ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 139 (2013)

139, A



Political changeover: «Greek» culture and education

Κωνσταντίνος Λαμπρόπουλος

doi: 10.12681/grsr.77

Copyright © 2013, Κωνσταντίνος Λαμπρόπουλος

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Λαμπρόπουλος Κ. (2013). Political changeover: «Greek» culture and education. *The Greek Review of Social Research*, *139*, 95–128. https://doi.org/10.12681/grsr.77

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 29/03/2024 15:29:06

Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 139 Α΄, 2013, 95-128

*Κωνσταντίνος Λαμπρόπουλος**

ΜΕΤΑΠΟΛΙΤΕΥΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ «ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ» ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

«Τίποτα δεν είναι πιο αισιόδοξο από τη συστηματική
κατανόηση ***πραγματικοτήτων****. Τίποτε, τελικά,*
πιο απογοητευτικό από την αποτυχία
αυτής της προσπάθειας κατανόησης,
στην οποία οδηγεί μια ρομαντική θεώρηση
αυτής της πραγματικότητας
στην υπηρεσία ενός απατηλού μέλλοντος.»
Bazil Bernstein

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ιστορικά η νεοελληνική συλλογικότητα εκφράστηκε πολωτικά: υπηρετώντας συναισθηματικά φορτισμένες ιδέες. Η Μεταπολίτευση ακολούθησε τον ίδιο ιστορικό δρόμο. Μεταθέτοντας την πόλωση στο πεδίο της προάσπισης των λαϊκών συμφερόντων οδηγήθηκε στην επανάληψη της πλημμελούς και αντιφατικής σύστασης ενός συλλογικού ιδεώδους. Αλλά η επανάληψη της ίδιας συλλογικής στάσης προδίδει βαθύτερα πολιτισμικά αίτια και εμμονές. Ειδικότερα αυτή η στάση αντικατοπτρίστηκε στην εκπαίδευση των νέων. Το ελληνικό σχολείο παρέμεινε διχασμένο ανάμεσα σε μια αυτοαναφορική και δογματική διδασκαλία του νεοελληνικού συνειδότος και, σε επίπεδο τεχνολογικής-οικονομικής ζωής, στη διδασκαλία ενός θύραθεν νεωτερικού πνεύματος.

Λέξεις κλειδιά: *πόλωση, ιδεώδες, εκπαίδευση, συνείδηση, νεωτερικότητα*

* Εκπαιδευτικός, Δρ. Ιστορίας της Τέχνης.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η στενότατη σχέση πολιτισμού και εκπαίδευσης θεωρείται δεδομένη (Bruner, 1996, ix-x). Ωστόσο ο τύπος ο οποίος ορίζει αυτή τη σχέση και οι τρόποι με τους οποίους αυτή η σχέση εξελίσσεται χρήζουν διερεύνησης. Αναφορικά προς την Ελλάδα, αυτή η σχέση έχει ακόμη μεγαλύτερη ανάγκη διερεύνησης. Ο λόγος είναι η βαθύτατη οικονομική κρίση που διέρχεται σήμερα η χώρα και η γενικότερη διαπίστωση ότι η πολιτισμική νοοτροπία του ΄Ελληνα έχει συμβάλει πολλαπλά σε αυτή την κρίση. Συνακόλουθα, η εκπαίδευση έχει παίξει ένα σοβαρό ρόλο προς αυτή την κατεύθυνση. Αφού είναι προφανές ότι η ευθύνη του ελληνικού εκπαιδευτικού συστήματος σε αυτή την κρίση δεν αφορά μονάχα την αναποτελεσματικότητά του να ικανοποιήσει τις πραγματικές ανάγκες της οικονομίας αλλά και την αναποτελεσματικότητά του να διαμορφώσει πολιτισμικά πρότυπα ικανά να αλλάξουν άγονες νοοτροπίες.[1] Καλό είναι εδώ να θυμηθούμε ότι το πάντοτε εξελισσόμενο *πνεύμα* (*spirit*) μιας εποχής ή ενός λαού είναι κάτι περισσότερο από ένα συνειδητό πλαίσιο αρχών που *εκπαιδεύει* πεποιθήσεις και *μορφοποιεί* έργα: οι ρίζες του απλώνονται βαθιά στη ζωή των ανθρώπων ως ένα είδος *άγραφης φιλοσοφίας* (Smith, 1966, σ. 187).

Η εκπαίδευση συναρτά την αποτελεσματικότητά της από τον *πολιτισμικό* της *νου*. Και επειδή ο πολιτισμός είναι το μυαλό μας (Bruner, 1996, x) αντιλαμβάνεται κανείς στην περίπτωση της Ελλάδας, κρίνοντας πάντοτε εκ του αποτελέσματος (επαναλαμβανόμενες πτωχεύσεις, εθνικές καταστροφές και εμφύλιες συγκρούσεις), ότι οι αλληλοαναιρούμενες «σκέψεις» και οι αλληλοσυγκρουόμενες «θελήσεις» συνιστούν τον κοινό τόπο αυτού του *νου*. Μάλιστα ίσως δεν χρειάζεται να πάμε πολύ πίσω για να διαπιστώσουμε το προφανές του πράγματος. Αξιοπρόσεκτο παράδειγμα είναι το γεγονός ότι οι σημερινοί νέοι υιοθετούν το βλέμμα ενός Ευρωπαίου παρατηρητή για να κατακρίνουν τα ανατολίτικα-οπισθοδρομικά χαρακτηριστικά του ΄Ελληνα και, την ίδια στιγμή, όταν πρόκειται να συγκρίνουν την αυθόρμητη και ανυπάκουη ζωή του ΄Έλληνα με αυτήν του Δυτικού, το απαρνημένο κομμάτι του εαυτού τους επιστρέφει ως θετική

1. Από καιρό έχει τεθεί το ζήτημα της μετάβασης από το «κοινό» σχολείο στο «αποτελεσματικό» (Δεδουσόπουλος Απ., στο Γετίμης και Γράβαρης, 1993, σ. 404). Ωστόσο οφείλουμε να λάβουμε υπόψη ότι: «Το πρόβλημα του προσδιορισμού των εκπαιδευτικών *αναγκών* των ανθρώπων, των κοινωνικών ομάδων, άπτεται των ψυχολογικών και ψυχαναλυτικών διερευνήσεων, και δεν είναι καθόλου δεδομένες, όπως εξυπακούονται στα μοντέλα των οικονομικών της εκπαίδευσης» (Πεσματζόγλου, 1987, σ. 33).

αξία (Γεωργαράκης Ν., Ντάβου Μπ., 2008, «Αμφισημίες της ευρωπαϊκής προοπτικής», στο Δεμερτζής κ.ά, σ. 220).

Είναι ευνόητο ότι σε περιόδους συλλογικής ευφορίας και οικονομικής άνθισης της ελληνικής κοινωνίας το ρωμαίικο-ανατολίτικο κομμάτι της κληρονομιάς της αποθεώνεται και καταβαραθρώνεται σε περιόδους κρίσης. Έτσι και τώρα, σε αυτές τις κρίσιμες οικονομικά συνθήκες που διέρχεται η Ελλάδα, ανακαλύψαμε ότι, πίσω από το *όραμα* της Μεταπολίτευσης να μπουν στο κέντρο της κοινωνικής ζωής ο πατριωτισμός, η ελευθερία γνώμης, οι φιλολαϊκές πολιτικές και η νεολαιίστικη επαγρύπνηση, αποκαλύφθηκε ότι κρύβονταν στενόχωροι νοικοκυραίοι, άπληστοι ραντιέρηδες και φιλόδοξοι καιροσκόποι (σχετικά με το τελευταίο βλ. Δοξιάδης Α., 2010, στο *Athens Review of Books*, σ. 8). Με ένα λόγο, ανακαλύψαμε ότι το δημοκρατικό-κοινωνικό όραμα της Μεταπολίτευσης υπονομεύτηκε και αλώθηκε από έναν παρωχημένο *πολιτισμικό νου*.[2] Αυτός ο ίδιος *πολιτισμικός νους* διάβρωσε και την εκπαίδευση, ενισχύοντας στους κόλπους της εκπαιδευτικής κοινότητας, ένα ρεύμα εκλαϊκευμένης πρωτοπορίας και άναρχης αμφισβήτησης –ακυρώνοντας ουσιαστικά την όποια «διεθνή» εμπειρία της επιστήμης της σχολικής αγωγής εφαρμόστηκε στην εκπαίδευση (πρβλ. Παπανούτσος, 1976, σ. 268-9).

Ωστόσο ό,τι σήμερα αιωρείται ως «σκέψη» και ως ανάγκη για μια *ρασιοναλιστική* διόρθωση των χρόνιων στρεβλώσεων της ελληνικής κοινωνίας δεν πρόκειται και πάλι να βρει γόνιμο έδαφος για να υλοποιηθεί αν δεν πραγματοποιηθεί μια βαθειά τομή στην εκπαίδευση. Η Ελλάδα έχει ανάγκη πρώτα από όλα μιας επανάστασης στην εκπαίδευση, μιας επανάστασης η οποία θα θέσει το ζήτημα των (ιστορικών, κοινωνικο-πολιτικών, λογοτεχνικών κ.ά.) αφηγήσεων στην εκπαίδευση σε διαφορετική βάση. Όπως έλεγε ο Bruner (2007, σ. 304 -308) οι αφηγηματικές πραγματικότητες δεν επιδέχονται εύκολη θεώρηση, αφού είναι πανταχού παρούσες, και μόνο αν τις δούμε ως επιστημολογικά προβλήματα για τον τρόπο που διαπροσωπικά γνω-

2. Όπως αναφέρει ο Williams (1994, σ. 318-9), κάθε κοινωνία πέρα από το εκάστοτε κυρίαρχο μόρφωμα το οποίο ανακλά φέρει εντός της και το «κατάλοιπό» της και το «αναδυόμενο στοιχείο». Το «κατάλοιπο» κατά τον Williams σχετίζεται «με προηγούμενα κοινωνικά μορφώματα και φάσεις της πολιτιστικής διαδικασίας τα οποία παρήγαγαν αληθινά νοήματα και αξίες», τα οποία και «διατηρούν ακόμη κάποια σημασία επειδή αντιπροσωπεύουν περιοχές της εμπειρίας, της έμπνευσης και των κατακτήσεων του ανθρώπου, τις οποίες η κυρίαρχη κουλτούρα αγνοεί, υποτιμά, πολεμά, καταπιέζει ή αδυνατεί να αναγνωρίσει».

ρίζουμε και νοηματοδοτούμε τις συλλογικές μας αναπαραστάσεις, μπορούμε να μιλάμε για ορθή γνώση (*μεταγνώση*). Επίσης, σε αυτή την περίπτωση, θα ήταν λάθος να πριμοδοτήσουμε είτε κλάδους της επιστήμης οι οποίοι χαράζουν το δικό τους «ανεξάρτητο-θετικό» δρόμο υποτιμώντας τις *κατασκευασμένες πραγματικότητες,* είτε επιστημονικούς κλάδους οι οποίοι διευρύνουν το ερμηνευτικό-φιλολογικό κύκλο των *αφηγήσεων* συσσωρεύοντας εναλλακτικές αναγνώσεις· προϋπόθεση, λέει ο Bruner (1996, σ. 41-42, 122-126, 137-148 και 163) μιας επιστημολογικής αναζήτησης σε ό,τι αφορά τις *αφηγήσεις* είναι η σοβαρή αντιμετώπισή τους στο πλαίσιο της κοινότητας και της διαπραγμάτευσης για το νόημα /δομή της πραγματικότητας.

Ι. ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ: ΕΘΝΙΚΕΣ ΠΡΟΤΕΡΑΙΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΚΡΑΤΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ

Οι συνυπάρχουσες πραγματικότητες στο ήθος και το έθος του πολιτισμού μιας χώρας αντανακλώνται στην εκπαίδευση και συνιστούν ένα δύσκολο προς διαχείριση πρόβλημα. Το ζήτημα αυτό γίνεται ακόμη δυσκολότερο σε ειδικές περιπτώσεις χωρών όπως η Ελλάδα, στην κοινωνία της οποίας ποικίλα πολιτιστικά προτάγματα και πολύτροπα πολιτισμικά προστάγματα συγκρούονται μεταξύ τους ως ξεχωριστές πραγματικότητες. Οι αλληλοσυγκρουόμενες πραγματικότητες στον νεοελληνικό πολιτισμό έχουν μακρά ιστορία. Από το ζήτημα της «γλώσσας» αρχής γενομένης,[3] το μονίμως υφιστάμενο χάσμα ανάμεσα στη λόγια /επιστημονική και τη δημώδη /λαϊκή παράδοση,[4] την κρατούσα ανορθόδοξη σύνδεση ρωμαίικης και αρχαι-

3. Ο Toynbee (1992, σ. 333, 341) αναφέρει ότι οι πρώτοι *λόγιοι* Νεοέλληνες (ο Κοραής της «μέσης οδού», ο Κοδρικάς των ασυμβίβαστων *ελληνιστών*) θεμελίωσαν τη χρόνια εσφαλμένη πεποίθηση πως κάποιο ιδιαίτερο στάδιο στην εξέλιξη μιας γλώσσας συνιστά την τέλεια μορφή της γλώσσας και ότι η αναπόφευκτη απομάκρυνση από αυτή τη μορφή είναι: «όχι μια φυσική και ευπρόσδεκτη μεταβολή αλλά μια παραφθορά, που είναι αξιοθρήνητη και που μπορεί και πρέπει να επανορθωθεί». Και αυτή η εσφαλμένη πεποίθηση κυριάρχησε περισσότερο από έναν αιώνα. Μέχρι και το τέλος του Μεσοπολέμου (παρά τις όποιες μεταρρυθμιστικές απόπειρες, όπως αυτή του Δελμούζου το 1929) ακόμη και στα δημοτικά δεν κατέστη δυνατό να διδαχτεί η δημοτική γλώσσα, ενώ στα γυμνάσια η «μεσαιωνική» και κοινωνικά άχρηστη κατεύθυνση παρέμενε κυρίαρχη (Φραγκουδάκη, 1977, σ. 138-9, 149-150).

4. Είναι χαρακτηριστικό πώς στη νεοελληνική πραγματικότητα έννοιες όπως, παλαιότερα, «ο καλαμαράς» ή, μεταγενέστερα, «ο κουλτουριάρης» προσέλαβαν ιδιαίτερα *μειωτική* σημασία. Πρωταρχικά και σε σχέση με τα αυτόχθονα ήθη και έθη το *αστικό*

οελληνικής κληρονομιάς[5] έως και την πάντοτε ενεργή νεοελληνική αμφιθυμία προς τα *νεωτερικά* πρότυπα της Ευρώπης, ο ιστορικός αυτός κύκλος δεν λέει να κλείσει.

Όλα όσα αναφέραμε στην προηγούμενη παράγραφο διαμόρφωσαν μια αντιφατική, ετερογενή και ετεροβαρή *συνείδηση* πολιτισμικών προτύπων στον Έλληνα. Ιστορικά ο κανόνας στην αναζήτηση λύσεων ήταν οι άνωθεν επιβαλλόμενες δογματικές παρεμβάσεις σε όλο το φάσμα του πολιτισμού, κυρίως στην εκπαίδευση.[6] Αλλά ήταν επίσης κανόνας και οι κρατικιστικές παρεμβάσεις υπέρ των συμφερόντων κάποιων θεσμικών ή και εξωθεσμικών δυνάμεων (Εκκλησία, υπερεθνικοί κύκλοι κ.ά.). Μοιραία σε όλη αυτή την ταραχώδη ιστορία των περιπλανήσεων του Νεοέλληνα ανάμεσα σε διαφορετικά πολιτιστικά πρότυπα προέκυπτε ένα *εκπαιδευτικό πνεύμα* εξοικειωμένο σε αντινομικές πρακτικές. Ένα προβληματικό ελληνικό κράτος από γεννήσεώς του[7] δεν μπορούσε άλλωστε να έχει καλύ-

---

πνεύμα και η *αστική* ψυχαγωγία εκλήφθηκε από τους Έλληνες ως κάτι «ξενικό». Ανέκαθεν στη νεοελληνική κοινωνία υφίστατο ένα μείζον ζήτημα αντιπαράθεσης μεταξύ αυθεντικής ζωής που ήταν στενά δεμένη με τον παραδοσιακό κοινοτικό-οικογενειακό βίο και της μη αυθεντικής εκθυλισμένης ζωής, εξαρτημένης από «ξενόφερτες» ιδέες και τρόπους ψυχαγωγίας. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν ότι στο πρόσωπο του Αλέξη Ζορμπά ο Έλληνας βρήκε έναν συμβολικό μάρτυρα του «ακαλλιέργητου» πάθους για ζωή. Όχι αναίτια μπροστά στον Αλέξη Ζορμπά, ο οποίος είχε το ζωοδόχο προνόμιο να «πατά» και να «σέρνεται» με όλα του τα μέλη στη Μάνα-γη, ακόμη και ο εμπνευστής του Καζαντζάκης (1973, σ. 7-8, 12 και 85-6) περίλυπος ομολογούσε ότι είναι ένας «καλαμαράς» –ήγουν: άνθρωπος των γραμμάτων /τεχνών!

5. Ο Toynbee (1992, σ. 23) επισημαίνει ότι οι Έλληνες έχουν μια μοναδική ιδιαιτερότητα ως κληρονόμοι ενός αρχαιοελληνικού και ενός βυζαντινού παρελθόντος ασύμβατων μεταξύ τους. Γι' αυτό και η εικόνα που είχαν πάντα για τον εαυτό τους ήταν μια διπλή εικόνα. Ο ίδιος μάλιστα αναρωτιέται αν είναι σε θέση οι σύγχρονοι Έλληνες να διεκδικήσουν την πνευματική τους ανεξαρτησία και από τα δύο αυτά παρελθόντα.

