

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΑΘΗΝΑ, 6-8 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2009



Κέντρο Βυζαντινών, Νεοελληνικών και Κυπριακών Σπουδών

Εταιρεία Φίλων Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΑΘΗΝΑ, 6-8 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2009

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΑΘΗΝΑ, 6-8 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2009

Επιμέλεια

Μόσχος Μορφακίδης

Παναγιώτα Παπαδοπούλου, Δημήτρης Αγγελής

**Κέντρο Βυζαντινών, Νεοελληνικών και Κυπριακών Σπουδών
Εταιρεία Φύλων Κ. και Ι. Τσάτσου**

ΓΡΑΝΑΔΑ - ΑΘΗΝΑ 2010

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ / DATOS DE PUBLICACIÓN

Τίτλος: *Κωνσταντίνος Τσάτσος. Φιλόσοφος, συγγραφέας, πολιτικός. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Αθήνα, 6-8 Νοεμβρίου 2009*

Título: *Constantinos Tsatsos. Filósofo, escritor, político. Actas del Congreso Científico Internacional. Atenas, 6-8 de noviembre de 2009*

Επιμέλεια / Editores: *Μόσχος Μορφακίδης,
Παναγιώτα Παπαδοπούλου, Δημήτρης Αγγελής*

σσ. 760

Μελέτες Φιλοσοφίας, Δικαίου, Λογοτεχνίας, Ιστορίας και Πολιτικής.

Χορηγοί του τόμου:

*Ακαδημία Αθηνών
Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη
Εταιρεία Φίλων Κ. και Ι. Τσάτσου*

© Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas

C/ Gran Vía, 9 - 2º, 18001 GRANADA - ESPAÑA. Telf./fax: +34 958220874

© Εταιρεία Φίλων Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου

Φωτοστοιχειοθεσία-σελιδοποίηση: Jorge Lemus Pérez

Πρώτη έκδοση: Γρανάδα - Αθήνα, Νοέμβριος 2010

ISBN: 978-84-95905-33-8

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ, ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΑΘΗΝΑ, 6-8 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2009

Πρόλογος.....	11
Πρόγραμμα.....	15
Κωνσταντίνος ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ - <i>Κωνσταντίνος Τσάτσος (1899 - 1987)</i>	23
Κωνσταντίνος ΣΒΟΛΟΠΟΥΛΟΣ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και η Ακαδημία Αθηνών</i>	33

Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ

Τερέζα ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΛΑ - <i>Ό πλατωνισμός του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	41
Γεωργία ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ - <i>Ο Κ. Τσάτσος και ο νεοκαντιανισμός</i>	51
Κώστας ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗΣ - <i>Λόγος, ελευθερία και παιδεία Τα θεμέλια της ηθικής φιλοσοφίας του Κ. Τσάτσου</i>	61
Γεωργία ΛΑΔΟΓΙΑΝΝΗ - <i>Φιλοσοφία vs τέχνη στην κριτική του μεσοπολέμου</i>	73
Δημήτρης ΑΓΓΕΛΗΣ - <i>Αισθητικές αντιλήψεις του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	81
Παναγιώτης ΝΟΥΤΣΟΣ - <i>Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών</i>	97
Βασίλης Α. ΜΠΟΓΙΑΤΖΗΣ - <i>Ιδεολογία της Επιστήμης και Οικειοποιήσεις της Τεχνολογίας</i>	103
Γιώργος Ι. ΤΣΙΑΝΤΗΣ - <i>Έννοια και αποστολή της φιλοσοφίας κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο</i>	123
Πολύκαρπος ΚΑΡΑΜΟΥΖΗΣ - <i>Η Πολιτική Λειτουργία της Θρησκείας στη Σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	131
Ιωάννης Δ. ΣΠΥΡΑΛΑΤΟΣ - <i>Η φιλοσοφία της θρησκείας στον στοχασμό του Κ. Τσάτσου</i>	153
Μαριάνος Δ. ΚΑΡΑΣΗΣ - <i>Τό σύστημα φιλοσοφίας του δικαίου του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	163
Νικήτας ΑΛΙΠΡΑΝΤΗΣ - <i>Η Kelsen, Κ. Τσάτσος και διορθωτική συμπλήρωση της κλιμακωτής δομής του λόγου</i>	171
Αντώνιος ΧΑΝΟΣ - <i>Τελολογική ερμηνεία των νομικών διατάξεων και τελολογικό σύστημα του δικαίου</i>	185
Κωνσταντίνος Γ. ΒΛΑΧΟΣ - <i>Η τελολογική μέθοδος ερμηνείας των κλασικών Ρωμαίων νομομαθών</i>	203

Ο ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ

Γιάννης ΠΑΠΑΚΩΣΤΑΣ - <i>Κ. Τσάτσος: Από το δοκιμακό λόγο στη θεωρία της λογοτεχνίας</i>	215
Δημήτρης ΚΟΚΟΡΗΣ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ως κριτικός της ποίησης του Κωστή Παλαμά</i>	221

Μιχάλης ΤΣΙΑΝΙΚΑΣ - <i>Σεφέρης - Τσάτσος: Η 'δίδαχή' και ο 'διάλογος'</i>	233
Αντώνης ΔΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ - <i>Επανεξετάζοντας το «Διάλογο» Σεφέρη – Τσάτσου</i>	249
Σταυρούλα Γ. ΤΣΟΥΠΡΟΥ - <i>Η πνευματική μορφή του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	267
Βασιλική ΜΟΣΧΟΥ - <i>Λογική και ευαισθησία: ο πολιτικός και φιλόσοφος Κ. Τσάτσος ως ποιητής</i>	287
Ιωάννης ΤΑΪΦΑΚΟΣ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και οι Ρωμαίοι Κλασικοί</i>	299
Νικόλαος Α. Ε. ΚΑΛΟΣΠΥΡΟΣ - <i>Με λυρικό ιδεοκρατικό στοχασμό</i>	317
Αθανάσιος ΑΓΓΕΛΟΥ - <i>Η μονήρης σκέψη και οι Διάλογοι σε Μοναστήρι</i>	329
Sadi AMRO RODRÍGUEZ - <i>Ο νοηματικός ειρμός των "Διαλόγων σε μοναστήρι" ως κλειδί της σκέψης του Κ. Τσάτσου</i>	335
Αλέξανδρος ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ - <i>Διάλογοι σε μοναστήρι</i>	349
Βασιλική ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ - <i>Ο ιδεατός περιηγητής του Κωνσταντίνου Τσάτσου: Διάλογοι σε Μοναστήρι</i>	369
Παρασκευή ΓΚΑΤΖΙΟΥΦΑ - <i>Τα φάρμακα ψυχής» του Κωνσταντίνου Τσάτσου: Η Βιβλιοθήκη του</i>	379
Χριστόφορος ΧΑΡΑΛΑΜΠΑΚΗΣ - <i>Η γλώσσα του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	393
Andrés ROCÍÑA - <i>Κωνσταντίνος Τσάτσος, ένας σύγχρονος κλασικός ουμανιστής</i>	401
Γεωργία ΞΑΝΘΑΚΗ-ΚΑΡΑΜΑΝΟΥ - <i>Ό Κωνσταντίνος Τσάτσος για την γλώσσα και την ανθρωπιστική παιδεία</i>	411
Maila GARCÍA AMORÓS - <i>Η Παιδεία στο έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	421
Παναγιώτης ΠΑΠΠΑΣ, - <i>Η πολιτική φιλοσοφία της εκπαίδευσης στη σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	431

Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ

Γιώργος ΚΟΝΤΟΓΙΩΡΓΗΣ - <i>Η έννοια και ο σκοπός της πολιτικής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο</i>	441
Ανδρέας ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ - <i>Ελληνοκεντρικός αντι-ολοκληρωτισμός</i>	449
Αθανασία ΓΛΥΚΟΦΥΡΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ - <i>Εθνικοί χαρακτήρες και ιστορική αποστολή του ελληνισμού στο έργο του Κ. Τσάτσου</i>	455
Αλεξάνδρα ΔΕΛΗΓΙΩΡΓΗ - <i>Έθνος και εθνική συνείδηση στον έντεχνο -δοκιμακό και αφοριστικό λόγο του Κ. Τσάτσου</i>	477
Δώρα ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ - <i>Άτομο - Πολιτεία - Ηγέτης: Η πολιτική φιλοσοφία του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	489
Αθηνά ΞΟΥΡΑ - <i>Το όραμα για μια ιδεατή υπερπολιτεία στο έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	499
Λυκούργος ΚΟΥΡΚΟΥΒΕΛΑΣ - <i>Η διεθνολογική σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	515
Ευάνθης ΧΑΤΖΗΒΑΣΙΛΕΙΟΥ - <i>Κόσμοι των ιδεών, ορίζοντες της πράξης</i>	527
Χριστίνα Α. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ - <i>Η πρόωμη πολιτική δράση του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	543

Μανόλης ΚΟΥΜΑΣ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και το πολιτειακό ζήτημα, 1935-1946</i>	551
Ιωάννης Κ. ΦΙΛΑΝΔΡΟΣ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος στο δημόσιο βίο, 1956-1967</i>	563
Χρήστος ΧΡΗΣΤΙΔΗΣ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και η πολιτική κρίση της δεκαετίας του '60</i>	579
Ευάγγελος Π. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ - <i>Επιρροές και αγωνίες: Κ. Τσάτσος και Κ. Καραμανλής, 1963-1974</i>	587
Ισμήνη ΚΡΙΑΡΗ-ΚΑΤΡΑΝΗ - <i>Η συμβολή του Κ. Τσάτσου σε καιρίες διατάξεις του Συντάγματος του 1975</i>	595
Μαρία ΝΑΣΤΟΥ - <i>Κωνσταντίνος Τσάτσος, ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας: έργα και λόγοι</i>	605
Αντώνης ΚΛΑΨΗΣ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος μέσα από το φακό των κινηματογραφικών Επικαιρών</i>	617
Ελεονώρα ΝΑΞΙΔΟΥ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και οι ηγέτες των Βαλκανίων</i>	625
Κλεομένης ΚΟΥΤΣΟΥΚΗΣ - <i>Η Μεγάλη Απογοήτευση</i>	635
Δούκαινα Γ. ΖΑΝΝΗ - <i>Ποιος πρέπει να είναι κατά τον Κ. Τσάτσο ο πολιτικός</i>	651
Ελπίδα Κ. ΒΟΓΛΗ - <i>Το έθνος και η ελληνική διασπορά στον πολιτικό λόγο του Κωνσταντίνου Τσάτσου</i>	667
Χρήστος ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και οι προοπτικές ανάπτυξης της Ελλάδας</i>	683
Κωνσταντίζα ΓΕΩΡΓΙΑΚΑΚΗ - <i>Φεστιβάλ Επιδαύρου και Αθηνών</i>	695
Παναγιώτα ΞΗΡΟΓΙΑΝΝΗ - <i>Η Αποστολή του Αξιοματικού στον Κωνσταντίνο Τσάτσο</i>	705
ΤΣΑΤΣΟΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΗ	
Λίνος Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ - <i>Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και η Εύρώπη</i>	713
<i>ΒΙΟΧΡΟΝΟΛΟΓΙΟ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ</i> - Μόσχος ΜΟΡΦΑΚΙΔΗΣ.....	719

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί δικαίως ως μία από τις σημαντικότερες μορφές του πνευματικού και του δημόσιου βίου της σύγχρονης Ελλάδας. Αυτό τουλάχιστον πιστοποιούν τα βαθειά ίχνη που άφησε σε πολλαπλούς χώρους η πολύχρονη, άοκνη και δημιουργική του παρουσία. Ως πανεπιστημιακός δάσκαλος της Νομικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, συνέγραψε σειρά μελετών για την κοινωνική φιλοσοφία και για την ερμηνεία, την επιστήμη, τις πηγές και την φιλοσοφία του Δικαίου. Η διδακτική του εμπειρία στην Πάντειο Σχολή τον βοήθησε να εμβαθύνει τη γνώση του και να προσφέρει έργα σημαντικά για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και την κοινωνική της διάσταση. Τέλος, χάρη στη βαθειά κλασσική του παιδεία προσέφερε πρωτότυπες μεταφράσεις τόσο των ελλήνων όσο και των ρωμαίων ρητόρων.

Η συμβολή του όμως στη μελέτη και στη διάδοση της φιλοσοφίας δεν περιορίστηκε αποκλειστικά στον χώρο των πανεπιστημιακών αιθουσών. Απλώθηκε και σε ένα ευρύτερο κοινό χάρη στη γόνιμη παρουσία του στην Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, στην Ακαδημία Αθηνών, στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Παπανούτσου και στο Αθήναιον. Σημαντική υπήρξε επίσης η συμβολή του στην δημιουργία της Εταιρείας Κοινωνικών Επιστημών, του Ιδρύματος Κωστή Παλαμά, του Αρχείου Κωνσταντίνου Καραμανλή και του περιοδικού Ευθύνη.

Τον απασχόλησαν ιδιαίτερα τα ζητήματα της ταυτότητας του ελληνισμού και της θέσης του στον σύγχρονο κόσμο, καθώς και η ιδέα της Ευρώπης, που συνέδεσε στενά με τις κλασσικές σπουδές. Πίστευε βαθύτατα ότι το μοναδικό αντίδοτο στην πνευματική κρίση, που ήδη είχε αρχίσει να εμφανίζεται τόσο στην Ευρώπη όσο και στην Ελλάδα, είναι οι ανθρωπιστικές επιστήμες και ιδιαίτερα οι αξίες της ελληνικής αρχαιότητας.

Στο χώρο της λογοτεχνίας, άφησε έργα ποιητικά, θεατρικά αλλά και πολλαπλές μελέτες για Έλληνες και ξένους συγγραφείς. Στο ευρύτατο φάσμα των μελετών του συμπεριέλαβε εξέχουσες μορφές τόσο του 19ου αιώνα (Σολωμός, Κάλβος, Βαλαωρίτης, Παπαδιαμάντης) όσο και του 20ου με ιδιαίτερη έμφαση την πεζογραφία της Γενιάς του '30. Ξεχωριστή όμως θέση κατέχουν τα έργα που εφιέρωσε στο έργο του Παλαμά και στη θεωρία της ποίησης, με κορύφωση τον θρυλικό του διάλογο με τον Σεφέρη.

Ιδιαίτερη ήταν η έλξη που άσκησε στη σκέψη του η αισθητική σε όλες τις παραμέτρους, αρχίζοντας από την τέχνη και καταλήγοντας στη γλώσσα. Στο πλαίσιο αυτό τοποθέτησε τη διαμόρφωση και το μέλλον της δημοτικής, την οποία υπερασπίστηκε με σθένος, ενώ κατέβαλε όλες του τις προσπάθειες για να τη δει επωφελούμενη από τον πλούτο και την πλαστικότητα της αρχαίας ελληνικής.

Το κριτικό του ενδιαφέρον επεκτάθηκε και σε θέματα πολιτικής και ιστορίας, όπως δείχνει η συνεργασία του στην έκδοση της Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους της Εκδοτικής Αθηνών, αλλά και η παρουσίαση μεγάλων μορφών της νεοελληνικής ιστορίας όπως ο Καποδίστριας, ο Βενιζέλος, ο Παπαναστασίου και ο Καραμανλής.

Η πολιτική του δράση, στηρίχτηκε στις δημοκρατικές αξίες και στην ελευθερία της σκέψης και του λόγου, γεγονός που τον έκανε να γνωρίσει την επαγγελματική και την πολιτική καταδίωξη τόσο στη δικτατορία του Μεταξά όσο και στη γερμανική κατοχή. Η ανθρωπιστική παιδεία, σηματοδότησε τη μακρόχρονη πολιτική του θητεία, που άρχισε αμέσως μετά τη λήξη της Κατοχής. Ως κάτοχος μιας μακράς σειράς υπουργικών χαρτοφυλακίων (Τύπου, Παιδείας, Συντονισμού, Προεδρίας, Κοινωνικής Πρόνοιας, Δικαιοσύνης, Πολιτισμού), είχε την ευκαιρία να επιδείξει τα υψηλά ιδεώδη και τη δημιουργικότητά του προωθώντας τη δημιουργία σημαντικού αριθμού Γυμνασίων στη Βόρεια Ελλάδα, την επαναδιοργάνωση του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου και της Εθνικής Πινακοθήκης, την ενίσχυση των διεθνών φεστιβάλ θεάτρου και μουσικής, τη δημιουργία του Θεάτρου Βορείου Ελλάδος και τη στέγαση του Εθνικού Ιστορικού και Εθνολογικού Μουσείου στην Παλαιά Βουλή. Επισφράγισμα της λαμπρής πολιτικής του σταδιοδρομίας ήταν ο πρωταγωνιστικός ρόλος που διαδραμάτισε στη σύνταξη του νέου συντάγματος και η εκλογή του στο ανώτατο αξίωμα του πρώτου Προέδρου της Μεταπολίτευσης. Χάρη στην ευρυμάθεια, στο φιλελεύθερο πνεύμα και στη συνέπεια των πράξεών του, κέρδισε την αναγνώριση όλων σχεδόν των πολιτικών τάσεων της εποχής του και τον σεβασμό των πολιτικών του αντιπάλων.

Η πεποίθηση λοιπόν ότι η ζωή και το έργο του μπορούν να αποτελέσουν πηγή έμπνευσης και σημείο αναφοράς στις δύσκολες περιόδους ηθικής, πολιτικής και πνευματικής κρίσης, που διέρχεται σήμερα ο ελληνισμός, επέφερε την ιδέα της διοργάνωσης ενός επιστημονικού συνεδρίου, με την ελπίδα ότι θα αποτελέσει την αφετηρία και τη βάση για μελλοντικές ερευνητικές εργασίες και μελέτες από τις νεώτερες γενιές.

Το Κέντρο Βυζαντινών, Νεοελληνικών και Κυπριακών Σπουδών της Γρανάδας, το οποίο από το 2004 φιλοξενεί μεγάλο μέρος της βιβλιοθήκης του Κωνσταντίνου Τσάτσου, και ο Σύλλογος Φίλων του Κωνσταντίνου και της Ιωάννας Τσάτσου, έχοντας συναίσθηση του χρέους των να προωθήσουν τη μελέτη του έργου του επιφανούς αυτού άνδρα, αποφάσισαν να αναλάβουν την πρωτοβουλία με αφορμή τη συμπλήρωση των 100 χρόνων από τη γέννηση και των 30 από τον θάνατό του. Στο εγχείρημα αυτό είχαν ως αρωγούς και πολύτιμους συνεργάτες την Ακαδημία Αθηνών, την Βουλή των Ελλήνων, το Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, το Πάντειο Πανεπιστήμιο

και το Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, θεσμούς στενά συνδεδεμένους με την ακαδημαϊκή και πολιτική δραστηριότητα του Τσάτσου. Σημαντική ήταν επίσης και η συμβολή της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών.

Το συνέδριο πραγματοποιήθηκε, από την 6η ως την 8η Νοεμβρίου του 2009, υπό την αιγίδα του Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας, στις φιλόξενες αίθουσες της Ακαδημίας Αθηνών και της Παλαιάς Βουλής, τις οποίες παραχώρησαν ευγενικά η Ακαδημία και η Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία της Ελλάδος. Στις συνεδρίες του, που είχαν απόλυτη επιτυχία τόσο από οργανωτικής όσο και από επιστημονικής πλευράς, παρουσιάστηκαν 60 ανακοινώσεις, οι περισσότερες από τις οποίες φιλοξενούνται στον τόμο αυτόν.

Μόσχος Μορφακίδης



*Κέντρο Βυζαντινών, Νεοελληνικών και Κυπριακών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Γρανάδας*

ΔΙΕΘΝΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ

**«ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ»
ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ / ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ / ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ**

*110 χρόνια από την γέννησή του
(1899-2009)*



Υπό την αιγίδα
του Προέδρου της Έλληνικής Δημοκρατίας

*

Με την υποστήριξη:
της Βουλής των Ελλήνων
της Ακαδημίας Αθηνών
του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών
του Παντείου Πανεπιστημίου
της Ευρωπαϊκής Έταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών
της Έταιρείας Φίλων Κωνσταντίνου Τσάτσου

Άθινα, 6-8 Νοεμβρίου 2009

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ:
Ο ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ, Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ
Άθήνα, 6-8 Νοεμβρίου 2009

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ 6-11-2009

17.00 Ήναρξη - χαιρετισμοί

Α΄ Συνεδρία - Όλομέλεια
Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής

Προεδρεύει: Πάνος Α. Λιγομενίδης, Πρόεδρος τής Άκαδημίας Άθηνών

18.00 ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντίνος (Άκαδημία Άθηνών)

18.30 ΣΒΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντίνος (Άκαδημία Άθηνών / Ίδρυμα Κ. Καραμανλή)
Ό Κ. Τσάτσος και ή Άκαδημία Άθηνών

19.00 ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΛΑ, Τερέζα (Α.Π.Θ. / Άντ. Μέλος Άκαδημίας Άθηνών)
Ό πλατωνισμός τοῦ Κ. Τσάτσου.

19.30 Διάλειμμα

Β΄ Συνεδρία - Όλομέλεια
Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής

Προεδρεύει: Μόσχος Μορφακίδης

20.00 ΠΑΠΑΚΩΣΤΑΣ, Γιάννης (Έθνικό και Καποδιστριακό Παν/μιο Άθηνών)
Κ. Τσάτσος- Ό δοκιμογράφος και θεωρητικός τής λογοτεχνίας

20.15 ΧΑΡΑΛΑΜΠΑΚΗΣ, Χριστόφορος ((Έθνικό και Καποδιστριακό Παν/μιο Άθηνών)
Ή γλώσσα τοῦ Κ. Τσάτσου

20.30 ΚΑΡΑΣΗΣ, Μαριάνος Δ. (Α.Π.Θ. / Άντ. Μέλος Άκαδημία Άθηνών)

Τό σύστημα φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου τοῦ Κ. Τσάτσου. Συνοπτική παρουσίαση

20.45 Συζήτηση

ΣΑΒΒΑΤΟ 7-11-2009

Γ' Συνεδρία

Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής

Προεδρεύει: Γιάννης Παπακόστας

- 09.00 ΜΟΣΧΟΥ, Βασιλική (Υπ. Δρ. Νεοελληνικής Φιλολογίας)
Λογική και ευαισθησία: ό πολιτικός και φιλόσοφος Κ. Τσάτσος ως ποιητής
- 09.15 ΚΟΚΟΡΗΣ, Δημήτρης (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσ/νίκης)
Ό Κ. Τσάτσος ως κριτικός τής ποιήσης του Κωστή Παλαμά
- 09.30 ΤΣΟΥΠΡΟΥ, Σταυρούλα (Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου)
Ή πνευματική μορφή του Κ. Τσάτσου όπως προκύπτει από τις δοκιμακές και ήμερολογιακές καταθέσεις των Ό. Έλύτη και Γ. Θεοτοκά και ή μέσω αυτών των καταθέσεων ένταξη του στο πολιτισμικό άποτύπωμα τής άποκαλούμενης «Γενιάς του '30»
- 09.45 ΓΚΑΤΖΙΟΥΦΑ, Παρασκευή (Πανεπιστήμιο Γρανάδας)
«Τά φάρμακα ψυχής» του Κ. Τσάτσου: Ή βιβλιοθήκη του

10.00 Συζήτηση

Δ' Συνεδρία

Αΐθουσα Άκαδημίας Άθηνών

Προεδρεύει: Κωνσταντίνος Σβολόπουλος

- 09.00 ΚΟΝΤΟΓΩΡΓΗΣ, Γιώργος (Πάντειο Πανεπιστήμιο)
Ή έννοια και ό σκοπός τής πολιτικής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο
- 09.15 ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, Άνδρέας (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσ/νίκης)
Έλληνοκεντρικός άντι-ολοκληρωτισμός
- 09.30 ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, Διονύσης (Πάντειο Πανεπιστήμιο)
Πολιτεία και Πολιτική: ή ήθική αξιόλογηση τής Πολιτικής, άποστολή και ουσία τής Πολιτείας
- 09.45 ΞΟΥΡΑ, Αθηνά (Υποψ. Δρ.)
Τό όραμα για μία ιδεατή Ύπερπολιτεία στο έργο του Κ. Τσάτσου

10.00 Συζήτηση

10.30 Διάλειμμα

Ε΄ Συνεδρία**Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής**

Προεδρεύει: Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά

10.30 ΑΛΙΠΡΑΝΤΗΣ, Νικήτας (Παν/μιο Στρασβούργου / Δ.Π.Θ.)

Hans Kelsen και Κ. Τσάτσος

10.45 ΝΟΥΤΣΟΣ, Παναγιώτης (Πανεπιστήμιο Ίωαννίνων)

«Άρχεϊον φιλοσοφίας και θεωρίας των έπιστημών»: Η πολιτική του συλλογικού αυτού έγχειρήματος και ό Κ. Τσάτσος

11.00 ΑΓΓΕΛΗΣ, Δημήτρης (Δρ. Φιλοσοφίας)

Αίσθητικές αντίληψεις του Κ. Τσάτσου

11.15 ΜΠΟΓΙΑΤΖΗΣ, Βασίλειος (Ύποψ. Δρ. ΕΚΠΑ)

Ίδεολογία της Έπιστήμης και οικειοποιήσεις της Τεχνολογίας: ή σύγκρουση του «Άρχεϊου Φιλοσοφίας» μέ τόν Δ. Γληνό στόν έλληνικό Μεσοπόλεμο

11.30 ΤΣΙΑΝΤΗΣ, Γεώργιος (Δρ. Φιλοσοφίας, διδάσκων στό ΕΑΠ)

Έννοια και άποστολή της φιλοσοφίας κατά τόν Κ. Τσάτσο

11.45 Συζήτηση**ΣΤ΄ Συνεδρία****Αΐθουσα Ακαδημίας Αθηνών**

Προεδρεύει: Χριστόφορος Χαραλαμπάκης

10.30 ΤΣΙΑΝΙΚΑΣ, Μιχάλης (Πανεπιστήμιο Φλίντερς-Άδελαΐδα)

Σεφέρης – Τσάτσος: Ό «νοός», ό «λόγος» και τό ποίημα

10.45 ΔΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Άντώνης (Πανεπιστήμιο Σίδνεϋ)

Έπανεξετάζοντας τό «Διάλογο» Σεφέρη – Τσάτσου

11.00 AMRO RODRIGUEZ, Sadi (Ύποψ. Δρ.)

Ό νοηματικός εϊρός των Διαλόγων σε μοναστήρι ως κλειδί της σκέψης του Κ. Τσάτσου

11.15 ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, Άλέξανδρος (Δρ. Κοινωνιολογίας της Θρησκείας)

Διάλογοι σε μοναστήρι: Αναζητώντας τόν άνθρωπο και τό Θεό στό έργο του Κ. Τσάτσου

11.30 ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ, Βασιλική Π. (Ύποψ. Δρ.)

Ό ιδεατός περιηγητής του Κωνσταντίνου Τσάτσου: Διάλογοι σε ένα Μοναστήρι

11.45 Συζήτηση**12.00 Διάλειμμα**

Ζ' Συνεδρία**Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής***Προεδρεύει: Γιώργος Κοντογιώργης*

- 12.30 ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗ, Χριστίνα (Δρ. Ίστορίας)
Ή πρόωγη πολιτική δράση του Κ. Τσάτσου: Από τή Συνθήκη Ειρήνης στο Παρίσι, στη Δικτατορία του Μεταξά και στην Έθνική Αντίσταση
- 12.45 ΚΟΥΜΑΣ, Μανόλης (Δρ. Παν/μίου Άθηνών)
Ό Κ. Τσάτσος και τό πολιτειακό ζήτημα, 1935-1946
- 13.00 ΚΟΥΡΚΟΥΒΕΛΑΣ, Λυκοῦργος (Ύποψ. Δρ.)
Ή Διεθνής Κοινωνία στη Σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου
- 13.15 ΖΑΝΝΗ, Δούκαινα (Δρ. Αρχαίας Ίστορίας)
Ποιός πρέπει νά είναι κατά τόν Κ. Τσάτσο ό πολιτικός

13.30 Συζήτηση**Η' Συνεδρία****Αΐθουσα Άκαδημίας Άθηνών***Προεδρεύει: Λίνος Μπενάκης*

- 12.30 ΓΛΥΚΟΦΥΡΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Άθανασία (Έθνικό και Ύκαποδιστριακό Παν/μιο Άθηνών)
Έθνικοί χαρακτήρες και ιστορική αποστολή του έλληνισμού στο έργο του Κ. Τσάτσου
- 12.45 ΛΑΔΟΓΙΑΝΝΗ, Γεωργία (Πανεπιστήμιο Ίωαννίνων)
Φιλοσοφία vs τέχνη στην κριτική του μεσοπολέμου. Ό Κ. Τσάτσος και ή υπεράσπιση του νοήματος'
- 13.00 ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Δῶρα (Πανεπιστήμιο Κρήτης)
Άτομο-Πολιτεία-Ήγέτης: Ή πολιτική φιλοσοφία του Κ. Τσάτσου
- 13.15 ΠΑΠΠΑΣ, Παναγιώτης (Ύποψήφιος διδάκτωρ ΑΠΘ)
Ή πολιτική φιλοσοφία της εκπαίδευσης στην σκέψη του Κ. Τσάτσου
- 13.30 ΞΗΡΟΓΙΑΝΝΗ, Παναγιώτα (Δρ. Φιλοσ., Σχολή Ίκάρων)
Ή αποστολή του άξιωματικού στον Κ. Τσάτσο

13.45 Συζήτηση

Θ΄ Συνεδρία***Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής****Προεδρεύει: Ίσμήνη Κριάρη*

17.30 ΦΙΛΑΝΔΡΟΣ, Ίωάννης (Ύποψ. Δρ. Ίστορίας)

Ό Κ. Τσάτσος στόν Δημόσιο Βίο, 1956-1967: ΄Ενταξη στήν ΕΡΕ και Πολιτική Δράση

17.45 ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Εύάγγελος (Ύποψ. Δρ. ΕΚΠΑ)

΄Επιρροές και άγωνίες: Κ. Τσάτσος και Κ. Καραμανλής, 1963-1974

18.00 ΒΟΓΛΗ, ΄Ελπίδα (Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης)

Τό νά είσαι ΄Ελλην Τό έθνος και ή έλληνική διασπορά στόν πολιτικό λόγο του

18.15 ΝΑΞΙΔΟΥ, ΄Ελεονώρα (Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης)

*Ό Κ. Τσάτσος και οι ήγέτες τών Βαλκανίων: ή εικόνα του Άλλου μέσα από τό έργο του***18.30 Συζήτηση****Ι΄ Συνεδρία*****Αΐθουσα Άκαδημίας Άθηνών****Προεδρεύει: Ίωάννης Ταϊφάκος*

17.30 ΞΑΝΘΑΚΗ-ΚΑΡΑΜΑΝΟΥ, Γεωργία (Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου)

Ό Κ. Τσάτσος για τή γλώσσα και τόν έλληνοκεντρικό άνθρωπισμό

17.45 GARCÍA AMORÓS, Maïla (Πανεπιστήμιο Γρανάδας)

΄Η παιδεία στό έργο του Κ. Τσάτσου

18.00 ΚΑΛΟΣΠΥΡΟΣ, Α. Ε. Νικόλαος (΄Επισκέπτης Καθηγητής Πανεπιστημίου Άθηνών)

«Μέ λυρικόν ιδεοκρατικό στοχασμό»: Ό Κ. Τσάτσος και ή συμβολή του στόν δοκιμακό λόγο

18.15 ΑΓΓΕΛΟΥ, Άθανάσιος (Πανεπιστήμιο Ίωαννίνων)

*΄Η μονήρης σκέψη και οι Διάλογοι σέ Μοναστήρι***18.30 Συζήτηση****18.45 Διάλειμμα**

ΙΑ΄ Συνεδρία**Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής**

Προδρεύει: Παναγιώτης Νούτσος

- 19.00 ΚΟΥΤΣΟΥΚΗΣ, Κλεομένης (Πάντειο Πανεπιστήμιο)
Ή Μεγάλη Άπογοήτευση: Πικρές στιγμές του Κ. Τσάτσου από τήν ανάμιξή του στην πολιτική
- 19.15 ΧΡΗΣΤΙΔΗΣ, Χρήστος (Ύποψ. Δρ. Σύγχρονης Ίστορίας)
Ό Κ. Τσάτσος και ή πολιτική κρίση τής δεκαετίας του 1960
- 19.30 ΚΡΙΑΡΗ, Ίσμήνη (Πάντειο Πανεπιστήμιο)
Ή συμβολή του Κ. Τσάτσου σε καίριες διατάξεις του Συντάγματος του 1975
- 19.45 ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, Χρήστος (Ύποψ. Δρ., Συνεργάτης Ίδρύματος Καραμανλή)
Ό Κωνσταντίνος Τσάτσος και οι προοπτικές ανάπτυξης τής Έλλάδας. Ή περίπτωση του τουρισμού

20.00 Συζήτηση**ΙΒ΄ Συνεδρία****Αΐθουσα Ακαδημίας Αθηνών**

Προδρεύει: Κώστας Ανδρουλιδάκης

- 19.00 ΤΑΪΦΑΚΟΣ, Ίωάννης (Πανεπιστήμιο Κύπρου)
Ό Κ. Τσάτσος και οι Ρωμαίοι Κλασικοί
- 19.15 ΡΟСИՆΑ, Andrés (Πανεπιστήμιο Γρανάδας)
Κ. Τσάτσος, Ένας σύγχρονος κλασικός ούμανιστής
- 19.30 ΓΕΩΡΓΑΚΑΚΗ, Κωνσταντζα (ΕΚΠΑ)
Φεστιβάλ Αθηνών και Ήπιδαύρου: Ή παρέμβαση του Κ. Τσάτσου.
- 19.45 ΚΑΡΑΜΟΥΖΗΣ, Πολύκαρπος (Πανεπιστήμιο Αϊγαίου)
Ή πολιτική λειτουργία τής θρησκείας στή σκέψη του Κ. Τσάτσου
- 20.00 ΣΠΥΡΑΛΑΤΟΣ, Ίωάννης (Θεολόγος-Φιλολόγος)
Ή φιλοσοφία τής θρησκείας στό στοχασμό του Κ. Τσάτσου

20.15 Συζήτηση

ΚΥΡΙΑΚΗ 8-11-2009

ΙΓ΄ Συνεδρία**Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής***Προεδρεύει: Άθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη*

10.00 ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γεωργία (Πανεπιστήμιο Ίωαννίνων)

Ό Κ. Τσάτσος και ό νεοκαντιανισμός

10.15 ΠΑΡΟΥΣΗΣ, Μ. (Πανεπιστήμιο Πατρών)

Ό Κ. Τσάτσος ως κριτικός του Στάμλερ και του Κέλσεν

10.30 ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗΣ, Κώστας (Πανεπιστήμιο Κρήτης)

Λόγος, έλευθερία και παιδεία. Τά θεμέλια της ήθικης φιλοσοφίας του Κ. Τσάτσου

10.45 ΔΕΛΗΓΙΩΡΓΗ, Άλεξάνδρα (Άριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσ/νίκης)

*Έθνος και έθνική συνείδηση στο δημόσιο λόγο του Κ. Τσάτσου***11.00 Συζήτηση****11.15 Διάλειμμα****ΙΔ΄ Συνεδρία****Αΐθουσα Παλαιάς Βουλής***Προδρεύει: Γεωργία Ξανθάκη-Καραμάνου*

11.30 ΝΑΣΤΟΥ, Μαρία (Φιλόλογος)

Κωνσταντίνος Τσάτσος, ό πρόεδρος της Δημοκρατίας: έργα και λόγοι

11.45 ΚΛΑΦΗΣ, Άντώνης (Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου)

Ό Κ. Τσάτσος ως Πρόεδρος της Έλληνικής Δημοκρατίας μέσα από τό φακό των κινηματογραφικών Έπικαίρων

12.00 ΧΑΤΖΗΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εύάνθης (Έθνικό καιΐΚαποδιστριακό Παν/μιο Άθηνών)

Κόσμοι των ιδεών, όρίζοντες της πράξης: Ό Κ. Τσάτσος και τό έλληνικό πολιτικό σύστημα, 1942-1980

12.15 ΧΑΝΟΣ, Άντώνιος (Πάντειο Πανεπιστήμιο)

Τελεολογική έρμηνεία των νομικών διατάξεων και τελεολογικό σύστημα του δικαίου

12.30 ΒΛΑΧΟΣ, Κωνσταντίνος Γ. (Άριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσ/νίκης)

*Η τελεολογική μέθοδος έρμηνείας των κλασικών ρωμαίων νομομαθών***12.45 Συζήτηση****13.00** ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Λίνος: Ό Κ. Τσάτσος και η Ευρώπη*Άπολογισμός του συνεδρίου*

Κωνσταντίνος Τσάτσος (1899 - 1987)

Ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος εἶχε τή μοίρα νά διανύσει ὀλόκληρο σχεδόν τόν εἰκοστό αἰώνα, τόν μεγαλουργό στό πεδίο τῆς ἐπιστήμης καί τῆς τεχνικῆς, τόν παραγμένο ἀπό δύο φρικτούς μεγάλους πολέμους καί ὀργωμένο ἀπό τή δίνη τεράστιων κοινωνικῶν μεταβολῶν καί ἡχηρῶν πνευματικῶν ρευμάτων. Ἔζησε τίς καίριες δεκαετίες τοῦ πολυδύναμου καί πολύπλαγκτου αὐτοῦ αἰώνα μέ πνευματική ἐγρήγορη καί μέ συναισθηματική δόνηση, ἀλλά καί μέ ἱστορική δράση ἀποτελεσματική, στό πεδίο ἰδιαίτερα τῆς παιδείας. Ἡ παιδευτική λειτουργία του εἶχε ἀνεκτίμητη συμβολή γιά τήν ἀνύψωση τῆς στάθμης τοῦ πνευματικοῦ βίου στή χώρα μας. Τό συγγραφικό ἔργο του ὑπῆρξε καί ὑπάρχει πνευματικά πολύχυμο, ἐκφραστικά πολύτροπο, ἱκανό πάντοτε νά προσανατολίζει εὐδία τίς συνειδήσεις.

Γεννήθηκε ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος τό 1899, ἐνάμισι ἔτος πρὶν λήξει ὁ δέκατος ἔνατος αἰώνας. Περιβλημένος ἀπό τή στοργή τῶν γονέων του, μαθήτευσε καί σπούδασε καί μελέτησε κατά μόνας μέ ἄριστες συνθήκες. Τό 1918 ἤδη ἔλαβε τό πτυχίο τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν μέ βαθμό ἄριστα. Διετέλεσε γραμματεὺς τοῦ Ἐλευθερίου Βενιζέλου στό Παρίσι ἀπό τό 1918 ἕως τό 1919. Στήν περίοδο 1920 ἕως 1923, εἶχε ἀσχοληθεῖ ἔντονα μέ τήν ποίηση καί τή λογοτεχνία. Καρπός τῆς ἀσχολίας αὐτῆς ὑπῆρξαν δύο ποιητικές συλλογές: *Ἡ τριλογία τῆς ψυχῆς μου* καί *Ποιήματα*, δημοσιευμένες τό 1923 μέ τό ψευδώνυμο Ἡβος Δελφός. Τό '24 ἔφυγε ἀπό τήν Ἑλλάδα γιά μεταπτυχιακές σπουδές στή Χαϊδελβέργη, ὅπου ἐπί τέσσερα χρόνια φοίτησε γόνιμα στό Πανεπιστήμιο, ἐπανδρωμένο τότε μέ πανευρωπαϊκά διάσημους Καθηγητές. Ἐκεῖ συντελέσθηκε, ἀπό τό 1924 ἕως τό 1928, ἡ στερεή φιλοσοφική συγκρότησή του. Καί τό 1928 ἐκδόθηκε, γραμμένο ἐκεῖ, τό πρῶτο ἔργο του φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, μέ τίτλο *Der Begriff des positiven Rechts*.

Μετά την επιστροφή στην Ελλάδα ευτύχησε να συνεργασθεί, από τό 1928, με δύο έξοχους άνδρες, σπουδασμένους στη Χαϊδελβέργη επίσης: τόν Ίωάννη Θεοδωρακόπουλο και τόν Παναγιώτη Κανελλόπουλο. Ἡ ἀλληλοεμπνευστική συνεργασία τῆς ἔνδοξης τριανδρίας ἔμελλε νά ἐπηρεάσει κρίσιμα ὀρισμένη ἐποχή –ἢ, ἔστω, νά ἐπιφέρει ὀρισμένη τροπή– τῆς φιλοσοφίας στήν Ελλάδα. Τό ρηξικέλευθο γιά τήν ἐποχή ἐκείνη περιοδικό *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν*, ἀπό τό 1929 ἕως τό 1940, ὑπῆρξε τό κύριο πνευματικό τους ὄργανο, καί ἔχει σήμερα μνημειακή βαρύτητα γιά τήν Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας.

Τό 1929 εἶχε ἀναγορευθεῖ ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος διδάκτωρ τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καί τό 1930 διορίσθηκε, ὕστερ' ἀπό τή νόμιμη αὐστηρή δοκιμασία ἐνώπιον τῆς Σχολῆς σέ τρεῖς φάσεις, Ὑφηγητής φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, «ἐπ' ἀγαθῷ τῆς σπουδαζούσης νεολαίας.[...], ἥς τήν χειμαζομένην [...] σκέψιν μόνον ἀληθῆς φιλοσοφία τοῦ δικαίου εἶναι δυνατὸν νά φωτίσῃ», ὅπως ἔγραφε ὁ Καθηγητής Κωνσταντίνος Τριανταφυλλόπουλος, νομικός μέ ἱστορική ἐμβριθία καί φιλοσοφική συγκρότηση. Τό 1930, ἐπίσης, ἔγινε καί ὁ γάμος τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου μέ τήν Ίωάννα Σεφεριάδη, πτυχιούχο καί διδάκτορα ἤδη τῆς Νομικῆς Σχολῆς καί προικισμένη μέ καλλιέργεια πνευματική εὐρύτατη, κόρη τοῦ Καθηγητῆ Σεφεριάδη καί ἀδελφή τοῦ ἔπειτα παγκόσμιας φήμης ποιητῆ Γιώργου Σεφέρη, ἀντάξια τοῦ πατρός καί τοῦ ἀδελφοῦ καί τοῦ συζύγου τῆς, καθὼς ἀποδείχθηκε προπάντων σέ ὄρες δεινῆς δοκιμασίας τοῦ Ἔθνους, ὅπως στά χρόνια τῆς Κατοχῆς, ἀλλά καί σέ ὄρες εὐτυχίας καί λαμπρότητας, ὅπως στά χρόνια τῆς Προεδρίας.

Ἀναμφίβολα, στό κέντρο τῆς πνευματικῆς ἐργασίας τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου πρέπει νά τοποθετεῖται ἡ συμβολή του, ἡ ἀναγεννητική γιά τή χώρα μας, στή φιλοσοφία τοῦ Δικαίου. Ὑπῆρξε καί στόν περασμένο αἰῶνα διδασκαλία ἢ καί συγγραφική διακονία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, ἀλλά μάλλον δίκην παρέργου. Ἀξιομνημόνευτα εἶναι τρία ὀνόματα: Φίλιππος Ίωάννου, Νικόλαος Ί. Σαρίπολος, Νεοκλῆς Καζάζης. Ἡ διδακτική, ὅμως, καί συγγραφική δράση τῶν τριῶν αὐτῶν Καθηγητῶν δέν εἶχε ἀποφέρει ἐνθουσιασμό ἢ εὐρύτερο ἔστω ἐνδιαφέρον γιά τή φιλοσοφία τῆς Πολιτείας καί τοῦ Δικαίου. Ἦταν, ἄλλωστε, ἀπρόσφορη καί ἡ ἐποχή. Ἀπό τό 1910, μάλιστα, δέν ὑπῆρχε καθόλου διδασκαλία φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου στήν Ελλάδα. Καί μόνο ἕνας ἐκλεκτός νομοδιδάσκαλος, ὁ Κωνσταντίνος Τριανταφυλλόπουλος, ἦδη πρὶν καί ὕστερα προπάντων ἀπό τό 1920, ἀναφερόταν εὐστοχα καί σ' αὐτήν.

Καί ἰδού ἐμφανίζεται ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος. Καί ἀπό τό 1929 ἤδη ἀνατέλλει γιά τήν Ελλάδα ἡ φιλοσοφία τοῦ Δικαίου, καί ἀποτελεῖ ἐφ' ἐξῆς ἐστία πνευματικότητας, μέ ἀνταύγεια καί πέραν τοῦ χώρου ἀπλῶς τοῦ Δικαίου.

Ὁ ἴδιος ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος γράφει σέ ὄψιμο κείμενό του, καί συγκεκριμένα στό «Ἐπίμετρον», τό γραμμένο στά 1978 γιά τή δεύτερη ἔκδοση τοῦ βασικοῦ του ἔργου, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου*:

Τό παρόν ἔργον θά ἔπρεπε νά καταλάβῃ τήν τετάρτην θέσιν μεταξύ τῶν βασικῶν μελετῶν, αἱ ὁποῖαι συνθέτουν τό σύνολον τῶν περὶ φιλοσοφίας τοῦ δικαίου καί τῆς πολιτείας σκέψεών μου. Ἡ πρώτη θέσις ἀνήκει εἰς τήν *Πολιτικήν*, ὅπου μελετᾶται ὁ σκοπός τῆς πολιτείας καί συνακολούθως ἡ ἰδέα αὐτῆς. [...] Τήν δευτέραν θέσιν πρέπει νά καταλάβῃ ἡ μελέτη μου *Der Begriff des positiven Rechts*, ὅπου ὀρίζεται τό θετικόν δίκαιον καί ἡ ἐκ τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου συναγωγή αὐτοῦ. Τήν τρίτην θέσιν καταλαμβάνει ἡ μελέτη μου *Τό πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου*, ἔνθα ἐρευνᾶται ἡ δομή παντός συστήματος κανόνων δικαίου καί προσδιορίζονται οἱ βασικοὶ τρόποι τῆς ἐκπηγάσεώς των.

