγής ή από την ταξική διάρθρωση. Η τυπολογία γίνεται εδώ ένα μάλλον προκρούστειο σχήμα που ανάγει και βαθμολογεί τα ποικίλα κοινωνικά μορφώματα σε μία και μόνη αποφασιστική διάσταση, εκείνη της επαγγελματικής διαφοροποίησης. Η θετικιστική μεθοδολογία αποκλείει από το πεδίο της έρευνας τις βαθύτερες σχέσεις και τις εμπειρίες των ανθρώπων και προκρίνει ως αποκλειστικό πεδίο τεκμηρίωσης και ελέγχου του επιχειρήματος μια ειδική κατηγορία ποσοτικά ελέγξιμων δεδομένων, όπως είναι οι κανόνες του δικαίου: η μετατόπιση της έμφασης μέσα στην ιστορία, από την κύρωση στην επανόρθωση, παρουσιάζεται έτσι ως δείκτης της μετάβασης από τη μηχανική στην οργανική αλληλεγγύη. Μεθερμηνεύοντας το μοντέλο της διάκρισης κοινότητας και κοινωνίας, η θεώρηση αυτή παρέχει κοινωνιολογικό έρεισμα στο κυρίαρχο εξελικτικό δόγμα της προόδου του Δυτικού πολιτισμού προς ολοένα πιο ανοικτές, σύνθετες και δυναμικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης, στις οποίες φέρεται να ευδοκιμεί το ελεύθερο άτομο και να προσιδιάζει η σύγχρονη δημοκρατία. Ταυτόχρονα ξαναρίχνει την κοινότητα στο σκοτάδι από το οποίο την είχε ανασύρει ο Ταίννις, χρεώνοντάς της όλα τα απωθητικά χαρακτηριστικά της στασιμότητας, της βαρβαρότητας και του ολοκληρωτισμού. Το ενδιαφέρον της είναι ωστόσο ότι επιβεβαιώνει έμμεσα την ιστορική παρουσία δύο εναλλακτικών και ανταγωνιστικών τύπων κοινωνικού δεσμού, καθώς και τη φιλοσοφική και πολιτική κρισιμότητα του ζητήματος που θέτουν.

Ο Ιωάννης Δ. Καραβίδας (1892-1984) αδελφός του Κ. Καραβίδα, πλοίαρχος του ελληνικού τότε Β. Ναυτικού. Το 1926 ο Ι. Καραβίδας, κυβερνήτης πολεμικού πλοίου, συνέλαβε τον δικτάτορα Θ. Πάγκαλο, που φυγαδευόταν σε πολεμικό πλοίο με κυβερνήτη τον Βασίλη Λάσκο. Η σύλληψη του δικτάτορα έγινε σε μυθιστορηματική ναυμαχία έξω από τα Κύθηρα (βλ. Γρ. Δαφνή, Η Ελλάς μεταξύ δυο πολέμων, Αθήνα, Ίκαρος, 1974, 1ος τόμος και στον «Βασίλη Λάσκο» του Μ. Καραγάτση).

Από τις ποικίλες ενστάσεις στην κλασική διάκριση κοινότητας και κοινωνίας αξίζει να εξεταστεί εδώ μία πρόσφατη, η οποία προβάλλεται ακριβώς στο όνομα μιας διαφορετικά εννοούμενης κοινότητας. Κατά τον Νανσύ, το κράτος, η βιομηχανία, το κεφάλαιο, μ' ένα λόγο η Gesellschaft, δεν ήρθε να διαλύσει και να αντικαταστήσει μια προηγούμενη κατάσταση Gemeinschaft, αλλά κοινωνικούς δεσμούς οι οποίοι, μολονότι εντελώς διαφορετικοί από κείνους που γνωρίζουμε στον βιομηχανικό κόσμο, δεν έχουν περισσότερη σχέση με αυτό που ονομάζουμε «κοινότητα» απ' ό,τι με αυτό που ονομάζουμε «κοινωνία», και για τους οποίους δεν έχουμε «ούτε όνομα ούτε έννοια»[18]. Η αιχμή αυτής της επιφύλαξης στρέφεται ενάντια σε μια νοσταλγική συνείδηση της απώλειας της κοινότητας, που έχει κυρίως χριστιανική προέλευση και συνοδεύει ανέκαθεν τη δυτική σκέψη, εννοώντας την κοινότητα ως *μέθεξη*, μετάληψη, θεία κοινωνία (communion), συγχώνευση των μελών της στην ολοκληρωτική ενότητα μιας συλλογικής υπόστασης. Αντίθετα ο Νανσύ κρατάει τον όρο «κοινότητα» για να αποδώσει μια πρωταρχική αλήθεια του είναι: το είναι εν κοινώ, τη *συν-εμφάνιση* (com-parution) των όντων, το άνοιγμά τους στον κόσμο και την έκθεσή τους το ένα στο άλλο[19]. Αυτή προηγείται κάθε δεσμού, παρακάμπτει και αίρει τις αποκρυσταλλωμένες ομαδοποιήσεις, αντιστέκεται στην απόλυτη εμμένεια και την ταυτότητα του ανθρώπου και της κοινότητας που εξαντλούνται στον εαυτό τους. Υπ' αυτή την έννοια η κοινότητα δεν είναι αυτό που χάνουν οι άνθρωποι εξαιτίας της κοινωνίας αλλά αυτό που τους συμβαίνει μέσα σ' αυτήν.

Παρά το ενδιαφέρον της, η θεώρηση αυτή παρουσιάζει σοβαρά προβλήματα ορολογίας και ουσίας. Η ριζική αναδημιουργία ενός τόσο φορτισμένου όρου, όπως η κοινότητα, σε τόσο διαφορετική κατεύθυνση παραβιάζει την ιστορία και των πραγμάτων και των ιδεών. Θα ήταν λογικότερο να χρησιμοποιήσει κανείς έναν νέο απλό ή σύνθετο όρο, που να παραπέμπει ενδεχομένως στη γνώριμη αφετηριακή έννοια αλλά να μην ταυτίζεται μαζί της βραχυκυκλώνοντας τις προϋπάρχουσες σημασίες της: τέτοιος θα ήταν, για παράδειγμα, η «άπρακτη κοινότητα», ο ίδιος ο τίλος του έργου του Νανσύ, με τον οποίο ωστόσο εκείνος δεν αντικαθιστά αλλά προσδιορίζει απλώς το μάλλον αυθαίρετα υιοθετημένο ουσιαστικό. Το αποτέλεσμα είναι να αφεθεί ακάλυπτο, χωρίς όνομα και έννοια, κι επομένως χωρίς δυνατότητα να συλληφθεί στην ιδιαιτερότητά του, ένα ολόκληρο πεδίο μορφών και εκδοχών της ιστορικής κοινότητας. Αναγνωρίζοντας εύστοχα τη μέθεξη ως αντικείμενο της νοσταλγίας της κοινότητας, ο Νανσύ φαίνεται να χάνει τον κεντρικό στόχο. Διότι η μέθεξη, η συγχώνευση σε ένα, δεν είναι αυτό που θεμελιώνει και χαρακτηρίζει την κοινότητα αλλά, όπως ο ίδιος δείχνει, μια τάση, ένας πόθος —ίσως η νοσταλγία της κοινότητας να μην είναι άλλωστε παρά αυτή η νοσταλγία της μέθεξης που βρίσκεται ήδη εξαρχής μέσα στην κοινότητα—, ένα όραμα που μπορεί να μην πραγματοποιείται ποτέ, ή μόνο σε ακραίες, «παθολογικές» καταστάσεις (απομονωμένες πρωτόγονες ομάδες, κλειστές θρησκευτικές κοινότητες μυημένων, συγκεντρωμένα πλήθη, φασιστικό κράτος), και πάντως είναι εξίσου πιθανόν σε συνθήκες κοινωνίας. Με αυτή τη διπλή κίνηση, που αποδίδει την παραδοσιακή αντίληψη της κοινότητας στη μέθεξη και αμφισβητεί την πραγματικότητα και την ιδιαιτερότητα της τελευταίας, ο Νανσύ κλείνει το ζήτημα της ιστορικής κοινότητας και της διάκρισής της από την κοινωνία, και ανοίγει το δρόμο για τον δικό του ορισμό. Όμως η σύσταση της κοινότητας δεν μπορεί να αναχθεί στις φανταστικές ή εξαιρετικές στιγμές της μέθεξης, κατά τις οποίες τα μέλη της (όλα;) νιώθουν πως γίνονται ένα, αλλά στην καθημερινή βίωση της ενότητας και του δεσμού πέρα και μέσα από τους «διαχωρισμούς». Αν

κάτι από τη μέθεξη ενυπάρχει στο πνεύμα κατανόησης και ομόνοιας του Ταίννις ή στο ένστικτο και τη χαρά της κοινωνικότητας του Κροπότκιν, έχει σημασία ότι και οι δύο αυτοί συγγραφείς, όπως και άλλοι που θα αναφερθούν στη συνέχεια, δεν εξαντλούν βέβαια την ιδέα της κοινότητας σε αυτό το σημείο, που είναι μόλις η αφετηρία τους, αλλά επιχειρούν να την προσδιορίσουν μέσα από τις σημασίες, τις θεσμίσεις και τις πρακτικές της ζωής εν κοινώ. Κι αυτή η έννοια της «άπρακτης κοινότητας», που κινείται στο ίδιο ανιστορικό και προκοινωνικό επίπεδο αφαίρεσης και γενίκευσης με τις παραπάνω εισαγωγικές έννοιες, θα μπορούσε να αποβεί γόνιμη μόνο μέσα από μια ανάλογη επεξεργασία.

Μετοχή και αυτονομία. Επικέντρωση και οριοθέτηση.

Απ' όλα τα βλέμματα, τις φωνές, τις χειρονομίες, τις στάσεις με τις οποίες οι άνθρωποι ανοίγονται στον κόσμο και εσωτερικεύουν έναν κόσμο, απ' όλες τις υποκειμενικές σημασίες που αναδύονται εκεί όπου η ψυχή συναντιέται με το άλλο, κάθε συγκεκριμένη ανθρώπινη ομάδα, για να συσταθεί ως τέτοια, κρατάει ακριβώς τις κοινές, ή ακριβέστερα θεσμίζει ορισμένες ως κοινές, συνθέτει μ' αυτές τον κοινό κόσμο, το σύνολο των υλικών και άυλων πραγμάτων που τα μέλη της αναγνωρίζουν, βιώνουν και χειρίζονται από κοινού. Κοινότητα είναι κατ' αρχήν ο κόσμος μέσα στον οποίο και μέσω του οποίου τα πράγματα συγκροτούνται και αναδύονται στην εμπειρία όχι ως αμετάστρεπτα φυσικά δεδομένα αλλά ως «κοινωνικά» πράγματα που οι άνθρωποι μοιράζονται και ανταλλάσσουν μεταξύ τους, περνώντας έτσι από τη βιολογική στην πολιτισμική τάξη. 'Οτι τα πράγματα είναι κοινά σημαίνει, με την αυστηρή έννοια, ότι ανήκουν σε όλους και κυκλοφορούν μεταξύ όλων, και μάλιστα ότι, πέρα ή πριν από τις διχοτομήσεις έμψυχων / άψυχων, ανθρώπων / ζώων, υποκειμένου / αντικειμένου, οι ίδιοι οι άνθρωποι εισέρχονται στον κύκλο της ανταλλαγής των πραγμάτων.

Η προτεραιότητα του κοινού

Στη μελέτη του για το δώρο, ο Μως περιγράφει ορισμένους θεσμούς ανταλλαγής συστατικούς των πρωτόγονων και εν μέρει των παραδοσιακών κοινοτήτων. Το καθολικό και διαχρονικό μοντέλο του δεν καβαλά τη γραμμή που χωρίζει τον ανθρώπινο από τον ζωικό κόσμο, δεν αξιώνει δηλαδή να θεμελιωθεί σε κάποια φυσική αναγκαιότητα και συνέχεια, αλλά σημειώνει αντίθετα το σημείο τομής με τη φυσική κατάσταση — είτε στη ρομαντική οργανικιστική εκδοχή της που επικαλείται ως αφετηρία η Gemeinschaft, είτε, ακόμη περισσότερο, στη φυσιοκρατική μηχανιστική εκδοχή της που προϋποθέτει ως βάση η Gesellschaft. «Δεν φαίνεται να έχει υπάρξει ποτέ, ούτε έως μια εποχή αρκετά κοντινή σ' εμάς, ούτε στις κοινωνίες που πολύ ατυχώς ανακατεύουμε υπό την ονομασία πρωτόγονες ή κατώτερες, τίποτα που να μοιάζει με αυτό που αποκαλούμε Φυσική Οικονομία [...]. Στις οικονομίες και τα δίκαια που προηγήθηκαν των δικών μας, δεν διαπιστώνονται ποτέ, θα λέγαμε, απλές ανταλλαγές πλούτου, αγαθών και προϊόντων στο πλαίσιο μιας συμφωνίας που συνάπτεται μεταξύ των ατόμων. Πρώτον, δεν πρόκειται για άτομα αλλά για συλλογικότητες που αναλαμβάνουν αμοιβαίες υποχρεώσεις, ανταλλάσσουν και συμβάλλονται· τα πρόσωπα που είναι παρόντα στο συμβόλαιο είναι ηθικά πρόσωπα: κλαν, φυλές, οικογένειες, που αντιπαρατίθενται και αντιτίθενται είτε ως ομάδες που έρχονται αντιμέτωπες επί του ίδιου του πεδίου, είτε με τη μεσολάβηση των αρχηγών τους, είτε και με τους δύο τρόπους ταυτόχρονα. Επιπλέον, αυτό που ανταλλάσσουν δεν είναι αποκλειστικώς αγαθά και πλούτη, κινητή και ακίνητη περιουσία, πράγματα δηλαδή οικονομικά χρήσιμα. Είναι πρώτα απ' όλα φιλοφρονήσεις, συμπόσια, τελετουργίες, στρατιωτικές υπηρεσίες, γυναίκες, παιδιά, χοροί, γιορτές, πανηγύρια, μεταξύ των οποίων η αγορά δεν είναι παρά ένα στοιχείο και όπου η κυκλοφορία δεν είναι παρά ένας από τους όρους ενός συμβολαίου πολύ γενικότερου και πολύ μονιμότερου. Τέλος, αυτές οι παροχές και αντι-παροχές γίνονται υπό μορφή μάλλον εθελούσια, με προσφορές και δώρα, μολονότι στο βάθος είναι αυστηρά υποχρεωτικές, υπό την απειλή ιδιωτικής ή δημόσιας σύρραξης»[20]. Πρόκειται για ένα κεντρικό θεσμό της ιστορικής κοινότητας που αφορά συνήθως το κυριότερο μέρος της δραστηριότητας και της προσπάθειας των μελών της και τον κύριο όγκο των αγαθών της, και όχι ένα πλεόνασμα της παραγωγής, η οποία θα έτεινε πρώτα να εξασφαλίσει την απλή επιβίωση στο πλαίσιο μιας δεδομένης υποτίθεται σπάνης[21]. Είναι μάλλον το εμπόριο βασικών χρηστικών αγαθών, με αντιπραγματισμό ή μέσω χρήματος, που, εφόσον διακρίνεται, υπάγεται σε ειδικό, περιθωριακό καθεστώς, αφήνοντας όλη τη ζωή της κοινότητας, από τις σχέσεις συγγένειας ως την ιεραρχία και την αρχηγία, να

ρυθμίζεται και να «διαποτίζεται», όπως λέει ο Μαλινόφσκι, απ' αυτό το αδιάκοπο πάρε-δώσε[22]. Καθώς ενέχει την τριπλή υποχρέωση της προσφοράς, της αποδοχής και της επιστροφής, σύμφωνα με τον κανόνα πως ό,τι δίδεται πρέπει να ανταποκρίνεται με το παραπάνω, το *πότλατς* (ινδιάνικη λέξη που υιοθετεί και γενικεύει ο Μως) εμποδίζει τη συσσώρευση αξίας, που θα μπορούσε να προκύψει από την πληθωριστική ανταλλαγή ισοδυνάμων και μαζί τη συγκέντρωση ιδιοκτησίας σε ατομικούς ή οικογενειακούς πόλους, που θα αυτονομούνταν από το πλέγμα των σχέσεων[23]. Η προετοιμασία, εκτέλεση, αξιολόγηση και ανανέωση της ανταλλαγής κινητοποιεί όλα τα μέλη της κοινότητας για λογαριασμό του κλαν, τα ενσωματώνει σ' ένα σύνολο από το οποίο τους είναι αδύνατο να διαχωρίσουν τον εαυτό τους και τη θέση τους, παρασύρει τις πράξεις τους σε μια ροή από την οποία δεν μπορούν να τις αποσπάσουν, επισφραγίζοντας έτσι τη βαθύτερη συνύφανση των ατόμων και των υπο-ομάδων στο κοινό πλαίσιο. Διαγράφεται έτσι η πρώτη θεμελιώδης ιδιότητα της κοινότητας, η *μετοχή* όλων σε όλα, που εξασφαλίζει στην πράξη (πέρα από τους προδιαγραμμένους δεσμούς συγγένειας) την ένωση παρά τους διαχωρισμούς. «Κατά βάθος, πρόκειται για μίξεις. Αναμιγνύονται οι ψυχές μέσα στα πράγματα· αναμιγνύονται τα πράγματα μέσα στις ψυχές. Αναμιγνύονται οι ζωές και να πώς τα πρόσωπα και τα πράγματα βγαίνουν καθένα από τη σφαίρα του και αναμιγνύονται μεταξύ τους: αυτό ακριβώς είναι το συμβόλαιο και η ανταλλαγή»[24].

Υπάρχει ίσως μία μόνο δραστηριότητα των πρωτόγονων κοινοτήτων που μπορεί να παραβληθεί με την ανταλλαγή ως προς τη συχνότητα και την ένταση με την οποία εκδηλώνεται: ο πόλεμος, που στον Μως, όπως αργότερα και στον Λεβί-Στρως, εμφανίζεται δίπλα της ως εναλλακτικό ενδεχόμενο κατά την επαφή δύο ομάδων, αρνητική έκβαση αυτής της επαφής και αποτυχία της ανταλλαγής[25]. Σημαίνει άραγε αυτό ότι, παρά τα αντεπιχειρήματα του Κροπότκιν, ο πόλεμος είναι στη φύση του ανθρώπου; Στο δοκίμιό του για τη βία ο Κλαστρ προτείνει μια διαφορετική ερμηνεία. Χρειάζεται πρώτα να παρατηρηθεί ότι ο πόλεμος εμφανίζεται μετατοπισμένος κατά ένα βήμα σε σχέση με την ανταλλαγή, δεν εκδηλώνεται στο εσωτερικό της κοινότητας ως φυσική επιθετικότητα και αλληλοσπαραγμός των μελών της, αλλά μόνο έξω απ' αυτήν, στις σχέσεις της με άλλες. Εκεί η κοινότητα ξεχωρίζει τους εχθρούς από τους φίλους: απέναντι στους πρώτους βρίσκεται σε διαρκή πολεμική ετοιμότητα, που ξεσπάει συχνά σε ένοπλη σύγκρουση· με τους δεύτερους, ενόψει ακριβώς αυτού του πολέμου, συνάπτει συμμαχίες περισσότερο ή λιγότερο προσωρινές, τις οποίες επικυρώνει με σχέσεις ανταλλαγής. Ο πόλεμος δεν αποφεύγεται στο όνομα μιας απόλυτης συμφιλίωσης, αλλά επιδιώκεται με σκοπό τη διαφύλαξη της διαφοράς και της ολότητας κάθε κοινότητας. Από την άλλη, δεν γενικεύεται ως πόλεμος καθενός εναντίον όλων που θα διαιρούσε την κοινότητα, αλλά περιορίζεται διαφυλάσσοντας την ενότητά της. «(...) η θέληση να εμμείνουν στο αδιαίρετο είναι τους κινεί εξίσου όλα τα Εμείς, όλες τις κοινότητες: η αυτο-εγκαθίδρυση καθεμιάς απ' αυτές ενέχει την αντίθεση, την εχθρότητα προς τις άλλες· η κατάσταση πολέμου διαρκεί όσο και η ικανότητα των πρωτόγονων κοινοτήτων να επιβεβαιώνουν την αυτονομία τους η μία στην άλλη. Εφόσον κάποια φανεί ανίκανη σ' αυτό θα καταστραφεί από τις άλλες [...]. Για να μπορεί να εννοεί τον εαυτό της ως ένα Εμείς, η κοινότητα πρέπει να είναι ταυτόχρονα αδιαίρετη (μία) και ανεξάρτητη (ολότητα): το εσωτερικό αδιαίρετο και η εξωτερική αντίθεση συναρθρώνονται, καθένα είναι προϋπόθεση του άλλου. Εφόσον παύει ο πόλεμος, παύει να χτυπά η καρδιά της πρωτόγονης κοινωνίας»[26]. Προβάλλει έτσι η δεύτερη θεμελιώδης ιδιότητα της κοινότητας, η *αυτονομία* της —που ενέχει την αυτοτέλεια και την αυτάρκειά της —απέναντι σε κάθε άλλη κοινότητα ή κοινωνικό σχηματισμό έξω απ' αυτήν κι απέναντι σε κάθε ευρύτερο σχήμα στο οποίο μπορεί να συμμετέχει αυτόβουλα (σύνδεσμο, συμμαχία, κοινοπολιτεία).

Η μετοχή και η αυτονομία συνιστούν ιδιότητες και επιδιώξεις της κοινότητας που έχουν κρίσιμη σημασία για την ύπαρξή της, γι' αυτό και καμιά δεν εξαντλείται στο θεσμό που καταρχήν την εγγυάται. Η μετοχή επεκτείνεται πέρα από την ανταλλαγή στον ίδιο τον πόλεμο, ο οποίος διεξάγεται απ' όλους τους ικανούς άνδρες κι όχι από κάποιο ξέχωρο ειδικό μηχανισμό· ενώ στην αυτονομία δεν συμβάλλει μόνο ο πόλεμος αλλά και η ανταλλαγή, στο μέτρο που, είτε περιοριζόμενη στο εσωτερικό της κοινότητας είτε επεκτεινόμενη στις σχέσεις της με άλλες, προστατεύει την αυτάρκεια και επισφραγίζει τη συμβολική ενότητά της.

Είναι χρήσιμο να σημειωθούν σ' αυτό το σημείο οι αντιστοιχίες και οι διαφορές της παραπάνω προβληματικής μ' εκείνη του Νανσύ, ο οποίος βλέπει

στην εχθρότητα μεταξύ κοινοτικών μορφωμάτων την έκφραση της απολυτότητας και της εμμένειας [immanence] στην οποία κατατείνει η συγχώνευση των μελών καθενός σε μια διαχωρισμένη ολοκληρωτική οντότητα[27]. Αν η μετοχή έχει έναν ορίζοντά της στη μέθεξη και η αυτονομία στην εξατομίκευση, αυτό δεν σημαίνει καθόλου πως οι πρώτες ισοδυναμούν με τις δεύτερες: δεν αίρουν τη διαφορά και μάλιστα το συναγωνισμό μεταξύ των μελών της κοινότητας (βλ. πιο κάτω), ούτε τις επαφές, πολεμικές ή ειρηνικές, και τους δεσμούς της (ανταλλαγές, συμμαχίες) με τον έξω κόσμο. Είδαμε ότι η συσχέτιση αυτών των ιδιοτήτων είναι σύνθετη και αμφίδρομη, ξένη προς τη μονόδρομη αιτιότητα που οδηγεί από τη συγχώνευση στη μονάδα κι από κει στη σύγκρουση με άλλες τέτοιες. Κι αυτό διότι δεν πρόκειται για κάποια βαθύτερη ουσία που βαίνει σταδιακά προς την ολοκλήρωσή της, αλλά για επιδιώξεις που εξαρτώνται από θεσμούς και πρακτικές, όπως η ανταλλαγή ή ο πόλεμος.

Δύο γενικές διαδικασίες, η επικέντρωση και η οριοθέτηση, διατρέχουν τους θεσμούς της κοινότητας και συντηρούν τις ιδιότητές της.

Η μετοχή προϋποθέτει τη σύγκλιση όλων, προσώπων και πραγμάτων, σ' ένα *κέντρο*, συμβολικό και χωρικό, όπου εστιάζεται η προσοχή και η ενέργεια της κοινότητας. Ορισμένοι «πρωτοδημοκρατικοί» θεσμοί, όπως η συνέλευση όλων των ενηλίκων ανδρών, συνιστούν ένα τέτοιο κέντρο, όπου εκδηλώνεται το ενδιαφέρον για τα κοινά και απ' όπου εκπορεύεται η διαχείρισή τους. Ορισμένες τελετουργίες συγκεντρώνουν και συμπυκνώνουν τη ροή των ανταλλαγών στο χώρο και στο χρόνο. Εξάλλου, πέρα από τις δραστηριότητες των ανθρώπων (αν η διάκριση αυτή μπορεί να γίνει), ή ίσως μέσα απ' αυτές, είναι όλες οι κοσμολογικές, χθόνιες ή επουράνιες δυνάμεις και θεότητες που νοούνται επικεντρωμένες στην κοινότητα η οποία τις επικαλείται. Από την άλλη μεριά, η αυτονομία προϋποθέτει επίσης ότι η κοινότητα θέτει τον εαυτό της ως απόλυτο κέντρο του κόσμου που αντιλαμβάνεται. Αυτό σημαίνει ότι φέρει αποκλειστική ευθύνη — τουλάχιστον ως προς «τα ανθρώπινα» — για τον εαυτό της και για τα μέλη της, σε όλες τις πτυχές της ζωής και του θανάτου της (εξασφάλιση των προς το ζην, ανατροφή, μύηση και ενηλικίωση, αποκατάσταση μέσα στο πλαίσιο των δεσμών συγγένειας, ίαση και περίθαλψη, μέριμνα για τους γέρους, προετοιμασία για το θάνατο, υποχρεώσεις απέναντι στους νεκρούς), και ότι συγκροτεί πηγή αυτοδιοίκησης, δηλαδή ενιαίας βούλησης και καθοδήγησης σ' ό,τι αφορά τις εσωτερικές δραστηριότητες (εγκατάσταση, μετακινήσεις, εργασίες και έργα, τελετές, αντιμετώπιση έκτακτων περιστατικών) και την «εξωτερική πολιτική» της (πολεμικές επιχειρήσεις, συμμαχίες, ανταλλαγή και εμπόριο)[28].

Την ιδιότητα της αυτονομίας περιφρουρούν και τα *όρια* που εκδηλώνονται σε όλα τα πεδία της κοινοτικής ζωής. Η ιστορική κοινότητα οριοθετεί το έδαφος που καλύπτει μέσα από τη διαμόρφωση του τόπου της[29]. Περιορίζει επίσης την αύξηση του πληθυσμού της, είτε με τις πρακτικές της βρεφοκτονίας και της γεροντοκτονίας[30], είτε με τον αποικισμό και τη μετανάστευση[31] θέτει ακόμη όρια στην ηθική εκτροπή και την εγκληματική συμπεριφορά των μελών της με κυρώσεις που κυμαίνονται από τη διαπόμπευση ως την εκδίκαση αίματος, σύμφωνα με μια λογική ίσης ανταπόδοσης που συχνά διέπει το εθιμικό της δίκαιο[32]. Ωστόσο τα πιο κρίσιμα όρια αφορούν εκείνες τις πρακτικές και τις διαδικασίες που αποδείχθηκαν οι πιο επικίνδυνες για την ύπαρξη της κοινότητας: τη συγκέντρωση της εξουσίας και του πλούτου, που είναι άλλωστε και οι βασικοί συντελεστές της Gesellschaft.

Μελετώντας τον θεσμό της αρχηγίας, όπως παρουσιάζεται στους ινδιάνους της βορειοαμερικανικής ηπείρου, ο Κλαστρ συμπεραίνει ότι η κοινότητα φροντίζει να τον αποδυναμώσει εκ των προτέρων, αναγνωρίζοντας τον καταπιεστικό χαρακτήρα της εξουσίας και την εξωτερική «φυσική» απειλή που συνιστά για την πολιτισμική της τάξη[33]. Ο αρχηγός ορίζεται ως βαθμίδα εξωτερική προς την κοινότητα, σε απολύτως αρνητική σχέση με τη διαδικασία της ανταλλαγής στην οποία εκείνη θεμελιώνεται, αφού στο πρόσωπό του αίρεται η αμοιβαιότητα και γίνεται «μονόδρομη» η κυκλοφορία γυναικών (που δίνονται μόνο από την ομάδα σ' αυτόν), αγαθών και λόγων (μόνο απ' αυτόν προς την ομάδα). Στον απομονωμένο αρχηγό δεν απομένουν παρά οι περιορισμένοι και εύθραυστοι ρόλοι του συντονιστή των οικονομικών, τελετουργικών και πολεμικών δραστηριοτήτων και του «ειρηνοποιού» σε σχέση με τις εσωτερικές τριβές της ομάδας. Η άσκηση αυτών των ρόλων εξαρτάται από την καλή θέληση των μελών και υπόκειται πάντα στην αμφισβήτησή τους που θα μπορούσε να σημάνει την ανάκληση του αρχηγού. Με τον εξοβελισμό και την περιχαράκωση της πολιτικής λειτουργίας έξω από τους θεμελιακούς δεσμούς της ανταλλαγής, εμποδίζεται η ανάδυση της εξουσίας από το εσωτερικό

Ο Κ. Καραβίδας γύρω στο 1950.

της κοινότητας, η συγκέντρωση και αυτονόμησή της, που θα μπορούσε να προκύψει από την άνιση ανταλλαγή ή από τη μετατροπή της «τεχνικής» (ρητορικής, κυνηγετικής, πολεμικής) ανωτερότητας του αρχηγού σε πολιτική αρχή.

Η άλλη μεγάλη πηγή κινδύνων για την κοινότητα είναι ο πλούτος και οι διαδικασίες της ανταλλαγής και της παραγωγής του. Ο Κλαστρ υποστηρίζει ότι η πρωτόγονη κοινότητα επιζητεί μεν την αμοιβαία ανταλλαγή στο εσωτερικό της, προσπαθεί όμως να περιορίσει όσο γίνεται την ανάγκη της από κει και πέρα, να τη χρησιμοποιήσει δηλαδή μόνο ως μέσο για τη σύναψη των απαραίτητων συμμαχιών με άλλες ομάδες ενόψει των πολεμικών της προτεραιοτήτων — επικαλείται δε το παράδειγμα της ανταλλαγής γυναικών στην οποία προβαίνουν οι σύμμαχοι για να εδραιώσουν το δεσμό τους, αλλά σε σχέση με την οποία πάντα προτιμάται, εφόσον είναι εφικτή, η απλή απαγωγή και η αιχμαλώτιση γυναικών από εχθρικές φυλές[34]. Επεκτεινόμενη πέρα από τις γυναίκες, στο πεδίο των υλικών αγαθών, η ίδια στάση συνεπάγεται την αποφυγή των εμπορικών συναλλαγών μεταξύ κοινοτήτων, λόγω του κινδύνου εξάρτησης που ενέχουν, και τον περιορισμό της ανταλλαγής σε δώρα μεταξύ συμμάχων. Η τάση αυτή εναρμονίζεται με το ιδανικό της αυτάρκειας, στο οποίο προσβλέπουν, όπως δείχνει ο Σάλινς, αυτές οι πρώτες «κοινωνίες της αφθονίας»[35]: πρωτόγονες κοινότητες όπου μια συλλεκτική ή παραγωγική δραστηριότητα περιορισμένη σε χρόνο και σε ένταση εξασφαλίζει τα αγαθά που απαιτούνται τόσο για την ικανοποίηση ζωτικών αναγκών όσο και για τη συμβολική κυκλοφορία τύπου πότλατς. Αν η αυτάρκεια συμβάλλει στην προς τα έξω οριοθέτηση της κοινότητας και τη συνακόλουθη αυτονομία της, η αφθονία διασφαλίζει την προς τα μέσα οριοθέτησή της, απέναντι στον εμφύλιο σπαραγμό και τη διαίρεση που θα έφερνε ο αγώνας για την επιβίωση, και επιτρέπει την ολοκληρωμένη μετοχή των μελών της. Αντίθετα προς τη λογική της σπάνης, που άστοχα αποδίδεται στις πρωτόγονες κοινωνίες, εκείνη της αφθονίας αφαιρεί το νόημα από τη διάκριση μεταξύ στοιχειωδών αγαθών και πλεονάσματος, μεταξύ οικονομίας της επιβίωσης και αξιοποίησης των πόρων, αφού προορισμός κάθε αγαθού είναι εδώ η άμεση ή βραχυπρόθεσμη προσφορά και ανάλωσή του. Αναστέλλεται έτσι η ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας και η αυτονόμηση της παραγωγής[36] και αποτρέπεται η συσσώρευση πλούτου και αξίας μαζί με τη σύστοιχη έλλειψή τους, που θα διαιρούσε εσωτερικά την κοινότητα και θα υπονόμευε την πλήρη μετοχή όλων στα αγαθά της.