6. Τα εθνικά κράτη το 19ο αιώνα εξασφάλιζαν, συγκροτούσαν, εδραίωναν και αναπαρήγαγαν την εθνική τους ταυτότητα μέσω του εκπαιδευτικού θεσμού. Σε αυτή τη διαδικασία συνέβαλλαν οι τελετές, τα σύμβολα, οι εθνικές επέτειοι και οι συμβολικές χρονολογίες. Κατεξοχήν τα μαθήματα της γλώσσας, της ιστορίας και της γεωγραφίας είναι εκείνα τα οποία διαμόρφωναν τις «αναπαραστάσεις» του έθνους. Η Ελλάδα ποτέ δεν απαλλάχτηκε από αυτή τη ρομαντική ιδέα. Αλλά σήμερα το να αντιλαμβανόμαστε την υπόθεση «εθνική ταυτότητα» ως σταθερή και αμετάλλακτη οντότητα και όχι ως ρεαλιστική εμπειρία με ιστορικά μεταβαλλόμενα χαρακτηριστικά κάνει τον εκπαιδευτικό θεσμό μια μάλλον αναχρονιστική υπόθεση (Φραγκουδάκη, Δραγώνα, 1997, σ. 13-15, 22).

7. Οι ίδιες οι διοικητικές και οικονομικές δομές της Νέας Ελλάδας, όπως εξελίχτηκαν από την οθωμανική κυριαρχία σε μια μικροπολιτικά κυριαρχούμενη κρατική οντότητα, με σχέσεις *πατρωνίας* και *πελατειακής* συνείδησης, δεν επέτρεψαν να αναπτυ-

τερη εκπαίδευση. Ο ασίγαστος κρατισμός της εξουσίας διάβρωνε συστηματικά τα πάντα.[8] Και εννοείται πως το σύστημα του κρατισμού της εξουσίας και των *κρατικιστικού* χαρακτήρα λειτουργιών του δεν άλλαξε ούτε την περίοδο της Μεταπολίτευσης. Άρα δεν μπορούσε και η εκπαίδευση στην περίοδο της Μεταπολίτευσης να μείνει έξω από το παιχνίδι κατανομής της εξουσίας και νομής των «πολιτικο-οικονομικών» ωφελημάτων της.[9]

Αναμφίβολα η Μεταπολίτευση εισήγαγε νέα δεδομένα στην εκπαίδευση, πολλά από τα οποία ήταν θετικά και πρωτόγνωρα. Αλλά και αυτή τη φορά, παρά το γεγονός ότι ένα ισχυρό φιλελεύθερο και πλουραλιστικό πνεύμα κυριάρχησε στην εκπαίδευση, τα παράδοξα και οι αντινομίες δεν μειώθηκαν. Κορυφαίο παράδειγμα παραδοξότητας, το οποίο εισήχθη στην εκπαίδευση και επηρέασε βαθύτατα μαθητές, σπουδαστές, καθηγητές και γονείς, ήταν η απροσχημάτιστη συνύπαρξη κρατισμού και αντικρατικιστικής ρητορείας: κρατισμός στη διαχείριση του ανθρώπινου δυναμικού της εκπαίδευσης και αντικρατικισμός στο λόγο που εξέφερε το δημόσιο σχολείο και το πα-

---

χθεί μια κανονιστική συνθήκη στη κοινωνία τέτοια ώστε να διασφαλιστεί η *ελεύθερη* κίνηση των ιδεών, της αγοράς και της κοινωνικής διαστρωμάτωσης-αλληλεπίδρασης. Ειδικότερα το κοινοβουλευτικό αντιπροσωπευτικό σύστημα στην Ελλάδα, μακράν του να είναι μορφή πρακτικής και οργανωτικής έκφρασης της ισχύος των δικαιωμάτων και ελευθεριών του ατόμου ή πολιτική μορφή εξισορρόπησης πολιτικών αντιθέσεων που προκύπτουν από τις διαδικασίες διανομής και αναδιανομής (αγορά) και διασφαλίζονται από την έννομη τάξη, συνιστά τη μορφή εργαλειοποίησης της *τοπικής επιρροής* (προυχόντων, κοτζαμπάσηδων) ως διαδικασίας εγκαθίδρυσης και αναπαραγωγής της πολιτικής εξουσίας μέσω της συνεχούς κρατικής παρέμβασης. Η δυστοκία μετάβασης από την *παραδοσιακή* στη *βιομηχανική* κοινωνία (υπό το κράτος των συνεχών εξωθεσμικών πιέσεων των τοπικών ελίτ) είχε πολλαπλές συνέπειες για το πολιτικό ελληνικό σύστημα. Αυτές τις συνέπειες «πληρώνουμε» ακόμη και σήμερα (Χαραλάμπης, 2012)

8. Υπάρχει μεγάλο χάσμα από το σημείο εκείνο στο οποίο το κράτος θεσπίστηκε για να συντονίσει και να απελευθερώσει ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών δυνάμεων έως το σημείο αυτό που ο κρατισμός, ως μορφή ιδιοποίησης του κορυφαίου κοινωνικού θεσμού που είναι το κράτος, συντονίζει και απελευθερώνει επιλεγμένα δυνάμεις της κοινωνίας προς όφελος ομάδων πιέσεων και συμφερόντων. Στην Ελλάδα της μεταπολιτευτικής περιόδου ίσχυσε ο δικομματικός «κρατισμός» (Παμπούκης, 11/3/2012).

9. Για αυτό το λόγο και η πολιτική η οποία παράχθηκε αυτή την περίοδο ήταν: α) «πολιτική κομματικών εσωτερικών ισορροπιών και κυβερνητικής υποχώρησης σε διαπαραταξιακά ασκούμενες κομματικές πιέσεις», β) «σύγκρουσης ομάδων συμφερόντων και έλλειψης διαπραγματευτικής κουλτούρας» γ) «αρρυθμίας, αδιαφάνειας, παραχώρησης προνομίων και πολιτικών-οικονομικών ανταλλαγμάτων στον τομέα της διοίκησης του Δημοσίου», δ) «πολιτική *εθισμού*, με τη βοήθεια των ΜΜΕ, ολόκληρης της ελληνικής κοινωνίας στη διοικητική και εργασιακή *ακαμψία*» (Ιωαννίδης και Στουρνάρας, 22/5/2011, σ. 3).

νεπιστήμιο.[10] Κατά αυτόν τον τρόπο, οι αντιστασιακοί επέτειοι (Πολυτεχνείο,[11] Αντίσταση 40-44) *θεράπευσαν* μια αντιρρητική νεανική υποκειμενικότητα, με αμφίβολα αποτελέσματα· γιατί αν και οι νέοι κέρδισαν με αυτό τον τρόπο ένα αντισυμβατικό status απέναντι στη *θεσμισμένη* κοινωνία[12] εξακολούθησαν να υπομένουν, όμηροι ενός ψυχρού εξεταστικοκεντρικού εκπαιδευτικού συστήματος, το βάρος μιας «προ-νεωτερικής» *εξατομικευμένης πίστης* στις δυνάμεις τους.[13]

Ο Reble (1990, σ. 425-426) θεωρεί πως το ύψιστο καθήκον του παιδαγωγού είναι να κάνει τον έφηβο/νέο να νιώσει ότι συμμετέχει δημιουργικά στα δρώμενα της εποχής του. Ειδικότερα στη σύγχρονη εποχή, παρατηρεί ο Reble, το διακύβευμα της παιδαγωγικής επιστήμης είναι η διαμόρφωση ενός περιβάλλοντος κατανόησης της περίπλοκης, τεχνικοποιημένης διαπλοκής της ανθρώπινης ύπαρξης, πολύπλευρα δεμένης σε μεγάλα «δευτερογενή συστήματα», με έναν τρόπο ζωής σχεδόν αθέατα καθοριζόμενο από άλλους (όπως γίνεται στην ψυχαγωγία και τη διαχείριση του ελεύθερου χρόνου), και που αλλιώς θα οδηγούσε την προσωπική ύπαρξη στην αίσθηση ότι είναι παραδομένη, πως απειλείται ή καταπιέζεται, από κάποια εξωτερική ως προς την ίδια κατευθυνόμενη δύναμη. Κάτι τέτοιο, όμως, εξυπακούεται ότι είναι και παιδαγωγική ευθύνη της πολιτείας, είναι ευθύνη της πολιτείας να εμπνεύσει

10. Ανάλογη ρητορεία, με πρώτο διδάξαντα τον Ανδρέα Παπανδρέου, υιοθετήθηκε στη διάρκεια της Μεταπολίτευσης από όλα τα κόμματα και τους πολιτικούς τους αρχηγούς. Αν δεν ήταν αντικαπιταλιστική και αντιπατερναλιστική (Παπανδρέου, 1974, σ. 15-16 και Χαλαζίας, 1996, σ.100-102) ήταν φιλελεύθερη-λαϊκιστική.

11. Οι αναφορικοί στο Πολυτεχνείο όροι: Χούντα, Δημοκρατία, Λαϊκός Ξεσηκωμός, Ελευθερία, Ισότητα, κατέστησαν θεμέλιο μιας παιδείας εκδημοκρατισμού των νέων γενιών (ακόμα και τα παιδιά εξοικειώνονταν με αυτούς τους όρους σαν παραμύθι· Μουρίκη, 2009, σ. 32).

12. Αυτό το αντισυμβατικό status οδήγησε τους νέους σε πολύ μοναχικούς δρόμους. Σε αυτό το πνεύμα οι νέοι οδηγήθηκαν περισσότερο στην κατεύθυνση ανάπτυξης βιωματικών πρακτικών κοινωνικών σχέσεων (οικογένεια, φιλικά δίκτυα) παρά στην κατεύθυνση μιας θεσμικά διαμορφωμένης συλλογικότητας (ελλείψει διαπροσωπικής εμπιστοσύνης /κοινωνικού κεφαλαίου). Πολλές φορές μάλιστα ο ατομικισμός των νέων και η «εκ των άνω» θεσπισμένη συλλογικότητα βρέθηκε στη δίνη βίαιων αντιπαραθέσεων (Δεμερτζής Ν., Ντάβου Μπ., Χρηστάκης Ν., 2008, «Κοινωνικό κεφάλαιο και διαπροσωπικές Σχέσεις», στο Δεμερτζής κ.ά., σ. 139-150).

13. Ο νεοελληνικός ατομισμός ποτέ δεν απέκτησε τα χαρακτηριστικά της μοντέρνας ατομικότητας· ήταν μοιραίο ο νέος να στρέψει την πλάτη του σε κάθε θεσμικά διαμορφωμένη συλλογικότητα. Στην Ελλάδα το πραγματικό υποκείμενο είναι η «οικογένεια»· δηλαδή είναι ένας ατομισμός στενά δεμένος με *κοινοτικές* εξαρτήσεις και δεσμεύσεις (Λίποβατς, 1996, σ. 190-1).

εμπιστοσύνη στους θεσμούς και άρα στο σχολείο. Και σε αυτόν τον τομέα η Μεταπολίτευση δεν πέτυχε ουσιαστικά πράγματα. Πέτυχε μονάχα να διορθώσει την παλαιότερη στρεβλή λειτουργία του «κοινού σχολείου».[14] Αλλά η πραγματική ζωή των νέων εξελισσόταν εκτός του σχολείου μέσα στην οικογένεια ή με την παρέα των «κολλητών» στις καφετέριες και αλλού (Δεμερτζής Ν., Ντάβου Μπ., Χρηστάκης Ν., 2008, «Κοινωνικοδημογραφικό προφίλ», «Θεματολογίες και αξιακές προτεραιότητες των νέων», στο Δεμερτζής κ.ά., σ. 80-81, 109, 141).

ΙΙ. ΑΔΙΚΑΙΩΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΑΝΑΤΟΛΙΤΙΚΟ ΑΓΟΣ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ

ΙΙ.1. Αδικαίωτο κράτος[15]

Ο νεοελληνικός πολιτισμός θεμελιώθηκε σε δύο πυλώνες: το κράτος και το έθνος. Το πρώτο είναι ένα *αστικής* έμπνευσης ορθολογικό ή

14. Ιστορικά η ιδέα του «κοινού» σχολείου προέκυψε για να αξιοποιηθεί ως *πρώτη ύλη* το ανθρώπινο κεφάλαιο και να καλυφθούν οι ανάγκες μιας εντατικοποιημένης παραγωγικής δραστηριότητας· τότε κυριάρχησε η αντίληψη πως το σχολείο εξασφαλίζει βασικούς συντελεστές παραγωγής και ήρθε σε δεύτερη μοίρα η παραδοσιακή υπόθεση της *σχολικής ηθικής αγωγής* (Πλειός, 2005, σ. 108-115).

15. Ο Althusser επισημαίνει ότι το αστικό κράτος, του οποίου η ιδεολογική σύσταση είχε δικαιική μήτρα, *έφερε* και *έθεσε* το «υποκείμενο» σε κοινωνική τροχιά και σε λειτουργία για να υποτάξει το άτομο στους μηχανισμούς του (στην πραγματικότητα το υποκείμενο είναι μόνο μια ιδέα). Πρόκειται για το θέμα της «έγκλεισης σε υποκείμενο» από τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους. Αλλά ολωσδιόλου αντίθετη από την *κρατική* θέσμιση της κοινωνίας είναι η *πολιτική* θέσμισή της. Και συνεχίζει ο Althusser λέγοντας ότι η τελευταία δεν έχει επιστημονικό προσανατολισμό, δεν στοχεύει σε αντικειμενικά αποτελέσματα /θεωρίες, έχει καθαρά φιλοσοφικό υπόβαθρο και ενεργεί υποκειμενικά –χωρίς να συγκροτηθεί σε υποκείμενο. Αφού τα συμβάντα της πολιτικής είναι αυτά που ανήκουν στο *σκέπτεσθαι*, αυτά που αναγνωρίζουν διαχωρισμούς και μετατοπίσεις της «πολιτικής συνθήκης» χωρίς υποταγή στην κανονιστικότητα της αντικειμενικότητας. Άρα η πολιτική δυνατότητα χειραφετεί τη σκέψη και δεν εγγράφει την τελευταία στην παραγωγή αλλά στη φιλοσοφία. Η *τύχη του αγωνιστή*, η *στιγμή της επιλογής*, είναι το πραγματικό υλικό της πολιτικής τοποθέτησης (Althusser, «Το υποκειμενικό στοιχείο χωρίς υποκείμενο», στο Badiou, 2009, σ. 87-100). Οι παραπάνω θέσεις του Althusser, οι οποίες αποδοκιμάζουν τα «άνωθεν» επιβεβλημένα κανονιστικά σχήματα της αντικειμενικότητας στο υποκείμενο, εάν τις παραλληλίσουμε με την ελληνική περίπτωση έχουμε το ακόλουθο *νεωτερικό* παράδοξο: τη συνύπαρξη μιας κρατικά θεσμισμένης κοινωνίας και ενός απείθαρχου υποκειμένου παντελώς αδιάφορου στην ιδέα του κράτους δικαίου. Αυτό το παράδοξο επέτρεπε να λειτουργεί άτυπα μέσα στο κράτος μια πολιτική «σκέψη» ανυπότακτη στην «άνωθεν» προερχόμενη κανονιστική αντικειμενικότητα. Ωστόσο το συγκεκριμένο παράδοξο δεν νομίζω ότι πρόσφερε θετικά αποτελέσματα στην ελληνική κοινωνία.

δεοντολογικό[16] κοινωνικό σύστημα το οποίο τερμάτιζε τα μεταφυσικά δομημένα κοινωνικά συστήματα της Ευρώπης. Το δεύτερο είναι επίσης ένα *νεωτερικό* δημιούργημα «φυσικά» αντιληπτής συλλογικότητας, εκφρασμένης σε κοινή γλωσσική, φυλετική, θρησκευτική, γεωγραφική και ιστορική συνείδηση.[17] Το ελληνικό «κράτος-έθνος» είχε από τα πρώτα βήματά του να αντιμετωπίσει ένα μείζον ζήτημα αναντιστοιχίας μεταξύ των ορίων του κράτους και των ορίων του έθνους /ελληνισμού. Για περίπου έναν αιώνα η ρομαντική *ανταποκρισιμότητα* στους υψηλούς εθνικούς στόχους της επέκτασης των ορίων του κράτους συνύφαινε τον πρωταρχικό λόγο *ύπαρξής* του.[18] Μετά τη Συνθήκη της Λωζάννης (1923) και την αμετάκλητη σύμπτωση των ορίων κράτους και έθνους ακολουθεί μια ταραγμένη περίοδος αποτίμησης και διαχείρισης αυτού του (όχι ικανοποιητικού) αποτελέσματος.[19] Τελικά ό,τι κατίσχυσε ήταν η κατανόηση του

16. Στο πλαίσιο ενός «δεοντολογικού» *ωφελιμισμού* ο Kant αντιλαμβάνεται το κράτος *ως επιταγή του ηθικού νόμου* ενάντια στο (αφόρητο) status naturalis /status iustitia vacuus, (βλέπε Günther Bien, 2000, «Συμβόλαιο και ρεπουμπλικανικό πολίτευμα», στο Παπαδής, 2000, σ. 151-2).

17. Η *νεωτερική* έννοια του «έθνους» πηγάζει από τη Γαλλική Επανάσταση, τη μήτρα όλων των ιδεών στις οποίες στηρίχτηκαν οι σύγχρονες κοινωνίες: τόσο για να βρουν έναν ομόψυχο στο εσωτερικό τους συλλογικό στόχο όσο και να αναπτύξουν φιλελεύθερες, δημοκρατικές αρχές: και, ακόμη, για να απελευθερωθούν «μορφωτικά» οι καταπιεσμένες κοινωνικές τάξεις και «κυριαρχικά» οι λαοί της Ευρώπης –«*και η Φύση να ανακτήσει τα δικαιώματά της*» όπως ανέφερε ο Saint-Just. Η Γαλλία λοιπόν δημιούργησε το πρότυπο του *φωτισμένου έθνους* και έθεσε σε κίνηση το ζήτημα των δικαιωμάτων και της ωφέλειας κάθε κοινωνίας που, μέχρι πρότινος, κατείχαν λίγες προνομούχες *ελίτ*. Ακόμη η Γαλλία έδωσε το πρώτο σημαντικό παράδειγμα, την έννοια και το λεξιλόγιο του εθνικισμού. Ο αστικός εθνικισμός έδωσε και στην Ελλάδα το σπόρο για να ξεπεράσουν οι Έλληνες, οι «Βαλκάνιοι» Έλληνες, τις τοπικού, φυλετικού και θρησκευτικού χαρακτήρα ανταρσίες των υπόλοιπων ορεσίβιων Βαλκάνιων και να δώσουν ως «επαναστατημένος λαός» το παράδειγμα στην Ευρώπη ενός *αναγεννημένου ιστορικού έθνους* (Hobsbawm, 1992, σ. 83-4, 196, 203-5).