Σέ προγενέστερο κείμενο, γραμμένο στά 1960 –πρὶν ἀπὸ τῆ συγγραφή τοῦ ἔργου *Πολιτική*– ὡς Εἰσαγωγή στό βιβλίον του *Μελέται φιλοσοφίας τοῦ δικαίου*, δηλώνεται ἀπὸ τόν συγγραφέα ρητᾶ ὅτι «δύνανται νά χαρακτηρισθοῦν ὡς ὁ κορμός τῆς ὅλης φιλοσοφίας τοῦ δικαίου» (σ. 12) τά θέματα τῶν τριῶν ἕως τότε βασικῶν ἔργων του, δηλαδή, κατὰ σειράν συστηματική, τοῦ ἔργου *Der Begriff des positiven Rechts* (1928), τοῦ ἔργου *Τό πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου*, Τεύχος Α΄ (1941) καί τοῦ ἔργου *Τό πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου* (1932) ἐνῶ, ἐξ ἄλλου, καί βεβαιώνεται ἀπὸ τόν ἴδιον: «τό ὅλον ἐπιστημονικόν μου ἔργον ἀπαρτίζει σύστημα» (σ. 13).

Καί πραγματικά ὑπάρχει συνέχεια καί συνοχή μεταξύ τῶν τριῶν αὐτῶν βασικῶν ἔργων τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, δικαιολογητική τοῦ χαρακτηρισμοῦ των ὡς μερῶν συστήματος. Μάλιστα, μνημονεύονται καί ἄλλα μελετήματα, μέ συμβολή στόν ἀπαρτισμό τοῦ συστήματος, καί διακαθορίζεται ἡ σχέση τους πρός τά τρία βασικά ἔργα. Ὡς συμπλήρωμα τοῦ ἔργου *Der Begriff des positiven Rechts* φέρεται ἡ πραγματεία *Κοινωνία καί δίκαιον* (1935), δημοσιευμένη καί στή Γαλλία τό 1936, μέ τίτλον *Le droit et la société*. Ὡς συμπληρωματικές εἴτε προετοιμαστικές τοῦ ἔργου *Τό πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου* φέρονται οἱ πραγματεῖες *Αἱ φιλοσοφικαὶ βάσεις τοῦ διεθνoῦς δικαίου* (1930), *Ἡ πρωταρχική πηγή τοῦ δικαίου* (1938), *Τινά περὶ τῶν πηγῶν τοῦ παρ' ἡμῶν ἰσχύοντος δικαίου* (1939) καί *Ἡ δικαιοπραξία ὡς κανὼν δικαίου* (1959). Ἐπίσης, ὡς προανάκρουσμα τοῦ ἔργου *Τό πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου* φέρεται ἡ πραγματεία *Τό δίκαιον ὡς τεχνική καί ὡς ἐπιστήμη* (1929).

Ἀξίζει, ἀκόμη, νά μνημονευθεῖ ἡ πραγματεία *Φιλοσοφία καί ἐπιστήμη τοῦ δικαίου* (1929), προανάκρουσμα καί συμπλήρωμα τοῦ ἐναρκτήριου λόγου τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ὡς Καθηγητοῦ «Ἡ ἀποστολή τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου ἐν τῷ συγχρόνῳ πολιτισμῷ» (1933), ὅπου ἔχει ἐκτεθεῖ ἡ κοσμοθεωρητική ἀφετηρία τοῦ ὅλου ἐπιστημονικοῦ ἔργου του.

Ἐκφραστικότερα γιά τήν πνευματική ἀτμόσφαιρα τῆς χώρας, ὅταν ἐμφανίσθηκε ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος ὡς πανεπιστημιακός διδάσκαλος, εἶναι ὅσα αἰσθάνθηκε ὁ ἴδιος τήν ἀνάγκη νά ἐπισημάνει μέ τίς πρώτες προτάσεις τοῦ ἐπίσημου, ἐναρκτήριου λόγου του ὡς Καθηγητοῦ: «Δέν εἶναι ἀπηλλαγμένη δυσχερειῶν ἡ ὁδός τοῦ τρεπομένου πρός φιλοσοφικὰς μελέτας ἐν Ἑλλάδι. Καί ὅτι θά ἀντικρύσῃ τά εἰρωνικά βλέμματα τῶν πολλῶν, οἱ ὁποῖοι [...] ἀποβλέπουν εἰς τό ἄμεσον κέρδος καί τό πρόσκαιρον

συμφέρον, δέν ἔχει βεβαίως σημασίαν διά τόν θεωρητικόν ἄνθρωπον. Ἄλλ' ἐνδέχεται νά προσκρούση καί εἰς τήν δυσπιστίαν τῶν ἐκλεκτῶν, οἵτινες, περιτειχισμένοι εἰς τήν αὐστηρῶς εἰδικήν ἔρευναν, ὑποπεύονται, καί συχνάκις, δικαίως, ὅτι πέραν ταύτης ἡ ἐπιστημονική γνῶσις, περιπλανώμενη εἰς γενικότητα, καθίσταται ἀνωφελής ἢ ἀκόμη ὅτι ἀδυνατεῖ νά φθάσει εἰς ἐδραία πορίσματα».

Ἄν ἡ ἀντιφιλοσοφική αὐτή νοοτροπία εἶναι σήμερα πολύ ἀπομακρυσμένη καί μάλιστα φαίνεται ἀδιανόγητη σχεδόν, καίρια ἔχουν γιά τήν ὑπερνίκησή της συμβάλει τό συγγραφικό ἔργο, καί ἡ διδακτική δράση, τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου.

Γιά τή διδακτική δράση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, ἐνοημένη εὐρύτατα, θά ὁμιλήσω ἀπό αὐτοβίωτη ἐμπειρία. Δέν παραγνωρίζω ὅτι ἡ ἀναδρομή στά περασμένα μέ τή μνήμη, σάν ἐπιστροφή σέ τοπία ζωῆς μισοσβησιμένα στό βάθος τοῦ χρόνου, ραντισμένα ἢ σκεπασμένα μέ τήν ἀγλύ τοῦ θρύλου σχεδόν, κινδυνεύει νά μᾶς χαρίζει εἰκόνα τῶν παλαιῶν φάσεων τῆς ζωῆς, μέ πολλές διαθλάσεις ἐπιμορφωμένη ἀπό τήν παρεμβολή ποικίλων ὑπαρξιακῶν γεγονότων καί συνειδησιακῶν ἀντιδράσεων, ὅταν μάλιστα ἔχουν ἐπισωρευθεῖ ἔκτοτε πολλές δεκαετίες, κατάφορτες ἀπό ἱστορικό δυναμισμό, συχνότατα συγκλονιστικό. Καί ὅμως, πιστεύω ὅτι ἡ μνημονική συγκομιδή μου ἀπό τή δεκαεπταετία 1930 ἕως 1945 εἶναι πιστή πρὸς τήν οὐσία τῶν καταστάσεων καί τῶν ἐπιτεύξεων τῆς περιόδου αὐτῆς, κρίσιμης καί γιά τήν πνευματική ἀνέλιξη τῆς χώρας, ἀλλά, προπάντων, γιά τή δημιουργία τοῦ κύρους καί τῆς φήμης τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ὡς κορυφαίου πνευματικοῦ ἡγέτη, μέ ὕψιστη παιδευτική ἀποστολή στήν Ἑλλάδα τῆς ἐποχῆς του.

Ὁ πανεπιστημιακός διδάσκαλος Κωνσταντίνος Τσάτσος ἦταν γιά τό ἀκροατήριό του ἡ ζωντανή σκέψη καί ὁ παλλόμενος λόγος ἢ καί ἡ αὐθεντική παρουσία τοῦ πνεύματος. Κατόρθωνε ὥστε οἱ ἀκροατές νά εἶναι ὄχι δέκτες μόνο, ἀλλά καί συμμετοχοί κάπως στόν εἰρμό τῶν λογισμῶν του. Καί τό χάρισμά του αὐτό ἐκδηλωνόταν πῶς ἔντονα στό περίφημο Φροντιστήριο Τσάτσου. Ἐκεῖ ἀξιοποιήθηκαν σέ μέγα βαθμό τά ἐξαιρετά πνευματικά του προσόντα: ἡ διαλεκτική εὐκινησία καί ὁ ἐκφραστικός πλούτος, ἡ φιλοσοφική συγκρότηση καί ἡ λογοτεχνική προπαίδεια καί, εἰδικότερα, ἡ εὐχέρεια νά ζυπνάει ἐνδιαφέροντα μέ πρόσφορα ἐρωτήματα, διανοικτικά πνευματικῶν ὀριζόντων, καί ἡ ἔξοχη τέχνη γιά τήν ἀσκηση καί τήν ἀποδοχή κριτικῆς. Ἄς μή νομισθεῖ, ὅμως, ὅτι ἡ διδασκαλία του ἀσκούσε μόνο γοητεία ἢ ἐνθουσιασμό στίς συνειδήσεις τῶν φοιτητῶν. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ὀδηγοῦσε τούς φοιτητές πρὸς πνευματική ἔξαρση, ἀλλά καί πρὸς πνευματική πειθαρχία. Πολλοί, διάσημοι στήν ἔπειτα ζωὴ τους, ὀφείλουν πολλά στή μαθητεία τους πλάι του.

Ἡ πολυμέρεια τῶν ἐπιδόσεων καί τό ὑψηλό πνεῦμα τοῦ Φροντιστηρίου Τσάτσου ἐπιμαρτυρεῖται καί ἀπό ἔνδοξα σήμερα ὀνόματα: Ὀδυσσεύς Ἐλύτης, Γιώργος Σαραντάρης, Δήμητς Καπετανάκης, Παναγῆς Παπαληγούρας, Ἰωάννης Πεσμαζόγλου, Νικόλαος Μπουρόπουλος. Ὅλοι αὐτοί καί ἄλλοι πολλοί σύχναζαν στό θρυλικό ἐκεῖνο Φροντιστήριο ἢ στό Παράρημά του, δηλαδή τόν «Φιλοσοφικό Κύκλο», τῆς ἴδιας βασικῆς συντροφιάς, ὅπου, ἐκτός ἀπό τόν Κωνσταντῖνο Τσάτσο, μετεῖχε διευθυντικά ἕως τό 1935 καί ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος.

Ἔχω μετάσχει κατά καιρούς καί σέ ἄλλους «κύκλους» πνευματικῶν ἀνθρώπων καί στήν Ἑλλάδα καί στή Γαλλία. Δέν ἔζησα, ὅμως, ποτέ σέ τόσο πυκνή καί γνήσια πνευματική ἀτμόσφαιρα, ὅπως στό Φροντιστήριο ἐκεῖνο καί στόν «Κύκλο» ἐκεῖνο τῶν ἐτῶν 1931 ἕως 1940, ὅπου ὑπό τή διακριτική διεύθυνση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου διεξαγόταν φιλοσοφικός διάλογος αὐθεντικός, ἀντιμετωπίζονταν ριζικά τά μεγάλα προβλήματα θεωρίας τοῦ κόσμου καί τοῦ ἀνθρώπου καί, προπάντων, συντελοῦνταν ὀρθή περιαγωγή τῶν ὑπό διάπλαση ἀκόμη συνειδήσεων μελλοντικῶν λειτουργῶν τοῦ πνεύματος ἀπό τούς πιο ἄξιους τῆς χώρας. Στόν χωρόχρονο ἐκεῖνο ἀναπνέαμε τόν ἀέρα τῆς φιλοσοφίας. Οἱ συζητήσεις κάποτε ἦταν ὀξυτάτες, μέ βαθύψυχες ἐντάσεις καί μέ συναισθηματικά χρωματισμένες ἐξάρσεις τοῦ λογισμοῦ, ἀλλά χωρίς νά θραύεται ἡ ἀμοιβαία ἐμπιστοσύνη. Ἡ ἐξισορροπητική ἐπέμβαση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ἐξασφάλιζε τή συναγωγή τῶν ἀπορητικῶν ἔστω πορισμάτων, δίχως διαταραχή τῆς γαλήνης τῶν πνευμάτων, ἄν καί νεανικῶν.

Τό συγγραφικό ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου εἶναι πολυδιάστατο καί τεράστιο σέ ἔκταση. Μνημονεύσαμε ἤδη τά βασικά τέσσερα ἔργα του φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου καί τῆς Πολιτείας. Γιά λόγους ἱστορικής συγκυρίας, προσδιοριστικῆς τοῦ χρόνου τῆς πανεπιστημιακῆς διδασκαλίας τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, ἀλλά καί ὄχι μόνο γι' αὐτούς, μεγαλύτερη ἐπίδραση ἀπό τά ἄλλα τρία ἔργα εἶχε τό ἔργο μέ τίτλο *Τό πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου*, ἐκδομένο στά 1932. Ἄς μή λησμονοῦμε ὅτι ὁ ἀναγνωρισμένος ἤδη ὡς ἕνας ἀπό τούς κορυφαίους πνευματικούς ταγούς τῆς χώρας, εἶχε τόν Σεπτέμβριο τοῦ 1939 ἐξοριθεῖ, καί εἶχε τόν Ὀκτώβριο τοῦ 1941 ἀπολυθεῖ ἀπό τό Πανεπιστήμιο. Οἱ δύο χρονολογίες εἶναι δηλωτικές τῆς ἱστορικής συγκυρίας.

Ἄς επιτραπεῖ, λοιπόν, γιά τό ἔργο αὐτό, ἰδιαίτερα σημαντικό στόν χώρο τῆς σύγχρονης ἑλληνικῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου νά ἐπαναλάβω ἐδῶ περιληπτικά ὅ,τι ἔχω γράψει, ὅταν, προλόγισα τή δευτέρη ἔκδοσή του κατά ἐπιθυμία τοῦ συγγραφέα του:

Στό πρῶτο ἤδη κεφάλαιο τοῦ ἐμβριθέστατου αὐτοῦ συγγράμματος, παρουσιάζονταν εὐσύννοπα καί εὐλήπτα βασικές ἔννοιες φιλοσοφίας, θεωρίας τῆς πράξεως καί φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, ἰδιαίτερα πρόσφορες γιά νά προσανατολίσουν φιλοσοφικά τόν ἀναγνώστη. Καί εἶχε τό κεφάλαιο αὐτό ἀπήχηση ἐνθουσιαστική σέ πλῆθος ἐκλεκτῶν φοιτητῶν μέ πνευματικές ἀνησυχίες ἔντονες. Ἀπήχηση παρόμοια εἶχε καί τό δεύτερο κεφάλαιο, μέ τίτλο «Ἡ ἔννοια τῆς τελολογίας».

Τόν κορμό τοῦ βιβλίου ἀποτελοῦσαν τά κεφάλαια τρίτο καί τέταρτο, μέ τίτλους «Ἡ τελολογική γνῶσις τοῦ δικαίου» καί «Ἡ γνῶσις τῆς νομοθετικῆς βουλήσεως». Τά δύο αὐτά κεφάλαια, ἐπίσης, ἄσκησαν ἐπιδράσεις ἰσχυρές στούς νέους προπάντων νομικούς, τούς ἐνδιαφερόμενους γιά ἐδραίωση μεθοδολογική τῆς ἐπιστήμης τους. Αὐτά, προπάντων, ἔδωσαν τό ἔναυσμα γιά τήν ἔκτοτε ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας τῆς νομικῆς μεθόδου στήν Ἑλλάδα. Περιεῖχαν, ἐκτός ἀπό τόν προσωπικό, τοιμηρό, στοχασμό τοῦ συγγραφέα, τά πιο σημαντικά θεωρήματα γιά θέματα ἐρμηνείας τοῦ Δικαίου, τά διαμορφωμένα ἀπό Γερμανούς, κυρίως, ἀλλά καί Γάλλους συγγραφείς, σέ μεγάλη ἐποχή τῆς θεωρίας τοῦ Δικαίου, ἀνεπανάληπτης ἔκτοτε.

Κεντρικό δόγμα της διδασκαλίας του συγγραφέα ήταν ότι η τεολογική έρμηνεία δεν είναι απλώς μία μέθοδος συμπληρωματική των άλλων ιστοτίμων μεθόδων έρμηνείας του Δικαίου, αλλά είναι η μόνη και λογικώς αναγκαία μέθοδος συλλήψεως του νοήματος των κανόνων Δικαίου, ενώ τα άλλα έρμηνευτικά μέσα είναι μόνο βοηθητικά της τεολογικής σκέψεως. Η προσήλωση προς τό λογικό αίτημα για ολοκληρία της τεολογικής έρμηνείας του Δικαίου, τηρημένη από τόν συγγραφέα μέ άκρα συνέπεια, κινδυνεύει νά ένέχει και κάποια όλιγορία για τή συστατική του Δικαίου άρχή της θετικότητας, και άλλωστε ύπερτονισμό, παράλληλα, του δεοντολογικού χαρακτήρα των κανόνων Δικαίου, μέ ύποτίμηση του δυνατολογικού έπίσης χαρακτήρα τους. Παρά ταυτα, όμως, τό άκράια τολμηρό αυτό θεώρημα ύπήρξε γονιμότητα συμβολή του Κωνσταντίνου Τσάτσου για τή διασάλευση του κύρους του νομικισμού, κυρίαρχου έως τότε και βλαπτικότητας, ενώ και ύποκίνησε ως προκλητική άφετηρία έποικοδομητικές αντιδράσεις νεώτερων συγγραφέων, άλλων άκέραια πιστών και άλλων πιστών όλιγότερο στό πνεύμα του.

Έξ άλλου, η έξαρση της τεολογίας, καθώς και η σύστοιχη λογική άνάλυση της δομής του Δικαίου ως συστήματος, έπίτευγμα του Κωνσταντίνου Τσάτσου μέ άλλα προπάντων έργα του, όχρωσε τή θεωρία του δικαίου και τήν προστάτευσε από τήν έπικείμενη είσβολή του κοινωνιολογισμού ή και του ψυχολογισμού στόν χώρο της, δεινών άλλότροπων, αλλά εφάμιλλων του νομικισμού.

Πρός άποσαφήνιση της έννοιας του θετικού Δικαίου κατά Κωνσταντίνον Τσάτσον, αξίζει νά επικαλεσθούμε ό,τι γράφει ό ίδιος τό 1978 («Έπίμετρον» για τή δεύτερη έκδοση του βιβλίου *Τό πρόβλημα της έρμηνείας του δικαίου*): «Η πολιτεία [...], έχουσα τήν μορφήν ήν τή προσδίδει [...] τό θετικόν δίκαιον, όφείλει νά πραγματοποιή τήν ιδέαν του δικαίου, δηλαδή όχι τήν καθαράν ιδέαν της δικαιοσύνης, αλλά τήν κατά τήν πορείαν της ξεειδικεύσεως αυτής διά γενικών κανόνων δημιουργουμένην ιδέαν του δικαίου, εν τή όποία η δικαιοσύνη θυσιάζεται κατά τό μέτρον, τό [...] άπαραίτητον διά τήν σύνθεσιν αυτής μετά της άρχής της τάξεως και της άσφαλείας», (σ. 266) αλλά έπίσης: «Τό θετικόν δίκαιον είναι δίκαιον, καθ' όσον “μετέχει”, κατά έν ώρισμένον μέτρον, της ιδέας του δικαίου. Πέραν όμως ενός κατωτάτου όρίου άσφαλείας παύει νά είναι θετικόν δίκαιον και πέραν ενός κατωτάτου όρίου δικαιοσύνης παύει [...] νά είναι θετικόν δίκαιον» (σ. 265).

Έξ άλλου, αξίζει νά μή άγνοήσουμε και τήν έκθεση από τόν ίδιον των πηγών του για διαμόρφωση της περί Δικαίου θεωρίας του: «Αί πηγαί από τας όποίας ήντλησα διά νά διαμορφώσω τήν σκέψιν μου, οί όδηγοί μου εις τόν δρόμον μου, είναι φανεροί εις τούς γνώστας των πραγμάτων. Ό Πλάτων της *Πολιτείας*, του *Πολιτικού* και του *Φαίδρου*, ό Κάντ των τριών *Κριτικών* και οί έπίγονοί του, κυρίως εκείνοι οί όποιοι έπεξεργάσθησαν τήν έννοιαν της ιστορίας και της κοινωνίας, ό Βίντελμπαντ, ό Max Weber και πρό παντός ό Rickert [...]» («Έπίμετρον», *όπ. άν.*, σ. 270).

Στόν χώρο της φιλοσοφίας του Δικαίου και της Πολιτείας, εκτός από τά ήδη μνημονευθέντα έργα του, άνήκουν τά διδακτικού προορισμού βιβλία του, *Η*

κοινωνική φιλοσοφία τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων (Τεύχος Α', 1938· δεύτερη ἔκδοσή του συμπληρωμένη, τό 1962· ἔκδοσή του σέ γαλλική γλώσσα, 1971, καί σέ ρουμανική γλώσσα, 1979), *Εἰσαγωγή στήν ἐπιστήμη τοῦ δικαίου* (1940· δεύτερη ἔκδοσή του, 1945). Ἐπίσης, οἱ πραγματείες του, οἱ δημοσιευμένες στό *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν*: «Τό ἔργον τοῦ Karl Larenz καί ὁ ἐγελιανισμός ἐν τῷ δικαίῳ» (1930), «Τό ἔργον τοῦ Giorgio Del Vecchio» (1933), «Ἡ κοινωνική Φιλοσοφία τοῦ Kant» (1935)· ὅπως καί οἱ ξενόγλωσσες πραγματείες του: «Filosofia dei valori e concetto del diritto» (*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1931), «Der juristische Pragmatismus in der Völkerrechtslehre» (*Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1932), «*Droit, Morale, Moeurs* (11^e *Annuaire de l'Institut de Philosophie du Droit*, 1936), «Qu' est-ce que la philosophie du droit» (*Archives de philosophie du droit*, 1962)· καί ἀκόμη ἄλλα μικρότερα κείμενά του, καθώς οἱ ἀνακοινώσεις του στήν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν «Πλάτωνος Πολιτεία» (1966), «Ὁ Κάντ καί τό διεθνές δίκαιον» (1974) ἢ ἄλλες ἀνακοινώσεις του σέ διεθνή προπά- ντων συνέδρια, εἴτε συνεργασίες του σέ ὁμαδικά ἔργα μέ θέμα θεωρίας τοῦ Δικαίου, ὅπως καί πολλές βιβλιοκρισίες του ἔργων φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου καί, τέλος, τά ὄψιμα κείμενά του, «Ἐὐρωπαϊὸν Πολιτεία» (*Ἀφιέρωμα στόν Ε.Π. Παπανοῦτσο*, 1980), «Φιλοσοφία καί πολιτική» (*Ἀ' Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας*, 1981), «Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου» (*Ἀφιέρωμα στόν Ἀλέξανδρο Γ. Λιτζερόπουλο*, 1985).

Ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος, ὅμως, δέν περιορίσθηκε στή διακονία τῆς θεωρίας τοῦ Δικαίου καί τῆς Πολιτείας. Ἦταν πολὺ προικισμένος καί πολὺ αἰσθαντικός, γιὰ νά ἐγκλεισθεῖ στόν χῶρο τῆς. Ἄλλωστε, ξεκίνησε τή δημόσια ἐμφάνιση τῶν πνευμα- τικῶν του ἐπιδόσεων ὡς ποιητής μέ ὄριμη τέχνη στά εἴκοσι τέσσερα χρόνια του. Καί ἡ πνευματική του καλλιέργεια ὑπῆρξε πολυμερέςτατη καί βαθύτατη. Εἶχε, μάλιστα, καί τήν ἔμφυτη σχεδόν τέχνη ἐπιλογῆς τῶν ἀντικειμένων μελέτης, καί εἶχε κατά καιροῦς γευθεῖ τοὺς πνευματικούς χυμούς τῶν κλασικῶν ἔργων Ἑλλήνων, Ἱταλῶν, Γερμανῶν, Γάλλων. Ἐξ ἄλλου, ὅπως εἶχε τό χάρισμα τῆς ὑπομονῆς καί τῆς ἐπιμονῆς, τῆς ἐργατικότητας καί τῆς μεθοδικότητας, κατόρθωνε σέ ὅλη τή διάρκεια τῆς ζωῆς του ὥστε ἡ παιδεία του νά διευρύνεται καί νά βαθαίνει ὀλοένα, μέ συνέπεια τήν ἀντί- στοιχη ἐπικαλλιέργεια τῆς καλαισθησίας του καί τῆς εὐθυκρισίας του, καθώς καί τῶν ἐκφραστικῶν του ἱκανοτήτων.

Πέρα, λοιπόν, ἀπό τά ὄρια τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου καί τῆς Πολιτείας, ἐκτείνε- νεται ἀναπεπταμένα τό ἔργο του καί σέ ἄλλα πεδία τοῦ πνεύματος.

Πολύτιμα ὑπῆρξαν καί εἶναι τά ἔργα του φιλοσοφίας καθόλου, εἴτε παρουσιάζονται μέ τήν αὐστηρή μορφή πραγματείας εἴτε μέ τή χάρη δοκιμακοῦ στοχασμοῦ.

Τό 1934 δημοσιεύθηκε στό *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν* ἡ πραγματεία του «Ἡ γνωσιολογία τοῦ Κάντ ὡς εἰσαγωγή στήν ἰδεοκρατία», ὑπο- δειγματική τόσο ὡς πρός τή σαφήνεια στήν ἔκθεση καί τήν ἀκρίβεια στήν ἔκφραση, ὅσο καί ὡς πρός τήν παιδαγωγική εὐστοχία. Σέ μορφή πραγματείας, ἐπισης, ἐκφράσθηκε ὁ φιλοσοφικός στοχασμός του καί μεταπολεμικά μέ διάφορες ἀφορμές. Ἀξίζει νά

μνημονευθούν, από τά κείμενα του αὐτά προπάντων: «Αἱ ἀντινομίαι τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου» (*Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 1962), «Ὁ Στωικισμός ὡς ἰδεῶδες βίον» (Ὄργανισμός Ἐθνικοῦ Θεάτρου, *Δώδεκα Διαλέξεις*, Β', 1962), «Τό ἀγαθό ὡς ἀρχή τῆς πράξης» (*Φιλοσοφία*, Ἐπετηρίς τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1971).

Οἱ ἐκφράσεις τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ του σέ μορφή δοκίμιου εἶναι πολυπληθέστατες καί δυσεπόπτευτες. Ἐξαίρετη θέση μεταξὺ τους κατέχει τό δοκίμιο «Πρὶν ἀπό τό ξεκίνημα», δημοσιευμένο τό 1938 ἤδη στό περιοδικό μαθητῶν καί φίλων του *Προπύλαια*. Στό ἔξοχο αὐτό δοκίμιο ἐκφραζόταν ἐκ βαθέων ἢ προσωπική πνευματικο-ηθική στάση τοῦ συγγραφέα του, ἀντίκρου στίς ἄπειρες κάθε στιγμή δυνατότητες συμπεριφορᾶς τοῦ νέου προπάντων ἀνθρώπου, κοιταγμένες ἀπό κάποιο «ἀρχιμήδειο σημεῖο» ξεκινήματος πρὸς τή ζωή. Ἀντιμετωπίζεται, δηλαδή, τό πρόβλημα τῆς αὐτοθεσίας τοῦ συνειδητοῦ ἀνθρώπου ἀντίκρου στή ζωή μέ τρόπο ὑπερβατικά ἔγκυρο. Ὡς ὑποκείμενο τοῦ προβληματισμοῦ ἐμφανίζεται «ὁ νέος πού δέν γέρασε πρῶιμα». Καί λέγεται γι' αὐτόν ὅτι «δέν ξέρει τί νά πρωταγκαλιάσει ἀπό τά πλούτη τῆς ζωῆς· γιά νά πιάσει τό ἕνα, ἀφήνει τό ἄλλο, μέ τή νευρική ἀνησυχία καί τή δίψα τῆς πεταλούδας στόν ἥλιο». Καί διευκρινίζεται πρὸς αὐτόν παιδαγωγικά τό ὄριο, τό χωριστικό «τοῦ ἀνθρώπου, πού εἶναι πνεῦμα, ἀπό τόν ἀνθρώπο, πού μαζεύει ἀπό χάμω τό πνεῦμα τῶν ἄλλων καί τό ἀναλίσκει, μεταβάλλοντάς το σέ ὕλη χρήσιμη». Καί παρουσιάζονται πρὸς αὐτόν κάποιες ἀρχές γιά τήν πλοήγησή του πρὸς τό πέλαγος τῆς ζωῆς καί γιά τήν ἄριστη ἐπιλογή ὀρισμένου τρόπου ἄξιας ζωῆς.

Ἀπό τό δοκίμιο αὐτό προκλήθηκε τότε ὁ περίφημος διάλογος τοῦ συγγραφέα του μέ τόν ποιητή Γιώργο Σεφέρη, ὅπως καί σημαντικότερες πνευματικές ἀναζητήσεις ἄλλων. Ὁ διάλογος αὐτός, ὅμως, ὑπῆρξε καί προανάκρουσμα ἢ καί ἀφετηρία γιά ἐπανειλημμένη καί γονιμότητα ἐνασχόληση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου μέ θέματα αἰσθητικῆς.

Ἐξ ἄλλου, ὀλοένα καί σέ μεγαλύτερο βαθμό, ὁ φιλοσοφικός στοχασμός τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, ἀναβλυστός ἀλλά καί προκλημένος ἀπό μελέτη, ἐκφράζεται σέ μορφή ἀφορισμῶν εἴτε διαλόγου. Οἱ *Ἀφορισμοί καί Διαλογισμοί*, δημοσιευμένοι σέ τέσσερες σειρές, ἀπό τό 1965 ἕως τό 1972, ἄν καί ὄχι ὅλοι τῆς ἴδιας ὑψηλῆς πνευματικῆς στάθμης, καί πολύ πῖο ἀδρά οἱ *Διάλογοι σέ Μοναστήρι*, βιβλίο τοῦ 1974, παρουσιάζουν τόν συγγραφέα τους, ἕνα φιλοσοφημένο ἄνθρωπο μέ ὑπαρξιακή μύχια ἔνταση, μέ βαθιά πνευματική περισυλλογή καί μέ ἠθική ἐμβρίθεια καί διαύγεια, νά προβάλλει ἀποσταγμένους στοχασμούς εἴτε διηθημένα βιώματα, σέ διασπασμένο κάποτε ἢ διαθλασμένο σχῆμα, σάν ἐξομολόγηση καί σάν διδαχή, καί ἰδιαίτερα ὡς συγκομιδὴ ἐμπειρίας βίου τριπλῆς ποιότητας: «ἀπολαυστικοῦ», «πολιτικοῦ», «θεωρητικοῦ». Ἡ παλαιή ἀντίθεση τῆς φιλοσοφίας πρὸς τήν ποίηση ἐμφανίζεται ὑπερνηκημένη, ἢ σχεδόν, καί μάλλον μεταβλημένη σέ ἀγαστή μεταξὺ τους συνεργασία ἢ σέ ἀρμονία λειτουργίας ἐναλλακτικῆς. Αὐτό, μάλιστα, συμβαίνει καί μέ τήν ἀποφθεγματικὴ μορφή τῶν «ἀφορισμῶν» καί μέ τή μικρο-δοκιμιακὴ μορφή τῶν «διαλογισμῶν».

Αυτό, ἐξ ἄλλου, συμβαίνει κατ' ἐξοχήν στό ἔργο *Διάλογοι σέ Μοναστήρι*, τό ἔκδηλα συνθετικό τῶν πνευματικῶν ἐπιδόσεων εἴτε κλίσεων τοῦ συγγραφέα του, ὥστε καί νά χαρακτηριστεῖ ὡς «ιερουργία [...] τοῦ στοχαστή, τοῦ ποιητή, ἐνός Ἀνθρώπου».

Ἴδου, ὅμως, ὅτι ἐμφανίζεται ἡ ποίηση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου καί στήν αὐτοτέλεια τῆς Ποιήματα, γραμμένα μεταξύ τῶν ἐτῶν 1927 καί 1972, δημοσιεύονται σέ τόμο ἐπιβλητικό, τό 1973, μέ τίτλο *Τά Ποιήματα*. Ἀνταύγεια γνήσιας καί πλούσιας παιδείας εἶναι διάχυτη καί σ' αὐτά. Δέν ἀπουσιάζει, ὅμως, ἀπό αὐτά ὅ,τι ὀνομάζεται λυρισμός, καί μόνο ἔχει συχνά ἔντονη πνευματικότητα. Ἴδου κάποιοι στίχοι:

Βῆμα λιγνό τοῦ ζαρκαδιοῦ πῶς μέ τραβάς ξανά
στίς ροδισμένες κουμαριές, στά βυσινιά πουρνάρια.

.....

Τά τελευταία νιάτα, Ἐσύ, στά δειλινά τά χρόνια
κλειστή θρησκεία, ἀπό χαρές παιδιάστικες μεστή·
τοῦ φθινοπώρου τά κλαριά ἄλλαξε σ' ἀνθοκλώνια
στό δάσος πού περάσαμε ξυπνήσαν οἱ θεοί.

Μέ βάση τούς στίχους αὐτούς προπάντων –γι' αὐτό, ἄλλωστε, καί τούς μνημονεύσαμε– ὑπῆρξαν κρίσεις γιά τήν προκείμενη συλλογή ποιημάτων, ὑπερτονιστικές ἴσως τῆς ἀξίας τῆς, καί ιδιαίτερα τῆς σημασίας τῆς γιά τόν χαρακτηρισμό τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ὡς λειτουργοῦ τοῦ πνεύματος. Ὑποστηρίχθηκε, δηλαδή, ὅτι ἡ ποίηση κατ' ἐξοχήν ἦταν ὁ πνευματικός χῶρος του, καί ὅτι σχεδόν ξεστράτισμά του ἦταν ἡ ἀσχολία του μέ τή φιλοσοφία καί εἶχε συνέπεια μειωτική γιά τήν πραγμάτωση τῆς ἀποστολῆς του ὡς ποιητή. Βέβαιο εἶναι, ὅμως, ὅτι ἡ συμβολή του ἡ καίρια στήν παιδεία καί στήν πνευματική ἀκμή τῆς χώρας μας συντελέσθηκε στό πεδίο τῆς φιλοσοφίας, καί ιδιαίτερα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, ἥ καί μέ τίς ἐργασίες του ὡς θεωρητικοῦ τοῦ ποιητικοῦ λόγου καί τῆς καλλιτεχνίας γενικά. Ἐξ ἄλλου, σημαντικότερες ὑπῆρξαν οἱ Κριτικές του γιά τήν ποίηση καί τήν πεζογραφία, γραμμένες μέ τή συλλειτουργία ποιητικῆς αἰσθαντικότητας καί φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

Κατόρθωμα συνθετικῆς ἐρμηνείας εἶναι τό βιβλίο του *Παλαμάς* (1936). Θυμοῦμαι, πρῖν ἀκόμη τυπωθεῖ, τήν ἀνάγνωση κεφαλαίων του ἀπό τόν ἴδιο στό γραφεῖο τοῦ Παλαμά, σέ κύκλο στενό, μέ τή βιβλική φυσιογνωμία τοῦ σεβάσμιου γέροντα νά δεσπόζει, καί μέ παρόντες ἀκόμη τόν Κατσίμπαλη, τόν Καραντώνη καί δύο τρεῖς ἄλλους. Ἦταν ἀτμόσφαιρα μυσταγωγίας. Ἡ διάλεξή του γιά τόν Παλαμά στόν «Παρνασσό», τό 1936 ἐπίσης, εἶχε προκαλέσει κατάνυξη. Καί ὅσα ἔγραψε τά χρόνια ἐκεῖνα, πρῖν ἀπό τήν ἔκπωση τοῦ πολέμου, γιά τόν Καπετανάκη, γιά τόν Μυριβήλη, γιά τόν Ἀντωνίου, ἀλλά καί μεταπολεμικά, γιά τόν Κάλβο, γιά τόν Πετσάλη, γιά τόν Ἀλέξανδρο Ἐμπειρικό-Κουμουνδοῦρο, γιά τόν Πρεβελάκη, γιά τόν Χουρμούζιο καί γιά πολλούς ἄλλους, ὅλα ἦταν κριτική ἔξοχη, ἀλλά καί ποίηση. Ὡς κριτικός ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος εἶχε αξιολογικό βλέμμα εἰσδυτικό στόν πυρήνα τῶν ἔργων, ἀποκαλυπτικό γιά τά ὅποια τούς χαρίσματα, καί εἶχε ἀκόμη ἐκφραστική εὐμάρεια, ἰσότημη τῆς κριτικῆς

διορατικότητας. Άξιοιμνημόνευτη, όμως, είναι και μιá άλλη φάση της πνευματικής εργασίας του: έκδοση και σχολιασμός δύο μεγάλων ρητόρων, καθώς και μετάφραση ποιημάτων κλασικών ποιητών, Έλλήνων, Λατίνων, Γερμανών, Ίταλών, Άγγλων και Γάλλων. Ίδού οί τίτλοι τών σχετικών έργων του: *Οί μεγάλοι ρήτορες και ή ιστορία τους -Κικέρων* (1968), *Οί μεγάλοι ρήτορες και ή ιστορία τους -Δημοσθένης* (1971), *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων* (1980).

Άξιοιμνημόνευτη, επίσης, είναι ή έξοχη εμφάνισή του από τό βήμα της Γαλλικής Άκαδημίας Ήθικων και Πολιτικων Ήπιστημων ως ξένου έταίρου, τό 1979, όταν μέ τή λάμψη του πνεύματος και του λόγου του λάμπρυνε τήν Έλλάδα στη συνείδηση τών Γάλλων και ύψωσε τό γόητρο του σύγχρονου έλληνικού πνεύματος.

Γιά τήν όρθή συνολική άποτίμηση του έργου του Κωνσταντίνου Τσάτσου δέν πρέπει νά λησμονείται ότι έχει συντελεσθει παρά τούς περισπασμούς του από τήν ένεργό μέριμνα γιά τίς ποικίλες ανάγκες της χώρας, και ιδιαίτερα τή διάθεση μεγάλου μέρους από τόν προσωπικό του χρόνο στην έκπλήρωση τών καθηκόντων, όσα κατά καιρούς έπωμίσθηκε ως πολιτευόμενος, βουλευτής, ύπουργός, Πρόεδρος της Δημοκρατίας. Στην έκπλήρωση τών καθηκόντων αυτών, άλλωστε, όπως και στην ανταπόκριση προς αίτησεις γιά ίκανοποίηση παιδευτικών είτε άλλων αναγκών της χώρας, ανάγονται πλήθος όμιλίες του, όλες έμποτισμένες από τό νόμα της παιδείας του και σφραγισμένες από τό ύφος του στοχασμού του και του λόγου του. Μόνες οί όμιλίες του ως Προέδρου της Δημοκρατίας, τυπωμένες σε τέσσερα τεύχη κατά χρονολογική διάταξη, από 1975-1977 έως 1979-1980, καταλαμβάνουν σελίδες τετρακόσιες.

Πολύ συχνά παραπονείτο ό πνευματικός αυτός άνθρωπος ότι ή από τά πράγματα ύπαγορευμένη κερματική αυτή διάθεση του προσωπικού χρόνου, και περιστασιακή άρα διακονία του πνεύματος, αποβαίνει εις βάρος τόσο της προγραμματισμένης προς σύστημαπνευματικήςδημιουργίας, όσο και του είρμου της προσωπικής πνευματικότητας και του πλούτου και της δομής του συγγραφικού έργου. Γνωστή παλαιά ιστορία. Παρόμοια παρεπονείτο ό Αρχύτας προς τόν Πλάτωνα. Έξ άλλου, ό άνθρωπος αυτός, μέ τόσα πνευματικά χαρίσματα, μέ τέτοιο συγγραφικό έργο και μέ τόση και τέτοια δράση, χαρακτηριζόταν και από άρετή σπάνια: τή σεμνότητα. Παρά τίς έξαιρέτες από τά νεανικά χρόνια επιτυχίες του, παρά τά πρωτεία και τίς άριστείες έκτοτε, παρά τήν άπόκτηση πανελλήνιου κύρους και γοήτρου στην ώριμη ηλικία του, δέν παρασύρθηκε ποτέ σε προπέτεια ή μεγαλαυχία -άν και είχε αρχήθεν συνείδηση ότι ανήκει στην όμοταξία τών έκλεκτων ανθρώπων του πνεύματος. Είχε πάντοτε σαφέστατη επίγνωση τών όρίων του ως θνητοῦ.

Αυτός υπήρξε ό Κωνσταντίνος Τσάτσος: φιλοσοφημένος ποιητής, αισθαντικός φιλόσοφος, ταλαντούχος διδάσκαλος, βαθυστόχαστος συγγραφέας, εϋσυνείδητος πολιτικός, άνθρωπος μέ ύπαρξιακή άγωνία συχνά, μέ προσήλωση όμως στο καθήκον πάντοτε, διάκονος του πνεύματος μέ αυθορμησία και πειθαρχία. Η 8η Οκτωβρίου 1987, τελευταία ήμέρα της ζωής του, δέν είναι και τελευταία ήμέρα της πνευματικής άκτινοβολίας του.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και η Ακαδημία Αθηνών

Η θητεία του Κωνσταντίνου Τσάτσου στην Ακαδημία Αθηνών μαρτυρεί την πολυδιάστατη προσφορά του, στα πεδία της πολιτικής, της επιστημονικής και της πνευματικής, ειδικότερα, ζωής. Υπό την έννοια όμως αυτή ακριβώς προσφέρεται για να αναδείξει ένα φαινόμενο, ατυχώς, παρωχημένο. Την ενεργή συμμετοχή στους κόλπους της μαχόμενης πολιτικής κορυφαίων εκπροσώπων της διανόησης. Υπό την επίδραση κριτηρίων που δείχνουν μικρόνια, ευτέλεια και έλλειψη παιδείας, η σύγχρονη δημόσια ζωή τείνει να αποστερηθεί των υπηρεσιών κορυφαίων εκπροσώπων της. Η παρουσία του Κωνσταντίνου Τσάτσου, καθώς και άλλων πνευματικών ανθρώπων, δεν εμπλούτισε μόνον γενικότερα το πολιτικό στερέωμα· συνετέλεσε στη λήψη και συγκεκριμένων αποφάσεων μείζονος –όπως έμελλε να αποδειχτεί– σημασίας για το διαχρονικό γίνεσθαι της χώρας.

1. Η είσοδος του Κωνσταντίνου Τσάτσου στην Ακαδημία Αθηνών υπήρξε δηλωτική των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του. Στην εκλογή του πρωταγωνίστησαν ορισμένα από τα πλέον φωτεινά τότε πνεύματα του Ιδρύματος –ο Θεοδωρακόπουλος, ο Κανελλόπουλος, ο Τριανταφυλλόπουλος· στο πλευρό τους, ο Βενέζης και ο Καρούζος. Ο ίδιος ο Τσάτσος επέδειξε ιδιαίτερη επιμέλεια προκειμένου να υποστηρίξει και τυπικά την υποψηφιότητά του, ενημερωμένος για τη βαρύτητα του εγχειρήματος και καλύπτοντας σχολαστικά κάθε πτυχή της διαδικασίας. Η προκήρυξη μιας έδρας στην Φιλοσοφία του Δικαίου έγινε στις 20 Ιανουαρίου 1961, η αίτησή του κατατέθηκε στις 16 Φεβρουαρίου, η εισήγηση –από τους Τριανταφυλλόπουλο, Πουλίτσα και Θεοδωρακόπουλο– κατατέθηκε στις 20 Απριλίου και η εκλογή του ολοκληρώθηκε στις 12 Μαΐου: 24 ψήφοι σε σύνολο 30 παρόντων τακτικών μελών –καταψηφίστηκε από μία ομάδα συντηρητικών της Ακαδημίας¹. Τον εναρκτήριο λόγο του με τον τίτλο «Αι αντινομίαι του Πρακτικού Λόγου» εκφώνησε τον Ιανουάριο του 1962. Επακολούθησε, στο σπίτι του, οδός Κυδαθηναίων, συνάντηση, ένα πραγματικό «συμπόσιο πνευματικό –σύμφωνα με τη διατύπωση του Ηλία Βενέζη– ένας διάλογος υψηλού τόνου που είχε για στόχο του το μέλλον του ευρωπαϊκού πνεύματος και της ευρωπαϊκής επιστήμης».

¹ Γεννάδειος Βιβλιοθήκη: Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου [Α.Κ.Τ.], φ.33/2.