Σε πιο «εξελιγμένες» κοινότητες όπου έχει ήδη εδραιωθεί η οικογένεια, η ιδιοκτησία και η συγκεντρωτική αρχή, ο Κροπότκιν παρακολουθεί την προέκταση ή την ανακάλυψη θεσμών αυτοπεριορισμού απέναντι στον πλούτο και την εξουσία, όπως είναι η περιοδική αναδιανομή της γης και άρση των χρεών στα βαρβαρικά σημιτικά και άρια φύλα· αργότερα δε, στις μεσαιωνικές πόλεις, ο περιορισμός του εμπορίου και ο έλεγχος της κερδοσκοπίας από τους δήμους, η συλλογική αγορά πρώτων υλών και πώληση προϊόντων από τις συντεχνίες και η προστασία των μελών τους από την καπιταλιστικού τύπου διαφοροποίηση μέσα στο εργαστήριο, η ανάσχεση της αυθαιρεσίας των ηγεμόνων με την κατοχύρωση των πολιτικών ελευθεριών[37]. Η ανάλυσή του δείχνει ότι η κοινότητα δεν προσκρούει σ' αυτά τα όρια λόγω αρχαϊσμού, χαμηλού επιπέ-

δου οργάνωσης και ανάπτυξης, τεχνολογικής ανεπάρκειας κλπ., αλλά μάλλον τα θεσμίζει επί τούτου, περισσότερο ή λιγότερο συνειδητά, ως συστατικές προϋποθέσεις και εγγυήσεις της ύπαρξής της.

Η επικέντρωση και η οριοθέτηση δεν είναι λοιπόν κάποιες φυσικές ιδιότητες της κοινότητας, εγγεγραμμένες μια για πάντα στην ταυτότητά της, αλλά εξαρτώνται από θεσμούς και πρακτικές που μεριμνούν διαρκώς για την αναπαραγωγή τους. Η ανταλλαγή και ο πόλεμος είναι παραδειγματικοί τέτοιοι όροι των πρωτόγονων κοινοτήτων, ωστόσο δεν είναι ούτε οι μόνοι ούτε δεσμευτικοί για κάθε ιστορική ικανότητα[38]. Άλλοι θεσμοί μπορούν να εξασφαλίσουν την οριοθέτηση και την επικέντρωση, μολονότι ένας βαθμός συμβολικής ανταλλαγής — υπό την έννοια της κυκλοφορίας και του μοιράσματος ορισμένων τουλάχιστον πραγμάτων ή εμπειριών (κι όχι κατ' ανάγκην της τελετουργικής προσφοράς τύπου πότλατς), μέσω των οποίων σημαίνεται και πραγματώνεται η έξοδος του ανθρώπου από την ατομική του ταυτότητα και η «συμβολή» του με τους άλλους — είναι προϋπόθεση της κοινότητας, ενώ η αποφυγή του πολέμου και η απώλεια ή εκχώρηση της πολεμικής ετοιμότητας πληρώνεται συνήθως με βαρύ τίμημα. Αυτό που εν τέλει έχει σημασία είναι ο προσανατολισμός των όποιων θεσμών και πρακτικών στους κεντρικούς σκοπούς της κοινότητας, τη μετοχή και την αυτονομία.

Η προσέγγιση που επιχειρήθηκε εδώ φαίνεται να διασταυρώνεται με την απόπειρα του Νανσύ να εννοήσει την κοινότητα μέσα από μια προβληματική των ορίων και του πεπερασμένου της ύπαρξης. «Αυτό που μου αποκαλύπτει η κοινότητα, παρουσιάζοντάς μου τη γέννηση και το θάνατό μου, είναι η ύπαρξή μου έξω από μένα [...]. Πρόκειται για την κοινότητα των πεπερασμένων όντων, και ως τέτοια είναι και η ίδια *πεπερασμένη* κοινότητα. Δηλαδή όχι κοινότητα περιορισμένη σε σχέση με μια κοινότητα άπειρη ή απόλυτη, αλλά κοινότητα του πέρατος, διότι το πέρας είναι κοινοτικό, και τίποτε άλλο πέρα απ' αυτό δεν είναι κοινοτικό»[39]. Η κοινότητα ενέχεται στο πεπερασμένο των όντων και ενέχει τα όρια της ύπαρξης και της παρουσίας τους στο μέτρο ακριβώς που έχει να κάνει όχι με την παραγωγή και την ολοκλήρωση αλλά με τη διακοπή και την «απραξία» (désoeuvrement — έννοια του Μπλανσό), την αναστολή του κοινωνικού, οικονομικού, τεχνικού ή θεσμικού έργου[40]. Μάταια η επίγνωση του πέρατος εξορκίζεται με την επαγγελία της απόλυτης συγχώνευσης και απωθείται από την «απεριόριστη» κοινωνία του κράτους και του κεφάλαιου. Η υπενθύμιση της παρουσίας του θανάτου και της διακοπής στον πυρήνα της κοινότητας έρχεται έτσι να διορθώσει την κάπως εξιδανικευμένα θετική και δημιουργική εικόνα της που προέβαλαν ουμανιστικές θεωρήσεις όπως αυτή του Κροπότκιν. Μόνο που η συνάρτηση πεπερασμένων όντων και «είναι εν κοινώ» που διατυπώνει ο Νανσύ είναι υπερβολικά απλή και καθαρή για να είναι αληθινή. Κατά την αντίληψή του (που σ' αυτό το σημείο έλκει την καταγωγή της από τον Χάιντεγγερ), η γέννηση και ο θάνατος, τα όρια της ύπαρξης, προσέρχονται στην εμπειρία ως ακέραια γεγονότα, ανεξάρτητα από κάθε νοηματοδότηση και θέσμιση, και ως τέτοια ακριβώς τα εμφανίζει η κοινότητα — μια «φαινομενικότητα πιο πρωταρχική από κάθε άλλη»[41]. Ωστόσο αν οφείλουμε να δεχθούμε ότι από φυσική άποψη τα γεγονότα αυτά είναι ανεξάρτητα από κάθε συγκεκριμένο κοινωνικό μόρφωμα, γνωρίζουμε από την άλλη (κι αυτό είναι ίσως κάτι που οι ιστορικές κοινότητες κατανοούσαν περισσότερο από εμάς) ότι δεν προσλαμβάνονται ως ακατέργαστα δεδομένα αλλά πάντοτε ως σχέση και μάλιστα ως θεμέλιο του κοινωνικού δεσμού[42]. Εδώ ακριβώς υπεισέρχονται οι ιδιαίτερες σημασίες και οι θεσμοί στους οποίους αποκρυσταλλώνονται. Ο κοινωνικός δεσμός δεν προκύπτει λοιπόν ως διυποκειμενική πραγματικότητα που υπερτίθεται σε προϋπάρχοντες υποκειμενικούς πόλους (όπως τον εκλαμβάνει για να τον απορρίψει αμέσως ο Νανσύ), αλλά ως αυτό που συνιστά τους ίδιους τους πόλους, τα σημεία αναφοράς της σχέσης. Η ιστορική κοινότητα διαμορφώνει τα μέλη της και διαμορφώνεται απ' αυτά, όχι ερήμην αλλά μέσω ακριβώς θεσμών και πρακτικών που αποβλέπουν στην επικέντρωση και την οριοθέτηση της προσωπικής και της κοινής ζωής. Είναι φυσικό ότι, ελλείψει αυτών, και παρά την έμφασή της στο πέρας, η κοινότητα του Νανσύ απομένει μόνο ένα «πάθος», που ερωτοτροπεί ένθεν και ένθεν κάποιων ασύλληπτων ορίων, χωρίς ποτέ να εκδηλώνεται σε ιστορικά μορφώματα, και ξεγλιστράει ατέρμονα ακολουθώντας το αφηρημένο περίγραμμα των όντων σ' όλη την έκταση και τη διάρκεια της ανθρωπότητας. Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό αυτής της θεώρησης ότι, καθώς τα όρια μετατοπίζονται επ' άπειρον, το κέντρο γίνεται εντελώς αφηρημένο, άμορφο και απροσπέλαστο από την εμπειρία[43].

Ανθρωποπλασία και αρετές. Το παράδειγμα της πόλεως

Υπάρχει άραγε «κοινοτικός άνθρωπος», σε αντιδιαστολή προς τον άνθρωπο της κοινωνίας; Κι αν σήμερα ζούμε ανάμεσα (και χάρη) σε υπολείμματα κοινότητας και σε νέα αβέβαια μορφώματά της, τι απομένει απ' αυτόν γύρω ή μέσα μας;

Η κοινότητα αποσπά το νεογέννητο ζωικό πλάσμα από τους καταναγκασμούς και τα ατυχήματα του φυσικού κόσμου για να το ενσωματώσει στις σχέσεις συγγένειας, γειτνίασης ή φιλίας μιας ιδιαίτερης ανθρώπινης ομάδας. Χάρη σε θεσμούς και πρακτικές όπως η ανταλλαγή ή ο πόλεμος, το ασκεί στις επιταγές της μετοχής και της αυτονομίας και του γνωρίζει το κέντρο και τα όρια της ζωής του. Ξέρουμε ότι όλα τούτα, μορφοποιημένα στο ιδιαίτερο σύνολο παραδόσεων και κανόνων κάθε ιστορικής κοινότητας, παραμένουν σχετικά σταθερά σε μεγάλες διάρκειες και κληρονομούνται από γενιά σε γενιά, ρυθμίζοντας αυστηρά τη ζωή των μελών της. Η ρύθμιση αυτή δεν έχει τον, γνώριμο σήμερα, χαρακτήρα της προσαρμογής σε αφηρημένα εξωτερικά πρότυπα, των οποίων η προέλευση αγνοείται και η ενσάρκωση απουσιάζει, η δε εκμάθηση και τήρησή τους αποτιμάται σύμφωνα με τυπικά κριτήρια — στην πιο ακραία εκδοχή του ένα τέτοιο σύστημα «αξιών» και αξιολόγησης δεν θα προϋπέθετε καν τη συνύπαρξη των ατόμων, που θα βίωναν τα πράγματα ως ιδιωτική τους υπόθεση ή αποστολή υπό τον έλεγχο ενός αόρατου κριτή. Αντιθέτως στην κοινότητα η στάση καθενός υπόκειται στην κρίση των άλλων, κι αυτή παραπέμπει σε πρότυπα που έλκουν την καταγωγή τους από τον κοινό μύθο και ενσαρκώνονται από πρόσωπα παρόντα στη ζωή ή στη ζωντανή συλλογική μνήμη· ακολουθεί δε ορισμένους κανόνες που διαμορφώνονται, δοκιμάζονται καί αίρονται ή επικυρώνονται στην πράξη από τα μέλη της, τα οποία φέρνουν σ' αυτή την κρίση το βάρος της δικής τους ζωής και το όποιο κύρος της προσωπικότητάς τους και κατά κάποιο τρόπο εκτίθενται με τη σειρά τους ο ένας στα μάτια του άλλου για κάθε τέτοια κρίση. Γι' αυτό, αν οι θεσμοί που αποβλέπουν στον αυτοπροσανατολισμό και τον αυτοπεριορισμό της κοινότητας επιτρέπουν τη μετοχή σ' αυτήν και την αυτονομία της, η επιτυχία τούτων των επιδιώξεων δεν επαφίεται στους θεσμούς αλλά στις *αρετές* των μελών της.

Σύμφωνα με τον Μάκινταϋρ, οι αρετές είναι ανθρώπινες ιδιότητες που εκδηλώνονται σε πρακτικές σχετικές με τη διαμόρφωση, τη διατήρηση και την ευδαιμονία μιας ορισμένης κοινότητας[44]. Τέτοιες ιδιότητες, εύκολα αναγνωρίσιμες σε κάθε κοινοτικό πλαίσιο ζωής[45], θεματοποιούνται στις παραδόσεις των αρχαϊκών «ηρωικών κοινωνιών». Αναζητώντας κυρίως στα ομηρικά έπη την αφετηριακή έκφραση μιας αντίληψης των αρετών που κληρονόμησε ο δυτικός πολιτισμός, ο Μάκινταϋρ διαπιστώνει ότι εκεί η ηθική ταυτίζεται με την κοινωνική δομή. Οι αρετές είναι στενά συνυφασμένες με τους δεσμούς συγγένειας που συνέχουν την κοινότητα, υπό την έννοια ότι μόνο κάνοντας κανείς αυτά που οφείλει και δεχόμενος εκείνα που του οφείλονται σύμφωνα με τους δεδομένους κανόνες, αξιολογούμενος και αξιολογώντας τους άλλους με κριτήριο την επιτυχία σε αυτά, εκπληρώνει το ρόλο του, αποκτά ταυτότητα και καταλαμβάνει τη θέση που του επιφυλάσσεται στην κοινωνική τάξη πραγμάτων[46]. Αργότερα, στην κλασική εποχή, και ειδικότερα στην Αθήνα, αυτή η συσχέτιση τροποποιείται: η ηθική αποσπάται εν μέρει από τις σχέσεις συγγένειας για να αναζητήσει έρεισμα στον πολιτικό δεσμό της φιλίας και οι αρετές εγκαθιστούν μεν το άτομο στον κοινωνικό του ρόλο αλλά του επιτρέπουν και να τον υπερβεί θέτοντας υπό αμφισβήτηση τη μία ή την άλλη επιταγή με γνώμονα την αναζήτηση της «καλής ζωής», του απώτατου κατά τον Αριστοτέλη ανθρώπινου αγαθού. «Για τον ομηρικό άνθρωπο δεν μπορούσε να υπάρχει κανένα πρότυπο εξωτερικό προς εκείνα που ενσαρκώνονταν στις δομές της δικής του κοινότητας, στο οποίο θα μπορούσε να προσφύγει· για τον Αθηναίο το ζήτημα είναι πιο περίπλοκο. Η δική του κατανόηση των αρετών του παρέχει όντως πρότυπα βάσει των οποίων μπορεί να αμφισβητήσει τη ζωή της ίδιας του της κοινότητας και να εξετάσει αν αυτή ή εκείνη η πρακτική ή πολιτική είναι δίκαιη. Παρ' όλο αυτό αναγνωρίζει επίσης ότι κατανοεί κατ' αυτό τον τρόπο τις αρετές μόνο επειδή η συμμετοχή του στην κοινότητα τον οδηγεί σε μια τέτοια κατανόηση. Η πόλη είναι ένας φύλακας, ένας γονέας, ένας δάσκαλος, μολονότι αυτό που μαθαίνεται από την πόλη μπορεί να οδηγήσει σε μια αμφισβήτηση αυτού ή εκείνου του χαρακτηριστικού της ζωής της».[47] Με διαφορετικό τρόπο λοιπόν, και στις δύο αυτές στιγμές της ελληνικής ιστορίας (και της ιστορίας των ιδεών) το αναγκαίο πλαίσιο μέσα στο οποίο εκδηλώνονται οι αρετές και κρίνονται οι πράξεις είναι η κοινότητα, της φυλής ή της πόλης· είναι ακόμη, μέ-

σα ή και πέρα απ' αυτήν, οι θεσμοί του αγώνα, που συνίστανται στα πολεμικά και αθλητικά αγωνίσματα και τις νεότερες μεταμορφώσεις τους: τις πολιτικές και δικαστικές αντιδικίες, τις συγκρούσεις της τραγωδίας και τους φιλοσοφικούς διαλόγους[48]. Και στους δύο τύπους κοινότητας η αυτονομία είναι προϋπόθεση της πλήρους μετοχής και της ανόθευτης άσκησης των αρετών, αλλιώς οι κρίσεις και οι πράξεις των ανθρώπων παύουν να είναι αδέσμευτες, αναπτύσσονται ασύμμετρα και βαρύνουν άνισα στα πράγματα, ανάλογα με την εξάρτησή τους από εξωγενείς παράγοντες. Και στους δύο τύπους η μετοχή, φέρνοντας τις αρετές στο προσκήνιο, διαμορφώνει στην πράξη και επί τόπου τη δυναμική και την εμβέλεια των γεγονότων και τη φήμη των πρωταγωνιστών τους. Από κει και πέρα, στον πρώτο τύπο, τον πιο «κλειστό» (που από την άποψη που μας ενδιαφέρει εδώ αντιστοιχεί μάλλον και σε πολλές πρωτόγονες ή βαρβαρικές κοινωνίες), η εμβέλεια της μετοχής περιορίζεται σ' αυτά και η άσκηση των αρετών επισφραγίζει τη συναίνεση των ατόμων στο προδεδομένο πλαίσιο κληρονομημένων θεσμών, αντιλήψεων και αξιών, που δεν μετασχηματίζονται παρά μόνο στη μεγάλη διάρκεια, πολύ πέρα από την κλίμακα της ανθρώπινης ζωής. Στον δεύτερο τύπο, τον πιο «ανοιχτό» (που αντιστοιχεί ουσιαστικά στην παραδειγματική περίπτωση της Αθήνας και εν μέρει μόνο στις άλλες ελληνικές πόλεις), η εμβέλεια της μετοχής διευρύνεται και η άσκηση των αρετών φέρνει τα άτομα σε θέση —ή στην ανάγκη— να αναρωτηθούν για το ίδιο το πλαίσιο και να επιχειρήσουν στη διάρκεια της ζωής τους την επαναδιαπραγμάτευση του ρόλου τους μέσα σ' αυτό, κάποτε δε και τον μερικό ή ολικό επαναπροσδιορισμό του.

Για να έρθουν σ' αυτή την προκαθορισμένη ή διαπραγματεύσιμη συνάρτηση με τον κοινωνικό δεσμό, οι αρετές οφείλουν να περάσουν από τις δύο συστατικές διαδικασίες της κοινότητας, την επικέντρωση και την οριοθέτηση. Εφόσον ο καταμερισμός εργασίας παραμένει στοιχειώδης, κάθε άτομο οφείλει να ανταποκριθεί σ' έναν πολυσθενή ρόλο παρόμοιο μ' εκείνο των άλλων συντρόφων του, συνιστώντας κατά κάποιο τρόπο έναν καθρέφτη της κοινότητάς του. Εσωτερικεύει, όπως θα λέγαμε σήμερα, ή καλύτερα συνιστά με την πρακτική του, φανερώνει με το παράδειγμά του, τα όρια και το κέντρο της.

Πράγματι, από τη μια, το άτομο είναι καταρχήν περιορισμένο στο ρόλο του, δεν έχει περιθώριο να αλλάξει ταυτότητα ή επάγγελμα, να ανέβει ή να κατέβει κοινωνικά, «να ξεπεράσει τον εαυτό του» ή «τα όριά του» — κάτι τέτοιο θα ήταν ύβρις. Αν συναγωνισμός υπάρχει, και μάλιστα έντονος (όπως θα δούμε αμέσως πιο κάτω), αυτός αφορά την επίδοση σε παράλληλους ρόλους, που ξετυλίγονται χωρίς να προσκρούουν ο ένας στον άλλο, και τη συνακόλουθη ηθική αναγνώριση· δεν πρόκειται συνήθως για τον εξοντωτικό ανταγωνισμό που ενέχεται στην προσπάθεια να πάρει κανείς τη θέση του άλλου (κάτι που εδώ επαφίεται κατά κανόνα στη φυσική διαδοχή) και να έχει τη συνακόλουθη κοινωνική, οικονομική ή άλλη ωφέλεια. Η συνθήκη αυτή δεν ανατρέπεται από τη μεταβολή της ηθικής στη σχέση της με τη ζωή της πόλης, που φέρνει η κλασική εποχή. Ότι το άτομο φτάνει να αμφισβητήσει και να υπερβεί το ρόλο του δεν σημαίνει πως μπροστά του ξανοίγεται ένα απεριόριστο πεδίο με ανεξάντλητες δυνατότητες και ανοιχτούς ρόλους, αλλά ότι συνειδητοποιεί την αντινομία και τη σύγκρουση ανάμεσα στους διαφορετικούς ρόλους που καλείται να παίξει και ανάμεσα στις διάφορες αρετές που το δεσμεύουν. Εξάλλου η λύση αυτής της αντίθεσης δεν είναι ζήτημα ελεύθερης επιλογής αλλά συμμόρφωσης προς μια κοσμολογική τάξη πραγμάτων, η οποία, είτε σταματάει, δίχως ουσιαστικά να επιλύει, τη σύγκρουση με την επέμβαση ενός θεού (όπως συμβαίνει στις τραγωδίες του Σοφοκλή), είτε υπαγορεύει τη θέση και τη βαρύτητα κάθε αρετής στο αρμονικό σύνολο της ζωής (σύμφωνα με τη φιλοσοφία του Πλάτωνα). Είναι χαρακτηριστικό ότι πολλές από τις αρετές και των δύο αυτών φάσεων της αρχαιότητας θέτουν οι ίδιες ένα ζήτημα ορίων. Μια απ' αυτές είναι η *δικαιοσύνη*, που η ιστορία της συμπυκνώνει το ίδιο το θέμα της μετάβασης από τον ομηρικό στον κλασικό κόσμο, αφού στον πρώτο «δίκαιος» (ο όρος «δικαιοσύνη» δεν εμφανίζεται ακόμη) είναι αυτός που δεν παραβαίνει τα όρια της κοσμολογικής τάξης πραγμάτων, ενώ στον δεύτερο τίθεται το ερώτημα αν ο σεβασμός των ορίων και των επιταγών της εδραιωμένης τάξης συνιστά ή όχι δικαιοσύνη (με μια έννοια που απέχει πάλι αρκετά από τη δική μας). Αντίθετα, ένα από τα πάθη είναι ακριβώς η *πλεονεξία*, η επιθυμία να αποκτήσει κανείς περισσότερα αυτή καθ' εαυτήν (διαφορετική από την επιθυμία να έχει περισσότερα απ' όσα του αναλογούν, που είναι η νεότερη σημασία του όρου), πράγμα που σημαίνει όχι ότι παραβαίνει ορισμένα όρια αλλά, κάτι πολύ σημαντικότερο, ότι δεν αντιλαμβάνεται καν τέτοια. Μια άλλη αρετή, η *σωφροσύνη*, ήταν στην παλιά αριστοκρατική

της εκδοχή η ιδιότητα του ανθρώπου που ελέγχει τα πάθη του και, ενώ θα μπορούσε, δεν κάνει κατάχρηση εξουσίας· ενώ αργότερα σημαίνει τη συγκράτηση, όχι τόσο στους στόχους όσο στον τρόπο επίτευξης των στόχων, την ικανότητα να ξέρει κανείς σε κάθε περίσταση πόσο πρέπει να προχωρήσει και πότε πρέπει να σταθεί ή να υποχωρήσει προσωρινά.

Ταυτόχρονα, η καταδίκη της πλεονεξίας σηματοδοτεί μια άλλη, συμπληρωματική συνθήκη του ατόμου μέσα στην κοινότητα. Αυτό που καταξιώνει τον άνθρωπο δεν είναι η απόκτηση ολοένα περισσότερων, που τον κάνει να τρέχει κατά κάποιο τρόπο πίσω από τα πράγματα ή στην καλύτερη περίπτωση να τα υποτάσσει στις επιθυμίες του, συνιστώντας ένα απόλυτο κέντρο ερήμην των άλλων. Είναι αντίθετα η ικανότητα να αποτελεί ένα κέντρο μεταξύ άλλων μέσα στην κοινότητα, να αγωνίζεται για να διακριθεί με τους λόγους και τις πράξεις του, επιζητώντας το primum inter pares, η αναγνώριση του οποίου προϋποθέτει ακριβώς ότι οι άλλοι είναι ίσοι, άξιοι κριτές και συναγωνιστές, ικανοί να μένουν μέσα στο παιχνίδι. Μια σειρά αρετές συντελούν σ' αυτή την επικέντρωση της κοινότητας πάνω στο άτομο, και πρώτη η *ανδρεία*, ως ικανότητα συντήρησης και υπεράσπισης του οίκου και της κοινότητας, που συγκεντρώνει έτσι στο πρόσωπό του την εμπιστοσύνη συγγενών και φίλων. Όμως εκεί όπου η ανδρεία λείπει ή αποτυγχάνει, η *πανουργία* μπορεί να φέρει αποτελέσματα επειδή ακριβώς παίζει με το κέντρο των πραγμάτων, το μετατοπίζει ή το συγκαλύπτει, κάνοντας τον αντίπαλο να χάσει το στόχο. Η *αφοσίωση* είναι η αρετή που έχει το παράδοξο γνώρισμα να θέτει στο επίκεντρο αυτόν στον οποίο απευθύνεται (το συγγενή, το φίλο) αντί γι' αυτόν που την έχει, έστω κι αν χάρη στις σχέσεις αμοιβαιότητας η προσφορά συχνά ανταποδίδεται· υπό τη μορφή δε της συζυγικής πίστης είναι η βασική εγγύηση της ενότητας του οίκου ως ιδιαίτερου κέντρου μέσα στην κοινότητα. Η *σοφία* αναγνωρίζεται ως πηγή γνώμης και συμβουλής, ενδεχομένως δε και αποφάσεων, αλλά και ως βάση στάθμισης και εναρμόνισης όλων των άλλων αρετών. Τέλος (σ' αυτή την ενδεικτική απλώς καταγραφή, που αντλούμε από τον Μάκινταϋρ) η *πολυπραγμοσύνη* καθιστά το άτομο κέντρο πολλαπλών δραστηριοτήτων, πράγμα που θεμελιώνεται μεν στην απουσία καταμερισμού εργασίας και τον πολυσθενή ρόλο που οφείλει να αναλάβει κάθε μέλος της κοινότητας, αποκτά όμως ιδιαίτερη σημασία και αναγνώριση εφόσον πρόκειται για συμμετοχή στα κοινά της πόλης.

Αξίζει να σημειωθεί ότι, για να προσδιορίσει γενικά τις αρετές, ο Αριστοτέλης επιχειρεί να εντοπίσει καθεμιά στο μέσο μεταξύ των δύο άκρων που συνιστούν οι αντίστοιχες κακίες, μ' άλλα λόγια, στο κέντρο μεταξύ δύο παραβιαζόμενων ορίων: η ανδρεία βρίσκεται ανάμεσα στην απερισκεψία και τη δειλία, η δικαιοσύνη ανάμεσα στο αδικείν και το αδικείσθαι και ούτω καθεξής[19]. Έτσι για να ασκήσει τις αρετές ο πολίτης οφείλει να αναγνωρίσει τα όρια και να πετύχει το κέντρο και κάθε ενάρετος αποτελεί ένα κεντρικό σημείο αναφοράς και ισορροπίας μέσα στην κοινότητα, μακριά από τις οριακές και αμετροεπείς συμπεριφορές των παρασυρμένων συντρόφων του. Απ' αυτή την άποψη, η κατ' εξοχήν αρετή είναι η *φρόνησις*, η ικανότητα να κρίνει κανείς *κατά τον ορθόν λόγον* σε κάθε συγκεκριμένη περίσταση. Ενώ η κατεξοχήν κακία είναι η *ύβρις*, η απώλεια του μέτρου και του κριτηρίου και η προσβολή της τάξης των πραγμάτων. Το ζεύγος αυτό αποκτάει κρίσιμη σημασία στην κλασική εποχή, και κυρίως στην Αθήνα, όταν νόμοι και ρόλοι τίθενται υπό αμφισβήτηση και οι πολίτες δοκιμάζουν την πρόκληση να ορίσουν, και τον κίνδυνο να απωλέσουν, το κέντρο και τα όρια της ζωής τους. Συλλαμβάνοντας αυτή την ιδιαίτερη συγκυρία, που συνιστά ταυτόχρονα το μεγαλείο και την τραγικότητα της αθηναϊκής δημοκρατίας, ο Καστοριάδης επισημαίνει τους θεσμούς και τις αρετές που οι Αθηναίοι προσπάθησαν να αντιτάξουν στην απειλή της ύβρεως. Ένας τέτοιος θεσμός είναι η τραγωδία, όπου, γίνεται φανερό ότι το αγαθό για τους ανθρώπους και την πόλη τους δεν ορίζεται από τους νόμους (θείους ή ανθρώπινους που, όπως στην *Αντιγόνη*, μπορεί να έρθουν σε αδιέξοδη σύγκρουση), αλλά είναι ζήτημα αρετών (όπως η φρόνηση και μάλιστα όχι η ατομική, του Κρέοντα, αλλά εκείνη που προκύπτει από κοινού): «Σε μια δημοκρατία ο λαός *μπορεί* να κάνει οτιδήποτε — και οφείλει να ξέρει ότι *οφείλει* να μην κάνει οτιδήποτε. Η δημοκρατία είναι το καθεστώς του αυτοπεριορισμού επομένως είναι επίσης το καθεστώς της ιστορικής διακινδύνευσης — ένας άλλος τρόπος για να πούμε ότι είναι το καθεστώς της ελευθερίας — κι ένα καθεστώς τραγικό. Η πτώση της Αθήνας — η ήττα της στον Πελοποννησιακό πόλεμο — ήταν το αποτέλεσμα της *ύβρεως* των Αθηναίων. Όμως η ύβρις δεν προϋποθέτει απλώς την ελευθερία· προϋποθέτει επίσης την απουσία κάθε πάγιας νόρμας, τη θεμελιακή ανακρίβεια των έσχατων ορόση-

μων της δράσης μας. (Η χριστιανική αμαρτία είναι βεβαίως μια έννοια ετερονομίας). Η παράβαση του νόμου δεν είναι ύβρις, είναι ένα πταίσμα ορισμένο και περιορισμένο. Η ύβρις υφίσταται όταν ο αυτοπεριορισμός είναι η μόνη «νόρμα», όταν παραβιάζονται όρια που δεν ήταν πουθενά καθορισμένα». «[Η *Αντιγόνη*] Κάνει ορατή την αβεβαιότητα που είναι πανταχού παρούσα σ' αυτό το [δημοκρατικό] πεδίο, φανερώνει με αδρές γραμμές το νόθο των κινήτρων, αποκαλύπτει τον ελάχιστα διεξοδικό χαρακτήρα των συλλογισμών στους οποίους θεμελιώνουμε τις αποφάσεις μας. Δείχνει ότι η ύβρις δεν έχει τίποτε να κάνει με την παράβαση μιας καλά καθορισμένης νόρμας, ότι μπορεί να πάρει τη μορφή της άκαμπτης θέλησης να εφαρμόζονται οι νόρμες, να καλυφθεί πίσω από ευγενή και αξιοσέβαστα κίνητρα — είτε ορθολογικά είτε ευλαβή. Με την καταγγελία του *μόνος φρονείν* διατυπώνει το θεμελιακό αξίωμα της δημοκρατικής πολιτικής»[50].