18. Έτσι το ελληνικό κράτος προσέλαβε ένα κύρος που ξεπερνούσε κατά πολύ τα όριά του και προφανώς τις δυνάμεις του, αφού ως «εθνικό κέντρο» όφειλε να σχεδιάσει και να υλοποιήσει *πάση θυσία* τον ιστορικό κύκλο του έθνους (βλ. Κιτρομηλίδης Πασχάλης, «Το ελληνικό κράτος ως εθνικό κέντρο», στο [επιμ.] Τσαούσης, 1983, σ. 143-164).

19. Στο Μεσοπόλεμο η Ελλάδα ζει την περίοδο της μεγάλης εσωστρέφειας και ενός ασταθούς ιδεαλιστικού προσανατολισμού και την κλονίζουν ακόμη περισσότερο οι καινοφανείς για το «έθνος» υλιστικές ιδέες. Η ιδεολογική αντιπαράθεση της αστικής-ιδεαλιστικής με τη σοσιαλιστική διανόηση, αν και είχε αρχίσει νωρίτερα, οξύνεται σημαντικά στο πρώτο μισό της δεκαετίας του 1930. Επίσης, η αντίσταση κατά του μοντέρνου στην τέχνη, τη λογοτεχνία και αλλού, οξύνεται κατακόρυφα, ως εκδήλωση περισσότερο

κράτους ως κεντρομόλου δύναμης του έθνους, αυστηρού *προστάτη* των εθνικών αξιών και *ταξινόμου* όλων των αλληλοσυγκρουόμενων όψεων της κοινωνίας.[20] Έτσι το τρίπτυχο «πατρίς-θρησκεία-οικογένεια» κατέληξε από τη δεκαετία του 1930 και μετά να γίνει *ηγεμονική ουτοπία*, ορίζοντας παράλληλα τη γραμμή άμυνας των Ελλήνων απέναντι στα *νεωτερικά* έθη και ήθη (Γαζή, 2011, σ. 314-316).

Στη μετεμφυλιακή Ελλάδα ο ταχύς *εκμοντερνισμός* της ελληνικής κοινωνίας επιτρέπει, πάντοτε κάτω από το άγρυπνο βλέμμα του «κράτους-προστάτη», ορισμένα ανοίγματα φιλελευθεροποίησης του δημόσιου βίου και ανοχής των διάφορων όψεων πολιτιστικής έκφρασης. Σε αυτό το πνεύμα οι καλλιτεχνικές προτιμήσεις των λαϊκών στρωμάτων βγαίνουν από την αφάνεια και σταδιακά αυξάνεται το γόητρό τους, ακόμη και μέσα στις τάξεις των αστών.[21] Κάπως έτσι ένα μεγάλο, φτωχό μέρος του πληθυσμού των πόλεων απέκτησε «εξ αριστερών» συνείδηση της αξίας του ως *κοινωνικού κεφαλαίου* και «εκ δεξιών» συνείδηση της αξίας του ως *πολιτιστικού κεφαλαίου*. Την ίδια στιγμή το *λόγιο* ενδιαφέρον για το «τι είναι ελληνικό;», όπως το απηχούσε η Γενιά του '30, παρεκτρέπεται της αρχικής του πορείας και σε έναν παροξυσμό «ελληνοφροσύνης» κατάντησε *παθολογικά χρόνιο θόλωμα σκέψης –γραφικό* ή *ανέκδοτο* «απόκτημα» ενός ευσυγκίνητου και διαβρωμένου κοινού (Ξύδης, 1976, Α΄, σ. 232). Δεν ήταν παράδοξο λοιπόν που αυτό το πνεύμα της «ελλη-

ανασφάλειας και ιδεολογικού συντηρητισμού της κοινωνίας. Από την άλλη και ο ίδιος ο μεσοπολεμικός ελληνικός μοντερνισμός παρουσιάζεται περισσότερο ως πρόσχημα για υπερφιλόδοξες εξαγγελίες και ασταθείς αντιπαραθέσεις (Καγιαλής, 2007, σ. 135).

20. Ήδη στα μέσα της δεκαετίας του 1930 η μέριμνα για «*ηθικοπλαστικήν και εθνοπρεπή μόρφωσιν των τροφίμων*», όπως ανέφεραν και τα προγράμματα εκπαίδευσης του 1934 /1935, φανερώνει ποιες ιδέες είχαν κατισχύσει στην ελληνική κοινωνία. Ειδικότερα, όταν ανέκυψε «Το Νέον Κράτος», για να μεταχειριστούμε τον τίτλο του προπαγανδιστικού περιοδικού του καθεστώτος της 4ης Αυγούστου 1936, επιβλήθηκε μια ιδεολογικά ενισχυμένη «πολιτισμική θεωρία» στην κοινωνία: στηριγμένη στην «ελληνική παράδοση», το «ελληνικό έδαφος» και τη «δημόσια υγεία», με ό,τι αυτά σήμαιναν (αρχαίο *κλέος*, ορθόδοξη πίστη, στέρεα γη, χθόνια γονιμότητα, νεανική ανθοφορία) και ό,τι αυτά ήθελαν να αποκλείσουν –«κοινωνικές» ασθένειες: όπως την εκθυλισμένη τέχνη ή τα χαλκευμένα προσωπεία (Καγιαλής, ό.π., σ. 102 και 163-5).

21. Ο Κονδύλης (2011, σσ. 59-60) αποδίδει αυτό το φαινόμενο στην καχεξία της ελληνικής αστικής τάξης. Παλιότερα ο διαχωρισμός μεταξύ «αγροτικού /δημώδους» και «αστικού /λόγιου» πολιτισμού ήταν ξεκάθαρη. Η καχεξία της ελληνικής αστικής τάξης οδήγησε βαθμιαία στην υποβάθμιση του «αστικού /λόγιου» πολιτισμού. Έτσι ήρθε η εποχή όπου οι καλλιτεχνικές προτιμήσεις των λαϊκών στρωμάτων εξιδανικεύτηκαν και το «λαϊκό» τραγούδι εξευγενίστηκε.

νοφροσύνης» κατέληξε, με το *απριλιανό* πραξικόπημα (1967), σε μια νέας κοπής *ολοκληρωτική* τακτοποίηση των αλληλοσυγκρουόμενων όψεων της νεοελληνικής κοινωνίας.

Στη Μεταπολίτευση δεσπόζον ζήτημα είναι αυτό της μετα-εθνικιστικής ανασύστασης του κρατικού μηχανισμού. Η στελέχωσή του και η λειτουργία του έγινε αντικείμενο διελκυστίνδας ανάμεσα σε συντηρητικές και προοδευτικές κοινωνικές δυνάμεις.[22] Οι προοδευτικές δυνάμεις, σαφώς υπέρτερες των συντηρητικών –χρεωμένων άλλωστε όλα τα δεινά της Ελλάδας– όταν αναλαμβάνουν τον *έλεγχο* του κράτους απαντούν στον αντιδημοκρατικό *κρατικισμό* του παρελθόντος με τον λαϊκό *κρατικισμό* του μέλλοντος. Έτσι «λαός» και «λαϊκή κυριαρχία»[23] υψώνονται σε έννοιες-κλειδιά και το κράτος *επαναστελεχώνεται* από μη προνομούχες ομάδες πληθυσμού με δημοκρατικά και, προπάντων, κομματικά διαπιστευτήρια.[24] Το αποτέλεσμα ήταν η δημιουργία μιας «λαϊκίστικης» υπερβασιακής ιδεολογίας.[25] Ο *λαϊκισμός* αναδεικνύοντας τον αυθεντικό χαρακτήρα της πολιτικής δράσης, που είναι ο εντοπισμός και η ενεργοποίηση μαζικών κινήτρων δράσης του πληθυσμού μέσω του ηγεμονισμού, των ρητορικών επινοήσεων, τη δύναμη της ισχυρογνωμοσύνης και των ολοκληρωτικών μύθων /μυθευμάτων (Laclau, 2005, σ. 3-4, 69-71,

22. Στη Μεταπολίτευση η συνείδηση του Νεοέλληνα παρέμεινε προσκολλημένη στο παρελθόν της πολιτικής του καταπίεσης, την ίδια στιγμή που η συγκεκριμένη πρακτική συμπεριφορά λειτουργούσε στο πλαίσιο της αγοράς και της στοχοθεσίας του οικονομικού κέρδους (Χαραλάμπης, 1989, σ. 304-5).

23. «Στους πρώτους αιώνες δημοκρατικής χειραφετήσεως του ευρωπαϊκού χώρου, οι όροι ''λαός'' και ''λαϊκή κυριαρχία'' συμβολίζουν την καταλυτική δύναμη του μεγάλου πλήθους έναντι των κατεστημένων εξουσιών. Η σημασία αυτή πλανάται ακόμη και σήμερα, για τους αμύητους, στο στερέωμα των βασικών πολιτικο-κοινωνικών συμβολισμών», Βλάχος Γ., 2000, «Η ελευθερία του πολίτη στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία», στο Παπαδής (επιμ.), σ.182.

24. Όταν «δημοκρατία» και «λαός» αποκτούν απόλυτο και αμετάλλακτο κύρος συγκαλύπτεται αυτό που είναι ο ορισμός της μικροαστικής δύναμης: η μεθόδευση των όρων της ατομικής κοινωνικής προόδου (Τσουκαλάς, 1996, σ. 45).

25. Κατά τον Ελεφάντη, ο μεταπολιτευτικός *λαϊκισμός* ήταν μια ιδεολογία της βουλησιαρχικής έπαρσης, της σύγκρουσης και της διαστρέβλωσης κάθε περιεχομένου – όπως αυτό που προσέλαβε το περιεχόμενο «γενιά του Πολυτεχνείου» και «νεολαία», χρωματίζοντας εν γένει την αντικαπιταλιστική και αντιμπεριαλιστική στάση του λαού (Ελεφάντης, 1991, σ. 276-7, 307, 321).

Αλλά όταν «δημοκρατία» και «λαός» αποκτούν απόλυτο και αμετάλλακτο κύρος συγκαλύπτεται αυτό που είναι ο ορισμός της μικροαστικής δύναμης: η μεθόδευση των όρων της ατομικής κοινωνικής προόδου (Τσουκαλάς, 1996, σ. 45).

74), αναδείχτηκε σε *βασιλική οδό* για την επίτευξη του στόχου της διασφάλισης και της ενδυνάμωσης του κρατικού ελέγχου.[26]

Κατά αυτό τον τρόπο, «*το ζην ως βούλεται τις*» –κατά την *αριστοτελική* αρχή της πλειοψηφούσας πολιτικής γνώμης[27]– αναμειγμένο με τη «θεόνομη-φυσική» δημοκρατία και το σύγχρονο αίτημα του κοινωνικού εκδημοκρατισμού[28] και, όλα αυτά μαζί, υπακούοντας στη θεσμισμένη προοπτική της *γενικής ευτυχίας /ωφέλειας* του πολίτη –όπως την καθόρισε ο *αστικός ορθολογισμός* σε παρελθόντα αιώνα[29]–

26. Τα μείζονα θέματα που αντιμετώπισε το μεταπολιτευτικό μοντέλο κοινοβουλευτισμού στην Ελλάδα είχαν να κάνουν κυρίως με την αναθέσμιση, τον εκδημοκρατισμό και τον εξορθολογισμό του κράτους. Άρα οι πολιτικές δυνάμεις έπρεπε να παρέμβουν «θετικά» στην κοινωνία και να διαμορφώσουν ένα «ανοικτό /ελεύθερο» σύστημα διεκδίκησης συμφερόντων που θα τους επέτρεπε να ισχυροποιήσουν το ρυθμιστικό τους ρόλο και να δώσουν μια νέα κοινωνική δυναμική στην Ελλάδα. Το παράδοξο σε αυτή την προσπάθεια ήταν ότι τα κόμματα, ως πανίσχυροι μεσολαβητές μεταξύ κράτους και κοινωνίας, διαμόρφωσαν μαζί με ποικίλες ομάδες συμφερόντων μια κοινή πολιτική συνθήκη και έτσι ένα θεωρητικά ανοικτό σε όλες τις κοινωνικές ομάδες και τάσεις κράτος κατέληξε πρακτικά να αντιλαμβάνεται τον ρυθμιστικό του ρόλο με όρους «αυταρχικούς», «ιδιοτελείς» και «εσωστρεφείς». Δηλαδή δημιουργήθηκαν κόμματα για να βασιλεύουν και όχι για να κυβερνούν (Γεωργαράκης, 1990, σ. 95, 96, 98, 101, 105 και Γεωργαράκης Ν., 1994, «Κόμματα και κομματική δημοκρατία», στο Δεμερτζής (επιμ.), σ. 270-3, 281).

27. «*Ζην ως βούλεται τις*» το οποίο εμπνεόταν όμως από το *δημοκρατείσθαι* «αγαθώς» –υπό τη *διδασκαλία* των «*κατ' αληθείαν*» πολιτικών (βλ. Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, 2000, «Το ανθρώπινο πρόσωπο της δημοκρατίας κατά τον Αριστοτέλη», στο Παπαδής [επιμ.], σ. 164-5, 167,171).

28. Δηλαδή συστήματα αντίληψης της Δημοκρατίας με διαφορετική ιστορικότητα και αρχή (βλ. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Δημοκρατία και ανθρώπινα δικαιώματα», στο Παπαδής, ό.π., σ. 37-55).

29. Η «αντιπροσωπευτική» δημοκρατία στηρίχτηκε στην ιδέα μιας ορθολογικής κοινωνίας που είχε αμετάκλητο στόχο τη *γενική πρόοδο* (Montesquieu). Αλλά αυτός ο τελευταίος στόχος, σύμφωνα με τον Βλάχο, έχει παρέλθει καιρός που έχει δοκιμαστεί και έχει φτάσει στα όριά του. Άρα, συνεχίζει, δεν είναι εφικτό να πραγματοποιηθεί ούτε στην περίπτωση της Ελλάδας που όψιμα συνέδεσε την «αντιπροσωπευτική» δημοκρατία με τη *γενική πρόοδο* του «λαού» (Μεταπολίτευση). Ειδικότερα σήμερα που η διεθνής πολιτική συγκυρία, υπό την επίδραση των ΜΜΕ, απομακρύνεται από ένα ορθολογικό πλαίσιο αρχών που θα είχε συντεταγμένο στόχο την *προς-τα-εμπρός-κίνηση* της κοινωνίας. Και επισημαίνει: «Ο πολιτισμός του ήχου και της εικόνας που επικρατεί σήμερα σε ολόκληρο τον κόσμο, διαμορφωμένος σε νεωτερίζοντα ανορθολογικά πλάνα, δεσμεύει μάλλον παρά απελευθερώνει την κριτική σκέψη, όταν δεν μετατρέπει την ελευθερία του στοχασμού και του λόγου –αυτό το «Παλλάδιον όλων των ελευθεριών» –σε προθάλαμο του παραλόγου» (Βλάχος Γ., 2000, «Η ελευθερία του πολίτη στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία», στο Παπαδής, σ. 193-4, 192-197, 177-197).

συνέστησαν ένα εκρηκτικό μίγμα στη βάση της ελληνικής κοινωνίας –εκρηκτικό μίγμα *ανορθολογικών* προσδοκιών, *σπάταλων* αιτημάτων και *μνησίκακων* αντιπαραθέσεων.[30] Αναπόφευκτα η παραδοσιακή *θυμόσοφη πάλη* του Νεοέλληνα με τις κοινωνικές αντιξοότητες και τις βιοποριστικές δυσκολίες της ζωής, όταν ακόμη το φιλότιμο και η ντροπή είχαν αξία,[31] μεταλλάχτηκε σε *θυμωμένη διαπάλη* για τις δημόσιες-κοινωνικές παροχές και τη μικροαστική ευμάρειά του. Μετά από σχεδόν ενάμισι αιώνα το θεμέλιο της νεοελληνικής συνείδησης (το κράτος υπηρετεί το έθνος) άλλαξε και θεμελιώθηκε στην *ανακυκλώσιμη πίστη*[32] (ανακυκλώσιμη κυρίως από επικοινωνιακά μέσα) ότι το κράτος υπηρετεί το λαό και ο λαός την πατρίδα.

ΙΙ.2. Το ανατολίτικο «άγος»

Στην ιστορία του νεοελληνικού πολιτισμού, τη συνυφασμένη με το ανεξάρτητο ελληνικό κράτος, έχουν κατά καιρούς συμβεί σημαντικοί, συνειδησιακού χαρακτήρα, αναπροσανατολισμοί. Δύο

30. Ο μεταπολιτευτικός *λαϊκισμός*, ως απειθάρχητη έννοια από πολλές απόψεις, παρέσχε νομιμοποίηση στα φορτισμένα από *μνησικακία* /*εκδικητικότητα* μικροαστικά στρώματα του πληθυσμού (Δεμερτζής και Λίποβατς, 2006, σ. 189, 237, 240). Και αυτό βεβαίως δεν είναι αποκλειστικά ελληνικό φαινόμενο. Όπως έχει ήδη επισημάνει ο Sennett, η εποχή μας ζώντας στο διεθνή αστερισμό της απροσωπίας, της ιδιώτευσης και της αδιαφάνειας του δημόσιου βίου γεννά αισθήματα *μνησικακίας* (rescentiment) εστραμμένα αόριστα σε αυτούς που με «αθέμιτα μέσα» καρπώνονται θέσεις και εξουσία –έτσι η δίψα για αξιόπιστους πολιτικούς ή και ηθικούς ήρωες γίνεται μια σταθερά αλλά διαρκώς ματαιωμένη απασχόληση για τους εκφραστές του rescentiment (Sennett, 1999, σ. 341-370). Επίσης, κατά τον Καστοριάδη, γενικότερα οι κ ο ι ν ω ν ί ε ς ήξεραν πάντοτε να χρησιμοποιούν το *μίσος* για τον «άλλο» με επωφελή τρόπο. Μάλιστα τονίζει ότι η σκοτεινή πηγή αυτού του συναισθήματος είναι ένα *βαθύ μίσος* του ατόμου για τον *εαυτό* του. Ο ψυχικός παράγοντας του ατόμου τρέφει πάντα μια απέχθεια για όλα τα στρώματα κοινωνικοποίησης που αποτέθηκαν σιγά-σιγά πάνω του και τα οποία εναντιώνονται στις πιο ισχυρές βλέψεις του: παντοδυναμία, εγωκεντρισμός, απεριόριστος ναρκισσισμός (Καστοριάδης, 2010, σ. 158-159).