Διαπρεπείς συνάδελφοί του στην επιστήμη, αλλά και στην πολιτική –κάτι που ακούγεται σήμερα, αλλοίμονο!, περίεργα– αναδιφούσαν το παρελθόν, την ιστορία των πολιτισμών, προκειμένου να αντλήσουν επιχειρήματα για την τρέχουσα τότε συγκυρία, επεσήμαιναν όσες ανακατατάξεις είχαν τυχόν σημειωθεί στην ευρωπαϊκή οικογένεια, τον τρόπο που οι λαοί της γηραιάς Ηπείρου αντίκριζαν ο ένας τον άλλον και έκριναν τις αντιθέσεις και το παρελθόν τους...²

Εκπλήσσεται –από την άλλη πλευρά– ο σύγχρονος ερευνητής αναγιγνώσκοντας, παράλληλα με τα πολλά, άκρως θετικά, σχόλια, τις επικριτικές παρατηρήσεις που συνόδευαν την είσοδο του Κωνσταντίνου Τσάτσου στην Ακαδημία Αθηνών. Προκλητικές ανακρίβειες και ειρωνείες, ύβρεις και λοιδώριες, αποτυπωμένες σε αναλύσεις και δημοσιεύματα εφημερίδων ευρείας κυκλοφορίας, γελοιογραφίες και σατιρικά σχόλια που απέπνεαν τάση διασυρμού και διακωμώδησης: «Ρουσφετολογικό γεγονός που ξεπερνά κάθε προηγούμενο στην ιστορία της πολιτικής ρουσφετολογίας» (!) – χαρακτηρισίζονταν η εκλογή του, την οποία και είχε επιτύχει μέσω συναδέλφων του «υπό την ψυχολογική πίεση του αξιώματός του». Καταγγελόταν ως υποστηρικτής της θεωρίας για «την κατάλυση της Δημοκρατίας και την Δικτατορία των βασιλικών ανδρών», τους οποίους εξομοίωνε –κατ’ άλλη άποψη– «με εργολάβους της ευνοιοκρατίας», χαρακτηριζόταν ως «νέος Ρόζεμπεργκ», υποστηρικτής «φασιστικών θεωριών, όμοιες με αυτές που εφήρμοσε ο Χίτλερ» και ως αρνητής «πραγματικά, αλλά και πνευματικά» του δικαιώματος «στη δουλειά, στη διαχείριση των κοινών, στην εθνική ανεξαρτησία»(!). Τι θα ήταν δυνατό να αναμένεται – επισημαινόταν για την Ακαδημία Αθηνών – από «ένα ίδρυμα που δέχτηκε στους κόλπους του τον Τσάτσο και τον Κανελλόπουλο, αφήνοντας έξω τον Βάρβογλη;»... Ασχημίες που θα συνεχιστούν την άνοιξη του 1965 –περίοδος άκρως ενδεικτική– όταν ένας δικηγόρος, ονόματι Σταμούλης, ζητήσει την έκπτωσή του από το βουλευτικό αξίωμα επειδή διετέλεσε μέλος της Συγκλήτου της Ακαδημίας· και το θέμα έμελλε να συζητηθεί, κατόπιν συνηγορίας μερίδας βουλευτών, ενώπιον και του Κοινοβουλίου³. Ακραία φαινόμενα φανατισμού που –τουλάχιστον αυτά– έχουν ευτυχώς ξεπεραστεί στη μεταπολιτευτική Ελλάδα ύστερα από την πικρή εμπειρία της επτάχρονης κατάλυσης του δημοκρατικού πολιτεύματος. Όταν, πράγματι, το 1980, ο Τσάτσος διαπιστώσει μία ασάφεια στον Οργανισμό της Ακαδημίας σχετικά με την επάνοδό του μετά τη θητεία του ως προέδρου της Δημοκρατίας, ο ερμηνευτικός νόμος που θα εισηγηθεί η κυβέρνηση δεν θα συναντήσει οποιαδήποτε αντίδραση στη Βουλή ή αλλαχού⁴.

² Ηλία Βενέζη, «Συμπόσιο», *Το Βήμα*, 24 Ιανουαρίου 1962, βλ. Α.Κ.Τ., φ. 34/1.

³ Βλ. σχετικά, Α.Κ.Τ., φ. 33/2, 34/1.

⁴ Α.Κ.Τ., φ.33/2. Επίσης, Κ. Τσάτσου, *Λογοδοσία μιας ζωής*, Αθήνα, 2000, σ. 387.

2. Κατά το διάστημα της θητείας του, με την εργασία που επιτέλεσε και με τις αντιλήψεις που υπεστήριξε, προσέδωσε στο λειτούργημα του τακτικού μέλους της Ακαδημίας Αθηνών περιεχόμενο ιδιαίτερα θετικό. Συνέλαβε τις μείζονες ανάγκες της και επεδίωξε να τις επιλύσει: επέδειξε ευσυνειδησία, παρέχοντας την προσωπική του εργασία και –κυρίως– εντόπισε την αποστολή της στη διακονία, αποκλειστικά, της επιστήμης και την επιλογή, ως τακτικών μελών της, των αρίστων μεταξύ των υποψηφίων.

Εικοσιπέντε χρόνια –είκοσι αν αφαιρεθούν τα πέντε στην Προεδρία της Δημοκρατίας– συμμετέσχε ενεργά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος στις εργασίες της Ακαδημίας, ανεξάρτητα από τις υποχρεώσεις που κατά καιρούς απαιτούσε η ενασχόλησή του με την τρέχουσα πολιτική. Κατόρθωσε μάλιστα να επιτελέσει συγκεκριμένο έργο μετέχοντας ενεργά στις συνεδριάσεις, παρέχοντας γνωματεύσεις επί προβλημάτων νομικών, ασκώντας επιμελώς διοικητικά ενίοτε καθήκοντα, συμβάλλοντας στην ουσιαστική πραγμάτευση ζητημάτων γενικότερης σημασίας⁵. Τα Πρακτικά της Ακαδημίας εμπεριέχουν μεγάλο αριθμό από ομιλίες, ανακοινώσεις, παρουσιάσεις βιβλίων, προσφωνήσεις νέων μελών –Νικολάου Λούρου, Γεωργίου Βλάχου, Κωνσταντίνου Δεσποτόπουλου, Κωνσταντίνου Σπυριδάκη, Maurice Druon, Amadou-Mahtar M^o Bow, Jean Guilton, Edgar Faure. Αίσθηση έμελλαν να προκαλέσουν οι παρεμβάσεις του πάνω σε κορυφαία σύγχρονα προβλήματα: η ελληνική γλώσσα, ο φιλελληνισμός, η πολιτική θεωρία στον Πλάτωνα, η έννοια του ευδαιμονισμού στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία, η κλασική παιδεία, η αποστολή της Ελλάδος στον σύγχρονο κόσμο, τα κλασικά γράμματα και η οικουμενική ιδέα⁶.

Μνημόνευσα τους ειδικούς όρους για την ευδοκίμηση της ελληνική φιλολογικής επιστήμης, της ειδικευμένης στα κλασικά γράμματα. Υπάρχουν όμως και γενικοί όροι απαραίτητοι για την ευδοκίμηση κάθε πνευματικής προσπάθειας που μπορεί να συνοψιστούν σε μια λέξη: Ελευθερία...

Το ημερολόγιο έγραφε 26 Ιουλίου 1970⁷.

Αποκλειστικός ήταν –κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο– ο εντοπισμός της αποστολής της Ακαδημίας στο επιστημονικό πεδίο. Χαρακτηριστικό είναι το κείμενο πρόχειρων σημειώσεων λίγο μετά την εισδοχή του: «Τι μπορεί να κάνει η Ακαδημία ως Ακαδημία;» και αφού παρατηρούσε ότι οφείλει κατά βάση να ακολουθεί πιστά τον ιδρυτικό νόμο της, διερωτώνταν για να απαντήσει τελικά: «Πέραν τούτου τι άλλο; Όχι άσκησην εξουσίας ή άλλην δημοσίαν λειτουργίαν με (πολιτική χροιά)». Η Ακαδημία –αποφαινόταν– είναι «σώμα απολιτικόν».

⁵ *Λογοδοσία μιας ζωής*, σσ. 382, 387.

⁶ Α.Κ.Τ., φ.35/1-3, φ.36/1-2, 4· *Λογοδοσία μιας ζωής*, σσ. 383, 386.

⁷ Α.Κ.Τ., φ. 35/3. Για την αντίθεσή του στο καθεστώς της επταετίας, Α.Κ.Τ., φ.35/3, φ.36/3. Επίσης, *Λογοδοσία μιας ζωής*..., σσ. 388-398.

Το αντικείμενό της, πράγματι, εντοπιζόταν –κατά την άποψή του– στην επιστήμη και, επιπλέον, στα γράμματα και τις τέχνες, αποκλείοντας την ενασχόληση με έργα που δεν είναι αυστηρώς επιστημονικά, λογοτεχνικά ή καλλιτεχνικά. Η συστηματική γνώση τους οφείλει να περιορίζεται στο θεωρητικό πεδίο και όχι σε εκείνο της τεχνικής εφαρμογής. Εύλογα όμως, η θεωρητική ενασχόληση θα ήταν δυνατό να οδηγήσει και σε πρακτικές εφαρμογές⁸. Οι εκδόσεις του Ιδρύματος –υπερεξακόσιες σήμερα– αποτελούσαν αψευδή μάρτυρα της συνεισφοράς της στην επιστημονική έρευνα. Είναι, εξ άλλου, ενδεικτικό ότι το 1965 ψηφίστηκε από τη Βουλή ο Νόμος 4545, ο μόνος ουσιαστικός περί Ακαδημίας μετά τα πρώτα χρόνια της ίδρυσής της, ο οποίος και παρείχε πρόσθετο βάρος στο επιστημονικό έργο της καθορίζοντας το περιεχόμενο και αναπτύσσοντας τα Κέντρα Έρευνας: πρωταγωνιστής και εισηγητής του νομοσχεδίου ο Κωνσταντίνος Τσάτσος⁹.

Ο Τσάτσος, ενταγμένος πολιτικά αρχικά στην ΕΡΕ και κατόπιν στη Ν.Δ., υποστηρίζοντας με σαφήνεια και παρρησία συγκεκριμένες ιδεολογικές θέσεις, είχε –ακόμη– το σθένος και την ευρύνεια να προμαχήσει για την εισδοχή στην Ακαδημία των κάλλιστων, ανεξάρτητα από την ιδεολογική τοποθέτησή τους. Παρά την μετριοφροσύνη του ομολογεί:

Μπορώ να πω ότι συνέβαλα στην εκλογή εκείνων που άλλαξαν τελείως το παλιό, κάπως αντιδραστικό πνεύμα της Ακαδημίας...¹⁰

Πρεβελάκης, Τενεκίδης, Βρεττάκος, Ζέπος, Παπατσώνης, Βλάχος, Αγγελόπουλος, Παπανούτσος, από τους παρόντες, Σακελλαρίου και Δεσποτόπουλος: η εκλογή τους, ως τακτικών μελών της Ακαδημίας, επιτεύχθηκε με την αποφασιστική συνηγορία του. Η εύλογη μομφή ότι δεν αποδέχτηκε να περιλάβει στους κόλπους της τον Σικελιανό ή τον Καζαντζάκη, είχε εκλείψει, μετά την δεκαετία του '50, χάρις στην εκλογή, παράλληλα με τους κορυφαίους επιστήμονες, και των επίλεκτων λογοτεχνών μας –αρκεί και οι ίδιοι να το είχαν θελήσει. Παράπλευρα, αποφασιστική ήταν και η συνδρομή του στην επικράτηση, τότε, ευθύς μετά την είσοδό του στις αρχές της δεκαετίας του '60, όλων των γλωσσικών τάσεων στην Ακαδημία Αθηνών¹¹.

⁸ Α.Κ.Τ., φ.33/3, φ.35/3.

⁹ *Λογοδοσία μιας ζωής...*, σ. 387.

¹⁰ ό.π., σ. 383.

¹¹ Α.Κ.Τ., φ.35/3, φ.36/1-2· *Λογοδοσία μιας ζωής...*, σσ. 383, 385-6.

3. Η Ακαδημία ελαμπρύνθη με τη συμπερίληψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου στη χορεία των τακτικών μελών της. Αλλά και η ιδιότητα του Ακαδημαϊκού προσέδωσε στον Τσάτσο πρόσθετη αίγλη. Η τελευταία αυτή αντανακλάται σε σειρά τιμητικών διακρίσεων: στην απονομή του βραβείου Goudenhove –Kalergi, τον Μάρτιο του 1980, στην αναγόρευσή του ως μέλους στις Ακαδημίες της Ρουμανίας, του Μαρόκου, της «Τιβεριανής» στη Ρώμη και, κυρίως, της Γαλλικής Ακαδημίας Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών, στις 25 Απριλίου 1979. Στις 13 Δεκεμβρίου 1983, θα μεταβεί στο Παρίσι για να εκφωνήσει την ομιλία «Le rayonnement universel de l' Académie des Sciences morales et politiques» κατά την επέτειο των 150 ετών από την ίδρυσή της: και ο πρόεδρός της, François Lhermitte, θα του απευθύνει μεταθανάτιο εγκώμιο, τον Δεκέμβριο 1987¹².

Αλλ' ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, έχοντας αναδειχτεί σε ταγό της πολιτικής και πνευματικής ζωής, προάσπισε την Ακαδημία Αθηνών και κατά των ασύστατων μορφών που σχεδόν μόνιμα στρέφονται εναντίον της. Αν αναζητηθούν οι αιτίες της καταφοράς αυτής θα ήταν δυνατό να διακριθούν δύο, κατά βάση, παράγοντες, τους οποίους και μνημόνευε: η κακεντρέχεια όσων έχουν προσωπικούς λόγους να διάκεινται εχθρικά απέναντί της, η παρεξήγηση ή και η άγνοια της διάρθρωσης και της αποστολής της. Απόρροια της τελευταίας αυτής είναι και η παραγνώριση της αποφασιστικής συμβολής της στην προαγωγή της επιστημονικής γνώσης μέσω της δραστηριότητας, όχι μόνο των ίδιων των Ακαδημαϊκών, αλλά και των Κέντρων και Γραφείων Έρευνας –25 συνολικά... Αυτά υπομίμησε ο Τσάτσος όταν, ως πρόεδρος της Δημοκρατίας, μίλησε για τα 50χρονα της Ακαδημίας Αθηνών:

Η Ακαδημία, αν και συγκεντρώνει, ως ανώτατο πνευματικό Ίδρυμα της χώρας, τον ομολογημένο ή ανομολόγητο σεβασμό του ευρύτερου κοινού, έχει προκαλέσει για πολλούς λόγους, όχι πάντα αδικαιολόγητους, και αντιδράσεις, που, όπως πάντα στον τόπο μας, μεταπήδησαν και στη σφαίρα της ανακρίβειας ή της υπερβολής. Παρ' όλες [όμως] τις μεμνιμοιρίες που δεν πρόκειται ποτέ να πάνγουν, η Ακαδημία, χωρίς διαφήμιση, χωρίς προβολή, χωρίς αναγνώριση, επιτελεί ένα έργο που καμιά άλλη επιστημονική ένωση δεν θα μπορούσε να επιτελέσει και που με τον καιρό παίρνει ολοένα μεγαλύτερες διαστάσεις και μεγαλύτερο βάρος¹³.

Η θετική γενική αποτίμηση του έργου που επιτέλεσε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος στην Ακαδημία Αθηνών υπονοεί, άραγε, αυτόματα, τη σκοπιμότητα της πιστής σήμερα εφαρμογής των συγκεκριμένων θέσεων και λύσεων που προέτεινε; Η απάντηση οφείλει –κατά τη γνώμη μου– να είναι παραπλήσια με αυτήν που θα δινόταν αν η ερώτηση αφορούσε στην δυνατότητα επανάληψης επιτυχών ιστορικών υποδειγμάτων του παρελθόντος υπό την τρέχουσα συγκυρία.

¹² Α.Κ.Τ., φ. 88/2, 91/1, 93/1, 4, 94/4.

¹³ Α.Κ.Τ., φ. 36/3.

Ναι, η γενική τάση τους υπήρξε άξια μονιμότερης αναφοράς. Τούτο όμως δεν συνεπάγεται και τη δυνατότητα της παθητικής προσαρμογής στους συγκεκριμένους κανόνες που είχε τότε κρίνει πρόσφορους για να ανταποκριθούν σ' όσες ειδικές καταστάσεις κλήθηκε να αντιμετωπίσει. Η πάροδος μιας γενεάς επιβάλλει την εξέταση των προβλημάτων υπό το φως των σύγχρονων εξελίξεων, καθ' όσον δεν είναι νοητό να αναζητούνται απαντήσεις σε σημερινά προβλήματα ερήμην της ισχύουσας πραγματικότητας. Η διατύπωση, εντούτοις, αυτής της άποψης δεν υποδηλώνει την έστω και μερική αποδοχή της αγοραίας άποψης ότι το ιστορικό παρελθόν πρέπει να αγνοείται. Η ανταπόκριση στις απαιτήσεις της σημερινής κοινωνίας επιβάλλει τον συνδυασμό της δυναμικής προσαρμογής σε πραγματικές ανάγκες με τη γνώση πάντοτε και την αξιοποίηση των κατακτήσεων του ιστορικού παρελθόντος.

Στις τελευταίες αυτές ανήκουν και οι υποθήκες του Κωνσταντίνου Τσάτσου για την Ακαδημία Αθηνών.

Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ

Ὁ πλατωνισμός τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου

Κάθε ἀνάγνωση κειμένου εἶναι ἤδη ἐρμηνεία τοῦ κειμένου. Κάθε ἔργο διαβάζεται μέσα ἀπό τήν δυνατότητα κατανοήσεως καί ἀφομοιώσεως τοῦ ἀναγνώστη. Ὅταν ὅμως ἡ ἐρμηνεία ξεφεύγει ἀπό τά ὅρια, τότε ἐλλοχεύει ὁ κίνδυνος νά χάσῃ ὁ ἀναγνώστης τὸ ἔργο. Καλούμαστε νά προσεγγίσουμε τὸν πλατωνισμό τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου. Πῶς μπορούμε ὅμως νά ἀναγνωρίσουμε, ἐμεῖς, πλατωνικές καταβολές στὸν φιλόσοφο Τσάτσο, ἐάν δὲν ἔχουμε ἀφομοιωθεῖ μέ τήν πλατωνική φιλοσοφία; Πῶς, ἀπό τὸ ἄλλο, μέρος, μπορούμε νά μιλοῦμε γιὰ τὸν «πλατωνισμό» του, ἐάν δὲν ἔχουμε ἀναγνωρίσει τὸν Πλάτωνα στα ἴδια τὰ κείμενά του; Τὰ ἐρωτήματα ὀδηγοῦν ἀναπόφευκτα στὸ μεγάλο πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας καί τῆς κατανοήσεως. Εἶναι συνεπῶς διαρκῆς ἡ προσπάθεια ἑνὸς προσεκτικοῦ ἀναγνώστη νά μὴν παρανοήσῃ τὸ κείμενο.

Διαβάζοντας ἀπὸ χρόνια τὰ ἔργα τοῦ Κ. Τσάτσου, εἶχα διαρκῶς κατὰ νοῦ τὸν κανόνα τοῦ Schleiermacher: δὲν προέχει νά ἐρμηνεύσουμε, προέχει νά μὴν παρερμηνεύσουμε¹. Πρέπει, συνεπῶς εἶπαν, νά γνωρίζουμε τήν προθετικότητα τοῦ συγγραφέως, νά θέτουμε δηλαδή τήν ἐρμηνεία κάτω ἀπὸ τήν ψυχολογική προσέγγιση στὸν συγγραφέα. Τότε ὅμως φτωχαίνει ὁ ὀρίζοντας τοῦ λόγου πού περιορίζεται σέ ψυχολογικά στοιχεῖα. Ἄν, πάλι, διαβάσουμε τὸν συγγραφέα ἀποδεσμεύοντας τήν κατανόηση καί τήν ἐρμηνεία ἀπὸ τήν προσωπικότητά του, διαγράφεται ὁ κίνδυνος νά χαθεῖ ἡ δημιουργικὴ διάσταση τοῦ τελευταίου καί νά ἀποκτήσῃ ὁ λόγος τοῦ ἐρμηνευτῆ τὸ προβάδισμα.

Στὴν πρώτη περίπτωση, ἐκείνης τῆς ψυχολογικῆς ἐρμηνείας, ἡ ἐρμηνεία ὑποτάσσεται στὸν λόγο τοῦ συγγραφέως. Στὴν δευτέρη τὸ κείμενο ὑποτάσσεται στὴν ἐρμηνεία. Τὸ προβάδισμα, ὅπως εἶπα, τὸ ἔχει ὁ ἐρμηνευτής. Νά πλησιάσουμε τὸν συγγραφέα μέσα ἀπὸ τὰ μάτια του εἶναι τὸ δυσκολώτερο. Γιατί αὐτὸ προϋποθέτει ἀπὸ μέρος τοῦ ἀναγνώστη ἕναν συνεχῆ αὐτοέλεγχο τοῦ νοῦ, μία κριτικὴ στάση, ὥστε νά μὴν γείρει ἢ πλάστιγγα οὔτε πρὸς τὸ πλεόν οὔτε πρὸς τὸ ἔλαττον. Πιστεύω ὅτι αὕτη εἶναι ἡ ἐπιταγὴ τοῦ προσεκτικοῦ ἀναγνώστη. Αὐτὸ εἶναι καί τὸ ἔργο τοῦ ὑπομονετικοῦ ἀναγνώστη.

¹ Schleiermacher, Hermeneutik. *Die Kompendierende Darstellung von 1819*, Kimmeler III, 16

Τό θέμα «ὁ πλατωνισμός τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου», κρύβει δύο παγίδες. Ἡ πρώτη εἶναι νά ἀναζητήσει κανεῖς a priori, ἔχοντας κατά νοῦ, τίς ἐπιρροές πού δέχθηκε ὁ Κ. Τσάτσος, τά στοιχεῖα πού ἐνισχύουν τήν προκατειλημμένη εἰκόνα. Ἡ δεύτερη εἶναι νά παραγνωρίσει ὅ,τι δέν τήν ἐνισχύει ἄμεσα, προκειμένου νά μήν θιγεί ἡ εἰκόνα. Πρόκειται γιά παγίδες ἀφοῦ καί στίς δύο περιπτώσεις ὁ πλατωνισμός τίθεται ὡς κάτι δεδομένο. Δέν εἶναι ὅμως. Γιατί, ὁ πλατωνισμός τοῦ Τσάτσου σημαίνει ἀπλά ἕναν δρόμο, ἕναν δρόμο πού ἀκολούθησε συνειδητά, στήν ζωή του. Καί ὁ δρόμος δέν ἔχει τέρμα γιά τόν πνευματικό ἄνθρωπο Τσάτσος. Οὔτε εὐθύς οὔτε ἄνετος ἦταν πάντα. Ἡ σταθερή πορεία σ' αὐτόν τόν δρόμο ὅπως τόν βίωσε εἶναι ὁ πλατωνισμός². Πῶς καί ποιά στιγμή ἐπέλεξε νά βρεθῆ ἐκεῖ δέν μπορεῖ νά προσδιορισθεῖ. Δέν ἦταν ὅμως ἐπιλογή ἀλλά ἔλξη πού δέν ἐπιδέχεται ἐξήγηση.

Εἶναι ἀνεξήγητη ἡ ἔλξη, γιατί εἶναι ἡ ἴδια γέννημα καί ἔκφραση ἀλόγων στοιχείων³.

Ὅταν διαβάσουμε προσεκτικά τό ἔργο τοῦ Τσάτσου παρατηροῦμε δύο πράγματα. Πρῶτον ὅτι σέ καμία στιγμή δέν παρασύρεται σέ λυρικές ἐκφράσεις γιά τόν μεγάλο φιλόσοφο. Δεύτερον, ὅτι διείσδυσε μέ ὀξυδέρκεια καί, –νά πῶ πάθος;– στήν καρδιά τῆς πλατωνικῆς σκέψης καί τήν μετέφερε μέ ζηλευτή σαφήνεια.

Ἄς σταθοῦμε ὅμως στήν ἀφετηρία τῆς δικῆς μας ἀναζητήσεως. Ὁ πλατωνισμός τοῦ Τσάτσου θά μπορούσε νά σημαίνει ἀπλά τήν ἐπιρροή πού ἄσκησε ὁ Πλάτων στό ἔργο του καί τόν στοχασμό του. Αὐτός ἄλλωστε εἶναι καί ὁ τρόπος πού ξεκινούμε νά προσεγγίσουμε τό ἔργο του στίς πολύπλευρες ὄψεις του καί στό πολυδιάστατο τοῦ στοχασμοῦ. Εἶναι ὁ παραδεδομένος ἐξωτερικός δρόμος ὅπου πρῖν ἀπό τό ἔργο μᾶς δίδεται ἤδη τό πλαίσιο: ὁ Τσάτσος εἶναι πλατωνίζων νεοκαντιανός φιλόσοφος⁴. Ἡ ἐξωτερική προσέγγιση ὅμως ὀδηγεῖ σέ διάφορες κατατάξεις οἱ ὁποῖες συχνά, λαθεύουν ἢ δέν ἀγγίζουν τόν πνευματικό ἄνθρωπο. Καί αὐτό γιατί ἡ ἐπίδραση δέν μπορεῖ ποτέ νά προσδιορισθεῖ μέ ἐξωτερικά κριτήρια. Εἶναι κατ' οὐσίαν ἀπροσδιόριστη, γιατί εἶναι, κατά βάθος, συνάντηση μέ τρόπο ἀντίστροφο. Εἶναι ἡ δική μας κίνηση πού φέρεי πρὸς τόν φιλόσοφο. Βέβαια ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος Τσάτσος ἀναγνωρίζει καί κατονομάζει τίς καταβολές του: Πλάτων καί Goethe γιά νά σταθοῦμε στά δύο ὀνόματα⁵.

² Γράφει: «Ἡ σκέψη τοῦ κάθε ἀνθρώπου κινεῖται μέσα σέ γνωστές μορφές πού ὁ ἴδιος σιγά-σιγά τίς βρίσκει καί τίς συνειδητοποιεῖ. Ὅσο πῶ ἀρμονικά συναρμολογημένες τόσο πῶ ἄξια ἡ καλλιέργειά του. Αὐτές λοιπόν τίς μορφές ἀποφασιστικά μέ βοήθησε νά τίς διαπλάσῃ ὁ Πλάτων. Γιά νά εἶμαι εἰλικρινής, πολλές ἀπό αὐτές τίς πῶ σημαντικές –καί κάτι περισσότερο– τήν συνάξη καί τήν ἐπάρρησή τους, μοῦ τίς ὑπέβαλε ἡ ὑπερέχουσα δύναμη τῆς πλατωνικῆς σκέψης... συνδέθηκα πῶ στενά μέ τήν πλατωνική σκέψη τήν ἐγκολπόθηκα τόσο πῶ μάλιστα ζανοιχτῶ σέ γενικότερες σκέψεις σκέπτομαι χωρίς νά θέλω πλατωνικά. Ἡ δομή τῆς σκέψης μου πῆρε τήν πλατωνική μορφή. Νομίζω πῶς ἂν ἀφαιροῦσα τόν Πλάτωνα ἀπό τήν σκέψη μου, θά κατέρρευε γιατί σ' αὐτόν ἀκουμπᾶ καί δύσκολα βγαίνει ἀπό τά σύνορα πού αὐτό χάραξε στό νοῦ τοῦ ἀνθρώπου». Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σέ μοναστήρι*. Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων 4^η ἐκδ., Ἀθήνα 1978, σ. 215

³ *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, σ. 41

⁴ Κ. Τσάτσος, «Θεωρία τῆς Τέχνης», Πρόλογος, Ἐκδ. τῶν Φίλων, Ἀθήνα 1978.

⁵ *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, σ. 215-217.

Με άφετηρία συνεπώς τήν δηλωμένη φιλοσοφική καταγωγή καλούμαστε νά τήν ἐρμηνεύσουμε καί νά τήν κατανοήσουμε εἰσδύοντας στήν σκέψη ἐκείνη πού φέρει πιά τήν σφραγίδα τῆς ζωῆς τοῦ πνεύματος τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου. Αὐτή ἡ ἀνεξήγητη ἔλξη τόν ἔφερε σ' αὐτό πού εἶναι ἡ καρδιά τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας καί ἔχει ἕνα ὄνομα: πλατωνική ἰδέα.

Δέν εἶναι εὐκόλο νά συλλάβουμε τήν σχέση τοῦ πνευματικοῦ Τσάτσου μέ τήν ἰδέα, ὅπως προβάλλει ἡ ἴδια ἀνοδικά μέσα ἀπό τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους. Καί δέν εἶναι εὐκόλο γιατί ἐμεῖς, ὡς ἐρμηνευτές τοῦ Τσάτσου εἴμαστε ἤδη προκατελιημμένοι. Ἄς τό ὁμολογήσουμε. Ὅταν πρωτοπιάνουμε τόν Πλάτωνα, ἔχουμε ἤδη μπροστά στά μάτια μας ὡς σύμβολο τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας τήν περίφημη θεωρία τῶν ἰδεῶν. Προβάλλει σέ ἕνα προδιαγεγραμμένο πλαίσιο εἴτε ὡς κάτι θαυμαστό καίτοι δύσκολο εἴτε ὡς κάτι ἀπορριπτό, μέ τά γνωστά ἐπιχειρήματα πού ἀκούγονται ἀπό τήν πλευρά τῶν φίλων τῆς ἰδεοκρατίας εἴτε τοῦ ὕλισμου.

Ἀπό τό ἄλλο μέρος ἡ λέξη «ἰδέα» στήν νεοελληνική, ἔχοντας χάσει γιά τοὺς πολλοὺς τήν σύνδεση μέ τό ρῆμα ἰδεῖν καί τήν γνήσια σημασία της, ἡγεῖ ὡς κάτι πού δημιουργεῖ ὁ νοῦς, ὡς ἀποκύημα τῆς φαντασίας καί ἀκούγεται πειστικά, τότε, τό σύνθημα: ἄς ἀφήσουμε τίς ἰδέες καί ἄς στρέψουμε τό βλέμμα μας στήν γῆ.

Ὅλα αὐτά γεννοῦν τήν ἐντύπωση, ὅτι ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργεῖ τίς ἰδέες. Ὅτι ἡ ἰδέα εἶναι δημιούργημα τοῦ νοῦ. Καί ὅμως. Εἶναι ἀκριβῶς τό ἀντίθετο. Γιατί ἡ ἰδέα εἶναι ἡ ἴδια ἡ λειτουργία τοῦ νοῦ, εἶναι, κατά κάποιον τρόπο, ὁ ἴδιος ὁ νοῦς. Δέν ἀποκόπτεται ἡ ἰδέα ἀπό τόν νοῦ σάν νά ἔχουμε τόν καλλιτέχνη ἀπό τό ἕνα μέρος καί τό ἔργο του, ἀπό τό ἄλλο.

Αὐτό συνέλαβε ὀρθά ὁ Τσάτσος, φωτισμένος ἀπό τήν ἐρμηνεία τοῦ P.Natorp, γιά τήν πλατωνική θεωρία τῆς ἰδέας⁶, αὐτό κατόρθωσε νά μεταφέρει καί νά ἀναλύσει σέ ὅλα τά φιλοσοφικά κείμενά του, καί αὐτό ἔκανε βίωμά του.

Καταλυτική, γιά νά ἀντιληφθοῦμε τό βάθος τῆς συλλήψεώς του, εἶναι ἡ πρόταση:

Τό νόημα τῆς ἰδέας μπορούμε νά τό κατακτήσωμε ὄχι ὅταν πᾶμε νά τήν ὀρίσωμε μέ τό ἀδύναμο ἐμπρός σέ αὐτήν λογικό μας, ἀλλά ὅταν αὐτή μᾶς ὀρίση καί συνεπάρη στόν ρυθμό της καί τό λόγο μας καί ὀλόκληρη τῆ ζωῆ μας⁷.

⁶ Θά ἦταν μεγάλη παράλειψη νά μὴ ἀναφερθεῖ ἐδῶ ἡ βιβλιοπαρουσίαση ἀπό τόν Τσάτσο τοῦ ἔργου τοῦ P. Natorp *Platos Ideenlehre* στό 3^ο τεῦχος, τ. Α' τοῦ *Ἀρχείου Φιλοσοφίας καί θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν* τό 1929. Ἐντοπιζοντας τήν πηγή καί τῶν παρανοήσεων ἀλλά καί τῶν παρερμηνειῶν τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ὁ Natorp μᾶς φέρνει κοντύτερα στόν Πλάτωνα ἀφήνοντας νά φανεῖ τό πραγματικό νόημα τῆς ἰδέας. Ὁ Natorp φωτίζει τόν πλατωνισμό ὡς πορεία πρὸς τήν πληρότητα τῆς γνώσης, πορεία τῆς συνειδήσεως πού τείνει πρὸς τόν καθορισμό τοῦ ἀντικειμένου. Εἶναι ἡ «δημιουργική αὐτενέργεια τῆς συνειδήσεως πού γνωρίζει, πού τείνει πρὸς τήν ἐνότητα τῶν ἐπιστημῶν, ἐνότητα ἀκριβῶς πού θεμελιώνεται μέσω τῆς θεωρίας τῆς γνώσεως».

⁷ Ἔτσι προβάλλουν οἱ ἰδέες ὡς ὑποθέσεις πού λειτουργοῦν ὡς πρώτη ἀλήθεια τῆς φύσεως. Στήν ἐπιστημονική γνώση τά νοητά στοιχεῖα ὅπως λ.χ. ἡ ποσότητα εἶναι προϋποθέσεις τῆς γνώσης. Ἡ ἀναφορά τοῦ αἰσθητοῦ στό νοητό δημιουργεῖ ἀκριβῶς τό ἀντικείμενο τῆς γνώσης.

⁷ Κ. Τσάτσου, *Ἡ κοινωνική φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων* Βιβλιοπωλεῖο τῆς «Ἑστίας», Ι. Δ. Κολλάρου καί Σίας, Γ' ἔκδ., Ἀθήνα, 1980, σ. 102.

Ἄν κάποιος διαβάσει αὐτά τὰ λόγια βιαστικά, κινδυνεύει νά χάσει τό νόημα τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τῆς ιδέας. Ἄν, ὅμως, τύχη ἀγαθὴ μᾶς ἐπιτρέψει, νά τήν προσέξουμε, τότε πιστεύω ὅτι φωτίζεται ὁ πλατωνισμός τοῦ Τσάτσου σέ ὅλα τὰ επίπεδα ὅπου κινήθηκε ἡ σκέψη του καί ἀποτυπώθηκε στόν γραπτό λόγο. Νομική σκέψη, μεταφυσική καί αἰσθητική διάσταση στό ἔργο του συμπορεύονται. Στήν τριπλή αὐτή προοπτική θά ἀναζητήσουμε πῶς, πέρα ἀπό ὀρισμούς, ἡ ιδέα μπορεῖ νά μᾶς συνεπάρει καί νά κυριαρχήσει στόν λόγο μας καί στήν ζωή μας.

Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ ἐδῶ μία προσωπική μου ἀπορία. Γιά χρόνια εἶχα ἕνα ἀνοιχτό ἐρώτημα: μοῦ ἦταν κατανοητή ἡ λέξη ἔννοια καί πῶς οἱ ἔννοιες ἐπιτρέπουν τόν λόγο καί τελικά τήν γνώση. Ἡ ἔννοια ὡς *terminus technicus* βοηθεῖ τήν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας. Ἔτσι μιλοῦμε π.χ., γιά τήν ἔννοια τοῦ δικαίου, τῆς ἀρετῆς, τῆς πολιτείας. Μιλοῦμε ὅμως καί γιά τήν ιδέα τοῦ δικαίου, τῆς ἀρετῆς κ.ο.κ. Καί τό ἐρώτημα, γιά χρόνια βασανιστικό ἦταν: ποια ἡ διαφορά τῆς ἔννομιας τῆς δικαιοσύνης ἀπό τήν ιδέα τῆς δικαιοσύνης. Τί κάνουν ὁ Γλαῦκων καί ὁ Ἀδάμαντας, ὅταν συζητοῦν μέ τόν Σωκράτη «περί δικαίου»;». Κάπου πρέπει νά ὑπάρχει ἕνα πέρασμα ἀπό τό νόημα τῆς ἔννομιας στό νόημα τῆς ιδέας. Γιατί, ἀναρωτιόμουνα, ὁ Πλάτων πού ἀναζητεῖ τούς ὀρισμούς τῶν ἔννοιων δέν μᾶς δίδει κάπου καί τόν ὀρισμό τῆς ιδέας; Τά ἐρωτήματα εἶναι εὐλογες ἀπορίες πού ὑπαγορεύει ἡ κοινή λογική. Ἔτσι παραμένει ὡς πρόβλημα ἡ διάκριση ἔννομιας καί ιδέας. Αὐτή ἀκριβῶς ἡ διάκριση, εἶναι ἡ θεμελιώδης προϋπόθεση γιά τήν κατανόηση τοῦ πλατωνισμοῦ τοῦ Τσάτσου.

Στό ἐπίπεδο τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου –στό ὁποῖο θά ἀναφερθῶ πολύ συνοπτικά γιατί διακεκριμένοι ἐπιστήμονες θά ἀναπτύξουν τήν συμβολή τοῦ Κ. Τσάτσου στήν φιλοσοφία τοῦ δικαίου– εἶναι ἐμφανῆς ἡ διάκριση. Στήν ὕφηγεςία του γιά τήν σχέση τῆς νομικῆς ἐπιστήμης μέ τήν φιλοσοφία, προβάλλει καθαρά ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου προϋποθέτει τήν ιδέα τοῦ δικαίου. Γιατί ἡ ιδέα εἶναι ἡ νοητή ἀρχή ἀπό ὅπου προκύπτουν καί οἱ εἰδικότερες νοητές μορφές οἱ ὁποῖες σέ συνδυασμό μέ τό αἰσθητό, ἀποτελοῦν τίς πράξεις τοῦ δικαίου. Ἀξίζει νά ξαναπιάσουμε στά χέρια μας τήν παρουσίαση τῆς ὕφηγεςίας τοῦ Τσάτσου ἀπό τόν Τριανταφυλλόπουλο⁸.

Ἡ θέση τοῦ Τσάτσου εἶναι ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου ὀρίζεται ἀπό τήν ιδέα τοῦ δικαίου. Ἡ ιδέα τοῦ δικαίου προσδίδει τήν σημασία καί τό νόημα στά αἰσθητά στοιχεῖα, δηλαδή σέ ὅ,τι προσφέρει ἡ αἴσθηση, καί τὰ καθιστᾶ πράξεις δικαίου. Ἡ ἔννοια εἶναι ἐκεῖνη πού καλύπτει κάτι τό αἰσθητό. Ἡ ιδέα ἀπό τό ἄλλο μέρος εἶναι τό νόημα τό ὁποῖο, ὡς νόημα, δέν ὑποπίπτει στίς αἰσθήσεις ἀλλά ἔχει ἀντικειμενική καί ἀπόλυτη ἰσχὺ εἶναι ἄνευ ὄρων.

⁸ Κ. Δ. Τριανταφυλλοπούλου, «Ἰαν. 1930, Κ. Δ. Τσάτσου Φιλοσοφία καί Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου», στό *Ἐκφραση τιμῆς στόν Κωνσταντῖνο Τσάτσο, Τετράδια «Εὐθύνης»* 16, 1982, σσ. 215-225 καί εἰδ. σ. 217.

Αυτό το αντικειμενικό νόημα είναι πάνω από τον χρόνο και τον χώρο. Έτσι η ιδέα του δικαίου είναι απόλυτη και λογικά αναγκαία: χωρίς την λειτουργία της ιδέας του δικαίου, δεν θά υπήρχε γνώση. Συνοψίζοντας λέμε ότι η ιδέα του δικαίου δεν περιέχει τίποτε τό αισθητό, ενώ η έννοια του δικαίου καλύπτει κάτι τό αισθητό, τήν συμπεριφορά, τήν όποία λαμβάνει κυρίως ύπόψη τό θετικό δίκαιο.

Σταματώ έδω. Από τήν όλη προβληματική γύρω από τήν διάκριση έννοιας και ιδέας, προβάλλει τώρα μία άλλη προϋπόθεση στην όποία στηρίζεται αυτή ή διάκριση, ή διαφορά αισθητού και νοητού στοιχείου. Έτσι ό πλατωνισμός του Τσάτσου στον χώρο της νομικής έπιστήμης εκφράζεται μέ τήν αναγνώριση ότι ή έπιστήμη του δικαίου έχει ως προϋπόθεση τήν διάκριση της έννοιας και της ιδέας, ή όποία διάκριση θεμελιώνεται ακριβώς στην διάκριση αισθητού και νοητού.

Έδω βρίσκεται τό σημείο πού είναι και πέραςμα στην πλατωνική ιδέα όπως θά τήν άφομοιώσει και θά τήν έγκολπωθει ό Τσάτσος. Έδω είναι τό σημείο, έδω όμως είναι και ή δυσκολία. Άς γίνω σαφής. Στην νομική έπιστήμη γίνεται κατανοητό ότι ή ιδέα του δικαίου λειτουργεί ως κανονιστική άρχή. Τόν κανονιστικό χαρακτήρα τόν κατανοούμε, γιατί μπορεί νά τόν συλλάβουμε μέ τό νοϋ. Είναι κάτι λογικά κατανοητό. Όταν όμως περνούμε στην φιλοσοφία, τήν ιδέα, ως κανονιστική άρχή, δύσκολα τήν κατανοούμε. Χρειάζεται προσπάθεια, γιά νά διεισδύσουμε στον κόσμο του Πλάτωνος, στην καρδιά της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Άσφαλώς, στό εύρύτερο πλαίσιο της φιλοσοφίας, όταν σκεφθούμε τήν γνώση, και τίς έπιστήμες μπορούμε πίο εύκολα νά συλλάβουμε τήν ιδέα ως κατηγορία, ως μέθοδο γνώσης. Από εκεί είναι δυνατή ή πρόσβαση στον κόσμο της μαθηματικής σκέψης π.χ. ή όποία κατά κύριο λόγο λειτουργεί μέ όρισμούς. Ο όρισμός δεν μεταβάλλεται, είναι απόλυτος, άκόμη και όταν μέ βάση τόν όρισμό προσπαθούμε νά χαράξουμε, ένα αισθητό σχήμα π.χ. τό σχήμα ενός κύκλου στον πίνακα ή στην άμμο. Η χάραξη μας μπορεί νά μήν είναι άγνογη, ό όρισμός όμως και οι προϋποθέσεις τών μαθηματικών δεν είναι σχετικές. Αυτές ακριβώς οι προϋποθέσεις είναι κάτι ιδεατό, είναι ιδέες, έχουν ένα νόημα πού παραμένει τό ίδιο.

Αυτό τό ιδεατό στοιχείο είναι εκείνο πού επιτρέπει νά συλλαμβάνουμε κάτι απόλυτο, και, από εκεί, όρμώμενοι, νά βλέπουμε τό αισθητό ως κάτι σχετικό. Ο Πλάτων συλλαμβάνει τήν δύναμη του ιδεατού ως στοιχείου πού επιτρέπει ακριβώς τήν γνώση του αισθητού.

Παρά ταύτα, όμως, όταν περνούμε στον χώρο της καθαρής φιλοσοφικής σκέψης, στον χώρο της μεταφυσικής θεωρήσεως, στην αναζήτηση δηλαδή της αλήθειας, της ουσίας, τά πράγματα δυσκολεύουν περισσότερο. Γιατί ή πρέπει νά δεχθούμε ότι οι λέξεις αλήθεια, ουσία, ιδέα, είναι ταυτόσημες, τότε όμως έγκλωβιζόμαστε στην μνημειώδη σύλληψη της παρμενίδειας ταυτότητας, ή πάλι νά δεχθούμε ότι ιδέα δηλώνει κάτι πέρα από τήν ουσία και τήν αλήθεια, όποτε εκεί όρθώνονται τά δόρατα τών αντιπάλων, τών έμπειριστών.

Τό ἐρώτημα πού ἦταν καί τό δικό μου γιά χρόνια, εἶναι τό ἐξῆς: αὐτό πού κατανοοῦμε καί τό μεταφέρουμε στους ἄλλους ἀναλύοντας τήν θεωρία τοῦ Πλάτωνος πῶς μετατρέπεται σέ βίωμα; Μέ ἄλλα λόγια πῶς ἀγγίζει τήν ζωή μας αὐτό πού ὀνομάζουμε «ιδέα»; Καί πῶς πρέπει νά κατανοήσουμε τήν θέση τοῦ Τσάτσου ὅτι ἡ ἰδέα εἶναι βίωμα; Ὁ Τσάτσος εἶδε τό βάθος τοῦ προβλήματος καί συνέλαβε τήν «ιδέα» ὡς λύση. Εἶδε δηλαδή ὅτι δέν μιλοῦμε γιά τήν ἰδέα, γιά τό νοητό, ἀλλά μιλοῦμε ἀπό τόν τόπο τῆς ἰδέας. Ἀκριβῶς γιατί λειτουργεῖ ὁ νοῦς, ἀκριβῶς γιατί ἡ νόηση ἐπιτρέπει τήν ἀντίληψη –γιαυτό καί μπορούμε νά ἐπικοινωνοῦμε μέ τόν λόγο. Προϋπόθεση συνεπῶς τῆς ἀντιλήψεως καί τῆς αἰσθητῆς ἀντιλήψεως εἶναι ἡ ἰδέα, τό ἰδεατό, καί ἐπειδὴ εἶναι ἡ πρώτη, γιαυτό εἶναι καί ἀνυπόθετη.