Ένα άλλο σύνολο από αρετές και κακίες, συνυφασμένες με τις συνιστώσες των αρχαίων και των νεότερων ελληνικών κοινοτήτων, παρουσιάζει ο Καραβίδας. Ίσως δεν θα περίμενε κανείς από μια θεώρηση που επιμένει στον γεωοικονομικά προσδιορισμένο και βιοτικά προσανατολισμένο χαρακτήρα της κοινότητας να θεματοποιεί και να τονίζει τόσο το ζήτημα των αρετών. Απ' αυτό ακριβώς γίνεται εμφανές ότι οι αρέτες δεν συνιστούν ένα εποικοδόμημα ή κάποιο επιπρόσθετο ηθικό στοιχείο αλλά προϋποθέσεις της ίδιας της ύπαρξης της κοινότητας ως οργανωτικού κέντρου «της εν τω τόπω βιώσεως, ήτις, όπως και σήμερον, έτσι και τότε, δεν ήτο δυνατόν να οικονομηθή ειρηνικώς και εντίμως χωρίς την γύρω των μεγίστων αρετών ενάμμιλον και αλληλέγγυον έντασιν του κοινοτικού πνεύματος επάνω εις ολόκληρον τον εν τω τόπω ένοικον πληθυσμόν»[51]. Τέτοιες αρετές είναι *η συντροφικότητα*, που ευνοώντας την κοινή παραγωγική προσπάθεια στον τόπο αποδεικνύεται «το προσφυέστερον συγκολλητικόν στοιχείον» της ομάδας· ο *πατριωτισμός* που αναφέρεται στο σεβασμό, την αγάπη και την υπεράσπιση των θεσμών αλληλεγγύης· και η *ευρετικότητα*, που αναπτύσσεται με σημείο αναφοράς τα όρια (τα «τοιχώματα») και τις δεσμεύσεις της κοινότητας. Σε όλες αυτές αντιπαρατίθεται η *εξυπνάδα*, που ως ευτελής εκδοχή της ευρετικότητας, αποδεσμευμένη από τα διαπλαστικά πλαίσια της κοινότητας, ασκείται προς ίδιον όφελος, επιβάλλοντας το «δίκαιο του εξυπνότερου» και καταλύοντας την αλληλεγγύη.

Ο προσωπικός αυτοπροσανατολισμός και αυτοπεριορισμός δεν συντελείται αφ' εαυτού, ως κυτταρική ανάπτυξη που δια του πολλαπλασιασμού θα οικοδομούσε δευτερογενώς την κοινότητα. Ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε ποτέ να στρέψει προς το μέρος του και να οργανώσει γύρω του τις δυνάμεις του χάους με αφετηρία την έρημο της ατομικότητάς του. Δεν συγκροτείται ως ιδιαίτερο κέντρο παρά στο μέτρο που συγκλίνει και μετέχει στο κοινό κέντρο ενός κόσμου· δεν βρίσκει τα όριά του παρά στο μέτρο που αναγνωρίζει και υπερασπίζεται τα κοινά όρια αυτού του κόσμου. Οι αρετές (αυτές που φέραμε ως παράδειγμα ή όποιες άλλες) παρουσιάζονται έτσι άρρηκτα συνυφασμένες στον ιστό της κοινότητας αφού σύμφωνα με αυτές τα άτομα αναλαμβάνουν, επικεντρώνουν και οριοθετούν τους ρόλους τους, κι επιχειρούν να τους εναρμονίσουν στην ενότητα του προσώπου τους ή να τους αμφισβητήσουν μπροστά στις αντινομίες της ζωής· χάρη σ' αυτές διαθέτουν πρότυπα και μέτρα για την αξιολόγηση τόσο των επιμέρους πράξεών τους όσο και της συνολικής παρουσίας του εαυτού τους και των άλλων μέσα στην κοινότητα· και σε σχέση με αυτές μόνο μπορούν να εννοήσουν και να αφηγηθούν την ολοκλήρωση καθεμιάς ζωής, τη μετοχή όλων στη ζωή της κοινότητας και την ιστορία της τελευταίας ως ορισμένης και αυτόκεντρης συλλογικότητας. Το νόημα των ανθρώπινων πράξεων και ο ρόλος των αρετών δεν αποκαλύπτονται παρά μέσα σε μια αφηγηματική τάξη που βρίσκεται ήδη ενσαρκωμένη στην κοινότητα, στην ηθική ζωή και την αγωγή των ανθρώπων (μέσα από την οποία δηλαδή εκείνοι εννοούν και βιώνουν τον κόσμο). Αυτήν αποδίδουν, σημαδεύοντας τις μεταμορφώσεις της, πρώτα το έπος που εξυμνεί τους άθλους των ηρώων και αργότερα η τραγωδία που φτάνει να διερωτάται για τους κανόνες και το νόημα της ζωής στην κοινότητα. Κατά κάποιο τρόπο, η κοινότητα, την οποία αντιπροσωπεύουν σε κάθε περίπτωση τα πρόσωπα της αφήγησης, γίνεται η ίδια ένα δραματικό πρόσωπο που «παίζει» την ιστορία της[52].

Μπορούμε να διακρίνουμε μετά απ' όλα αυτά, σ' ένα αρκετά αφηρημένο επίπεδο, κάτι που φαίνεται να χαρακτηρίζει κάθε μορφή κοινότητας και να συνιστά κατά κάποιο τρόπο το γενικό νόημά της: την *ανθρωποπλασία* ή τη διαμόρφωση της ανθρώπινης ζωής. Ακούγεται σαν κοινοτοπία αλλά αρκεί να σκεφθεί κανείς κατ' αντιδιαστολή τους σχηματισμούς της κοι-

Ο Κ. Καραβίδας με την κόρη του Ζωή στα δεξιά του.

νωνίας ή του κράτους για να καταλάβει ότι δεν είναι. Αντίθετα με αυτούς, που ενδιαφέρονται μόνο για σχετικά αυτονομημένες επιμέρους δραστηριότητες και ρόλους των ανθρώπων (ως εμπόρων, παραγωγών, καταναλωτών, υπηκόων, στρατιωτών κλπ.), η κοινότητα φροντίζει για όλες τις πτυχές της ζωής, από τη γέννηση ως το θάνατο, από τη σωματική ως την ψυχοπνευματική διαμόρφωση, από τις ατομικές ανάγκες ως τους δεσμούς συγγένειας, συνεργασίας και φιλίας[53], για ό,τι δηλαδή «κάνει άνθρωπο» το αρχικό ζωικό πλάσμα (αρκεί να είναι σαφές ότι ο «άνθρωπος» που εννοείται εδώ δεν έχει σχέση μ' εκείνον της ουμανιστικής θεώρησης — έναν ενιαίο τύπο με κοινούς προσδιορισμούς και προεγγεγραμμένες δυνατότητες ανάπτυξης και ολοκλήρωσης — αλλά είναι ο εκάστοτε εννοούμενος από μια συγκεκριμένη κοινότητα· δεν είναι προφανώς απαραίτητο να ονομάζεται με μια ορισμένη αντίστοιχη λέξη, είναι όμως βέβαιο, ότι κάθε μόρφωμα έχει έναν τρόπο αυτοπροσδιορισμού της συλλογικότητάς του και των μελών του — ένα «εμείς» — σε διάκριση από τα άλλα).

Από την άποψη αυτή, μπορούμε να πούμε πως όταν ο Καραβίδας μιλάει για την ελληνική κοινότητα ως «ανθρωποπλάστρα», παραγωγό ανθρώπων, σε αντίθεση με κοινωνίες που παράγουν υλικά αγαθά χάρη στις πρώτες ύλες τους (όπως η Αγγλία με τον άνθρακα), δεν εκφράζει τόσο μια ιδιαιτερότητα της Ελλάδας που δεν διαθέτει ιδιαίτερους πλουτοπαραγωγικούς πόρους («... πέτρες κι ανθρώπους μόνο»[54]), αλλά μια βασική συνθήκη κάθε κοινότητας, η οποία μπορεί να έχει ή να μην έχει αλλά πάντως δεν «εννοεί» άλλους πόρους κι άλλες προτεραιότητες πέρα από τους ανθρώπους της και τις αρετές τους. Κι αυτό σε αντίθεση με τη λογική της κοινωνίας που εστιάζεται σε αφηρημένα μέσα και σκοπούς και αντιμετωπίζει σημειακά τους ανθρώπους με κριτήριο την προώθηση εκείνων[55].

Ωστόσο ο χαρακτήρας αυτής της ανθρωποπλασίας δεν είναι ακόμη σαφής. Σε πρώτη όψη, η διαφορά κοινότητας και κοινωνίας μοιάζει να είναι κυρίως ποσοτική, να έγκειται στο εύρος της ζωής, στο πλήθος των πτυχών της που μορφοποιούνται διεξοδικά σε κάθε περίπτωση, στην πυκνότητα και την ένταση της παρουσίας κάθε τύπου στον ανθρώπινο βίο. Δίνοντας έμφαση στον καταμερισμό της εργασίας και τη μεγιστοποίηση της απόδοσης η κοινωνία ωθεί σε αποσπασματικές εντατικές παρεμβάσεις και στη σύστοιχη εξειδίκευση των ατόμων, αφήνοντας κενά στην όλη συγκρότησή τους, τα οποία καλύπτονται χάρη σε εναπομένοντα στοιχεία κοινότητας. Όμως το κριτήριο αυτό είναι επισφαλές, διότι ποιες είναι «όλες» οι πτυχές της ζωής; Κάτι προδεδομένο στο οποίο εναλλακτικοί τύποι έρχονται να ανταποκριθούν σε ποικίλους βαθμούς; Κι αν, από μια άλλη άποψη, τα καλούπια της κοινότητας είναι ιδιαίτερα περιοριστικά, σε αντίθεση με τις σημειακές μεν αλλά διεισδυτικές και καινοτόμες επεμβάσεις της κοινωνίας, οι οποίες άλλωστε διόλου δεν αποκλείεται να πυκνώσουν και να επικαλύψουν τελικά όλο το πεδίο που συνιστούσε η κοινότητα;

Ένα ασφαλέστερο κριτήριο, που θα επέτρεπε να μιλήσουμε για «ανθρωποπλασία» με τη μη τετριμένη σημασία του όρου είναι ακριβώς οι αρετές. Πράγματι, η αποσπασματική και φυγόκεντρη λογική των μορφωμάτων κοινωνικού τύπου, έστω κι αν υποτεθεί ότι σ' αυτά διασώζονται στοιχεία αρετών, αίρει μια θεμελιακή συνθήκη της άσκησής τους: τη σύνθεση κι

εναρμόνισή τους στο πλαίσιο της συνολικής ζωής του ανθρώπου, το ξετύλιγμά τους σ' όλη της τη διάρκεια, έτσι ώστε αυτή να επιδέχεται μάλιστα μια αφηγηματική απόδοση. Το σημαντικότερο είναι όμως ότι, αν οι αρετές συνάπτονται με πρακτικές που τείνουν σε εσωτερικά προς αυτές αγαθά, δεν μπορούν να έχουν στην πραγματικότητα καμιά σχέση με δραστηριότητες του κοινωνικού τύπου στραμμένες σε εξωτερικά αγαθά, σαν να είναι μέσα αυτονομημένων σκοπών ή αυτονομημένα μέσα σκοπών. Οι αρετές είναι λοιπόν αναπόσπαστος όρος, και ίσως η ουσία, της ανθρωποπλασίας. Βρίσκονται στον πυρήνα της κοινότητας και συνδέονται με την καθολικότητα του κοινοτικού φαινομένου, που επισήμαναν οι έρευνες του Κροπότκιν ή του Μως, είτε πρόκειται για την αυτοτελή παρουσία του σε διακεκριμένα μορφώματα, είτε για την επιβίωση ή την ανάδυσή του μέσα σε ευρύτερους κοινωνικούς και κρατικούς σχηματισμούς. Χωρίς αυτές δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ανθρώπους και για τους πολιτισμούς τους με οποιαδήποτε ουσιαστική έννοια, κι αυτό περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο δείχνει τη φυσική, λογική και ιστορική προτεραιότητα της κοινότητας απέναντι στην κοινωνία. Η πλήρης εξαφάνιση των αρετών από την ανθρώπινη ζωή θα ήταν νοητή μόνο σε συνθήκες βιομηχανικής παραγωγής «ανθρώπων» για μια απόλυτη Gesellschaft σαν αυτή του Θαυμαστού Νέου Κόσμου. Η έκλειψή τους στη σύγχρονη συνείδηση και παιδεία είναι ο πιο κρίσιμος δείκτης της απόσυρσης της κοινότητας από τη νεότερη κοινωνική οργάνωση. Και αντίστροφα, η φασματική παρουσία τους στην εμπειρία είναι το πιο ξεκάθαρο σημάδι της ανθεκτικότητας των απωθημένων κοινοτικών μορφών στα περιθώρια αλλά και στο επίκεντρο της σημερινής κοινωνίας, καθώς και της ζωντανής σκιάς που ρίχνει πάντα ο «κοινοτικός άγριος» στην κατά τα άλλα διάφανη και διάτρητη ζωή μας.

Κοινότητα και κοινωνία: μετατοπίσεις του ζητήματος

Η κοινότητα είναι ο πρώτος ανθρώπινος κόσμος που αναδύεται μέσα από τη φύση. Κι αυτό τόσο από ιστορική άποψη, αφού οι πρώτες γνωστές μορφές ανθρώπινης συμβίωσης φέρουν κοινοτικά χαρακτηριστικά όπως εκείνα που ανιχνεύτηκαν σ' αυτή τη μελέτη, όσο και από ανθρωπολογική και λογική άποψη, αφού κανένας κοινωνικός σχηματισμός, απ' όσους μπορεί να αντλήσει κανείς από τα ιστορικά ή εθνογραφικά αρχεία ή να συλλάβει με το νου δεν είναι κόσμος ανθρώπων παρά στο μέτρο που συνιστά, εμπεριέχει ή διαμεσολαβείται από κάποιας μορφής κοινότητα ή Gemeinschaft.

Η κοινωνία με το κράτος της, η Gesellschaft, είναι πράγματι μια εκ των υστέρων σύμβαση, μόνο που έρεισμά της (και ερείπιό της) δεν είναι το άτομο, ο πολίτης ή όποια άλλη τέτοια μυθική αναφορά, αλλά οι κοινοτικές μορφές που διαμορφώνουν και συντηρούν τα άτομα. Γι' αυτό ακριβώς της είναι σε κάποιο βαθμό απαραίτητες όσο κι αν ενσωματώνοντάς τες τις περιστέλλει, τις αποσυνθέτει ή εν τέλει τις εξαλείφει. Μέσα από τη συγκέντρωση της πολιτικοστρατιωτικής, θρησκευτικής και οικονομικής εξουσίας, οι ιστορικές κοινότητες περνούν σε καθεστώς μερικής ή ολικής ετερονομίας και εξάρτησης. Στο μέτρο που τα όρια του κόσμου μετατίθενται στην ευρύτερη ενότητα και το κέντρο του μεταφέρεται στο δικό της κυρίαρχο υπερ-κέντρο, η εμπειρία της μετοχής σ' έναν ζωντανό οικείο περίγυρο υποχωρεί μπροστά σ' εκείνη της απόσπασης και της θέασης ενός εξωτερικού ξένου περιβάλλοντος, ενώ η άσκηση και η αγωγή στις αρετές ατονεί κάτω από την κοινωνικά οργανωμένη διαμεσολάβηση της εμπειρίας (εκπαίδευση, τύπος και νεότερα μαζικά μέσα). Η διεξοδική διερεύνηση της κοινωνίας, υπ' αυτό το πρίσμα, σ' ένα επόμενο στάδιο της μελέτης, θα επέτρεπε να διερευνηθεί η υπόθεση ότι οι δύο αυτοί τύποι ανθρώπινης συμβίωσης είναι ασυμφιλίωτοι, όσον αφορά την ενδιάθετη ροπή και την ιδεατή εκδοχή τους, μολονότι μονίμως συνυπάρχουν σε τεταμένη συμπληρωματικότητα υπό τις συγκεκριμένες ιστορικές μορφές τους.

Εδώ επιβάλλεται μια διευκρίνηση. Η ανάλυση που προηγήθηκε φάνηκε να αντιπαραθέτει δύο διακριτά και ολοκληρωμένα συστήματα. Υπάρχει όμως καθαρή κοινότητα (και αντίστοιχα καθαρή κοινωνία); Η απάντηση είναι βέβαια αρνητική αφού, «εκ φύσεως», ή μάλλον εξαιτίας των ευμετάβλητων δραστηριοτήτων και των αμφίσημων θεσμών με τους οποίους συναρτώνται (ανταλλαγή, πόλεμος...), οι ιδιότητες και οι διαδικασίες της κοινότητας είναι ανά πάσα στιγμή αντιστρεπτές. Αρκεί η ελάχιστη αυθαιρεσία ή ολιγωρία ώστε η μετοχή να δώσει τη θέση της στον αποκλεισμό, αρκεί μια ανατροπή του συσχετισμού δυνάμεων ή μια πανουργία των πνευμάτων ώστε η αυτονομία να μετατραπεί σε ετερονομία[56]. Βαθύτερα, αυτό που πάντα διακυβεύεται είναι από τη μια η επικέντρωση, μετέωρη ανάμεσα στον υδροκεφαλισμό και την περιθωριοποίηση κι από την άλλη η

οριοθέτηση ταλαντευόμενη ανάμεσα στην ασφυκτική περιχαράκωση και στο «ξέφραγο αμπέλι». Άλλωστε, όπως είδαμε, όλες αυτές οι εύθραυστες ισορροπίες δεν έχουν άλλη εγγύηση από αυτή που μπορούν να προσφέρουν τα πιο ασταθή στοιχεία, οι ανθρώπινες αρετές, καθώς ακροβατούν ανάμεσα στα πάθη.

Τέτοιες εντάσεις και μεταστροφές δεν λείπουν από καμιά μορφή συμβίωσης. Γι' αυτό και τα κοινοτικά στοιχεία δεν μπορούν ποτέ να μονοπωλήσουν κι ούτε καν να επιβληθούν σε όλα τα πεδία της συλλογικής ζωής, εξοβελίζοντας τα «αρνητικά» τους και αποφεύγοντας κάθε πρόκληση. Παράδειγμα η αρχαία ελληνική πόλη και μάλιστα η Αθήνα, όπου ολόκληρες κατηγορίες ανθρώπων αποκλείονται, όχι μόνο από τα αξιώματα, αλλά και από οποιαδήποτε συμμετοχή στα κοινά, ακόμη κι από την εμφάνιση στον δημόσιο χώρο, ενώ ορισμένα πεδία της ζωής, όπως ο οίκος (ανεξάρτητα από εσωτερικά κοινοτικά στοιχεία), περιχαρακώνονται μακριά από την πολιτική κοινότητα, ως αποκρυσταλλώσεις της ιδιοκτησίας και της εξουσίας του ενός. Η ίδια η πολιτική κοινότητα, η πόλις με την αυστηρότερη έννοια, σημαδεύεται από εσωτερικές διακρίσεις, ανισότητες και καταναγκασμούς και από μια «ιμπεριαλιστική» εξωτερική πολιτική, παρέχοντας, όπως είδαμε, γόνιμο έδαφος όχι μόνο στις αρετές αλλά και στην ύβρη. Αν μπορούμε να μιλάμε για την αθηναϊκή πόλη ως κοινότητα, δεν είναι λοιπόν επειδή διέπεται ολόκληρη από κάποιο «κοινοτικό πνεύμα» ή συναφή τύπο οργάνωσης, αλλά επειδή μέσα της, και μάλιστα στον κεντρικό πυρήνα της, εκδηλώνονται σταθερά ροπές και στοιχεία κοινότητας, όπως ο δημόσιος χώρος των πολιτών, που αξιώνουν να την προσανατολίσουν συνολικά και που παραπέμπουν, ακόμη κι όταν συνιστούν μειοψηφία, στην ουτοπία της καθολικής τους κατίσχυσης. Αντίστροφη φαίνεται να είναι η σχέση της κοινότητας προς την ολότητα στο νεότερο κόσμο και μάλιστα σ' εκείνα ακριβώς τα μορφώματα που ονομάζονται ακόμη «κοινότητες». Πράγματι, υπό την αιγίδα του τοπικού όλου, της επίσημης κοινότητας, μπορεί να συσπειρώνονται ντόπια ή και ευρύτερα ιδιωτικά συμφέροντα και εξαρτημένες από το κράτος πολιτικές αρχές· ενώ η αλληλεγγύη και η αμοιβαιότητα καταφεύγουν σε επιμέρους θεσμούς, π.χ. το καφενείο, που αξιώνουν ίσως αλλά δεν μπορούν να ορίσουν το σύνολο, προσαρτημένο καθώς είναι, μέσω του τύπου της κοινότητας, στη λογική της κοινωνίας[57].

Όλα αυτά δείχνουν πόσο κρίσιμη είναι η σχέση του κοινού και του όλου, πόσο έχει σημασία να εξετάζεται η εμβέλεια και το πεδίο εφαρμογής της κοινότητας μέσα σε οποιοδήποτε συλλογικό πλαίσιο, οι ιδιαίτερες θεσμίσεις και πρακτικές που τη συνιστούν και η αντίθεση ή η σύνθεσή τους με άλλες. Γίνεται επίσης φανερό (προς άρση μιας παρεξήγησης στην οποία μπορεί να έδινε λαβή η ως τώρα ανάλυση), ότι η διάκριση κοινότητας και κοινωνίας δεν έχει ταξινομητικές βλέψεις, δεν αξιώνει δηλαδή να διακρίνει δύο αυτοτελή συστήματα, με τα κριτήρια των οποίων θα μπορούσαν να κατανεμηθούν, στους άξονες της διαχρονίας και της συγχρονίας, όλα τα συλλογικά μορφώματα που έχει γνωρίσει η ανθρωπότητα. Στο επίπεδο αυτό όλα τα μορφώματα είναι «κοινωνίες» με τη γενικότερη και «ουδέτερη» σημασία του όρου (βλ. σημείωση 2), οι οποίες προσφέρονται σε ποικίλες ταξινομήσεις σύμφωνα με πολλαπλά κριτήρια. Από κει και πέρα, η διάκριση αναδεικνύει μάλλον μια τομή στο εσωτερικό τέτοιων κοινωνιών, που επιτρέπει να διερευνηθούν συγκεκριμένες καταστάσεις και εγχειρήματα.

Το ζητούμενο είναι εν τέλει η κατανόηση της ριζικής ανατροπής που συνεπάγεται για την ανθρώπινη εμπειρία, και του ασυμφιλίωτου που παρεισάγει σ' αυτήν, η μετάβαση από την κοινότητα στην κοινωνία (αλλά και αντιστρόφως), κάθε φορά που διαδραματίζεται εκ νέου στη μεγάλη συλλογική κίνηση των ομάδων και των λαών ή στη μικρή προσωπική ιστορία κάθε νέου ανθρώπου που έρχεται στον κόσμο. Άλλωστε αυτό το ασυμφιλίωτο προς τον κόσμο που διαπερνά τη νεότερη κοινωνική εμπειρία, πολύ περισσότερο από ένα τυπικό ακαδημαϊκό ενδιαφέρον για άλλες μορφές ανθρώπινης συμβίωσης, είναι και η αφετηρία της στροφής στην κοινότητα και της αναζήτησης υπολειμματικών ή νεότευκτων μορφωμάτων της στο σύγχρονο κόσμο.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η θεραπεία των δεινών της κοινωνίας μπορεί να βρεθεί στην αναβίωση ή την απομίμηση μορφών της ιστορικής κοινότητας (άλλη μια παρεξήγηση την οποία επιτρέπει το ημιτελές της μελέτης). Το φαρμάκι του ασυμφιλίωτου που διαποτίζει τη σημερινή ζωή έχει ήδη επιδράσει καταλυτικά και οι ομοιοπαθητικές θεραπείες που η ίδια η κοινωνία προκρίνει για τον εαυτό της (η καταπολέμηση της αλλοτρίωσης με περισσότερη αλλοτρίωση, της καταστροφής με πιο οργανωμένη καταστροφή, των παθών με άλλα πάθη) φαίνονται πολύ πιο κατάλληλες καί σίγουρα πιο ελκυστικές απ' ό,τι οι στερητικές δίαιτες

της αρετής και της εγκράτειας. Από την άλλη μεριά, ο κόσμος της κοινωνίας και η εποχή της νεωτερικότητας έφεραν μαζί τους πολύτιμες δυνατότητες, ανακαλύψεις και εμπειρίες από τις οποίες οι σύγχρονοι άνθρωποι δεν θα μπορούσαν, και δικαίως δεν θα ήθελαν, να παραιτηθούν. Η βιωματική πυκνότητα του παραδοσιακού κοινοτικού κόσμου φαντάζει, και ίσως είναι, ασφυκτική σε σύγκριση με την «αραιότερη» αλλά ανοιχτή και πολύμορφη αίσθηση της ζωής που δοκιμάζουν οι άνθρωποι των σύγχρονων κοινωνιών (έστω κι αν λίγοι μόνο απ' αυτούς, έστω και για λίγο συνήθως καιρό....). Πίσω από τα παραβιασμένα όρια της ιστορικής κοινότητας άνοιξαν ορίζοντες που το ξανασφράγισμά τους θα σήμαινε απώλεια κόσμων της πραγματικότητας και της φαντασίας και παραπέρα συρρίκνωση των διαστάσεων της ζωής. Παρά το σεβασμό που προξενεί η βαθύτερη σοφία και η μακραίωνη ανθεκτικότητα του μέτρου που ρυθμίζει τον κόσμο της, παρά το θαυμασμό που προκαλούν εξαιρετικές εκφάνσεις της όπως αυτή της αθηναϊκής πόλεως, τέλος παρά την αγανάκτηση που γεννά το σάρωμα και το ξόδεμά της σ' όλες τις εποχές, κι ακόμη περισσότερο σήμερα, από τις πολλαπλάσιες εχθρικές δυνάμεις του κράτους, του στρατού και της κοινωνίας — παρ' όλα αυτά τα ευγενικά αισθήματα και τη συνακόλουθη «συμπάθεια» που προσελκύει (η οποία είναι τόσο εύκολο να γλιστρήσει προς τον οίκτο ή την εξιδανίκευση), η παραδοσιακή κοινότητα δεν μπορεί να προβληθεί σήμερα ως αντίπαλο δέος, ρηξικέλευθη πολιτική ή εναλλακτικό όραμα στον κυρίαρχο κόσμο. Στην καλύτερη περίπτωση μπορεί να εμπνεύσει ορισμένες μάχες οπισθοφυλακής για τη διάσωση περιθωριοποιημένων παραδοσιακών μορφών από πρόωρο και αναίτιο αφανισμό ή κάποια πειράματα περιορισμένης εμβέλειας με κλειστές κι απομονωμένες ομάδες προσανατολισμένες σ' ένα σκοπό. Από κει και πέρα, ακόμη κι αν πρόκειται για μορφές που έχουν κληρονομηθεί από αυτήν, όπως η οικογένεια, η γειτονιά, ή η παρέα, η ιστορική κοινότητα είναι μόνο ένα φάσμα νεκρών υλικών, απατηλών μορφών και αγνώστων συνεπειών να αναγνωριστεί και να ζωντανέψει χρειάζεται να έλθει σε επαφή με άλλα στοιχεία βγαλμένα μέσα από τη νεότερη κοινωνία, σε συμφωνία ή σε ρήξη μαζί της. Τέτοια μικτά φαινόμενα (όπως είναι η «λανθάνουσα κοινότητα» ή το «κοινό» της πόλης και των μαζικών μέσων) συνιστούν τον ορίζοντα της θεώρησης που επιχειρήθηκε εδώ και το πεδίο όπου θα δοκιμαστούν στη συνέχεια οι αρετές και τα πάθη της.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο όρος *κοινότητα* σ' αυτό το κείμενο δεν περιορίζεται στην τρέχουσα χρήση που ακολουθεί εν πολλοίς τον διοικητικό προσδιορισμό: οικισμοί και τοπικές αρχές της κατώτατης βαθμίδας. Όσον αφορά την πραγματολογική του βάση, επεκτείνεται σε πολύ ευρύτερα πληθυσμιακά σύνολα, τα οποία, μολονότι περιορισμένα, δεν καθορίζονται κατ' αρχήν με ποσοτικά κριτήρια. Ούτε αναφέρεται κατ' ανάγκην σε αυτοτελείς οικισμούς (μπορεί κάλλιστα να πρόκειται για μια κοινότητα νομάδων ή για μια γειτονιά πόλης), μολονότι κατ' αρχήν υποδηλώνει κάποιο τοπικό προσδιορισμό και κάποιο βαθμό αυτοτέλειας. Σ' ένα πιο αφαιρετικό επίπεδο, συνδέεται με εκφράσεις όπως *κοινότητα αισθημάτων, ενδιαφερόντων ή γνωρισμάτων*, προσεγγίζοντας έτσι τον γερμανικό όρο *Gemeinschaft*: ιδιαίτερα τη θεωρητική έννοια με την οποία τον χρησιμοποίησε ο Ταίννις για να εκφράσει έναν ιδεατό τύπο σύνδεσης μεταξύ προσώπων και όχι συγκεκριμένες ανθρώπινες ομαδοποιήσεις. Η λύση της διατήρησης του πρωτότυπου γερμανικού όρου (που είχε υιοθετηθεί παλιότερα από αρκετούς αγγλόφωνους και γαλλόφωνους μεταφραστές, σχολιαστές και συγγραφείς), αν και τυπικά σωστή, είναι ιδιαίτερα δύσχρηστη και μάλλον συμβάλλει στην απώθηση του όλου θέματος. Λίγο καλύτερη είναι η απόδοση με τον όρο «κοινοτικός τύπος» (που προτείνεται στην ελληνική μετάφραση του Λεξικού Κοινωνικών Επιστημών της UNESCO), η οποία ακολουθείται ενίοτε εδώ, χωρίς όμως να αντικαθιστά τον πιο εύχρηστο και οικείο όρο «κοινότητα». Εξάλλου ο όρος αυτός έχει τη δική του μικρή θεωρητική ιστορία στη νεοελληνική σκέψη, και πιο χαρακτηριστικά στο έργο του Κ.Δ. Καραβίδα, ο οποίος χρησιμοποιεί μεν το ουσιαστικό για να δηλώσει γεωοικονομικά και θεσμικά προσδιορισμένες ανθρώπινες ομάδες, διατηρεί όμως στις αποχρώσεις του, κι ακόμη σαφέστερα στη χρήση του επιθέτου «κοινοτικός» και του παράγωγου «κοινοτισμός», την ιδέα ενός δεσμού αλληλεγγύης και συντροφικότητας. Ωστόσο η πιο σημαντική ένσταση δεν είναι γλωσσικής αλλά επιστημονικής φύσεως και αφορά τη γενίκευση του όρου που τον κάνει να καλύπτει τόσο ετερόκλητες και ασύμβατες εμπειρικές πραγματικότητες. Πολλοί μελετητές, όπως ο Μως, δεν χρησιμοποιούν τον όρο παρά εμπειρικά και παρεμπιπτόντως, αποδίδοντας θεωρητικό στάτους μόνο στις έννοιες της φυλής, του κλαν, της οικογένειας κ.λπ. Από την άλλη, ο Μαρξ προβαίνει στα *Grundrisse* σε μια τυπολογία των μορφών κοινότητας (Gemeinde), προϋποθέτοντας ως συνεκτικό στοιχείο τη ριζική διαφορά τους από τη νεότερη καπιταλιστική κοινωνία (Gesellschaft), κυρίως από την άποψη της οργάνωσης της παραγωγής. Μολονότι η προοπτική και τα κριτήρια διαφέρουν, η παρούσα μελέτη προτείνει μια ανάλογη γενίκευση και ενοποίηση του αντικειμένου, την οποία και θέτει υπό συζήτηση. Ας σημειωθεί τέλος ότι ο προσδιορισμός «ιστορική» κοινότητα χρησιμεύει απλώς για να αντιδιαστείλει τον τύπο των αποκρυσταλλωμένων, περισσότερο ή λιγότερο αυτοτελών παραδοσιακών κοινοτήτων από τα μάλλον ρευστά και σύγχρονα κοινοτικά μορφώματα (π.χ. το πλήθος, το «κοινό», των δημόσιων χώρων), που ενδιαφέρουν προοπτικά αυτή την προσέγγιση. Κατά τα άλλα, τα στοιχεία της φυσιογνωμίας της κοινότητας σταχυολογούνται με ελεύθερα περάσματα από τη μια ιστορική περίοδο στην άλλη: από τις σημερινές «πρωτόγονες κοινωνίες» στις αρχαίες ή τις «προϊστορι-

κές» και πίσω. Παρά το ενδιαφέρον της, μια πιο συνεπής ιστορική παραγωγή των κοινοτικών χαρακτηριστικών θα ξεπερνούσε κατά πολύ το πλαίσιο αυτής της μελέτης.