31. Έως και τη δεκαετία του 1970 το *φιλότιμο* και η *ντροπή* υπήρξαν για τον Έλληνα τα πρωταρχικά στοιχεία *κοινοτικής* αλληλεγγύης, πριν χαθεί μέσα στο *πανηγύρι της μεταπολιτευτικής κοινωνίας* (βλ. Βούλγαρης, 2008, σ. 332-339, 351, 355).

32. Η ανακυκλώσιμη πίστη είναι η πίστη η οποία προβάλλεται και επαληθεύεται στο «ήδη αισθητό» (Peniarola), στο «ήδη απτό και ορατό». Άλλωστε στην εποχή της *πολιτιστικής ανακύκλωσης*, όπως χαρακτηρίζει την εποχή μας ο Baudrillard, επιτρέπεται η παραγωγή όσων «νεοπραγματικοτήτων» επιθυμεί κάποιος αρκεί *να πιστεύει στα μάτια του*, δηλαδή στο κυρίαρχο επικοινωνιακό μέσο (διαφήμιση, τηλεόραση, τύπος), βλ. Λιβιεράτος Κ., Φραγκούλης Τ. (επιμ.), 1991 (1η έκδοση), σ. 281-2, 292.

πολύ σημαντικοί αναπροσανατολισμοί, οι οποίοι έχουν έναν αντίστροφο δεσμό μεταξύ τους, αφορούν, ο ένας, το πνεύμα της Γενιάς του ’30 και, ο άλλος, το πνεύμα της Μεταπολίτευσης. Το πρώτο το εξέφρασε μια νέα αστική διανόηση στην προσπάθειά της να βγάλει το ελληνικό έθνος από το τελματωμένο ρομαντικό ιδεαλισμό του. Αν και αυτή η προσπάθεια δεν είχε ενιαίο χαρακτήρα[33] μερικοί στόχοι ήταν κοινοί, όπως: το σπάσιμο της «μεγάλης αφήγησης» και η μετωνυμική σύνδεση της γλώσσας (αφού πρώτα έχει «τακτοποιηθεί» το γλωσσικό ζήτημα) με τη μεγάλη μεταφορική ιδέα «Ελλάδα» (Τζιόβας, 2002, σ. 80-82, 248-9). Ακόμη υπήρχε ένας κοινός παρανομαστής σε αυτή την προσπάθεια, ο ευρωπαϊκός *μοντερνισμός*· ο *μοντερνισμός* πρόσφερε στους νέους διανοούμενους της δεκαετίας του ’30 τα εργαλεία για να απορρίψουν το στείρο μιμητισμό των ευρωπαϊκών προτύπων και τον καταστροφικό για την Ελλάδα ιστορικιστικό προσανατολισμό του παρελθόντος (βλ. Θεοτοκάς, 1988, σ. 9, 24, 31, 35, 57, 63).

Σε γενικές γραμμές κυριαρχεί στο πνεύμα της Γενιάς του ’30 ένα αίσθημα αφύπνισης, άλλοτε βαθυστόχαστα τραγικό:

«Ξύπνησα με το μαρμάρινο τούτο κεφάλι στα χέρια
που μου εξαντλεί τους αγκώνες και δεν ξέρω που να τ’ ακουμπήσω.
Έπεφτε στο όνειρο καθώς έβγαινα από το όνειρο
έτσι ενώθηκε η ζωή μας και θα είναι πολύ δύσκολο να ξεχωρίσει»
Σεφέρης Γ., *Μυθιστόρημα*, 1977, σ. 5.

άλλοτε υπαρκτικά φυσιολατρικό

«Η γη μιλάει κι ακούγεται απ’ το ρίγος των ματιών»
Ελύτης Οδ., *Ήλιος ο πρώτος*, 1974, σ. 33.

και άλλοτε ως αίσθημα *υπερρεαλιστικής* εγρήγορσης

«Μπολιβάρ, είσαι ωραίος σαν Έλληνας.
Σε πρωτοσυνάντησα, σαν ήμουνα παιδί,

33. Η «Γενιά του ’30» εξέφρασε την κοινή επιθυμία για ένα νέο ψυχοδυναμικό πνευματικό ξεκίνημα. Αλλά πέρα από αυτό υπήρχαν σημαντικές διαφορές μεταξύ των μελών αυτής της Γενιάς. Ενδεικτική είναι η διαφωνία τους για την επιλογή των νέων πολιτισμικών προτύπων (Π. Γιαννόπουλος ή Μακρυγιάννης) όσο και η διαφορετική προσέγγιση (διάλογος Κ. Τσάτσου και Γ. Σεφέρη, 1938-9) της ιδέας «ελληνικός» (Καγιαλής, 2007, σ.224-7).

σ' ένα ανηφορικό καλντιρίμι του Φαναριού,
Μια καντήλα στο Μουχλιό φώτιζε το ευγενικό πρόσωπό σου.
Μήπως νάσαι, άραγες, μια από τις μύριες μορφές που πήρε,
κι' άφησε, διαδοχικά, ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος»
Εγγονόπουλος Ν., *Μπολιβάρ*, 1977, σ. 15.

Πέρα όμως από τις διάφορες λογοτεχνικές εκφάνσεις του *νέου ελληνικού συνειδότος* πολύ έντονη ήταν και η επιθυμία του πνευματικού κόσμου, ορισμένως και της αστικής τάξης, να εξιλεωθεί ο Έλληνας από το *μίασμα* (κατά Τερζάκη) του ολέθριου «μεσημβρινού ατομικισμού» του.[34] Ακριβώς για αυτό το λόγο το έργο της Γενιάς του '30 διέπει ένα νέο ουμανιστικό πνεύμα το οποίο ζητούσε να αμβλύνει το νεοελληνικό δυϊσμό, να ισορροπήσει τον πολιτισμικό ισολογισμό με την Ευρώπη και να ελαττώσει την εθνική μειονεξία (Τζιόβας, 1989, σ. 53). Εξίσου για τον ίδιο λόγο προτάχθηκε από το καθεστώς της 4ης Αυγούστου, την τετραετία 1936-1940, το συλλογικό ιδεώδες ενός «κράτους-έθνους» το οποίο εξυγιαίνει και εξυψώνει το *πολιτισμικό* επίπεδο του λαού (Τζιόβας, ό.π., σ. 147). Αναπόφευκτα το όραμα της αστικής διανόησης και το ολοκληρωτικό όραμα του Μεταξά συνέκλιναν σε αυτό. Όπως και αν είχε πάντως, τα κοσμοϊστορικά γεγονότα της δεκαετίας του 1940 απεγκλώβισαν την αστική διανόηση από τον εναγκαλισμό του «κράτους» και της ξανάδωσαν την αρχική φιλελεύθερη χροιά της (Τζιόβας, ό.π., σ. 152).

34. Εκείνη την κρίσιμη για την Ελλάδα περίοδο ένα πνεύμα *αναμόρφωσης* των κακώς κείμενων στην ελληνική πολιτική, κοινωνική και πολιτιστική ζωή έμοιαζε επιτακτική. Η ιδέα της μετάθεσης του ενδιαφέροντος της κοινωνίας από την επεκτατική αφομοίωση του «ελληνισμού» στην ιδεατή αφομοίωση του «ελληνικού» ήταν πολύ βολική. Προϋπόθεση όμως για αυτό ήταν να υπάρξει ένας καινούργιος κώδικας επικοινωνίας, μια ολοκληρωμένα πρόσφορη *γλώσσα* ανάγνωσης της «ελληνικότητας». Έτσι, και για τους λογοτέχνες της Γενιάς του '30 αλλά και για το *μεταξικό* καθεστώς (1936-40), το γλωσσικό ζήτημα δεν ήταν πια θέμα *ενδοαστικής* κρίσης (*δημοτικισμός /νεορομαντισμός* ή *καθαρεύουσα /νεοκλασικισμός*) αλλά βαθύτερης *ενδοπολιτισμικής* κρίσης. Για αυτόν ακριβώς το λόγο έπρεπε μια νέα «έντεχνη-δημοτική» γλώσσα να γίνει εθνικό εργαλείο *ύψωσης* του «νεοελληνικού» πολιτισμού και *άρσης* της ανομοιομορφίας του. Κοινό πεδίο *μεταξικού* «κράτους» και αστικής διανόησης ήταν η «γλωσσική τακτοποίηση». Έτσι προκύπτει η νεοελληνική γραμματική του Μανώλη Τριανταφυλλίδη (ολοκληρώθηκε το 1941 με πρόλογο του Ι. Μεταξά). Ενώ η στιλπνή, κομψή αστική γλώσσα του αφηγητή, την οποία παρήγαγε η λογοτεχνία του '30, αποτέλεσε ένα κριτικό δόγμα για τη νεοελληνική καλλιλογία /καλλιέπεια στις ερχόμενες δεκαετίες (Τζιόβας, 2002, σ. 169-174, 187-9, 190, 220).

Παρά όλα αυτά τις δεκαετίες του 1950 και 1960 η πολιτική κατάσταση στη μετεμφυλιακή Ελλάδα δεν επέτρεπε να κυριαρχήσει μια πραγματική φιλελεύθερη πνευματική ζωή. Σε όλο αυτό το διάστημα το πρόβλημα της *ελληνικότητας* συνέχισε να αποτελεί υπόθεση ανάμεσα στο συντηρητισμό και το φιλελευθερισμό, ενώ την ίδια περίοδο τα όρια μεταξύ εθνικοφροσύνης και *ελληνικότητας* γίνονταν ολοένα και πιο συγκεχυμένα (Τζιόβας, ό.π., σ. 163). Από την άλλη, η βαθύτερη ψυχική ανάγκη της ελληνικής κοινωνίας να επουλώσει το μετεμφυλιακό τραύμα ευνοούσε το σχηματισμό ενός υπερρεαλιστικού ελληνικού μύθου, ικανού να δώσει συνοχή στις πιο ετερόκλητες και αντιφατικές αναπαραστάσεις της.[35] Σε αυτό το πνεύμα οι λαθραίες και οι απαγορευμένες αναγνώσεις του ιδεολογήματος της Ελλάδας ενσωματώθηκαν σιωπηλά στο επίσημα αναγνωρισμένο πολιτισμικό σώμα της κοινωνίας.[36] Ιδιαίτερα η καλλιτεχνική δημιουργία προσφερόταν για να δημιουργηθούν παραμυθητικές εικόνες συμφιλίωσης μεταξύ πλούσιων και φτωχών, μεταξύ του αυθεντικού λαού και του καλλιεργημένου αστού.[37] Για αυτό και ήταν η καλλιτεχνική παραγωγή και ψυχαγωγία, στο λαϊκό τραγούδι, το λαϊκό κινηματογράφο

35. Κατά τον Νικολαΐδη, σε μια «μυθική» *αναπαράσταση* αναδύονται επιλεγμένες «αναμνήσεις-οθόνη» υπό την πίεση τόσο της ατομικής επιθυμίας /φαντασίωσης όσο και της πολιτισμικής ιστορίας με την οποία είναι συνδεδεμένη η «εικόνα». Διαμέσου της «μυθικής» *αναπαράστασης* διαμορφώνεται ένας δημόσιος *ψυχαναλωτικός* τόπος για να βρει διέξοδο η επιθυμία ενός λαού –όπως δημιουργείται ένας κοινός *ψυχαναλυτικός* χώρος ανάμεσα στο θεραπευτή και τον αναλυόμενο. Η ιστορική *ασυνέχεια* την οποία εκφράζει ο μύθος, εξαιτίας της επιλεκτικής και αντιφατικής του δομής, εκφράζοντας την ιστορικότητα της *επιθυμίας* εξασφαλίζει στο επίπεδο της φαντασίωσης /ψυχής μια *συνέχεια* ή, μάλλον, δημιουργεί την απαραίτητη *συνοχή* εντός (Νικολαΐδης Ν., 1983, «Μύθος και γραφή, μέσα προσέγγισης του ψυχικού μηχανισμού», στο Anzieu D. κ.ά., σ. 236-8).

36. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι, μετά την Απελευθέρωση και εν μέσω Εμφυλίου Πολέμου, τραγούδια όπως το «*Κάποια μάνα αναστενάζει*» είχαν τεράστια απήχηση στις μάζες και έφτασαν κάποια στιγμή να αποτελούν το συνδετικό κρίκο εθνικής επαφής ανάμεσα σ' ένα λαό που βρισκόταν στη σκληρή δίνη του εμφυλίου πολέμου. Στρατιώτες και αντάρτες το τραγουδούσαν στα πεδία των συγκρούσεων και … έφερνε μια ημεράδα και μια γλύκα πρωτοφανέρωτη στις ψυχές των αντιπάλων. Αποτέλεσμα: η τότε κυβέρνηση το απαγόρεψε, όπως απαγόρεψε και το «*Νύχτωσε χωρίς φεγγάρι*» που μιλούσε για τα βάσανα του φυλακισμένου», (Βουρνά Κ., «Το σύγχρονο λαϊκό τραγούδι», *Επιθεώρηση Τέχνης* /Απρίλιος 1961, στο Holst, 1977, σ. 182).

37. Τέτοιος είναι ο χαρακτήρας των «κοινωνικών αναπαραστάσεων»: όταν από *ανώνυμα αίτια*, μέσα από συζητήσεις και επαναλαμβανόμενες χρήσεις συμβόλων, «κατασκευάζονται» σταθερές εκδοχές του κόσμου ή διαπροσωπικές «στάσεις» (Moscovici S., 1995, *Η εποχή των κοινωνικών αναπαραστάσεων*, στο Παπαστάμου, Μαντόγλου [επιμ.], σ. 63-106).

και το λαϊκό έντυπο, που έδωσε τον τόνο και το χρώμα στο νέο φαντασιακό μείγμα κοινωνικής προοπτικής στην ελληνική ζωή.[38]

Σε αυτό το άτυπο συναινετικό «εθνικό» πλαίσιο συμφιλίωσης λησμονήθηκε το *ανατολίτικο άγος*. Νέα πρωτοπόρα για την εποχή τους στελέχη της αστικής διανόησης έδωσαν προτεραιότητα στη «λαϊκή» έκφραση και τη «λαϊκή» παράδοση (Χατζηδάκης,[39] Τσαρούχης κ.ά.). Ιδιαίτερα η αυθεντική «λαϊκή» έκφραση αναγνωρίστηκε, παρά τις όποιες αντιδράσεις υπήρξαν, ως πολιτιστικό κεφάλαιο του τόπου.[40] Δεν είναι παράδοξο λοιπόν που αυτή η «λαϊκή» έκφραση, απηχώντας τις νέες αξίες του ελληνικού *συνειδότος*, υποδείχνει ακόμη και την κενότητα του αστισμού[41] ή την αχρηστία των ιδεολογιών.[42] *Ίδιον*

38. «Πρέπει η κοινωνία να κατασκευάζει και να λέγει *τον εαυτό της*, για να μπορεί να κατασκευάσει και να πει»., «…η κοινωνία δεν μπορεί να θεσμίσει η ίδια χωρίς *να θεσμισθεί* ως «κάτι» και αυτό το «κάτι» είναι αναγκαστικά σημασία φαντασιακή (και apex του μάγματος των φαντασιακών σημασιών), γιατί δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο. Μ' αυτό ήδη τον τρόπο, έτσι ή αλλιώς, το *λέγειν* και το *τεύχειν* βρίσκονται βυθισμένα μέσα στο μάγμα των σημασιών» (Καστοριάδης, 1981, σ. 382).

39. Μνημειώδης έμεινε η διάλεξη του Μάνου Χατζιδάκη για το ρεμπέτικο τραγούδι το 1949 (Θέατρο Τέχνης) και η παρουσίαση το 1950 κάποιων μελοποιημένων σκοπών από αυτά τα τραγούδια στις *Έξι Λαϊκές Ζωγραφιές*. Αυτό που επεδίωξε, όπως είπε ο ίδιος τότε, ήταν να δείξει πώς «η ζωτικότητα καίγεται, η ιδιοσυγκρασία αρρωσταίνει, η ομορφιά παραμένει» και ακόμη να δείξει ότι ο *ερωτισμός* και η *επιτακτική διάθεση φυγής* που εκφράζουν αυτά τα τραγούδια φανερώνουν την ίδια την «παθητικότητα της τάξης που την μεταχειρίζεται» (βλ. εισαγωγικό σημείωμα CD, Χατζιδάκης, 2010 και Holst, 1977, σ. 151-4).

40. Βέβαια αυτό δεν έγινε χωρίς αντιδράσεις και αντιρρήσεις. Ο Κώστας Βουρνάς στο άρθρο του «Το σύγχρονο λαϊκό τραγούδι» (*Επιθεώρηση Τέχνης*, Απρίλιος 1961) απαντά σε όσους αντιδρούν: «Το ρεμπέτικο τραγούδι κάτω από την επίδραση των νόμων της ιστορικής αιτιοκρατίας βγήκε από τα δεσμά μιας κάστας στον ελεύθερο αέρα και άρχισε να ανασαίνει με τη δική του δύναμη, εγγράφοντας στον ανατολίτικο κορμό του τα βυζαντινά, τα δημοτικά μας τα νησιώτικα και τα κανταδόρικα στοιχεία της παράδοσης, πήρε καινούργιο ανάστημα και καινούργια μορφή». Και είναι βέβαιο: «το χυδαίο και πτωτικό του στοιχείο αποβάλλεται βαθμιαία, από τη στιγμή που υπεύθυνοι εκπολιτιστές (Θεοδωράκης, Χατζιδάκης) άρχισαν να επιδρούν στο είδος», στο Holst, 1977, σ. 164-184.

41. Ό,τι διακωμωδείται στον κινηματογράφο είναι: «οι αντιθέσεις που γεννιούνται ανάμεσα στις παλιότερες ηθικο-εθιμικές παραδόσεις και στις καινούργιες κοινωνικές σχέσεις που δημιουργούνται μέσα στις μεγάλες ελληνικές πόλεις, τείνοντας να ρίξουν σε αχρηστία τις παλιές σχέσεις και αξίες συγγένειας, φιλίας, γειτονίας, αλληλεγγύης, εμπορικής και επαγγελματικής πίστης, καταγωγής, κοινωνικής θέσης, κοινωνικού κύρους, σχέσης του ατόμου και των ομάδων με την εξουσία» (Ζάχου Ε., 1982, «Μεταπολεμικός ελληνικός κινηματογράφος –Β΄», στο *Κινηματογραφικά Τετράδια*, 8, σ. 80).