Μία ἀνυπόθετη προϋπόθεση εἶναι ἡ ἰδέα. Καί τότε γίνεται φανερό γιατί δέν μπορεί νά ἀποσπασθεῖ ἀπό τήν οὐσία τοῦ πράγματος ἀφοῦ ἡ οὐσία –ἄς σκεφθοῦμε τόν κύκλο καί ὄχι ἕναν κόκκινο ἢ σιδερένιο κύκλο– εἶναι ἡ ἰδεατότητά του, δηλαδή ἡ ἰδέα του.

Ἦμνος στήν δύναμη τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος μέ τήν νόηση φθάνει στήν γνώση, μαθαίνει, μορφώνεται, καί μπορεί καί κατευθύνει τίς πράξεις του εἶναι ἡ σύλληψη τῆς πλατωνικῆς ἰδέας. Καί ὅλες οἱ ἀπορίες τῶν συνομιλητῶν τοῦ Σωκράτη, στους Διαλόγους, εἶναι συνειδητοποίηση αὐτῆς τῆς δύναμης. Ἡ ἰδέα δίδει, ὀρίζει τήν κατεύθυνση τῆς ζωῆς. Ὅχι ἡ ἰδέα ἐνός πράγματος, ἐνός συγκεκριμένου πράγματος ἀλλά ἡ ἰδέα ὡς θεμελιώδης λειτουργία τοῦ νοῦ πού ἐπιτρέπει στόν ἄνθρωπο, πού εἶναι αἴσθηση καί νόηση μαζί, νά ὀρίζει πιά τήν ζωή του.

Ἄν μᾶς δοθεῖ νά ἀγγίξουμε τό βάθος τῆς σκέψης τοῦ Πλάτωνος καί τόν ἀκολουθήσουμε ὡς τοὺς δρόμους τῆς μεταφυσικῆς του, θά κατανοήσουμε αὐτό πού ἀποτελοῦσε ἀρχικά καί ἀπορία. Θά συλλάβουμε δηλαδή ὅτι τό πέρασμα ἀπό τό γνωσιοθεωρητικό ἐπίπεδο στό μεταφυσικό, στήν συνειδητοποίηση δηλαδή τοῦ ἰδεατοῦ ὡς κάτι ἀμετάβλητου ὡς κάτι *ἀεὶ κατὰ ταυτά*, δέν γίνεται πιά μέσα ἀπό τήν λογική. Μέ τό λογικό μας κατανοοῦμε τήν ἰδέα ὡς ἐνοποιοῦσα ἀρχή μέ ἀντικειμενικό κῶρος, ἀπόλυτο. Μέ τό λογικό μας ὅμως ἀδυνατοῦμε νά κατανοήσουμε τήν ἰδέα ὡς κάτι πού φωτίζει ὅλα τά ἄλλα, ἔξω ἀλλά καί μέσα μας, ἐάν δέν σταθοῦμε στό ξέφωτο ἐκεῖνο πού ἐπιτρέπει τό πέρασμα. Τό ξέφωτο εἶναι ὁ τόπος τῆς ψυχῆς. Καί ἐκεῖ στάθηκε ὁ Τσάτσος.

Ἐάν ἡ ἰδέα μπορεί καί κατευθύνει τήν ἴδια τήν ζωή μας εἶναι γιατί ἡ ἰδέα κινεῖ τήν ψυχή. Τό ἰδεατό εἶναι κινητήριος δύναμη ὄχι τῆς διάνοιας, ἀλλά αὐτοῦ πού ὀνομάζουμε «ψυχή». Ἡ ψυχή δέν ὀρίζεται στόν Πλάτωνα. Εἶναι κίνηση στό ἄπειρο, κίνηση χωρὶς πέρασ. Δέν τείνει σέ κάτι τό συγκεκριμένο –τό πεπερασμένο εἶναι τό αἰσθητό– τείνει ὅμως πάντα πρὸς τό συγκεκριμένο. Γιαυτό εἶναι ἀδύνατο νά ἀποσπάσουμε τήν ἰδέα, ἀπό τό ὄχημά της, εἶναι ἀδύνατο νά τήν ἀπομονώσουμε. Ἡ ψυχή ὡς κινητήριος δύναμη εἶναι τό ἄρμα, θά πεῖ ὁ Πλάτων σέ μιά μεταφορά πού ἔμεινε ὡς κορυφαία εἰκόνα τῆς πλατωνικῆς ψυχῆς, μέσα στους αἰῶνες.

“Υμνος, είπα, στην νόηση, στην γνώση είναι η ιδέα. Ύπερουράνιος τόπος, επέκεινα ουσίας και ὄντος, ανάμνηση, ἀθανασία ψυχής. Όλες οι ποιητικές εκφράσεις του Πλάτωνος τείνουν να φωτισθεί η ιδέα, τό ιδεατό και οι μορφές του ιδεατού. Έδω είναι πού ο Τσάτσος, συνεχίζοντας στον δρόμο της πλατωνικής φιλοσοφίας, περνά στην μεταφυσική.

Στήν αρχή στενά δεμένο με τό αισθητό –στον Τσάτσο με τό ὄνειρικό– και βαθμηδόν απομονωμένο, τό ιδεατό στοιχείο ξεκόβει από τό αισθητό, ή γνώση προχωρεί για να φθάσουμε να συλλάβουμε τό ιδεατό στοιχείο ως ιδεατό, τό ιδεατό αυτό καθαυτό, δηλαδή τό ιδεατό ὄχι στην συνένωσή του με τό αισθητό αλλά τό καθαρό ιδεατό, τήν ιδέα, στην γλώσσα του Πλάτωνος, τήν ιδέα πού χάρη σ’ αυτήν φωτίζονται ὅλες οι ἄλλες. Είναι ὁ ἥλιος πού φωτίζει αλλά και τυφλώνει. Τό ὄνομασε Ἄγαθό.

Είπα πιά πάνω ὅτι η ιδέα είναι ἀνυπόθετη προϋπόθεση τής γνώσης. Δέν είναι ὅμως η πρώτη. Πρώτη ἀνυπόθετη προϋπόθεση κάθε ιδεατού είναι ἀκριβώς η ἐνοποιούσα ἀρχή χάρη στην ὁποία συλλαμβάνουμε τίς ιδέες. Όσο βοηθεῖ ὁ κοινός νοῦς στίς καθημερινές πράξεις μας οι ὁποῖες δημιουργοῦν συνήθειες, τόσο ὑψώνεται ως ἐμπόδιο, ἀπροσπέλαστο για πολλούς, ὅταν ξεκινῶμε να κατανοήσουμε αυτό πού δέν ὀρίζεται. Ἐκεῖ πρέπει να ὁμολογήσουμε ὅτι η γλώσσα μᾶς προδίδει. Ἡ καθημερινή μας γλώσσα. Λέμε ιδέα και σκεφτόμαστε τό περιεχόμενο τής σκέψης. Λέμε τό Ἄγαθό και είναι σάν να ἀναζητοῦμε κάτι σάν ὄν, κάτι πού ὑπάρχει σάν πρᾶγμα οὔτε αισθητό οὔτε νοητό. Τό ἄρθρο «τό» μεταβάλλει τό ἄγαθό σε συγκεκριμένο ὑποκείμενο. Μιλοῦμε για ἀνάβαση τής ψυχής και πολλοί ἐννοοῦν τήν ἀπομάκρυνση ἀπό τόν κόσμο, ἀπό τήν πραγματικότητα στην ὁποία κινούμαστε. Και τό θεωροῦν λάθος τοῦ Πλάτωνος ή ἀδυναμία τής φιλοσοφίας του.

Και ὅμως. Όχι μόνο λάθος δέν είναι, αλλά είναι ἀντίθετα, η ἀλήθεια τοῦ αισθητοῦ κόσμου, η ἀλήθεια τοῦ πραγματικοῦ στην οὐσία του. Γιατί τό ιδεατό δέν γεννιέται, δέν γίνεται, δέν μεταβάλλεται. Είναι αυτό πού είναι καθ’ αυτό. Αυτό τό καθ’ αυτό ἀτενίζει η ματιά τοῦ φιλοσόφου, αυτό ἀγγίζει η φιλοσοφία ως διαλεκτική πορεία, αυτό «βλέπει» ὁ νοῦς. Και αυτό πού βλέπει είναι τό νόημα, αἰώνιο και ἀμετάβλητο μέσα στοῦ αισθητό. Ἔτσι προβάλλει η ἔννοια τής μεθέξεως⁹.

Ἀρχίζει να διαφαίνεται με τρόπο «χειροπιαστό» θά ἔλεγα, πῶς η πλατωνική θεωρία τής ιδέας φώτισε τόν πνευματικό κόσμο τοῦ Τσάτσου. Είναι στην καρδιά τής προσωπικότητάς του, μᾶς προσωπικότητάς ὅπου στην ἐνιαία κίνησή τους συνυπάρχουν νόηση, ψυχή, ἐπιθυμίες. Ἀρχίζουμε να κατανοοῦμε τόν λόγο τοῦ Τσάτσου με τόν

⁹ Λέγει ὁ Ἰπλιξής: «Ξέρεις τήν πλατωνική μέθεξη τή λογικά ἀπροσδιόριστη μετοχή ἐνός πράγματος στην ιδέα, ἐνός αισθητοῦ σε κάθε νοητό. Ἡ πλατωνική φιλοσοφία, ὁ πλατωνισμός ὅλων τῶν αἰώνων στηρίζεται σ’ αυτό τό νόημα τής «μέθεξης». Οι πράξεις και τά ἔργα τοῦ ἀνθρώπου δέν είναι ἀπλά γεγονότα ἴσια και ὅμοια με τήν πτώση ἐνός λιθοριού ή με τήν κίνηση τοῦ κύματος στην ἀμμουδιά, και ἀποκτοῦν νόημα, σημασία, ἀξία και λόγο ὑπάρξεως, διότι τείνουν να πλησιάσουν ἕνα ιδεατό σημεῖο να πραγματοποιήσουν σχετικῶς μᾶ ἰδέα, να «μεθέξουν» μᾶς ιδέας κατά ἕναν τρόπο λογικά ἀσύλληπτο να συντεθοῦν, αισθητό και νοητό στοιχείο.» *Διάλογοι...* σ. 25-26.

όποιο ξεκινήσαμε ότι η ιδέα μάς ορίζει με τον ρυθμό της και ορίζει και ολόκληρη την ζωή μας. Και φθάνουμε έτσι στην αισθητική διάσταση της σκέψης του.

Κλειδί για τό πέρασμα στον χώρο της Αισθητικής και της φιλοσοφίας της τέχνης είναι τό «κάλλος». Και ἐδῶ ἡ θεμελιώδης διάκριση «αἰσθητός-νοητός» κόσμος, ἡ αἴσθητό και νοητό στοιχείο εἶναι ἐκείνη πού ἐπιτρέπει νά ἰδοῦμε πῶς ἀφήνεται ἐλεύθερο τό πεδίο στήν ιδέα. Ἄς πάρουμε τήν φύση. Τό κάλλος τῆς φύσης τό προσφέρουν οἱ αἰσθήσεις. Ἡ ιδέα τοῦ κάλλους ὅμως εἶναι ἐκείνη πρὸς τήν ὁποία τείνει ὁ ἄνθρωπος, ὅταν ἡ ψυχὴ κινεῖται μέ ὀρμὴ σ' αὐτό πού προβάλλει πάνω ἀπὸ τήν αἴσθηση. Ἡ ιδέα στήν αἰσθητική εἶναι ὡς στόχος ἰδεατός πού κρίνει και ἀξιολογεῖ¹⁰.

Ἄς προσέξουμε ἐδῶ αὐτό πού ἀφήνει νά διαφανεῖ ὁ πλατανισμός του. Μᾶς λέγει τό ὠραῖο δέν τό ὑπαγορεύει ἡ φύση στήν συνείδηση ἀλλά ἡ συνείδηση στήν φύση, διότι ἡ φύση γεννᾷ και τό ὠραῖο και τό ἄσχημο. Ἡ συνείδηση εἶναι ὁ μόνος νομοθέτης τοῦ κάλλους¹¹.

Τό κάλλος συνδέει τῆ φύση μέ τό πνεῦμα, γενικά τήν φυσική ὀρμὴ μέ τήν ὀρμὴ πρὸς κάθε ιδέα¹².

Ἔτσι, μέσα στήν ιδέα τοῦ κάλλους λειτουργεῖ τό ἔλλογο στοιχείο. Ἡ συγκίνηση τῆς ὠραίας αἰσθητῆς μορφῆς ἐνέχει τήν ιδέα μέσα ἀπὸ τόν συμβολισμό. Ἐδῶ ὅμως χρειάζεται ἀκόμα προσοχή. Γιατί, και πάλι ἀντιστρέφονται οἱ ὄροι: ἡ συγκίνηση τοῦ αἰσθητοῦ, τοῦ συγκεκριμένου αἰσθητοῦ δέν ὀδηγεῖ στήν ιδέα ὡς νά ἦταν αὐτὴ ἓνα βῆμα παραπέρα. Ἀντίθετα ἔπειδὴ ὑπάρχει ἡ ιδέα, γι' αὐτό στήν συγκεκριμένη περίπτωση ἡ θέαση τοῦ αἰσθητοῦ κάλλους γεννᾷ τήν αἰσθητική συγκίνηση.

Μέ ἄλλα λόγια, ἡ ιδέα εἶναι ἐκείνη ἡ ὁποία, λειτουργώντας ὡς κριτήριο, ἀξιολογεῖ τό συγκεκριμένο αἰσθητό. Αὐτὴ ἡ ματιὰ τοῦ Τσάτσου στήν τέχνη γενικά και εἰδικότερα στήν ποίηση εἶναι ἐκείνη πού φωτίζει και τήν ἀπαίτηση γιὰ νοηματική ἀλληλουχία, γιὰ ἐσωτερική νομοτέλεια στό ἔργο τέχνης. Αὐτὴ ἡ ἐσωτερική ἐνότητα εἶναι ἐκείνη πού ἀγκαλιάζει, πού ἐκφράζει τήν ἀντικειμενικότητα και ἐπιτρέπει τήν μεταδότητα.

Δέν θά ἐπεκταθῶ στήν γνωστή, ἀμετάβλητη θέση τοῦ Τσάτσου γιὰ τήν ποίηση. Δέν εἶναι μόνο οἱ λέξεις ἢ οἱ εἰκόνες. Ἡ ποίηση εἶναι μορφή ἔρρυθμου λόγου, μιὰ μορφή λόγου πού ἔχει βγεῖ ἀπὸ τὰ λογικά σχήματα¹³.

Τόν κατηγορήσαν γιὰ «λογοκρατούμενο φιλόσοφο» και ἀπάντησε:

...Γιὰ ὅποιον μέ τῆ γλώσσα, μέ τίς λέξεις, θέλει νά μῆ στό χώρο τῶν μεταλογικῶν νοημάτων και νά ἐκφράσει μεταλογικά νοήματα, πρέπει οἱ λέξεις του νά ἔχουν κάποια ἔλλογη ἀλληλουχία¹⁴.

¹⁰ Διάλογοι... σ. 204.

¹¹ Διάλογοι... σ. 160-161.

¹² Διάλογοι... σ. 162.

¹³ Διάλογοι... σ. 174.

¹⁴ Διάλογοι... σ. 175.

Τά μεταλογικά νοήματα είναι σύμβολα που δεν τά κατανοούμε με την λογική αλλά με τις μεταλογικές δυνάμεις της ψυχής. Ἡ κατανόηση παραμένει, γιά τόν Τσάτσο, αἴτημα. Πρέπει νά ὑπάρχει «ἀντικειμενικά συλλυπτός συνειρμός». Ἡ ποίηση εἶναι μουσικός πλόκαμος, «ένότητα ὅπου ἐναρμονίζονται μουσικές λέξεις, ρυθμοί, εἰκόνες καί πού ἐκφράζει ἕνα ἐνιαῖο αἰσθητικό καθολικό νόημα»¹⁵.

Τό ἀξιοσημείωτο ὅμως στόν πλατωνισμό τοῦ Τσάτσου εἶναι ὅτι μέ ὅλη τήν ἀναγνώριση τῆς δυνάμεις τοῦ ἄλογου στοιχείου στήν ψυχή, διακατέχεται ἀπό ἕνα εἶδος ἐσωτερικῆς πειθαρχίας τοῦ νοῦ. Αὐστηρή νομική σκέψη καί φιλοσοφικός στοχασμός, εἶναι συνεπικοί. Θά ὁμολογήσει τόν αὐτοέλεγχο τοῦ λόγου ἀπό τόν λόγο καί θά μιλήσει γιά τήν συντακτική δύναμη τῆς συνείδησης πού ταξινόμει τά πάντα¹⁶. Εἶναι βαθιά ἡ πίστη τοῦ Κ. Τσάτσου στήν ἰσορρόπηση τῶν ψυχικῶν στοιχείων¹⁷. Εἶναι ἡ ἀκλόνητη πίστη σ' ἕνα ἀμετακίνητο θεμέλιο, μία πρώτη ἀρχή.

Ἐάν δέν συλλάβουμε πῶς τό ἰδεατό εἶναι ἡ ἴδια ἡ αὐτενέργεια τῆς συνειδήσεως, ἐάν δέν τό συλλάβουμε ὡς σταθερό σημεῖο ἀναφορᾶς πρὸς τό ὁποῖο τείνουμε, ἐάν δέν συλλάβουμε τό μέτρο ὡς μέτρο τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ μας καί τό σταθερό σημεῖο ἀναφορᾶς ὡς κάτι πού ἔρχεται ἀπό μέσα μας, δέν θά μπορέσουμε νά κατανοήσουμε τόν πλατωνισμό τοῦ Τσάτσου, τήν βαθιά σύλληψη τοῦ ἰδεατοῦ, τῆς ιδέας, ὡς ἀξιολογικοῦ κριτηρίου γιά τίς πράξεις, τά ἔργα, τήν ζωή.

Κύριε Πρόεδρε,

Πολλές φορές ἀναρωτήθηκα τί μπορεῖ νά σημαίνει ἡ ἔλξη πού αἰσθανόμαστε γιά πρόσωπα, γιά πράγματα. Στόν χῶρο τῆς φιλοσοφίας εἶναι φανερή. Ἐπιλέγουμε καί εἶναι σάν κάτι ἀνεξήγητο νά ὑπαγορεύει τήν ἐπιλογή. Δέν πιστεύω ὅτι ἡ ψυχή εἶναι *tabula rasa*. Ἐχει ἤδη χαραχθεῖ, ὅταν ξεκινῶμε νά μαθαίνουμε γράμματα. Τότε, σάν ἀρχίσουν νά πέφτουν οἱ πρῶτοι σπόροι, ὁ καθένας τους πάει στό αὐλάκι πού εἶναι ἤδη ἐκεῖ. Κάπως ἔτσι μοῦ φαίνεται νά εἶναι, ὅταν σκεφτόμαστε ἐπιρροές καί ἐπιδράσεις. Ἀπό τά ἔσω πρὸς τά ἔξω εἶναι ἡ κίνηση τῆς ψυχῆς. Γι' αὐτό ἡ ψυχή ἀναγνωρίζει, δέν γνωρίζει κάτι πού τῆς εἶναι τελείως ἄγνωστο. Εἶναι βαρῦ τό νοηματικό φορτίο «ἀναγνώριση». Ἀνῆκει στά παράξενα τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς νά στρεφόμαστε σέ κάτι, σέ κάποιον πού σχεδόν μᾶς μαγνητίζει, ὅταν πρωτοσυναντοῦμε ὡς παρουσία ὡς μία σκέψη. Πάντα ἀποροῦσα γιατί στρεφόμαστε σέ ἕναν φιλόσοφο, ὅταν ἀκόμη δέν ἔχουμε κἄν μελετήσει τό ἔργο του. Ἄρκει μία λέξη, μία πρόταση πού ἀκοῦμε κάποια στιγμή, γιά νά ξυπνήσει ἡ ἐπιθυμία νά ἀφοσιωθοῦμε στήν μελέτη, στά γραπτά του.

Στόν Πλάτωνα τόν Κωνσταντῖνο Τσάτσο τόν προόριζε ἡ πηγαία αἰσθαντικότητά του, αὐτό πού τόν ἔκανε νά ξεπερνᾷ ἢ καί νά προσπερνᾷ κάθε φορά τό πραγματικό, γιά νά τείνει στό ἰδεατό πού φωλιάζει στό αἰσθητό. Κάτι ἀνοίγεται καί ἀφήνει νά

¹⁵ *Διάλογοι...* σ. 176.

¹⁶ *Διάλογοι...* σ. 198.

¹⁷ *Διάλογοι...* σ. 104.

φανεί τό βάθος τῶν πραγμάτων. Αὐτό τό κάτι, σάν ἕνα παράθυρο, εἶναι ἡ ψυχή. Γιατί ἡ αἰσθαντική ψυχή εἶναι ἄνοιγμα. Τό ἰδεατό ὅπου βυθίζεται τό βλέμμα, δέν εἶναι ἐκεῖ ἀπό τήν ἀρχή. Στό ξεκίνημα εἶναι τό ὄνειρο, μιά φυγή ἀπό τά γύρω πράγματα. Τό ὄνειρο εἶναι ἐκεῖ στήν ζωή του καί διαπλάσσει τήν προσωπικότητα τοῦ Τσάτσου.

Ἄπό τό ὄνειρικό στό ἰδεατό καί ἀπό ἐκεῖ στήν καθαρή ἰδέα ἡ μετάβαση γίνεται ἀνεπαίσθητα. Δέν εἶναι βέβαια μετάβαση ἀλλά μετατόπιση, στόν ἴδιο τόπο. Τό ὄνειρο γίνεται ἰδέα καί φωτίζεται ὡς ἐνωτική ἀρχή, δηλαδή ἐνότητα τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἡ ἐνδιάθετη τάση στό ὄνειρο, στό ἰδεατό, βρήκε διέξοδο στήν καλλιτεχνική ἔκφραση τοῦ πνεύματος του.

Ἔτσι φωτίζεται ἡ πλατωνική ἰδέα ὡς βίωμα, ὡς κατάκτηση ζωῆς. Καί εἶναι βίωμα. Ἡ πλατωνική ἰδέα ὡς κατάκτηση ζωῆς εἶναι ἔργο τῆς ψυχῆς, ὄχι τῆς διάνοιας, τό ὁποῖο διαρκῶς ἀνανεώνεται. Βίωμα δέν σημαίνει δεδομένο. Σημαίνει διαρκή πορεία πρὸς κάτι πού ὑπερβαίνει τήν ἀνθρώπινη φύση. Σημαίνει διαρκῶς νέους ὀρίζοντες. Καί ἐκεῖ, στό κατώφλι, ὁ Κ. Τσάτσος καταπιάνεται μέ πάθος, ἐνθουσιασμό, μέ ὅλα ὅσα τόν ἐλκύουν.

Κάπως ἔτσι προβάλλει στα μάτια μου ὁ πλατωνισμός τοῦ Τσάτσου. Ὡς ἀπόκριση καί ὄχι ἐρώτηση. Ὡς συνεύρεση καί ὄχι ἀπάντημα. Ὡς προκατανόηση καί ὄχι κατανόηση.

Τό μέτρο, γιά νά σέ ἐλκύει, πρέπει νά τό ἔχεις ἤδη μέσα σου. Διαφορετικά ἀφήνεσαι στίς ἄλογες δυνάμεις, πού τόσο ὠραία ζωγράφισε ὁ Πλάτων ἀλλά καί τόσο ὠραία καθυπέταξε στόν λόγο. Καί σ' αὐτόν τόν λόγο καταφάσκει ὁ Τσάτσος, στήν ἀρμονία σύζευξης ἀλόγου καί ἐλλόγου, στήν διαλεκτική τους σχέση, στήν διαρκή μετάβαση ἀπό τό ἕνα στό ἄλλο. Μετάβαση ὄχι σύγκρουση.

Ὁ πλατωνισμός τοῦ Τσάτσου εἶναι μεγάλο μάθημα γιά ὅλους μας. Ὅχι γιατί φανερώνει τό δικό του γερό πνεῦμα, ὄχι γιατί ὁ Πλάτων εἶναι ὁ πιό φωτεινός καί πιό ἀνθρώπινος φιλόσοφος, ἀλλά γιατί μ' αὐτόν κάτι ξυπνᾷ μέσα μας, μιά κάποια αὐτογνωσία. Κάτι συμβαίνει σ' ἐμᾶς, ὅταν μᾶς φέρνει στό ξέφωτο ἐκεῖνο ὅπου ἡ ψυχή μας συνομιλεῖ μέ τόν ἑαυτό της, ὅταν αὐτή καθ' αὐτήν πραγματεύεται *περί τά ὄντα*, ὅπως μᾶς τό θυμίζει ὁ Πλάτων, ὅταν, ἐνῶ δέν γνωρίζουμε τί εἶναι ψυχή, αἰσθανόμαστε ὅτι εἶναι ἐκεῖ, ὅταν ἡ φιλοσοφία δέν εἶναι μελέτη ἐπιδράσεων ἱστορικῶν ρευμάτων καί μεταφορά θεωριῶν, ἀλλά δικός μας βασανισμός τῆς σκέψης, τῆς δικῆς μας σκέψης, ὅταν μᾶς τυρρανάει τό δικό μας «θαυμάζειν» καί «ἀπορεῖν». Τότε χαιρόμαστε γι' αὐτό πού μᾶς προσφέρεται, γιατί εἶναι δῶρο τό βίωμα τῆς φιλοσοφίας. Αὐτό εἶναι τό ἐπίτευγμα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ τοῦ Τσάτσου. Ξυπνᾷ τόν δικό μας στοχασμό. Τό ξύπνημα αὐτό εἶναι ὁ μέγας ἀπόηχος ἀπό τό διάβασμα τοῦ ἔργου του.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και ο Νεοκαντιανισμός

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος θεωρείται ως ένας από τους σημαντικούς εκπροσώπους του Νεοκαντιανισμού στην Ελλάδα. Είναι άλλωστε γνωστό ότι η φιλοσοφία του Κ. Τσάτσου έχει δεχθεί επιδράσεις από τους επιφανείς εκπροσώπους του νεοκαντιανισμού της Γερμανίας και ιδιαίτερα του Heinrich Rickert. Καθόσον ο Κ. Τσάτσος είχε μαθητεύσει κοντά στον Rickert, όταν ως πτυχιούχος της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών συνέχιζε τις σπουδές του στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης από το 1924 έως το 1927. Όσο και αν αυτή η γνώμη ανταποκρίνεται στα πράγματα, χρειάζεται ορισμένες διαφοροποιήσεις. Διότι πέρα από τις επιδράσεις υπάρχουν η συνθετική και δημιουργική πνευματική εργασία και το διευρυμένο φιλοσοφικό θεματολόγιο του Κ. Τσάτσου. Επειδή μάλιστα το συγγραφικό έργο του Κ. Τσάτσου εκτείνεται πέραν της φιλοσοφίας στην νομική επιστήμη, στην λογοτεχνία, στην ανάλυση λογοτεχνικών κειμένων και στην πολιτική ρητορική, δεν μπορεί να υπαχθεί σε ένα μονοσήμαντο χαρακτηρισμό¹.

Ωστόσο για την αποτίμηση της φιλοσοφίας του Κ. Τσάτσου είναι απαραίτητο να εξετάσουμε την νεοκαντιανή συνιστώσα λαμβάνοντας υπόψη την σπουδαιότητα του νεοκαντιανισμού ως ευρωπαϊκού φιλοσοφικού ρεύματος. Βέβαια «ο νεοκαντιανός»

¹ Για την εργογραφία του Κ. Τσάτσου βλ. Α. Γ. Μπενάκης, *Μνήμη πέντε φιλοσόφων Ιωάννου Ν. Θεοδωρακόπουλου (1901-1981), Παναγιώτη Κ. Κανελλόπουλου (1902-1986), Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου (1899-1987), Ευάγγελου Π. Παπανούτσου (1900-1982), Βασιλείου Ν. Τατάκη (1897-1986)*, Αθήνα, 2006 σ. 161-175. Οι σελίδες 151-160 περιλαμβάνουν το σύντομο βιογραφικό σημείωμα για τον Κ. Δ. Τσάτσο, το οποίο έχει γράψει ο Κ. Ε. Τσιρόπουλος, «Κωνσταντίνος Δ. Τσάτσος». Επίσης στον ίδιο τόμο βλ. Κ. Δεσποτόπουλος, «Το συγγραφικό έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου» σ. 65-70. Οι περισσότερες φιλοσοφικές μελέτες του Κ. Τσάτσου έχουν περιληφθεί στην έκδοση: Κ. Τσάτσος, *Μελέται φιλοσοφίας του δικαίου*. Τόμοι Ι-ΙΙΙ. Πρόλογος Γ. Μητσόπουλος. Επιμέλεια Μ. Δ. Καράσης. Αθήνα – Κομοτηνή, 2008. Βλ. και Α. Γ. Μπενάκης, «Εργογραφία Κωνσταντίνου Τσάτσου» σ. 211-230 (αναδημοσίευση με συμπληρώσεις), στον τόμο *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου. 20 χρόνια από την εκδημία του. Κείμενα ομιλιών σε δώδεκα πόλεις της Ελλάδος*, Αθήνα, 2008 σ. 211-230. Αναγραφή των τίτλων των μελετών για την φιλοσοφία του Κ. Τσάτσου προσφέρει ο Ι. Γ. Καλογεράκος, «Κωνσταντίνος Τσάτσος, ο στοχαστής», στο: *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου* ένθ' αν. σ. 161-172, κυρίως σ. 162. Σε αυτές πρέπει τώρα να προστεθεί και η διεξοδική μονογραφία: Κ. Γ. Γιαννόπουλος, *Κ. Δ. Τσάτσος – Α. Ι. Μάνεσης. Διάλογος τον οποίο αζίζει και πρέπει να συνεχίσουμε. Η διαλεκτική σύνθεση των ιδεών του Καντ και του Μαρξ στον ελληνικό νομικό χώρο και η συνταγματική οργάνωση του κράτους*. Αθήνα, 2010.

ήταν μία πολεμική έννοια στο ελληνικό λεξιλόγιο της δεκαετίας του 1930 και χρησιμοποιήθηκε από ορισμένους μαρξιστές για να «στιγματίσει» ως τους ιδεολογικούς αντιπάλους του ιστορικού υλισμού όσους συμμετείχαν στην έκδοση του *Αρχείου Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, επειδή μεταξύ των τακτικών συνεργατών του περιοδικού ήταν ο ίδιος ο Rickert και ορισμένοι από τους Γερμανούς και τους Έλληνες μαθητές του.

Η αναφερόμενη έκδοση ήταν έργο κυρίως των τριών φίλων, του Ιωάννου Θεοδωρακόπουλου, του Παναγιώτη Κανελλόπουλου και του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Και οι τρεις, όταν σπούδαζαν στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, είχαν παρακολουθήσει τα μαθήματα του Rickert, αλλά η μαθητεία τους δεν είχε ως συνέπεια ούτε την άκριτη αποδοχή ούτε την ταύτιση των απόψεων². Άλλωστε αυτοί, εκτός από τα μαθήματα του Rickert, είχαν παρακολουθήσει τα μαθήματα και άλλων διακεκριμένων καθηγητών της Νομικής και της Φιλοσοφικής Σχολής.

Αν και η αντιπαράθεση του νεοκαντιανισμού προς τον υλισμό είναι ένα ευρύτερο ζήτημα που δεν μπορεί να εξετασθεί στο πλαίσιο αυτής της σύντομης μελέτης, μπορούμε ενδεικτικά να αναφέρουμε το εξής για την ελληνική αντιπαράθεση.

Το επίπεδο της αντιπαράθεσης ήταν διαφορετικό για τους μαρξιστές και τους νεοκαντιανούς. Οι μαρξιστές θεωρούσαν την αντιπαράθεση ιδεολογική και πολιτική, ενώ οι τρεις νεοκαντιανοί έδιναν αποκλειστική προτεραιότητα στην φιλοσοφική αντιπαράθεση και μάλιστα θεωρούσαν ως τον αξιόμαχο φιλοσοφικό αντίπαλό τους τον Δημήτρη Γληνό, ο οποίος είχε μαθητεύσει κοντά στον Rudolf Eucken και στον Wilhelm Wundt³. Αλλά το κλίμα της εποχής ευνοούσε την πολιτική και ιδεολογική αντιπαράθεση, οπότε και η έμφαση στον φιλοσοφικό χαρακτήρα παρέμεινε στο περιθώριο.

Ας επανέλθουμε όμως στις διαφοροποιήσεις των τριών μαθητών του Rickert από την φιλοσοφία του δασκάλου τους, για να αναφέρουμε ορισμένα ενδεικτικά στοιχεία: Και οι τρεις είχαν συχνά εκφράσει την ευγνωμοσύνη τους και τον σεβασμό τους για τον δάσκαλό τους, αλλά είχαν και τις δικές τους κριτικές απόψεις για το έργο του. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Θεοδωρακόπουλος διαφωνούσε προς τον δάσκαλό του για το θέμα της ιστορίας και ασκούσε κριτική στον Rickert, ο οποίος εξέταζε μόνον την

² Οι τρεις φίλοι διηγούνται την φοιτητική ζωή τους και παρουσιάζουν τους δασκάλους τους σε δοκίμια που αποτελούν και μαρτυρίες για το πνεύμα της εποχής: Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Αγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, Αθήναι, 1980. Κ. Τσάτσος, «Ο Rickert και η Αϊδελβεργιανή παράδοση», στο: *Αρχείον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* (=ΑΦΘΕ) Δ' (1932-1933) σ. 361-364. Π. Κανελλόπουλος, «Heidelberg. Ο χρυσός κρίκος του πνευματικού δεσμού μας», *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Αθήναι, 1980 σ. 1-160. Βλ. και Θ. Τσάτσος, *Χάντελμπεργκ. Με σχέδια της Δ. Κ. Τσάτσου*. Αθήναι, 1955. Ο Θεμιστοκλής Τσάτσος ήταν αδελφός του Κωνσταντίνου Τσάτσου, είχε σπουδάσει επίσης στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, ήταν τακτικός συνεργάτης του ΑΦΘΕ και αργότερα έγινε καθηγητής στην Νομική Σχολή του ιδίου πανεπιστημίου.

³ Για την έμφαση στον φιλοσοφικό χαρακτήρα της αντιπαράθεσης βλ. Κων. Τσάτσος, «Η κοινωνική φιλοσοφία του Καντ. Α'. Η ηθική φιλοσοφία του Καντ», στο: *ΑΦΘΕ Ε'* (1934) σ. 388-439 κυρίως σ. 390. Ο Γληνός ως καθηγητής γυμνασίου είχε μαθητή τον μετέπειτα ποιητή Γιώργο Σεφέρη. Βλ. Γ. Σεφέρης, *Χειρόγραφο Σεπ. '41*. [Αθήνα], 1980 σ. 17.

επιστήμη της ιστορίας και δεν έθετε το ερώτημα για την ιστορία ως πραγματικότητα⁴. Ο Κανελλόπουλος, αν και στην φιλοσοφία του δικαίου δεχόταν ορισμένες απόψεις του Rickert, δεν ήταν οπαδός της φιλοσοφίας του Rickert⁵. Άλλωστε ο Κανελλόπουλος, ο οποίος είχε παρακολουθήσει και τα μαθήματα του Alfred Weber, ασχολήθηκε με την επιστήμη της κοινωνιολογίας και έγινε ο πρώτος καθηγητής κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών⁶. Ο Κ. Τσάτσος, ο οποίος εστράφη προς τον νεοκαντιανισμό ύστερα από σύσταση του Θεοδωρακόπουλου, αναγνωρίζει ότι έμαθε πολλά από τον Rickert και από άλλους νεοκαντιανούς, αλλά υπογραμμίζει ότι για την διαμόρφωση της δικής του φιλοσοφίας μελέτησε τα ίδια τα έργα του Kant, του Πλάτωνος και του Πλωτίνου⁷. Ωστόσο αυτές οι αναφορές χαρακτηρίζουν τον κύριο προσανατολισμό της φιλοσοφίας του Κ. Τσάτσου, δεν αποδίδουν όμως την ευρύτητα της φιλοσοφικής και επιστημονικής έρευνάς του, η οποία αξιοποιεί στοιχεία από το έργο άλλων φιλοσόφων και επιστημόνων, ιδίως νομικών και κοινωνιολόγων

Στην πραγματικότητα ο νεοκαντιανισμός ήταν ένα από τα πιο σημαντικά φιλοσοφικά ρεύματα και ο χαρακτηρισμός των τριών Ελλήνων ως νεοκαντιανών δήλωνε ότι αυτοί με τον στοχασμό τους ακολουθούσαν την πρωτοπορία της φιλοσοφίας. Ως γνωστόν ο νεοκαντιανισμός με την ευρεία σημασία του όρου δηλώνει την φιλοσοφία που αναπτύχθηκε από τους επιγόνους του Kant στις γερμανόφωνες χώρες περίπου από τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα έως τις αρχές της δεκαετίας του 1930. Η σχεδόν εκρηκτική ανάπτυξη του νεοκαντιανισμού είχε οδηγήσει σε πληθώρα εκδόχων, για τις οποίες η γνωσιολογική ερμηνεία της φιλοσοφίας του Kant ήταν ένα θέμα με παραλλαγές.

Πάντως δύο κατευθύνσεις διατηρήθηκαν συμπαγείς και για μακρό χρονικό διάστημα στο προσκήνιο με την μορφή των Σχολών και αποτέλεσαν τον ονομαζόμενο κλασικό νεοκαντιανισμό. Και έχει επικρατήσει από παλιά να θεωρούνται ως νεοκαντιανοί όσοι φιλόσοφοι ανήκαν σε αυτές τις δύο Σχολές, έστω και αν δεν ήταν οι μόνοι νεοκαντιανοί. Η μία ήταν η Σχολή του Μαρβούργου με εκπροσώπους τον Hermann Cohen και τον Paul Natorp. Η άλλη ήταν η Νοτιοδυτική Σχολή ή Σχολή της Βάδης ή και Σχολή της Χαϊδελβέργης με εκπροσώπους τον Wilhelm Windelband, τον Heinrich Rickert και τον Emil Lask⁸. Ωστόσο υπήρχαν και άλλοι φιλόσοφοι που

⁴ Βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Τα πρώτα μου φιλοσοφήματα. 1927-1930*. Αθήνα, 1978 σ. 546 κ. ε., σ. 551 κ. ε.

⁵ Βλ. Κανελλόπουλος, «Heidelberg. Ο χρυσός κρίκος του πνευματικού δεσμού μας» *ένθ' αν.* σ. 125 κ. ε.

⁶ Βλ. και Γ. Αποστολοπούλου, «Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος ως κοινωνιολόγος. Με ειδική αναφορά στην αλληλογραφία του με τον Ferdinand Tönnies», στο: Εταιρεία Φίλων Παναγιώτη Κανελλόπουλου (εκδ.), *1986-2006. 20 χρόνια χωρίς τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο. Ημερίδα στο Πολεμικό Μουσείο, 4 Δεκεμβρίου 2006*. Επιμέλεια έκδοσης Λίνος Γ. Μπενάκης. Αθήνα, 2007 σ. 57-100.

⁷ Κ. Τσάτσος, *Θεωρία της τέχνης*. Δεύτερη έκδοση. Αθήνα, 1981 σ. 7.

⁸ Για τον νεοκαντιανισμό βλ. την εμπειρισματομένη έκθεση του H. Holzhey, „Der Neukantianismus“, στο: W. Rödl (Hg.), *Geschichte der Philosophie Band XII*. München, 2004 σ. 13-129 και σ. 319-344 με αναφορές στην εργογραφία και στην δευτερεύουσα βιβλιογραφία. Από την λοιπή βιβλιογραφία βλ. και É. Dufour, *Les Neokantiens. Valeur et verite*. Paris, 2003. Για την κριτική αποτίμηση της βιβλιογραφίας για τον νεο-

ανήκαν στον ευρύτερο κύκλο των σχολών, χωρίς να είναι ενταγμένοι στην ομάδα της διαδοχής. Ως προς την Σχολή του Μαρβούργου πρέπει να αναφερθεί ο Erns Cassirer, ενώ ως προς την Νοτιοδυτική Σχολή μπορούν να αναφερθούν τουλάχιστον ο Bruno Bauch, ο Jonas Cohn και ο Richard Kroner.

Το χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας των νεοκαντιανών που ανήκαν σε αυτές τις Σχολές ήταν η γνωσιολογική ερμηνεία της φιλοσοφίας του Kant, η αντίθεση προς την μεταφυσική και η ανάπτυξη φιλοσοφικών θεωριών για την επιστήμη, οι οποίες προχωρούσαν πέρα από τον Kant με τα μέσα της φιλοσοφίας του Kant. Χαρακτηριστική είναι η επιγραμματική έκφραση του Windelband από το έτος 1883 «Να κατανοήσουμε τον Kant, σημαίνει να προχωρήσουμε έξω από τον Kant»⁹. Η Νοτιοδυτική Σχολή εξέταζε την διαφορά της ιστορίας από την φυσική και επέμενε στον σχηματικό των βασικών εννοιών των επιστημών και στην μεθοδολογία, ενώ με την αξιολογία είχε οδηγηθεί στην κατοχύρωση της ιστορίας ως επιστήμης καθώς και στην θεωρία της επιστήμης του πολιτισμού. Η Σχολή του Μαρβούργου ακολουθούσε την λογική-υπερβατολογική ανάλυση της φιλοσοφίας του Kant και έδινε προτεραιότητα στην φιλοσοφία των μαθηματικών και της φυσικής.

Πέρα από αυτήν την σχηματική περιγραφή, αξίζει να αναφέρουμε την αποτίμηση του Θεοδωρακόπουλου για τον νεοκαντιανισμό. Ο Θεοδωρακόπουλος δέχεται ότι ο νεοκαντιανισμός αρχίζει με τον Cohen και τελειώνει με τον Rickert. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι ο νεοκαντιανισμός δεν ήταν μία αναγέννηση της φιλοσοφίας του Kant, αλλά ότι αποτελούσε ένα φιλοσοφικό «κίνημα» που χώρισε την φιλοσοφία από τις θετικές επιστήμες και από την μεταφυσική και που αποκατέστησε την φιλοσοφία ως «πρώτη επιστήμη»¹⁰. Ο Θεοδωρακόπουλος δίνει έμφαση στην Σχολή της Βάδης και ιδίως στον Rickert και γράφει ότι «νεοκαντιανισμός σημαίνει την φιλοσοφική θεμελίωση όλης της ζωής του πολιτισμού»¹¹. Άλλωστε ο Rickert ήταν στην δεκαετία του 1920 ο φιλόσοφος με την διεθνή αναγνώριση και τις πολλές ακαδημαϊκές τιμές. Και τούτο είναι δικαιολογημένο, αφού, ο ίδιος με το φιλοσοφικό έργο του είχε καταστήσει τον νεοκαντιανισμό «την φιλοσοφία που είχε παγκόσμια εγκυρότητα», όπως έχει γράψει ο Habermas»¹².

καντιανισμό διατηρούν την σπουδαιότητά τους δύο γενικές βιβλιοκρισίες: Fr. H. Tenbruck, "Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus", στο: *Philosophische Rundschau* 35 (1988) σ. 1-15 (και ανάτυπο), και Chr. Von Wolzogen "Pünktliche Bilanz? Cohen, Natorp und der Neukantianismus in neuer Sicht", στο: *Philosophische Rundschau* 35(1988) σ. 15-32.

⁹ Βλ. τον πρόλογο του Windelband στην πρώτη έκδοση των λόγων του το 1883: W. Windelband, *Präjudien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Neunte, photo-mechanisch gedruckte Auflage. Erster Band. Tübingen, 1924 σ. IV.

¹⁰ I. N. Θεοδωρακόπουλος, «†Heinrich Rickert», στο: *ΑΦΘΕ Η'*(1937) σ. 117-125.

¹¹ Θεοδωρακόπουλος *ένθ'* αν. σ. 122.

¹² J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., 1985 σ. 170.

Συνεπώς η μαθητεία του Κ. Τσάτσου κοντά στον Rickert δεν σήμαινε μόνον την εξοικείωση με το θεματολόγιο και με την μεθοδολογία μιας συγκεκριμένης φιλοσοφικής κατεύθυνσης, αλλά πολύ περισσότερο τον ευρύτερο προσανατολισμό στο πνεύμα της εποχής. Ο Κ. Τσάτσος αναγνώριζε την σπουδαιότητα των Σχολών της νεοκαντιανής φιλοσοφίας, ενώ συγχρόνως διαμόρφωσε κριτική άποψη για αυτές¹³. Ο ίδιος υπογραμμίζει ότι η «επιστροφή» των νεοκαντιανών στην φιλοσοφία του Kant ήταν διαφοροποιημένη και οδήγησε σε διαφορετικές εκδοχές γνωσιολογίας και φιλοσοφίας της επιστήμης. Ενώ για την Σχολή του Μαρβούργου αυτή σήμαινε την επιστροφή στην *Κριτική του καθαρού λόγου*, για την για την Νοτιοδυτική Σχολή ή «Σχολή της Χαϊδελβέργης» σήμαινε την επιστροφή στα άλλα έργα του Kant. Η Σχολή του Μαρβούργου είχε ως αφετηρία όσα γράφει ο Kant στην *Κριτική του καθαρού λόγου* για την φυσική και τα μαθηματικά και η ίδια προχώρησε στην θεμελίωση «των φυσικομαθηματικών επιστημών». Η Νοτιοδυτική Σχολή, συνέδεσε την επιστροφή με την ερμηνεία των άλλων έργων του Kant και την χρησιμοποίησε ως βάση για την θεμελίωση «των ιστορικοκοινωνικών επιστημών».