2. Με τον όρο *κοινωνία* το πρόβλημα δεν είναι ο περιορισμός αλλά η γενικότητα της τρέχουσας χρήσης, που υποσκελίζει κάθε αυστηρό προσδιορισμό. Πέρα από την υιοθέτηση του γερμανικού όρου Gesellschaft, έχει προταθεί και πάλι από το Λεξικό της UNESCO η απόδοση «εταιρικός τύπος», η οποία επίσης χρησιμοποιείται εδώ σαν δεύτερη εναλλακτική λύση. Προτιμήθηκε όμως η λέξη με την οποία έχει γίνει κάπως γνωστή στην Ελλάδα η σχετική διάζευξη: κοινότητα - κοινωνία. Αυτό έχει βέβαια ως συνέπεια να εμφανίζεται ο όρος με δύο τρόπους μέσα στο κείμενο, συνήθως με την αυστηρή έννοια που τηρεί τη διάζευξη, κάποτε όμως και με την αναπόφευκτη γενικότερη σημασία του: γράφουμε έτσι, μαζί με ορισμένους συγγραφείς στους οποίους ανατρέχουμε, «πρωτόγονη κοινωνία» (ενώ, στο πλαίσιο αυτής της συζήτησης, ακριβέστερο θα ήταν «πρωτόγονη κοινότητα») ή «κοινωνικός δεσμός» (όπου εννοείται μαζί και «κοινοτικός») κλπ. — ελπίζοντας ότι κάθε φορά το νόημα θα προκύπτει σαφώς από τα συμφραζόμενα. Άλλωστε η διατήρηση αυτής της αμφιλογίας και η προσπάθεια διευθέτησής της στην πράξη παραπέμπει σ' ένα εννοιολογικό ζήτημα ουσίας που δεν θα ωφελούσε να ξεπεραστεί με τεχνητό τρόπο. Πρόκειται για τα δύο αντίρροπα ρεύματα που διαπερνούν την έννοια του «κοινωνικού»: Από τη μια, η προσπάθεια να γενικευθεί και να επεκταθεί παντού εκτοπίζοντας τις ιδεαλιστικές επινοήσεις αυθυπόστατων έξω- ή υπερ-κοινωνικών οντοτήτων — υπ' αυτό το πρίσμα το «κοινοτικό» θα μπορούσε να είναι ένας περαιτέρω ή επιπλέον προσδιορισμός του κοινωνικού, που θα αποδιδόταν σε μια ιδιαίτερη κατηγορία μορφωμάτων του. Από την άλλη, η εξίσου σημαντική απόπειρα να σχετικοποιηθεί και να οριοθετηθεί η έννοια, να υποδειχθεί ότι εν τέλει είναι κι αυτή μια κατασκευή με συγκεκριμένη ιστορία τόσο στο επίπεδο των ιδεών όσο και σ' εκείνο των θεσμών και των πρακτικών, κι ότι η άκριτη προβολή της πέραν αυτών των ορίων εξασθενίζει την ευαισθησία και τη γόνιμη απορία μπροστά στο Άλλο — υπ' αυτό το πρίσμα το κοινοτικό εμφανίζεται ως ριζική αμφισβήτηση της παντοκρατορίας του «κοινωνικού» και υπεράσπιση της ετερότητας, με κίνδυνο βέβαια, σε ορισμένες εκδοχές του, να γίνει ένα απλό υποκατάστατο εκείνου, που θα αναλάβει με τη σειρά του το δαμασμό της.

3. F. Toennies, *Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft)* (1987), Routledge & Kegan Paul, 1955 σ. 74.

4. Ο Ταίννις παρουσιάζει αναλυτικά τα παραπάνω θέματα στο πρώτο τμήμα του βιβλίου του υπό τον τίτλο «Θεωρία της Gemeinschaft», *ό.π.*, σ. 42-73.

5. P. Kropotkin, *Mutual Aid - A Factor of Evolution* (1902 — πρωτοδημοσιεύθηκε σε συνέχειες στο περιοδικό *Nineteenth Century*, 1890-1896), Porter Sargent Publishers, 1955, σ. xiii.

6. Th. H. Huxley, "The struggle for existence in human society" (*Nineteenth Century*, 1888)· περιλαμβάνεται ως Παράρτημα Β στο P. Kropotkin, *ό.π.*, σ. 329-341.

7. *P. Kropotkin, ό.π.*, σ. 76. Η σχετική επιχειρηματολογία αναπτύσσεται μέσα από τη συζήτηση των απόψεων του Δαρβίνου και των συνεχιστών του στο κεφ. ΙΙ.

8. Ο M. Bookchin έχει υπογραμμίσει την παραγνωρισμένη θεωρητική και επιστημονική συμβολή του Κροπότκιν, ιδιαίτερα με το *Mutual Aid*, στα ζητήματα της οικολογίας και της κοινότητας (Βλ. *The Ecology of Freedom*, Cheshire Books, 1982).

9. Ο Κροπότκιν «διορθώνει» σ' αυτό το σημείο τον Ταίννις, ο οποίος εκλαμβάνει την οικογένεια ως αρχέτυπο της κοινότητας και αποδίδει μεθοδολογική τουλάχιστον προτεραιότητα στη μελέτη της, μολονότι αναγνωρίζει από την άλλη το φυσικό και λογικό προβάδισμα της μεγαλύτερης ομάδας απέναντι στη μικρότερη και πιο συγκεκριμένα, την ιστορική προήγηση της φυλής και του κλαν — έτσι κι αλλιώς η οικογένεια δεν εμφανίζεται στην οπτική του ως μονάδα οργάνωσης ιδίων συμφερόντων αλλά ως κύτταρο συλλογικότητας και κοινοτικού πνεύματος. Για τις αμφιλεγόμενες απόψεις του Ταίννις σ' αυτό το ζήτημα (που συμπυκνώνονται στο χαρακτηρισμό του κλαν και της φυλής ως «οικογένειας πριν την οικογένεια») βλ. *ό.π.*, σ. 56-60.

10. «... είναι μια από τις πιο ενδιαφέρουσες μελέτες να παρακολουθήσει κανείς στο πέρασμα των αιώνων τους διαφορετικούς θεσμούς (χωρικές κοινότητες, συντεχνίες κ.ο.κ.) μέσα από τους οποίους οι μάζες αγωνίστηκαν να διατηρήσουν τη φυλετική ενότητα, παρ' όλες τις δυνάμεις που απεργάζονταν την κατάλυσή της» (P. Kropotkin. *ό.π.*. σ. 113-114).

11. Ο Ταίννις πραγματεύεται τα παραπάνω θέματα στο δεύτερο τμήμα του βιβλίου του υπό τον τίτλο «Θεωρία της Gesellschaft», *ό.π.*, σ. 74-116. Η προσέγγισή του σ' αυτά συμβαδίζει σε πολλά σημεία με την ανάλυση του Μαρξ για το κεφαλαιοκρατικό σύστημα — στην οποία άλλωστε παραπέμπει ρητά με μια Προσθήκη του 1911 (σ. 115-116).

12. F. Toennies, *ό.π.*, σ. 250-253 και 268-269.

13. Αξίζει να σημειωθεί εδώ πώς συνοψίζει ο κ. Καραβίδας αυτή την υπονόμευση των κοινοτικών θεσμών και κανόνων δικαίου (εν προκειμένω των αρχαιοελληνικών) από τον Ρωμαϊκό Νόμο: «Ο Νόμος αυτός δεν ήλθεν ποσώς, ίνα δημιουργήσῃ μίαν νέαν αλληλεγγύην μέσα εις τας τοπικάς μας κόγχας [...] αλλά και την κατά κόγχην υπάρχουσαν τοιαύτην διέβρωσεν βαθμηδόν, εισχωρήσας, ως σφήνα διαλυτική [...] παρά τα κοινώς νομιζόμενα, η σταθερότης του Ρωμαϊκού Νόμου υπήρξεν ίσια-ίσια το κύριον αυτού ελάττωμα, καθώς και, όλως αντιθέτως, η ρευστότης των κατ' ανοχήν Ελληνικών Νομίμων, το κύριον προτέρημα άμα δε και η απόδειξις της υπεροχής του Ελληνικού Πολιτισμού εγένετο» (*Η Κοινοτική Πολιτεία*, 1935, σ. 166 και 176).

14. P. Koropotkin, *ό.π.*, σ. xvii και 215-222.

15. E. Durkheim, *De la division du travail social* (1930), PUF/Quadrige, 1986, βιβλίο Ι, ιδίως τα κεφ. ΙΙ και ΙΙΙ.

16. *Στο ίδιο*, σ. 19.

17. *Στο ίδιο*, σ. 101.

18. J.-L. Nancy, *La communauté désoeuvrée* (1986), Christian Bourgeois, 1990, σ. 28-35.

19. *Στο ίδιο*, σ. 146.

20. M. Mauss, "Essai sur le don" (1923-1924), περιλαμβάνεται στο *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1978, σ. 149-151.

21. Ο M. Sahlins (*Stone Age Economics, Aldine-Atherton*, 1972) και ο J. Baudrillard (*Le miroir de la production*, Casterman, 1973, κεφ. ΙΙΙ) ασκούν κριτική σ' αυτή την εθνοκεντρική προβολή κατηγοριών της σύγχρονης κοινωνίας στις πρωτόγονες, στην οποία επιδίδεται μεταξύ άλλων ο M. Godelier ("Sur les sociétés précapitalistes" και "L' Anthropologie économique" στο *L' Anthropologie, science des sociétés primitives?*, Denoël).

22. M. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (1922)· αναφέρεται στο M. Mauss, *ό.π.*, σ. 188. Βλ. επίσης *The Ethnography*

of Malinowski, The Trobriand Islands 1915-18 (επιμέλεια M.W. Young), Routledge & Kegan Paul, 1979, Μέρος Τρίτο.

23. Πρόκειται για όψεις του ζητήματος στις οποίες επιμένουν ιδιαίτερα, ριζοσπαστικοποιώντας την προβληματική του Μως, ο G. Bataille — το πότλατς ως αρχή της απώλειας και της άνευ όρων δαπάνης (*La part maudite*, Minuit, 1967, Μέρος Δεύτερο) — και ο J. Baudrillard — η συμβολική ανταλλαγή ως καταστροφή της αξίας και αρχή της αντιστρεπτότητας (*L' échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976, κεφ. V).
24. M. Mauss, *ό.π.*, σ. 173. Σε μια υποσημείωση (σ. 184) ο Μως εξετάζει το ενδεχόμενο να υιοθετήσει τον όρο "participation" για το χαρακτηρισμό του φαινομένου, κατά το παράδειγμα άλλων μελετητών· απορρίπτει όμως την ιδέα λόγω των συγχύσεων και των νομικών αποχρώσεων που εμπεριέχει ο όρος —όπως άλλωστε και ο αντίστοιχος ελληνικός «συμμετοχή». Ο συγγενής όρος «μετοχή» φαίνεται απαλλαγμένος από τέτοια προβλήματα και αποδίδει μάλλον εκφραστικά την αμεσότητα της σχέσης, την ψυχική ενέργεια που εκλύεται και ίσως ακόμη ένα ιερό αίσθημα που περιβάλλει ενίοτε τις σχετικές πρακτικές.
25. «Η παράλειψη προσκλήσεων, όπως και η απόρριψη προσφορών, ισοδυναμεί με κήρυξη πολέμου» (*στο ίδιο*, σ. 162). Επίσης: «οι ανταλλαγές είναι πόλεμοι που επιλύθηκαν ειρηνικά, οι πόλεμοι είναι η έκβαση ατυχών συναλλαγών» (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1949, σ. 86· αναφέρεται στο P. Clastres, "Archéologie de la violence", *Libre 1*, 1977, σ. 150).
26. P. Clastres, *ό.π.*, σ. 168-169.
27. J.-L. Nancy, *ό.π.*, σ. 150-151.
28. Ο Καραβίδας κατανοεί την κρισιμότητα αυτής της κοινοτικής αυτονομίας, την οποία αγωνίζεται να διασώσει, ακόμη και μέσα στο πλαίσιο του κράτους: «Αλλ' αφού η κοινότητα προϋπήρξε του Κράτους, ποια είναι η δύναμις που την ίδρυσε αυτή την ίδια και αναγκαστικά της έδωσε μορφή και οργάνωση; Η ιδρυτική δύναμις είναι η πίεσις για τη ρύθμιση των προβλημάτων, που άμεσα προβάλλονται από τη ζωή [...]. Λέω λοιπόν πως αυτή η ιδρυτική της κοινότητας αναγκαία λειτουργία επιζή και μετά την ίδρυση του Κράτους και λέω ακόμη πως κανείς δεν είναι αρμοδιώτερος για να ασκήση αυτή τη λειτουργία παρά η ιδία η κοινότητα και η εξουσία που απορρέει άμεσα απ' αυτήν και ενσαρκώνεται στα όργανα της διοικήσεώς της. Και λέω τέλος πως αυτή έστω και μόνη η λειτουργία είναι τόσον σπουδαία που θ' άξιζε προς χάρη της να διατηρηθή αυτόνομη και σεβαστή η κοινότητα, άσχετα απο το Κράτος» («Η δημοκρατία και η αυτοδιοίκησις εν Ελλάδι» (1930), σ. 151· περιλαμβάνεται στο *Το πρόβλημα της αυτονομίας*, Παπαζήσης, 1981).
29. Μια διερεύνηση της έννοιας του *τόπου* ως επικεντρωμένου και οριοθετημένου σώματος, συστατικού της κοινότητας, περιλαμβάνεται στο Κ. Λιβιεράτος, *Κοινότητα και τόπος*, 1991 (αδημοσίευτη εργασία που εκπονήθηκε στο πλαίσιο ερευνητικού προγράμματος του ΜΙΑΤΕ), απ' όπου προήλθε, μετά από τροποποιήσεις, και το παρόν κείμενο.
30. Των οποίων ο Κροπότκιν επισημαίνει τον αναπόφευκτο όσο και οδυνηρό χαρακτήρα (*ό.π.*, σ. 102-105).
31. Ο Καραβίδας θεωρεί τον έλεγχο του πληθυσμού θεμελιώδες ζήτημα για το οποίο η κοινότητα (τουλάχιστον η ελληνική) θα έπρεπε να μεριμνά, κατά το παράδειγμα του συλλογικά οργανωμένου αρχαίου αποικισμού και όχι της σύγχρονης ατομικής και άναρχης μετανάστευσης. Κριτήριο της μέριμνας είναι ακριβώς η αναγνώριση του ορίου αντοχής της κοινότητας, πέραν του οποίου αυτή οφείλει να προβεί οργανωμένα στην έξοδο (βλ. *Η Κοινοτική Πολιτεία*, ενδεικτικά σ. 119-121 και 163).
32. Εδώ ο Κροπότκιν απαντά προκαταβολικά στο Ντυρκέμ, δείχνοντας ότι η μετάβαση από τις άτεγκτες κυρώσεις τύπου «οφθαλμόν αντί οφθαλμού» στις επανορθωτικές πράξεις που επιτάσσει το νεότερο δίκαιο συντελείται ήδη μέσα στο πλαίσιο των κοινοτικά (κατά τον Ντυρκέμ «μηχανικά») συγκροτημένων βαρβαρικών φύλων (*ό.π.*, σ. 132-134).
33. P. Clastres, "Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne" (1962), περιλαμβάνεται στο *La société contre l'État*, Minuit, 1974 (ελλ. έκδ.: *Η κοινωνία ενάντια στο κράτος*, Αλεξάνδρεια, 1992).
34. Όσον αφορά τα διαφορετικά επίπεδα στα οποία εκτυλίσσονται οι δραστηριότητες του πολέμου και της ανταλλαγής (ιδιαίτερα γυναικών) και τη συνάρθρωσή τους στο ζήτημα της συμμαχίας βλ. P. Clastres, "Archéologie de la violence", *ό.π.*, σ. 161-165.
35. M. Sahlins, *ό.π.*, επίσης "La première société d' abondance", *Temps Modernes*, Οκτώβριος 1968.
36. J. Baudrillard, *Le miroir de la production* («Πλεόνασμα και αντι-παραγωγή»).
37. P. Kropotkin, *ό.π.*, σ. 97-98 και 191-198· επίσης Toennies, *ό.π.*, σ. 100.
38. Πρβλ., για παράδειγμα, τις παρατηρήσεις του M. I. Finley σχετικά με την ακαταλληλότητα ορισμένων ανθρωπολογικών μοντέλων (συμπεριλαμβανομένης και της ανταλλαγής-δώρο του Μως) για τη μελέτη της κλασσικής αρχαιότητας ("Anthropology and the Classics" (1972), στο *Use and Abuse of History*, Penguin 1975).
39. J.-L. Nancy, *ό.π.*, σ. 68.
40. *Στο ίδιο*, σ. 79.
41. *Στο ίδιο*, σ. 72.
42. «Οι άγριοι δεν έχουν μια βιολογική έννοια του θανάτου. Ή μάλλον: το βιολογικό δεδομένο — θάνατος, γέννηση ή αρρώστια — κάθετι που είναι της φύσης και στο οποίο αποδίδουμε το προνόμιο της αναγκαιότητας και της αντικειμενικότητας, γι' αυτούς απλούστατα δεν έχει νόημα. Είναι η απόλυτη αταξία, διότι δεν μπορεί να ανταλλαχθεί συμβολικά [...] η μύηση συνίσταται στην εγκαθίδρυση μιας ανταλλαγής εκεί όπου υπήρχε μόνο το φυσικό δεδομένο: από τον τυχαίο και αναντίστρεπτο φυσικό θάνατο περνούν σ' ένα θάνατο *που δίνεται και παίρνεται*, κι επομένως μπορεί να αντιστραφεί μέσα στην κοινωνική ανταλλαγή, να «διαλυθεί» μέσα στην ανταλλαγή. Μεμιάς η αντίθεση ανάμεσα στη γέννηση και το θάνατο εξαφανίζεται: μπορούν κι αυτά να ανταλλαχθούν με τη μορφή της συμβολικής αντιστρεπτότητας. Η μύηση είναι αυτό το κρίσιμο στοιχείο, αυτός ο κοινωνικός δεσμός, αυτός ο σκοτεινός θάλαμος όπου η γέννηση και ο θάνατος, παύοντας να είναι τα *πέρατα* της ζωής, επανενελίσσονται το ένα μέσα στο άλλο — όχι προς κάποια μυστηριακή συγχώνευση, αλλά ακριβώς για να καταστήσουν εδώ τον μυούμενο ένα αληθινό κοινωνικόν ον» (J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, σ. 202-203).
43. «Η διακοπή στρέφει απ' όλες τις μεριές την κοινότητα προς τα έξω, αντί να τη μαζέψει προς ένα κέντρο — ή τέλος πάντων, το κέντρο της είναι ο γεωμετρικός τόπος μιας έκθεσης

που πολλαπλασιάζεται επ' αόριστον» (J.-L. Nancy, ό.π., σ. 151-152).

44. A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981. Στο κεφ. 14, ο συγγραφέας προσφέρει ένα ολοκληρωμένο ορισμό των αρετών, οπωσδήποτε πιο σύνθετο από αυτόν που χρειάστηκε να χρησιμοποιήσουμε σε τούτο το κείμενο.

45. Ο Κροπότκιν παραθέτει ορισμένες παρατηρήσεις του Ρώσου ιεραπόστολου Βενιαμίνοφ για τους Αλεούτες (λαό συγγενικό με τους Εσκιμώους), οι οποίες συνιστούν έναν χαρακτηριστικό κατάλογο τέτοιων ιδιοτήτων: «Η ανθεκτικότητα (έγραφε) είναι το κύριο χαρακτηριστικό τους. Είναι απλούστατα κολοσσιάία. 'Οχι μόνο κάνουν μπάνιο κάθε πρωί στην παγωμένη θάλασσα και στέκονται γυμνοί στην παραλία, εισπνέοντας τον παγερό άνεμο, αλλά η ανθεκτικότητά τους, ακόμη κι όταν δουλεύουν σκληρά χωρίς αρκετό φαγητό, ξεπερνάει κάθε φαντασία. Κατά τη διάρκεια μιας παρατεταμένης έλλειψης φαγητού, ο Αλεούτης φροντίζει πρώτα τα παιδιά του· τους δίνει ό,τι έχει κι ο ίδιος νηστεύει [...]. Η σύνδεση των γονέων με τα παιδιά τους είναι συγκινητική, παρ' όλο που ποτέ δεν εκφράζεται με λόγια ή χάδια. Ο Αλεούτης δύσκολα ωθείται να δώσει μια υπόσχεση, αλλά όποτε τη δώσει θα την κρατήσει ό,τι κι αν γίνει [...]. Ο ηθικός τους κώδικας είναι ταυτόχρονα ποικίλος και αυστηρός. Θεωρείται ντροπή να φοβάται κανείς τον αναπόφευκτο θάνατο· να ζητήσει χάρη από έναν εχθρό· να πεθάνει χωρίς να έχει σκοτώσει ποτέ έναν εχθρό· να καταδικαστεί για κλοπή· να αναποδογυρίσει μια βάρκα στο λιμάνι· να φοβάται να βγει στη θάλασσα όταν έχει καταιγίδα· να είναι ο πρώτος απ' όλη την ομάδα, σ' ένα μακρύ ταξίδι, που θα καταρρεύσει λόγω έλλειψης φαγητού· να δείξει απληστία όταν μοιράζεται η λεία, περίπτωση κατά την οποία όλοι δίνουν το δικό τους κομμάτι στον άπληστο για να τον ντροπιάσουν· να αποκαλύψει ένα δημόσιο μυστικό στη γυναίκα του· όταν είναι δύο κυνηγοί, να μην προσφέρει στο σύντροφό του το καλύτερο κυνήγι· να καυχιέται για τα κατορθώματά του, ιδίως όταν είναι φανταστικά· να μαλώνει οποιονδήποτε με περιφρόνηση. Επίσης να ζητιανεύει· να χαϊδεύει τη γυναίκα του παρουσία άλλων και να χορεύει μαζί της· να παζαρεύει προσωπικά: η πώληση πρέπει να γίνεται πάντα μέσω κάποιου τρίτου, ο οποίος ορίζει την τιμή. Για μια γυναίκα είναι ντροπή να μην ξέρει ράψιμο, χορό και κάθε λογής γυναικεία δουλειά· να χαϊδεύει τον άντρα της και τα παιδιά της, ή ακόμη και να μιλάει στον άντρα της παρουσία ξένου» (ό.π., σ. 99-100).

46. A. MacIntyre, ό.π., κεφ. 10.

47. *Στο ίδιο*, σ. 133.

48. *Στο ίδιο*, σ. 138. Ο αγώνας απαντά με τη μια ή την άλλη μορφή, συνήθως μεταξύ αρχηγών ή ευγενών, στις αρχαϊκές και πρωτόγονες κοινωνίες, σε σημείο ώστε ο Μως να ονομάζει πληρέστερα το σύστημα ανταλλαγής τους «ολικές παροχές αγωνιστικού τύπου» (ό.π., σ. 153).

49. A. MacIntyre, ό.π., σ. 154.

50. "La polis grecque et la création de la démocratie" (1979), περιλαμβάνεται στο *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986, σ. 296-297 και 302-303· κι αυτό και άλλα σημεία του κειμένου αναδεικνύουν με ενάργεια τη σχέση ορίων και αρετών, μολονότι ο Καστοριάδης θεματοποιεί εμφανώς τη θέσμιση και υπόρρητα μόνο τις αρετές.

51. *Η Κοινοτική Πολιτεία*, σ. 162. Οι αμέσως επόμενες αναφορές είναι από τις σελίδες 141, 161, 168, 206, 219 και 233.

52. A. MacIntyre, ό.π., σ. 145. Εξάλλου, στη φάση της αθηναϊκής πόλεως, ο ρόλος αυτός προεκτείνεται και τίθεται στο επίκεντρο μιας άλλης αφηγηματικής μορφής, της ιστοριογραφίας, η οποία, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης (ό.π., σ. 295-296), συμβάλλει στη θέσμιση ενός «δημόσιου χρόνου», πράγμα που σημαίνει ότι, αντίθετα προς την παράδοση, ελέγχει το παρελθόν της κοινότητας, αξιολογεί το παρόν και θέτει ως ανοιχτό ερώτημα το μέλλον της.

53. 'Οπως λέει ο Τάννις αναφερόμενος στην Gesellschaft: «όλες οι δραστηριότητές της περιορίζονται σ' έναν ορισμένο σκοπό και ορισμένα μέσα για την επίτευξή του, εάν πρόκειται να είναι έγκυρη, δηλαδή να συμμορφώνεται με τη θέληση των μελών της. Αντιθέτως, είναι το ουσιώδες χαρακτηριστικό των ενώσεων της Gemeinschaft ότι είναι καθολικές όπως η ίδια η ζωή κι ότι αντλούν τις δυνάμεις τους όχι απέξω αλλά από μέσα» (ό.π., σ. 225).

54. «Σοσιαλισμός και κοινοτισμός» (1930), σ. 7· περιλαμβάνεται στο *Το πρόβλημα της αυτονομίας*.

55. Για όποιον θα ήθελε να επιμείνει στην ελληνική ιδιαιτερότητα ακολουθώντας τον Καραβίδα, το επιχείρημα θα μπορούσε τότε να διατυπωθεί ως εξής: αν άλλες χώρες μπήκαν κάποια στιγμή στον πειρασμό να ακολουθήσουν διαφορετικούς δρόμους από εκείνους της ενδεχομένως πλούσιας κοινοτικής τους παράδοσης, όπως αυτόν της καπιταλιστικής ανάπτυξης, η Ελλάδα φαίνεται να είχε «μικρότερο κίνητρο» για κάτι τέτοιο, λόγω της σχετικής έλλειψης αξιοποιήσιμων πόρων. 'Οπως και νάχει το ζήτημα, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς, εν είδει υπόθεσης που δεν μπορεί να διερευνηθεί εδώ, μήπως ορισμένες γενικεύσεις του Καραβίδα περί ελληνικής μοναδικότητας, που κρίνονται σήμερα μάλλον αμφισβητήσιμες σε αντίθεση με τις εύστοχες παρατηρήσεις του για ιδιαίτερα φαινόμενα της ελληνικής κοινωνίας και ιστορίας, είναι πιο γόνιμες αν εκληφθούν ως γενικότερης σημασίας ιδέες, διαισθήσεις και προτάσεις κοινοτικής θεωρίας.

56. Εννοώντας την αυτονομία με πολύ αυστηρότερη σημασία απ' αυτή που υιοθετήθηκε εδώ, ως συνυφασμένη με τη διαρκή αμφισβήτηση και αναδημιουργία των κοινωνικών θεσμίσεων, ο Καστοριάδης θεωρεί τις «πρωτόγονες» κοινωνίες ετερόνομες, επειδή ακριβώς, παραγνωρίζοντας την αυτοθέσμισή τους, αποδίδουν τον παραδοσιακό τους νόμο σε εξωγενείς και εξωκοινωνικές αδιαμφισβήτητες πηγές (βλ. "L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique" (1981), ό.π., σ. 235-237).

57. Μελετώντας έναν ημιορεινό οικισμό της Λέσβου, ο Ε. Παπαταξιάρχης περιγράφει παραδειγματικά αυτή την αντιστροφή των σχέσεων και των συμβόλων της τοπικής ταυτότητας, σύμφωνα με την οποία τα οικιακά και διοικητικά (κοινωνικά, στη δική μας ορολογία) στοιχεία, που επικαλούνται την «κοινότητα», δεσπόζουν στη συνολική οργάνωση, ενώ τα στοιχεία του ανδρικού συμποσιασμού και του αγωνιστικού εξισωτισμού (κοινοτικά και, παρεπιπτόντως, πολύ «αρχαιοελληνικά»), που επικαλούνται το «χωριό», βρίσκονται απωθημένα στη μερικότητα και την «αντι-δομή» του καφενείου. («"Διά την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητος του χωρίου": Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αγαιακή κοινωνία», στο *Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία. Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών επιστημών*, επιμ.: Μ. Κομνηνού-Ε. Παπαταξιάρχης, Παπαζήσης, 1990).

Κοινοτισμός και (θεωρητική) επικαιρότητα

του Κλωντ Λωράν

Εκείνο που θα εξετάσω σ' αυτό το κείμενο είναι ο τρόπος με τον οποίο τίθεται θεωρητικά το ζήτημα της κοινότητας και του κοινοτισμού στα πλαίσια της σύγχρονης ή της ιστορικής κοινοτιστικής φιλολογίας. Στόχος μου δεν είναι μια συστηματική ανάγνωση και εξαντλητική διερεύνηση αυτής της φιλολογίας (έργο το οποίο θα είχε ενδιαφέρον καθώς θα μπορούσε να αποκαλύψει σημαίνουσες λεπτομέρειες και αποχρώσεις διαφωτίζοντας ακριβέστερα το όλο θεωρητικό πλαίσιο του κοινοτισμού). Στόχος μου είναι ο εντοπισμός κάποιων γενικών — και σημαινόντων — χαρακτηριστικών του (σύγχρονου ή ιστορικού) κοινοτιστικού λόγου, των περιοχών δηλαδή όπου ο λόγος αυτός διαπραγματεύεται την κοινότητα χωρίς να επερωτά και να επεξεργάζεται στο εσωτερικό του αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά, τα οποία παίρνει ή θεωρεί ως δεδομένα. Η μη επερώτηση και μη επεξεργασία όμως αυτών των χαρακτηριστικών δεν μπορεί παρά να έχει συνέπειες για τον κοινοτισμό καθώς αφήνει στο εσωτερικό του περιοχές συγκαλυμένες και σκοτεινές όπου μπορούν να στεγάζονται τα στοιχεία της διαστρέβλωσης και ακύρωσης των ίδιων των προθέσεών του. Για τον εντοπισμό αυτών των χαρακτηριστικών θα αξιοποιήσω εκείνο που θα ονομάζω θεωρητική επικαιρότητα, μ' άλλα λόγια τη θεωρητική δεσμευτικότητα την οποία ο κοινοτισμός είναι υποχρεωμένος να λαμβάνει υπόψη του. Ποια είναι όμως αυτή η δεσμευτικότητα, ποια είναι η θεωρητική επικαιρότητα; Προφανώς ούτε ανήκει στη δικαιοδοσία μου (αλλά και σε κανενός άλλου τη δικαιοδοσία), ούτε έχει νόημα να κατανονομάσω κάποια θεωρία ως τέτοια. Εκείνο που μπορώ να κάνω είναι να θέσω το κείμενό μου μέσα σ' ένα θεωρητικό πλαίσιο και — γράφοντάς το — να υποδείξω τη δέσμευσή του σ' αυτό αναδεικνύοντάς το παράλληλα ως θεωρητική επικαιρότητα του κειμένου μου μ' άλλα λόγια, η θεωρητική δεσμευτικότητα, η θεωρητική επικαιρότητα, δεν επιβάλλεται εξωτερικά αλλά αναδεικνύεται δια των κειμένων και των γραφών (δηλαδή δια της θεωρητικής πρακτικής) οι οποίες υποδεικνύουν την αλήθεια τους και μέσω των οποίων η αλήθεια υποδεικνύεται. Το κατά πόσον η υπόδειξη αυτή γίνεται μέσα σ' ένα πλαίσιο επι-κοινωνίας — θεωρητικής κοινότητας — τέτοιο που να καθιστά ριζικά αποτελεσματική τη θεωρητική δεσμευτικότητα (και τι σημαίνει αυτό; και με ποιές προϋποθέσεις;) είναι ένα ζήτημα καίριο (και το οποίο αφορά καίρια το ζήτημα του κοινοτισμού) στο οποίο όμως δεν θα επεκταθεί το κείμενο αυτό. Κατόπιν αυτών γίνεται φανερό πως δεν θα κατονομάσω τη θεωρητική επικαιρότητα — την οποία θέλω να αξιοποιήσω για τη θεώρηση του κοινοτισμού — αλλά θα την υποδείξω γράφοντας.