42. Παράδειγμα το εβδομαδιαίο *λαϊκό* ανάγνωσμα ο «Μικρός Ήρως» (1953 - 1968, συγγραφέας Στέλιος Ανεμοδούρας, σκίτσα Βύρων Απτόσογλου). Σε αυτό το δημοφιλές στη μετεμφυλιακή περίοδο *παιδικό-εφηβικό* ανάγνωσμα τρεις «μικροί ήρωες» (Γιώργος

του «λαϊκού» ανθρώπου ήταν ο αντρισμός (*ιέρειά* του η Μάνα[43]), η τιμιότητα (η οποία υφίστατο και ως *έντιμη* «μικρο-εξαπάτηση»[44]), η φιλοπατρία, η αυταπάρνηση, η εγκαρδιότητα, το γέλιο και όσες άλλες αξίες «πρόβαλλε» (*επιθεωρησιακά, κινηματογραφικά, τραγουδιστά*…) η μεταπολεμική και μετεμφυλιακή Ελλάδα. Η πολιτιστική άνοιξη της δεκαετίας του 1960, ωστόσο, δεν συμβάδιζε με το χειμώνα ο οποίος ενέσκηψε στα πολιτικά πράγματα την ίδια δεκαετία και οδήγησε την ελληνική κοινωνία σε νέα αδιέξοδα.

Περίπου μετά μία δεκαετία τη διέξοδο δίνει η Μεταπολίτευση. Η Μεταπολίτευση συνοδεύεται από μια υπέρμετρη αύξηση αισθημάτων υπερηφάνειας για τη μέχρι πρότινος χειμάζουσα δημοκρατική συνείδηση του ελληνικού λαού. Σε αυτό το κλίμα η αριστερή κοινωνική διανόηση λυτρώνεται από την κυριαρχία της συντηρητικής

Θαλάσσης, Κατερίνα και Σπίθας) προσωποποιούν την ιδέα της Ελληνικής Αντίστασης κατά των Γερμανών, Ιταλών και Βουλγάρων. Η Αντίσταση στο πρόσωπο των «ηρωικών παιδιών» *απο-ιδεολογικοποιείται* και ερμηνεύεται μόνο μέσα από αισθήματα πατριωτικής υπερηφάνειας και ομόνοιας. Δηλαδή *αθώα* αισθήματα «ελληνοφροσύνης» κατάλληλα για μικρούς αναγνώστες (βλ. el.wikipedia.org /wiki/Μικρός Ήρωας).

43. «Ο Έλληνας» λένε οι Καραπάνου και Ποταμιάνου «διαμορφώνεται σαν μια προσωπικότητα που οι τάσεις βουλιμίας του περιέχουν τα χαρακτηριστικά της μητέρας». Η πληθωρική /παντοδύναμη (*χθόνια*) Μητέρα συνδέει τη γονιμότητα με το θάνατο, την επιθυμία με τη στέρηση /απώλεια, το συναίσθημα με την *άφατη* υποκειμενικότητα, τη ρήση με την αέναη διατήρηση του αντικειμένου, το *λήπτη* με το *δότη*. Όλα αυτά προσλαμβάνουν τη σημασία τους από την εμπειρία του «τρέφω-τρέφομαι», με την οποία ο Έλληνας είναι κατά έναν ιδιάζοντα «σωματικό» τρόπο πολύ στενά δεμένος. Ειδικότερα, στην ελληνική πραγματικότητα η πληθώρα των ρηματικών εκφράσεων που συνδέονται με την τροφή αποδεικνύει την αρραγή ενότητα της οικογένειας στη βάση της προμήθειας και ικανοποίησης των θρεπτικών/βιοποριστικών αναγκών του παιδιού. Χάριν αυτού και μόνον στη νεοελληνική πραγματικότητα η μητέρα αποποιείται τη γυναικεία θηλυκότητα, ο πατέρας επωμίζεται το καθήκον του διαιωνιζόμενου «ανδρισμού» και το ίδιο το παιδί, μεγαλώνοντας, αναλαμβάνει το ρόλο της εκπλήρωσης των ευχών /προσδοκιών των γονέων (Καραπάνου Φρ. και Ποταμιάνου Άν., 1983, «Γλώσσα, επιθυμία», στο Anzieu D. κ.ά., σ. 100-108).

44. Αρχέτυπο είναι η φιγούρα του Καραγκιόζη. Χαρακτηριστικά του ήταν η «πείνα» και η «προσαρμοστικότητά» του σε κάθε ευκαιριακή δουλειά που θα την ικανοποιούσε. Ως το κατεξοχήν πρότυπο του επίμονου *λήπτη*, ο οποίος αναζητάει τον ευκαιριακό *δότη*, εξέφρασε πολλές από τις «αδυναμίες» του Νεοέλληνα: ικανές να εξαπατήσουν με κάθε μέσο την εξουσιαστική κεφαλή ή να αναπαραστήσουν τον *ανειδίκευτο* και *αδαή* εαυτό του ως «επαγγελματία» και «ειδήμονα». Αυτή λοιπόν η ταπεινή αλλά πανούργα φιγούρα του Θεάτρου Σκιών, η οποία ήρθε από την Τουρκία τον 19ο αιώνα, υιοθετήθηκε ασμένως από το ελληνικό κοινό: «γιατί συγκέντρωνε όλα τα τυπικά χαρακτηριστικά που δημιουργούν ένα είδος συνενοχής ανάμεσα σ' αυτόν και στο ακροατήριό του» (στο Anzieu, ό.π., σ. 90).

αστικής διανόησης και η ιδέα της «εξέγερσης» του λαού πρωταγωνιστεί στην πολιτική και κοινωνική ζωή του τόπου. Ο νέος πνευματικός χάρτης της χώρας διαμορφώνεται από το «λαό» (ή τουλάχιστον ό,τι εννοούσε κανείς ως δημοκρατική πλειονοψηφία σε αυτόν τον τόπο): με τη συνοδεία της *ρητορικής* υπερθεμάτισης των δίκαιων αιτημάτων του και τη *μελοποιημένη* έκφραση των ακατανίκητων χαρισμάτων του. Σε πλήρη αντίθεση στο πνεύμα της δεκαετίας του 1930, τότε που έγινε η προσπάθεια να αλλάξει η νεοελληνική συνείδηση υπό την καθοδήγηση μιας αστικής *ελίτ*, στη δεκαετία του 1980 ο «λαός» παίρνει την τύχη στα χέρια του και, με οδηγό τη *λαϊκή* πια –και όχι την *αστική*– υπερηφάνεια,[45] δοκιμάζει να διευρύνει τον ορίζοντα της συνείδησής του και να θέσει τα θεμέλια μιας νέας κοινωνίας.

Με όλα αυτά συντελέστηκε μια νέα στροφή στην περιπετειώδη εξέλιξη της νεοελληνικής συλλογικής συνείδησης. Το «άγος» του μεσημβρινού, ξεροκέφαλου, κακομοίρη, παρορμητικού και αυτοκαταστροφικού Έλληνα θεωρήθηκε μακρινό παρελθόν. Επίσης θεωρήθηκαν παρελθόν και όλες οι παρελθούσες «μιασματικές» ασθένειες των Ελλήνων: ο εθνοτικός *ραγιαδισμός*, ο πολιτικός *συντηρητισμός* και ο μικροαστικός *ενδοτισμός*. Παραφράζοντας τη σκέψη του Nietzsche (1996, σ.15-18) θα λέγαμε ότι ο ελληνικός λαός *έγινε πολύ καλός στο να ξεχάσει* και «ως καλλιτέχνης» να αποκαθαρθεί από τα απεχθή βάρη της ξενικής (επι)κυριαρχίας, της πολιτικο-ιδεολογικής κακοδαιμονίας και της πολιτισμικής του αμφιθυμίας. Γι' αυτό και ο πολιτισμός της Μεταπολίτευσης παρήγαγε σε αφθονία «καλλιτεχνικούς» *ήρωες* και «μικροπολιτικούς» *μάρτυρες*, ικανούς να χωνέψουν αντίστοιχα με το *τραγούδι* και την προσωπική *μεσολάβηση* όλες τις διαφορετικές (ή και σχιζοφρενείς[46]) όψεις της νεοελληνικής συλλογικότητας.

45. Και να σκεφτεί κανείς ότι η αστική *υπερηφάνεια* υπήρξε ο πυρήνας της νεότερης ευρωπαϊκής ιστορικής πολιτισμικής παράδοσης (Le Goff, 1993, σ. 405 και 409).

46. Κατά τον Κονδύλη είναι τα πατροπαράδοτα κοινωνικά και ψυχολογικά γνωρίσματα του εγχώριου πελατειακού συστήματος που απέκτησαν μια αχαλίνωτη μεταμοντέρνα διάσταση κατά τη Μεταπολίτευση, την περίοδο της ακατάσχετης ψευδοϊδεολογικής δημαγωγίας –με την αρωγή πάντα των νεοφανών ΜΜΕ. Στη Μεταπολίτευση πατροπαράδοτα γνωρίσματα (διορισμός των ημετέρων, δανειοδότηση, μεσολάβηση και πελατειακό παιχνίδι) και μεταμοντέρνες τάσεις διαμόρφωσαν μια ψυχολογική στάση ελάχιστα διαφορετική από αυτό που θα ονομάζαμε συλλογική σχιζοφρένεια –που διχαστικά συγκροτούσαν, από τη μια πλευρά, ο *καταναλωτικός /κερδώος αφελληνισμός* και, από την άλλη, ο *παλικαρίσιος /αμυντικός ελληνοκεντρισμός* (Κονδύλης, 2011, σ. 61-65).

ΙΙΙ. ΜΕΤΑΠΟΛΙΤΕΥΣΗΣ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Με την έναρξη της μεταπολιτευτικής περιόδου η εκπαίδευση περνάει στη φάση του άμεσου *εκδημοκρατισμού* της.[47] Με το πρώτο μεταρρυθμιστικό σχέδιο στην *παιδεία* γίνεται σαφής η προσπάθεια να αποσπαστεί το εκπαιδευτικό σύστημα από τα δογματικά εθνικό-θρησκευτικά ιδεώδη και τις φοβίες της συντηρητικής και ακαδημαϊκής σκέψης.[48] Προς αυτή την κατεύθυνση έγιναν σοβαρές προσπάθειες υπέρβασης των μετεμφυλιακών-εθνικιστικών παιδαγωγικών στόχων, άρνησης της καθηγητικής αυθεντίας, ανοίγματος σε λογοκριμένες ή υποτιμημένες μορφές γνώσης (κοινωνικοπολιτικές θεωρίες, τεχνική εκπαίδευση) και εξορθολογισμού των κατευθύνσεων του σχολείου[49]. Η παρελθούσα εκπαιδευτική προσκόλληση στην *ακαδημαϊκή* και ακαθόριστα *ανθρωπιστική* (ηθική-γραμματειακή-ιστορική) παιδεία κλείνει και ανοίγει ένας νέος κύκλος με στοχευμένες δράσεις (δεξιότητες, κατάρτιση, επιμόρφωση, έρευνα).

Νέα προβλήματα ωστόσο ανέκυψαν, προβλήματα τα οποία σχετίζονταν με την κρατικιστική πρακτική των πολιτικών δυνάμεων /κομμάτων που ασκούσαν ή διεκδικούσαν την εξουσία.[50] Τα όποια πλεονεκτήματα της αλλαγής στην εκπαίδευση γρήγορα χάθηκαν μέσα στο «εξυπηρετικό» πλέγμα της *κομματικής-νομής-της-εξουσίας* και της κυριαρχίας ενός *πνεύματος λαϊκοφροσύνης*, το οποίο ενίσχυσαν

47. Στην εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1976 και στη σύνοψη των στόχων για την εκπαίδευση των νεαρών Ελλήνων και στο Γυμνάσιο και στο Λύκειο προέχουν τα προστάγματα της «εθνικής» και «θρησκευτικής» αγωγής εμπλουτισμένα με αυτό της «δημοκρατικής» αγωγής (Χαραλαμπάκης, 1980, σ. 70 και 73).

48. Ο φόβος να χάσει η ελληνική παιδεία τον παραδοσιακό *ανθρωπιστικό* της χαρακτήρα ήταν ακόμη πολύ ισχυρός τη δεκαετία του 1970 (Παπανούτσος, 1976, σ. 284-7).

49. Το μεταπολιτευτικό εκπαιδευτικό σύστημα είχε ως βάση στο μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα το οποίο εκπόνησε ο Ευάγγελος Παπανούτσος το 1964 αλλά που τότε δεν εφαρμόστηκε. Το 1976 επαναλαμβάνεται και ολοκληρώνεται το ίδιο μεταρρυθμιστικό σχέδιο. Δεν θα αναφερθώ στις λεπτομέρειες αυτής της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης καθώς είναι πολύ γνωστές και καταγεγραμμένες (Χαραλαμπάκης, 1980, σ. 29 και πολλαχού). Θα επισημάνω, ωστόσο, τρία θεμελιώδη σημεία του: την αναμόρφωση του δασκαλοκεντρικού συστήματος, την υπέρβαση του γλωσσικού δυϊσμού και τη δημιουργία δύο κατευθύνσεων στην εκπαίδευση: μιας θεωρητικής και μιας τεχνικής /επαγγελματικής (Παπανούτσος, 1976, σ. 51-74).

50. Ο Παπανούτσος (ό.π., σ. 268-9), όταν υλοποιούσε την πρώτη και βασική εκπαιδευτική μεταρρύθμιση της Μεταπολίτευσης, είχε αναφερθεί στον κίνδυνο της πολιτικοποίησης της σχολικής /φοιτητικής ζωής και της παρέκκλισης από όσα παρεμβατικά μέτρα στο χώρο της εκπαίδευσης δεν θα ακολουθούσαν τη «διεθνή» εμπειρία της επιστήμης της σχολικής αγωγής.

η *περιθωριοποίηση* της αστικής διανόησης και η παρουσία της καινοφανούς *μιντιακής* διανόησης.[51] Σε αυτό το έντονα πολιτικοποιημένο περιβάλλον οι στόχοι της εκπαίδευσης αλλοιώνονται και πολύ γρήγορα επικρατεί στο χώρο της ένα ακραίο παραγοντικό μοντέλο διοίκησης και λειτουργίας. Ειδικότερα, τα ουτοπικά οράματα της Μεταπολίτευσης για κρατικούς θεσμούς στην υπηρεσία της κοινωνίας[52] ή για απαλλαγή ακόμη και από την ταξική-οικονομική δουλεία (Παπανδρέου, 1993, σ. 240) προσδώσανε στην εκπαίδευση ένα χαλαρό και απειθάρχητο χαρακτήρα. Για άλλη μια φορά παρανοήθηκε μια βασική αρχή του πολιτισμού της *νεωτερικότητας*: η σύλληψη του ανθρώπου ως φορέα ελεύθερης συνείδησης και συγχρόνως η επίτευξη μιας κοινωνικής ομοιογένειας – η οποία δοκιμάζεται εμπειρικά και γίνεται αντιληπτή ως ένα νοητικό κοινωνικό συνεχές υπό διαρκή κατασκευή και ανασκευή, κατά μήκος του οποίου οποιεσδήποτε διαφοροποιήσεις και τομές θα πρέπει να μπορεί να διαγιγνώσκονται και να εκλογικεύονται συγκεκριμένα (Τσουκαλάς, 1991, σ. 32-3).

«Η παιδεία θα τεθεί στην υπηρεσία του ανθρώπου, στο πλάτεμα του πνεύματος και της ανθρωπιάς. Θα αποβλέπει στη δημιουργία ελεύθερα σκεπτόμενων ατόμων και όχι στην παραγωγή υπηρετών του συστήματος. Και αυτό θα επιτευχθεί μόνο με μια κοινωνικοποιημένη παιδεία, που εξασφαλίζει την πλατιά συμμετοχή όλων των λαϊκών στρωμάτων και έτσι εμποδίζεται η δημιουργία μιας τάξης διανοουμένων, ξεκομμένης από την ελληνική λαϊκή παράδοση» έλεγε ο

51. Κατά έναν τρόπο τα ΜΜΕ ανέλαβαν έναν ρόλο τον οποίο είχε αποδώσει ο Gramsci (1972, σ. 62) στους διανοητές της αστικής τάξης: να προσφέρουν συνοχή και συνείδηση στην κυρίαρχη κοινωνική ομάδα ώστε με το απαραίτητο συμβολικό κύρος / αξία αυτή η ομάδα να κερδίσει τη συγκατάθεση των πλατειών μαζών. Έτσι οι τηλεοπτικές-δημοσιογραφικές personas αντικατέστησαν τους αστούς διανοούμενους σε αυτό το ρόλο. Και έτσι τα ΜΜΕ *εν είδει* πότε «διανοητή» και πότε «κωμωδού» της επικαιρότητας έγιναν «τροφοί» μιας παθητικής, άστοχης και εκλαϊκευμένης αντίληψης του δημόσιου βίου. Με αυτόν τον τρόπο όμως χάθηκε, για άλλη μια φορά, η δυνατότητα να στεριώσει στην Ελλάδα μια *δυναμική* διανόηση, ικανή –σύμφωνα με τον Mannheim– να μεταχειρίζεται ορθά τα μορφωτικά αποτελέσματα και τις κοινωνικές πρακτικές της προηγούμενης εποχής, να κρίνει *αμερόληπτα* τις διχογνωμίες της παρούσας ιστορικής πραγματικότητας και να συστήνει για το κοινωνικό σύνολο έναν προοπτικό στόχο επωφελέστερο από αυτόν της πολιτικής (στο Ferrarotti, χ.χ., σ. 207-227).

52. Όπως αναφέρει ο Καστοριάδης μια κεντρική (ουτοπική) ιδέα του μαρξισμού υπήρξε το ξεπέρασμα της *θεσμισμένης ξένωσης* με στόχο να αντιστραφεί μια ταξική δομή που έβαζε την κοινωνία κάτω από τον ζυγό των θεσμών και όχι τους θεσμούς στην υπηρεσία της κοινωνίας (Καστοριάδης, 1981, σ. 160-3).