Η κριτική του Κ. Τσάτσου αναφέρεται στις απόψεις των νεοκαντιανών φιλοσόφων για την μεταφυσική. Σύμφωνα με τον Κ. Τσάτσο η κριτική του Kant στην δογματική μεταφυσική ήταν απαραίτητη, αλλά δεν καταλήγει στον εξοβελισμό της μεταφυσικής από την φιλοσοφία. Και ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος υπογραμμίζει ότι η λογοκρατία και η αντιμεταφυσική διάθεση της Σχολής του Μαρβούργου δεναποτελούν έκφραση «γνησίου καντιανού πνεύματος»¹⁴. Οι αντιρρήσεις του Κ. Τσάτσου για την αποκλειστικότητα της γνωσιολογίας και της λογικής αφορούν πράγματι και στις δύο Σχολές του νεοκαντιανισμού. Συνεπώς αυτή στρέφεται και εναντίον της αντιμεταφυσικής θεώρησης του Rickert. Ωστόσο ο Κ. Τσάτσος υπογραμμίζει και τις διαφοροποιήσεις. Ο ίδιος επισημαίνει ότι ήδη τα στενά όρια του νεοκαντιανισμού δεν υπάρχουν μετά την στροφή του ύστερου Natorp προς την μεταφυσική και την στροφή του Lask προς την φιλοσοφία του Fichte. Αυτές οι κριτικές θέσεις του Κ. Τσάτσου είναι καίριες και διατηρούν την εγκυρότητά τους ακόμη και σήμερα. Ήδη ο Θεοδωρακόπουλος είχε ασκήσει κριτική στην αντιρεαλιστική τάση των νεοκαντιανών και είχε προσδιορίσει ως κύρια στοιχεία αυτής της τάσης την προτεραιότητα της επιστήμης της ιστορίας και την αντιμεταφυσική θεώρηση έναντι της μεταφυσικής ανησυχίας. Ο Κ. Τσάτσος επισημαίνει μάλιστα ότι και ο Θεοδωρακόπουλος έχει υπερβεί τα στενά όρια της μεθοδολογίας του Rickert «σκεπτόμενος νοητικώς, δηλαδή μεταφυσικώς και όχι μόνον διανοητικώς όπως οι ορθόδοξοι νεοκαντιανοί»¹⁵. Χωρίς να διαγράψουμε τις

¹³ Κ. Τσάτσος, «Η αποστολή της φιλοσοφίας του δικαίου εν τω συγχρόνω πολιτισμώ», στο: *Μελέται φιλοσοφίας του δικαίου* ἐνθ' αν. τόμ. Ι κυρίως σ. 19 κ. ε. (=ΑΦΘΕ Δ' / 1932-33 σ. 387-421).

¹⁴ Κ. Τσάτσος, «Η αποστολή της φιλοσοφίας του δικαίου εν τω συγχρόνω πολιτισμώ», ἐνθ' αν. σ. 20.

¹⁵ Κ. Τσάτσος, «Το έργον του Karl Larenz και ο εγελιανισμός εν τω δικαίω», στο: *ΑΦΘΕ Β' (1931) σ. 362-372* κυρίως σ.364.

διαφορές, μπορούμε να επισημάνουμε ότι η μεταφυσική και η ιστορία ήσαν δύο από τα θεμελιώδη ζητήματα που απασχόλησαν τον Heidegger και προσδιόρισαν τόσο την κριτική του στην φαινομενολογία και στον νεοκαντιανισμό όσο και τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος Heidegger διαμόρφωσε την δική του φιλοσοφία.

Οι παραπομπές του Κ. Τσάτσου στα έργα του Heidegger είναι σποραδικές, αλλά υπάρχουν και ανταποκρίνονται σε συστηματικά ερωτήματα. Ο Heidegger είχε μαθητεύσει κοντά στον Rickert, όταν ο δεύτερος ήταν καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Freiburg i. Br. Ο Rickert ήταν συνεισηγητής για την διδακτορική διατριβή και επόπτης της υφηγεσίας του Heidegger. Μάλιστα ο Heidegger είχε αφιερώσει την υφηγεσία του στον Rickert, ενώ στα πρώιμα έργα του προβάλλει την σημασία της λογικής και ασκεί κριτική στον ψυχολογισμό ακολουθώντας τον Rickert. Ο ίδιος ο Rickert θεωρούσε τον Heidegger ως ένα από τους μαθητές του, ο οποίος αργότερα πήρε μεγάλη απόσταση από την φιλοσοφία του δασκάλου του. Ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος έχει υπόψη αυτά τα δεδομένα και επισημαίνει και ο ίδιος ότι «οι προς την νεοκαντιανήν ιδεοκρατίαν δεσμοί [του Heidegger] κατέστησαν βαθμηδόν χαλαροί»¹⁶.

Η κριτική στον ψυχολογισμό απασχόλησε και τον πρώιμο Husserl. Αλλά στην πραγματικότητα εκείνος που είχε θέσει το ζήτημα με ριζικό τρόπο ήταν ο Rickert. Ο Κ. Τσάτσος και ο Θεωρακόπουλος ακολουθούν τις απόψεις του Rickert και συμμερίζονται την κριτική στον ψυχολογισμό, ενώ συγχρόνως επισημαίνουν και την συμβολή του Husserl. Οπωσδήποτε η εξέταση αυτού του ζητήματος και της δημιουργικής πρόσληψης της πρώιμης φιλοσοφίας του Husserl από τον Κ. Τσάτσο υπερβαίνει τα όρια αυτής της σύντομης μελέτης. Ωστόσο πρέπει να αναφερθούν ορισμένα ενδεικτικά στοιχεία. Ο Husserl είχε διαδεχθεί τον Rickert το 1916 στην πανεπιστημιακή καρέδρα στο Πανεπιστήμιο του Freiburg i. Br. Μάλιστα ο Husserl είχε την υποστήριξη του ίδιου του Rickert. Καθόσον και οι δύο είχαν ως κοινό φιλοσοφικό θέμα την κριτική στον ψυχολογισμό. Ο Husserl ακολούθησε βέβαια διαφορετική φιλοσοφική πορεία. Αλλά για τον Κ. Τσάτσο η υπερβατολογική φαινομενολογία του Husserl μπορεί να θεωρηθεί ως η Τρίτη Σχολή του νεοκαντιανισμού, επειδή ο Husserl είχε και αυτός επιτελέσει την επιστροφή στην *Κριτική του καθαρού λόγου* του Kant, αφού είχε επίσης διαμορφώσει μία θεωρία για την συνείδηση¹⁷. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι ο Κ. Τσάτσος παραπέμπει συχνά στις *Λογικές έρευνες* του Husserl¹⁸.

Βέβαια η ιστορικοφιλοσοφική έρευνα του καιρού μας εξετάζει το ευρύ φάσμα των νημάτων που συνέδεαν την φιλοσοφία του Rickert με εκείνα τα ρεύματα που επεκράτησαν στην Γερμανία μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, ενώ ο νεοκαντιανισμός πέρασε

¹⁶ Κ. Τσάτσος, «Η αποστολή της φιλοσοφίας του δικαίου εν τω συγχρόνω πολιτισμώ», *ένθ' αν.* σ. 30.

¹⁷ Κ. Τσάτσος, «Η αποστολή της φιλοσοφίας του δικαίου εν τω συγχρόνω πολιτισμώ», *ένθ' αν.* σ. 19 κ. ε. Βλ. και Κ. Τσάτσος, «Το έργο του Karl Larenz και ο εγελιανισμός εν τω δικαίω», στο: *ΑΦΘΕ Β'* (1931) 3 σ. 362-372 κυρίως σ. 362.

¹⁸ Βλ. π. χ. Κ. Τσάτσος, «Η αποστολή της φιλοσοφίας του δικαίου εν τω συγχρόνω πολιτισμώ», *ένθ' αν.* passim.

στο περιθώριο παρά την συμβολή του στην φιλοσοφία της επιστήμης και παρά τον καταλυτικό ρόλο του στην ανάδειξη άλλων φιλοσοφικών ρευμάτων. Άλλωστε ο Rickert υποστήριζε τους νεότερους στην ακαδημαϊκή τους ανέλιξη, κατά την εκπόνηση διδακτορικής διατριβής ή υφηγεσίας, είτε ως επόπτης είτε ως συνεισηγητής ακόμη και κατά την εκλογή τους σε καθηγητές, χωρίς να απαιτεί κάποια «ρικερτιανή ορθοδοξία». Ωστόσο ο Κ. Τσάτσος, όπως και ο Θεοδωρακόπουλος και ο Κανελλόπουλος, είχαν σαφή γνώση της φιλοσοφίας της εποχής τους και είχαν διατυπώσει διορατικές απόψεις, οι οποίες διατηρούν την εγκυρότητά τους ακόμη και σήμερα.

Ήδη αναφέρθηκε η κριτική που ασκεί ο Κ. Τσάτσος στους νεοκαντιανούς. Ωστόσο ο Κ. Τσάτσος μετριάζει την κριτική του στον Rickert με το επιχείρημα ότι η ίδια η προσωπικότητα υπερβαίνει τα κείμενα και ότι τουλάχιστον η συνείδηση της ιστορίας ήταν έντονη στον Rickert¹⁹. Σύμφωνα με τον Κ. Τσάτσο η συμβολή του Rickert στην συστηματική φιλοσοφία συνίσταται κυρίως στην σύνδεση αξιολογίας και ιστορίας και στην μεθοδολογία της ιστορίας. Συγχρόνως όμως η αξιολογία επέτρεψε στον Rickert την ερμηνευτική ανακατάταξη των έργων του Kant, η οποία έδωσε την προτεραιότητα στην πρακτική φιλοσοφία και ανέδειξε την σημασία της και για την ερμηνεία της *Κριτικής του καθαρού λόγου*. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Κ. Τσάτσος γράφει «με συγκίνηση και σεβασμό» ως ένας από εκείνους που έμαθαν από τον Rickert να ανατρέπουν τις φιλοσοφικές προκαταλήψεις, να μην παρασύρονται από τις απατηλές καινοτομίες και να οξύνουν την σκέψη τους με την μελέτη των κλασικών²⁰. Ωστόσο ο Κ. Τσάτσος δεν εξοικειώθηκε μόνον με τα θέματα της φιλοσοφίας του Rickert, αλλά έμαθε να επιμένει στην διασκεπτική επεξεργασία της έννοιας. Και το δεύτερο στοιχείο ήταν εκείνο που του άνοιξε τον δρόμο προς την αυτοτελή φιλοσοφική έρευνα, όπως άλλωστε καταδεικνύεται και από την μονογραφία του για την *Έννοια του θετικού δικαίου*, την οποία ο Κ. Τσάτσος στα γερμανικά, όταν σπούδαζε στην Χαϊδελβέργη²¹. Ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος θεωρεί αυτό το έργο «ως την συνεπέστερη εφαρμογή των διδαγμάτων της νεοκαντιανής Σχολής της Βάδης». Και ο ίδιος συνεχίζει ότι «ο Ρίκερτ έλεγε στον Θεοδωρακόπουλο ότι είναι το έργο που με περισσότερη συνέπεια αποδίδει στο χώρο του δικαίου τη θεωρία του»²².

Παρά ταύτα είναι δυνατή και μία ευρύτερη αποτίμηση του έργου. Διότι πράγματι ο Κ. Τσάτσος διαμορφώνει ένα θεωρητικό τόπο για την ανάπτυξη της έννοιας, ο οποίος προσδιορίζεται από την θεωρία της νομικής επιστήμης, από την κοινωνιολογία και από την φιλοσοφία. Επιπλέον η νεοκαντιανή φιλοσοφία με την ερμηνεία της φιλοσοφίας του Kant είχε προσφέρει στοιχεία, τα οποία αξιοποίησαν οι θεωρητικοί της νομικής

¹⁹ Κ. Τσάτσος, «Ο Rickert και η Αϊδελβεργιανή παράδοση», στο: *ΑΦΘΕ Δ'* (1933) σ. 361-364.

²⁰ Κ. Τσάτσος, «Ο Rickert και η Αϊδελβεργιανή παράδοση» *ένθ'* αν. σ. 363.

²¹ C. Tsatsos, *Der Begriff des positiven Rechts*. Heidelberg, 1928 (= *Μελέται Φιλοσοφίας του δικαίου ένθ'* αν. τόμ. III σ. 9-201). Οι παραπομπές γίνονται σε αυτόν τον τόμο των *Μελετών*.

²² Κ. Τσάτσος, «Το συγγραφικό μου έργο», στο: *Μελέται Φιλοσοφίας του δικαίου ένθ'* αν. τόμ. III σ. 381.

για να προσδιορίσουν την μέθοδο και το αντικείμενο της νομικής επιστήμης. Ο καντιανισμός στην νομική επιστήμη είχε διαμορφωθεί από τον R. Stammler και τον H. Kelsen, οι οποίοι είχαν ως αφετηρία την φιλοσοφία της Σχολής του Μαρβούργου²³. Ο Κ. Τσάτσος ασκεί κριτική και στους δύο. Για την διαμόρφωση της δικής του έννοιας του δικαίου ο Κ. Τσάτσος αξιοποιεί στοιχεία από έργα επιφανών νομικών όπως ο Jellinek και ο Jhering, από τα έργα των κλασικών της κοινωνιολογίας όπως είναι ο Durkheim, ο M. Weber, ο Tönnies, από τα έργα φιλοσόφων όπως ο Cohen, ο Natorp, ο Rickert και ο Lask, για περιορισθούμε σε ενδεικτική μόνον αναφορά. Ακόμη και ορισμένα έργα του Ελευθερόπουλου έχει λάβει υπόψη ο Κ. Τσάτσος. Ωστόσο ο Κ. Τσάτσος θα αντιμετωπίσει κριτικά την ενδεχόμενη κοινωνιολογική έννοια του δικαίου και θα προσδιορίσει την συνάφεια της έννοιας του δικαίου με την έννοια της πράξης λαμβάνοντας ως αφετηρία την θεωρία του Rickert για την επιστήμη του πολιτισμού.

Μάλιστα ο Κ. Τσάτσος υπογραμμίζει ότι η σύνδεση της αξιακής αναφοράς προς την μέθοδο της επιστήμης του πολιτισμού, την οποία είχε εισαγάγει ο Rickert, αποτέλεσε την πιο σημαντική αφετηρία για τον προσδιορισμό της νομικής ως επιστήμης. Ιδιαίτερα τονίζει ο Κ. Τσάτσος την αξιοποίηση αυτής της άποψης στην φιλοσοφία του δικαίου από τον Lask και τον Radbruch, που ήσαν μαθητές του Rickert²⁴. Σε τελική ανάλυση η έννοια του δικαίου παραμένει τυπική αλλά ρεαλιστική, καθόσον συνδέεται προς την έννοια της πράξης (Handlung), την οποία ο Κ. Τσάτσος κατά προτεραιότητα θεωρεί ως ατομική επικαλούμενος έμμεσα την άποψη του Rickert για τον «ιδιογραφικό» χαρακτήρα της επιστήμης του πολιτισμού²⁵. Με αυτόν όμως τον τρόπο ο Κ. Τσάτσος παρακάμπτει τον ιστορισμό. Οπωσδήποτε η «εφαρμογή» μιας φιλοσοφίας δεν είναι δεδομένη εξαρχής και μάλλον αποτελεί μία διαδικασία που προχωρεί πέρα από το αρχικό πλαίσιο. Συνεπώς η ανάπτυξη του Κ. Τσάτσου προχωρεί πιο πέρα από το αρχικό πλαίσιο, ενώ η σύνδεση του δικαίου προς την πράξη προσδίδει στην έννοια του δικαίου ρεαλιστική ιδιαιτερότητα.

Μια διαφορετική εικόνα για την σχέση του Κ. Τσάτσου προς τον νεοκαντιανισμό προκύπτει από την συνεργασία και από τις μελέτες του Κ. Τσάτσου στο *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*. Την συντακτική επιτροπή του περιοδικού αποτελούσαν ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, ο Π. Κανελλόπουλος, ο Μ. Τσαμαδός και ο Κ. Τσάτσος. Αυτό το περιοδικό περιλάμβανε στους τακτικούς συνεργάτες του τον H. Rickert και τους μαθητές του A. Faust και F. Böhm, τον E. Frank που ήταν μαθητής του K. Jaspers, τον E. Hoffmann που ήταν εισηγητής για την διδακτορική

²³ Για τον νεοκαντιανισμό στην επιστήμη του δικαίου βλ. την βιβλιογραφία που προσφέρει ο Holzhey "Der Neukantianismus" *ένθ'* αν. σ. 326 και σ. 330 κ. ε.

²⁴ C. Tsatsos, *Der Begriff des positiven Rechts*. Heidelberg, 1928 (= *Μελέται Φιλοσοφίας του δικαίου ένθ'* αν. τόμ. III σ. 9-201) κυρίως σ. 144.

²⁵ Βλ. την καίρια αποτίμηση της θεωρίας του Κ. Τσάτσου, την οποία προσφέρει ο Κανελλόπουλος, «Heidelberg. Ο χρυσός κρίκος του πνευματικού δεσμού μας» *ένθ'* αν. σ. 105 κ. ε.

διατριβή του Θεοδωρακόπουλου, τον Κ. Joël καθηγητή στο Πανεπιστήμιο της Βασιλείας, τον G. Calogero καθηγητή στο Πανεπιστήμιο της Φλωρεντίας, τον Ρ. Δήμου καθηγητή του Πανεπιστημίου Harvard, πέντε Έλληνες που είχαν μαθητεύσει κοντά στον Rickert, οι οποίοι ήταν ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, ο Π. Κανελλόπουλος, ο Κ. Τριανταφυλλόπουλος, ο Θ. Τσάτσος και ο Κ. Τσάτσος. Επίσης συμμετείχαν ο Μ. Τσαμαδός και ο Χ. Τζωρτζόπουλος.

Οπωσδήποτε η παρουσία του Rickert δεν προσέδιδε μόνον διεθνές κύρος στο περιοδικό, αλλά σήμαινε και την αναγνώριση και την αποδοχή του υψηλού φιλοσοφικού επιπέδου των Ελλήνων συνεργατών. Παρά ταύτα το περιοδικό δεν ήταν «νεοκαντιανό», αλλά είχε ευρύτερο ορίζοντα²⁶. Με αφετηρία την φιλοσοφία του Rickert υπήρχε η τάση ενιαίας θεώρησης των δύο Σχολών του νεοκαντιανισμού. Και πάλι το περιοδικό, αν και δημοσίευε μελέτες των νεοκαντιανών ή για τον νεοκαντιανισμό, περιλάμβανε σημαντικές μελέτες και για άλλους φιλοσόφους, όπως π.χ. για τον Dewey. Επιπλέον το περιοδικό προωθούσε τον διάλογο μεταξύ των επιστημών και προχωρούσε πέρα από την διάκριση των επιστημών της φύσης και των επιστημών του πνεύματος, η οποία ακουσίως προέκυπτε από την διάκριση των δύο Σχολών της νεοκαντιανής φιλοσοφίας. Πράγματι το περιοδικό παρουσίαζε την φιλοσοφία στις σύγχρονες εκδοχές της, επεδίωκε να αναδείξει την συνέχεια και την επικαιρότητα και της ελληνικής φιλοσοφίας και να φέρει στο προσκήνιο τα κύρια ζητήματα που απασχολούσαν τότε τις επιστήμες στα ελληνικά πανεπιστήμια.

Οι μελέτες του Κ. Τσάτσου για την φιλοσοφία του Kant, οι οποίες δημοσιεύθηκαν σε αυτό το περιοδικό, φανερώνουν ότι ο Κ. Τσάτσος έχει καταλήξει σε προσωπικές απόψεις. Καθόσον αυτές τείνουν να καταδείξουν ότι η ερμηνεία της φιλοσοφίας του Kant πρέπει να συνεχισθεί πέραν της γνωσιολογίας προς την κατεύθυνση της κοινωνικής φιλοσοφίας²⁷. Ο Κ. Τσάτσος αντιμετωπίζει την *Κριτική του καθαρού λόγου* από την σκοπιά της πρακτικής φιλοσοφίας. Οι αντινομίες και το πράγμα καθ' εαυτό δεν αναφέρονται. Η ύψιστη ιδέα του λόγου είναι η ελευθερία, η οποία διέπει και την θεωρητική και την πρακτική φιλοσοφία του Kant και ευρίσκει την πλήρη εκδίπλωσή της στην πρακτική φιλοσοφία του Kant. Ο Κ. Τσάτσος παραθέτει τους τίτλους πολλών μελετών στην αρχή του άρθρου του για την γνωσιολογία του Kant, οι οποίες προέρχονται από την γραφίδα νεοκαντιανών φιλοσόφων αλλά και άλλων φιλοσόφων που διερεύνησαν τα ζητήματα της φιλοσοφίας του Kant. Ωστόσο ο ίδιος παραπέμπει κυρίως στα έργα του ίδιου του Kant. Ο προσδιορισμός της ελευθερίας,

²⁶ Βλ. όσα γράφει ο Κανελλόπουλος, «Heidelberg. Ο χρυσός κρίκος του πνευματικού δεσμού μας» *ένθ' αν.* σ. 120 κ. ε.

²⁷ Κ. Τσάτσος, «Η γνωσιολογία του Kant ως εισαγωγή στην ιδεοκρατία», στο: *ΑΦΘΕ Δ'* (1932-1933) σ. 387-421, και Κ. Τσάτσος, «Η κοινωνική φιλοσοφία του Kant», στο: *ΑΦΘΕ Ε'* (1934) σ. 388-439. Για την σπουδαιότητά τους βλ. και Μ. Dimitrakopoulos, "Bericht zum Übersetzungsstand Kantischer Werke in Griechenland", στο: *Kant-Studien* 93 (2002) σ. 218-223 κυρίως σ. 221.

όπως τον παρουσιάζει ο Κ. Τσάτσος, όμως υπερβαίνει την άποψη του Kant και κινείται μεταξύ της αυτοθεσίας του εγώ και της ιστορίας ως πραγμάτωσης της ελευθερίας, δηλαδή μεταξύ Fichte και Hegel²⁸.

Η «κοινωνική φιλοσοφία» δεν ανήκει στο λεξιλόγιο των νεοκαντιανών Σχολών, εκτός αν την συνδέσουμε προς τις απόψεις του Natoir για την «κοινωνική παιδαγωγική». Ο Κ. Τσάτσος εκθέτει το πρώτο μέρος της κοινωνικής φιλοσοφίας του Kant, το οποίο χαρακτηρίζει ως την ηθική φιλοσοφία. Και σε αυτήν την περίπτωση πρόκειται για την ανάδειξη της ελευθερίας ως ύψιστου στοιχείου της πρακτικής φιλοσοφίας. Είναι φανερή η προσπάθεια του Κ. Τσάτσου να διαβάσει σε ενιαία προοπτική τις ερμηνείες και των δύο Σχολών του νεοκαντιανισμού και να λάβει υπόψη και τις κριτικές που αυτές διατυπώνουν για την πρακτική φιλοσοφία του Kant. Η ερμηνεία του Κ. Τσάτσου δίνει έμφαση στην σύνδεση του πράττοντος υποκειμένου προς το δέον και συνάμα υπογραμμίζει την διάκριση της αιτιότητας που επικρατεί στην φύση και της ελευθερίας που διέπει την βούληση και την πράξη του ανθρώπου. Σε άλλη περίπτωση ο Κ. Τσάτσος έχει ασκήσει κριτική στην νεοκαντιανή διάσπαση έννοιας και πραγματικότητας. Όταν ο ίδιος εξετάζει την κοινωνική φιλοσοφία του Kant, προχωρεί πέρα από τις προδιαγραφές του Kant και του νεοκαντιανισμού. Καθόσον ο Κ. Τσάτσος θεωρεί την ιστορία ως την σύνθεση φύσης και ελευθερίας. Τότε όμως η ιστορία δεν είναι το πεδίο μόνον της ανθρώπινης δημιουργικότητας αλλά και των επιλογών της ανθρώπινης βούλησης, οι οποίες οδηγούν στην ανελευθερία ή στην ελευθερία²⁹.

Η ερμηνεία του Κ. Τσάτσου για την φιλοσοφία του Kant δείχνει ότι ο Κ. Τσάτσος έχει επιδιώξει να αναδείξει τις ανοιχτές προοπτικές της φιλοσοφίας ακόμη και όταν το έργο των σημαντικών εκπροσώπων της και των δασκάλων του είχε κατασταλάξει σε πάγιες απόψεις. Για τον Κ. Τσάτσο δεν υπάρχουν παγιωμένες απόψεις στην φιλοσοφία εκτός από την ιδέα της ελευθερίας. Η παρούσα μελέτη έχει περισσότερο τον χαρακτήρα ενός ανοιχτού προγράμματος έρευνας για την σχέση του Κ. Τσάτσου προς τον νεοκαντιανισμό. Ωστόσο προσπάθησε να διασαφήσει ότι ο Κ. Τσάτσος ως νεοκαντιανός δεν ήταν ο άκριτος οπαδός αλλά ο κριτικός φιλόσοφος, ο οποίος εξέτασε και την σπουδαιότητα και τα όρια του νεοκαντιανισμού και προχώρησε πέρα από αυτά τα όρια. Και σε αυτήν την προσπάθεια δεν είχε σημασία μόνον η κριτική του σκέψη αλλά και η επιστροφή του στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Αυτό όμως το ζήτημα αποτελεί ένα άλλο σημαντικό κεφάλαιο για την έρευνα.

²⁸ Κ. Τσάτσος, «Η γνωσιολογία του Kant ως εισαγωγή στην ιδεοκρατία» *ένθ' αν.* σ. 117.

²⁹ Κ. Τσάτσος, «Η κοινωνική φιλοσοφία του Kant» *ένθ' αν.* σ. 438 κ. ε.

Λόγος, ελευθερία και παιδεία Τα θεμέλια της ηθικής φιλοσοφίας του Κ. Τσάτσου

Η ηθική θεωρία του Τσάτσου αποτελεί, μαζί με την πολιτική θεωρία του, μιαν ενότητα: την πρακτική φιλοσοφία. Διότι με τον όρο «πολιτική» εννοεί την «τέχνη του ορθώς πράττειν για την επίτευξη ενός απόλυτα ορθού σκοπού» (ΔΜ, 109)¹. (Θα στηριχτώ κυρίως στην *Πολιτική*, αλλά επιπλέον θα λάβω υπ' όψιν τους *Αφορισμούς και Διαλογισμούς*, τους *Διαλόγους σε Μοναστήρι* καθώς και ορισμένες μελέτες του).² Στα περιορισμένα όρια της εργασίας αυτής είναι αδύνατον να παρουσιασθεί με στοιχειώδη επάρκεια η πολυσύνθετη σκέψη του Τσάτσου. Γι' αυτό θα θίξω απλώς ορισμένες πτυχές της θεωρίας του, ιδίως τις, κατά τη γνώμη μου, πιο πρωτότυπες.

Τα κύρια στοιχεία της ηθικής θεωρίας του είναι: θεμέλιό της ο Λόγος, περιεχόμενο, σκοπός και αρχή της η ελευθερία, τρόπος για την επίτευξη του σκοπού αλλά συνάμα και αυτοσκοπός η παιδεία.

Α' Θεμέλια

1. Λόγος

Πρώτιστη προϋπόθεση και θεμέλιο κρίσεως των πάντων είναι ο Λόγος. Όχι απλώς με τη γενική σημασία της νοήσεως και του ορθού Λόγου, αλλά με την ειδικότερη σημασία της ικανότητας γνώσης ανεξαρτήτως και πέραν των ορίων της εμπειρίας. Γιατί υποστηρίζει ο Τσάτσος τον ορθό και μάλιστα τον καθαρό Λόγο ως όρο και

¹ Για τη συστηματική θέση και συνάφεια ηθικής και πολιτικής, πρβλ. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1094 a 27-b 10.

² Η ηθική φιλοσοφία του Τσάτσου αναπτύσσεται κυρίως στα ακόλουθα έργα και μελέτες του (σε παρένθεση οι αντίστοιχες συντομογραφίες, με τις οποίες γίνονται οι σχετικές παραπομπές): *Πολιτική: Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας* (= Π.) (1965), Αθήνα: Εκδόσεις των Φίλων, 2^η έκδ. 1975· *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Αθήνα: Εστία, 1965-1972, ιδίως τ. Α', σ. 195-225· *Ελληνική Πορεία* (1952), Αθήνα: Εστία, 2^η έκδ. 1967· *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων* (1962), Αθήνα: Εστία, 2^η έκδ. 1970· *Διάλογοι σε Μοναστήρι* (=ΔΜ) Αθήνα: Εκδόσεις των Φίλων, 1974· «Η κοινωνική φιλοσοφία του Καντ», *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, τ. 5 (1935), σ. 388-439· «Αι αντινομίαι του πρακτικού Λόγου», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, τ. 37 (1962), σ. 22-37· «Το αγαθό ως αρχή της πράξης», *Φιλοσοφία*, τ. 1 (1971), σ. 41-67.- Πρβλ. το εξαιρετικό αφιέρωμα *Έκφραση Τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο* (Τετράδια «Ευθύνης», αρ. 16), Αθήνα 1982.

θεμέλιο της ηθικής; Διότι θεωρεί ότι ουσιώδη αιτήματά της αποτελούν η δυνατότητα και η αντικειμενικότητα της ηθικής ορθότητας και αλήθειας· υποστηρίζει την ισχύ αντικειμενικών και μάλιστα απόλυτων ηθικών κανόνων, κριτηρίων, αρχών και αξιών. Ο Τσάτσος είναι ακραιφνής αντίπαλος του εμπειρισμού, του υποκειμενισμού, του σχετικισμού και του σκεπτικισμού.

Ο Τσάτσος υιοθετεί τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ δύο ετερογενών πεδίων και των αντίστοιχων πηγών της γνώσης: αφ' ενός υπάρχει το πεδίο της εμπειρικής πραγματικότητας (φυσικής, κοινωνικής, ιστορικής, πολιτισμικής)· εδώ τίθενται τα ερωτήματα: Τι υπάρχει, τι συμβαίνει, τι κάνουν πράγματι οι άνθρωποι; Και αφ' ετέρου το πεδίο του δέοντος και των αξιών. Εδώ τίθενται τα ερωτήματα: Τι πρέπει να πράξω; Τι είναι ηθικά σωστό να γίνει; Ο Τσάτσος υιοθετεί για την ηθική τη θεμελιώδη καντιανή διάκριση μεταξύ των εμπειρικών και των υπερβατολογικών –και ειδικότερα εδώ: δεοντολογικών– ζητημάτων (μεταξύ της *quaestio facti* και της *quaestio iuris*).³ Στην πρώτη περίπτωση έχουμε την περιγραφική γνώση (οντολογία των κοινωνικών φαινομένων, πρακτική ανθρωπολογία), στη δεύτερη περίπτωση πρόκειται για το δέον, την εγκυρότητα και την ισχύ. Για το πρώτο είδος ερωτημάτων μας παρέχει την γνώση η εμπειρία, ενώ για το δεύτερο είδος ο Λόγος, με την έννοια της ικανότητας να αποκτούμε γνώσεις ανεξάρτητα από την εμπειρία. Διότι, σύμφωνα με την κλασική διατύπωση του Καντ:

Όσον αφορά στη φύση, μας παρέχει τον κανόνα η εμπειρία και είναι η πηγή της αλήθειας· αλλά όσον αφορά στους ηθικούς νόμους, η εμπειρία είναι (δυστυχώς!) η μητέρα της επίφασης, και είναι ύψιστα μεμπτό να συνάγομε ή να θέλομε να περιορίζομε τους νόμους για ό,τι *οφείλω να κάνω από εκείνο που γίνεται*⁴.

Εν τούτοις, δεν εκπροσωπεί μιαν άκρατη ή υπέρμετρη Λογοκρατία: δεν παραγνωρίζει διόλου την εμπειρία ούτε τη συνύπαρξη έλλογων και άλογων στοιχείων ή πλευρών στον άνθρωπο.

2. Ελευθερία

Το δεύτερο θεμέλιο της ηθικής είναι η ελευθερία. Αλλά τι σημαίνει ελευθερία και σε τι αντιτίθεται; Με μια πρώτη σημασία η ελευθερία είναι όρος ή προϋπόθεση της ηθικής: σημαίνει την ανεξαρτησία των πράξεων και του ανθρώπου από κάθε είδους καθορισμούς και περιορισμούς, εν τέλει από τη φυσική και κάθε άλλη ανάγκη και αναγκαιότητα (συμπεριλαμβανομένης ιδίως της ψυχικής, κοινωνικής και πολιτισμικής). Αυτό είναι το αρνητικό νόημα της ελευθερίας: η έλλειψη εξαρτήσεως από κάθε είδους φυσικά και λοιπά εμπειρικά αίτια. Επιπλέον η ελευθερία σημαίνει την

³ Βλ. προ πάντων το κλασικό χωρίο Ι. Καντ, *Κριτική του καθαρού Λόγου* (εφεξής: *ΚΚΑ*), Β 116-117.

⁴ Βλ. Ι. Καντ, *ΚΚΑ* Β 375.

ικανότητα του ανθρώπου να καθορίζει τις πράξεις του όχι απλώς χωρίς δεσμεύσεις αλλά βάσει ή λόγω προσδιοριστικών ή καθοριστικών λόγων ή αιτίων ανεξάρτητων από την αιτιοκρατούμενη εμπειρική πραγματικότητα. Τέτοιοι λόγοι ή αίτια είναι το ηθικό δέον, οι ηθικές αξίες.

Μόνο όπου αρχή της πράξης [ή, με άλλη διατύπωση: καθοριστική αρχή, λόγος, κίνητρο] δεν είναι κανένα απλώς φυσικό αίτιο, αλλά ένα αίτιο που έχει την πηγή του σε ένα έξω από τον αιτιοκρατούμενο κόσμο της αίσθησης δέον, αποκτά η πράξη το νόημα της ελευθερίας (Π., 22).

Στη συνάφεια τούτη προσφέρει μιαν εξαιρετικά διαυγή και πρωτότυπη ερμηνευτική συμβολή για την κατανόηση της καντιανής θεωρίας της ελευθερίας:

Μπορούν οι βουλήσεις και οι πράξεις να προσδιορίζονται από ένα *αίτιο που έχει ως περιεχόμενο μιαν απόλυτη αξία* και υπό την έννοια αυτή μπορούν να είναι ελεύθερες. Μπορεί δηλ. μέσα στην ανθρώπινη συνείδηση, την ικανή να συλλάβει νοήματα απόλυτα, όπως το νόημα της δικαιοσύνης και του καλού, να δημιουργηθεί ως αιτία πράξης, ένα τέτοιο νόημα, μια ιδέα, μια απόλυτη αξία· και τότε η πράξη που προσδιορίζεται από αυτή την αιτία πρέπει να θεωρηθεί ελεύθερη (Π., 28)⁵.

Η ελευθερία όμως αποκτά ένα ακόμη ιδιαίτερα ενδιαφέρον «θετικό ουσιαστικό περιεχόμενο»:

Εκφράζει την επιταγή να *πραγματοποιηθεί* μέσα στη ροή του χρόνου, μέσα στον αισθητό κόσμο, ο [απόλυτος ηθικός] κανόνας και ο σκοπός αυτός· και περιλαμβάνει ο σκοπός αυτός όλες τις αξίες πολιτισμού, θεωρητικές και πρακτικές: την επιστήμη, την τέχνη, τη θρησκεία, την ηθική και κοινωνική τάξη, τη φιλότιπη σε όλες τις εμφανίσεις της. Όλες οι αξίες αυτές, απόλυτες στην ουσία τους, δεν είναι παρά τρόποι (*modi*) μιας απόλυτης αρχής, της ελευθερίας, τρόποι του ύπατου σκοπού» (Π., 24)⁶.

Με το νόημα τούτο η ελευθερία ισοδυναμεί εν τέλει με την καλλιέργεια (*cultura*) και τη δημιουργία των αξιών του πολιτισμού⁷.

3. Άνθρωπος

Ο Λόγος και η ελευθερία δεν υφίστανται βέβαια στο κενό, αλλά εκδηλώνονται στον άνθρωπο. Ο Τσάτσος αναπτύσσει μιαν αξιόλογη ανθρωπολογία. Ενώ η αφετηρία του είναι ορθολογική, καθώς

⁵ Πρβλ. ιδίως Ι. Καντ, *ΚΚΑ*, Β 560-565, 575-585, 830-831.

⁶ Πρβλ. «Δεν εξαντλείται επομένως ο ύπατος σκοπός σε εκείνο που, στη στενή έννοια της λέξης, ονομάζεται ηθικός πρότερον. Το νόημα της ελευθερίας είναι ευρύτερο και καλύπτει όλες τις αξίες της ζωής» (Π. 25, υποσ. 1).

⁷ Πρβλ. ιδίως, Ι. Καντ, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα 2002, § 83, σ. 388-393.

τίποτε άλλο πιο βέβαιο και πιο δικό του δεν κατέχει ο άνθρωπος από τον ίδιο του το λόγο (ΔΜ, 122),

εντούτοις δεν είναι υπέρμετρα λογοκρατούμενη· δεν παραβλέπει ότι ο άνθρωπος απαρτίζεται και καθορίζεται όχι μόνο από έλλογες αλλά και από άλογες πλευρές ή στοιχεία: το συναίσθημα, τη συγκίνηση, τη φαντασία, τα ποικίλα βιώματα κτλ. (Π., 36-38). Θεωρεί ότι,

αρετή του ανθρώπου είναι να εκπληρώνει έντεχνα, σοφά και σωστά τον προορισμό του (ΔΜ, 109).

Εξαιρετικά ενδιαφέρουσα είναι η ακόλουθη σκέψη που αποκτά σημασία για τη συναγωγή της θεμελιώδους αρχής της ηθικής:

Την ουσία του ανθρώπου δεν αποτελεί αυτό που είναι, αλλά αυτό που πρέπει να είναι. Την ουσία του ανθρώπου την αποτελεί το χρέος του (ΔΜ, 125).

Β' Θεμελιώδης αρχή και τελικός σκοπός της ηθικής

Ποιο είναι λοιπόν το χρέος του ανθρώπου; Σε τι συνίσταται το δέον; Ποια είναι η θεμελιώδης αρχή της ηθικής; Η γενικότερη διατύπωσή της είναι:

Να είσαι ελεύθερος *ή*

Να πράττεις σύμφωνα προς το νόμο της ελευθερίας (Π. 22-23).

Ο Τσάτσος θεωρεί ότι οι έλλογες και ελεύθερες πράξεις αποκτούν νόημα μόνο όταν κατευθύνονται προς ένα σκοπό. Κατ' ανάγκην λοιπόν πρέπει να παραδεχθούμε έναν τελικό ή ύπατο σκοπό των πράξεων, του ανθρώπου, της ζωής και της ιστορίας. Ο Τσάτσος χαρακτηρίζει ρητώς τη σκέψη του *τελολογική*. Διευκρινίζει δε ότι ο σκοπός της πράξης δεν έχει μόνο το νόημα του τέρματος, στο οποίο αποβλέπει τελικά κάθε πράξη και η ιστορία στο σύνολό της, αλλά και του *κριτηρίου* κατά το οποίο πρέπει να κρίνονται οι πράξεις (Π. 23-24). Ποιος είναι λοιπόν ο τελικός σκοπός των πράξεων και της ιστορίας; Δεν είναι άλλος από την *ελευθερία* –όχι όμως με τη σημασία απλώς της ανεξαρτησίας από κάθε μορφής αναγκαιότητα ούτε μόνο της αυτονομίας, αλλά με το διευρυμένο και εξαιρετικά γόνιμο νόημα της καλλιέργειας και της δημιουργίας όλων των αξιών του πολιτισμού

θεωρητικών και πρακτικών: ο σκοπός αυτός περιλαμβάνει την επιστήμη, την τέχνη, τη θρησκεία, την ηθική και κοινωνική τάξη, τη φιλότιτα σε όλες τις εκφάνσεις της (Π. 24).

Πώς προκύπτει το νόημα τούτο; Η ελευθερία ως ανεξαρτησία από τη φυσική αναγκαιότητα συνεπιφέρει και την ικανότητα του ανθρώπου να υπερβαίνει τους περιορισμούς της ζωώδους φύσης του και να δημιουργεί έργα πέραν του σημείου στο οποίο φθάνουν τα ένστικτα. Με το νόημα τούτο, η ελευθερία δηλώνει εν τέλει τον πολιτισμό ή

την καλλιέργεια, την παιδεία ή το πνεύμα (cultura, Kultur, ειδικότερα το αντικειμενικό πνεύμα, κατά τον Hegel, ή τον κόσμο των αξιών, κατά τους Νεοκαντιανούς, ιδίως της λεγόμενης «Νοτιοδυτικής Σχολής» ή «Σχολής της Βάδης»)⁸.

Σκοπός της ηθικής δεν είναι η ατομική ευτυχία αλλά η τελείωση, η δημιουργία, ο πολιτισμός, η «ελευθερία». Και τούτο διότι:

Την ουσία του ανθρώπου δεν αποτελεί αυτό που είναι, αλλά αυτό που πρέπει να είναι. Την ουσία του ανθρώπου την αποτελεί το χρέος του. Αν σκοπός της ζωής του ανθρώπου και της ανθρωπότητας ήταν η ευτυχία, μια ηδονική ικανοποίηση των πόθων μας, τότε το συμπέρασμα του υπαρξιστή θα ήταν σωστό [πως ουσία του ανθρώπου είναι η 'μέριμνα' για τη ζωή και η αγωνία του θανάτου]. Αλλά η ευτυχία δεν είναι σκοπός, είναι ένα τυχαίο παρακολούθημα, που κάποτε συμβαίνει να υπάρχει και κάποτε όχι. Το χρέος είναι ο σκοπός και ο αγώνας για την επίτευξή του, όσο σκληρός και αν είναι: αποτελεί τη μόνη –όχι ευτυχία, δεν θέλω να μεταχειριστώ μια τόσο μπόσικη λέξη– τη μόνη πλήρωση, τη μόνη ευδαιμονία που αναπαύει την άξια ψυχή (ΔΜ, 125).

Ο Τσάτσος αναγνωρίζει ότι ο πραγματικός άνθρωπος προσδιορίζεται από τα ιστορικά δεδομένα που τον περιβάλλουν.

Όλη όμως η ζωή του πνεύματος συνίσταται στην ολοένα και μεγαλύτερη προσέγγιση του πραγματικού ανθρώπου προς τον ιδεατό φορέα του Λόγου

Κάθε ψυχής αποστολή είναι το Τέλειο και το Απόλυτο, όπως και της ανθρωπότητας (ΔΜ, 123).

Οι αντιλήψεις αυτές εντάσσουν την ηθική του Τσάτσου στη μεγάλη κλασική παράδοση της τελολογικής ηθικής (την οποία θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ηθική *philosophia perennis*). Ο ίδιος έχει πλήρη επίγνωση του θέματος και αναφέρει ρητώς ορισμένες από τις ιστορικές πηγές του. Μνημονεύει τον Σπινόζα:

Σκοπός της πολιτείας, που δεν μπορεί να είναι άλλος από το σκοπό της πράξης, είναι να προάγει όλες τις σωματικές και πνευματικές δυνάμεις των ανθρώπων, ώστε να αναπτύξουν ελεύθερα το νου τους [...] Σκοπός της πολιτείας είναι πράγματι η ελευθερία» (Π., 31)⁹.

⁸ Για τον Χέγκελ, βλ. κυρίως G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (3^η έκδ., 1830), Werke in zwanzig Bänden (Theorie-Werkausgabe), Φραγκφούρτη: Suhrkamp 1970, §§ 485-577· *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Θεμελιώδη στοιχεία της Φιλοσοφίας του Δικαίου), επιμ. J. Hoffmeister, Αμβούργο: F. Meiner 1955. Πρβλ. ιδίως: R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt: neue Grundlegung einer Weltanschauung* (1896), Gesammelte Werke, τ. 8, Hildesheim: G. Olms 2005· N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Βερολίνο: de Gruyter, 3^η έκδ. 1974· W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Στουτγάρδη: Metzler, 2003· *Handbuch Deutscher Idealismus*, επιμ. H.- J. Sandkühler, Στουτγάρδη: Metzler, 2005· T. S. Hoffmann, *G. W. F. Hegel: Eine Propädeutik*, Βισμπάντεν: Marix 2004.- Για τον Νεοκαντιανισμό της λεγόμενης Νοτιοδυτικής Σχολής ή Σχολής της Βάδης, βλ. τα έργα των W. Windelband, *Präludiven. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2 τ., Τυβίγγη 1884· H. Rickert, *System der Philosophie*, τ. 1, Τυβίγγη 1921.- Πρβλ. την ανακοίνωση-μελέτη της Γ. Αποστολοπούλου στην παρούσα έκδοση.

⁹ Ο Τσάτσος παραπέμπει στο έργο του Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, κεφ. XX (Π., 31, υποσ. 3).

τον Leibniz:

Σκοπός της πολιτικής και της ιστορίας η τελείωση του ανθρώπου¹⁰.