Α. Ένα πρώτο σημείο που θα έπρεπε να επισημάνουμε και να σταθούμε σ' αυτό είναι ο αντιπαραθετικός τρόπος με τον οποίο συνήθως τίθεται ο κοινοτισμός. Αυτό είναι φανερό τόσο στο κεφαλαιώδες σύγγραμμα του F. Tönnies «Κοινότητα και Κοινωνία» όσο και σε άλλα κείμενα. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ο κοινοτισμός αντιπαρατίθεται στον ατομικισμό ή τον κοινωνισμό οι οποίοι, κατά τις προσεγγίσεις αυτές, αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος όσον αφορά την εξουδετέρωση και διάλυση του συλλογικού. Κατ' αυτό τον τρόπο η κοινοτιστική θεωρία στηρίζεται στη συγκρότηση και επεξεργασία ενός αντιθετικού ζεύγους (κοινοτισμός/μή-κοινοτισμός) το οποίο μπορεί να πάρει διάφορες μορφές (κοινότητα/κοινωνία, συλλογικό/ατομικό, δημόσιο/ιδιωτικό κλπ.) διατηρώντας πάντα τον διχοτομικό χαρακτήρα της θεωρίας. Ο διχοτομικός αυτός χαρακτήρας παραμένει μη επαρκώς επερωτημένος ακόμα και στις περιπτώσεις όπου η διχοτομία είναι επαρκώς επεξεργασμένη ή ο αντιθετικός χαρακτήρας των όρων της αμβλυμένος. Στο έργο του Tönnies π.χ. τόσο η κοινότητα όσο και η κοινωνία εμφανίζονται ως διαδοχικές θετικές όψεις και μορφώματα της ανθρώπινης ιστορίας και εξέλιξης. Παρ' όλα αυτά όμως και παρ' όλες τις μεταγενέστερες δηλώσεις του Tönnies ότι η διάκριση μεταξύ κοινότητας και κοινωνίας δεν έχει αξιολογικό χαρακτήρα, ο διλημματικός χαρακτήρας μιας αντιπαράθεσης διατηρείται ή μεταφέρεται σε

άλλα ζεύγη (παράδοση/πρόοδος, αυθεντικότητα/ελευθερία) τα οποία στοιχειώνουν την ανθρώπινη αυτοσυνειδησία στην οποία υποτίθεται ότι αποβλέπει η ιστορική διάσταση της δουλειάς του Tönnies. Τελικά, η ίδια η άρνηση της αξιολογικής διάστασης αποτελεί απόκρυψη-απώθηση της ερμηνευτικά διαμεσολαβημένης πραγματικότητας και του διχοτομικού-αντιπαραθετικού στοιχείου που δομεί και διέπει την ερμηνευτική διά της οποίας, η πραγματικότητα συλλαμβάνεται. Αποτελεί απόκρυψη-απώθηση του αντιθετικού ζεύγους που δομεί το θεωρητικό εγχείρημα και της μη-ισοτιμίας μεταξύ των όρων του ζεύγους. Μ' άλλα λόγια, δεν δηλώνεται ξεκάθαρα η πριμοδότηση του ενός από τους δύο όρους και δεν επερωτάται ο λόγος και ο χαρακτήρας αυτής της πριμοδότησης. Ακόμα όμως και όταν το αντιθετικό ζεύγος είναι ρητό και επεξεργασμένο, παραμένει προβληματικός ο ίδιος ο χαρακτήρας της αντίθεσης. Ενώ δηλαδή η επεξεργασία αποβλέπει στην καλύτερη δυνατή διάκριση των δύο όρων, υπόγειες διασυνδέσεις και ανομολόγητοι δεσμοί διατηρούνται καθιστώντας προβληματικό κάθε ισχυρισμό περί πλήρους κάθαρσης και διαχωρισμού των αντιθέτων. Ακόμα χειρότερα, αυτή η αναπόφευκτη νόθευση μπορεί να οδηγήσει σε αθέλητη και ανεξέλεγκτη ακύρωση ή και αντιστροφή των προθέσεων και στόχων τους οποίους υποτίθεται ότι εξυπηρετεί η συγκρότηση και επεξεργασία της αντίθεσης.

Ας δώσουμε εδώ ένα παράδειγμα σχετικό με το θέμα μας για να δούμε σαφέστερα τη λειτουργία και τις επιπτώσεις της αντιθετικότητας — η οποία ισχυρίζομαι ότι διαπερνά και χαρακτηρίζει την κοινοτική θεωρία — μέσα και πάνω στον κοινοτισμό. Σε μια σειρά κειμένων του με τον γενικό τίτλο «Δοκίμια για τον ατομικισμό»* ο L. Dumont ανοίγει «μία ανθρωπολογική προοπτική πάνω στη σύγχρονη ιδεολογία» (αυτός είναι άλλωστε και ο υπότιτλος του βιβλίου). Στο πλαίσιο αυτών των κειμένων ο Dumont θέτει τον ατομικισμό ως «το σύγχρονο ιδεολογικό μόρφωμα» (σελ. 24), ως το στοιχείο εκείνο που διαπερνά, θεμελιώνει και χαρακτηρίζει αυτό που αποκαλεί σύγχρονο κόσμο (ή πολιτισμό) κατ' αντιπαράθεση προς τον παραδοσιακό κόσμο (ή πολιτισμό). Βέβαια, τόσο το ατομικιστικό στοιχείο όσο και ο σύγχρονος κόσμος διαμορφώθηκαν μέσα από μία μακρά ιστορία διαφοροποιήσεων που έχει τις απαρχές της στην αυγή του χριστιανισμού. Ακόμα και σήμερα όμως που ο σύγχρονος κόσμος είναι παγιωμένος και ο ατομικισμός κυριαρχεί

«... ο ατομικισμός απ' τη μια μεριά είναι παντοδύναμος κι απ' την άλλη κατατρύχεται συνεχώς και αθεράπευτα από το αντίθετό του» (που είναι ο συνολισμός) (σελ. 33).

«Από που προέρχονται στη σύγχρονη ιδεολογία και κοινωνία, τα στοιχεία, οι πλευρές και οι παράγοντες που δεν διέπονται από τον ατομικισμό; Κατ' αρχήν πηγάζουν από τη διατήρηση ή την «επιβίωση» προσύγχρονων και λίγο-πολύ γενικών στοιχείων όπως η οικογένεια. Προέρχονται όμως επίσης και από το γεγονός ότι η ίδια η λειτουργία των ατομικιστικών αξιών εξαπέλυσε μια περίπλοκη διαλεκτική που είχε σαν αποτέλεσμα... τη διαμόρφωση συνδυασμών όπου οι αξίες αυτές σμίγουν με λεπτό τρόπο με τις αντίθετές τους». (σελ. 34).

«Ο σύγχρονος ιδεολογικός κόσμος... είναι φτιαγμένος από τις δράσεις και αντιδράσεις του ατομικισμού και του αντίθετού του». (σελ. 35).

Βλέπουμε λοιπόν πως ενώ ο ατομικισμός σαφώς κυριαρχεί, αυτό δεν σημαίνει πλήρη και απόλυτο διαχωρισμό από το αντίθετό του. Από την άλλη μεριά — και συγχρόνως — είναι σαφές ότι ζούμε σ' έναν ατομικιστικό σύγχρονο κόσμο όπου ισχύει «το ασυμβίβαστο μεταξύ ατομικισμού και συνολισμού» (σελ. 33). Άρα, εκ του γεγονότος της κυριαρχίας του ατομικισμού και παρά τίς λεπτές διαπλοκές με το αντίθετό του

«... κάθε υποτιθέμενη επιστροφή στο συνολισμό, στο πεδίο του σύγχρονου έθνους, φανερώνεται σαν εγχείρημα ψεύδους...» (σελ. 33).

Ειδικότερα:

«... ο ολοκληρωτισμός είναι μία αρρώστια της σύγχρονης εποχής, που απορρέει από την προσπάθεια, σε μια κοινωνία όπου ο ατομικισμός είναι βαθειά ριζωμένος και κυριαρχεί, να τον υπαγάγουν στην προτεραιότητα της κοινωνίας ως ολότητας» (σελ. 167).

Η τελευταία φράση υποδεικνύει τον λανθασμένο προσανατολισμό όσων θετικά ή αρνητικά επιχείρησαν ή επιχειρούν να συνδέσουν τον κοινοτισμό με τον ολοκληρωτισμό. Γενικότερα όμως καθίσταται φανερό πόσο προβληματική και επισφαλής και άστοχη μπορεί να αποβεί η διαπραγμάτευση του κοινοτισμού, η οποία στηρίζεται αφελώς σ' ένα αντιθετικό ζεύγος

* L. Dumont, «Δοκίμια για τον ατομικισμό», εκδ. Ευρύαλος, Αθήνα 1988.

στο οποίο εντάσσει τον κοινοτισμό ως το ένα μέρος του κατ' αντιπαράθεση προς το άλλο. Πέρα από τον κίνδυνο η αφέλεια αυτή (και είναι πάντα επικίνδυνη η θεωρητική αφέλεια) να οδηγήσει σε ολοκληρωτικές παρεκτροπές, το γενικότερο πρόβλημα είναι η στο όνομα του άλλου αναπαραγωγή του ίδιου, η αναπαραγωγή του ατομικισμού στο όνομα του συνολισμού, η αναπαραγωγή της κοινωνίας στο όνομα της κοινότητας. Και με το επιπλέον «δεδομένο» (υποκείμενο ως τέτοιο στη θεωρητική επικαιρότητα) της διαμεσολαβημένης, μη απόλυτα διευκρινισμένης-διευκρινίσιμης και πάντα ερμηνευτικά εξαρτημένης σχέσης με το πλαίσιο μέσα στο οποίο και μέσα από το οποίο (χωρίς «έξω») ενεργούμε, είτε αυτό λέγεται «κοινωνία» είτε λέγεται «θεωρία».

Εντοπίσαμε λοιπόν ένα πρώτο σημαίνον χαρακτηριστικό του κοινοτισμού: την αντιπαραθετική - αντιθετική - διχοτομική δομή του και τα προβλήματα που αυτή δημιουργεί.

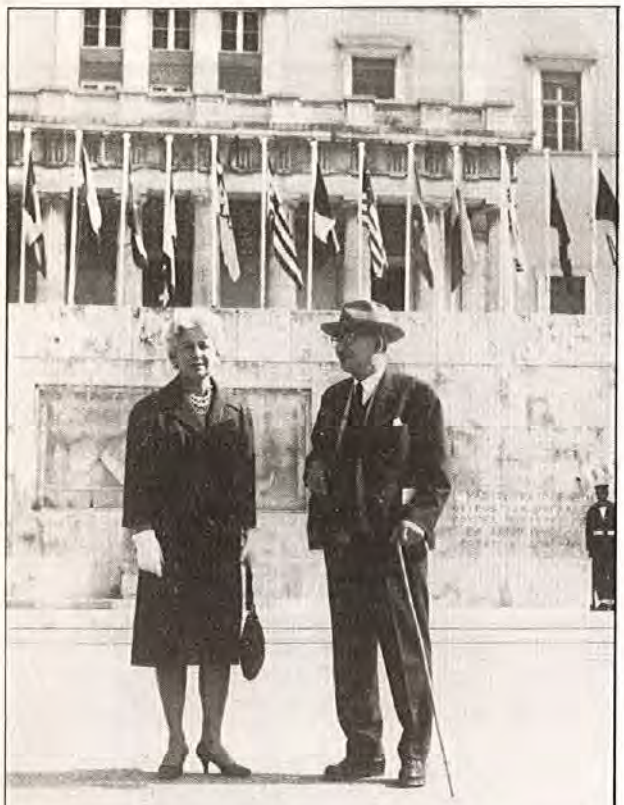
Β. Ο J.-L. Nancy στο βιβλίο του "La communanté désoeuvrée"* προχωρεί παρακάτω στην κριτική του κοινοτισμού - και της κοινότητας:

«**Η κοινότητα δεν υπήρξε,** ή μάλλον, αν είναι βέβαιο πως η ανθρωπότητα γνώρισε (ή γνωρίζει ακόμα, έξω από τον βιομηχανικό κόσμο) κοινωνικούς δεσμούς εντελώς διαφορετικούς απ' αυτούς που γνωρίζουμε, η κοινότητα δεν υπήρξε σύμφωνα με τις εκ μέρους μας προβολές της πάνω σ' αυτές τις διαφορετικές κοινωνικότητες. Δεν υπήρξε στους Ινδιάνους Guayaqui, ούτε στα προϊστορικά χωριά, ούτε στο γεγκελιανό «πνεύμα του λαού» ούτε στις χριστιανικές **αγάπες.** Η Gesellschaft (κοινωνία) δεν ήρθε, μαζί με το Κράτος,τη βιομηχανία, το κεφάλαιο, να διαλύσει μια προηγούμενη Gemeinschaft (κοινότητα). Θα ήταν οπωσδήποτε πιο σωστό, δίνοντας τέλος σ' όλες τις μεταστροφές της εθνολογικής ερμηνευτικής και σε όλες τις ψευδαισθήσεις της καταγωγής ή του «άλλοτε», να πούμε ότι η Gesellschaft (κοινωνία)... πήρε τη θέση κάποιου-πράγματος για το οποίο δεν έχουμε ούτε όνομα, ούτε έννοια... Η **κοινωνία** δεν έγινε πάνω στα ερείπια της **κοινότητας.** Έγινε μέσα στην εξαφάνιση ή τη διατήρηση αυτού που — είτε πρόκειται για φυλές, είτε για αυτοκρατορίες — δεν είχε ίσως μεγαλύτερη σχέση μ' αυτό που ονομάζουμε «κοινότητα» απ' όση μ' αυτό που ονομάζουμε «κοινωνία». Πόσο μάλλον που η κοινότητα, μη όντας καθόλου αυτό που η κοινωνία διέκοψε ή έχασε, είναι **αυτό που μας συμβαίνει** — ζήτημα, αναμονή, γεγονός, προστακτική — **με αφετηρία** την κοινωνία.

Τίποτα λοιπόν δεν έχει χαθεί και για τον λόγο αυτό τίποτα δεν είναι χαμένο. Χαμένοι είμαστε μόνο εμείς οι ίδιοι, πάνω στους οποίους πέφτει βαρύς ο «κοινωνικός δεσμός» (οι σχέσεις, η επικοινωνία), η εφεύρεσή μας, σαν το δίχτυ μιας οικονομικής, τεχνικής, πολιτικής, πολιτιστικής παγίδας. Τυλιγμένοι σ' αυτό τον βρόχο επινοήσαμε το φάντασμα της χαμένης κοινότητας» (σελ. 33-35).

Εδώ γίνεται ένα ακόμα — πολύ σημαντικό — βήμα στην κριτική του κοινοτισμού. Μέχρι τώρα είδαμε τα προβλήματα που δημιουργεί η αντιπαραθετική - αντιθετική - διχοτομική δομή της κοινοτικής προβληματικής: 1) Το πρόβλημα της αδυναμίας πλήρους διαχωρισμού της κοινότητας και του κοινοτισμού από τα αντίθετά τους. Το πρόβλημα άρα μιας ατέρμονης διαδικασίας κάθαρσης, η οποία θα αφήνει πάντα υπόλοιπα και κατάλοιπα, διατηρώντας έτσι σκοτεινές περιοχές και πτυχές όπου θα νοθεύεται η κοινοτιστική καθαρότητα. 2) Το — συνδεόμενο με το πρώτο — πρόβλημα της διατύπωσης ολόκληρης της κοινοτιστικής προβληματικής από το εσωτερικό (χωρίς δυνατότητα «εξόδου») και σε όρους του (κοινωνικού) αντιθέτου της. Το πρόβλημα αυτό βρίσκεται στη βάση του πρώτου, αλλά και όλων των θεωρητικών ή πρακτικών εγχειρημάτων διατύπωσης ή αναβίωσης του κοινοτισμού που τίθενται ως νέα — διαφορετική οπτική — πρακτική ενώ κατά βάση αναπαράγουν την οπτική-πρακτική του ίδιου (του πλαισίου μέσα — και μόνο μέσα — από τό/στό οποίο επιχειρούνται). Στο σημείο αυτό έρχεται ο Nancy να εκτελέσει το επόμενο κριτικό βήμα: δεν φτάνει που η κοινότητα (την οποία πραγματεύεται ο κοινοτισμός θέτοντάς την ως βάση της προβληματικής του) δεν μπορεί να διαχωριστεί-διακριθεί πλήρως από το αντίθετό της (καθώς τίθεται στη βάση αυτής της αντίθεσης), δεν φτάνει που η κοινότητα δεν μπορεί παρά να τίθεται από το/στο εσωτερικό (χωρίς δυνατότητα «εξόδου») και με τους όρους του αντιθέτου της, τελικά συμβαίνει και το εξής: η κοινότητα δεν υπήρξε ποτέ, αυτό που ονομάζουμε κοινότητα δεν έχει καμία — φευγαλέα έστω η διαστρεβλωμένη — αναφορά σε κάποια πραγματικότητα της ανθρώπινης ιστορίας: Η κοινότητα (αυτό που ονομάζουμε κοινότητα από τη θέση και κατάσταση ό-

* J.-L. Nancy, "La communanté désoeuvrée", ed. Christian Bourgois, 1990.



Το ζεύγος Καραβίδα μεταπολεμικά.

που βρισκόμαστε) δεν είναι τίποτε άλλο από μία φαντασματική επινόηση από την οποία προσπαθούμε να γαντζωθούμε με αφέλεια ή απελπισία για να αντιμετωπίσουμε τη σύγχρονή μας θέση και κατάσταση, το (επίκαιρο) σύγχρονό μας αδιέξοδο.

Αν όμως η κοινότητα δεν υπήρξε ποτέ, ίσως και να μην μπορεί ποτέ να υπάρξει, τουλάχιστον όχι με τους ίδιους υπαρξιακούς όρους. Και ποιοι είναι αυτοί οι υπαρξιακοί όροι (του ίδιου); Πρόκειται για τον προσδιορισμό του Είναι της κοινότητας ως παρουσίας: αυτό είναι το δεύτερο γενικό — και σημαίνον — χαρακτηριστικό του κοινοτισμού. Πιο συγκεκριμένα, ο προσδιορισμός της ύπαρξης της κοινότητας ως κάποιου παρόντος Είναι, φερόμενου και αυτο-παρουσιαζόμενου μέσα στο νόημα του κοινοτιστικού λόγου. Έτσι προσδιορισμένη η κοινότητα δεν υπήρξε, ούτε μπορεί να υπάρξει. Ας διαβάσουμε πάλι τον Nancy:

«Η κοινότητα καταλαμβάνει λοιπόν αυτή τη μοναδική θέση: αναλαμβάνει τη μη-δυνατότητα της ίδιας της εμμένειάς της, τη μη-δυνατότητα ενός κοινοτικού είναι ως υποκειμένου. Η κοινότητα αναλαμβάνει και εγγράφει — κι αυτό είναι το ιδιαίτερο νεύμα και ίχνος της — κατά κάποιο τρόπο τη μη-δυνατότητα της κοινότητας». (σελ. 42).

Η κοινότητα λοιπόν δεν είναι η εμπειρική ή θεωρητική οντότητα της ιστορίας, της ανθρωπολογίας, της κοινωνιολογίας ή της φιλοσοφίας, δεν είναι σχέδιο ή προγραμματικός λόγος, δεν είναι έργο και αποτέλεσμα έργου, δεν είναι δι-υποκειμενικότητα όπου τα υποκείμενα συντίθενται ή συναινούν, δεν είναι κάποια οργανική οντότητα-ενότητα, δεν είναι κάποια (ανθρώπινη ή θεία) κοινωνία που συνθέτει τα μεμονωμένα άτομα προσδιορίζοντας την ταύτοτητα και την ουσία τους στη βάση μιας κοινής ουσίας που τα διαπερνά και τα καθορίζει. Η κοινότητα δεν είναι υποκείμενο, ούτε ταυτότητα, ούτε παρουσία. Ως τέτοια όμως διακινείται ρητά ή άρρητα μέσα στον κοινοτιστικό λόγο και προβληματική. Κατά συνέπεια, η — ρητή ή άρρητη — θεώρηση της κοινότητας ως κάποιας — υλικής ή άυλης — υποκειμενικού τύπου οντότητας η οποία είναι παρούσα και αυτο-παρουσιάζεται μέσα στο νόημα του κοινοτιστικού λόγου, είναι το δεύτερο γενικό — και σημαίνον — χαρακτηριστικό του κοινοτισμού.

Τα δύο γενικά χαρακτηριστικά που εντοπίσαμε (1) η αντιπαραθετική - αντιθετική - διχοτομική δομή και θεμελίωση της κοινοτιστικής επιχειρηματολογίας και 2) ο προσδιορισμός του Είναι της κοινότητας ως κάποιας υποκειμενικού τύπου οντότητας-παρουσίας η οποία αυτο-παρουσιάζεται μέσα στο νόημα του κοινοτιστικού λόγου) εγγράφουν τον κοινοτισμό μέσα στα πλαίσια της δυτικής μεταφυσικής σκέψης και παράδοσης. Όπως σημειώνει άλλωστε ο Nancy: «Η κοινότητα είναι... ο αρχαιότερος μύθος της Δύσης». (σελ. 31). Έτσι, ο κοινοτισμός υπόκειται στην κριτική της θεωρητικής επικαιρότητας, δηλαδή στη δεσμευτικότητα που αυτή φέρει και συνεπάγεται. Αρκεί να βρει τον τρόπο να αξιοποιήσει αυτή την (μη οντολογικά παρουσιαζόμενη) υπο-κειμενικότητά του.

Η κοινότητα ως έννοια κριτική στην πολιτική σκέψη των νεώτερων χρόνων (σπουδή στον Ferdinand Tönnies)

του Βασίλη Ξυδιά

Τα τελευταία χρόνια έχει ενταθεί το ενδιαφέρον γύρω από την έννοια και τον θεσμό των κοινοτήτων. Η ανάπτυξη της σχετικής φιλολογίας αποκαλύπτει μια ιδεολογική αναζήτηση που ξεπερνά τα αμιγώς επιστημονικά πλαίσια. Θα μπορούσαμε πιστεύω να μιλήσουμε για «κοινοτισμό». Για τη διαμόρφωση δηλ. ενός ή περισσότερων ρευμάτων σκέψεως, που χωρίς να αποτελούν ομοιογενές ιδεολογικό ρεύμα με την έννοια της από κοινού αποδοχής ενός συγκροτημένου εννοιολογικού συστήματος, έχουν ωστόσο ως κοινό κεντρικό άξονα και σημείο αναφοράς τους την κοινότητα, είτε ως ιστορικά διαμορφωμένο θεσμό είτε ως τύπο κοινωνικής σχέσεως.

Στην κοινότητα φαίνεται να συγκλίνουν ποικίλοι και ετερογενείς μεταξύ τους δρόμοι:

— Οικολογικοί προβληματισμοί που αναζητούν να συγκροτήσουν την πολιτική τους πρόταση στην προοπτική της μικρής κλίμακας και της μικρής αυτοδιοικούμενης ομάδας.

Η αναζήτηση διιστορικής θεμελιώσεως της αυτοδιαχειριστικής και της συνεταιριστικής ιδέας.

Η ιδεολογική θεμελίωση της ανεξάρτητης υποστάσεως των χωρών του τρίτου κόσμου, στη βάση της διαφοράς και της ιδιαιτερότητας του πολιτισμού και των παραδόσεών τους έναντι της Δύσεως. Ανάλογο είναι και το ζήτημα των διαφόρων τοπικών, θρησκευτικών και εθνοτικών μειονοτήτων.

— Η αντιμετώπιση της τοπικής αυτοδιοίκησης, όχι απλώς σαν ένα άλλο είδος διοικητικού μηχανισμού, υπηρετικού ή αντιπάλου της κεντρικής διοικήσεως, αλλά σαν θεσμική έκφραση της πολιτικής δυναμικής της τοπικής κοινωνίας, της πραγματικής της δηλ. ικανότητας για αυτοδιοίκηση.

— Η αναβάθμιση της σημασίας της τοπικής ανάπτυξης στην περιφερειακή πολιτική των διεθνών οργανισμών και των κρατών. Η αναγνώριση των ιδιομορφιών του τοπικού προγραμματισμού στην μικρή τοπική κλίμακα.

— Αναζητήσεις στον χώρο της διοικητικής (management) και των οργανωτικών θεωριών σχετικά με την αποτελεσματικότητα, την αποδοτικότητα και την παραγωγικότητα, οι οποίες καταλήγουν στην ανάγκη του συνδυασμού προσωπικής και συλλογικής εργασίας σε μικρές ομάδες, σε ευέλικτα σχήματα προγραμματισμού και σε σύνθετες εργασίες.

— Και ο κατάλογος θα μπορούσε να συνεχιστεί, με την κοινότητα στην ψυχοθεραπευτική, στην παιδαγωγική, στη δράση των κοινωνικών λειτουργών κλπ.

Μέσα σ' όλη αυτή την ποικιλία και την ετερογένεια, ο κοινοτιστικός λόγος αποκτά ένα διφορούμενο και αντιφατικό χαρακτήρα. Άλλοτε π.χ. εμφανίζεται σαν σύλληψη ριζικά ανταγωνιστική προς τις επιταγές μιας τεχνοκρατικής διαχείρισης κι άλλοτε ως η προσφορότερη εκδοχή μιας τέτοιας διαχείρισης. Γι' αυτό και βλέπουμε ότι στον κοινοτισμό καταλήγουν προβληματικές που ξεκινούν τόσο από τον σχεδιασμό των επίσημων κρατικών ή διεθνών παρεμβάσεων, όσο και από την αντιπαράθεση προς αυτές τις παρεμβάσεις. Κι αυτή δεν είναι η μόνη αντίφαση. Σε ένα άλλο π.χ. επίπεδο, βλέπουμε άλλες φορές τον κοινοτισμό να εκφράζεται με όρους δανεισμένους από τη φιλελεύθερη ή από τη μαρξιστική σκέψη, κι άλλες φορές να

εμφανίζεται σαν έκφραση μιας κοινωνικής οντολογίας που θέλει να αποτελεί μια τρίτη εναλλακτική λύση, τόσο απέναντι στον ατομικισμό του φιλελευθερισμού όσο και απέναντι σε μια «κοινωνιστική» θεώρηση της συλλογικότητας μαρξιστικού τύπου.

Παρ' όλα αυτά όμως, είναι νομίζω σαφές ότι η αναφορά στην έννοια της κοινότητας, συνδυάζεται — άλλοτε λιγότερο κι άλλοτε περισσότερο καθαρά — με την έκφραση μιας κριτικής κατά του ατομοκεντρισμού, της αποπροσωποίησης και του μηχανοκεντρικού ρασιοναλισμού. Αποτελεί μ' αυτή την έννοια ο κοινοτισμός, έκφραση μιας κριτικής ή και μιας άρνησης της σύγχρονης κοινωνίας (ως κοινωνίας των μαζών, του ατομισμού και του τεχνολογικού παροξυσμού) και κυρίως της λογικής που την συνέχει. Ταυτόχρονα όμως, η αναφορά στην έννοια της κοινότητας εκφράζει και μια σαφή καταφατική διάθεση άμεσης θετικής δημιουργικής παρέμβασης στα κοινωνικά ζητήματα (τόσο στα γενικά όσο και στα επιμέρους), σε αντίθεση π.χ. με μια στάση καταγγελίας, διεκδικήσεων ή απλής κριτικής (στην προοπτική της κλασικής κοινωνικής αντιπολίτευσης του συνδικαλιστικού κινήματος και των κομμουνιστικών κομμάτων.

Αυτός ο ιδιόμορφος συνδυασμός άρνησης και κατάφασης και γενικότερα η αμφισημία και το διφορούμενο στοιχείο που χαρακτηρίζουν τον κοινοτισμό, αποκτούν μια ιδιαίτερη επικαιρότητα στις μέρες μας, αφού η αύξηση του ενδιαφέροντος γύρω από τις κοινότητες, συνδέεται ευθέως με την κατάρρευση αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε στρατηγική της ταξικής πάλης. Οι ιδεολογικές ανακατατάξεις που επιφέρει αυτή η κατάρρευση σε μαζική πλέον κλίμακα, θα έχουν οπωσδήποτε και τις συνέπειές τους στην πολιτική σκέψη. Το ζήτημα αυτό, είναι βέβαια τεράστιο, εν πολλοίς ασυζήτητο, και ξεφεύγει από το κυρίως θέμα αυτού του κειμένου. Έχει όμως σημασία για το θέμα μας, να σημειώσουμε από τη μια μεριά την αύξουσα βαρύτητα που ολοένα και περισσότερο αποκτά στην πολιτική σκέψη η έννοια των δικαιωμάτων (του ανθρώπου, του ατόμου, των λαών, της φύσεως, κλπ.) και η μορφή των θεσμών που τα διασφαλίζουν. Και από την άλλη μεριά η αύξουσα επίσης βαρύτητα των τοπικών, θρησκευτικών ή εθνικών παραδόσεων. Ολοένα και περισσότερο, η κοινωνική κριτική υπάγεται σε μια προβληματική περί των θεσμών (δημοκρατία, ελευθερία, ευταξία, ηθική, αποτελεσματικότητα, κλπ.) ή περί του πολιτισμού (παράδοση, ταυτότητα, κλπ.). Πολύ σχηματικά και αξιωματικά, θα έλεγα ότι παρατηρούμε μια μετατόπιση του κέντρου βάρους της κριτικής σκέψης από την κοινωνιολογία προς τη νομική σκέψη και τις πολιτισμικές παραδόσεις.

Μέσα σ' αυτό το κλίμα, η ανάδυση του κοινοτιστικού λόγου — ο οποίος στις νεώτερές του εκδοχές είναι σαφώς υποψιασμένος σχετικά με τις σύγχρονες αναζητήσεις και τα αδιέξοδα των διαφόρων ιδεολογικών και πολιτικών ρευμάτων — συνδυάζεται με τον επικαθορισμό του από το γενικότερο διχασμό που αντιμετωπίζει η τρέχουσα πολιτική σκέψη. Διχασμό, που ειδικά στην περίπτωση των περισσότερο πολιτικών εκδοχών του κοινοτισμού, εντοπίζεται στη διαφορά ανάμεσα στη θεώρηση από τη μια μεριά της κοινότητας ως θεσμικού-οργανωτικού μοντέλου στα πλαίσια ενός κανονιστικού ηθικού και νομικού φορμαλισμού, και από την άλλη μεριά της κοινότητας ως στοιχείου της πνευματικής και πολιτιστικής ταυτότητας και παραδόσεως. Η θεμελιακή αυτή διάκριση μεταξύ δύο τάσεων που βεβαίως στην πραγματικότητα δεν εμφανίζονται ποτέ απολύτως διακεκριμένες μας επιτρέπει να δούμε τη διαφορά αλλά και τη σχέση μεταξύ της εννοίας της κοινότητας που δίνει έμφαση στη μικρή αυτοδιοικούμενη ομάδα, και σ' αυτήν που την ενδιαφέρει ο κοινός ψυχικός δεσμός και η ενότητα συνόλων που δεν καθορίζονται πρωταρχικά από το μικρό ή μεγάλο τους μέγεθος. Αυτοί οι δύο πόλοι ορίζουν το φάσμα της κοινοτιστικής σκέψης ως πολιτικής προβληματικής, συμβιώνοντας αλληλοδιαπλεκόμενοι και αλληλοαναιρούμενοι σε διάφορες παραλλαγές, σαν τους μνηστήρες της Πηνελόπης, αντίζηλοι εραστές και αχώριστοι ισόβιοι συνδαιτημόνες στο κοινό τραπέζι.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που παραμένει ενιαίο χαρακτηριστικό σύνολης της κοινοτιστικής σκέψης, είναι η αντιπαραθετική θεώρηση των πραγμάτων, μέσα από ένα σχήμα αντιδιαστολής, του τύπου «μικρό-μεγάλο», «όλο-μέρος», «αυτό-έτερο...» (βλ. αυτοδιοίκηση, αυτοδιαχείριση, αυτοπροσδιορισμός, αυτονομία, αυτάρκεια). Στη βαθύτερή της σημασία, η αντιπαραθετική αυτή θεώρηση αποκαλύπτει την εσώτερη κοινή ρίζα του κοινοτισμού. Την αντίθεση του «φυσικού» προς το «μη φυσικό», την αναζήτηση της αυθεντικότητας και την αντίθεση στο μη αυθεντικό, όπως αυτό μπορεί να νοείται ανάλογα με τις διαφορετικές πνευματικές και φιλοσοφικές προϋποθέσεις. Θα μπορούσαμε επομένως να πούμε ότι εκτός των άλλων, ο κοινοτισμός εκφράζει το αίτημα για μια κριτική ο-

ντολογία του κοινωνικού φαινομένου, πράγμα που αγγίζει τα φιλοσοφικά θεμέλια της κοινωνιολογίας και της πολιτικής θεωρίας.