Ανδρέας Παπανδρέου (στο Χαλαζίας, 1996, σ. 131-2). Ήδη η Γενιά του Πολυτεχνείου, έχοντας καταγράψει στο ενεργητικό της έναν ηρωικό αντιδικτατορικό αγώνα και πρωτοπορώντας στον αγώνα του λαού κατά της Χούντας, έδινε το πρότυπο μιας *ανθρωποκεντρικής* πολιτικής-κοινωνικής αλλαγής, η οποία έδινε περισσότερη αξία σε παρεμβατικές δράσεις στο χώρο της εκπαίδευσης (αποκατάσταση *ανισοτήτων* και *αδικιών*, επαγγελματική κατοχύρωση) και λιγότερη στην έρευνα και την επιστήμη. Η υποβάθμιση της αξίας της επιστημονικής έρευνας και ο *υπερθεματισμός* της δράσης των *νέων* και των *φοιτητικών νεολαίων*, δηλαδή ο νέος ως *είδωλο* αλλαγής (Παντελίδου-Μαλούτα, 1991, σ. 41-69) οδήγησε την εκπαίδευση σε εσωστρεφείς εξελίξεις και σε ένα εκπαιδευτικό σύστημα ανάλογο με το υπάρχον κρατικιστικό σύστημα «κοινωνικής» απονομής αξιών, θέσεων και εργασίας. Με άλλα λόγια, οι εκπαιδευτικές σχέσεις και οι πρακτικές συμπαρασύρθηκαν από την πολιτική *ουτοπία* της κοινωνικής αλλαγής και τη γενικότερη υποτίμηση της περίπλοκης αμοιβαιότητας στις κοινωνικές σχέσεις. Ειδικά την αμοιβαιότητα των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ: «*της εξωτερικής προς το υποκείμενο κατανομής εξουσίας και της εσωτερικής προς το υποκείμενο σύνταξης παραγωγής νοήματος μέσω ακριβώς της ταξινομητικής αρχής της κοινωνικής διαίρεσης εργασίας*» (Bernstein, 1989, σ. 186).

Μοιραία η αρχική εικόνα που επιφύλαξε στους νέους η Μεταπολίτευση, αυτή της *μάχιμης* και *ηρωικής* κοινωνικής πρωτοπορίας, πολύ γρήγορα θόλωσε. Βεβαίως σε αυτό το διάστημα οι ίδιες οι συνθήκες αλληλενέργειας νεανικού πληθυσμού και κοινωνίας άλλαξαν ριζικά (νεωτερικότητα, μετανεωτερικότητα, youth-at-risk).[53] Από την άλλη ο συμβιβασμός των οργανωμένων κομματικών νεολαιών στη γραμμή της κομματικής πολιτικής ορθότητας, αλλά και η αναρχική δράση των εξωθεσμικά οργανωμένων νεανικών πολιτικών ομάδων,

53. Οι *νέοι* εισπράττουν και αναπαράγουν την εκάστοτε κοινωνική τους αυτο-εικόνα. Οι συνθήκες αλληλενέργειας του νεανικού πληθυσμού με το κοινωνικό σύνολο παίζουν συνεπώς καθοριστικό ρόλο στο ποια μορφή παίρνει αυτή η εικόνα. Γενικότερα οι συνθήκες αλληλενέργειας του νεανικού πληθυσμού με το κοινωνικό σύνολο είναι τρεις: η *νεωτερική* («βιομηχανικές κοινωνίες»: *θέσμιση* του ευδιάκριτου και πρωτοποριακού ρόλου της νεολαίας), η *μετανεωτερική* («μεταβιομηχανικές κοινωνίες»: αποδοχή και ανάδειξη των εξωθεσμικών ιδιαιτεροτήτων της νεολαίας) και η *συνθήκη της διακινδύνευσης /youth-at-risk* (εξ ολοκλήρου ανάληψη από τους νέους του *ρίσκου* ένταξης στους κοινωνικούς θεσμούς). Νίκος Δεμερτζής, Νίκος Μπούμπαρης, Γιάννης Σταυρακάκης, 2008, «Περί *Νεολαίας*: Σημασίες και Συγκυρίες», στο Δεμερτζής, σ. 39-50.

συνέβαλαν στην «απο-ηρωοποίηση» της εικόνας των νέων. Ό,τι απέμεινε ήταν ένας *εθισμός* των νέων σε αλληλοσυγκρουόμενες και αλληλοαναιρούμενες διεκδικήσεις και ομοϊδεατικές συσπειρώσεις ή παρεΐστικες πρακτικές *απαξίωσης* του δημόσιου λόγου και *αξίωσης* μιας ιδιωτικής, αυτόβουλης και υπερήφανης ζωής. Κατά αυτό τον τρόπο, ό,τι ενέπνευσε αρχικά τους νέους της Μεταπολίτευσης, στη βάση της πλήρους αποκατάστασης των πολιτικών ελευθεριών, των δικαιωμάτων σε εργασία, μόρφωση και διαχείριση του ελεύθερου χρόνου, εξανεμίστηκε και έγινε ένα «ακόμη χωρίς φωνή» (με την έννοια που δίνει σε αυτό ο Bernstein[54]) πίσω από τις κυρίαρχες φωνές του πολιτικού-εξουσιαστικού κατεστημένου.

ΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ Ή ΤΙ;

Η πολιτισμός της Μεταπολίτευσης θεωρητικά μόνον εμπέδωσε ένα ελεύθερο δημοκρατικό πνεύμα στους νέους. Σε πρακτικό επίπεδο η κουλτούρα «ελευθερίας» την οποία έλαβαν οι νέοι έμεινε δέσμια μιας θέλησης προσκολλημένης σε έναν *προ-νεωτερικό* ατομικισμό –για να μην πούμε ότι ο ατομικισμός του νέου έμεινε δέσμιος μιας παιδοκεντρικής αντίληψης για *επιβολή*, ηρωισμούς και μαρτυρικά πάθη.[55] Για τη *νεωτερικότητα* η αναστολή της σύνδεσης της θέλησης με αυτό που είναι μια ορισμένη παράσταση, προκειμένου το άτομο να το αναπαραστήσει ως εσωτερική δυνατότητα /ελευθερία, συνιστά την καθαυτή δοκιμασία του υποκειμένου (Laupies, 2007, σ. 7, 64-7). *Νεωτερικότητα* στη σκέψη σημαίνει να εκλαμβάνεις την *ελευθερία* ως δέσμια των υποκειμενικών αναπαραστάσε-

54. Ο Bernstein σημειώνει ότι απέναντι στις κυρίαρχες φωνές υπάρχει ένα «ακόμη χωρίς φωνή»… το οποίο είναι σε θέση *σιωπηρά* να παράξει εντός των υποκειμένων μια *δυνάμει* πηγή αποκάλυψης της αυθαίρετης φύσης των κυρίαρχων ταξινομητικών αρχών και των σχέσεων εξουσίας που εκφράζονται μέσα από αυτές. Έτσι υποθάλπεται μέσα στην κοινωνία η ένταση μεταξύ «τάξης» και «αλλαγής», που για τα κυρίαρχα στρώματα μπορεί να σημαίνει υπόθαλψη «ανομίας» και για τα κυριαρχούμενα να σημαίνει *διακαώς επιθυμητή* «αλλαγή» (Bernstein, 1989, σ. 165, 172-3, 186-7).

55. Ένα χαρακτηριστικό της παιδικής ηλικίας είναι η αναγνώριση της αξίας της «ορμής της επιβολής» στο σχολικό περιβάλλον –κάτι που στη νηπιακή ηλικία το έχει ήδη κατανοήσει ενστικτικά. Σε αυτό το περιβάλλον βιώνει τις περιπλοκές αυτής της «ορμής» σε «προ-κοινωνική» βάση και, σύμφωνα με τον Künkel, τα παιδιά διαμορφώνουν δύο τύπους χαρακτήρων: έναν «ηρωικό» τύπο αντίδραση κατά της αντικειμενικότητας (απόλυτο υποκείμενο) και έναν «μαρτυρικό» τύπο που συμπεριφέρεται ως απόλυτα πολύπαθο αντικείμενο (Παπανούτσος, 1976, σ. 117-9, 131-2 και 149).

ών σου και την *αντικειμενικότητα* ως απελευθέρωση από αυτές. Η υπόθεση *ελευθερία* γίνεται κατ' αυτόν τον τρόπο ένα ζήτημα αιχμής για το υποκείμενο: εξαρτημένο από τη βούληση και συναρτημένο με την *κριτική σκέψη*.[56] Η ελλιπής θεωρητική και πρακτική εξάσκηση των νέων με ζητήματα που άπτονται της ελευθερίας της βούλησης, της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας φανερώνει την απόσταση που συντηρεί ακόμη η ελληνική κοινωνία απέναντι στη *νεωτερικότητα*[57] και το *μοντερνισμό*.[58]

Η Μεταπολίτευση όχι μόνο δεν έκανε τίποτα για να μειώσει αυτή την απόσταση μέσω της εκπαίδευσης αλλά άφησε το θέμα στην τύχη του. Συγκεκριμένα, και παρά το γεγονός ότι έγιναν μεγάλα ανοίγματα προς τη διαθεματική εκπαίδευση ή το γεγονός πως τα σχολικά βιβλία ασφυκτιούσαν από πλήθος σχολίων, εικόνων, σημειώσεων και παραθεμάτων για την ευρωπαϊκή *παιδεία*, ό,τι αναδυόταν ήταν απλά «αναγνωστικές /αναγνωριστικές» ασκήσεις για κάτι εκτός του ουσιαστικού ενδιαφέροντος του νεοελληνικού *συνειδέναι*. Και αυτό φαίνεται καθαρά στο καθεστώς των μονάδων χρόνου που κάθε μάθημα διατηρεί στο αναλυτικό πρόγραμμα των ελληνικών σχολείων. Ακριβέστερα, φαίνεται στην *εσωτερική* «τιμή» της εκπαιδευτικής

56. Η καρτεσιανή ελευθερία, για παράδειγμα, δοκιμάζεται στην ίδια την πράξη της *αμφισβήτησης* που εδραιώνει το σκεπτόμενο υποκείμενο από μέσα (Laupies, 2007, σ. 60-63).

57. Εδώ χρειάζεται να επισημάνουμε τη σχεδόν ανύπαρκτη σχέση της δικής μας δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης με ζητήματα *νεωτερικής* αισθητικής. Οι περισσότεροι μαθητές αντιμετωπίζουν τη μοντέρνα τέχνη και τον καλλιτεχνικό μοντερνισμό με πολύ μεγάλη καχυποψία. Για τους περισσότερους μαθητές (τους αυριανούς σπουδαστές και αργότερα πολίτες) η υπόθεση «ελευθερία» στην τέχνη δεν έχει κανένα νόημα. Και αυτό γιατί κανείς δεν τους έχει διδάξει ότι το *νεωτερικό* υποκείμενο απέναντι στα αισθητικά φαινόμενα και τις αισθητικές δημιουργίες ανακάλυψε ένα υπερβατολογικό χάρισμα: αυτό που του επέτρεψε να αντιληφθεί ότι ένα εκφραστικό αποτέλεσμα έχει πέρα από την ομορφιά και μια αυτοδύναμη ηθική –σε αυτή την περίπτωση η (χαρισματική) υποκειμενικότητα αναδημιουργεί την έννοια της *ελευθερίας* και την αντικαθρεφτίζει στο έργο τέχνης (πρβλ. Bowie, 1990, *πολλαχού*).

58. *Μοντερνισμός* σημαίνει να φτάνεις ως τα άκρα την αυτοδύναμη (πλαστική) ηθική του έργου τέχνης. Το σβήσιμο του Εγώ στην *αντικειμενικότητα-των-σημάνσεων* (λέξεις, ήχοι, χρώματα, γραμμές) και στην *αντικειμενικότητα-των-δομών* (υπαινικτικά και παραμορφωτικά σχήματα, στηρίγματα της σημασίας) είναι πράξη αυτοταπείνωσης του δημιουργού. Είναι μια αναζήτηση του θείου με όρους όχι υποκειμενικούς αλλά αντικειμενικούς. Τότε είναι που η (αντισυμβατική) λογική γίνεται σανίδα σωτήριας για τον άνθρωπο και η μόνη ελπίδα του μπροστά στο χάος και το θάνατο –μια theologia negativa (Κωνσταντέλου, 2009, σ. 15, 32-35, 40, 63, 80, 84-85, 97, 112).

γνώσης, δηλαδή φαίνεται στο προγραμματισμένο status των μαθημάτων προκειμένου να ρυθμιστεί η δομή της εμπειρίας αναφορικά με τον κόσμο (Bernstein, 1989, σ. 63-8). Σύμφωνα με το ωρολόγιο πρόγραμμα του ελληνικού σχολείου, λοιπόν, οι *προνομιακοί ρυθμιστές* αυτής της εμπειρίας είναι τα φιλολογικά-ελληνικά μαθήματα (γλώσσα, ιστορία, λογοτεχνία, αρχαία γραμματεία). Αυτά έχουν το προνόμιο και την τιμή να *ρυθμίζουν* τη δομή της εμπειρίας για τον κόσμο.

Την *ιερή τιμή* της αναπαράστασης της εμπειρίας της δομής του κόσμου έχουν κατά κύριο λόγο τα ενισχυμένα με το κύρος της τρισχιλιετούς κληρονομιάς των Ελλήνων *φιλολογικά* «μυαλά». Βοηθούμενοι από τη σκέψη του Nietzsche (1996, σ. 145) θα λέγαμε ότι οι φιλόλογοι στον ελληνικό πολιτισμό της εκπαίδευσης κάνουν τη «μεγάλη, κοπιαστική και συχνά βρόμικη δουλειά: …in usum Delpfinorum»· αυτοί είναι που καλλιεργούν την ευγενή πίστη των ανθρώπων στις χρυσές εποχές που παρήλθαν και σε ένα αντάξιό τους μέλλον, το οποίο όμως ποτέ δεν έρχεται. Οι φιλόλογοι αισθάνονται ότι πρέπει να επιμείνουν (στην ελληνική περίπτωση είναι και υπηρεσιακά υποχρεωμένοι να επιμείνουν) στο έργο της διαρκούς ενίσχυσης της πίστης σε ορισμένα βιβλία «πολύτιμα και μεγαλειώδη» με τα οποία έχουν ασχοληθεί γενιές σοφών και σπάνιων δασκάλων προκειμένου να τα κατανοήσουν (*στο ίδιο*). Σε αυτό το πνεύμα, το πνεύμα της συντήρησης μιας ανεκτίμητης κληρονομιάς και της προσδοκίας ενός αντάξιου στο αιώνιο χθες μέλλοντος, *καλλιεργούνται* επίμονα στα ελληνικά σχολεία αρχαιοελληνικές ή μεσαιωνικές κοσμολογικές θεάσεις, οι οποίες δεν συνοδεύονται από αντίστοιχη επιμονή στη διερεύνηση *νεωτερικών* κοσμοθεάσων.[59]

---

59. Πολλά πρότυπα καλλιέργειας «ηθικής κρίσης», όπως η Αντιγόνη και η Καλλιπάτειρα, δημιουργούν ασυναίσθητα στα ελληνόπουλα παρανοήσεις και αποστάσεις από το σύγχρονο κόσμο. Ακόμη και το πρότυπο του Οδυσσέα, ο οποίος «πολλών δ' ανθρώπων ίδεν άστεα και νόον έγνω» (Ιλιάδα, Α, 3), μπορεί να έχει το ίδιο αποτέλεσμα. Αντίθετα, ένας σύγχρονος Οδυσσέας, όπως αυτός του Joyce, θα μπορούσε να δει τη Θάλασσα να γίνεται κρασί, τους Κύκλωπες αργόσχολους Δουβλινέζους, την Ιθάκη Εκκλησία /Θεό (ο Θεός που γίνεται άνθρωπος, ψάρι, πουπουλένιο στρώμα), τα Βόδια του Ήλιου ως γλώσσα που εκπίπτει στην απλοϊκότητα και την παραφθορά και πολλά ακόμη. Ένας τέτοιος Οδυσσέας, ο οποίος βρίσκεται κάθε φορά και σε άλλο σημείο της ιστορίας, της χώρας, της καθημερινότητας, σε άλλη βαθμίδα υποκειμενικής συνείδησης, δίνει μια σύγχρονη πολύπλοκη άποψη για την ανθρωπότητα (Καψάσκης Σ., «αντί προλόγου», στο Joyce, 1990, σ. 7-22· Βλαβιανός Χ., 6-6-1995, σ. 17). Κατά την άποψή μας ο Οδυσσέας του Joyce βρίσκεται στον αντίποδα του αθάνατου ομηρικού ήρωα –ο

Στην νεοελληνική πραγματικότητα το αρχαιοελληνικό «*γνώθι σαυτόν*» συμβιώνει ιδιότυπα και αντινομικά με το νεωτερικό «*γνώθι σαυτόν*».[60] Εθισμένοι οι Νεοέλληνες σε *κοσμοθεάσεις* που αναζητούν με το φανάρι του Διογένη να *ανακαλύψουν* τους «όμοιούς» τους μέσα στο απρόσωπο πλήθος της εμπορευματοποιημένης κοινωνίας δυσκολεύονται να κατανοήσουν τι πραγματικά συμβαίνει με αυτήν. Από την άλλη, ο μέσος Έλληνας, παραγνωρίζοντας τη σύγχρονη δύναμη του πολιτισμού των ΜΜΕ[61] (κάτι για το οποίο δεν γίνεται καμιά προσπάθεια να ενταχθεί στον πολιτισμό της εκπαίδευσης),[62] πολύ εύκολα ταυτίζεται με έναν θεαματικό κόσμο ο οποίος κατασκευάζει τεχνικά την ορθή γνώση /άποψη[63] και τυραννικά εξοικειώνει μεταξύ τους –με την επανάληψη /ταύτιση– πρόσωπα και καταστάσεις.[64] Σε ένα τέτοιο διεθνές («τηλε-λογικής» πληροφόρησης /

οποίος *περιπλανιέται* άθελά του, αλλά και ποτέ δεν χάνει το σκοπό του (*νόστος*)· ο σύγχρονος Οδυσσέας είναι ο «γλωσσικός» ήρωας ο οποίος βρίσκεται αντιμέτωπος με την απώλεια του ίδιου του σκοπού της *αφήγησης*.