τον Schelling:

Η ιστορία ως όλο (δηλαδή το σύνολο των πράξεων) είναι μια προϊούσα ολίγον κατ' ολίγον προβαλλόμενη αποκάλυψη του απολύτου (Π. 32)¹¹.

επιλέγει αναφέροντας την «έξοχη διατύπωση» του Schiller:

Όλα πρέπει να θυσιάζονται για το καλό της πολιτείας, εκτός από εκείνο για το οποίο η πολιτεία υπάρχει ως μέσον. Η πολιτεία η ίδια δεν είναι ποτέ σκοπός· έχει σημασία μόνον ως ο όρος υπό τον οποίο μπορεί να εκπληρωθεί ο σκοπός της ανθρωπότητας· και αυτός ο σκοπός της ανθρωπότητας δεν είναι άλλος από την ανάπτυξη όλων των δυνάμεων του ανθρώπου, η πρόοδος (Π. 31-35)¹².

Κατά κανόνα η φιλοσοφική σκέψη του Τσάτσου κατανοείται ως καντιανή και ειδικότερα νεοκαντιανή. Στην πραγματικότητα όμως, ενώ η καντιανή ηθική ερμηνεύεται συνήθως (άλλο θέμα αν ορθώς ή όχι) ως δεοντολογική (ή δεοντοκρατική) και φορμαλιστική, η ηθική σκέψη του Τσάτσου είναι σαφώς τελολογική και αναπτύσσει μιαν ουσιαστική ηθική (ή ηθική περιεχομένου, «περιεκτική ηθική») των αξιών, με τελικό σκοπό του ανθρώπου την τελειώσή του, και «τέλος» της ιστορίας την κατάκτηση του Λόγου και της ελευθερίας, δηλ. την εντελέστερη δυνατή ανάπτυξη όλων των αξιών του πολιτισμού.

Επιπλέον, ενώ στην καντιανή ηθική καταλογίζεται συχνά (και πάλι: ασχέτως αν ορθώς ή όχι) η κατάρρευση της κλασικής τελολογικής ηθικής και η αντικατάστασή της από τη νεωτερική ηθική (μετά τον Διαφωτισμό) χωρίς αναγνώριση κοινώς παραδεκτών αξιών και ιδίως ενός κοινού σκοπού,¹³ η ηθική του Τσάτσου αναγνωρίζει έναν «όπιο σκοπό της ιστορίας» και μαζί με αυτόν ολόκληρο τον κόσμο των πνευματικών αξιών¹⁴.

¹⁰ *Opera Leibnitii* (έκδ. Dutens) IV, 3, σ. 272 (κατά A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie*, Βιέννη 1963, σ. 137) (Π. 31, υποσ. 4).

¹¹ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), *Sämmtliche Werke*, επιμ. K. F. A. Schelling Στουτγάρδη και Augsburg, τ. III, σ. 603 (Π., 32, υποσ. 2).

¹² Βλ. F. Schiller, „Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon“, *Werke*, [Λειψία:] Cotta 1838, τ. 10, 450 (Π., 32, υποσ. 3).

¹³ Πρβλ. κυρίως A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Λονδίνο: Duckworth, 2^η έκδ. 1985· Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Φραγκφούρτη: Suhrkamp, 1988· του ιδίου, *Sources of the Self: The Making of Modernity*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 1989 (ελλ. έκδ.: *Πηγές του εαυτού: Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, μετάφρ. Ξ. Κομνηνός, Αθήνα: Ινδικτος 2007)· *The Ethics of Authenticity (The Malaise of Modernity)*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 2007 (ελλ. έκδ.: *Οι δυσανεξίες της νεωτερικότητας*, μετάφρ. Μ. Πάγκαλος, Αθήνα: Εκκρεμές 2006)· Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Στουτγάρδη: Klett-Cotta, 1989· Otfried Höffe, *Kategoriale Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne*, Φραγκφούρτη: Suhrkamp 1990.

¹⁴ Πρβλ. ιδίως *Πολιτική*, κεφ. Α'.

Ως προς τα φιλοσοφικά θεμέλια και τις πηγές, η ηθική (αλλά και η γενικότερη φιλοσοφική αφετηρία) του Τσάτσου δεν είναι απλώς νεοκαντιανή, αλλά αποτελεί μιαν εξαιρετικά ενδιαφέρουσα σύνθεση αφ' ενός του Καντ και του Νεοκαντιανισμού και αφ' ετέρου του Σίλλερ, του κλασικού Γερμανικού Ιδεαλισμού (Φίχτε, Σέλλινγκ, Χέγκελ), του Πλάτωνος, του Αριστοτέλη, αλλά ακόμη και Θωμά του Ακινάτη και του Σπινόζα. Ο ίδιος ο Τσάτσος χαρακτηρίζει με τον ακόλουθο τρόπο τη φιλοσοφική του θέση:

Η επίδραση [στο έργο του] του Πλάτωνα, του Καντ και ορισμένων νεοκαντιανών δασκάλων μου [κυρίως του Rickert] είναι ολοφάνερη. Και δέχομαι ευχαρίστως τη μομφή ότι είμαι και εγώ ένας πλατωνίζων νεοκαντιανός, ταπεινός απόγονος όλων αυτών των μεγάλων. Πιστεύω πως αυτοί εκφράζουν ως σήμερα το μονιμότερο, το στερεότερο και ισχυρότερο ρεύμα της φιλοσοφικής σκέψης¹⁵.

Γ' Η παιδεία ως μέσον και συγχρόνως ως αυτοσκοπός

Ποια είναι η θέση της παιδείας στην ηθική του Τσάτσου; Είναι διττή: α) Πρώτον, αποτελεί μέσον για την επίτευξη του τελικού σκοπού των πράξεων, του ανθρώπου και της ιστορίας: της ελευθερίας από την ανάγκη. Αποτελεί επίσης καθήκον του ανθρώπου:

Μια που κάθε ανθρώπου καθήκον είναι και δια μέσου της δικής του πράξης και δια μέσου της πράξης όλων των άλλων να προάγει τον ύπατο σκοπό της ιστορίας, δηλ. να καλλιεργεί όλες τις αξίες του πολιτισμού, έχει χρέος ό,τι κατέχει σε γνώσεις, σε αισθητική και σε θρησκευτική νόηση, σε ιστορική εμπειρία, να το μεταδίδει σε όσο το δυνατόν περισσότερους [...] Η παιδεία πρέπει να καταστήσει τον ανώριμο άνθρωπο, τον άνθρωπο της φύσεως άνθρωπο της ιστορίας, να τον καταστήσει ικανό να κατευθύνει τη νόηση, τη βούληση και την πράξη του προς τον ύπατο σκοπό. Τούτο το κατορθώνει η παιδεία με τη διάπλαση της σκέψης, της αίσθησης και του ήθους [...] Εισάγει τα έλλογα στοιχεία στην ψυχή και τα άλογα τα εντοπίζει εκεί όπου και αυτά είναι κατά λόγον αναγκαία (Π. 259-260).

Συγχρόνως όμως συνιστά σκοπό καθ' εαυτόν (αυτοσκοπό, αυταξία και απόλυτη αξία) του ανθρώπου (τόσο του ατόμου όσο και της πολιτείας). Επιπλέον η παιδεία –και μάλιστα η κλασική ανθρωπιστική καλλιέργεια– υψώνεται σε κεντρική, θεμελιώδη αποστολή της πολιτείας¹⁶. Εν τέλει η παιδεία ταυτίζεται με την ελευθερία ως πνευματική καλλιέργεια και δημιουργία:

¹⁵ Κ. Τσάτσος, *Θεωρία της τέχνης*, Αθήνα: Εκδόσεις των φίλων, 3^η έκδ. 1990, σ. 7· πρβλ. του ίδιου, *Αφορισμοί και διαλογισμοί*, Αθήνα: Εστία, 1965-1972, ιδίως τ. Α', σ. 47-55, 63-107· τ. Β', σ. 45-72.

¹⁶ Πρβλ. ιδίως *Πολιτική*, κεφ. Γ' *Παιδεία και Γλώσσα*, Αθήνα: Αστράλαβος/Ευθύνη 1986.- Την εντελέστερη δυνατή καλλιέργεια και παιδεία θεωρεί ως θεμελιώδη αποστολή της πολιτείας ο Φίχτε. Βλ. J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794· *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, 1805.

Η θεραπεία του πνεύματος συνίσταται στην καλλιέργεια όλων των ανώτατων αξιών [της αλήθειας, της αρετής, της ομορφιάς], των ιδεών, των αντικειμένων που δεν επιδιώκομε να τα μάθουμε γιατί είναι τα μέσα των άλλων, αλλά γιατί είναι αυτοσκοποί (Π. 262).

Με την έννοια αυτή, η παιδεία καθίσταται το μέσον και συνάμα ο σκοπός της «περιαγωγής της ψυχής» κατά τον Πλάτωνα: της στροφής της ψυχής από τα αισθητά, τα εφήμερα και τα ασήμαντα προς τα νοητά, τα αιώνια και πολύτιμα¹⁷.

Δ' Η αντινομία ηθικής και πολιτικής (ιστορίας)

Ο Τσάτσος δέχεται ότι οι πράξεις μπορούν και πρέπει να θεωρούνται από δύο σκοπιές:

Η κάθε πράξη νοείται ή ως *αυτοτελής* οντότητα ή ως *στοιχείο* μιας συστοιχίας πράξεων που κατευθύνονται προς τον ίδιο σκοπό (Π. 45).

Αντιστοίχως, μπορούμε και πρέπει να κρίνουμε τις πράξεις με βάση δύο διαφορετικά κριτήρια: το ηθικό (από την υποκειμενική σκοπιά) και το ιστορικό ή πολιτικό κριτήριο (από την αντικειμενική σκοπιά). Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται –κατά την περιώνυμη διάκριση του M. Weber– για την «ηθική του φρονήματος» (την καντιανή αντίληψη), στη δεύτερη, για την «ηθική της ευθύνης» ή συνεπειοκρατία¹⁸.

Στις δύο αυτές σκοπιές (ή στα δύο αυτά κριτήρια) αντιστοιχούν διαφορετικές διατύπώσεις των ηθικών αρχών. Η γενικότερη διατύπωση είναι:

Μέσα στον κόσμο της σχετικότητας και της αναγκαιότητας να πραγματοποιείς ελευθερία.

Ειδικότερα:

Να πραγματοποιείς ελευθερία σε τρόπον ώστε και εξ αντικειμένου η πράξη σου να οδηγεί τελικά στην πραγματοποίηση ελευθερίας, αλλά και εξ υποκειμένου θεωρούμενη η κάθε σου πράξη να αποτελεί, άσχετα προς το αποτέλεσμα στο οποίο τελικά οδηγεί, πραγματοποίηση ελευθερίας» (Π. 47).

Εδώ ανακύπτει αναπόφευκτα η «περίφημη αντινομία ηθικής και πολιτικής», αναλόγως με τη σκοπιά ή το κριτήριο που εφαρμόζεται. Η εξήγηση της αντινομίας συνίσταται στην αναπόφευκτη σύγκρουση ή αντίθεση μεταξύ του πραγματικού κόσμου (του κόσμου της πολιτικής και της ιστορίας) και του ιδεατού κόσμου (της ηθικής). Ο Τσάτσος θεωρεί ότι η επίλυση της αντινομίας αυτής δεν μπορεί να γίνει βάσει κάποιας γενικής αρχής in abstracto, αλλά πρέπει να γίνεται πάντοτε ad hoc και

¹⁷ Βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 521 c.

¹⁸ Βλ. Max Weber, «Politik als Beruf» (Η πολιτική ως επάγγελμα [και ως κλήση]), *Gesammelte Politische Schriften*, επιμ. J. Winckelmann, Mohr Τυβίγγη: Mohr (Siebeck), 5^η έκδ. 1988, σ. 505-560, ιδίως 549 κ.ε.

in concreto, βάσει της κριτικής δύναμης (ή της φρόνησης) και με τελικό κριτήριο πάντοτε τον ύπατο σκοπό (Π. 54-56):

Διότι κάτι κατά λόγον πρέπει να είναι κάθε φορά και ad hoc το προκριτέο (ΔΜ, 111).

Ε΄ Θεμελίωση της ηθικής

Ως προς το πρόβλημα της θεμελίωσης της ηθικής πρέπει, πιστεύω, να διακρίνουμε δύο επίπεδα. Το σημείο αυτό είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον, επειδή τεκμηριώνει για μιαν ακόμη φορά τη Λογοκρατία αλλά και επιβεβαιώνει τον ρεαλισμό της φιλοσοφικής σκέψης του Τσάτσου.

α) Υπόθεση και κατάφαση του Λόγου. Ο Τσάτσος θέτει το ζήτημα με τον ακόλουθο τρόπο. Όσον αφορά στη ζωή και στην ιστορία, έχουμε την έσχατη επιλογή μεταξύ δύο εναλλακτικών δυνατοτήτων ή υποθέσεων: είτε την έλλογη εξήγηση της πορείας του ανθρώπου και των πράξεών του (την κατάφαση του Λόγου) είτε την απόρριψη της κατά Λόγον ερμηνείας των ανθρωπίνων πράξεων και της ιστορίας. Με άλλες λέξεις: είτε την κατάφαση του νοήματος –την παραδοχή ότι ο κόσμος, ο άνθρωπος, η ζωή του, άρα και η ιστορία, έχουν νόημα και λόγο υπάρξεως– είτε την απόρριψη του νοήματος αυτού με αναπόφευκτη συνέπεια την παραδοχή του absurdum (του παράλογου), του ακατανόητου –με κατάληξη είτε τον αγνωστικισμό είτε τον μηδενισμό. Ο Τσάτσος συνηγορεί υπέρ της υπόθεσης της αποδοχής ή της κατάφασης του ορθού («αντικειμενικού») Λόγου¹⁹. Ένα βασικό επιχείρημα υπέρ της αποδοχής αυτής είναι η ανάγκη αναγνώρισης αντικειμενικών αξιολογικών κριτηρίων, διότι διαφορετικά περιπίπτει κανείς στον άκρατο υποκειμενισμό και σχετικισμό:

Μόνον ο Λόγος απαντά και η ελευθερία που είναι η ουσία του. Έξω από την κατά λόγον ερμηνεία της πορείας του ανθρώπου μπαίνομε ή στην περιοχή του απεινήτου ή στο αχανές της σιωπής (Π. 331).

Η υπόθεσή μας τι περιέχει; Μια κατάφαση. Ναι, ο κόσμος, η ζωή και η ιστορία του ανθρώπου έχουν νόημα, έχουν λόγο υπάρξεως. Από αυτό το λόγο ξεκινάμε και στο λόγο καταλήγουμε, στον έσχατο λόγο, στον οποίο όλοι οι άλλοι λόγοι καταλήγουν (ΔΜ, 120).

Θεωρώ το κεντρικό του επιχείρημα βάσιμο και ισχυρό:

Μένει φυσικά πάντα δυνατός ο ισχυρισμός ότι κατά λόγον εξήγηση δεν υπάρχει. Μόνο που τον ισχυρισμό αυτόν θα έπρεπε, αλλά δεν θα μπορούσε ποτέ κανείς να θεμελιώσει κατά λόγον· διότι [τότε] θα αρνιότανε τον εαυτό του. Η μόνη διέξοδος που του απομένει θα ήταν ένας ριζικός δογματικός αγνωστικισμός (Π. 330-331).

¹⁹ Ας σημειωθεί ότι στη συνάφεια τούτη, ο όρος «αντικειμενικός Λόγος» (πρβλ. ΔΜ, σ. 207) νοείται σε αντιδιαστολή προς την απλώς και μόνο υποκειμενική σκέψη, ενώ στην επόμενη παράγραφο νοείται με το ειδικότερο νόημα που του προσέδωσε κυρίως ο Μ. Horkheimer (δηλ. με τη σημασία του κοσμικού ή «οντολογικού Λόγου», κατά τον P. Tillich).

Το επιχείρημα τούτο αποτελεί μια σημαντική, ακόμη και πρωτοποριακή εκδοχή της σύγχρονης «υπερβατολογικής πραγματολογίας»: και μόνο με τη συμμετοχή τους σε έναν πραγματικό ή νοερό διάλογο –ο οποίος φυσικά μόνον ως έλλογος μπορεί και πρέπει να νοείται και να διεξάγεται, εάν πρόκειται να έχει νόημα καθόλου- αναγνωρίζουν οι συμμετέχοντες στον διάλογο εμπράκτως τους αναγκαίους όρους της έλλογης επικοινωνίας– καταφάσκουν εν τέλει την αντικειμενική πραγματικότητα και ισχύ του ορθού Λόγου²⁰.

β) Πέραν της πρωταρχικής αυτής κατάφασης του ορθού Λόγου (της κατά Λόγον ερμηνείας των πράξεων και της ιστορίας), ο Τσάτσος προχωρεί σε μια επιπλέον υπόθεση: στην κατάφαση εκείνου που έχει αποκληθεί εύστοχα «αντικειμενικός Λόγος»²¹ είτε και «οντολογικός Λόγος»²², δηλ. του κοσμικού ή παγκόσμιου Λόγου ως του συνόλου των ελλόγων δομών του αισθητού και νοητού κόσμου - στην ταύτιση της ελευθερίας και του πνεύματος (του συνόλου των αξιών του πολιτισμού) με τη φιλοσοφική έννοια του Απολύτου στις ποικίλες μορφές της και στις διάφορες ιστορικές συλλήψεις της: προ παντός την έννοια του Λόγου (κατά τον Ηράκλειτο, τη Στοά, τον Φίλωνα κ.α.), τον πλατωνικό και νεοπλατωνικό νοητό κόσμο, ιδίως την Ιδέα του αγαθού, τον νεοπλατωνικό Νου και τις Ιδέες ως περιεχόμενά του, τον χριστιανικό Θεό, την Ιδέα του Απολύτου κατά τους φιλοσόφους του Γερμανικού ιδεαλισμού:

Έτσι, στο ίδιο τέρμα καταλήγομε, στο Απόλυτο, στο Τέλειο, και γιατί φοβάστε να το πείτε, στο Θεό [...] Μόνο που η μακριά πορεία που λέγεται ιστορία [...] είναι ένα στάδιο αγώνος για τη δημιουργία των έργων που μας πλησιάζουν στο Απόλυτο, στο Τέλειο. Ο αγώνας αυτός είναι ένθεος [...] Εγώ θα έλεγα πως μέσα σε αυτόν τον αγώνα οικοδομείται ο Θεός (ΔΜ, 120-1).

Η τελευταία τούτη άποψη διατυπώνει εν σπέρματι (*in nuce*) μια θεολογία η οποία εντάσσεται σε ένα σημαντικό ρεύμα της νεότερης μεταφυσικής: την ανακάλυψη (ή επινόηση) ενός Θεού που δεν είναι δημιουργός με τη χριστιανική σημασία, δηλ. που δεν προϋπάρχει, αλλά αντιθέτως έπεται του πρωταρχικού σύμπαντος ως δημιούργημα και επίτευγμα όλων των δημιουργικών δυνάμεών του, κυρίως βέβαια ως έργο των ελλόγων όντων. Στην παράδοση αυτή της φιλοσοφικής θεολογίας εντάσσονται στον 20ό αιώνα ιδίως οι Α. Μπερξόν (Henri Bergson), Μ. Σέλερ (Max Scheler), Σ. Αλεξάντερ

²⁰ Πρβλ. κυρίως: Κ.- Ο. Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, *Transformation der Philosophie*, Φραγκφούρτη: Suhrkamp 1973, τ. 2, σ. 358-435· „Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen“, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Φραγκφούρτη: Suhrkamp 1976, σ. 10-173· J. Habermas, „Was heißt Universalpragmatik?“, *Sprachpragmatik und Philosophie*, σ. 174-272· R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Φραγκφούρτη: Suhrkamp 1978.

²¹ Βλ. Μ. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (The Eclipse of Reason)*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1967 (ελλ. έκδ.: *Η έκλειψη του Λόγου*, μετάφρ. Θ. Μίνωγλου, Κριτική, Αθήνα 1987).

²² Βλ. Paul Tillich, *Systematic Theology*, Σικάγο: Chicago University Press, τ. Ι, 1951, ιδίως σ. 71-81.

(Samuel Alexander) και Α. Ν. Χουάιτχεντ (Alfred N. Whitehead)²³. Επιβάλλεται όμως να διευκρινισθεί ότι, κατά τον Τσάτσο, η δεοντολογική ισχύς της ηθικής δεν θίγεται από την αποδοχή ή μη ούτε από την αλήθεια ή μη της υψηλής αυτής μεταφυσικής (του Απολύτου ή του «αντικειμενικού ή οντολογικού Λόγου» ή του νεοπλατωνικού νοητού κόσμου ή του εγγελιανού πνεύματος). Θεωρώ το σημείο αυτό σημαντικό, διότι σε αντίθετη περίπτωση θα ήταν δυνατόν στον ηθικό σκεπτικιστή να απορρίψει την ισχύ της ηθικής, επειδή τάχα αυτή στηρίζεται σε επισφαλή μεταφυσικά θεμέλια. Τούτο επιβεβαιώνει τον ρεαλισμό και τη βασιμότητα της σκέψης του Τσάτσου.

ΣΤ΄ Κριτική αποτίμηση της σκέψης του

Τελειώνοντας, επιχειρώ μια σύντομη αποτίμηση της ηθικής σκέψης του Τσάτσου. Συνοψίζω τα πιο αξιοσημείωτα –και εν μέρει πρωτότυπα– στοιχεία της:

α) Την πίστη στον Λόγο με το πολλαπλό νόημα της απόρριψης τόσο του ανορθολογισμού όσο και του εμπειρισμού και του θετικισμού.

β) Την κατανόηση της ελευθερίας ως ανεξαρτησίας, αυτονομίας και δημιουργίας όλων των πνευματικών αξιών.

γ) Την αναγνώριση της ελευθερίας ως του τελικού σκοπού του ανθρώπου και της ιστορίας. Η κατανόηση τούτη του τελικού σκοπού και των αξιών ισοδυναμεί με την αποφασιστική απόρριψη του μηδενισμού.

δ) Την κατανόηση της «ουσίας» του ανθρώπου ως εκείνου που οφείλει να είναι καθώς και την αναγνώριση ότι σκοπός του δεν είναι η ατομική ευτυχία αλλά η τελειώσή του.

ε) Τη θεμελίωση της ηθικής μέσω της κατάφασης του ορθού Λόγου ακόμη και αν δεν συμμερίζεται κανείς την περαιτέρω μεταφυσική θεμελίωση στον απόλυτο (ή «οντολογικό») Λόγο.

Συνήθως γίνεται λόγος για τη μεταφυσική ιδεοκρατία του Κ. Τσάτσου. Ήρθε η ώρα, νομίζω, να αναδειχθούν περισσότερο ο ρεαλισμός, ο κριτικός ορθολογισμός και ο βαθύς ανθρωπισμός της σκέψης του.

²³ Βλ. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion, Oeuvres* (édition de centenaire), P. U. F., Παρίσι 1959 (ελλ. έκδ. *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, μετάφρ. Β. Ν. Τατάκη, Παπαδημητρίου, Αθήνα 1951)· Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), *Philosophische Weltanschauung* (1929, μεταθανάτιο)· Samuel Alexander, *Space, Time and Deity* (1920)· Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, (1929).

Φιλοσοφία vs τέχνη στην κριτική του μεσοπολέμου. Ο Κ. Τσάτσος και η υπεράσπιση του ‘νοήματος’

Στην σημαντική από πολλές απόψεις δεκαετία του 1930 και στον προνομιακό χώρο της λογοτεχνίας, όπου εγγράφονται οι πιο ανήσυχες συζητήσεις και οι πιο δυναμικές αναθεωρήσεις, εκδηλώνεται και η δυναμική παρουσία εκπροσώπων της φιλοσοφικής σκέψης στο πεδίο της λογοτεχνικής κριτικής. Πρόκειται για τη νεοσχηματιζόμενη ομάδα φιλοσόφων και στοχαστών, που κάνει αισθητή την παρουσία της με τις λαμπρές της σπουδές, με το κύρος του πανεπιστημιακού δασκάλου και τη σοβαρότητα της γενικότερης πνευματικής της παρέμβασης.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, κεντρική φυσιογνωμία της ομάδας, θα παίξει καθοριστικό ρόλο στο χώρο της φιλοσοφίας αλλά και της κριτικής, όπου θα προκαλέσει τον υπό διαμόρφωση κανόνα του μοντερνισμού, προβάλλοντας ζητήματα που έχουν να κάνουν με την αισθητική του ποιότητα και την πνευματική του νομιμότητα.

Στην αφετηρία της, η κριτική του προκαλείται από δύο κυρίως θέματα της λογοτεχνικής κίνησης της εποχής του: το πρώτο έχει να κάνει με την υπεράσπιση του ποιητή Κωστή Παλαμά και το δεύτερο με την επίκριση της «πρωτοποριακής», όπως ο ίδιος ονόμαζε την μοντέρνα, ιδιαίτερα την υπερρεαλιστική, ποίηση που έκανε έγκαιρα την εμφάνισή της και στη χώρα μας, μετά το 1930¹.

Γι’ αυτό τις απόψεις του Τσάτσου δεν μπορούμε να τις δούμε έξω από το λογοτεχνικό περιβάλλον της εποχής τους και κυρίως χωρίς να λάβουμε υπόψη μας ποιες κατευθύνσεις είναι οι δεσπόζουσες και διαμορφώνουν έναν ‘κανόνα’. Και πρώτα το θέμα Παλαμάς. Έχει ήδη τεθεί από την προηγούμενη δεκαετία, με την αμφισβήτησή του. Επιγραμματικά, θα μπορούσαμε να απαριθμήσουμε ορισμένα γεγονότα: την κριτική του Γιάννη Αποστολάκη, την ποιητική πράξη της γενιάς του ’20², την πρόσληψη του Καβάφη και την αλλαγή των κριτηρίων για την ποίηση³, τον υπερρεαλισμό.

¹ Νάσος Βαγενάς, «Ο υπερρεαλισμός στην Ελλάδα και ο μύθος της αργοπορίας», στο: *Η ειρωνική γλώσσα. Κριτικές μελέτες για τη νεοελληνική γραμματεία*. Στιγμή, Αθήνα 1994, σσ. 353-360.

² Την πραγμάτευση του θέματος αυτού μέσα από την διπλή σχέση της γενιάς με τον Παλαμά και τον Καβάφη, βλ. στο: Χ. -Α. Καράογλου, *Το περιοδικό Μούσα (1920-1923)*, Νεφέλη, Αθήνα 1991, σσ. 62-64.

³ Μια όψη του νέου κριτικού περιβάλλοντος, βλ. στο μελέτημά μας «1930, δεκαετία του θεωρητικού συ-

Έτσι, η κριτική του Τσάτσου συνιστά έναν άτυπο διάλογο με ρεύματα και απόψεις της εποχής του, πέρα από τον γνωστό «Διάλογο» με τον Γιώργο Σεφέρη. Έπειτα, είναι η εποχή που εκφράζεται με 'διαλόγους', άλλοτε νηφάλιους κι άλλοτε συγκρουσιακούς, και η μελέτη τους είναι απαραίτητη αν θέλουμε να έχουμε μια ικανοποιητική εικόνα των πραγμάτων. Σε έναν από αυτούς, έχουμε το ίδιο ζεύγος συνομιλητών, όπως και στο «Διάλογο» Τσάτσου και Σεφέρη, ανάμεσα δηλαδή σε έναν ποιητή και έναν φιλόσοφο. Πρόκειται για συζήτηση-σύγκρουση, που γίνεται στα 1933, ανάμεσα στο Γιάννη Οικονομίδη (περιοδικό *Ιδέα*) και τον Κώστα Ουράνη (περιοδικό *Σήμερα*) –εμμέσως και με τον Άλκη Θρύλο⁴, που προοικονομεί σε πολλά τον διάλογο Τσάτσου-Σεφέρη και έχει ως θέμα την ποίηση του Γάλλου Παλ Βαλερύ. Ένας ακόμα διάλογος που έχει σημασία να θυμηθούμε, είναι η αντίδραση *Ο Σολωμός χωρίς μεταφυσική* (1925) του ποιητή Κώστα Βάρναλη στον κριτικό ύμνο του Γιάννη Αποστολάκη *Η ποίηση στη ζωή μας* (1923) για το Σολωμό που τον συνόδευε η καταβαράθρωση του Παλαμά⁵. Μέσα σε αυτό το περιβάλλον *Ο Παλαμάς* (1933 και 1936)⁶ του Κ. Τσάτσου θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια ακόμα απάντηση στον Αποστολάκη, με τη συνηγορία υπέρ του Παλαμά μόνο που, τώρα, η απάντηση ερχόταν από φιλόσοφο και όχι από ποιητή.

Η κριτική του Τσάτσου εισαγάγει στη 'συζήτηση' τη φιλοσοφική σκοπιά, με στόχο να δώσει θεωρητικό κύρος και να εισηγηθεί ένα πλαίσιο αισθητικών αρχών, που θα έδιναν στην κριτική το κύρος ενός κανόνα πέρα από τον υποκειμενισμό προσεγγίσεων μπρεσιονιστικού τύπου. Από την άποψη του περιεχομένου, ο θεωρητικός του λόγος δεν περιορίζεται σε μια αφηρημένη αισθητική εποπτεία αλλά διατυπώνεται πάνω σε συγκεκριμένα έργα, προβάλλονται πρότυπα και αντιπρότυπα. Κύριες θεωρητικές του θεμελιώσεις αφορούν στα εξής κρίσιμα θέματα: α. του ορισμού της τέχνης ως αισθητικής εκδήλωσης α ριογί αρχών και β. του ορισμού της ποίησης ως ταυτότητας που εκφράζει την εθνικότητα (ελληνικότητα). Η εκτενής ανάλυσή τους απλώνεται σε όλα τα κείμενα του «Διαλόγου» και εξειδικεύεται στο βιβλίο για τον Παλαμά.

Αυτό του φαίνεται να είναι το σταθερό σημείο είτε κάνει τον ορισμό της τέχνης γενικά είτε της ποίησης είναι το 'νόημα'. Θεωρεί ότι το 'νόημα' είναι γνώρισμα μιας

γκρητισμού: Κ. Παλαμάς, Τ. Άγρας, Ν. Κάλας, στο: *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα*. Πρακτικά του Γ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών (EENS), Βουκουρέστι, 2-4 Ιουνίου 2006. Τόμος Β'. Επιμέλεια: Κωνσταντίνος Α. Δημάδης. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2007, σσ. 378-398.

⁴ Περισσότερα βλ. Γεωργία Λαδογιάννη, *Κοινωνική κρίση και αισθητική αναζήτηση στον μεσοπόλεμο. Η παρέμβαση του περιοδικού Ιδέα*. Οδυσσεύς, Αθήνα 1993, σ. 159 και 170-175.

⁵ Βλ. Γεωργία Λαδογιάννη, «Ο Σολωμός στην κριτική του μεσοπολέμου. Παλαμάς, Αποστολάκης, Βάρναλης», *Θέματα Λογοτεχνίας*, 14 (Μάρτ.-Απρ. 2000) 39-53.

⁶ Η πρώτη δημοσίευση ενός μέρους της μελέτης του Τσάτσου έγινε στην *Ιδέα* με τίτλο «Η ελληνική ιδέα στον παλαμικό δωδεκάλογο» (φ. 2, Φεβρ. 1933, 68-76, και φ. 3, Μάρτ. 1933, 177-190). Ύστερα από τρία χρόνια ακολούθησε η δημοσίευση στο περιοδικό *Τα Νέα Γράμματα* ενός κεφαλαίου με τίτλο «Ο Παλαμάς και η ελληνική γη» (τεύχη 2, 3 και 4, 1936, σελ. 66-76, 158-172 και 206-223, αντίστοιχα). Μέσα στο ίδιο έτος πραγματοποιήθηκε η έκδοση: Κ. Τσάτσος, *Παλαμάς*, Αθήνα, 1936.

δραστηριότητας που ανήκει στη σφαίρα της πνευματικής υπόστασης του ανθρώπου· ανήκει στο *λόγο*. Όσο κι αν διαχωρίζει τη *διάνοια* (που επιδιώκει το *ορθό* και εκφράζεται με την επιστημονική σκέψη) από το *λόγο* (κάθετι που νοείται, όπως το περιεχόμενο των λέξεων και των φράσεων στην ποίηση)⁷, το ‘νόημα’ συνδέεται με τον ίδιο τον ορισμό της τέχνης.

Θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια νοηματοκεντρική θεωρία περί τέχνης, νεοπλατωνική και καντιανή, όπου η ποιητική συγκίνηση είναι παράγωγο του ‘νόηματος’. Έτσι, το κριτήριο, κατά τον Τσάτσο, για να ξεχωρίσουμε το *ωραίο* από το μη ωραίο, είναι κάτι που τίθεται μέσω μιας σιωπηρής συμφωνίας που όλοι οφείλουμε να την αποδεχτούμε: είναι οι *a priori* κανόνες⁸. Αυτοί θέτουν (και προϋποθέτουν) τους κανόνες μιας *ιδεατής εντέλειας*. Αυτό, λοιπόν, που μπορούμε να ονομάσουμε τέχνη είναι εκείνο που διαρκώς κατατείνει προς την «ιδεατή εντέλεια». Με αυτόν τον τρόπο, η ποίηση έχει ένα *πρότερον* (*a priori*) περιεχόμενο (‘νόημα’) που για να καταφέρει να το φτάσει με την ποιητική πράξη χρειάζεται πάλι το ‘νόημα’, γιατί μόνο αυτό μπορεί να οργανώνει σε αισθητική φόρμα την ποιητική συγκίνηση, τόσο του ίδιου του ποιητή όσο και του αναγνώστη. Στην πρώτη περίπτωση, το ‘νόημα’ είναι η *σπονδυλική στήλη* που συγκρατεί σε αναγκαία ενότητα το *έλλογο* (: το σύμβολο, ο ρυθμός· η αντικειμενικότητα) και το *άλλογο* (: το αισθητικό· η υποκειμενικότητα), ώστε να συντελείται αυτό που ονομάζουμε έργο τέχνης. Μέσα από αυτήν την διαδικασία, την ίδια στιγμή, έχουμε και ένα έργο που η *αντικειμενικότητά* του είναι μέσα στην ίδια του τη φύση, επειδή γίνεται από όλους *αναγκαστικά* αποδεκτό και κατανοητό, ακριβώς γιατί στη βάση του έχει έναν σταθερό και από όλους με τον ίδιο τρόπο αντιληπτό παράγοντα, που είναι το ‘νόημα’ (ή *νοηματική αλληλουχία*). Τελικά, το ‘νόημα’ είναι αυτό που εγγυάται την επικοινωνία (την *αντικειμενικότητα*) της τέχνης με το κοινό της, καλύπτοντας τις όποιες ‘καταστρατηγήσεις’ αυτής της επικοινωνίας προκαλεί το χαοτικό προσωπικό στοιχείο κάθε καλλιτέχνη⁹.

Πάνω σε αυτό το σχήμα, η ποίηση δεν μπορεί να ανταγωνίζεται το ‘νόημα’, γιατί είναι αυτό που κάνει την ποίηση να είναι ποίηση, δηλαδή να συνθέτει σε ένα ενιαίο όλον τον αποσπασματικό κόσμο. Στην «Εισαγωγή» του βιβλίου για τον Παλαμά, στα 1936, αυτό το σχήμα θέτει με σαφήνεια το ιδεοκρατικό πλαίσιο της μελέτης:

Δεν υπάρχει έργο του ανθρώπινου πνεύματος, όσο θρυμματισμένο και ασύνδετο και αν παρουσιάζεται, που να μην ανάγεται σε μια πρωταρχική πηγή, που να μην ξεδιπλώνεται με μια συγκεκριμένη εσωτερική εξέλιξη και να μην κατευθύνεται σε μια δημιουργική ιδέα ... [στον Παλαμά] πρόσεξα τη νοηματική αλληλουχία, την εσωτερική νομοτέλεια της πνευματικής του ύπαρξης¹⁰.

⁷ Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*. Επιμ.: Λουκάς Κούσουλας. Ερμής, NEB, Αθήνα 1975, σσ. 39-40.

⁸ Οι σχετικές αναφορές είναι διάσπαρτες στα κείμενα του «Διαλόγου» με τον Σεφέρη, βλ. ενδεικτικά την ενότητα όπου κωδικοποιούνται οι βασικές έννοιες και διευκρινίζονται, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σσ. 121-135.

⁹ Βλ., ενδεικτικά, ό.π., σσ. 42-43, 128-129 και 136.

¹⁰ Κ. Τσάτσος, *Παλαμάς*, 1936, σ. 1.

Από το παράθεμα γίνεται φανερό ότι, πρώτον, η ποίηση ταυτίζεται με το ‘νόημα’ και δεύτερον, ότι ο Τσάτσος θεωρεί τον Παλαμά ποιητή αντιπροσωπευτικό των εξής χαρακτηριστικών: *της ιδέας ως πρωταρχικής πηγής και δημιουργικής ιδέας*, της σχέσης της με τη *νοηματική αλληλουχία* και αυτής με την *πνευματική ύπαρξη* και συγκρότηση του ποιητή.

Μέσα από αυτή την ίδια σειρά των ταυτίσεων βγαίνει και η ανάδειξη του Παλαμά ως εκφραστή της ελληνικότητας¹¹. Είναι οι ταυτίσεις: δημιουργός, δημιουργία, ‘νόημα’ –με το νόημα να παίζει τον πιο καθοριστικό ρόλο. Ολη αυτή η αλληλουχία των ταυτίσεων έχει σκοπό να ορίσει τη σχέση του ποιητή με το έργο του και την *γνησιότητά* του. Η πεποίθηση του Τσάτσου είναι ότι η ποίηση δεν μπορεί παρά να είναι ειλικρινής, από την πλευρά του δημιουργού της. Μάλιστα, η ποίηση όσο πιο ειλικρινής είναι τόσο πιο κοντά στην ‘τελειότητα’ (βλ. *εντέλεια*) βρίσκεται. Τέλεια, εδώ, είναι εκείνη η ποίηση που εκφράζει την πιο βαθιά προσωπικότητα του ποιητή: το «μοιραίο» της ύπαρξής του, δηλαδή, την πιο βαθιά και άρα την πιο καθοριστική πραγματικότητα του ανθρώπου-ποιητή. Και θα είναι αυτό κυρίως το στοιχείο που κάνει τον Τσάτσο να θεωρεί τον Παλαμά ως το πρότυπο του ποιητή: η καλλιτεχνική και η ψυχική γνησιότητα, η ταύτιση της αυτοσυνειδήσής του με την εθνική συνειδηση, οι συμπεκνώσεις του συλλογικού βιώματος (από τη γη, τη φύση, την ιστορία) που εκφράζουν μια οντότητα, το ‘έθνος’. Ο Παλαμάς γίνεται η ίδια η έννοια της ‘ελληνικής’ ποίησης, όπως την διατύπωνε στην αρχή του «διαλόγου» ο Τσάτσος και την αντιλαμβάνονταν ως ‘νόημα’: το πιο καίριο για την ελληνική ποίηση είναι να εκφράζει την *εσώτατη συνοχή όλων των ιστορικών περιόδων της και το κοινό πολιτιστικό τους νόημα*¹².

Μέσα από τις εξειδικεύσεις που απαιτεί η κριτική στον Παλαμά, η θεωρία του Τσάτσου φαίνεται να οριοθετεί πιο καθαρά την περιοχή της, σε σχέση με τις υπόλοιπες θεωρήσεις που συγκροτούν το κριτικό και ιδεολογικό παζλ, στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1930. Οι απόψεις του Τσάτσου φαντάζουν σαν μια άλλη (ξένη) γλώσσα στους νέους λογοτέχνες που εκφράζονται μέσα από τα ρεύματα του μοντερνισμού. Ο Ν. Κάλας θα μιλήσει για τα «κινέζικα»¹³ του Τσάτσου. Γι’ αυτούς η γνήσια πηγή της συγκίνησης δεν μπορεί να είναι παρά τα ψυχικά και τα υπαρξιακά (και τα ασυνείδητα) βιώματα του καλλιτέχνη. Η απόσταση που χωρίζει τις απόψεις του από των νέων λογοτεχνών όχι μόνο δεν διαφεύγει του Τσάτσου αλλά επιδιώκει να αναδείξει τις διαφορές. Τον ενδιαφέρει να τις αναιρέσει με όπλο την τέχνη που, κατά τη γνώμη του, έχει καθοριστεί από κανόνες αιώνιους, ανεξάρτητους από την αλλαγή των εποχών. Με τη φιλοσοφική θεμελίωση αυτής της άποψης πιστεύει ότι

¹¹ Επαναλαμβάνεται και στο διάλογο με το Σεφέρη, βλ. *Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σσ. 61-63.

¹² Ο. π., σ. 9.

¹³ Νικόλας Κάλας, «Ο κύριος Τσάτσος κριτικός», στο: Νικόλας Κάλας, *Κείμενα ποιητικής και αισθητικής*. Θεώρηση-Επιμέλεια: Αλέξ. Αργυρίου. Πλέθρον, Αθήνα 1982, σσ. 152-164.

αφήνει θεωρητικά μετέωρη την ποίηση που ‘μιμείται’ συρμούς και που γράφεται με την πεποίθηση ότι έχει η σύγχρονη ζωή έναν ορισμένον αισθητικό τύπο [που] είναι ένας τύπος παρακμής ψυχών και σύγχυσης ιδεών¹⁴.

Στο απολύτως οριοθετημένο νοηματοκεντρικό πλαίσιο του Τσάτσου δεν χωράει η τέχνη της εποχής του, που ήθελε να εκφράσει τα αδιέξοδα και να βρει αισθητικές λύσεις στο αποδιοργανωμένο νόημα του κόσμου. Περισσότερο από τον θεωρητικό λόγο, η ίδια η καλλιτεχνική πράξη είχε πλέον δείξει καθαρά τις κατευθύνσεις της νέας ευαισθησίας. Η ποίηση δεν μπορούσε να προχωρήσει αγνοώντας τον Καρυωτάκη, που την είχε σφραγίσει με το έργο και με το τραγικό του τέλος, ούτε παρακάμπτοντας τον Καβάφη, που ουσίωνε το ανθρώπινο βίωμα με το τραγικό του ρίγος· ήταν και η ποίηση των νέων ποιητών, όπως του Κάλας και του Εμπειρικού, που άνοιγε βίαια τις πύλες του ασυνειδήτου.

Κάτω από αυτούς τους όρους, δεν είναι περίεργο που και με το Σεφέρη, που εκτός της ποίησης αντιπροσωπεύει και τη νέα θεωρητική αναζήτηση, ο διάλογος κατέληγε σε *μονόλογο*. Γιατί οι αφετηρίες τους είναι διαφορετικές. Για τον Σεφέρη είναι η τέχνη που βάζει τους κανόνες τόσο στην έκφραση όσο και στη θεωρία –και θα συμφωνήσουν κι άλλοι μαζί του¹⁵– οτιδήποτε άλλο του φαίνεται στην καλύτερη περίπτωση «λογοπαίγνιο», όπως το περί «ελλόγου και αλόγου»¹⁶, και στη χειρότερη να προκαλεί την «αφωνία»:

η τέχνη που θα είχε για εκφραστικό της όργανο είτε το *Verstand* είτε τη *Vernunft* θα μπορούσε να ήταν θεωρητικά άφωνη· σαν τον άφωνο κινηματογράφο [...] εκείνο που ξέρω είναι ότι η ποίηση δεν έχει κανένα άλλο εκφραστικό όργανο εκτός από τις λέξεις ή τη γλώσσα· ότι όποια τέχνη δεν έχει αυτό το εκφραστικό όργανο δεν είναι ποίηση· και ότι όποια φιλοσοφία με υποχρεώνει να απαρνηθώ αυτή τη γνώμη, είτε δοξάζει τα είδωλα είτε καταλαβαίνει άσχημα τις προσταγές του θεού της¹⁷.

Το ότι η ποίηση είναι πρώτα από όλα γλώσσα το επαναλαμβάνει με πολλούς τρόπους και δεν είναι μόνο η πείρα του ποιητή Σεφέρη αλλά και η θεωρία με την οποία γόνιμα διαλέγεται και την παρακολουθεί χωρίς αποκλεισμούς. Οι πηγές του είναι πλούσιες¹⁸: από την αρχαιότητα, ο Αριστοτέλης και ο Λογγίνος, και μέχρι τη δική του εποχή, ο Βαλερύ, ο Έλιοτ, ο Ρίτσαρντς, διαμορφώνουν περισσότερο ένα

¹⁴ Ένας διάλογος για την ποίηση, ό.π., σ. 8.

¹⁵ Για γενικότερες αντιδράσεις και συμπλεύσεις με τον Σεφέρη και όχι τον Τσάτσο βλ. Δημήτρης Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*. Οδυσσεύς, Αθήνα 1989, σ. 136. Ειδικότερα για την παρέμβαση – συνηγορία του Δημαρά υπέρ των σφαιρικών θέσεων βλ. Σάββας Καράμπελας, *Το περιοδικό Τα Νέα Γράμματα (1935-1940, 1944-1945)*, [αδημοσίευτη] Διδακτορική Διατριβή, Ιωάννινα 2009, Τόμος Πρώτος, σσ. 176-177.

¹⁶ Ένας διάλογος για την ποίηση, ό.π., σ. 74.

¹⁷ Ό.π., σ. 75.

¹⁸ Βλ. ενδεικτικά, ό.π. σ. 23 και 73.