Σε σχέση με όλα αυτά, είναι φυσικό να ανακύπτουν ορισμένα βασικά ερωτήματα, όπως π.χ. ποια μπορεί να είναι η γονιμότητα και η ακρίβεια μιας τέτοιας κριτικής οντολογίας, όπως αυτή καθορίζεται από την αντιπαραθετική διλημματική θεώρηση της κοινοτιστικής λογικής; Ποιες είναι οι φανερές ή οι κρυφές της προϋποθέσεις; Συνδέεται με συγκεκριμένες τοπικές, εθνικές και θρησκευτικές παραδόσεις ή αποτελεί οικουμενικό δεδομένο; Πώς ξεδιπλώνεται και πώς διαφοροποιείται στην τρέχουσα ποικιλία και την ετερογένεια των κοινοτιστικών αντιλήψεων; Τι είναι πραγματικά κοινοτιστικό και τι ξένο επικάθισμα σ' αυτές τις αντιλήψεις; κλπ. κλπ.

Στο σημείο αυτό συναντάμε —σχεδόν υποχρεωτικά— το έργο και τη σκέψη του Ferdinand Tönnies, του κοινωνιολόγου στοχαστή που μοιράζοντας τη ζωή του ανάμεσα σε δυό σημαντικούς αιώνες (1856-1936), σφράγισε την κοινωνιολογική και κατ' επέκταση τη σύγχρονη πολιτική σκέψη, με το διπολικό σχήμα «κοινότητα-κοινωνία», προσφέροντας έτσι θεωρητική θεμελίωση στο ειδικού τύπου κριτικό πνεύμα, που διέπει την κοινοτιστική προβληματική. Είναι βέβαια αλήθεια ότι πέρα από ορισμένους κύκλους κοινωνιολόγων, το έργο του Tönnies δεν είναι ιδιαίτερα γνωστό, γι' αυτό και θα χρειαστεί να παρουσιάσουμε με δυο λόγια τα βασικά σημεία της σκέψης του. Παρ' όλα αυτά το μέγεθος της συνεισφοράς του είναι μεγάλο. Στην πραγματικότητα ο Tönnies είναι ένας από τους θεμελιωτές της σύγχρονης κοινωνιολογίας, και η σκέψη του έχει σημαδέψει θετικά ή αρνητικά το έργο πολύ γνωστών κοινωνιολόγων, όπως π.χ. του Weber και του Durkheim. Ίσως οι λόγοι που περιόρισαν τη φήμη του —και για τους οποίους θα κάνουμε μια μικρή νύξη στη συνέχεια— συνδέονται με τα γενικότερα προβλήματα των οποίων προτείνουμε τη μελέτη.

Η σκέψη του Tönnies έχει σαν αφετηρία ένα θέμα που το είχε θέσει με ιδιαίτερη οξύτητα το κίνημα του ρομαντισμού μερικές δεκαετίες πριν: την υπεράσπιση του μεσαιωνικού κόσμου από την κριτική του διαφωτισμού, και την αναζήτηση σ' αυτόν ακριβώς τον κόσμο μιας —έστω και φανταστικής— διεξόδου από την ψυχρότητα και τη σκληρότητα της μοντέρνας εποχής. Μέσα σ' αυτό το πνευματικό κλίμα υπήρξαν και ειδικές μελέτες για τις κοινότητες στη Γερμανία (Otto Gierke: Das deutsche genossen-schaft) και γενικά (Sir Henry James Summer Maine: Village communities in the East and West). Όλα αυτά έχουν οπωσδήποτε σφραγίσει την ψυχή του νεαρού Tönnies, η προσωπική σκέψη όμως του οποίου αρχίζει να ωριμάζει όταν όλο αυτό το κίνημα βρίσκεται ήδη σε ύφεση. Βρισκόμαστε πλέον στα χρόνια που έχουν χαρακτηριστεί ως εποχή των κοινωνιολόγων, και ο Tönnies είναι σκεπτικός και ευαίσθητος στα αντίπαλα επιχειρήματα. Ασφαλώς συμμερίζεται τη νοσταλγία για αυτόν τον κόσμο όπου ο καθένας και το κάθετι έμοιαζε να κατέχει μια οργανική θέση μέσα σ' ένα πλέγμα ηθικών κανόνων και προσωπικών σχέσεων που έδιναν νόημα και περιεχόμενο στη ζωή, και ο οποίος τώρα δίνει τη θέση του στις απρόσωπες ισοπεδωτικές δομές της νέας κοινωνίας. Παρά τα συναισθήματά του όμως, ο Tönnies είναι πεπεισμένος για το άτοπο και το αδιέξοδο μιας ιστορικά άγονης επιχείρησης αναστηλώσεως του παλαιού κόσμου. Έτσι, το κέντρο βάρους του δικού του εγχειρήματος μετατοπίζεται σε ένα άλλο σημείο. Το πρόβλημα κατά τον Tönnies δεν είναι το να διασώσουμε ή να ανακατασκευάσουμε έναν κόσμο που έτσι κι αλλιώς είναι προορισμένος να χαθεί. Αν μπορεί και πρέπει να διασωθεί κάτι, αυτό είναι το πνεύμα αυτού του κόσμου, το οποίο πρέπει να διαγνωστεί στα ουσιαστικά του στοιχεία, να αποκαθαριστεί από τα δευτερεύουσας σημασίας επικαιρικά του χαρακτηριστικά, και σ' αυτή του πλέον τη μορφή να αντιπαρατεθεί στο πνεύμα της νέας εποχής, για το οποίο θα πρέπει να γίνει η ίδια αποκαλυπτική αφαιρετική καθαρτική επεξεργασία. Στόχος αυτής της αντιπαράθεσης δεν είναι για τον Tönnies η οποιουδήποτε τόπου αναχρονιστική επιστροφή σε κάποιο ιδεώδες παρελθόν, αλλά η ιστορική αυτοσυνειδησία της ανθρωπότητας. Η επίγνωση δηλ. του βασικού διλήμματος που διέπει την ιστορία, και η πνευματική εγρήγορση ενόψει εκείνης της ώρας που ίσως ξανατεθεί το δίλημμα αυτό με πρωτότυπους και πραγματικούς ιστορικούς όρους —της ώρας που αν είναι να έρθει θα την φέρει η ίδια η ιστορική εξέλιξη και όχι τα οποιαδήποτε μεταρρυθμιστικά ή συντηρητικά προγράμματα που κατασκευάζουν οι άνθρωποι με την κατά τον Tönnies αυθαίρετη λογική τους. Πρώτος και βασικότερο σταθμός της ερευνητικής προσπάθειας του Tönnies ήταν το βιβλίο του «Κοινότητα και Κοινωνία» που πρωτοκυκλοφόρησε το 1887. Στο βιβλίο αυτό, ο Tönnies οικοδομεί τις δυο βασικές έννοιες με τις οποίες ζωγραφίζει την ι-

στορική αντιπαράθεση που τον ενδιαφέρει να φέρει στην επιφάνεια.

Όπως προγραμματικά διευκρινίζει ο Tönnies από τις πρώτες κιόλας γραμμές του βιβλίου του, υπάρχουν δύο βασικές κατηγορίες σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων: οι θετικές, αυτές δηλ. στις οποίες οι άνθρωποι βρίσκονται μεταξύ τους σε κατάσταση αμοιβαίας καταφάσεως και αλληλεγγύης, και οι αρνητικές, που οδηγούν αμοιβαία σε αλληλοεξόντωση της ζωής ή της θελήσεως του άλλου. Αντικείμενο της έρευνας του Tönnies είναι οι θετικές σχέσεις (και μόνο αυτές), πράγμα που σημαίνει ότι η «κοινότητα» και η «κοινωνία» είναι οι δυο γενικοί τύποι θετικών σχέσεων. Στο σημείο αυτό και πριν ακόμα περάσουμε σε μεγαλύτερο βάθος, μπορούμε να επισημάνουμε δύο πράγματα. Πρώτα απ' όλα βλέπουμε ότι το δυϊστικό σχήμα του Tönnies δεν επικεντρώνεται στην αντίθεση ανάμεσα στην αλληλεγγύη και τον ανταγωνισμό, αλλά σε δυο διαφορετικούς τύπους αλληλοαναγνωρίσεως, αλληλοκαταφάσεως και αλληλεγγύης.

Γεγονός που θα πρέπει ήδη να μας προδιαθέτει για μια δραματική πλοκή πλουσιότερη και με λεπτότερες αποχρώσεις από ένα απλοϊκό σχήμα του τύπου «καλό» — «κακό», βάσει του οποίου έχει πολλές φορές αναγνωριστεί ο Tönnies από πολλούς αντιπάλους του, αλλά και από πολλούς οπαδούς του. Το δεύτερο πράγμα που πρέπει να επισημανθεί, είναι ότι οι έννοιες της «κοινότητας» και της «κοινωνίας» του Tönnies δεν αναφέρονται απευθείας σε κάποιες ομάδες ή σύνολα ανθρώπων. Είναι αφηρημένοι, καθαροί τύποι κοινωνικών δεσμών που στις εκάστοτε αλληλοδιαπλοκές τους διαμορφώνουν τις πραγματικές σύνθετες κοινωνικές σχέσεις, που αυτές με τη σειρά τους συναρμόζουν τους ανθρώπους σε συγκεκριμένα σύνολα και ομάδες. Έχουμε δηλ. εδώ από τον Tönnies — ειρήσθω εν παρόδω — μια πρώτη εφαρμογή της αντιλήψεως των ιδεοτύπων, των οποίων εμπνευστής θεωρείται κατά τα άλλα ο Weber.

Ο Tönnies χαράζει τη διαχωριστική του γραμμή ανάμεσα στις δυο βασικές του έννοιες, την κοινότητα και την κοινωνία, αφορμώμενος από τον εμπειρικό κατ' αρχήν εντοπισμό της διάκρισης αυτής, στο διαφορετικό νόημα που έχει η χρήση των λέξεων gemeinschaft και gesellschaft στην τρέχουσα ομιλία των γερμανών. Διαγράφει έτσι τον επιστημολογικό του ορίζοντα, προσφέροντας στην τρέχουσα αυτή εμπειρική διάκριση, θεωρητικό βάθος και θεμελίωση στη δική του κοινωνιολογική προοπτική.

Για τον Tönnies η διαφορά ανάμεσα στην κοινότητα και την κοινωνία ανάγεται στη διαφορά ανάμεσα στο φυσικό και στο τεχνητό, το αυθεντικό και το προκατασκευασμένο, το αυθόρμητο και το ορθολογικό, το οργανικό και το μηχανικό. Αν και τα δύο αυτά αντίπαλα στοιχεία κατά το μάλλον ή ήττον δεν υφίστανται σε μια καθαρή μορφή, ο διαχωρισμός τους μας είναι αναγκαίος για την κατανόηση της εντάσεως που διέπει το ιστορικό και κοινωνικό γίγνεσθαι. Έτσι, η κοινότητα είναι ο γενικός τύπος του φυσικά προκύπτοντος και αυθεντικά διαμορφωμένου, οργανικού δεσμού, που θεμελιώνεται σε μια αβίαστη φυσική βούληση. Σε αντίθεση προς τη κοινότητα, η κοινωνία είναι ο γενικός τύπος του λογικά προκατασκευασμένου και τεχνητά δημιουργημένου, μηχανικού δεσμού, που πηγάζει από μια σκόπιμη ορθολογική βούληση. Χαρακτηριστική περίπτωση κοινοτικού δεσμού είναι π.χ. η οικογένεια, ενώ χαρακτηριστικό παράδειγμα κοινωνιακού δεσμού είναι η εταιρεία. Τόσο από χρονολογική όσο και από οντολογική και αξιολογική άποψη η κοινότητα προηγείται των μελών της, ενώ η κοινωνία έπεται. Στην κοινότητα τα μέλη μετέχουν σ' ένα δεσμό, ενώ στην κοινωνία τα μέλη συνιστούν το δεσμό. Η κοινότητα έχει τη δική της αυτοτέλεια που τις περισσότερες φορές δεν εκφράζεται σε έναν ορθολογικά αποσαφηνισμένο σκοπό. Αντίθετα, η κοινωνία ορίζεται από έναν προγραμματικά διατυπωμένο ορθολογικό στόχο, ο οποίος σε τελική ανάλυση πηγάζει από τις σκοπιμότητες (συμφέροντα ή ανάγκες) των μελών της. Κι όπως λέει κι ο ίδιος ο Tönnies σε μια απ' τις πιο χαρακτηριστικές του φράσεις, στην κοινότητα οι άνθρωποι παραμένουν ενωμένοι παρ' όλα αυτά που τους χωρίζουν, ενώ στην κοινωνία παραμένουν χωρισμένοι παρ' όλα αυτά που τους ενώνουν.

Κάτω από τη γενική ονομασία της κοινότητας, ο Tönnies βλέπει ένα σύνολο από διαφορετικούς θεσμούς, όπως η φυλετική οργάνωση, η οικογένεια, η αγροτική κοινότητα, το φέουδο, η κωμόπολις, για να φτάσει τέλος σε διάφορους θεσμούς της μεγαλουπόλεως, όπου εκεί τα πράγματα γίνονται πιο περίπλοκα. Τους θεσμούς αυτούς ο Tönnies τους κατατάσσει σε μια γενετική αλληλουχία, βλέποντάς τους σαν ομογενή προϊόντα μιας διαδικασίας ανάπτυξης και διαφοροποίησης κάποιων πρωταρχικών φυσικών δεσμών. Σαν τέτοιους πρωταρχικούς δεσμούς θεωρεί τη σχέση της μητέρας με το παιδί της, τη σχέση του ανδρογύνου, και τέλος τη σχέση των αδελφών μεταξύ

τους. Σε ένα ανώτερο και πιο εξελιγμένο επίπεδο οι τρείς αυτές θεμελιώδεις σχέσεις βρίσκουν την ενότητα και την τελείωσή τους στη σχέση του πατέρα με τον γιό του και ιδιαίτερα τον πρωτότοκο.

Αναλύοντας τους δεσμούς αυτούς, ο Tönnies βλέπει στις σχέσεις αδελφότητας τη φυσική προέλευση της ισότητας, της αμοιβαιότητας και της ισοτιμίας, και στις σχέσεις πατρότητας και υιότητας τη φυσική προέλευση της ιεραρχίας, της εξουσίας και της αυθεντίας. Η συνθήκη για τη διατήρηση της ισορροπίας μεταξύ αυτών των αντίρροπων τάσεων και επομένως η συνθήκη για τη διατήρηση της κοινότητας, είναι η απόλυτη ενότητα των ανθρώπινων θελήσεων. Η ενότητα αυτή θεμελιώνεται σ' ένα πρώτο επίπεδο στις σχέσεις αίματος, σ' ένα δεύτερο επίπεδο στη φυσική εγγύτητα και τελικά στη διανοητική εγγύτητα. Ο Tönnies, περνώντας από όλα αυτά τα επίπεδα, στέκεται σε έναν-έναν από τους θεσμούς που προαναφέραμε, τους οποίους όπως είπαμε τους βλέπει σαν σταθμούς σε μια σταδιακή πορεία ανάπτυξης και διαφοροποίησης των πρωταρχικών φυσικών δεσμών, και μελετά τους παράγοντες που συντελούν στη συντήρηση ή στη διαταραχή της ισορροπίας των δυνάμεων και της ενότητας των θελήσεων, αναπαράγοντας έτσι ή υπονομεύοντας τον κοινοτικό χαρακτήρα των σχέσεων.

Η κοινωνία, ή ορθότερα ο κοινωνιακός δεσμός, είναι η τεχνητή κατασκευή μιας συνάθροισης ανθρώπων που επιφανειακά μοιάζει με την κοινότητα (ή τον κοινοτικό δεσμό), στο βαθμό που οι άνθρωποι συνυπάρχουν ειρηνικά. Στην κοινωνία οι άνθρωποι θεωρούνται κατ' αρχήν ως άτομα. Ως αυτοτελείς δηλ. μονάδες, οι οποίες διαθέτουν μια απολύτως δική τους σφαίρα δραστηριότητας και ισχύος. Οι πράξεις του καθενός δεν προέρχονται από μια a priori και αναγκαστικά δεδομένη ενότητα. Τα αγαθά είναι χωρισμένα όπως και οι ιδιοκτήτες τους. Δεν υπάρχει καμία δεδομένη κοινή αξία, αντίθετα υπάρχει μια κατάσταση απομονώσεως και εντάσεως. Υπάρχει όμως τελικά μια κοινή σφαίρα, εντός της οποίας συγκροτείται ο κοινωνιακός δεσμός. Είναι η σφαίρα που δημιουργείται κατά την πράξη της ανταλλαγής. Προχωρώντας σε μια διεξοδική και πρωτότυπη ανάλυση της ανταλλακτικής πράξεως, ο Tönnies ανακαλύπτει τη γένεση των στοιχείων εκείνων που, επεκτεινόμενα στο σύνολο της ζωής, διαμορφώνουν τον κοινωνιακό δεσμό στην ευρύτητα και την καθολικότητά του. Κατά την πράξη της ανταλλαγής π.χ. δημιουργείται η αντίληψη της κοινής αξίας των ανταλλασσόμενων πραγμάτων. Αυτή η κοινή αντίληψη της αξίας, είναι το θεμέλιο μιας ταυτότητας των ατομικών θελήσεων, που χάρις σ' αυτή την ταυτότητα μπορούν να αντιστοιχούν στα ίδια πράγματα την ίδια αξία. Η ταυτότητα αυτή, επεκτείνεται στο σύνολο της ζωής, την οποία αντιλαμβάνεται σαν μια σφαίρα που χαρακτηρίζεται από τη γενικευμένη ανταλλαγή αξιών. Η γενικευμένη αυτή ενότητα των θελήσεων, εκφράζεται ως κοινή βούληση που παίρνει το χαρακτήρα συμβάσεως και που πολλές φορές ανάγεται σε ανεξάρτητη υπόσταση με τη μορφή ενός νομικού προσώπου. Τέτοιες ανεξάρτητες υποστάσεις είναι π.χ. οι εταιρείες, οι σύλλογοι, τα κόμματα και τα μοντέρνα κράτη. Μέσα στους κόλπους αυτών των νομικών υποστάσεων τα άτομα αλληλοαναγνωρίζονται και καταφάσκουν το ένα προς το άλλο, δια μέσου ενός πλέγματος δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Όπως και με την ενότητα των θελήσεων, έτσι και στην περίπτωση της αμοιβαιότητας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, ο Tönnies βλέπει το σχήμα αυτό να παράγεται γενετικά κατά την πράξη της ανταλλαγής, σαν γενίκευση της σχέσεως χρεώστη και πιστωτή.

Θα είχε ενδιαφέρον να βλέπαμε πώς αντιλαμβάνεται ο Tönnies ως ιστορικό γεγονός τη δημιουργία του κοινωνιακού δεσμού, μέσω του εκφυλισμού συγκεκριμένων τύπων κοινότητας που κατά κάποιο τρόπο κληρονομούν τα χαρακτηριστικά τους στα παράγωγά τους σχήματα. Δυστυχώς όμως κάτι τέτοιο θα μας έβγαζε πολύ έξω από τα όρια αυτού του κειμένου. Θα αρκεστούμε προς χάριν και μόνο του παραδείγματος να σημειώσουμε ότι κατά τον Tönnies στο άτομο του κοινωνιακού δεσμού θα πρέπει να δούμε ένα είδος περίεργης γενίκευσης του τύπου του φεουδάρχη, ο απόλυτος χαρακτήρας της εξουσίας και της ιδιοκτησίας του οποίου είναι το πρότυπο της κατ' αρχήν εξίσου απόλυτης εξουσίας και ιδιοκτησίας των ατόμων στην ιδιωτική τους σφαίρα. Αν στη συνέχεια αυτή η απόλυτη εξουσία μετριάζεται από ένα πλέγμα κανόνων που εκφράζουν την κοινή θέληση, αυτό οφείλεται μόνο και μόνο στην ανάγκη του συμβιβασμού και της σχετικοποίησης δυο απόλυτων εξουσιών όταν οι σφαίρες επιρροής τους διαπλέκονται αναγκαστικά.

Για να ολοκληρώσουμε αυτή τη συνοπτική παρουσίαση των βασικών σημείων της θεωρίας του Tönnies, θα πρέπει να πούμε και δυο λόγια για το ζήτημα της θελήσεως. Όπως έχουμε ήδη δει, ο Tönnies

θεωρεί τους δεσμούς των ανθρώπων σαν ηθελημένες σχέσεις. Το είδος του δεσμού εξαρτάται από το είδος της θελήσεως που τον χαρακτηρίζει. Όπως λοιπόν διακρίνει δύο είδη δεσμών (την κοινότητα και την κοινωνία) έτσι διακρίνει και δυο αντίστοιχα είδη θελήσεων (τη φυσική και τη ρασιοναλιστική). Η φυσική θέληση είναι αυτή που συνέχει την κοινότητα και πηγάζει από το σύνολο των γνωστικών και βουλητικών λειτουργιών του ανθρώπου (σκέψεις, αισθήματα, αντίληψη). Η ρασιοναλιστική θέληση είναι ο τύπος της θελήσεως που συνέχει την κοινωνία και στηρίζεται στις καθαρά διανοητικές λειτουργίες, στη βάση ενός ψυχρού υπολογισμού των σκοπών και των μέσων για την επίτευξή τους. Θα ήταν λάθος να φανταστεί κανείς τη διαφορά φυσικής και ρασιοναλιστικής θελήσεως από τη σκοπιά μιας αντιθέσεως μεταξύ συναισθήματος και λογικής ή μεταξύ ανορθολογισμού και ορθολογισμού. Όπως εξηγεί ο ίδιος ο Tönnies, θα πρέπει να φανταστούμε τη ρασιοναλιστική θέληση σαν ένα αυτονομημένο κομμάτι της φυσικής θελήσεως, η οποία περιλαμβάνει ούτως ή άλλως και τις διανοητικές λειτουργίες, εντεταγμένες μέσα στο καθολικό πλαίσιο της όλης υπάρξεως του ανθρώπου.

Αυτές είναι με λίγα λόγια οι βασικές ιδέες του Tönnies. Αν μετά απ' όλα αυτά θυμηθούμε λίγο την αρχική μας συζήτηση περί της σύγχρονης κοινοτιστικής προβληματικής, θα συμφωνήσουμε πιστεύω χωρίς πολύ δυσκολία για τη σημασία που μπορεί να έχει η μελέτη τόσο της θεωρίας του Tönnies αυτής καθ' εαυτής, όσο και η μελέτη του εν γένει εγχειρήματός του μέσα στην εξέλιξη των πολιτικών ιδεών. Ο Tönnies, μας προσφέρει μια σταθερή και έγκυρη βάση, αφ' ενός μεν για τη διασάφηση της εννοίας της κοινότητας, αφ' ετέρου δε, για τη διερεύνηση των βαθύτερων προϋποθέσεων και του ορίζοντα της κοινοτιστικής προβληματικής.

Ο Tönnies δεν είναι βέβαια ο πρώτος που αναφέρεται στην έννοια της κοινότητας. Ουσιαστικά όλη η μέχρι τότε φιλοσοφική συζήτηση για την πολιτική και το κράτος περιστρέφεται γύρω από τις έννοιες της κοινότητας και του ατόμου. Σαν χαρακτηριστικούς σταθμούς της συζήτησης αυτής, που κατά τη γνώμη μου έχουν και μια αμεσότερη σχέση με το θέμα μας, μπορούμε να θυμηθούμε τον Hobbes, τον Ρουσσώ, και τον Χέγκελ, και θα μπορούσε κανείς να προσθέσει τον Hume, τον Locke, τον Fichte και πολλούς άλλους. Εκτός όμως από τους φιλοσόφους, η κοινότητα και το κοινοτικό πνεύμα είχαν απασχολήσει σαν συγκεκριμένα εμπειρικά δεδομένα τους ιστορικούς ερευνητές των πολιτικών θεσμών, όπως και τους πολιτικούς, τους επαναστάτες, τους μεταρρυθμιστές και τους κάθε λογής κοινωνικούς οραματιστές. Έχουμε ήδη αναφερθεί στις σχετικές μελέτες του O. Gierke και του Sir. H.J.S. Maine. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε την πολύ ενδιαφέρουσα αλληλογραφία, στα μέσα του 19ου αιώνα, των Μαρξ και Ένγκελς με τους ρώσους επαναστάτες που επέμεναν στη σημασία της «ιδιομορφίας» των ρωσικών κοινοτήτων, δημιουργώντας έτσι μια πολιτική παράδοση που διαπερνά το ρωσικό αναρχισμό του Μπακούνιν και του Κροπότκιν, τους ναρόντνικους, το μαχνοβίτικο κίνημα του '17, για να φτάσει μέχρι τον Σολζενίτσιν. Δεν πρέπει όμως να παραλείψουμε και τους δικούς μας: τον Ι.Π. Κοκώνη που το 1828-29 εξέδωσε το πολύ σημαντικό και άγνωστο σε μας δίτομο έργο του «Περί Πολιτειών», τον Κ. Παπαρρηγόπουλο, τον Σπ. Ζαμπέλιο και προς τα τέλη πλέον του 19ου αιώνα, τον Γ. Αγγελόπουλο και τον Ν. Μοσχοβάκη. Η επιστημονικο-πολιτική παράδοση που εγκαινιάζουν αυτοί, θα συνεχιστεί τον επόμενο αιώνα με τον Ίωνα Δραγούμη και τον Περικλή Γιαννόπουλο, τον πολύ σημαντικό Κ.Δ. Καραβίδα, τον Δημοσθένη Δανιηλίδη, τον Αρ. Βρέκοσι, για να φτάσει ως τις μέρες μας με το έργο πολλών στοχαστών και ερευνητών, από τους οποίους είμαστε υποχρεωμένοι να μνημονεύσουμε τον Ν. Πανταζόπουλο.

Σ' αυτήν όλη τη φιλολογική παραγωγή περί της κοινότητας, έχουμε ήδη διακρίνει δυο βασικές θεματικές ενότητες. Ας τις δούμε πιο αναλυτικά. Από τη μια μεριά έχουμε μια φιλοσοφική συζήτηση σχετικά με τα ηθικά και οντολογικά θεμέλια του κράτους και της πολιτικής ή μ' άλλα λόγια για το χαρακτήρα της κοινωνικής και της πολιτικής ενότητας των ανθρώπων —για τη φύση του κοινωνικού γεγονότος και της εξουσίας που δίνει σ' αυτό το γεγονός συνέχεια και σταθερότητα. Μιλώντας στην τρέχουσα αργκώ, θα μπορούσε κανείς να πει ότι είναι μια συζήτηση για τους όρους νομιμοποίησης του νέου τύπου πολιτικής εξουσίας. Της πολιτικής εξουσίας που έχοντας εκείνη την εποχή —για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας— αποκτήσει ριζική αυτοτέλεια και αυτονομία έναντι της θρησκείας, αναζητά νέους τρόπους για να κατανοήσει και να ανασυνθέσει τους θεμελιακούς ανθρώπινους δεσμούς τους οποίους έχει ήδη αναλάβει υπό τη δική της ιδεολογική αιγίδα. Βέβαια ο όρος «νομιμοποίηση» είναι πολύ λίγος και πολύ κυνι-

κός για να εκφράσει το πάθος της συγκλονιστικής αυτής εποχής που δια πυρός και σιδήρου συγκροτούνται τα έθνη, σχηματίζονται τα κράτη, χαράζονται οι επικράτειές τους και αναμορφώνονται όλες οι ανθρώπινες σχέσεις, βάσει της νέας εκκοσμικευμένης αλήθειας. Σαν μια έκφραση του εσωτερικού πυρετού που καίει αυτόν τον ταραγμένο κόσμο, η φιλοσοφική διαμάχη για την φύση της πολιτικής κοινότητας είναι μια μανιώδης και εναγώνια αναζήτηση της αλήθειας αυτής που θα δώσει νόημα και υπόσταση στους αναδυόμενους πολιτικούς θεσμούς. Το ερώτημα που τίθεται είναι κατά βάση απλό και για τη δική μας πολιτική σκέψη —ζυμωμένη αιώνες στις διάφορες παραλλαγές του— απολύτως αυτονόητο: Ποιο είναι το ηθικό και οντολογικό θεμέλιο της πολιτειακής ενότητας του νέου κόσμου; η κοινότητα ή οι επί μέρους άνθρωποι που την αποτελούν; το σύνολο ή το άτομο; Διατυπωμένο σε όρους που ανταποκρίνονται στα εμπειρικά δεδομένα και στις πνευματικές προϋποθέσεις της εποχής, το πρόβλημα αυτό παίρνει κατά περίπτωση τη μορφή ορισμένων διλημμάτων, όπως π.χ. το δίλημμα ανάμεσα στο θεσμισμένο νόμο (που εκφράζει την κοινότητα) και το δίκαιο του καθενός που απορρέει από το γεγονός και μόνο της βιοφυσικής του ύπαρξης. Έτσι το δίλημμα κοινότητα-άτομο μετατρέπεται σε μια αντίθεση μεταξύ λόγου (ratio) και βουλήσεως. Έχει ίσως ιδιαίτερη σημασία για το θέμα μας να αναφέρουμε την περίπτωση του Ζαν Ζακ Ρουσσώ, γιατί ο Ρουσσώ θεωρείται —και δικαίως—μια από τις πρώτες φωνές στην πολιτική φιλοσοφία των νεώτερων χρόνων που μας επέστησαν την προσοχή στην κοινότητα, με μια επιχειρηματολογία που είναι πολύ συγγενής στην προβληματική μιας τουλάχιστον σοβαρής τάσεως μέσα σ' αυτό που ονομάσαμε σύγχρονο κοινοτιστικό ρεύμα (την προβληματική περί ταυτότητας, παραδόσεως, κλπ). Και στο Ρουσσώ λοιπόν, που η κοινότητα αντιστοιχεί στην παράδοση, στο έθιμο, στην ηθική και στο θρησκευτικό συναίσθημα του απλού λαού, η αντίθεση κοινότητας και ατόμου εξακολουθεί να παραμένει μια αντίθεση μεταξύ των κοινωνικών συμβάσεων (ας θυμηθούμε το «κοινωνικό συμβόλαιο») που δίνουν νόημα στη ζωή, και της ψυχής υπολογιστικής λογικής του διανοούμενου ανθρώπου, ο οποίος εκφράζει την απογυμνωμένη από τις συμβάσεις βιοφυσική υπόσταση των ξεχωριστών ατόμων. Αυτά ως προς τη φιλοσοφική συζήτηση, όπου βεβαίως η έννοια της κοινότητας δεν έχει πάρει ακόμα το χαρακτήρα τεχνικού όρου που έχει π.χ. στον Tönnies, αλλά πάντως εκφράζει μιαν αντίληψη ενότητας κάποιων μεγαλύτερων ή μικρότερων μονάδων του ανθρώπινου γένους, στις οποίες αντιστοιχούν οι νέοι πολιτικοί θεσμοί.