60. Το νεωτερικό «γνώθι σαυτόν», δηλαδή το ερώτημα «πώς είναι δυνατό να συνδεθώ με τον κόσμο μέσω της γνώσης;», εκκινεί από την καρτεσιανή στοχοθεσία της υποκειμενικής σκέψης προς τον έξω κόσμο στη βάση κάποιων αρχών (ύπαρξη, αμφιβολία, παραγωγή, διαύγεια) και αυτό είναι τελείως διαφορετικό από τη σωκρατική μεταστροφή του βλέμματος από το όμοιο στο όμοιο (Besnier, 1999, σ. 476-9).

61. Τα ΜΜΕ, υπηρετώντας το ζεύγμα Πληροφόρηση – Άγνοια, δηλώνουν απόλυτοι εκφραστές μιας ψεύτικης αυτονομίας του «κοινού νου» και της «κοινής αίσθησης» και την ίδια στιγμή αποκρύπτουν το πραγματικό διακύβευμα: τη νομή της εξουσίας από τα *μέσα* και τη λαϊκή *αποχαύνωση*. Ο Τσουκαλάς αποσαφηνίζει ότι το ζεύγμα Γνώση – Άγνοια αναπαράγει το ζεύγμα Κεφάλαιο – Εργασία και το εμπεδώνει μέσα από τη ψεύτικη αυτονομία που προβάλλει, ενώ στην πραγματικότητα είναι ζήτημα πολιτικό, δηλαδή εξουσίας (Τσουκαλάς, 1996, σ. 47).

62. Η εκπαίδευση έχει *προσβληθεί* από την αισθητική και το περιεχόμενο της εξεικονιστικής κουλτούρας των *μέσων*, στα οποία κυριαρχούν η ανορθολογικότητα, η επιθυμία, η φυγή, ο εξωτισμός, ο πολιτιστικός καταναλωτισμός και η συναρμοστική εμπειρία. Η «εικονιστική» κουλτούρα, με όλη την ανορθολογική ιδιαιτερότητά της, έχει στόχο τη διεύρυνση της αγοράς αγαθών και την κεφαλαιοποίηση της σχέσης «εμπόρευμα – σύμβολο». Ως αναπόσπαστο τμήμα των καταναλωτικών κοινωνιών, ακόμη και του κράτους πρόνοιας, η «εικονιστική» κουλτούρα δεν γεμίζει απλά ένα άδειο μορφωτικό και πολιτισμικό περιβάλλον αλλά μορφοποιεί, σχηματοποιεί και εκφράζει μια κοινωνική και πολιτισμική διαδικασία (Πλειός, 2005, σ. 93, 73, 149, 381-389, 418-9, 450-1).

63. Στην εποχή της πλήρως *εξεικονισμένης* κουλτούρας όλα καθοδηγούνται από μια τεχνικοποιημένη «ορθή γνώση», δηλαδή όλα υπακούν στην *αρχή* της ορθά κατασκευασμένης οπτικής «εικόνας» που (καθ)οδηγεί τον χρήστη της σε απρόοπτες εξελίξεις και αναρίθμητα ατυχήματα ή συμπτώσεις (Baj and Virilio, 2009, σ. 24-6).

64. Αναφερόμενος ο Sennett στα τεχνολογικά *μέσα* επικοινωνίας σημειώνει για αυτά, ότι, έχοντας τη δυνατότητα να εξοικειώνουν τον πολίτη με τον απομακρυσμένο

πίστης)[65] περιβάλλον ασφαλώς η εμμονή σε ένα ρομαντικό πολιτισμό της εκπαίδευσης, «*στην υπηρεσία ενός απατηλού μέλλοντος*» (Bernstein, 1989, σ. 59), μόνο *νεωτερική* και *σύγχρονη* δεν είναι.

Βαθιά τομή στην εκπαίδευση σημαίνει απαραιτήτως βαθιά τομή στο νεοελληνικό *συνειδέναι*.[66] Οι πραγματικότητες που μας περιβάλλουν και οι πραγματικότητες που εμείς οι ίδιοι (ανα)παράγουμε οφείλουν να γίνουν θεματικά πεδία *καλλιέργειας* στα σχολεία και να αναδειχθεί η πολύμορφη διάσταση της υποκειμενικότητας του Έλληνα, σε συλλογικό και σε ατομικό επίπεδο.[67] Αυτό προϋποθέτει ένα σύστημα «κριτικής» σκέψης το οποίο θα συγκρουσθεί με τον γενικευμένο στην Ελλάδα «επικριτικό» τρόπο αντίληψης της πραγματικότητας, χωρίς παράλληλα να αλλοιώνεται από φιλοπάτριδες παραινέσεις («*Είμαστε στο Εμείς …*)[68] ή παθητικούς εξορκισμούς

δημόσιο χώρο, καλλιεργούν την ψευδαίσθηση ότι και ο τελευταίος μπορεί να προσδοκά πράγματα από την πολιτική μέσα στο άνετο, ασφαλές και αυτοαναφορικό τρισδιάστατο κέλυφος της ιδιωτικής του ζωής. Σε αυτό το *ναρκισσιστικό*, *θεαματικό* αλλά και *σιωπηλό* ιδωτικό-δημόσιο περιβάλλον βασιλεύει η λογική του «πολιτικού» star-system (η *προσωπικότητα* στο δημόσιο βίο λειτουργεί ως μαγικό διάμεσο της περίπλοκης και απρόσωπης κοινωνίας). Τελικά, στο περιβάλλον αυτό ακόμη και η *ματαίωση* της εκπλήρωσης των προσδοκιών του πολίτη προσλαμβάνεται από τον ίδιο ως *πρόσωπο* με *πρόσωπο* υπόθεση αποπλάνησης, σαγήνης, συνενοχής και ματαίωσης. Δηλαδή προσλαμβάνεται από τον πολίτη ως *τυραννία της οικειότητας* (Sennett, 1999, σ. 22, 26, 426).

65. Στο σημερινό κόσμο της *τηλεματικής* επανάστασης (*tele*[communications] & [ifor] *matics*) βασιλεύουν οι αισθητικοποιημένοι χειρισμοί της ανθρώπινης λογικής και η *μονολογική* εκπομπή μηνυμάτων δείχνουν ότι βρισκόμαστε πολύ μακριά από το να πετύχουμε ένα υψηλότερο πεδίο διυποκειμενικής πραγμάτωσης «έργου» μέσω του τηλεματικού *διαλόγου* –πράγμα το οποίο προαπαιτεί την καθολική και εμπρόθετη συνείδηση για ένα μη-ψευδαισθητικό ανθρώπινο μέλλον (Flusser, 2008, σ. 117 και 119-142).

66. Η επαναστατική *πράξη* είναι «ρεαλιστική» πράξη, με την πιο αληθινή έννοια του όρου κατά τον Καστοριάδη όταν ξεκινάει αποδεχόμενη το *είναι* στους βαθείς καθορισμούς του (Καστοριάδης, 1981, σ. 167).

67. Σε επίπεδο ψυχισμού αυτό που ονομάζουμε πραγματικότητα χαρακτηρίζεται από το ότι «κάτι πάντα λείπει», κάτι που «απο-γοητεύει» τις φαντασιώσεις παντοδυναμίας των υποκειμένων. Σε αυτή την περίπτωση έχει κανείς δύο επιλογές. Πρώτη, να παραδεχτεί την έλλειψη και να αναζητήσει συνεργασίες, αμβλύνσεις αντιθέσεων, οργάνωση αναγκών, ανάληψη ευθυνών. Δεύτερη, να την αποκρύψει κάτω από διάφορα φετίχ εξουσίας και ιδεολογίας· τότε ζει υποφέροντας την «έλλειψη» και εχθρεύεται όποιον του την υπενθυμίζει ή νομίζει πως του την αποστερεί. Ο Νεοέλληνας είναι εθισμένος να καταφεύγει στη δεύτερη επιλογή (Λίποβατς, 1996, σ. 130).

68. Ο απλοϊκός-αυθεντικός Μακρυγιάννης είναι καιρός να πάψει να αποτελεί πρότυπο «παιδαγωγικού» *εθνικού* ήρωα. Το απόσπασμα: «είμαστε στο "εμείς" κι' όχι εις το "εγώ"…», από τα Απομνημονεύματα του Στρατηγού Μακρυγιάννη (1996, σ. 371-2), μνημονεύεται στα ελληνικά σχολεία με κάθε ευκαιρία: ως καθαρτήρια παραίνεση κατά

του κακού *εαυτού* μας. Κατά τον Bernstein πάντοτε μια «αλλαγή» και όχι απλά «παραλλαγή» στις κοινωνικές σχέσεις παραγωγής προϋποθέτει «εσωτερικές» διαδικασίες αλλαγής, δηλαδή προϋποθέτει την αλλαγή «εντός» των υποκειμένων. Στην «αλλαγή» των ταξινομήσεων και των περιχαράξεων «εντός» (υποκείμενο) εντοπίζεται μια *δυνητική* πηγή αλλαγής των κωδίκων «εκτός» και συνακόλουθα μετασχηματισμού των λόγων, των πρακτικών, των σχέσεων, των φορέων του πεδίου της πολιτισμικής μετάδοσης και, κατά προέκταση, του πεδίου της παραγωγής (Bernstein, 1989, σ. 28-29).

Σε κάθε περίπτωση ο πολιτισμός της εκπαίδευσης οφείλει να καλλιεργήσει περιοχές της προεφηβικής, εφηβικής και μετεφηβικής ηλικίας για τις οποίες, ειδικά στη χώρα μας, δεν έχει υπάρξει έως τώρα σοβαρή μέριμνα.[69] Και αυτές είναι περιοχές με υπαρξιακό υπόβαθρο, δηλαδή με υπόβαθρο *ψυχολογικό*,[70] *φιλοσοφικό*[71] και *καλλιτε-*

πάσης «εθνικής» νόσου. Χωρίς έστω μια επεξήγηση σαν αυτή του Σεφέρη: «έρχεται να μας πει με τη φωνή πολλών ανθρώπων, και όχι ενός μονάχα, τι είμαστε και πώς είμαστε κι εμείς οι ίδιοι. Πως ο θυμός του, ο πόνος του και η τραγωδία του, δεν είναι ατομικές του υποθέσεις, αλλά υποθέσεις δικές σας και δικές μου και όλων μας· υποθέσεις όπου όλοι μαζί, πεθαμένοι και ζωντανοί, είμαστε αλληλέγγυοι και συνυπεύθυνοι. Έρχεται να μας ψιθυρίσει πως οι ομορφιές και τα στολίδια μας και τα υπάρχοντα, που νομίζαμε πολύτιμα, πάνε και πάνε,… πως σε τίποτα άλλο δε φελάν παρά να μας βαραίνουν, όπως την τραγική και την απελπισμένη Φαίδρα» (Μακρυγιάννη, ό.π., 391-2).

69. Γενικότερα σε πάρα πολλές χώρες, όπως παραδέχεται ο Fontana (1996, σ. 334), η επίσημη εκπαίδευση εστιάζει μόνο στην περιοχή της γνώσης που αντιπροσωπεύεται από τους διαγωνισμούς (test and try) και οδηγεί στα πτυχία και στις επαγγελματικές ευκαιρίες: ενώ αμελείται η εξίσου σημαντική περιοχή της γνώσης, η οποία αφορά την *ύπαρξη*, δηλαδή η γνώση που αφορά τον *εαυτό*, τα *συναισθήματα* και συνδέεται άμεσα με τη ψυχολογική υγεία του ατόμου.

70. Σε *ψυχολογικό* επίπεδο ύπαρξης είναι απαραίτητο να δοθεί μεγαλύτερη προσοχή σε ζητήματα σχετικά με το χειρισμό των σταθερών *χαρακτηριστικών* (H.J. Eysenck: *εξωστρέφεια*, *νευρωσικότητα /άγχος*, *ψυχωσικότητα /σκληρότητα-υποχωρητικότητα*) ή των ασταθών *καταστάσεων* της προσωπικότητας /ιδιοσυγκρασίας, με την αντίληψη που σχηματίζει για τον *εαυτό* του ο μαθητής (G.H. Mead: «Εγώ /υποκείμενο *γνωρίζω* εμένα /αντικείμενο») και τη δυνατότητα αυτό να διερευνηθεί μέσω (κατά τον Kelly) των *προσωπικών εννοιολογικών κατασκευών*, με την επεξεργασία της σταδιακά αναπτυσσόμενης ηθικότητας του παιδιού /εφήβου (Kohlberg: τιμωρία-υπακοή, σκοπιμότητα-ανταλλαγή, αμοιβαίες προσδοκίες-διαπροσωπική συμμόρφωση, νόμος-τάξη, κοινωνικό συμβόλαιο, καθολικές ηθικές αρχές), (Fontana, ό.π., σ. 233-6, 287-292, 305-314).

71. Στην ελληνική εκπαίδευση απουσιάζει η συστηματική διδασκαλία στη *νεωτερική* φιλοσοφία –πυρήνας της οποίας είναι το «υποκείμενο». Αντίθετα, η διδασκαλία της αρχαιοελληνικής σκέψης και της χριστιανικής θεολογίας είναι σχολαστική –πυρήνας και των δύο είναι το «πρόσωπο». Το «υποκείμενο» είναι ακαθόριστη ύπαρξη που αναγνωρίζει τα όρια της δικής του *υποκειμενικότητας* σε σχέση με το αναπαριστάμενο

χνικό.[72] Οφείλουμε να εκμεταλλευτούμε στο έπακρο το γεγονός ότι η εφηβική ηλικία είναι η καταλληλότερη περίοδος προκειμένου να ξεπεράσει κανείς την παιδική εγωκεντρικότητα και να αντιληφθεί το Εγώ με όρους θέσης σε ένα προοπτικό σύστημα (Fabre, 1986, σ. 90-91). Ένα τέτοιο σύστημα θα λαμβάνει σοβαρά υπόψη ότι η νεοελληνική συλλογικότητα είχε και θα έχει προβλήματα, είχε και θα έχει προοπτικές. Είτε πρακτική είτε πνευματική είναι η εμπλοκή του νέου στη ζωή (τεχνίτης ή επιστήμονας) αυτή η εμπλοκή προϋποθέτει την αμφισήμαντη ανάγνωση της σχέσης «*λύση του προβλήματος*» και «*εύρεση του προβλήματος*» (Sennett, 2011, σ. 21, 25).

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Όπως αναφέρει ο Bruner (1996, σ. 12), η ανθρώπινη ατομικότητα συνήθως κατασκευάζει «πραγματικότητες» και νοήματα που εφαρμόζει στο σύστημα με *προσωπικό* κόστος, προσδοκώντας αποτελέσματα και οφέλη. Είναι, επομένως, φυσικό οι νέοι να προσδοκούν οφέλη από την εκπαίδευση την οποία λαμβάνουν και να περιμένουν ακόμη ότι οι θυσίες τους θα βρουν ανταπόκριση. Ένας ορθολογικός πολιτισμός της εκπαίδευσης, όμως, δεν αφορά μόνο τη δικαίωση μιας προσωπικής σταδιοδρομίας αλλά, πολύ περισσότερο, τη δικαίωση ενός προοπτικού στόχου, ο οποίος ανταποκρίνεται σε συλλογικές ανάγκες. Στο παρελθόν τέτοιοι προοπτικοί στόχοι εξυπηρέτησαν μάλλον ένα ναρκισσιστικό συλλογικό ιδεώδες και ικανοποιήθηκαν με ανορθολογικό τρόπο.[73] Η Μεταπολίτευση αυτοπαγιδεύτηκε σε

/καθορισμένο πράγμα και ετεροπροσδιορίζεται. Αντίθετα «πρόσωπο» είναι το εξατομικευμένο ον που συμμετέχει στο διανοητικό και ηθικό γίγνεσθαι της κοινωνίας και το οποίο διαμορφώνει και διακρίνει αξίες /αντιλήψεις (βλέπε: Lalande, 1955, III και IV, σ. 1257-60, 1588, 1591-94). Βεβαίως σήμερα αμφισβητείται ο ιδιογεννητικός ρόλος του υποκειμένου στον εξορθολογισμό ή τη συστηματοποίηση της κοινωνικής «προοπτικής» (Καστοριάδης, 1981, σ. 238, 301-8, 332, 340, 372, 467, 493-4, 515). Όπως και αν έχει πάντως, ακόμη και ως ένα «υπέροχο α-διάφορο», συνιστά πια κοινό τόπο για τη σύγχρονη διανόηση και τις *επιστήμες του ανθρώπου* (Badiou, 2009, σ. 59).

72. Εδώ αρκεί μόνο να θυμίσουμε τον αφορισμό του Wittgenstein: «*Αισθητική* και *ηθική* είναι ένα και το αυτό» (Wittgenstein, 2007, σ. 81).

73. Όπως επισημαίνει ο Fraud (2009, σ. 27): η ικανοποίηση την οποία χαρίζει ένα *ιδεώδες* στα μέλη του πολιτισμού είναι ναρκισσιστικής φύσεως και «βασίζεται στην υπερηφάνεια για το επιτευχθέν… Η ναρκισσιστική ικανοποίηση που προσφέρει το πολιτισμικό ιδεώδες, ανήκει σε εκείνες τις δυνάμεις που δρουν επιτυχώς ενάντια στην πολιτισμική εχθρότητα, μέσα σε μια πολιτισμική σφαίρα».