στοχαστικό ήθος και λιγότερο έναν αισθητικό νομοθέτη. Ο Σεφέρης χρειάζεται την θεωρία γιατί τον βοηθάει να ανακαλύπτει διαρκώς τον κόσμο και όχι να τον εξηγεί¹⁹. Κινείται ανάμεσα σε θεωρίες, με ανοιχτό τον ορίζοντα του διαλόγου, ελέγχοντας διαρκώς την 'αλήθεια'. Κι αν είναι αισθητικά και ιδεολογικά πιο κοντά στο γαλλικό μοντερνισμό που έχει καταβολές στην παράδοση του συμβολισμού²⁰ ή αν, επίσης, υιοθετεί απόψεις της αγγλοσαξωνικής Νέας Κριτικής, εντούτοις κρατά πάντα την επικοινωνία με το ρεαλισμό²¹ κι ακόμη ούτε η μαρξική διαλεκτική του είναι άγνωστη ούτε εμπόδιο να την επικαλεστεί στη συζήτησή του με τον Τσάτσο²².

Ο Τσάτσος ως κριτικός της λογοτεχνίας δεν μπορεί παρά να εξετάζεται στο περιβάλλον της ιδεολογικής, και όχι μόνο, κρίσης του ελληνικού μεσοπολέμου. Η αμηχανία στην οποία βρίσκεται στην αρχή, στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1920, ένα μέρος της αστικής διανόησης, έχει παρέλθει και, από τις αρχές της δεκαετίας του 1930, αρχίζει η ανασύνταξή της. Αυτή εκδηλώνεται με σοβαρές 'παρεμβάσεις' που θα αποδειχθούν καθοριστικές για την πνευματική φυσιογνωμία της ελληνικής διανόησης.

Το ιδεολογικό πρόβλημα είναι το πιο επιτακτικό για την εποχή. Η λογοτεχνία και η κριτική της δεν μένει έξω· η έμφαση στο 'νόημα' είναι μία από τις συνέπειες αυτής της σχέσης. Το δείχνει παράλληλα και το ενδιαφέρον για το μυθιστόρημα και η συζήτηση για το περιεχόμενό του²³. Το ίδιο, και τα φαινόμενα που συνδέονται με την ελληνικότητα²⁴. Κι εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι τις τάσεις προς τους εθνοτικούς αυτοπροσδιορισμούς τις ευνοεί και η ευρωπαϊκή συγκυρία, που προβάλλει λύσεις παρόμοιες²⁵.

Η ποίηση, ωστόσο, έπαιρνε διαφορετικούς δρόμους. Γι' αυτό και είναι περισσότερο οι διάλογοι που την έχουν ως θέμα τους. Ο Τσάτσος επιχειρεί μία 'παρέμβαση'

¹⁹ Βλ. τη φράση του Κ.Θ. Δημαρά για τον κριτικό Σεφέρη: «έχουμε αποκλειστικά μιαν ασίγησαστα απορημένη θέαση του γύρω κόσμου, μια παρθενική ματιά σ' αυτόν, τυπικό, καθώς ξέρομε, και τούτο, γνώρισμα του ποιητή», «Σχόλια στις Δοκιμές του Σεφέρη», στο: *Για τον Σεφέρη. Τιμητικό αφιέρωμα στα τριάντα χρόνια της Στροφής*, Αθήνα 1961, σ. 60.

²⁰ Στο «Διάλογο» ακούγεται συχνά η άποψη του Paul Valéry για τη σχέση γλώσσας και ποίησης. Είναι χαρακτηριστική η αναλογία του παραδείγματος που χρησιμοποιεί ο Σεφέρης για να δείξει τη διαφορά ανάμεσα στη λογική και τη συγκινησιακή γλώσσα, με το παράδειγμα του Γάλλου ποιητή και κριτικού. Βλ. *Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σ. 95 και Paul Valéry, «Ποίηση και αφηρημένη σκέψη», *Ποίηση και αφηρημένη σκέψη. Η καθαρή ποίηση*. Μετ.: Χρ. Λιοντάκης, Πλέθρον, Αθήνα 1980, σσ. 31-79, και κυρίως σ. 51 κ. εξ.

²¹ Βλ. το (πιραντελλικό) «ύφος των πραγμάτων» σε αντίθεση με το «ύφος του λόγου», *Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σ. 94. Για τα ρεύματα της κριτικής στο Σεφέρη βλ. Νάσος Βαγενάς, *Ο ποιητής και ο χορευτής*, Αθήνα 1979, σσ. 134-140.

²² *Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σ. 101 και 109.

²³ Για μια όψη αυτού του προβληματισμού βλ. Γεωργία Λαδογιάννη, «Εθνικό ή κοινωνικό μυθιστόρημα; Ζητούμενα της πεζογραφικής ανανέωσης στον Θεοτοκά και τον Τερζάκη», στο: *Κείμενα κριτικής για τη νεοελληνική λογοτεχνία*. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995, σσ. 15-25.

²⁴ Χαρακτηριστική η περίπτωση του περιοδικού *Τα Νέα Γράμματα* που επιχειρεί να δημιουργήσει έναν «κανόνα» ελληνικότητας βλ. Σάββας Καράμπελας, *Το περιοδικό Τα Νέα Γράμματα*, ό.π., Τόμος Πρώτος, σ. 143 κ. εξ., τόμος Δεύτερος, σ. 348 κ. εξ.

²⁵ Ενδεικτικά, βλ. Mario Vitti, *Η γενιά του τριάντα. Ιδεολογία και μορφή*. Ερμής, Αθήνα 1984, σ. 200.

υπέρ της ποιητικής παράδοσης του Παλαμά, διαφωνώντας με τις ριζοσπαστικές και ανατρεπτικές λύσεις της ανανέωσης. Σίγουρα δεν εξέφρασε το 'νέο' στην ποίηση, θα πρέπει, ωστόσο, να του πιστωθεί η προσπάθεια να δώσει νέο ρόλο στην ελληνική φιλοσοφία. Η ενασχόληση με την τρέχουσα λογοτεχνική επικαιρότητα, ήταν σαν να 'κατέβαζε' την φιλοσοφία στην καθημερινή ζωή, διεκδικώντας και κερδίζοντας νέο χώρο άσκησης της, μέσα στην κοινωνία: έκανε, έτσι, την φιλοσοφία συνομιλητή της τέχνης και έδειχνε πως είναι χρήσιμη και η δική της θεώρηση, και ο εννοιολογικός της οπλισμός. Ως εγχείρημα αυτό αποτελεί πρωτοβουλία που η αξιοποίησή της θα μπορούσε να έχει γόνιμα αποτελέσματα. Η εποχή, ωστόσο, δεν την ευνοούσε. Παραμένει όμως ως πρόταση για την ποιότητα του στοχασμού σε μια περίοδο βαθιάς κρίσης (κοινωνικής, πολιτικής, ιδεολογικής), ανήσυχης αναζήτησης και έντασης του στοχασμού. Στη νεοκαντιανή εκδοχή της αισθητικής θεωρίας που εκφράζει ο Τσάτσος θα μπορούσε, επίσης, να πιστωθεί μία πίεση που ασκείται πάνω στο ρομαντικό μπρεσιονισμό της ελληνικής κριτικής και, ειδικά, στον αναπροσανατολισμό της προς 'αντικειμενικότερες', δηλαδή καθολικότερες, θεωρήσεις. Στον Τσάτσο θα πρέπει επίσης να του αναγνωριστεί, κάτι που δεν συμβαίνει με άλλους φιλοσόφους που ερμηνεύουν λογοτεχνικά έργα, η καλή γνώση του ποιητικού κειμένου και η διαρκής επικοινωνία του με αυτό, κατά την κριτική πράξη, κάνοντας τη 'φιλοσοφική' ανάγνωση της λογοτεχνίας μια οικεία πνευματική άσκηση.

Αισθητικές αντιλήψεις του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Για την έρευνά μας θα ανατρέξουμε κυρίως στα βιβλία του Κωνσταντίνου Τσάτσου *Ένας διάλογος για την ποίηση* (1975), *Διάλογοι σε μοναστήρι* (1974), *Αισθητικά μελετήματα* (1977), *Πριν από το ξεκίνημα* (1988) και δευτερευόντως στα υπόλοιπα έργα του, βασιζόμενοι στον χαρακτηρισμό «πλατωνίζων καντιανός» που ο ίδιος ο Τσάτσος δίνει στον εαυτό του στον πρόλογο του βιβλίου του *Θεωρία της τέχνης*¹. Δύο παλαιότερα βιβλία του που καταγράφονται στον πίνακα δημοσιευμάτων του και περιλαμβάνουν στον τίτλο τους την λέξη «αισθητική» (*Δοκίμια αισθητικής και παιδείας*, 1960 και *Αισθητικά δοκίμια*, 1961) δεν παραπέμπονται γιατί η ύλη τους έχει διαμοιραστεί στα προαναφερθέντα έργα. Επιτρέψτε μου, λοιπόν, να ξεκινήσω απ' το ουσιαστικοποιημένο επίθετο «καντιανός», ιδιότητα η οποία αν και έπεται ιστορικά του πλατωνισμού, φαίνεται να καθορίζει πρωταρχικά την αισθητική αντίληψη του Τσάτσου. Άλλωστε κι ο ίδιος έχει παραδεχτεί ότι ξεκίνησε από τον Καντ και τον γερμανικό ιδεαλισμό, και από αυτούς καθοδηγημένος γνώρισε στη συνέχεια τον Πλάτωνα και την αρχαιότητα².

¹ *Θεωρία της τέχνης*, Οι Εκδόσεις των Φύλων, Αθήνα ³1990 (1978), σσ. 7-8. Για τις αισθητικές αντιλήψεις του Τσάτσου, βλ. τα κείμενα των Ε. Ν. Πλατή, «Ο διάλογος του Κ. Τσάτσου με τον Σεφέρη και τον Ελύτη πάνω στη μοντέρνα ποίηση» και Κώστα Π. Μιχαηλίδη, «Η θεωρία της τέχνης του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Μια αναφορά στις ερμηνευτικές της αρχές», στον τόμο *Έκφραση τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Τετράδια «Ευθύνης» 16, Ευθύνη, Αθήνα 1982, σσ. 94-114 και 123-127, αντίστοιχα. Επίσης, Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Ιστορία της Νεοελληνικής Αισθητικής και Φιλοσοφίας της Τέχνης 1453-2000. Ιστορικο-κριτική διερεύνηση και αποτίμηση των κυριοτέρων ρευμάτων και προβλημάτων*, Α', μετ. Μ. Γιούνη, Παπαδήμας, Αθήνα ²2001 (1975), σσ. 97-112 και 510-514. Κ. Ανδρουλιδάκης, «Θεμελιώδη προβλήματα ερμηνείας, προσλήψεως και αποδόσεως της τρίτης καντιανής Κριτικής», *Υπόμνημα στη φιλοσοφία*, τ. 1/2004, σσ. 11-36 (ειδική αναφορά σσ. 25-33). Ν. Α. Μηλιώνης, «Η αισθητική θεωρία του Κωνσταντίνου Τσάτσου» στο Α. Γ. Μπενάκης (επιμ.), *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου. 20 χρόνια από την εκδόμια του-Κείμενα ομιλιών σε δώδεκα πόλεις της Ελλάδος*, Εταιρεία Φύλων Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, Αθήνα 2008, σσ. 182-195. Κ. Ανδρουλιδάκης, «Η παρουσία της γερμανικής αισθητικής στη νεοελληνική σκέψη», στον τόμο: Γ. Ζωγραφίδης-Γ. Κουγιουμουτζάκης, *Αισθητική και τέχνη. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις στη μνήμη Παναγιώτη και Έφης Μιχελή*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2008, σσ. 41-42.

² *Η μυστική συνέντευξη στον Κώστα Ε. Τσιρόπουλο*, Ευθύνη/Αστρολάβος, 100, Αθήνα 1997, σ. 27.

Οι καντιανές απόψεις του Τσάτσου

Η εξάρτηση του Έλληνα φιλοσόφου απ' τις απόψεις του Καντ και ειδικά από την «Κριτική της δύναμης της κρίσης», όπως αποδίδει την *Κριτική της κριτικής δύναμης*, είναι ιδιαίτερα εμφανής σε όλο του το αισθητικό έργο³, αλλά εκεί που περισσότερο αναδεικνύεται είναι στον εκτενή «Απολογισμό του διαλόγου», από τον *Διάλογό* του με τον Σεφέρη. Εκεί, ουσιαστικά, ο Τσάτσος αναπτύσσει περιληπτικά τις σχετικές θέσεις του Καντ, υποστηρίζοντας α) την ύπαρξη υπερεμπειρικών, δηλαδή *a priori* αρχών της τέχνης⁴ και β) τον νόμο του μεταδοτού και ειδικότερα για την ποίηση, τον νόμο της έλλογης νοηματικής αλληλουχίας.

Οι *a priori* αρχές της τέχνης

Όσον αφορά τις *a priori* αρχές, ο φιλόσοφος αναφέρει στο σχετικό κεφάλαιο:

Ο *a priori* νόμος ή καλλίτερα ο *a priori* όρος δεν ταυτίζεται με τις «έμφυτες ιδέες», που σε κάθε άνθρωπο παρουσιάζονται σαν πρωταρχικές και αυτοεξηγούμενες. Το *a priori* δεν στηρίζεται σε μεταφυσικές προϋποθέσεις, αλλά σε απλούστερες, νηφαλιότερες σκέψεις⁵.

Υπενθυμίζω, αντίστοιχα, τον καντιανό ορισμό:

Υπερβατολογική αρχή είναι εκείνη με την οποία παριστάνεται ο *a priori* καθολικός όρος, υπό τον οποίο και μόνο τα πράγματα μπορούν να γίνουν εν γένει αντικείμενα της γνώσης μας. Αντιθέτως, μια αρχή ονομάζεται μεταφυσική, όταν παριστάνει τον *a priori* όρο, υπό τον οποίον και μόνο αντικείμενα, που η έννοιά τους πρέπει να έχει δοθεί εμπειρικώς, μπορούν *a priori* να προσδιορισθούν πληρέστερα. Έτσι, η αρχή της γνώσης των σωμάτων ως ουσιών και ως μεταβλητών ουσιών είναι υπερβατολογική, εάν δηλώνει ότι η μεταβολή τους πρέπει να έχει μιαν αιτία· είναι όμως μεταφυσική, εάν δηλώνει ότι η μεταβολή τους πρέπει να έχει μια εξωτερική αιτία (ΚΚΔ, σ. 87).

³ Για τη σχέση του με τον Καντ: «Εκτός από αυτό τον *Διάλογο* που περιέχει μερικά πρωτότυπα στοιχεία, όλες οι άλλες μελέτες μου της εποχής δεν έχουν αξιώσεις πρωτοτυπίας, ούτε αποβλέπανε σε τέτοιο σκοπό. Ήθελαν να μνήσουν τον Έλληνα αναγνώστη στην καντιανή φιλοσοφία», *Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα 2000, σ. 593. Επίσης, *Αποχαιρετισμός*, εισαγωγή-επίλογος Κ.Ε. Τσιρόπουλος, Αστrolάβος/Ευθύνη, Αθήνα ³1995 (1988), σ. 31: «Ποια είναι η πνευματική μου καταγωγή; Ποιοι με δίδαξαν, με καθοδηγήσαν, με διαπλάσανε; Χρέος μου είναι να αναφέρω δύο ονόματα: Καντ και Πλάτων. Ο Καντ μου επέβαλε την γνωσιολογία του, ο Πλάτων την μεταφυσική του».

⁴ Θυμίζουμε πως για τον Καντ, «η *a priori* γνώση είναι δυνατή, διότι το πραγματικό αντικείμενό της δεν είναι η ανεξάρτητη από τη συνείδηση εξωτερική πραγματικότητα, αλλά η εμπειρία, στη συγκρότηση της οποίας συμβάλλει κατά συστατικό τρόπο η ίδια η συνείδηση», βλ. στην εισαγωγή του Κ. Ανδρουλιδάκη: Immanuel Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα ²2004 (2002), σ. 30. Το βιβλίο θα παραπέμπεται στο εξής ως ΚΚΔ.

⁵ Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, Ερμής/Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1975, σσ. 121-122.

Ο Τσάτσος, χρησιμοποιώντας όπως ο Καντ ως υπόδειγμα τους *a priori* όρους του ηθικού πεδίου⁶, θεωρεί ότι η αισθητική συνείδηση πρέπει να λειτουργεί αδέσμευτη από επιθυμίες, ροπές, σκοπούς και ιδεολογίες (πρβλ. *ΚΚΑ* §13, σ. 135-136), ως «καθαρή και “άσκοπη” ενατένιση νοητών και αισθητών στοιχείων» που οδηγούν έτσι στην ύψιστη ευδαιμονία (σ. 124) και γι' αυτό καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αν θέλουμε να έχουμε αισθητικές κρίσεις με αντικειμενικό κύρος, τότε οι *a priori* όροι οφείλουν επίσης να είναι «ανεπηρέαστοι από τόπο και χρόνο, από τις αλλαγές της ψυχής και της ζωής». Και συμπληρώνει:

Δεν θα δικαιώνονται από την ιστορική πείρα, αλλά θα την δικαιώνουν· δεν θα συνάγονται επαγωγικά ή συσσωρευτικά από τα δεδομένα της πραγματικότητας, που βρίσκεται σε αδιάκοπη ροή, όσο και αν, γενεσιουργικά εξετάζοντάς τους, θα τους ανακαλύπτουμε πάντα μέσα στην πραγματικότητα, όσο και αν δεν είναι οι όροι αυτοί τα «χρονικώς πρότερα» απέναντι στην πραγματικότητα, γιατί ακριβώς είναι μόνον τα «λογικώς πρότερα», τα «φύσει πρότερα», με άλλη έκφραση τα *a priori* (σ. 123).

Στο σημείο αυτό, που αποτελεί θέμα κεντρικής διαφωνίας του με τον Σεφέρη, ο Τσάτσος απομακρύνεται σημαντικά από τον Καντ, πιστεύω όχι εξαιτίας αθέλητης παρανόησης αλλά γιατί η προσωπική του ερμηνεία είναι διαφορετική. Ο Καντ υποστηρίζει ότι

Η καλαισθητική κρίση προσδιορίζει το αντικείμενο της από την άποψη της αρέσκειας (ως ομορφιά) με την αξίωση της συμφωνίας του καθενός, ως εάν ήταν η κρίση αντικειμενική (*ΚΚΑ*, § 32, σ. 208).

Αν και το ωραίο, δηλαδή, αποτελεί αντικείμενο καθολικού θαυμασμού, η εννοιοδότησή του δεν επαφίεται σε κάποιους συγκεκριμένους κανόνες και όπως δογματίζει με σαφήνεια ο τίτλος της παραγράφου 32 (σσ. 213-214) «δεν είναι δυνατή μια αντικειμενική αρχή της καλαισθησίας». Αίφνης αποδεικνύεται στο σημείο αυτό ο Σεφέρης, ο οποίος υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν αναλλοίωτοι και υπερϊστορικοί τέτοιοι κανόνες κι ότι τα ίδια τα έργα θεσπίζουν τα αξιολογικά κριτήρια κάθε εποχής, πιο «καντιανός» από τον Τσάτσο⁷, του οποίου αποκαλύπτεται εδώ ξεκάθαρα

⁶ «Και στην περιοχή της πράξης το πνεύμα για να κρίνει σωστά, δηλαδή ηθικά, χρειάζεται πάλι έναν όρο, που πρώτος κάνει δυνατή την ηθική κρίση. Τέτοιος όρος, που γίνεται θεμελιωτική αρχή κάθε ηθικής κρίσης είναι το αντικειμενικό κριτήριο της ηθικότητας, ο ηθικός νόμος. Αλλά και στην αισθητική του λειτουργία το πνεύμα έχει όρους, με τους οποίους και μόνο μπορεί να λειτουργήσει» (*Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σ. 122). Αντίστοιχα ο Καντ, παραπέμποντας στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, στην § 12, σσ. 134-135 της *ΚΚΑ*. Είναι εντυπωσιακό ότι ο Τσάτσος ακολουθεί σε ορισμένα σημεία, όπως σ' αυτό, την επιχειρηματολογία, ακόμα και τη δομή του καντιανού έργου.

⁷ Βλ. και την σχετική παρατήρηση του Κ. Ανδρουλιδάκη στην *ΚΚΑ*, υποσ. 40, σσ. 53-54. Αντίθετα απ' τον Σεφέρη, ο Τσάτσος θεωρεί ότι «η οποιαδήποτε γνήσια ποίηση είναι και γνήσια έκφραση της εποχής της» (*Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 181), οπότε, αν και τα υποκειμενικά στοιχεία συγκινούν περισσότερο από την καθαρή αισθητική αντικειμενικότητα, το αντικειμενικό «επιζεί επάνω από τις περαστικές ευαισθησίες των εποχών και τις υποκειμενικές ψυχικές των διαθέσεις. Και αυτό που επιζεί είναι ευτύχημα που συμπίπτει να είναι κατά έναν απόλυτο νόμο του πνεύματος το αληθινά αισθητικό, το ουσιαστικά ωραίο» (*Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σ. 140).

ο πλατωνισμός του. Νομίζω ακόμα ότι η προτίμησή του σε μια εξωιστορική, ιδεαλιστική θεμελίωση του αντικειμενικώς ωραίου αφορμάται από την απέχθειά του απέναντι στα έργα του μοντερνισμού (μην ξεχνάμε την εποχή που λαμβάνει χώρα ο *Διάλογος*, Απρίλιος 1938-Δεκέμβριος 1939), δηλαδή από μια συντηρητική θέση⁸, η οποία, στο πέρασμα του χρόνου, παρά την πλήρη επικράτηση του μοντερνισμού κι ίσως από προσωπική αντίδραση, εξαιτίας της απογοήτευσής του από την μη αναγνώριση του ποιητικού του έργου⁹, θα παραμείνει αμετακίνητη. Γι' αυτό και αργότερα, στους *Διαλόγους σε μοναστήρι*, όπου τις απόψεις του εκφράζει ο φιλόσοφος Κώστας Ιπλιξής, θα τονίσει:

Μη νομίζετε πως από τη διάσταση της ποίησής μου προς το πνεύμα που επικρατεί στον καιρό μας επηρεάστηκε η θεωρία μου για την τέχνη του ποιητικού λόγου, πως κάποιο μαχητικό πείσμα υποκρύπτει η θεωρία μου. Όχι. Οι πηγές της θεωρίας μου είναι πολύ στερεότερες και βαθύτερες. Τόσο που δεν στάθηκε ούτε κι αυτή η μόδα ικανή να τις μετακινήσει. Δεν πρέπει επίσης να νομίζετε ότι γύρω από το πρόβλημα της ποίησης εγώ δογματίζω, ενώ όσοι διαφωνούν μαζί μου, οι οπαδοί, όπως λεν οι ίδιοι, της μοντέρνας ποίησης, είναι αδογματίστοι. Το αντίθετο συνήθως συμβαίνει¹⁰.

Είναι χαρακτηριστικό, πάντως, ότι όταν ερωτάται ο Ιπλιξής «για ποιες αρχές και ιδέες μιλάτε;», η απάντηση που δίνει είναι η ακόλουθη:

Δεν έχει αυτό σημασία αυτή τη στιγμή. Εδώ ενδιαφέρει το στοιχείο του απολύτου, του μη σχετικού, επομένως ενδιαφέρει η ύπαρξη υπερβατικών αρχών, γιατί μόνο αυτές μπορεί να είναι απόλυτες¹¹.

⁸ Ο Ε. Ν. Πλατής θεωρεί τον συντηρητισμό του «εποχιακό» (ό.π., σ. 94), δηλαδή περιστασιακό, χαρακτηρισμός που δικαιολογείται στην πράξη (όχι από τα κείμενα), αν σκεφτεί κανείς την κατοπινή ένθερμη υποστήριξή του τόσο στον Σεφέρη όσο κυρίως στον Ελύτη, ο οποίος επίσης αντάλλαξε θεωρητικές απόψεις με τον Τσάτσο, στο περιοδικό *Τα Νέα Γράμματα* (1944).

⁹ Για την σύνδεση των δύο στη σκέψη του Τσάτσου: «Αλλά πρέπει εδώ να πω και τους άλλους λόγους για τους οποίους και το ποιητικό μου έργο τελείως αγνοήθηκε. Είναι περίπου οι ίδιοι για τους οποίους δεν εκτιμώνται οι κοσμοθεωρητικές μου θέσεις. Πορεύομαι, καλώς ή κακώς, δεν ξέρω, αντίθετα προς το ρεύμα των καιρών», *Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', ό.π., σ. 577. Η πίστη του Τσάτσου ότι οι θεωρητικές απόψεις του κάποια στιγμή θα δικαιωθούν περιλαμβάνει και το ποιητικό του έργο. Σταχυολογώ κάποιες από τις σχετικές αναφορές στο τελευταίο: «Εισαγωγή» στα *Ποιήματα*, Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα 1973, σσ. 10-11. *Διάλογοι σε μοναστήρι*, Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα ¹¹1999 (1974), σ. 178. *Θεωρία της τέχνης*, σσ. 120-121. *Η ζωή σε απόσταση*, Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα ⁶1996 (1988), σ. 100. *Η μυστική συνέντευξη*, ό.π., σσ. 41-42.

¹⁰ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 179. Σε μεγάλο βαθμό ο ένατος (Θ') διάλογος αποτελεί μία ακόμη απολογία του Τσάτσου για τις απόψεις του στον διάλογο με τον Σεφέρη. Από τα σχετικά κείμενα του Τσάτσου (απ' τους *Διαλόγους σε μοναστήρι*, τον «Επίλογο» στην *Θεωρία της τέχνης*, την αναφορά του στον δεύτερο τόμο της *Λογοδοσίας μιας ζωής*) φαίνεται ότι ο Τσάτσος είχε καταλάβει την επικράτηση του Σεφέρη («σεβάσθηκαν και τη θέση μου, αν και όλοι τάχθηκαν με την πλευρά του Σεφέρη», *Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', ό.π., σ. 592). Άλλωστε, ακόμα και η Ιωάννα Τσάτσου πήρε το μέρος του αδελφού της: «Στο δρόμο με ρωτούσαν με ποιον συμφωνώ. Κι εγώ, από συζυγική αλληλεγγύη απαντούσα: "Με τον Τσάτσο"». Όμως γνώριζαν καλά πως είχε την ίδια γνώμη με τον Σεφέρη», βλ. *Κυδαθηναίων* 9, Ευθύνη/Αστρολάβος, 70, Αθήνα ²1994 (1993), σ. 48. Για τον *Διάλογο* και κυρίως για τις θέσεις του Σεφέρη, βλ. και Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντίνη, *Αισθητική και τέχνη. Κριτικές θεωρήσεις*, Συμμετρία, Αθήνα 2006, σσ. 412-417.

¹¹ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 186.

Ασφαλώς, η απάντηση αυτή δεν σημαίνει ότι οι αρχές που εννοεί ο Τσάτσος δεν έχουν περιεχόμενο –υπάρχουν πολλές αναφορές στο κείμενο για το ήθος, το υψηλό, το μέτρο (ομοιοκαταληξία), την αρμονία του λόγου–, είναι ενδεικτική, ωστόσο, της προτεραιότητας που δίνει στην ύπαρξη ακριβώς των υπερβατικών, a priori αρχών. Σχετική είναι και η διευκρίνησή του στο «Τέλος ενός διαλόγου», όπου απευθυνόμενος στον Σεφέρη υποστηρίζει:

Το παράπονό σου είναι, ότι η ιδέα του ωραίου και οι όροι της –γενικότατοι και αφηρημένοι– δεν βοηθούν στις συγκεκριμένες κρίσεις. Και αυτό το λέω ρητά. Το αίσθημα μόνον κρίνει αισθητικά. Τίποτε άλλο. Δεν μπορεί κανείς να συναγάγει αισθητικές κρίσεις συγκεκριμένες από αυτές τις αφηρημένες αρχές. Αλλά μόνον διότι υπάρχουν οι αφηρημένες αρχές, έχουν οι συγκεκριμένες κρίσεις μας αξία. Υπάρχει όμως και μια άλλη περίπτωση που επικαλούμαστε αυτές τις αρχές: όταν τα συγκεκριμένα έργα διέπονται σε όλη τους την εκτέλεση από αντιλήψεις που έρχονται σε αντίθεση με τους a priori κανόνες του ωραίου. Υπάρχουν μερικά λογοτεχνικά έργα που τα αισθάνομαι σαν thèses αισθητικών θεωριών. Τότε επικαλούμαι τους a priori κανόνες¹².

Ευνόητο είναι ότι οι a priori αρχές προκύπτουν από την πίστη του Τσάτσου στην ανιδιοτέλεια της τέχνης, στην πεποίθησή του ότι αποστολή της είναι «να εκφράσει ένα νόημα ζωής»:

Το έργο τέχνης έχει την αυτόνομη ύπαρξή του και την αξία του και δεν εξαρτάται από την υποκειμενική κατανόηση κανενός. (...) Το ότι η τέχνη, εκτός από την κύρια πνευματική της αποστολή, συμβαίνει να επηρεάζει ή να διδάσκει κοινωνικά σύνολα αυτό είναι μια σύμπτωση που δεν σχετίζεται με την ουσία της¹³.

Αν το ωραίο δεν έχει κανέναν εξωαισθητικό σκοπό, δεν στοχεύει πουθενά αλλού έξω από την παρουσία του, η αυτονομία της τέχνης –η οποία επίσης πηγάζει από τον Καντ (ΚΚΑ, § 2)– αποτελεί μια απάντηση στο πρόβλημα της στρατευμένης τέχνης που αντιμετώπιζε έντονα η εποχή του Τσάτσου. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, μάλιστα, ότι όπως οι απόψεις του για την ποίηση παρουσιάζουν και μία προσωπική πλευρά, ίσως και η άποψή του για την τέχνη ως αυτοσκοπό ενισχύεται από την πολιτική του τοποθέτηση.

Ο νόμος του μεταδοτού ή της έλλογης νοηματικής αλληλουχίας

Το δεύτερο ζήτημα που απασχολεί τον συγγραφέα στον *Διάλογο* είναι, όπως προείπαμε, ο νόμος του μεταδοτού, ο οποίος σε ξεχωριστό κεφάλαιο εξειδικεύεται όσον αφορά την ποίηση, και γίνεται νόμος της έλλογης νοηματικής αλληλουχίας. Το αισθητικό αίσθημα *πρέπει* να είναι μεταδοτό, δηλαδή δεν θεμελιώνεται απλώς

¹² Ένας διάλογος για την ποίηση, ό.π., σσ. 187-188.

¹³ «Η καλλιτεχνική δημιουργία και η ελευθερία της τέχνης» στο *Πριν από το ξεκίνημα*, Αστήρ, Αθήνα ²1989, σ. 173.

και μόνο η δυνατότητα του μεταδοτού, αλλά και η αναγκαιότητά του, η οποία πηγάζει «από ένα αίσθημα που στηρίζεται σε στοιχεία κοινά για κάθε θεωρητική συνείδηση»¹⁴. Οι παρατηρήσεις αυτές αντιστοιχούν κυρίως στις παραγράφους 39 («Περί του μεταδοτού ενός αισθήματος») και 40 («Περί της καλαισθησίας ως ενός είδους του *sensus communis*») της *Κριτικής της κριτικής δύναμης* (σσ. 220-226).

Επειδή ο *Διάλογος* αναφέρεται στην ποίηση, ο νόμος της έλλογης νοηματικής αλληλουχίας που θα πρέπει να κυριαρχεί σε αυτήν αναπτύσσεται σε περισσότερες σελίδες κι επίσης συνιστά ένα από τα κύρια θέματα αντιπαράθεσης των δύο συνομιλητών. Ο νόμος αυτός θεωρητικοποιεί, κατά κάποιο τρόπο, τις απόψεις κατά της μοντέρνας ποίησης που είχε διατυπώσει στο «Πριν από το ξεκίνημα» και αποτέλεσαν την αφορμή του διαλόγου. Εκεί επισημαινόταν η αντίθεση έλλογου και άλογου στοιχείου στον ποιητικό λόγο και επικρινόταν η νοηματική ασάφεια και η κατάλυση της αντικειμενικότητας του νοήματος από τον εκκεντρικό λόγο της πρωτοπορίας (σ. 6-10). Στη συνέχεια ο Τσάτσος διασαφηνίζει ότι η, καίρια για την ποίηση, νοηματική αλληλουχία «έχει κατά το περιεχόμενό της κάτι που πρέπει να νοείται –όχι που πρέπει να είναι *διανοητικά* ορθό· αρκεί μόνο να είναι *έλλογο*» (σ. 39). Η έννοια του λόγου εδώ αναφέρεται στον αισθητικό λόγο (σ. 153) και όχι στον επιστημονικό. Ο ίδιος ο ρυθμός του ποιητικού λόγου προκύπτει από τον ρυθμό της νοηματικής του αλληλουχίας (σ. 40), είναι «η σπονδυλική στήλη» του ποιήματος. Μάλιστα, η έλλογη αλληλουχία έχει αντικειμενικότητα, ιδιότητα που απουσιάζει από την πρωτοποριακή ποίηση όπου «την αντικειμενική νοηματική αλληλουχία την αντικαθιστά μια αλληλουχία από υποκειμενικές συγκινήσεις, προσωπικές εντυπώσεις, οπτασίες μουσικές και ζωγραφικές» (σ. 44). Στη επιστολική απάντηση του προς τον Ελύτη, για το σχετικό δοκίμιο του στα *Νέα Γράμματα*, ο Τσάτσος αποσαφηνίζει πώς αντιλαμβάνεται αυτήν την αλληλουχία:

Θα αναγνωρίσω μια νοηματική αλληλουχία από δύο γνωρίσματα. Πρώτα από το ότι μπορούμε να λογοδοτήσωμε γι' αυτήν, να πούμε τι σημαίνει. Ύστερα αυτό που σημαίνει πρέπει να έχει αντικειμενικότητα, θα πρέπει να σημαίνει το ίδιο για όλους. Να μην εκφράζει κάτι που συνδέεται με τυχαία περιστατικά της ψυχής εκείνου μονάχα που μιλεί, αλλά με τέτοια περιστατικά που να μπορεί, μάλλον να πρέπει να μπορεί, να τα ανασυγκροτήσει κάθε άλλος άνθρωπος μέσα στην ψυχή του¹⁵.

Η συγκεκριμένη θέση του Τσάτσου υπέρ της ακρίβειας και της καθαρότητας του νοήματος και ενάντια στην αισθητικά πολυσήμαντη ποίηση (σσ. 161-162), όπως και

¹⁴ Ένας διάλογος για την ποίηση, ό.π., σ. 136. Επίσης: «Ο νόμος αυτός του μεταδοτού είναι νόμος a priori, διότι δεν πηγάζει από την εμπειρία, αλλά άμεσα από την ίδια την ουσία του ωραίου και δεν χωρίζεται από αυτήν» (σ. 137). Να επισημανθεί, πάντως, ότι η «αυτοσημία» κάθε είδους τέχνης συνεπάγεται μια «στεγανότητα», δηλαδή «το αμετάδοτο των νοημάτων τους σε άλλο είδος τέχνης» (*Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 83). Η διάκριση μεταδοτό-αμετάδοτο αναλογεί στο δίπολο ανοιχτό-κλειστό έργο τέχνης.

¹⁵ Ένας διάλογος για την ποίηση, ό.π., σ. 196.

η άποψή του για την προτεραιότητα του περιεχομένου έναντι της μορφής, φαίνεται τελικά ν' ακολουθούν περισσότερο εγγελιανές αντιλήψεις παρά καντιανές¹⁶.

Ο ρόλος της φαντασίας και του μέτρου

Σημαντική είναι ακόμα και η προσθήκη που κάνει στον *Πριν από το ξεκίνημα*, μιλώντας για το ίδιο θέμα, επειδή ακριβώς προσθέτει την αριστοτελική έννοια της *καθάρσεως*:

Για να δημιουργηθεί η αισθητική συγκίνηση είναι ανάγκη το δράμα της δυσαρμονίας να καταλήξει στην κάθαρση της αρμονίας, είναι ανάγκη ανάμεσα στα δύο στοιχεία να υπάρξει κάποια ισορροπία, κάποια αναλογία, ώστε οι παραστάσεις που διακατέχουν τη συνείδηση τελικά να εντάσσονται σε μιαν ενότητα. Αλλιώς η δημιουργούμενη ψυχική διάθεση είναι διάθεση διάλυσης, κατάθλιψης, εκμηδενισμού χωρίς διέξοδο, που βέβαια δεν είναι διάθεση αισθητική. Υπάρχει κάποιο όριο όπου πρέπει, για να φθάσωμε στην αισθητική συγκίνηση, να επέλθει η κάθαρση¹⁷.

Το επιχείρημα του μηδενισμού και της απόγνωσης, φαινόμενα που χαρακτηρίζουν –σύμφωνα με τον συγγραφέα– την αντιαισθητική σύγχρονη τέχνη, χρησιμοποιείται και στους *Διαλόγους σε μοναστήρι* ως ενδεικτικό της απουσίας *a priori* αρχών¹⁸. Αλλά από την άποψη του Τσάτσου που μόλις παραθέσαμε, κρίνεται σκόπιμο να διευκρινίσουμε δύο σημεία.

Το πρώτο: η αρμονία, η οποία αναφέρεται στις δύο δυνάμεις της ψυχής, την αίσθηση και τον νου, συντελείται μέσω της φαντασίας, είναι γέννημα της εσωτερικής μας ελευθερίας και μοιάζει, όπως λέει ο Σίλλερ, με παιχνίδι. Για να οδηγηθεί το αισθητικό συναίσθημα στην ευδαιμονία και την λύτρωση-κάθαρση, απαιτείται «το αρμονικό σμίξιμο αίσθησης και νου», και μάλιστα, «όσο βαθύτερη η εναρμόνιση νου και αίσθησης, τόσο βαθύτερο το αισθητικό συναίσθημα»¹⁹. Εδώ τονίζεται ιδιαίτερα ο συνεκτικός ρόλος της φαντασίας μεταξύ της «ακατεύθυντης, τυφλής δύναμης» που είναι η αίσθηση και του «πέρα και επάνω από τη διανόηση» νου, που είναι το πνεύμα. Από τον τραγικό διχασμό που χωρίζει νου και αίσθηση –οι εκφράσεις είναι του Τσάτσου– λυτρώνει την ψυχή η φαντασία, η οποία δημιουργεί ωραία αντικείμενα, ανύπαρκτα στην πραγματική ζωή κι έτσι οδηγεί στην πλήρη αρμονία. Έτσι το ωραίο

¹⁶ Βλ. Κ. Ανδρουλιδάκη, «Θεμελιώδη προβλήματα ερμηνείας, προσλήψεως και αποδόσεως της τρίτης καντιανής ηθικής», ό.π. σ. 32 και υποσ. 25.

¹⁷ *Πριν από το ξεκίνημα*, ό.π., σ. 178. Για την κάθαρση ως αποτέλεσμα κάθε έργου τέχνης, βλ. *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 136.

¹⁸ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 172, 184-186. Εδώ ο Τσάτσος υποστηρίζει ότι τόσο στην ποίηση όσο και στη φιλοσοφία της εποχής κυριαρχεί, σαν μόδα, η «ομοιογένεια της απόγνωσης», επειδή: «Στον καιρό μας έλειψαν οι λόγοι υπάρξεως, το χρέος, η αποστολή. Έλειψαν, διότι έλειψαν τα σημεία προσανατολισμού· η αξία η απόλυτη των σημείων αυτών» (σ. 184).

¹⁹ *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 10. Γενικά για το θέμα στις σελ. 9-13. Για το παιχνίδι, βλ. *ΚΚΑ* § 9, σσ. 128-129, § 21, σ. 154, § 35, σ. 215.

μας δίνει το συμβολικό παράδειγμα μιας ζωής επάνω από το νόμο της αιτίας και έτσι και επάνω από το σχετικό και το περιστατικό. Εκεί που η πραγματικότητα, δεμένη στον νόμο τούτον της ανάγκης, σκλαβώνει και την ψυχή την ίδια, το ωραίο τής μαθαίνει τα πρώτα βήματα στον ανηφορικό δρόμο της ελευθερίας. Εκεί που η πραγματικότητα διχάζει την ψυχή, το ωραίο, εναρμονίζοντας τις δυνάμεις της, νου και αίσθηση, της δίνει την επίγνωση της ενότητάς της και της ενιαίας της ενέργειας που μόνη, τα ετερόκλιτα χαλαρά ενεργούμενα που είμαστε συνήθως εμείς οι θνητοί τα διδάσκει να υψωθούν σε ενιαίες σφιχτοδεμένες προσωπικότητες²⁰.

Για τη σημασία της φαντασίας ή του συνειρμού, ως συνδέσμου μεταξύ νου και αίσθησης, κάνει λόγο και στους *Διαλόγους σε μοναστήρι*, όπου σημειώνει, επεξηγώντας για μία ακόμα φορά τις θέσεις που είχε διατυπώσει στον διάλογο με τον Σεφέρη:

Με κατηγορήσαν πως, ως φιλόσοφος λογοκρατούμενος, θέλω το νόημα της ποίησης να είναι ενδολογικό. Ποτέ δεν είπα μια τέτοια ανοησία. Είπα πως για όποιον με τη γλώσσα, με τις λέξεις, θέλει να μπει στο χώρο των μεταλογικών νοημάτων και να εκφράσει μεταλογικά νοήματα, πρέπει οι λέξεις του, για να είναι πρόσφορη ύλη στο σκοπό του, να έχουν κάποιαν έλλογη αλληλουχία. Αλλιώς δεν είναι κατάλληλη πρώτη ύλη για ποίηση· δεν είναι κατάλληλη για να πλάσει μεταλογικά πλάσματα, σύμβολα που τα κατανοούμε, όχι με τη λογική, στην οποία δεν έχουν ανταπόκριση, αλλά με τις μεταλογικές δυνάμεις της ψυχής μας. Διότι πρώτη ύλη της ποίησης δεν είναι οι μεμονωμένες λέξεις, αλλά κάποιοι συνειρμοί λέξεων, ούτε οι μεμονωμένες εικόνες, αλλά κάποιοι συνειρμοί εικόνων, και γι' αυτό πρέπει να έχουν και οι λέξεις μεταξύ τους και οι εικόνες μεταξύ τους, έναν νοητό συνειρμό, όσος είναι αναγκαίος για να είναι από τον τρίτο συλληπτός. Έναν αντικειμενικά συλληπτό συνειρμό πρέπει να έχουν και οι λέξεις και οι εικόνες, χωρίς όμως να έχουν αποκλειστικά και ένα, κατά τους νόμους της διάνοιας, λογικό συνειρμό· χωρίς από αυτόν να σχηματίζονται έννοιες, αλλά συμβολικά νοήματα.

Κατά βάθος βρισκόμαστε εδώ σε ένα όριο, σ' ένα «μεταξύ», έξω από το χώρο του οποίου, αν αποκλίνωμε είτε προς το λογικό, το διανοητικό, είτε προς το άλογο, το αντικειμενικά ανεργμηνευτο, δεν κάνομε ποίηση²¹.

²⁰ *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 12, όπου και η συνέχεια: «Νοήματα που με μόνη τη λογική της ενέργεια η ψυχή δεν θα μπορούσε να κατακτήσει, τα κατακτά τότε με τούτη την ενότητα και την καθολική της εγρήγορση, που την προκαλεί μονάχα το αντίκρυσμα του ωραίου. Και ας είναι φανταστικό, αρκεί που είναι ελεύθερο, ας είναι και πρόσκαιρο, αρκεί που είναι τέλει στη φευγαλέα στιγμή του».

²¹ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 175. Πρβλ. με όσα λέει για την ελαττωμένη ή απόλυτα υποκειμενική έλλογη αλληλουχία στο *Αφορισμοί και Διαλογισμοί. Σειρά πρώτη*, σ. 98. Με τις διευκρινήσεις, τις προσθήκες, ίσως και τις θεωρητικές μετατοπίσεις του Τσάτσου, νομίζω πως τελικά έχει δίκιο όταν ισχυρίζεται ότι οι απόψεις του δεν διαφέρουν, στην πραγματικότητα, και τόσο από εκείνες του Σεφέρη.

Σε άλλα σημεία, ωστόσο, φαίνεται η φαντασία να ταυτίζεται με την αίσθηση, για παράδειγμα:

Δεν πρέπει να αποτυπώνει πιστά η τέχνη τα αντικείμενα της αισθητής πραγματικότητας· τότε θα λειτουργούσε μέσα μας μόνον η διάνοια, μόνον αυτό το σκέλος της συνειδησιακής μας ζωής. Αλλά και δεν μπορεί να απομακρυνθεί από τα αντικείμενα αυτά πέρα από ορισμένο όριο, διότι τότε η φαντασία θα κατέκλυζε το χώρο του λόγου και μόνον η σύνθεση αυτών των δυο, κάθε φορά σε ένα ορισμένο σημείο, γεννά την αρμονία, την αισθητική συγκίνηση, το έργο τέχνης²².

Η άποψη αυτή ακολουθεί πιστά την καντιανή εκδοχή, σύμφωνα με την οποία η καλαισθητική κρίση πρέπει να στηρίζεται σε ένα απλό αίσθημα της αμοιβαίας αναζωογόνησης της φαντασίας μέσα στην ελευθερία της και της διάνοιας με τη νομοτέλειά της (ΚΚΔ, § 35, σ. 215).