Από την άλλη μεριά έχουμε μια ιστορική προσέγγιση στις κοινότητες σαν συγκεκριμένα θεσμικά μορφώματα, που η λειτουργία τους και το πνεύμα που τα διέπει, διαφέρουν εντελώς από τις λειτουργίες και το πνεύμα των νέων κρατικών θεσμών (είτε πρόκειται για τις κοινοβουλευτικές δημοκρατίες είτε για τις νέες συγκεντρωτικές μοναρχίες). Άλλοτε εμφορούμενοι από μια διάθεση ρομαντικής αναπόλησης και άλλοτε από ένα καινοτομικό ριζοσπαστικό πνεύμα, και πολλές φορές κι από τα δύο μαζί, οι ερευνητές αυτοί είδαν στις κοινότητες ένα πολιτικό και κοινωνικό μοντέλο, που θα μπορούσε να αποτελέσει την εναλλακτική λύση για μια ανατροπή ή έστω για μια σύνθεση με το κράτος νέου τύπου που ήδη κυριαρχούσε στη Δυτική Ευρώπη. Η δυνατότητα αυτή συγκινεί εξίσου συντηρητικούς και επαναστάτες. Είναι πολύ ενδιαφέρον και πολύ σημαντικό το γεγονός ότι στις αρχές της δεκαετίας 1860-70 —την εποχή δηλ. που στην απελεύθερη μικρή Ελλάδα οι βαυαροί κατέλυαν την αυτοδιοίκηση των τοπικών κοινοτήτων —στους δυο μεγάλους γίγαντες της Ανατολικής Ευρώπης, στην Οθωμανική και την Τσαρική αυτοκρατορία που αναζητούν εναγώνια τρόπους για να αντιδράσουν στην παλίρροια των επαναστάσεων και του κοινοβουλευτισμού, πραγματοποιούνται ταυτόχρονα δυο μεγάλες διοικητικές μεταρρυθμίσεις που έχουν σαν κεντρικό άξονα την αναβάθμιση της τοπικής και εθνικοθρησκευτικής αυτοδιοίκησης. Αν θυμηθούμε αυτά που λέγαμε πριν για τους ρώσους επαναστάτες και την κεντρική σημασία που έδιναν στις αγροτικές κοινότητες, βλέπουμε πόσο βαθύ και εγγενές χαρακτηριστικό του κοινοτιστικού λόγου είναι αυτό που στο πρώτο μέρος του κειμένου μας αποκαλέσαμε διφορούμενη στάση μεταξύ συντηρητισμού και ριζοσπαστισμού.

Όπως πρέπει να έχει ήδη γίνει σαφές, οι δυο αυτές προσεγγίσεις της κοινότητας, η φιλοσοφική και η ιστορική, αντιστοιχούν σε δυό, εκ πρώτης τουλάχιστον όψεως, διαφορετικά επίπεδα. Στην περίπτωση της φιλοσοφίας η συζήτηση για την κοινότητα είναι μια συζήτηση για τα θεμέλια και τη φύση της ενότητας και της ταυτότητας των ανθρωπίνων κοινωνιών και των πολιτικών τους θεσμών. Στην περίπτωση της ιστορίας, η μελέτη των κοινοτήτων εκφράζει την κριτική εμπειρική αναζήτηση πολιτικών και κοινωνικών

προτύπων που θα μπορούσαν να αποτελέσουν μια εναλλακτική λύση στον τύπο του κράτους και των θεσμών που κυριαρχούν στην Δυτική Ευρώπη. Ένα στοιχείο με ιδιαίτερη σημασία, που υπογραμμίζει τη διαφορά μεταξύ των δύο προσεγγίσεων, είναι ότι στην περίπτωση της φιλοσοφικής συζητήσεως δεν υπάρχει ένας εξ ορισμού δεδομένος περιορισμός του μεγέθους της κοινότητας. Η έννοια της κοινότητας, ανάλογα με την εκάστοτε θεώρηση μπορεί να ταυτίζεται και με ένα έθνος ή και με την ανθρωπότητα στο σύνολό της. Αντίθετα, στην περίπτωση της ιστορικής προσέγγισης η έννοια της κοινότητας περιορίζεται σε μεγέθη που σχετίζονται με την οικογένεια, την αγροτική κοινότητα ή, στην πιο ακραία περίπτωση, με την πόλη. Έτσι είχαν τα πράγματα, μέχρι τη στιγμή που ο Tönnies δημιουργεί μια νέα κατάσταση. Με έναν ενιαίο χειρισμό, πετυχαίνει ταυτόχρονα αφ' ενός μεν να συνδέσει τα επίπεδα των δύο προσεγγίσεων (της φιλοσοφικής και της ιστορικής), αφ' ετέρου δε να αντιστρέψει εντελώς τα σταθερά δεδομένα και της μιας και της άλλης —γίνεται έτσι ο πρόδρομος μιας ξεχωριστής κοινοτιστικής παραδόσεως που βρίσκεται στη ρίζα αυτού που αποκαλέσαμε σύγχρονη κοινοτιστική προβληματική. Θα έπρεπε να επεκταθούμε πολύ για να διεξέλθουμε, έστω και εν συντομία, τις διάφορες καινοτομίες που εισήγαγε ο Tönnies, στη συζήτηση για την κοινότητα. Στα πλαίσια του κειμένου αυτού θα αρκεστούμε σε μια πρόχειρη ενδεικτική παράθεση τριών βασικών θεμάτων.

Είπαμε ήδη ότι ο Tönnies είναι ευαίσθητος στα ατομικιστικά επιχειρήματα. Έτσι λοιπόν —όπως και πολλοί άλλοι μεγάλοι στοχαστές σε ανάλογες περιπτώσεις— ο Tönnies ξεκινά κάνοντας μια «παραχώρηση» στους αντιπάλους του. Στο ερώτημα τί προηγείται οντολογικά, η κοινότητα ως όλον ή το επιμέρους άτομο, ο Tönnies δεν παίρνει θέση, αλλά κρατά συνειδητά μια στάση «αγνωστικιστικής» ουδετερότητας, στην οποία μάλιστα αφιερώνει ένα μέρος της εισαγωγής του «Κοινότητα και κοινωνία» για να την εξηγήσει. Και σαν να μην έφτανε αυτό, θέτει ως αρχή και θεμέλιο της ανάλυσής του, τη μελέτη της ατομικής θελήσεως. Μεθοδολογικά δηλαδή, ο Tönnies ξεκινά από το άτομο, σε αντίθεση π.χ. με ό,τι θα έκανε κάποιος επηρεασμένος από τον κοινωνιολογικό βιολογισμό (την τάση δηλ. θεώρησης των κοινωνικών σχηματισμών κατ' αναλογίαν προς ζωντανούς οργανισμούς) ή από τις μηχανιστικές αντιλήψεις (τη θεώρηση δηλ. των κοινωνικών σχηματισμών σαν συστήματα που επιτελούν ορισμένες λειτουργίες). Τάσεις, που την εποχή εκείνη εξέφραζαν μια στάση φιλοσοφικής αντίθεσης στον ατομισμό του διαφωτισμού και ενέπνεαν πολλούς απ' αυτούς που ασχολούνταν με τις ιστορικές έρευνες γύρω από τις κοινότητες.

Έχει ενδιαφέρον να δει κανείς πώς ο υπ' αυτήν την έννοια «ατομιστής» Tönnies καταλήγει στην καταξίωση της παραδοσιακής κοινότητας, ενώ μερικές δεκαετίες αργότερα ο λειτουργιστής Durkheim με το βιβλίο του «Για τον καταμερισμό της κοινωνικής εργασίας» αναλαμβάνει την υπεράσπιση της μοντέρνας κοινωνίας των ατόμων. Όπως θα είχε επίσης ενδιαφέρον να συγκρίνει κανείς τον κοινοτισμό του Tönnies με τη συμπάθεια που δείχνουν προς τις παραδοσιακές κοινωνίες οι απαρνηθέντες το φιλομοντερνισμό του δασκάλου τους ολιστές επίγονοι του Durkheim —ο Marcel Mauss και ο Louis Dumont— και να δει πώς θεμελιώνεται η συλλογικότητα στον μεν και στους δε. Μια τέτοια διερεύνηση θα μας επιτρέψει, εκτός των άλλων, να προχωρήσουμε σε μια κριτική αποτίμηση της νεώτερης συζήτησης περί ταυτότητας. Γιατί η προβληματική της ταυτότητας συνδέεται ευθέως με την έννοια της συλλογικής οντότητας, η οποία μας ανάγει στην έννοια του (συλλογικού ή μη) υποκειμένου —που ως γνωστόν διαπερνά όλη τη φιλοσοφική αναζήτηση και τον τρόπο ζωής της ανθρωπότητας τους τελευταίους αιώνες. Προσπερνώντας τα περί συλλογικής οντότητας ο Tönnies, θεμελιώνει τις ανθρώπινες σχέσεις σε μια αρχέγονη φυσική αναφορικότητα του κάθε ανθρώπου της οποίας επιχειρεί να εξιχνιάσει τις καταβολές και τα χαρακτηριστικά. Ίσως η μετάβαση από τη φιλοσοφία στην κοινωνιολογία και ο μεθοδολογικός ατομισμός του, να ήταν για τον Tönnies ένας τρόπος να απελευθερωθεί από τις δεσμεύσεις του φιλοσοφικού υποκειμενισμού, χωρίς να έρθει σε ανοικτή ρήξη μαζί του. Η μελέτη αυτής της πλευράς της θεωρίας του Tönnies θα μας προσφέρει έναν αρχιμήδειο τρόπο για να μελετήσουμε από μια αυθεντικά κοινοτιστική σκοπιά, προβλήματα του τύπου αυτονομία-ετερονομία, ιεραρχία-ισοτιμία, κλπ. Προβλήματα δηλ. που απασχολούν τη νεώτερη κοινοτιστική προβληματική, αλλά που συνήθως αντιμετωπίζονται με όρους και κριτήρια άλλων πολιτικών παραδόσεων (μαρξισμός, φιλελευθερισμός κ.α.) Ας επανέλθουμε όμως στον Tönnies και ας περάσουμε σ' ένα δεύτερο βασικό κεφάλαιο.

Επιχειρώντας, όπως είπαμε, να παρακάμψει με το δικό του τρόπο το σκόπελο του οντολογικού προ-

βλήματος, ο Tönnies μετέφερε τη συζήτηση από το ερώτημα για την προτεραιότητα του όλου ή του ατόμου, σε ένα άλλο ερώτημα σχετικά με τον χαρακτήρα της θελήσεως (φυσική ή ρασιοναλιστική). Αυτή η αλλαγή του γηπέδου επέτρεψε μια θεαματική αντιστροφή των όρων και του κλίματος της αντιπαράθεσης. Είδαμε ότι μέχρι εκείνη τη στιγμή το ριζοσπαστικό πνεύμα του ατομισμού είχε ως προμετωπίδα του τη φύση και το δίκαιο που απέρρεε απ' αυτήν, σε αντίθεση με τις κοινωνικές συμβάσεις, τα ήθη, τα έθιμα και το νόμο της κοινότητας. Με τον Tönnies όμως, τα πράγματα αντιστρέφονται. Τώρα η φύση χαρακτηρίζει την κοινότητα και η κοινωνία του ατομισμού διέπεται από τη σύμβαση —από τους δεσμούς τους κατασκευασμένους με βάση τη λογική κάποιων αυθαίρετα επιλεγμένων σκοπιμοτήτων. Θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να δει κανείς τη βαθύτερη σημασία και να διερευνήσει τη γονιμότητα αυτής της αντιστροφής. Κατ' αρχάς ας μη ξεχνάμε ότι ο Tönnies δεν ζει στην εποχή του Ρουσσώ. Ο ατομισμός που έχει σαν αντίπαλο ο Tönnies δεν είναι ο ριζοσπαστικός ατομισμός αυτών των αδίστακτων κοσμοδιορθωτών δημαγωγών που έκαναν τον Ρουσσώ να ανατριχιάζει σαν έβλεπε την αιχμηρή τους κριτική να μην αφήνει τίποτα όρθιο απ' τις παραδόσεις και τις αξίες που έτρεφαν τη ζωή του κοσμάκη. Παρ' όλο που και ο Tönnies βλέπει σαν το Ρουσσώ με συμπάθεια και εμπιστοσύνη τον απλό λαό, ο δικός του αντίπαλος είναι ο μικρόψυχος συντηρητικός ατομισμός του φιλήσυχου ιδιώτη οικογενειάρχη και του υπολογιστή συμφεροντολόγου επιχειρηματία, που έχουν ξεκόψει από την κοινοτική παράδοση του λαού τους. Έτσι, στον Tönnies η υπεράσπιση της κοινότητας είναι η αιχμή του δόρατος της νέας ριζοσπαστικής κριτικής κατά της κοινωνίας των ατόμων. Η έννοια της κοινότητας είναι ζυμωμένη μ' αυτήν την κριτική. Και στην πνευματική παράδοση της Δύσεως, η φύση στάθηκε πάντοτε ο προνομιακός σύμμαχος της κριτικής σκέψεως, στη μάχη της κατά των συμβάσεων. Έπειτα, είναι και κάτι άλλο. Είδαμε την πεποίθηση του Tönnies για τον αυθαίρετο χαρακτήρα του λεγομένου «ορθού λόγου». Ο Tönnies κουβαλά πίσω του μια μεγάλη παράδοση πνευματικών αντιπαραθέσεων μεταξύ της ratio και της βουλήσεως (βλ. πχ. την αντίθεση του «λόγου» του Λούθηρου προς τη «βούληση» του Καλβίνου). Δεν θα άξιζε να μελετηθεί η σημασία τέτοιων καταβολών στη σκέψη του Tönnies και κατ' επέκταση στη γενικότερη κοινοτιστική προβληματική; Τι άλλο είναι π.χ. η συζήτηση γύρω από το δίλημμα συγκεντρωτισμός-αποκεντρωτισμός ή κεντρική-τοπική διοίκηση από μια συζήτηση για την εστία και για τη φύση της βουλήσεως που ορίζει την τύχη της κοινότητας. Το ερώτημα εδώ είναι το τι προέχει, η φυσική ροπή της τοπικής κοινωνίας που ορίζει από μόνη της μια τάξη με τη δική της αυτονομία, ή είναι αναγκαία η συνειδητή προσαρμογή της τοπικής κοινωνίας σε μια τάξη ενός ανώτερου επιπέδου;

Θα τελειώσουμε το κείμενο αυτό με ένα τρίτο πολύ σημαντικό ζήτημα, το οποίο ουσιαστικά είναι συνέχεια του προηγούμενου, έχει όμως μια ιδιαίτερη σημασία μιας και αποτελεί κατά κάποιο τρόπο τη λυδία λίθο του θεωρητικού οικοδομήματος του Tönnies. Αντιπαραθέτοντας ο Tönnies τη φύση προς τη λογική αυθαιρεσία για να ερμηνεύσει όλη ουσιαστικά την ιστορία της ανθρωπότητας φτάνει τελικά να καταλήξει σε ένα αναπόφευκτο όπως φαίνεται δίλημμα, ανάμεσα στη φύση και την αυθεντικότητα της ανθρώπινης κατάστασης από τη μια μεριά, και την ελευθερία και την πρόοδο από την άλλη. Η φύση στον Tönnies —ο οποίος στο σημείο αυτό δεν κάνει τίποτε άλλο από το να ακολουθεί μια παράδοση που γυρνώντας προς τα πίσω τη βρίσκουμε να φτάνει χωρίς πολλές διαφορές τουλάχιστον μέχρι τον Hobbes —η φύση λοιπόν του Tönnies στην πιο αυθεντική της μορφή ανταποκρίνεται σε μια κατάσταση που ο ίδιος τη συνοψίζει στην έννοια της «φυτικότητας» (κατά το «φυσικότητα»). Από τη φυτικότητα αυτή μεταβαίνουμε εξελικτικά στα —αθώα ακόμα— ζώα, για να περάσουμε μετά στην κατάσταση του ανθρώπου, που στα ανώτερα πλέον στάδια της εξέλιξής του (στα «πνευματικά» όπως τα ονομάζει) βρίσκεται ανεπανόρθωτα εκτεθειμένος στο μικρόβιο της ελευθερίας — της ελεύθερης δηλ. από κάθε φυσικό προσδιορισμό βουλήσεώς του. Γιατί το «προνόμιο» της φυτικής κατάστασης έναντι των άλλων μορφών ζωής και κυρίως του πνευματικά εξελιγμένου ανθρώπου είναι τούτο: ότι όσο πλησιέστερα βρισκόμαστε στην εξελικτική κλίμακα προς την κατάσταση της φυτικότητας, τόσο απομακρύνεται ο κίνδυνος μιας υποκειμενικής εστίας της βουλήσεως που μπορεί να εκτρέψει τις φυσικές βουλητικές ροπές από την αρχική τους κατεύθυνση. Να ένα κεφαλαιώδες ζήτημα που φέρνει και μας και τον Tönnies για μια ακόμα φορά αντιμέτωπους με την έννοια του υποκειμένου, με τον ακρογωνιαίο δηλ. λίθο της μεταφυσικής των νεώτερων χρόνων.

«Φυτική» αυθεντικότητα ή αυθαίρετη πνευματικό-

τητα αυτό είναι στην πιο ακραία του εκδοχή το δίλημμα που κατά τον Tonnies διέπει την ιστορία της Γης. Ας μην φανταστεί όμως κανείς ότι ο Tönnies υποστηρίζει κάποιου τύπου επιστροφή του ανθρώπου στη χαμένη «φυτικότητα». Κάθε άλλο μάλιστα. Είναι οι ελιγμοί του Tönnies για να εξορίσει από την κοινότητά του την υποκειμενικότητα, χωρίς —όπως ξαναείπαμε— να αναμετρηθεί ευθέως με τον φιλοσοφικό υποκειμενισμό. Αλλιώς, αν ενδιαφέρει κάτι τον Tönnies, αυτό είναι ο άνθρωπος στο «πνευματικό» επίπεδο της ύπαρξής του —δηλ. ο σύγχρονός του (και ο σύγχρονός μας) άνθρωπος των μεγαλουπόλεων, των μητροπολιτικών κέντρων, των πολλών επιλογών και των τεχνολογικών επιτευγμάτων. Σ' αυτό τον άνθρωπο για τη χαμένη αθωότητα απευθύνεται ο Tönnies για να του υπενθυμίσει την τροχιά που διέγραψε και να τον καταστήσει συνειδητά υπεύθυνο της κατάστασής του. Και αν ποτέ η ιστορία το καλέσει, να συνηγορήσει ενσυνείδητα και ενεργά στην αποκατάσταση μιας «πνευματικού επιπέδου» αυτή τη φορά (μιας «πονηρεμένης»— αν μου επιτρέπεται η έκφραση) «φυτικότητας».

Βέβαια, όπως και το κάθετι, έτσι και η σκέψη του Tönnies ακολουθεί μια πορεία ωρίμανσης. Την εποχή της πρώτης έκδοσης του «Κοινότητα και κοινωνία» ο Tönnies είναι οπωσδήποτε πιο μαχητικός στην αντίθεσή του προς τη μοντέρνα εποχή. Αργότερα όμως, στους προλόγους της τέταρτης και της πέμπτης έκδοσης του βιβλίου του, αισθάνεται την ανάγκη να απολογηθεί για τον αντικοινωνισμό του και να προβεί σε ένα είδος ομολογίας πίστεως υπέρ της προόδου, της ελευθερίας και του πολιτισμού. Φτάνει μάλιστα στο σημείο να ισχυριστεί —χωρίς όμως να είναι ειλικρινής— πως το δίλημμα που μας είχε θέσει μεταξύ κοινότητας και κοινωνίας δεν είχε αξιολογικό χαρακτήρα, αλλά ότι με αυτό απλώς μας επεσήμανε το τίμημα που η ανθρωπότητα πλήρωσε, χάνοντας την κατάσταση της αυθεντικότητάς της, προκειμένου να απολαύσει την καθ' όλα ποθητή ελευθερία της. Δεν είναι δύσκολο να υποθέσει κανείς τους λόγους αυτής της μετριοπαθούς μετατόπισης του Tönnies, αν σκεφτεί ότι την εποχή εκείνη το κοινοτικό ιδεώδες και ειδικότερα το δικό του έργο, αποτελούσαν (στα χρόνια π.χ. της άνθισης του «κινήματος της νεολαίας» γύρω στο 1910) βασικά συστατικά της αναδυόμενης εθνικοσοσιαλιστικής ιδεολογίας, στη Γερμανία. Το γεγονός αυτό θα πρέπει να έφερε τον σοσιαλδημοκράτη Tönnies σε πολύ άσχημη θέση, ώστε να τον οδηγήσει σ' αυτή την υπαναχώρησή του. Υπαναχώρηση που ουσιαστικά ισοδυναμούσε με τον πνευματικό του αυτοχειρισμό, μιας και στερούσε από το έργο του όλον τον πνευματικό του δυναμισμό και το καταδίκαζε στο εξής στο έλεος των ειδικών της κοινωνιολογίας, η οποία εν τω μεταξύ τραβούσε σε άλλους δρόμους.

Αυτή όμως η αυτοκαταδίκη του Tönnies στο βαθμό που ήταν πράγματι —όπως την εκτιμώ— μια ηρωϊκή πράξη ενός έντιμου και οξυδερκούς ανθρώπου, και ο οποίος είχε σαφή συνείδηση της εμβέλειας του έργου του, αυτή λοιπόν η αυτοκαταδίκη μας δίνει και το μέτρο του ουσιαστικού αδιεξόδου στο οποίο οδήγησε τον Tönnies το δίλημμα ανάμεσα στην αυθεντικότητα και την ελευθερία. Ίσως η σημαντικότερη συμβολή μιας μελέτης γύρω από τον Tönnies και τον κοινοτισμό θα ήταν αυτή. Να διαλευκάνει τους όρους και τις προϋποθέσεις που εγκλωβίζουν σ' αυτό το δίλημμα όχι μόνο τον Tönnies, αλλά όλη την μοντέρνα πολιτική σκέψη.

Βιβλιοκριτική

Κωνσταντίνος Μ. Καλλίας, ***Τρία Πολιτεύματα,*** *Πιτσιλός*

Αν η πνευματική ακμαιότητα στα ενενήντα χρόνια αποτελεί ζηλευτό παράδειγμα αφ' εαυτού, τότε η διαυγής παραγωγή επιστημονικού έργου σ' αυτήν την ηλικία είναι άθλος. Ο Κ. Καλλίας, πολιτικός με τη σφαιρική —αριστοτελική έννοια της λέξης, εργάζεται δέκα-δώδεκα ώρες καθημερινώς, συζητά, προβληματίζεται εφηβικά, κάνει σχέδια για το μέλλον και αποτυπώνει σε εξαιρετικά κείμενα τον συνδυασμό της σοφίας του και της ανήσυχης και διορατικής του σκέψης, πάντα στραμμένης προς το μέλλον.

Η συγκριτική ανάλυση τριών κλασσικών πολιτευμάτων από έναν κοινοβουλευτικό ενενήντα ετών είναι κάτι παραπάνω από μία συνήθη θεωρητική εργασία. Διότι ενίοτε οι νομομαθείς έχουν την τάση ν' αγνοούν ότι το πρόβλημα δεν βρίσκεται στην τυποποιημένη κωδικοποίηση των όρων της δημόσιας ζωής, αλλά στην καθημερινή πρακτική, την εμφανή και την αφανή. Κι αυτήν, δεν είναι εύκολο ούτε να την διδαχθεί ούτε να την διδάξει κανείς.

Πλήθος πληροφοριών με πράγματι αντικειμενικό χαρακτήρα και όχι απλώς επίπλαστο επιστημονικό ύφος —δίδονται στην μελέτη του Κ. Καλλία, παράλληλα με την συνταγματική ανάλυση που επιτελείται. Παρουσιάζονται κατά σειράν το βρεταννικό κοινοβουλευτικό πολίτευμα, το ημιπροεδρικό σύστημα της Γαλλίας και το προεδρικό των Ηνωμένων Πολιτειών. Δίπλα στους συνταγματικούς νόμους αναλύεται η πρακτική τους εφαρμογή και δίδονται οι γνώμες πολλών εξεχόντων πολιτικών και αναλυτών. Τρία καταληκτικά κεφάλαια πραγματεύονται το συνταγματικό πρόβλημα των συνθηκών του πολιτεύματος, το ζήτημα της αντιπολιτεύσεως και το ζήτημα της διαλύσεως της Βουλής.

Στο Γενικό Συμπέρασμα προκρίνεται ως δημοκρατικότερο το προεδρικό σύστημα των Η.Π.Α., ακολουθεί το ημιπροεδρικό σύστημα της Πέμπτης Γαλλικής Δημοκρατίας και τελευταίος τοποθετείται ο βρεταννικός κοινοβουλευτισμός, αφού σ' αυτόν ενυπάρχουν μοναρχικά και αριστοκρατικά στοιχεία. Από την πλευρά όμως της «καθ' ύλην» άσκησης της εξουσίας ουσιαστικά δημοκρατικότερο θεωρείται από τον συγγραφέα το βρεταννικό.

Μια πολύ ενδιαφέρουσα κατακλείδα κλείνει την μελέτη του Κωνσταντίνου Καλλία: «... αν πραγματοποιηθεί η επιθυμητή πολιτική ένωση της Ευρώπης, θα υπάρξουν ουσιώδεις επιπτώσεις επί της λειτουργίας των δημοκρατικών πολιτευμάτων των χωρών που θα μετέχουν στην οργάνωση της Ενωμένης Ευρώπης. Είναι όμως πρόωρη, παρά την ύπαρξη των, ακύρωτων άλλωστε ακόμη, συμφωνιών του Μάαστριχτ, κάθε πρόβλεψη και προσδιορισμός των επιπτώσεων».

Είναι σημαντικό, τέλος, να επισημανθεί η οπτική γωνία από την οποία αναλύονται τα τρία πολιτεύματα και γενικά η συνταγματική θεωρία και πράξη: το έργο του Κ. Καλλία (όπως άλλωστε και όλα τα άλλα του) είναι σαφώς στρατευμένο στην ιδέα της Δημοκρατίας, της Ευρώπης και της ειρηνικής συμβίωσης των λαών.

Η μελέτη του έργου συνιστάται στους πολιτικούς επιστήμονες, στους συνταγματολόγους και στους πολιτικούς εν ενεργεία.

Μελέτης Η. Μελετόπουλος

Evanghelos Moutsopoulos: ***The Reality of Creation.*** *Paragon House, New York, 1991, σσ. 225.*

Σε μία εποχή που η φιλοσοφική σκέψη διέρχεται καιρούς εξόχως χαλεπούς, η δε Ελληνική φιλοσοφική σκέψη ακόμη χαλεπότερους, παρουσιάζουμε το έργο ενός Έλληνα φιλοσόφου του οποίου η παρουσία στον ευρύτερο Ευρωπαϊκό και τον Αμερικανικό χώρο έχει από καιρού καταστεί ιδιαιτέρως αισθητή. Το έργο του Ευάγγελου Μουτσόπουλου *The Reality of Creation,* ανήκει στην κατηγορία εκείνων των κειμένων τα οποία όχι μόνο παράγουν πρωτότυπες και εμπνευσμένες απαντήσεις σε αείποτε ζέοντα ζητήματα του φιλοσοφικού λογισμού, αλλά εν ταυτώ επιτυγχάνουν κάτι

επί πλέον: Συνιστούν και μίαν αυτοψία της εποχής, εντός της οποίας αυτός ο στοχασμός παρήχθη. Συνιστούν θέσιν του δακτύλου επί των τύπων των ήλων του δράματος του συγχρόνου ανθρώπου, το οποίο οσημέραι προσλαμβάνει ένταση ασυνήθη. Διότι ήδη το αιώνιο δράμα της υπάρξεως εκφαίνεται με ιδιαίτερην ένταση, με ιδιαίτερη ενάργεια. Πλην, όλως παραδόξως, η διερμηνεία αυτού του δράματος, παρά την εσωτερική ενάργειά της, απαιτεί μια διαψηλάφιση του παρόντος με μιαν ευπαθέστατην αφή — εξ ου και η βαθύτερη οδύνη των διανοιών που αναλαμβάνουν ελευθέρα τη βουλήσει να άρουν τον σταυρό της εποχής.

Το έργο αποτελείται από είκοσι έξη κείμενα, τα οποία πρωτοτύπως εγράφησαν στην αγγλική. Συνιστούν μια σύνθεση προσεγγίσεων από διάφορες οπτικές και διοδεύσεις των διαδικασιών δια των οποίων συντελείται η δημιουργία στο επίπεδο του σύμπαντος και σε εκείνων των ανθρωπίνων επιτευγμάτων στην επιστήμη, τον πολιτισμό και την ιστορία. Αυτές ακριβώς τις εκφάνσεις της ανθρώπινης δραστηριότητος θεωρεί ο συγγραφέας ως τις κυριότερες δημιουργικές εκδηλώσεις της ανθρώπινης συνείδησης. Το ευρύτατο φάσμα, εντός του οποίου θεωρείται η έννοια της δημιουργικής σκοπιμότητος δίδει στον συγγραφέα την δυνατότητα να κινηθεί (τούτο άλλωστε απαιτεί η ευρεία οπτική που υπαγορεύει το θέμα του) σ' ένα ευρύτατο πεδίο εννοιών και αναλύσεων: Από την έννοια του απολύτου, έως την θεώρηση και ανάλυση του συγκεκριμένου και διακεκριμένου, ιστορικού και πολιτιστικού γεγονότος. Εν τούτοις, αυτή η ποικιλία των θεμάτων εξυφαίνεται με απόλυτη συνέπεια και επιστημονική τάξη, κατευθυνόμενη αποφασιστικά προς την θεματική του Τετάρτου Μέρους — ιδιαιτέρως σημαντικού όπως αναλύουμε κατωτέρω. Διότι αυτό το έργο εν τω συνόλω του εξυφαίνεται στον ερειστικό ιστό της κρίσιμης διεργασίας που συνιστά η δημιουργική κινητοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης, εκάστοτε προς μία από τις κατευθύνσεις που ιδιαιτέρως αναλύονται στο Δεύτερο, Τρίτο και Τέταρτο Μέρος του έργου. Είναι δε κατ' εξοχήν οι αναλύσεις του Τετάρτου Μέρους, οι οποίες, ως κορύφωση (με όλη την δραματικότητα και ενάργεια του συγκεκριμένου) καταδεικνύουν ότι οι αναλύσεις, οι οποίες εκτυλίσσονται με συστηματική τάξη στις 225 σελίδες του βιβλίου, συνιστούν στην πραγματικότητα, μία μονογραφία, δομημένη με πειθαρχία, επιστημονική επιμέλεια και τάξη.

Αν τα ανωτέρω αποτελούν το *ουσιαστικό* στοιχείο, η αυστηρή και συνεπής εφαρμογή εκ μέρους του συγγραφέα της φαινομενολογικής και στρουκτουραλιστικής μεθόδου του, αποτελεί το *επιστημολογικό* στοιχείο, το οποίο καταδεικνύει την συνεκτική, συνεπή και συστηματική δομή αυτής της μονογραφίας.