ένα ανάλογο ιδεώδες το οποίο κολάκευε το *πατριωτικό φρόνημα*, την *υπερήφανη ατομικότητα* και την *προσωπική εντιμότητα* του απλού Έλληνα. Οι πολιτικές και πνευματικές δυνάμεις της χώρας δεν αντελήφθησαν ότι στη μακραίωνη ιστορική πολιτισμική πορεία του ελληνισμού είχαν εξαντληθεί όλα τα περιθώρια για να σταθεί ένα (αυτόφωτο ή ετερόφωτο) «πρόσωπο» στο ύψος των σημερινών περιστάσεων, δηλαδή χωρίς αυτό να υποκύψει στους πειρασμούς του χρήματος και της εξουσίας.[74]

Τώρα μια νέα πνευματική γενιά θα κληθεί να επιλύσει τα σημερινά προβλήματα αναφορικά με τη σχέση παραγωγικών δυνάμεων και παγιωμένων/θεσπισμένων αντιλήψεων.[75] Αναφέραμε παρελ-

74. Η ιδέα του «προσώπου» στην ελληνική κοινωνία ήταν και είναι πολύ ισχυρή. Οι σχέσεις «πρόσωπο» με «πρόσωπο» εξακολουθούν να μεταφέρουν έως σήμερα κάτι από την ιερότητα /πνευματικότητα της μακραίωνης ιστορικής διαδρομής του «προσώπου» στον ελληνικό χώρο. Αν μάλιστα αναλογισθούμε πόσο ζωντανά είναι ακόμη στη χώρα μας τα ρωμαίικα-εκκλησιαστικά ήθη και έθη αντιλαμβάνεται τη δυσκολία του νεοέλληνα να αποδεχτεί τον «απρόσωπο» τρόπο λειτουργίας του σύγχρονου κράτους ή ακόμη και την ευκολία να αποδώσει στους «διεφθαρμένους» κρατικούς λειτουργούς κολάσιμες κατηγορίες: ανεντιμότητα, αναλγησία, διπλοπροσωπία κ.ά. Βλέπετε στην ελληνοορθόδοξη εκκλησιαστική ιστορία ο χωρισμός του πνευματικού /ιερού *προσώπου* από το υλικό /κοσμημένο *σώμα* (εντελώς διαφορετική ιστορία από αυτή που ακολούθησε μετά το Σχίσμα η Καθολική Εκκλησία: *εκκοσμίκευση* της «προοπτικής» της ανθρώπινης *σωτηρίας* –με τη *μεσολάβηση* της παπικής ιεροσύνης και της *μετάνοιας*– και αργότερα η Εκκλησία των Προτεσταντών: *εξατομίκευση* της «προοπτικής» της ανθρώπινης *σωτηρίας*) διευκολύνει παρόμοιες συμπεριφορές (βλέπε σχετικά και τη σημείωση 71).

75. Η συνεχής αναζήτηση πραγματικών συνθηκών ορθολογικού βίου στην κοινωνία είναι ένα διαρκές διακύβευμα του ανθρώπου, υπογραμμίζει ο Horkheimer. Σε φιλοσοφική βάση καθενός το έργο είναι να ξεδιαλύνει τις κοινωνικές σχέσεις και να επιλύει τα προβλήματα που δημιουργούνται από τις παραγωγικές δυνάμεις και τις παγιωμένες /θεσπισμένες αντιλήψεις. Σε σύγχρονο επίπεδο ένα δισεπίλυτο ζήτημα είναι ο εγκλωβισμός της επιστήμης στα μέσα παραγωγής. Ο σύγχρονος συμφυρμός *ωφελιμότητας* και *ορθότητας* δημιουργεί κατά τον Horkheimer παγιωμένες αντιλήψεις που συσκοτίζει τον ανθρώπινο λόγο. Το πρόβλημα επομένως ανάμεσα σε ένα υποκειμενικό λόγο και έναν αντικειμενικό λόγο επανέρχεται συνεχώς. Τώρα όμως μπορούμε να το αντιμετωπίσουμε διαφορετικά από την παραδοσιακή θεωρία –τη θεωρία που εκκινούσε υπό το πρίσμα του *ειδέναι*. Τώρα δεν ζητάμε την κατάργηση των αντιφάσεων στο ανθρώπινο «μέσα» για να περιγραφεί ορθά κάτι «έξω» αλλά τον εντοπισμό των αντιφάσεων «έξω» για να κριθεί το περιεχόμενο «μέσα» ως κοινωνικός-αντικειμενικός λόγος. Έτσι, η διασάφηση ενός περιεχομένου «εντός» του ατόμου δεν αποκόπτεται από το «έξω» αλλά ούτε ταυτίζεται με μια αναπαραγόμενη ολότητα «εκτός». Η αντιπαράθεση ανάμεσα στον υποκειμενικό λόγο και το λόγο ως εγγενή αρχή της πραγματικότητας (αντικειμενικός λόγος) είναι υπό αυτή την έννοια συνεχής και συνιστά το *ίδιον* πεδίο της «γνώσης» (στο Χρόνης, 1997^2, σ. 56-57, 68-69, 72, 96 και 154-155).

θούσες περιόδους πολιτισμικής κρίσης στον τόπο μας και είδαμε πόσο ευάλωτοι είναι οι προοπτικοί στόχοι και πόσο άμεση είναι η αλληλεπίδραση πολιτισμού και εκπαίδευσης. Η αναγκαιότητα να δημιουργήσουμε τον ορθολογικό πολίτη του αύριο είναι υπόθεση και της εκπαίδευσης. Από την εκπαίδευση θα προέλθει το εύρος και η καινοτομία των λύσεων που χρειάζονται για να αντιμετωπιστούν αλληλοαναιρούμενες πολιτισμικές πρακτικές και αντιφάσεις. Χωρίς να καταφύγουμε σε σολομώντειες λύσεις αλλά και να υποτιμήσουμε τη δύναμη της αφήγησης, το σχολείο οφείλει να δώσει στους νέους τη απαιτούμενη «σκέψη» για να αναγνωρίσει ορθά τις παραμέτρους ενός προβλήματος. Φυσικά δεν εννοώ εδώ κάποιο πρόβλημα μαθηματικό και ούτε κάποιο σχολικό project το οποίο μπορεί να δώσει στο μαθητή τυχαίες ή επιλεκτικές όψεις ενός πολιτισμικού προβλήματος. Το έργο το οποίο πρέπει να συντελεστεί στο σχολείο οφείλει να έχει συγκεκριμένο συστηματικό χαρακτήρα και να αγγίξει βαθιές πτυχές του *νεοελληνικού συνειδότος* – όπως το γιατί «λίγο έως πολύ ο γενικός πληθυσμός στην Ελλάδα κατανοεί τους Ευρωπαίους ως *άλλους*» (Δεμερτζής, κ.ά., 2008, σ. 219).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Anzieu D., Καραπάνου Φ., Gillibert J., Green A., Νικολαΐδης Ν., Ποταμιάνου Α., 1983, *Ψυχανάλυση και ελληνική κουλτούρα*, Αθήνα, Ράππα.

Βλαβιανός Χ., 1195, «Οδυσσέας: Ο εφιάλτης της ιστορίας», *Καθημερινή*, 6 Ιουνίου.

Βούλγαρης Γ., 2008, *Η Ελλάδα από τη Μεταπολίτευση στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα, Πόλις.

Badiou Al., 2009, *Από το είναι στο συμβάν*, Αθήνα, Πατάκη.

Baj En. - Virilio P., 2009, *Συζήτηση για τον τρόμο στην τέχνη*, Αθήνα, Ελευθεριακή Κουλτούρα.

Bernstein B., 1989, *Παιδαγωγικοί κώδικες και κοινωνικός έλεγχος*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Besnier J.-M., 1999, *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας –φυσιογνωμίες και έργα*, Αθήνα, Καστανιώτη.

Bruner J., 2007, *Ο πολιτισμός της εκπαίδευσης*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

Γαζή Έ., 2011, *«Πατρίς-θρησκεία-οικογένεια» –η ιστορία ενός συνθήματος* (*1880-1930*), Αθήνα, Πόλις.

Γετίμης Π., Γάβαρης Δ., 1993, *Κοινωνικό κράτος και κοινωνική πολιτική*, Αθήνα, Θεμέλιο.

Γεωργαράκης Ν., 1990, «Κράτος και μηχανισμοί ενσωμάτωσης στη Μεταπολίτευση», *Κοινοβουλευτική Επιθεώρηση*, τεύχ. 5-6, Δεκέμβριος.

Δεμερτζής Ν. (εισ.-επιμ.), 1994, *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, Αθήνα, Οδυσσέας.

Δεμερτζής Ν., Λίποβατς Θ., 2006, *Φθόνος και μνησικακία – τα πάθη της ψυχής και η κλειστή κοινωνία*, Αθήνα, Πόλις.

Δεμερτζής Ν., Σταυρακάκης Γ., Ντάβου Μπ., Αρμενάκης Αντ., Χρηστάκης Ν., Γεωργαράκης Ν., Μπουμπάρης Ν., 2008, *Νεολαία: ο αστάθμητος παράγοντας*, Αθήνα, Πολύτροπον.

Δοξιάδης Αρ., 2010*:* «Νοικοκυραίοι, ραντιέρηδες, καιροσκόποι», *Athens Review of Books*, τεύχ. 8, Ιούνιος.

Εγγονόπουλος Νίκος, 1977, *Ποιήματα* (Β΄), Αθήνα, Ίκαρος.

Ελεφάντης Αγγ., 1991, *Στον αστερισμό του λαϊκισμού*, Αθήνα, Πολίτης.

Ελύτης Οδ., 1974 (5η έκδοση, 1963 1η έκδοση), *Ήλιος ο Πρώτος*, Αθήνα, Ίκαρος.

el.wikipedia.org /wiki/«Μικρός ήρωας».

Ζάχος Εμ., 1982, «Μεταπολεμικός ελληνικός κινηματογράφος», *Κινηματογραφικά Τετράδια*, Θεσσαλονίκη, τευχ. 8, Νοέμβρης .

Fabre A., 1986, *Το πειραματικό νέο σχολείο*, Αθήνα, Επικαιρότητα.

Ferrarotti Fr., 2010, *Οι κλασικοί της Κοινωνιολογίας*, Αθήνα, Οδυσσέας.

Fontana D., 1996, *Ψυχολογία για εκπαιδευτικούς*, Αθήνα, Σαββάλας.

Fraud S., 2009, *Το μέλλον μιας αυταπάτης*, Αθήνα, Ποντίκι.

Hobsbawm E.J., 1992, *Η εποχή των επαναστάσεων (1789-1848)*, Αθήνα, M.I.E.T.

Holst G., 1977, *Δρόμος για το ρεμπέτικο*, Αθήνα, Αγγλοελληνικαί Εκδόσεις.

Houdé Ol., 2007, *Η ψυχολογία του παιδιού*, Αθήνα, Το Βήμα *Γνώση*.

Θεοτοκάς Γ., 1988, *Ελεύθερο πνεύμα*, Αθήνα, Ερμής.

Ιωαννίδης Στ., Στουρνάρας Γ., 2011, «Το πώς και το γιατί που μας οδήγησαν στο *σημείο μηδέν* –από τις στρεβλώσεις της μεταπολίτευσης στην υπογραφή του Μνημονίου για την οικονομική διάσωση της χώρας», *Καθημερινή*, 22 Μαΐου.

Gramsci A., 1972, *Οι διανοούμενοι*, Αθήνα, Στοχαστής.

Joyce J., 1990, *Οδυσσέας*, Αθήνα, Κέδρος.

Καγιαλής Τ., 2007, *Η επιθυμία για το μοντέρνο –δεσμεύσεις και αξιώσεις της λογοτεχνικής διανόησης στην Ελλάδα του 1930*, Αθήνα, Βιβλιόραμα.

Καζαντζάκης Ν., 1973 (7η έκδοση), *Αλέξης Ζορμπάς*, Αθήνα.

Καστοριάδης Κ., 1981 (14η έκδοση), *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα, Κέδρος.

— (επιμ. Escobar E., Gondicas M., Vernay P.), 2010, *Ακυβέρνητη κοινωνία* (*συνεντεύξεις & συζητήσεις 1974-1997*), Αθήνα, Ευρασία.

Κονδύλης Π., 2011, *Οι αιτίες της παρακμής της σύγχρονης Ελλάδας –η καχεξία του αστικού στοιχείου στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία*, Αθήνα, Θεμέλιο.

Κωνσταντοπούλου Λ., 2009, *Τέσσερεις όψεις του μοντερνισμού: Έλιοτ-Μπόρχες-Κάφκα-Λόρκα*, Αθήνα, Φαρφούλας.

Λιβιεράτος Κ., Φραγκούλης Τ. (επιμ.), 1991 (1η έκδοση), *Η κουλτούρα των μαζικών μέσων*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια˙ κείμενα των Kraus K., Adorno T. W., Macdonald D., Arendt H. Shills E, Parson T. - White W., Morin E, Williams, Baudrillard J (3η έκδοση).

Λίποβατς Θ., 1996, *Ψυχανάλυση – φιλοσοφία – πολιτική κουλτούρα* (*διαπλεκόμενα κείμενα*), Αθήνα, Πλέθρον.

Lalland A., 1955, *Λεξικόν της φιλοσοφίας*, Αθήνα, Πάπυρος.

Laupies Fr., 2007, *Η ελευθερία*, Αθήνα, Βήμα *Γνώση*.

Le Goff J., 1993, *Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας.

Μακρυγιάννη, 1996, *Απομνημονεύματα του στρατηγού*, Αθήνα, Πάπυρος.
Μουρίκη Κ., 2009, *Λίγα γαρίφαλα για το Πολυτεχνείο*, Αθήνα, Διάπλαση.
Nietzsche Fr., 1996, *Η χαρούμενη γνώση*, Αθήνα, Εξάντας.
Ξύδη Αλ., 1976, *Προτάσσεις για την ιστορία της νεοελληνικής τέχνης (Α-Β)*, Αθήνα, Ολκός.
Παμπούκης Χ., «Κράτος και κρατισμός», metarithmisi.gr (ηλεκτρονικό περιοδικό), 13/3/2012.
Παντελίδου-Μαλούτα Μ., 1991, «Οι έφηβοι της αλλαγής», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τεύχ. 80, Αθήνα, ΕΚΚΕ.
Παπαδής Δ. Ι., 2000, *Το ανθρώπινο πρόσωπο της δημοκρατίας* (*Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Φιλοσοφίας*, 13-14 Οκτωβρίου 1995, Λευκωσία), Αθήνα, Παπαδήμας.
Παπανδρέου Ανδρέας Γ., 1974, *Πατερναλιστικός καπιταλισμός*, Αθήνα, Καρανάση.
Παπανούτσου Ε. Π., 1976, *Η παιδεία –το μεγάλο μας πρόβλημα*, Αθήνα, Δωδώνη.
Παπαστάμου Σ., Μαντόγλου Α. (επιμ.), 1995, *Σύγχρονες έρευνες στην κοινωνική ψυχολογία, κοινωνικές αναπαραστάσεις*, Αθήνα, Οδυσσέας.
Πεσματζόγλου Στ., 1987, *Εκπαίδευση και ανάπτυξη στην Ελλάδα 1948-1985 –το ασύμπτωτο μιας σχέσης*, Αθήνα, Θεμέλιο.
Πλειός Γ., 2005, *Πολιτισμός της εικόνας και εκπαίδευση –ο ρόλος της εικονικής ιδεολογίας*, Αθήνα, Πολύτροπον.
Ράμφος Στ., 2000, *Ο καημός του ενός. Κεφάλαια της ψυχικής ιστορίας των Ελλήνων*, Αθήνα, Αρμός.
Reble Al., 1990, *Ιστορία της παιδαγωγικής*, Αθήνα, Παπαδήμα.
Σεφέρης Γ., 1977 (11η έκδοση), *Ποιήματα*, Αθήνα, Ίκαρος.
Sennett R., 1999, *Η τυραννία της οικειότητας –ο δημόσιος και ιδιωτικός χώρος στον δυτικό πολιτισμό*, Αθήνα, Νεφέλη.
—, 2011, *Ο τεχνίτης*, Θεσσαλονίκη, Νησίδες.
Τζιόβας Δ., 1989, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο Μεσοπόλεμο*, Αθήνα, Οδυσσέας.
—, 2002 (2η έκδοση), *Το παλίμψηστο της ελληνικής αφήγησης*, Αθήνα, Οδυσσέας.
Τσαούσης Δ. Γ. (επιμ.), 1983, *Ελληνισμός - Ελληνικότητα*, Αθήνα, Εστία.
Τσουκαλάς Κ., 1991, *Είδωλα πολιτισμού*, Αθήνα, Θεμέλιο.
—, 1996, *Ταξίδι στο λόγο και στην ιστορία (κείμενα 1969-1996)*, Αθήνα, Πλέθρον.
Toynbee Ar., 1992, *Οι Έλληνες και οι κληρονομιές τους*, Αθήνα, Καρδαμίτσα.
Φραγκουδάκη Αν., 1977, *Εκπαιδευτική μεταρρύθμιση και φιλελεύθεροι διανοούμενοι –άγονοι αγώνες και ιδεολογικά αδιέξοδα στο μεσοπόλεμο*, Αθήνα, Κέδρος.
Φραγκουδάκη Αν., Δραγώνα Θ. (επιμ.), 1997 (1η έκδοση), *«Τι είναι η πατρίδα μας» -εθνοκεντρισμός στην εκπαίδευση*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
Χαλαζίας Χρ. Η., 1996, *31 χρόνια πολιτικής δημιουργίας*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
Χαραλαμπάκης Ι. Α., 1980, *Το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα*, Αθήνα, Καμπανάς.
Χαραλάμπης Δ., 1989, *Πελατειακές σχέσεις και λαϊκισμός –η εξωθεσμική συναίνεση στο ελληνικό πολιτικό σύστημα*, Αθήνα, Εξάντας.
—, 2012, *Κράτος, δημόσια διοίκηση και οικονομία της αγοράς στην Ελλάδα. Το ελληνικό παράδοξο: «πελατειακό συμβόλαιο» κατά κοινωνικού συμβολαίου*, Αθήνα, ΕΚΔΔΑ.
Χατζιδάκης Μ. (CD), *Πασχαλιές μέσα από τη νεκρή γη* (1961), ΕΜΙ-Καθημερινή /2010
Χρόνης Νικόλαος, 1997, *Η κριτική θεωρία κατά τον Max Horkheimer*, Αθήνα, Καρδαμίτσα/

Williams R., 1994, *Κουλτούρα και ιστορία*, Αθήνα, Γνώση.
Wittgenstein L., 2007, *Στοχασμοί*, Αθήνα, Στιγμή.

Ξενόγλωσση

Bowie A., 1990, *Aesthetics and subjectivity –from Kant to Nietzsche*, Manchester-New York, Manchester University Press.
Bruner J. S., 1996, *The culture of education*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
Laclau E., 2005, *On populist reason*, London, Verso.
Smith J. E., 1966, *The spirit of American philosophy*, New York, A Galaxy Book.