Σε μία εποχή που ουδόλως διακρίνεται για την γενικότερη —και βεβαίως την φιλοσοφική— ανθοφορία της, το πρόβλημα και η μέριμνα που διατρέχει αυτό το έργο είναι ακριβώς τούτο: Η έννοια της δημιουργικής δραστηριότητος, όπως αυτή εκφαίνεται στο έργο τέχνης, καθώς και τα διάφορα οντολογικά, επιστημολογικά και αξιολογικά πρότυπα της δραστηριότητος αυτού του είδους. Το έργο αποτελείται από τέσσερις ενότητες, οι οποίες αντιστοιχούν 1) στην έννοια της πραγματικότητος, την οποίαν η καλλιτεχνική δημιουργικότητα τείνει να τελειώσει δια των έργων της, 2) την δημιουργία της πραγματικότητος στο πεδίο της δραστηριότητος η οποία αντιστοιχεί στην δημιουργική κινητοποίηση της συνείδησης, 3) την ειδικότερη αξιολογική υποστήριξη της ανθρώπινης δραστηριότητος, η οποία γίνεται αντιληπτή ως μία άλλη μορφή υπό την οποίαν δίδει το παρόν της αυτή αύτη η ύπαρξη του κόσμου, και 4) η ερμηνεία των δημιουργικών πολιτιστικών τάσεων εντός μιας ορισμένης κοινωνίας, ως μέρος των πραγματικών στοιχείων τα οποία συνιστούν αυτή την κοινωνία. Το Παράρτημα του βιβλίου πραγματεύεται την διερώτηση, και απάντηση, περί της μοίρας του δημιουργικού φιλοσοφικού λογισμού στη σύγχρονη Ελλάδα —ζήτημα το οποίο, κατά τον συγγραφέα, είναι κρίσιμο για τον διακαθορισμό της πολιτιστικής φυσιογνωμίας αυτής της κοινωνίας.

Θα σημειώσουμε ως άκρως ενδιαφέρον στοιχείο της γενικότερης οπτικής του συγγραφέα, τον ρόλο που αποδίδει η έννοια του *καιρού*, — ρόλο αυτόχρημα καθοριστικό, δεδομένου ότι ο καιρός αποτελεί στοιχείο αυτής ταύτης της δημιουργίας, στοιχείο της δημιουργικής δραστηριότητος της ανθρώπινης συνείδησης. Το στοιχείο αυτό κατ' εξοχήν τονίζεται σε όλα τα κείμενα που συνιστούν αυτό το έργο, κάτι που δεν αποτελεί έκπληξη, αν ληφθεί υπόψη ότι ο Μουτσόπουλος χαρακτηρίζεται (ως εκ της θεωρίας του περί του *καιρού*) ως ο φιλόσοφος της καιρικότητας.

Διακατέχονται λοιπόν από δραματικό στοιχείο τα κείμενα αυτά του Ε. Μουτσόπουλου; Ναι, στο βαθμό που αποδίδουν το αφηρημένο, το αιώνιο, το μεγάλο, μέσα από το συγκεκριμένο, το απτό, το ιθαγενές — αυτό το ιθαγενές που τόσο ωραία αναλύεται στο Τέταρτο μέρος του βιβλίου. Μπορεί η ορθή φιλοσοφική μεθοδολογία για την οικοδόμηση ενός τέτοιου έργου να τοποθετεί τις αναλύσεις του Τετάρτου Μέρους εκεί που ευρίσκονται, όμως —ιδίως για τον 'Ελληνα αναγνώστη— αυτά τα στοιχεία αποτελούν κατ' ουσίαν στοιχεία αφετηριακά για τον συγγραφέα. Διότι πρόκειται για τις αρχέγονες παραστάσεις και εμπειρίες, οι οποίες εν τελευταία αναλύσει τον συνιστούν και τον διακαθορίζουν όχι μόνο ως φιλόσοφο, αλλά και ως άνθρωπο με συγκεκριμένη ταυτότητα. Το τελετουργικό της Ορθόδοξης θείας Λειτουργίας, ο ρόλος του Ορθοδόξου κληρικού, όχι απλώς ως στοιχείο αποκαλυπτικής μυσταγωγίας, αλλά και ως αυτόχρημα στοιχείο αυθεντικής τέχνης. Η Βυζαντινή μουσική παράδοση δεν αποτελεί απλώς μία μουσική κλίμακα. Τούτο άλλωστε ο συγγραφέας το είχε υποστηρίξει και παλαιότερα — ήδη από το 1967, στο "Arts libéraux et pilosophie à Byzance", και αργότερα (1980: "*Ethos* in Byzantine music. Ethical Tradition and Aesthetical Problematic".

Την δε ίδια χρονιά, 1980, "L' *éthos* artistique").

Τα στοιχεία του Τετάρτου Μέρους, συνεπώς, επιτελούν ένα διπλό σκοπό:

Συνιστούν τις αρχέγονες αφετηρίες, δια των οποίων επιτελείται από ένα φιλόσοφο το θεμελιώδες καθήκον της φιλοσοφίας: Η διαδικασία διαμορφώσεως και αποτυπώσεως εκείνων των εννοιολογικών τύπων, οι οποίοι συνιστούν την άποψη του φιλοσόφου για τον κόσμο και τη ζωή — εδώ δε, την άποψη για την κινητοποίηση της υπάρξεως με σκοπό την δημιουργία.

Ταυτοχρόνως όμως, αποκαλύπτουν και τις μυστικές πηγές, οι οποίες συντηρούν την ικμάδα της σκέψης, όχι απλώς του φιλοσόφου, αλλά της σύνολης υπάρξεως του διασκεπτομένου συγκεκριμένου συγγραφέα. Και αυτή την αποκάλυψη, ο Μουτσόπουλος την επιτελεί με την γνήσια αθωότητα του διαπορούντος και απαντώντος φιλοσόφου, και με την αξιοπρεπή ιχνογράφηση των πηγών που τον διακαθορίζουν ως *Έλληνα* φιλόσοφο, αλλά και ως σύνολη ύπαρξη με συγκεκριμένη φυσιογνωμία διαμορφωμένη από μια μακραίωνα παράδοση.

Στην ανάλυση των στοιχείων αυτών, όμως ο συγγραφέας φθάνει έχοντας εκκινήσει από την πραγματικότητα του κόσμου και διασκεπτόμενος επί του απολύτου και τους πιθανούς τρόπους προσπελάσεως —νοητικής, μυστικής ή ακόμη άμεσης— έλλογης, όπως προτείνει η μέθοδος της καιρικότητος του συγγραφέα.

Από την στιγμή που η χρονικότητα εμφανίζεται ως αναπόδραστο στοιχείο του υπάρχειν και του εμπρόθετου προσανατολισμού (intentionality) της συνείδησης, ο συγγραφέας αισθάνεται την ανάγκη να αποσαφηνίσει την θέση του απέναντι σε αυτό το καντιανό a priori. Θα σημειώσουμε την ιδιαίτερα πειστική κριτική του στον Bergson, ο οποίος είχε απορρίψει την παραδοσιακή έλλογη μέθοδο της φιλοσοφίας. Το επιχείρημα του Bergson ήταν ότι η παρεμβολή των περιγραφικών φράσεων (αυτό που χαρακτηρίζεται ως discursive thought) εμποδίζει την άμεση σύλληψη του αντικειμένου του φιλοσοφικού λογισμού. Άλλωστε, ως γνωστόν, ο Bergson είχε ασκήσει αυστηρή κριτική κατά του Πλάτωνα για την εκ μέρους του εισαγωγή στην φιλοσοφία αυτού του διαλεκτικού-περιγραφικού στοιχείου, το οποίο με τον Αριστοτέλη, και μέσω του Kant, είχε ως συνέπεια την διάσπαση του αντικειμένου της φιλοσοφικής έρευνας. Ο λόγος, κατά τον Bergson, είναι σε θέση να κινηθεί γύρω από το αντικείμενο — αλλά ποτέ δεν είναι σε θέση να διεισδύσει σε αυτό και να το κατανοήσει καθ' εαυτό. Οι κατηγορίες του Bergson κατά της Πλατωνικής (και Καρτεσιανής) μεθόδου προχωρούν με το να θεωρούν αυτή ως υπεύθυνη για την παρείσφρυση του στοιχείου του χρόνου στην φιλοσοφική σκέψη. Αρνείται απολύτως την ύπαρξη του χρόνου, τον θεωρεί απλό εφεύρημα της ανθρώπινης σκέψης, το οποίο δεν αντιστοιχεί σε καμμία πραγματικότητα. Αντ' αυτού αναπτύσσει την γνωστή θεωρία του για την *διάρκεια*.

Από τα ανωτέρω στοιχεία, ο Μουτσόπουλος απορρίπτει το πρώτο και υιοθετεί, κατά το ουσιαστικό του μέρος, το δεύτερο. Ως προς το πρώτο, θεωρεί ότι ο Bergson αντιφάσκει προς εαυτόν όταν βασίζεται ουσιαστικώς στον λόγο προκειμένου να απορρίψει όλα τα κατά παράδοση αποδεκτά επιστημολογικά πλεονεκτήματα του λόγου. Ως προς το δεύτερο, όμως, ο συγγραφέας θεωρεί ως συμβολή του Bergson την θεωρία του ότι ο χρόνος αποτελεί μία έννοια-αποκύημα της φαντασίας, μία έννοια η οποία δεν αντιστοιχεί σε κανενός είδους πραγματικότητα.

Βεβαίως η θέση αυτή του συγγραφέα του δημιουργεί μεγάλες υποχρεώσεις. Διότι η άρνηση της υπάρξεως του χρόνου σημαίνει εμπλοκή σε μία έντονη ανταλλαγή επιχειρημάτων, η οποία συνεχίζεται από την αρχαιότητα. Από τους Επικουρείους που θεωρούσαν ότι ο χρόνος απλώς «σύμπτωμα τούτο δ' εστί παρακολούθημα κινήσεων», και τον Σέξτο τον Εμπειρικό που ανέπτυξε σειρά επιχειρημάτων για να αποδείξει τον χρόνο ως «ανυπόστατον», η αντιδικία δεν έχει σταματήσει. Μάλιστα στις ημέρες μας οι απόψεις παρουσιάζουν ακόμη μεγαλύτερη ποικιλία με απόψεις, όπως αυτές των J. Mc Taggart, R. Gale, D. Williams, D. Mellor. Σημειώνουμε ως ιδιαίτερα χαρακτηριστική μία πρόσφατη άποψη στην Φυσική, που ανέπτυξε ο David Bohm το 1980 στο βιβλίο του *Wholeness and the Implicate Order* (σελ. 210-12): Ο χρόνος θα μπορούσε να υπάρχει, αλλά σε ένα χαμηλότερο βαθμό πραγματικότητος. Όχι με την έννοια που οι Στωικοί θεωρούσαν το χρόνο ως «ημι-πραγματικό» (και ένα εκ των τεσσάρων «ασωμάτων»), αλλά με την έννοια ότι αυτή η κατώτερη πραγματικότητα είναι εξαρτημένη από μία πιο ουσιαστική θεμελιώδη πραγματικότητα.

Ο Ε. Μουτσόπουλος παρακάμπτει όλη αυτή την ανταλλαγή επιχειρημάτων χαράζοντας τον ιδικό του δρόμο: Αναπτύσσει αυτό που ο ίδιος ονομάζει ως «καιρική» μέθοδό του, δια της οποίας ο χρόνος τελικώς υποκαθίσταται και ουσιαστικά αναδιαρθρώνεται. Παρά το γεγονός ότι ο συγγραφέας περιγράφει την αντίληψή του περί καιρού και με κατηγορίες διάρκειας (σελ. 8: "The notions of *not yet and never more* designate the external limits of a zone"), δηλαδή *ποσότητος* χρόνου, εν τούτοις δεν παραλείπει να τονίσει αυτό που αποτελεί το ουσιαστικό στοιχείο κάθε εννοίας καιρού: Το στοιχείο της *ποιότητος* χρόνου (*ibid.* "...a zone within which the action in question becomes valid in the best way"). Άλλωστε, όπως έλεγε και ο Σοφοκλής στον *Οιδίποδα Τύραννο* (1516), «πάντα γαρ εν καιρώ καλά», ενώ και ο Ησίοδος συνιστούσε «μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρός δ' επί πάσιν άριστος» (*Έργα και Ημέραι*, 694). Αυτό το στοιχείο της ποιότητος ως ουσιαστικού στοιχείου της εννοίας του καιρού, το ετόνιζε άλλωστε αργότερα ο Αμμώνιος ο Λεξικογράφος: «Καιρός και χρόνος διαφέρει· καιρός μεν εστί μέρος χρόνου, οίον μεμετρημένων ημερών σύστημα· χρόνος δε πολλών καιρών περιοχή και σύλληψις. Άλλως ο μεν

καιρός δηλοί ποιότητα χρόνου, οίον ότε πόλεμος ήν· χρόνος δε ποσότητα, οίον προ δέκα χρόνων, ή μετά δέκα έτη».

Η εκ μέρους του συγγραφέα αντίληψη της εννοίας του καιρού έχει ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση όχι μόνο της λογικής του όλου βιβλίου, αλλά και της τελικής σκοπιμότητός του. Έχοντας πλήρη συνείδηση της ανωτέρω διαφοράς χρόνου και καιρού, δεν υποκαθιστά τον χρόνο από τον καιρό — διότι ο καιρός δεν μπορεί να υποκαταστήσει τον χρόνο, απλώς μπορεί να τον *χαρακτηρίσει*, να τον χρωματίσει με την ποιότητα των εν χρόνω συμβαινόντων. Αλλά υποκαθιστά την *χρονικότητα* από την *καιρικότητα*. Η διαφορά είναι βαθειά, ουσιαστική και κρίσιμη. Όχι μόνο γενικώς, υπό την έννοιαν ότι εισάγεται ένα στοιχείο *δραματικό* στην όλη πραγματικότητα του είναι εν τω κόσμω. Αλλά ειδικότερα, σε ό,τι αφορά τον στόχο αυτού του βιβλίου: Το στοιχείο της καιρικότητος, κατά τον συγγραφέα «απελευθερώνει την συνείδηση από κάθε είδος έμμονης ιδέας που οφείλεται στην έννοια της χρονικότητος». Με αυτή την δραματική εισαγωγή, σε τόσο καθοριστική θέση, της εννοίας της καιρικότητος, όχι ως στοιχείου που χρωματίζει τον χρόνο, αλλά ως στοιχείου που ουσιαστικώς *υποκαθιστά* τον χρόνο, ο συγγραφέας είναι σε θέση να προτείνει ακόμη και την απειροστή στιγμή ως δυνάμενη να ταυτίζεται με αυτή την ίδια την αιωνιότητα.

Αυτή είναι η οδός δια της οποίας ο Μουτσόπουλος καθίσται ικανός να αποπειραθεί την προσέγγιση στο απόλυτο («κατά τρόπο εν ταυτώ άμεσο και έλλογο», όπως λέγει). Και αυτή η ίδια είναι η οδός, δια της οποίας είναι σε θέση να εκθέσει τις απόψεις του για τον εμπρόθετο προσανατολισμό (intentionality) της συνείδησης, και γενικότερα να προσεγγίσει την διαδικασία της δημιουργικής δραστηριότητος — τόσο σε κλίμακα σύμπαντος, όσο και στην ανθρώπινη δημιουργική δράση στον Οντολογία (Μέρος Πρώτο), την Ιστορία (Μέρος Δεύτερο), την Τέχνη (Μέρος Τρίτο) και τις πολιτιστικές εκφάνσεις (Μέρος Τέταρτον —όπου η αυθεντικότητα των εξόχων αναλύσεων είναι σύστοιχη με την αυθεντικότητα της ιθαγένειας του ιδίου του συγγραφέα).

Θεωρούμε αυτό το έργο ως ιδιαίτερα σημαντικό για την ελληνική και διεθνή γραμματεία, για τρεις λόγους:

Πρώτον, διότι ο συγγραφέας αποδεικνύει με τρόπο απτό (με την ίδια την συγκρότηση και δομή του έργου του) το *πώς* η ιδιαίτερη σύλληψη ενός συγγραφέα που διεκδικεί τον τίτλο προσωπικής συμβολής στην όλη φιλοσοφία (όπως η έννοια της *καιρικότητας* του Ε. Μουτσόπουλου) εφαρμόζεται στη σύνολη αντίληψη περί ιστορικής και υπεριστορικής πραγματικότητος του φιλοσόφου αυτού. Αυτό που κάνει ο Μουτσόπουλος εδώ, σε τελευταία ανάλυση, αποτελεί την εκ μέρους του υποστήριξη μιας κρίσιμης εννοίας (της καιρικότητος), με το να την εκθέτει ο ίδιος στην κρίσιμη βάσανο όχι μόνο της ιστορικής πραγματικότητος, αλλά και της προσωπικής μυστικής εμπειρίας. Είναι σαν τον επιστήμονα Φυσικό, ο οποίος έχει ανακαλύψει ένα νόμο, και εν συνεχεία διεξάγει σειράν πειραμάτων με άκρως διαφορετικές εκάστοτε συνθήκες, προκειμένου να καταδείξει την αλήθεια (δηλαδή το έγκυρο και καθολικώς εκφαινόμενο) των προτάσεων που ο ίδιος διετύπωσε. Με το έργο αυτό, ουσιαστικώς ο Ε. Μουτσόπουλος *διεκδικεί* την ιδίαν συμβολήν στην φιλοσοφία. Και την διεκδικεί με ήθος: Με το να εκτίθεται ο ίδιος στον χρόνο (έστω και αν τον αρνείται ως πραγματικότητα!) και την έκθεση σε δοκιμασία των απαυγασμάτων θεμελιωδών συλλήψεών του, οι οποίες διατρέχουν καθοριστικώς όλο το βιβλίο αυτό.

Δεύτερον, θεωρούμε αυτό το έργο ως ιδιαιτέρας αξίας διότι διδάσκει τους επιστημονικώς απασχολουμένους με την φιλοσοφία: Τους διδάσκει όχι απλώς μεθοδολογία, αλλά κυρίως την *συνεπή* εφαρμογή των εκάστοτε υιοθετουμένων μεθόδων (εν προκειμένω της φαινομενολογικής και της στρουκτουραλιστικής) στην επιστημονική έκθεση μιας φιλοσοφικής θεωρήσεως. Υπό την έννοιαν αυτήν, θεωρούμε την μελέτη της συγκροτήσεως του έργου ως ιδιαίτερα διδακτική — διότι αυτή η μελέτη αποκαλύπτει την συνέπεια της μεθοδολογίας του, και βεβαίως την συνέπεια του συγγραφέα προς τα θεμελιώδη αξιώματά του.

Τρίτον, διότι το έργο αυτό, παρά το γεγονός της παγκοσμίου εμβελείας των καθαυτό φιλοσοφικών του απόψεων, αποτελεί ένα έργο με αυθεντική ιθαγένεια: Πρόκειται για έργο *νεοελληνικής* φιλοσοφίας. Και δεν θεωρούμε τυχαίο όπου σε μία εποχή όπου υπάρχει μεγάλη σύγχυση ανάμεσα στο διεθνές, το εθνικό και το εθνικιστικό, ο Μουτσόπουλος ανατρέχει επί τας πηγάς των υδάτων, προκειμένου να αποδώσει το θεμελιώδες, το αιώνιο, το ουσιώδες μέσω της εμπνευσμένης θεωρήσεως του ιθαγενούς, του απτού, του συγκεκριμένου — εν τέλει μέσω της θεωρήσεως του ιδίου του του εαυτού, όχι μόνο ως υπάρξεως μοναξιασμένης απέναντι στα μυστήρια του κόσμου, αλλά και ως ανθρώπου που ζει εν μέσω άλλων ανθρώπων, με τους οποίους διαθέτει κοινά βιώματα, κοινές καταβολές, καταστάσεις κοινής αγάπης και τιμής, κοινούς φόβους και κοινές ελπίδες.

Ιδού λοιπόν ένα έργο που θεωρούμε ως βέβαιο ότι θα γίνει λίαν ευμενώς δεκτό από το παγκόσμιο κοινό της φιλοσοφίας, αλλά και ένα έργο με ιθαγένεια που συντελεί αποφασιστικά στο να προσλάβει η Νεοελληνική Φιλοσοφία την πολυπόθητη ταυτότητα και φυσιογνωμία της.

Τάκης Τζαμαλίκος

Michel Faucault, Resumé des cours, Jullard, Αθήνα 1989 σσ. 171

Ο Michel Foucault δεν χρειάζεται βεβαίως ούτε συστάσεις, ούτε παρουσιάσεις. Η τεράστια προσφορά του στον τομέα των κοινωνικών επιστημών είναι παγκόσμια αναγνωρισμένη. Στη χώρα μας το έργο αυτού του Γάλλου διανοούμενου είναι γνωστό με τις αρκετά αξιόλογες κατά τη γνώμη μας μεταφράσεις αρκετών έργων του.

Το "résumé des cours" δεν αποτελεί μια συγκεκριμένη μελέτη του συγγραφέα. Πρόκειται, όπως φανερώνεται κι από τον τίτλο, για την περίληψη των σεμιναρίων πού έδωσε στο Collège de France κατά τά χρόνια 1970-1982. Την περίληψη τη συνέταξε ο ίδιος ο Foucault για τα αρχεία του Κολλεγίου. Πρέπει να πούμε εδώ ότι ο Foucault εκλέχθηκε στις 12 Απριλίου 1970 στην έδρα της ιστορίας των συστημάτων σκέψης, ξεκίνησε τη διδασκαλία στη 2 Δεκέμβρη και συνέχισε μέχρι το 1982 όπου το καθεστώς της υγείας του δεν του επέτρεπε πια να συνεχίσει.

Κάθε κεφάλαιο του βιβλίου αποτελεί την περίληψη του σεμιναρίου μιας συγκεκριμένης Ακαδημαϊκής Χρονιάς. Το βασικό προτέρημα αυτού του βιβλίου είναι, κατά τη γνώμη μας, η επαφή που μπορεί να έχει ο αναγνώστης τόσο με τη συνολική σκέψη του Foucault, όσο και με την «εξέλιξη» της σκέψης του για μια μεγάλη χρονική περίοδο. Ο αναγνώστης αποκτά έτσι τη δυνατότητα να ψηλαφίσει πολλαπλές πτυχές του έργου του Foucault· ένα έργο ιδιαιτέρως δύσκολο στην προσέγγισή του. Αντίθετα τα κείμενα του "Résumé des cours" δεν δημιουργούν μεγάλες δυσκολίες ακριβώς γιατί πρόκειται για περιλήψεις και μάλιστα προφορικού λόγου κι έτσι ο αναγνώστης δεν θ' αντιμετωπίσει εδώ τις τεχνικές δυσκολίες που πιθανόν συνάντησε σ' άλλα βιβλία του Foucault.

Ταυτοχρόνως αποκτά μια εικόνα της προβληματικής του Foucault και μπορεί να αντιληφθεί, έστω και από την περίληψη, την πνευματική ευρύτητα αυτού του διανοούμενου.

Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι το βιβλίο απευθύνεται σε αμύητους στο έργο του Foucault. Κάθε άλλο. Όμως το βιβλίο αυτό μπορεί ακριβώς να κερδίσει αναγνώστες που μέχρι τώρα έβλεπαν στο M. Foucault ένα ιδιαίτερα δύσβατο μονοπάτι προορισμένο μόνο για πείσμονες περιπατητές. Εδώ ίσως βρίσκεται κι η μεγάλη αξία των Résumés. Μπορούν δηλαδή να παρέχουν ένα πεδίο προβληματισμού γύρω από το έργο του Foucault σ' αυτούς που ήδη έχουν ασχοληθεί με τις μελέτες του Γάλλου διανοούμενου χωρίς ν' αποκλείουν αυτούς που ξεκινούν μια πρώτη προσέγγιση. Είναι αυτό πού κατά τη γνώμη μας απουσιάζει σ' ένα μεγάλο βαθμό από τόν τομέα των κοινωνικών επιστημών. Η ταυτόχρονη δηλαδή δυνατότητα του «μικρού» και «μεγάλου» ακροατηρίου για ένα βιβλίο που θέλει να διατηρεί την επιστημονικότητα του μπορώντας από την άλλη να διεισδύσει σε ευρύτερα αναγνωστικά στρώματα. Αυτή η διπλή «κατάκτηση» αποτελεί για πολλούς ερευνητές στο χώρο των κοινωνικών επιστημών μια πρόκληση κι ένα στοίχημα. Αυτό το στοίχημα, έστω κι άθελα του, με τα "Résumé des cours" ο M. Foucault το κέρδισε.

Νίκος Μαραντζίδης

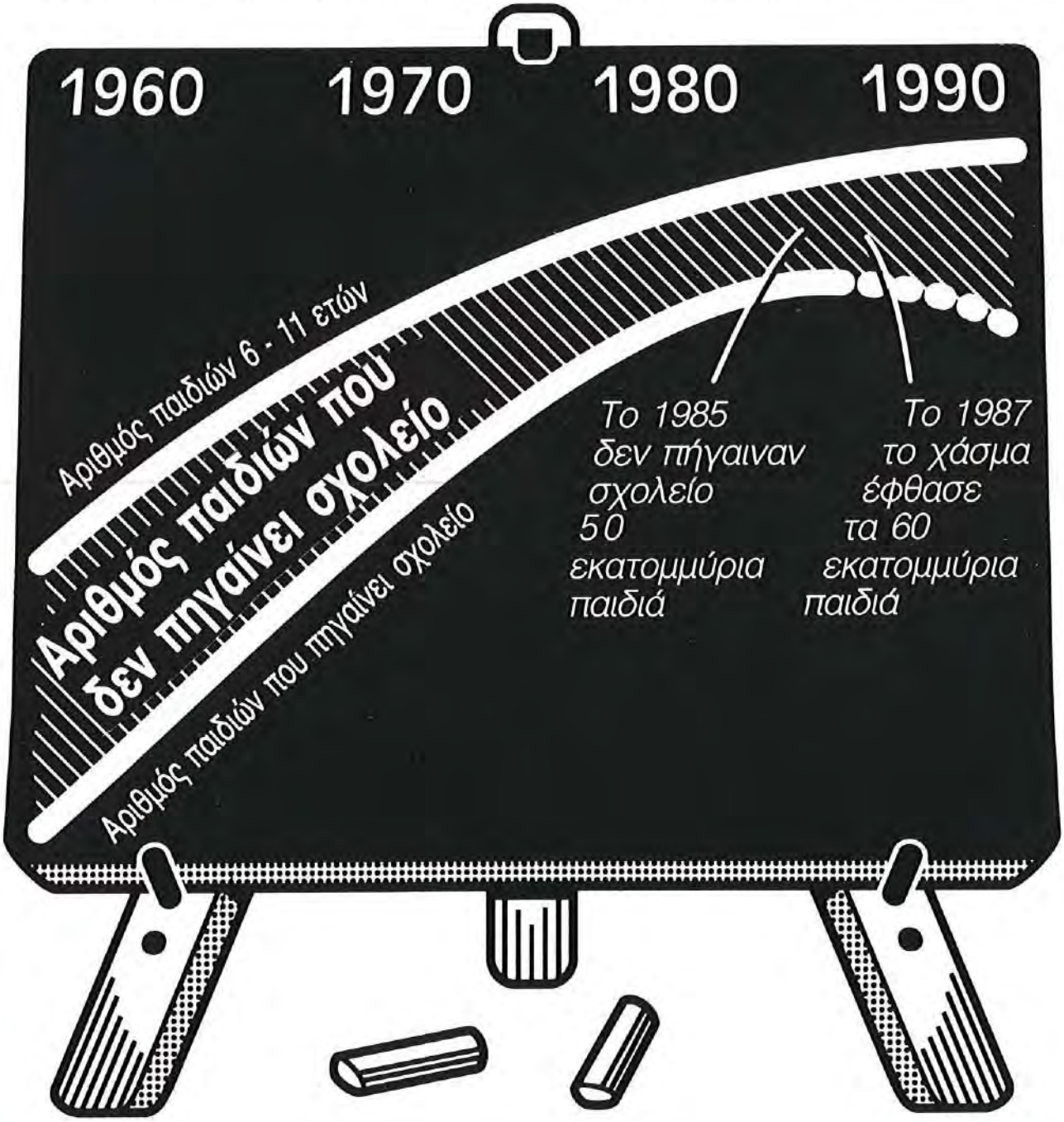
Σκέψεις και επισκέψεις στο εσωτερικό ενός τριγώνου που έχει ως κορυφές τη Μεγάλη Άρκτο, σύμβολο των ουράνιων ερωτηματικών μας και των καταδύσεών μας στην επιστημονική σκέψη, τη Μεγάλη Πρέσπα, σημαίνον των οικολογικών μας αναζητήσεων και της ανεξερεύνητης σχέσης μας με τα πουλιά, και τη Μεγάλη Παρασκευή, σήμαντρο όλων των «Άξιον Εστί» ιζημάτων του παρελθόντος χρόνου, το οποίο για κάθε εκπαιδευτικό σημαίνει και αυτό που διαδραματίζεται στο εσωτερικό του «υπαρκτού» σχολείου.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ **κάτοπτρο** Ισαύρων 10 και Δαφνομήλη 11471 — Αθήνα Τηλ. 3643272 Fax. 3641864.

unicef για τα παιδιά όλου του κόσμου

ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

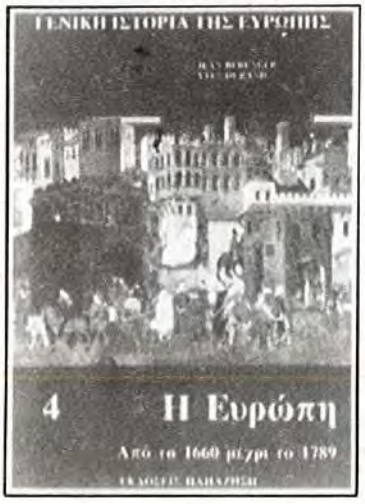
Τα τελευταία δέκα χρόνια, το ποσοστό των παιδιών που παρακολουθούν το σχολείο στις αναπτυσσόμενες χώρες, μειώνεται εξαιτίας της οικονομικής κρίσης. Το υψηλό ποσοστό εγκατάλειψης του σχολείου γίνεται ένα από τα σπουδαία προβλήματα.



ΓΕΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ

Η Ευρώπη

από τους πρώτους χρόνους μέχρι σήμερα



Διευθυντές έκδοσης:

GEORGES LIVET, Επίτιμος Κοσμήτορας της Σχολής Γραμμάτων και Ανθρωπιστικών Επιστημών και καθηγητής της Νεότερης Ιστορίας στο 2ο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου

ROLAND MOUSNIER, καθηγητής στο 5ο πανεπιστήμιο του Παρισιού (Σορβόννη) και μέλος της Γαλλικής Ακαδημίας

Ξεκινώντας από την αυγή της ιστορίας, έπρεπε ν' ακολουθήσουμε τη ροή του χρόνου, αναζητώντας την Ευρώπη. Η έννοια της Ευρώπης υπονοεί ότι υπήρξε ένας πολιτισμός που άξιζε να λέγεται ευρωπαϊκός, ενσωματώνοντας έτσι πολλούς πολιτισμούς που συνεργάστηκαν για να δώσουν τα χαρακτηριστικά, τις αποχρώσεις και το δικό του τόνο στο μεγαλύτερο ευρωπαϊκό πολιτισμό. Κάθε πολιτισμός περικλείει ένα σύστημα αξιών. Οι αξίες αυτές αποκαλύπτονται από τον τρόπο συμπεριφοράς και έκφρασης των ανθρώπων, καθορίζοντας, σε μεγάλο βαθμό, τη στάση και το ρόλο τους, όσο ζούνε. Κάθε πολιτισμός άλλωστε περικλείει ένα σύστημα δομών, που αντιστοιχεί λίγο πολύ σ' αυτό το σύστημα αξιών. Λίγο-πολύ, γιατί η υλοποίηση κάθε συστήματος αξιών προσκρούει στην αντίσταση των πραγμάτων, αλλά και σε αντιθετικές αξίες μέσα σ' αυτό τον πολιτισμό. Οι συγγραφείς λοιπόν αυτού του έργου προσπάθησαν ν' ακολουθήσουν πολλά μονοπάτια και το κυριότερο ήταν η αξία της ανθρώπινης προσωπικότητας.

εκδόσεις παπαζήση

ISSN 1105-8099