Το δεύτερο στοιχείο: η νύξη στο θέμα των «ορίων»²³ φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα του μέτρου. Μέτρο θα πρέπει να υπάρχει τόσο στη σχέση μεταξύ συγκεκριμένου και αφηρημένου στη φαντασία²⁴ (γενικά), όσο και μέσα στον στίχο²⁵ (ειδικά), αφού σε κάθε τέχνη αντιστοιχεί άλλο μέτρο²⁶. Δίδαγμα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, το μέτρο δίνει την έννοια του «μεταξύ» και του «ορίου», επιβάλλοντας τον ορισμό του κλασικού:

Το κλασικό το αισθανόμαστε σα μια αρετή φωτός που διώχνει το σκιερό, το θαμπό, και φεύγει το αλλόκοσμο του μυστηρίου· που δίνει σαφήνεια στη γραμμή και στο περίγραμμα· που φέρνει τα αντικείμενα σε απόσταση μιας χερολαβής. Μια αρετή μέτρου, που δε σηκώνει την υπερβολή και την υπέρταση· που θυσιάζει τα τιτανικά και τα γιγάντια στα ολύμπια και στα ανθρώπινα· που ηνιοχεί την ψυχή και, μετά κάθε της ξέσπασμα, όσο γοργά μπορεί, την ξαναφέρει στο μέσο ρείθρο· που στρέφεται

²² *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 70. Επίσης, για την «αρμονισμένη συλλειτουργία φαντασίας και διάνοιας», βλ. σσ. 67-68, 91, καθώς και στο *Διάλογοι σε μοναστήρι*, σ. 181 («αρμονική και ισόρροπη συνύφανση φαντασίας και διάνοιας»). Ευκρινέστερα καταλαβαίνουμε τη σχέση στον *Πριν από το ξεκίνημα*: «Το σύνολο των παραστάσεων που αποτελούν το καλλιτεχνικό έργο και που μας τις παρέχει η φαντασία πρέπει μέσα στη συνείδηση να συντίθεται κατά τους κανόνες της διάνοιας σαν να επρόκειτο για παραστάσεις που μας δίνει η αίσθηση για να σχηματίσουμε μια κρίση» (ό.π., σ. 176).

²³ «Για μένα υπάρχει μια αρχή των πάντων: ο Λόγος. Υπάρχουν οι νόμοι του Λόγου. Υπάρχουν οι σκοποί που ο Λόγος θέτει. [...] Στην τέχνη ο Λόγος με οδηγεί στη χάραξη ορίων γύρω από το χώρο, όπου μπορεί να φανερωθεί στη συνείδηση το καλόν», *Αφορισμοί και διαλογισμοί. Τέταρτη σειρά*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1972, σσ. 251-252.

²⁴ «Το απόλυτα συγκεκριμένο σκοτώνει τη φαντασία, με την οποία πρέπει να συλλαμβάνεται κάθε έργο τέχνης· το απόλυτα αφηρημένο την κονιορτοποιεί. Το μέτρο μεταξύ αυτών των δύο άκρων, αυτό που τηρείται στα γλυπτά του Παρθενώνα και στους πίνακες του Βαν Γκογκ, αυτό ξεπεράστηκε από την αφηρημένη εικαστική τέχνη του καιρού μας», *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 156.

²⁵ «Από τη στιγμή που καταλήθηκε το πάγιο μέτρο και ο δεσμευμένος στίχος, το μόνο εξωτερικό γνώρισμα της ποιήσης είναι μια κάθε φορά ελεύθερη δημιουργική αρμονία του λόγου», *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 183.

²⁶ *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 47.

προς το όλο, θυσιάζοντας την ηδονική λεπτομέρεια στην πειθαρχία αυτού του όλου, και το πάθος της αίσθησης στην τάξη της ιδέας. Μιαν αρετή μέτρου που θαυμαστά συγχωνεύει εντός της και το άμετρο, προσθέτοντάς του τη συνειδητότητα και την ευλύγιστην ισορροπία των μέτρων. Ένα μέτρο σταθερό και όμως εύκαμπτο, σαν το μολυβένιο κανόνα της λέσβιας οικοδομής²⁷.

Όλα τα καθιερωμένα έργα τέχνης έχουν, καθένα με τον τρόπο του, ένα μέτρο εξισορρόπησης όλων των παραγόντων της ψυχής, και έτσι οδηγούν στην αισθητική συγκίνηση²⁸.

Αν η έννοια του μέτρου προέρχεται από τον αρχαιοελληνικό κανόνα, τον κανόνα αυτόν στα φυσικά μεγέθη, στις φυσικές δυνάμεις και στις ψυχικές εντάσεις τον έχει προσφέρει στους κατοίκους της χώρας μας το ίδιο το περιβάλλον. Στην ελληνική φύση όλα είναι εποπτεύσιμα, όλα είναι στα μέτρα του ανθρώπου, παρατηρεί ο Τσάτσος.

Το τιτανικό, το γιγάντιο υπάρχει μόνο ως αντίθεση στις παρυφές του ελληνικού κόσμου. Εδώ όλα τα συλλαμβάνει το μάτι, τα ελέγχει· γιατί όλα φαίνονται. Ο νόμος του μέτρου ανεβάζει την ελληνική φύση στο άπλετο φως. Η ελληνική φύση είναι από φως. Οι φωτισμοί της κάνουν το κάλλος της.

Καθώς όμως η ελληνική φύση βρίσκεται και μέσα μας, το φως αυτό γίνεται ψυχικό, νοητό φως. Γίνεται Λόγος. Η ελληνική φύση είναι η τέλεια ένυλη έκφραση του λόγου του καθαρού λόγου. Δεν είναι όμορφη από τα κρυφά της μυστήρια, αλλά από τις φανερές της μορφές²⁹.

Υπενθυμίζουμε ότι για τον Καντ η φιλοσοφία του καθαρού λόγου είναι η Μεταφυσική, δηλαδή ο Τσάτσος προσδίδει στο ελληνικό τοπίο μεταφυσική σημασία. Επίσης, η καντιανή έννοια της «σκοπιμότητας της φύσης για τις γνωστικές μας ικανότητες», η αντιμετώπιση της φύσης «ως εάν ήταν τέχνη» και η εφαρμογή των αρχών της στην τέχνη βρίσκουν εδώ την εφαρμογή τους –νομίζω, μάλιστα, πως ο αισθητικός ελληνοκεντρισμός του Τσάτσου τροφοδοτείται γενικότερα από

²⁷ *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 37. Σε υποσημείωση ο συγγραφέας εξηγεί τι είναι ο λέσβιος κανόνας που αναφέρει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Βλ. επίσης στο *Πριν από το ξεκίνημα*, σ. 95, όπου η κλασική ωραιότητα «πάει με τη σεμνήν απλότητα και την υπερήφανη εγκράτεια του ύφους κατευθείαν στην ουσία, και η μετάβαση αυτή θέλει μια πειθαρχία και μια νησιότητα που οι άλλοι αισθητικοί τρόποι δεν την απαιτούν». Βλ. ακόμα, Μ. Δ. Κάραση, «Το κλασικό και το ρομαντικό πνεύμα στη σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου» στο *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου*, ό.π., σσ. 87-95.

²⁸ *Πριν από το ξεκίνημα*, σ. 181. Θέμα μέτρου υπήρξε και η γνωστή απαγόρευση της παράστασης των αριστοφανικών *Ορνίθων* του Κ. Κουν (1959), η οποία καμία σχέση δεν είχε με την επιτυχημένη παράσταση του 1962 (άλλαξε η χορογραφία, τα κοστούμια και ορισμένες σκηνές του έργου), βλ. σχετικά V. López Recio, «El director vanguardista Károlos Kun en su aventura escénica con el drama antiguo»: Aurora López-Andrés Pociña (eds.), *En recuerdo de Beatriz Rabaza. Comedias, tragedias y leyendas grecorromanas en el teatro del siglo XX*, Universidad de Granada, Granada 2009, σσ. 374-378. Για τις απόψεις του Τσάτσου περί θεάτρου, *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 65-58.

²⁹ *Πριν από το ξεκίνημα*, ό.π., σσ. 183-184.

τον καντιανισμό του ή, για να το πούμε καλύτερα, πως ο Τσάτσος ερμηνεύοντας προσωπικά στο σημείο αυτό τον Καντ, τον εντάσσει στην αγάπη του για ό,τι ελληνικό³⁰.

Ο πλατωνισμός του Τσάτσου

Ο πλατωνισμός του Τσάτσου εντοπίζεται κυρίως σε δύο θέματα: α. στην ιδεοκρατική σύλληψη της τέχνης και β. στην οριοθέτηση της αισθητικής παιδείας.

Η θεωρία των ιδεών

Την πλατωνική μέθεξι του αισθητού με την ιδέα την απαντούμε συχνά στο έργο του Τσάτσου, συνδυασμένη με το θέμα του έρωτα, ο οποίος μετουσιώνει την σωματική έλξη σε «έλξη προς την ιδέα του κάλλους»³¹. Λέει ο Τσάτσος:

Δεν μπορεί στην τέχνη να υπάρξει έρωτας προς την ύλη, που να μην είναι έρωτας προς την ιδέα. Ούτε έρωτας προς την ιδέα, που να μην περιλαμβάνει τον έρωτα της ύλης. Έρωτας βέβαια είναι ροπή προς την ιδέα, αλλά στην τέχνη είναι ειδικότερα ροπή προς την ένωση μιας ιδέας με κάποια ύλη, ένωση συντελούμενη μέσα στο δημιουργικό αισθητικό συνειδός.

Στην τέχνη δεν θέλω να εξαυλώσω την ύλη, να την κάνω να φύγει από τον εαυτό της για να την εξιδανικεύσω. Θέλω να την άρω, όπως είναι, στον κόσμο της ιδέας³².

Από το ίδιο βιβλίο, τους *Διαλόγους σε μοναστήρι*, διαβάζουμε τα ακόλουθα:

Η ουσιαστικοποίηση της ιδέας στο χώρο της τέχνης σημαίνει μορφοποίηση μιας ύλης και αν ύλη είναι ο άνθρωπος, την ανύψωσή του σε προσωπικότητα. Όσο πιο πολύ πλησιάζουμε το πλάσμα μας στην ιδέα, τόσο πιο πολύ κάνουμε ανάγλυφη την προσωπικότητά του. Όσο πιο μοναδικό είναι, τόσο πιο ενσαρκωτικό ιδανικής ουσίας.

Γι' αυτό και το κλασικό έργο το αισθανόμαστε απρόσωπο,

γιατί η προσωπική του μορφή δεν ισχύει μερικά και για λίγο, αλλά καθολικά και για πάντα. Και ισχύει έτσι ακριβώς, γιατί έχει αρτιότερη προσωπικότητα. Ως προσωπικότητα δεν είναι ποτέ ταυτισμένο με την ιδέα που, αυτή καθ' εαυτήν, είναι αληθινά απρόσωπη. Αλλά ως προσωπικότητα είναι και το πλησιέστερο που υπάρχει στην ιδέα³³.

³⁰ Άλλωστε, στον ευρύτατο ορισμό της «ελληνικότητας» που δίνει στον *Αποχαιρετισμό* (ό.π., σσ. 59-60), εντάσσει και τον Γκαίτε, γιατί η έννοια «συμπίπτει με το μεταφυσικό νόημα του ευρωπαϊκού πολιτισμού» (σ. 60).

³¹ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 162. Εδώ η πλατωνική επιρροή προέρχεται από το *Συμπόσιο*, όπου, σύμφωνα με τη Διοτίμα, από την σωματική-αισθητή ομορφιά μπορούμε να αρθούμε στο πνευματικό-νοητό, για ν' αντικρύσουμε το Ωραίο καθ' εαυτό.

³² *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 45.

³³ *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σσ. 42-43. Αντίστοιχα, στην σελ. 85 όπου υποστηρίζει ότι κάθε είδος τέχνης

Ακολουθώντας λοιπόν την πλατωνική θεωρία, σύμφωνα με την οποία όλα τα αντικείμενα της πραγματικότητας έχουν το αρχέτυπό τους στον κόσμο των ιδεών, το ωραίο, σύμφωνα με τον Τσάτσο,

ενσαρκώνει ένα μεταφυσικό νόημα, που η διανοητική σκέψη ούτε να το αδράξει μπορεί, ούτε να το εκστομίσει. Εκφράζει κάτι που χωρίς αυτό, εκείνο που λέγεται πνεύμα, και εκείνο που λέγεται ζωή, δεν μπαίνει ολόκληρο μέσα στην ψυχή μας. Με το νόημα τούτου του ωραίου, όπως και με το νόημα του αληθινού και του ηθικού, με κάθε απόλυτο νόημα, αγωνιζόμαστε να πλησιάσουμε κάτι που είναι πέρα από κάθε σύλληψη και έκφραση.

Με όλα τούτα τα νοήματα μαζί, με την ιδεατή συνδιανόσή τους, πολιορκούμε την απόρρητη ουσία, το άρρητο, το ένα που είναι και το παν και που μόνο έτσι κυκλικά συγκλινόμε, αιώνια μοχθώντας, προς το κέντρο του³⁴.

Εδώ ο Τσάτσοσ ακολουθεί την θέση του αρχαίου φιλοσόφου ότι πέρα από τη μεταβλητή ομορφιά, υπάρχει μία Ομορφιά που εμφανίζεται σε όλα τα πράγματα (*Συμπόσιο* 210b, *Πολιτεία* 476, 479, *Φαίδων* 78de, *Φαίδρος* 250b), η οποία γίνεται προσιτή μέσα από αισθητές εικόνες (*Φαίδρος* 249 bc). Γι' αυτό, άλλωστε, δηλώνει ξεκάθαρα ότι:

κανένα πραγματικό έργο δεν μπορεί να κατορθώσει να γεννήσει προς κάθε κατεύθυνση την απόλυτην εναρμόνιση των παραστατικών δυνάμεων, και έτσι την απόλυτην αρέσκεια. Κάθε πραγματοποίηση είναι μερική, σχετική για να μιλήσουμε πλατωνικά, μόνο, «μετέχει» στην απόλυτην αρμονία, που αυτή, αν μπορούσε να πραγματοποιηθεί, θα μας έδινε το αισθητικόν αίσθημα της αρέσκειας στην ιδεατή του πληρότητα³⁵.

Το κείμενο, πάντως, όπου ο Τσάτσοσ περισσότερο από οπουδήποτε άλλου αναπτύσσει εκτενώς την πλατωνίζουσα ιδεοκρατική του αντίληψη είναι στη μελέτη του για τον Παλαμά κι ακόμα πιο συμπυκνωμένα, στο δοκίμιό του «Ανδρέας Κάλβος ποιητής της ιδέας». Εδώ ο Κάλβος παρουσιάζεται ως ποιητής της καθαρής, ακίνητης και αντικειμενικής ιδέας, που μονάχα η θαυμαστική θεωρία τον συνδέει με τον κόσμο και που η πνευματικότητά του τίθεται εκτός χρόνου, σαν μια «αισθητική στόχαση», διυλισμένη από τον λόγο.

έχει τον δικό του κόσμο νοημάτων (αυτοσημία: πρβλ. *Γοργίας* 450 cd), συμπληρώνει ότι «όλα αυτά τα νοήματα μεταβαίνουν (transcendent) και σε έναν ανώτερο ενιαίο χώρο, όπου ενώνονται, συγχωνεύονται οι διαφορές. Εκεί ολοκληρώνεται και η μεγάλη εικαστική τέχνη...».

³⁴ *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 25.

³⁵ *Ένας διάλογος για την ποίηση*, ό.π., σ. 126. Εδώ επιβεβαιώνεται η θέση ότι ο Τσάτσοσ προσεγγίζει περισσότερο σε μια «πλατωνική, νεοπλατωνική ή ηγελιανή έννοια της Ιδέας ως μεταφυσικής οντότητας ή ουσίας παρά στην καντιανή έννοια ως υπερβατολογικού και ρυθμιστικού κανόνα της καλαισθησίας», Κ. Ανδρουλιδάκης, «Θεμελιώδη προβλήματα ερμηνείας, προσλήψεως και αποδόσεως της τρίτης καντιανής *Κριτικής*», ό.π., σ. 29.

Ο Κάλβος κινείται μέσα σε νοούμενα περισσότερο παρά σε φαινόμενα. Στην ποίησή του, την πιο νοητική της λογοτεχνίας μας, η ύλη υπεισέρχεται ίσα-ίσα για να διατηρηθούμε στη σφαίρα του αισθητικού. Το χώρο του ποιητικού λόγου γεμίζει η ιδέα και τον ορίζει κυριαρχικά. Απερίσπαστα ο ποιητής ακολουθεί την ηγεσία της, ανεβάζοντας μαζί της και συντάσσοντας γύρω από αυτήν τα σύμβολα που κρίνει άξια για μια τέτοια συζυγία. Μια συζυγία που φανερώνει το θέμα, που γίνεται σύμβολο, σαν αναγκαία κατάληξη της ιδέας, και την ιδέα κατάλληλη μόνο σε τούτα τα σύμβολα να βρει τη φανέρωσή της³⁶.

Η αισθητική παιδεία

Ο Τσάτσος υποστηρίζει πως «η αισθητική παιδεία ανάβει τις πρώτες σπίθες της πνευματικότητας στην κοινή ψυχή», ότι «ασκεί την ψυχή να αποκτήσει μιαν αίσθηση», «απαλλαγμένη από οποιοδήποτε συμφέρον, από οποιαδήποτε ιδιοτέλεια»³⁷. Και σ' αυτό το αισθητικό υπάρχει μέσα το ήθος³⁸, που οδηγεί τελικά σε μια *αισθητική της ύπαρξης*. Με το στόμα του Ιπλιζή ο Τσάτσος λέει:

Ωραίος άνθρωπος δεν είναι ο μόνο εξωτερικά ωραίος, αλλά ο «καλός καθαθός». Υπάρχει η αισθητική ποιότητα του ήθους, του χαρακτήρα, της προσωπικότητας, που ξεκινά μεν από την μορφή, αυτή που προκαλεί την αισθητική συγκίνηση με την αισθητή μορφή της, αλλά προχωρεί πιο πέρα στη νοητή μορφή της προσωπικότητας. Γι' αυτό, ενώ το κάλλος της φύσης σταματά στην αισθητή μορφή, το κάλλος του ανθρώπου εκτείνεται σ' ένα νοητό χώρο απρόσιτο στη φύση³⁹.

Ως πρότυπο τέτοιο στους *Διαλόγους σε μοναστήρι* προβάλλεται ο Συνέσιος, ο οποίος

Καμιά τέχνη δεν θεραπεύει ἡ ἴδια του η ζωὴ είναι καλλιτέχνημα ἡ ὁ τρόπος που εκφράζεται και κινείται. Ὁ ἦχος της φωνῆς του, οἱ χειρονομίες του, προδίνουν τον αισθητικά κατεργασμένον ἄνθρωπο⁴⁰.

³⁶ *Αισθητικά μελετήματα*, Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα 1977, σ. 12. Ο Ν. Βαγενάς [«Η παραμόρφωση του Κάλβου» στο Ν. Βαγενάς (επιμ.), *Εισαγωγή στην ποίηση του Κάλβου. Επιλογή κριτικών κειμένων*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2¹1999 (1992) σσ. 293-315], δικαίως επισημαίνει ότι η ανάλυση του Τσάτσου είναι φιλολογικά λανθασμένη (ακολουθώντας τον Παλαμά, τον προσεγγίζει με βάση τον πατριωτικό ιδεαλισμό του, αλλά παραγνωρίζει ότι το υψηλό ποιητικό ύψος του Κάλβου διαμορφώνεται από ιταλισμούς και ελλιπή γνώση των ελληνικών). Ωστόσο, ακόμα κι αν γνώριζε ο Τσάτσος αυτά τα δεδομένα, δεν νομίζω ότι η φιλοσοφική *ερμηνεία* του θα ήταν διαφορετική.

³⁷ Για τις εντός εισαγωγικών φράσεις, *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σσ. 20-21.

³⁸ «Το ωραίο έχει μιαν ανταξία ισότιμη με την ηθική», *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 23. Μιλώντας για την σωματική ομορφιά, ένας από τους συνομιλητές των *Διαλόγων σε μοναστήρι* αναφέρει: «Το κάλλος γεννά και το ήθος. Το πάθος, όσο περισσότερο γίνεται πάθος για το καλό, τόσο περισσότερο διαποτίζεται από ήθος. Έτσι το κάλλος συνδέει τη φύση με το πνεύμα γενικά, τη φυσική ορμή με την ορμή προς κάθε ιδέα» (ό.π., σ. 162).

³⁹ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 164.

⁴⁰ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π., σ. 168, όπου στον Συνέσιο, ως ολοκληρωμένη ηθική-αισθητική προσωπικότητα αποδίδεται ο χαρακτηρισμός του ποιητή. Το γεγονός ότι ο Συνέσιος είναι μοναχός, υπογραμμίζει την θρησκευτική σημασία του αισθητικού γεγονότος.

Στο θέμα της αισθητικής παιδείας έχω την εντύπωση ότι ο πλατωνισμός συντίθεται με τον καντιανισμό: η τέχνη κατά τον Καντ οφείλει να είναι ανιδιοτελής, αλλά συνδέεται με την ηθική, όπως και στον Πλάτωνα οι τέχνες αξιολογούνται με κριτήριο την αλήθεια (*Νόμοι* 667-8), και μάλιστα την ηθική αλήθεια. Άλλωστε, αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, αν και ο Πλάτων υποστηρίζει πως η σωστή μουσική, η σωστή ποίηση και η σωστή όρχηση είναι απαραίτητα μέσα για την διάπλαση του χαρακτήρα (*Νόμοι* 653-654, 664, 672e), τελικά εξορίζει τους ποιητές από την Πολιτεία του για χάρη του κοινού καλού και για να μη μιμούνται οι νέοι την διαφθορά τους (*Πολιτεία* 392-398). Η πλατωνική προτεραιότητα της πολιτικής οδηγεί τον Τσάτσο να διατυπώσει πρόταση για μια αισθητική πολιτική:

Με την αισθητική παιδεία θα ελαφρύνουμε τον Έλληνα από το τυραννικό βάρος του άμορφου πάθους, αλλά και από το βάρος τού ακόμα τυραννικότερου διανοητισμού, θα του ανοίξουμε το δρόμο της εσωτερικής ελευθερίας, της πιο δύσκολης, μα και εκείνης που δίνει αξία σε όλες τις άλλες, θα του κινήσουμε από πολύ βαθιά τον πόθο να συγκροτείται σε ενιαία προσωπικότητα και επάνω απ' όλα θα του ξυπνήσουμε τη μνήμη της ωραίας και υψηλής μορφής, που είναι θαμμένη και καρτερεί το ξύπνημα κάτω από ένα παχύ στρώμα σκλαβιάς, φτώχειας και καιρού σπαταλημένου σε αλλότρια και σε μάταια⁴¹.

Η πλατωνική όσο και καντιανή αριστοκρατική αντίληψη για την τέχνη είναι και εδώ εμφανής, καθώς η αισθητική παιδεία, μπορεί να απευθύνεται σε όλους, αλλά στους λίγους και διαλεχτούς επαφίεται «να ανεβούν στους υψηλότερους αναβαθμούς, να γίνουν δημιουργοί μιας νέας ελληνικής ωραιότητας»⁴².

Θέτοντας ως μέτρο την ελληνική φύση, συμπληρώνει ότι, αν την

πλησιάσουμε με αγάπη, σιγά-σιγά θα τη μεταγγίσουμε μέσα μας, έτσι που τα φυσικά της χαρακτηριστικά να μετουσιωθούν σε ψυχικά μας γνωρίσματα. Η φύση, η πιο πνευματική της οικουμένης, μετουσιώνεται, σα φυσικά, σε νόημα της εσωτερικής ζωής⁴³.

Είδαμε, όσο μας το επέτρεπε ο χρόνος, πώς διαμορφώνεται σε γενικές γραμμές η αισθητική αντίληψη του Τσάτσου με βάση πλατωνικές και καντιανές ιδέες. Παρατηρώντας το έργο του συνολικά και από απόσταση, αυτό που βλέπουμε τελικά να το

⁴¹ *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 28. Επίσης: «Το σύνθημα της αισθητικής παιδείας το ρίχνω διαποτισμένους από μια βαθύτατη πίστη πως και η κακογουστιά και η προστυχιά του γούστου είναι η τυχαία και πρόσκαιρη επιφάνεια. Στο βάθος του λαού μας κοιμούνται αισθητικές δυνατότητες πολύ μεγαλύτερες από όσες διαθέτουν οι περισσότεροι λαοί του κόσμου. Και πιστεύω πως δεν με επηρεάζει εδώ η ελληνολατρία μου» (σ. 29). Θυμίζω εδώ το σχετικό κεφάλαιο απ' τις *Παρατηρήσεις πάνω στο αίσθημα του ωραίου και του υπέροχου* του Καντ, με τίτλο «Οι εθνικοί χαρακτήρες στη σχέση τους με το ωραίο και το υπέροχο».

⁴² *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σσ. 13-14.

⁴³ *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 30. Θυμίζω ότι στον Πλάτωνα η ομορφιά αυτού του κόσμου θυμίζει την «αληθινή ομορφιά» (*Φαίδρος* 249e).

χαρακτηρίζει είναι η *συνέπεια*, η οποία όπως είναι γνωστό αποτελεί την κυριότερη απαίτηση της καντιανής φιλοσοφίας.

Είναι φανερό ότι ξεκινώ από ορισμένες αρχές και τις ακολουθώ με συνέπεια. Έτσι από τα σκόρπια αυτά κείμενα [...] βγαίνει ένα συνεπές σύνολο, ένας ενιαίος τόνος, ένα αμετακίνητα σε ορισμένες βασικές αρχές προσηλωμένο «πιστεύω»,

λέει στην «Εισαγωγή» της *Θεωρίας της τέχνης*. Κι αν η συνέπεια είναι η κυριότερη απαίτηση της καντιανής φιλοσοφίας⁴⁴, ο Τσάτσος την τηρεί μέχρι τέλους:

Δεν έχει τόση σημασία να καταλαβαίνουν οι άλλοι την ποίησή σου. Σημασία έχει να καταλαβαίνεις εσύ ως το τέλος την ποίηση της ζωής και να πασχίζεις να μορφώνεις σε ποίημα την ίδια τη ζωή σου⁴⁵.

⁴⁴ «Το να είναι συνεπής, αποτελεί το μέγιστο καθήκον ενός φιλοσόφου, και εντούτοις απαντάται σπανιότερα από όλα» (*Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, 24. Αναφέρεται στην ΚΚΔ, σ. 225, υποσ. 111).

⁴⁵ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, ό.π. σ. 179.

Αρχείον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών
Η πολιτική του συλλογικού αυτού εγχειρήματος
και ο Κωνσταντίνος Τσάτσος

I.

Το βάρος αυτής της ανακοίνωσης βρίσκεται στον υπότιτλό της, δηλαδή στην οριοθέτηση της πολιτικής αποβλεπτικότητας του συλλογικού εγχειρήματος του *Αρχείου* και στην ανάδειξη της ιδιαίτερης θέσης του Κωνσταντίνου Τσάτσου σ' αυτό.

Ως προς το ιστορικό «συγκείμενο»: πρόκειται για ό,τι περιγραφικά τοποθετείται ως «Μεσοπόλεμος», δηλαδή μια περίπου εικοσαετία, από τον έναν παγκόσμιο πόλεμο ως τον άλλον. Έτσι, όμως, μπορούν να διαφεύγουν οι ιστορικές διαστάσεις της περιόδου στο οικονομικό, πολιτικό και πολιτιστικό πεδίο, ιδίως στο πλαίσιο μιας αναδιατασσύμενης διεθνούς διεγκυστίδας, με παλαιότερες και νέες «δυνάμεις» που αντιπαρά τίθενται μεταξύ τους για την απόκτηση καίριων πτυχών της παγκόσμιας ηγεμονίας. Τούτο δεν υπονοεί την πλήρη συμμόρφωση των εθνικών κρατών, παλαιότερων και μεσοπολεμικών, στο περίγραμμα που μόλις προσημείωσα. Γι' αυτό παρεμβάλλω και την «ιδιουσυστασία» των εγχώριων ιδεολογικών αντιπαράθεσεων.

Δύο ακόμη εισαγωγικές διευκρινίσεις. Η πρώτη αφορά τους «διανοούμενους» ως πανεπιστημιακούς δασκάλους ή τους πανεπιστημιακούς δασκάλους ως «διανοούμενους», ανάλογα με το τι προηγείται χρονικά στη σταδιοδρομία τους. Πρόκειται για την καταξίωσή τους στο πεδίο των γραμμάτων και των τεχνών και ταυτόχρονα για τη δυνατότητα άσκησης συλλογικής κοινωνικής κριτικής στο όνομα «αξιών» που κατά την πεποίθησή τους υπερβαίνουν την τρέχουσα κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα¹. Η δεύτερη διευκρίνιση αναφέρεται στην υπόσταση των περιοδικών και την «έριδα» που αναπτύσσεται συχνά μεταξύ τους. Εδώ και ορισμένες δεκαετίες η θεματική αυτή οριοθετήθηκε ως αυτοτελές ερευνητικό αντικείμενο, διεθνώς και στη χώρα μας, ιδίως για τα περιοδικά ιδεών, από το ιδρυτικό τους κείμενο έως το τελευταίο τους τεύχος.

¹ Βλ. Π. Νούτσος, *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα*, τόμ. II, μέρος πρώτο, Αθήνα 1991, σσ. 22-32.

II.

Μ' αυτούς τους όρους πώς κατανοείται το συλλογικό εγχείρημα του *Αρχείου Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* ως ενιαίου «κειμένου» που εμφανίζεται μέσα σε ορισμένο ιστορικό «συγκείμενο»; Η πορεία της ελληνικής κοινωνίας του μεσοπολέμου, τουλάχιστον μετά τη μικρασιατική καταστροφή και πάντως με την έναρξη της δεκαετίας του '30, όταν δηλαδή η παγκόσμια οικονομική κρίση δεν αναστέλλει την ολοκλήρωση των κεφαλαιοκρατικών δομών της χώρας, είχε κατανοηθεί ως πολιτική κρίση ή –στην απλούστευσή της– ως χρεωκοπία των πολιτικών.

Εκτός από την ισχυροποίηση των θεσμών του αντικομμουνιστικού κράτους στην αντιμετώπιση του αναπτυσσόμενου «ταξικού εχθρού», δηλαδή στην πρόληψη ή την καταστολή της οργανωμένης πια πολιτικής παρέμβασης για την ανάφλεξη των κοινωνικών αντιθέσεων, το πολιτικό διατηρεί την ιδιάζουσα θέση στο σκηνικό της ελληνικής κοινωνίας και μεταστοιχείώνει, με κάποιες τώρα αντιστάσεις, την ενδοαστική ρήξη σε «εθνικό» διχασμό. Η καταγγελία των «παλαιοκομματικών», στο όνομα της «τρίτης» κατάστασης, παραπέμπει στην ενίσχυση των «ειδικών» για την άσκηση της πολιτικής εξουσίας και επομένως αρμόδιων για τη διαχείριση και την υπέρβαση της κρίσης.

Οι «ειδικοί» αυτοί, τόσο στην τυπική εκδοχή των «τεχνοκρατών» όσο και ως πνευματικοί «ταγείς» που ενσαρκώνουν το πρόγραμμα του αντιστραμμένου τεχνοκρατισμού, επικαλούνται κάποια δύναμη έξω από την τρέχουσα πολιτική τριβή, την πρόοδο της «Τεχνικής» ή το μεγαλείο του «Πνεύματος», μολοντί σαφώς κάνουν ανταγωνιστική πολιτική προς τα παραδοσιακά κομματικά σχήματα. Ο ιδεολογικός τους λόγος τροφοδοτείται, ρητά ή όχι, από τη φασιστική και εθνικοσοσιαλιστική φραστική που ωστόσο δεν ριζώνει σ' ένα ομόλογο κοινωνικό κίνημα, παρά την εμφάνιση κάποιων ολιγάριθμων οργανώσεων («Εθνική Ένωσις Ελλάς», «Τρίαίνα», «Σιδηρά Ειρήνη») ή κομμάτων (όπως το «Εθνικοσοσιαλιστικόν» του Γ. Μερκούρη) με πενιχρή απήχηση. Το καθεστώς «εκτάκτου ανάγκης» θα μπορούσε να εκληφθεί ως πολιτική άρση της κρίσης, έστω με την κινητοποίηση στρατιωτικών που διέθεταν κοινοβουλευτική κάλυψη είτε από τους Φιλελεύθερους είτε από τους Λαϊκούς.

Η πρόσληψη των ιδεολογημάτων της «technocracy»² στην Ελλάδα δεν ευνοήθηκε μόνο από τη διεθνή συγκυρία, που επέτρεψε και το συμφυρμό τους με τις ιδεολογικές συνιστώσες του φασιστικού και εθνικοσοσιαλιστικού καθεστώτος, αλλά και από την εγγύρια διαδικασία της εκβιομηχάνισης που υπερδιπλασιάζει ταχύτατα την παραγωγή της χάρη στον περιορισμό των εισαγωγών και τον υψηλό κρατικό προστατευτισμό³.

² Βλ. Π. Νούτσος, «Η πρόσληψη των ιδεολογημάτων της 'Technocracy' στην Ελλάδα», στο: Ινστιτούτο Περιφερειακής Ανάπτυξης ΠΑΣΠΕ, *Μνήμη Σάκη Καράγιωργα*, Αθήνα 1988, σσ. 345-357.

³ Βλ. Α. Alexander, *Greek Industrialists. An Economic and Social Analysis*, Athens 1964, σσ. 63, 61.

Στη μερίδα των θιασωτών του αντιστραμμένου τεχνοκρατισμού, που ελέω «Πνεύματος» αυτοπροσδιορίζονται «ειδικοί» στη χειραγώγηση των φυγόκεντρων ροπών του κοινωνικού οργανισμού, συνωθούνται κυρίως καθηγητές πανεπιστημιακών «θεωρητικών» σχολών (Θεολογική, Φιλοσοφική, Νομική). Στην τυπική εκδοχή των «τεχνοκρατών» ανήκουν κυρίως καθηγητές του Πολυτεχνείου και της ΑΣΟΕΕ, με ανεπαρκή μάλλον κοινωνιολογική μόρφωση και με την ελπίδα να θέσουν σε αποστρατεία την κοινωνική επανάσταση. Στην περίοδο της ραγδαίας εκβιομηχάνισης της χώρας, μετά τη μικρασιατική καταστροφή και παρά τους κλυδωνισμούς που προκάλεσε η παγκόσμια οικονομική κρίση, οι τεχνικοί συμμετείχαν από την άποψη των κερδών δυσανάλογα στην ιδιοποίηση της υπεραξίας που πραγματοποιούσε σε βάρος των εργαζομένων ο κεφαλαιοκρατικός «παρασιτισμός»⁴.

Τούτο ακριβώς οδηγούσε τους εισηγητές του αντιστραμμένου τεχνοκρατισμού από το πεδίο των προνομίων και των «υλικών» απολαυών στην αυτάρκεια του «Πνεύματος», άσχετα αν η ευζωία του είχε χρεωθεί σε ξένες φάντες και σε αλλοδαπά σπουδαστήρια. Η ολοκλήρωση των κεφαλαιοκρατικών δομών της ελληνικής οικονομίας και η σύστοιχη αναδιάταξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας επέφερε την ανάδειξη του στρώματος των διανοουμένων και συνάμα τη διαφοροποίησή τους, με συμπληρωματικούς ρόλους τη διεκπεραίωση της προόδου των παραγωγικών δυνάμεων και την προβολή των αναντικατάστατων «αξιών» του ελληνικού έθνους.

Οι όροι «technocracy» και «technocrats» εμφανίστηκαν για πρώτη φορά στις Ενωμένες Πολιτείες κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, όταν ο φιλελευθερισμός αμφισβητείται τόσο από τις συντηρητικές πολιτικές δυνάμεις της ηττημένης Γερμανίας όσο και από τις επαναστατικές εστίες της «Κομμουνιστικής Διεθνούς». Όταν δηλαδή η κρίση των πολιτικών φορέων της ιδεολογίας της προόδου αντιμετωπίζεται με το πρίσμα είτε του «ολοκληρωτικού κράτους», που ενεργεί στο όνομα του «έθνους», είτε του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού, που τελείται με μοχλό την «εργατική τάξη», προτάσσονται οι «τεχνοκράτες» ως ειδικοί για την επιτάχυνση της τεχνολογικής ανάπτυξης και την «ορθολογική» διαχείριση της καρποφορίας της. Μάλιστα η θέση της «τεχνοκρατίας» ενισχύεται με την οικονομική κρίση του 1929 που προκάλεσε την πολιτική του «New Deal» και νομιμοποίησε τον αυξανόμενο κρατικό παρεμβατισμό στην εκδίπλωση των λειτουργιών του βιομηχανικού κεφαλαίου.

Στην Ελλάδα οι αρχικές συζητήσεις για την «technocracy» παρατηρούνται αμέσως μετά την άνοδο του Roosevelt στην εξουσία. Μια από τις πρώτες μαρτυρίες για την ελληνική απόδοση του όρου «technocracy» ανήκει στον Κ.Θ. Δημαρά, όταν τον Απρίλιο του 1933 σχολιάζει σύντομα το νέο αυτό «σύστημα» που υπόσχεται την αποτελεσματική εφαρμογή των «τεχνικών μέσων» για την κατοχύρωση της ανθρώπινης ευημερίας και

⁴ Βλ. Ρ. Χριστούλα, «Α. Ρουσόπουλου, Το θεωρητικό κοινωνικό πρόβλημα», Σοσιαλιστική Επιθεώρηση, νέα περ., 1 (1945), σσ. 141-145.

για τούτο προβάλλεται ως εναλλακτική λύση τόσο απέναντι στην «κεφαλαιοκρατία» όσο και στο «σοσιαλισμό» και τον «κομμουνισμό»⁵. Το σχόλιο περιλαμβάνεται στην τακτική συνεργασία του Δημαρά με το περιοδικό *Ιδέα* που εκδίδεται τον Ιανουάριο του 1933 για να καταπολεμήσει, όπως τονίζεται στο κείμενο των προγραμματικών του αρχών, τις «υλιστικές» και «αιτιοκρατικές» θεωρίες που αρνούνται την «ελευθερία» και την «ατομικότητα» και τοποθετούν την πρόοδο στη «μηχανική» επενέργεια «τυφλών δυνάμεων που ξεφεύγουν από κάθε ανθρώπινη επίδραση». Με τη διευκρίνιση ότι αυτή η «ανόρθωση του ιδεαλισμού» δεν υπνοοεί τη δικαίωση της «αδικίας» του κεφαλαιοκρατικού καθεστώτος, το περιοδικό συνηγορεί σε μια «βαθιά κοινωνική αλλαγή» που θα επιτευχθεί χωρίς να θυσιασθεί η «πνευματική και ηθική κληρονομιά των αιώνων»⁶.

Όσο για τον αντιστραμμένο τεχνοκρατισμό, με την πρόταξη των «ειδικών» της πνευματικής ζωής, επισημαίνεται σε ευρύ φάσμα διανοουμένων που αρχίζει από τις παρυφές του Κόμματος Φιλελευθέρων, όπως συνέβαινε με τους κυριότερους συνεργάτες της *Ιδέας*, και τερματίζει σε άκρους συντηρητικούς κύκλους που εκφράζονται με το περιοδικό *Επιστημολόγος*, προτρέποντας τη δημιουργία «Ενιαίου Εθνικού Μετώπου» για την αποσόβηση της φθοράς των αρμών του «έθνους»⁷. Μια αξιοπρόσεχτη τάση του αντιστραμμένου τεχνοκρατισμού, που κηρύσσει το «διμέτωπο» εναντίον των μαρξιστών και των «σχολαστικών», μορφοποιείται από το *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*: ο «εξωωτερικός πολιτισμός» («Zivilisation», με θετική μνεία του Spengler) ταυτίζεται με την «παρακμή» και η «αποκλειστική» ώθηση της τεχνικής εμποδίζει την «ακεραίωση του ανθρώπου»⁸. Προς την ίδια κατεύθυνση, με ευκρινή όμως θρησκευτική ταυτότητα, στρέφεται και το βραχύβιο περιοδικό *Κοσμοθεωρία* που εναντιώνεται στον «οσημέρια θνήσκοντα υλισμόν» με τα επιχειρήματα της «αξιολογικής φιλοσοφίας» και της «φιλοσοφίας του πολιτισμού» για τη διάσωση του «άφθαρτου περιεχομένου του πνευματικού βίου της ανθρωπότητας»⁹.

Ειδικότερα, ο Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος συναρτά τη ζωτικότητα του νέου ελληνισμού με την ακτινοβολία των αρχαίων: «μόνον όταν τους νιώσουμε, «μπορεί να μείνει κάτι μέσα μας, να μείνει στην ψυχή μας κάποια αχτίδα από το φως που σκορπίζουν εκείνοι οι αθάνατοι για τους ζωντανούς και οι νεκροί για τους νεκρούς». Ο Θεοδωρακόπουλος επιτίθεται στους διανοούμενους της Αριστεράς και ιδιαίτερα στον Βάρναλη, διαπιστώνοντας τάχα «σε τι σημείο ψυχικού και ηθικού εξευτελισμού πρέπει να έχει πέσει κανείς για ν' αρνείται την ομορφιά και τη λεβεντιά του ελληνικού λαού και να χάσκει θαυμάζοντας τους Σκύθες». Εννοούσε, βέβαια, τη γνωστή αποστροφή της

⁵ Φ. Ραφαήλ [= Κ.Θ. Δημαράς], «Τεχνοκρατία», *Ιδέα*, 1 (1933), σ. 274.

⁶ Γ. Θεοτοκάς, «Ιδέα. Βασικές αρχές», *Ιδέα*, 1 (1933), σσ. 1-3.

⁷ Φωκίων [= Ι.Φ. Δημάρατος], «Το Ενιαίον Εθνικόν Μέτωπον», *Επιστημολόγος*, Οκτ. 1934, σσ. 543-544.

⁸ Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος, «Δημοτικισμός και πνευματικός νεοπλουτισμός», *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, 5 (1933), σ. 48 και «Το πρόβλημα της φιλοσοφίας της ιστορίας», *Αρχαίον*, 4 (1933), σσ. 129-50.

⁹ Ν. Λούβαρις, «Κύριο άρθρο», *Κοσμοθεωρία*, 1 (1931), σσ. 5-12.

Αληθινής απολογίας του Σωκράτη για την οποία ο δημιουργός της, ο Βάρναλης, σε λίγο, θα διευκρινίσει ότι οι «Σκύθες» είναι τα κομμουνιστικά κόμματα κάθε χώρας που θα «μεταμορφώσουν έτσι τον κόσμο, ώστε να ζει μονάχα όποιος θέλει να εργάζεται»¹⁰.

Πάντως ο Θεοδωρακόπουλος εκτός από τους «αγύρτες της πνευματικής ζωής» (που «βαλθήκανε να φθείρουνε την ιδέα και την ουσία του νεοελληνικού λαού») θ' αποδοκιμάσει και τους «σχολαστικούς» που «όντας οι ίδιοι σκελετοί, μονάχα σκελετούς ανασύρανε από την ιστορία μας, και υποβλέπουν κάθε ζωντανό άνθρωπο, θεωρώντας τον αρνητή των ιδανικών»¹¹. Με την εκπνοή μόλις μιας πενταετίας ο διευθυντής του *Αρχείου Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* συμφιλώνεται με τους «σχολαστικούς» που είχαν απορρίψει την υφηγεσία του και τώρα αναγκάζονται ν' αποδεχθούν τη μετάκλησή του στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Βρισκόμαστε στο 1939 και ήδη μεσουρανεί η ιδέα του «τρίτου ελληνικού πολιτισμού», όπως δηλαδή την εκλαϊκεύουν οι ιδεολόγοι του μεταξικού καθεστώτος, που διατείνονται ότι η «εθνικοσοσιαλιστική αγωγή δεν είναι ξένο προϊόν, αλλά γνήσιον ελληνικόν»¹².

III.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος όχι μόνο μέσα από το *Αρχείον* αλλά και από άλλα έντυπα, όπως ήταν η *Ιδέα*, προβάλλει τη θέση του ότι η «ιδεοκρατική φιλοσοφία είναι κατ' εξοχήν φιλοσοφία ελληνική»¹³. Όσον αφορά τη στροφή του προς τον Kant, του οποίου τη γνωσιοθεωρία αντιμετωπίζει ως «εισαγωγή στην ιδεοκρατία», του επιτρέπει να αναγάγει τη «σοσιαλιστική ιδεολογία» στην «ιδέα της απόλυτης αξίας του ανθρώπου»¹⁴. Οι αντιλήψεις αυτές, ωστόσο, του έδωσαν τη δυνατότητα να αντιταχθεί στον «τρίτο ελληνικό πολιτισμό» της μεταξικής δικτατορίας και να μετάσχει, κατά την περίοδο της Κατοχής, στη «Σοσιαλιστική Ελληνική Ένωσιν»¹⁵.

Η μετατόπιση από τα κεντρογενή κόμματα, που προέκυψαν από το Κόμμα Φιλελευθέρων, ή από το Εθνικό Ενωτικό Κόμμα, στη Δεξιά δεν θα αργήσει. Μετά τη λήξη του εμφυλίου πολέμου ο Τσάτσος υποδείκνυε ότι τερματίζεται και ο διμέτωπος εναντίον του κομμουνισμού και συνάμα εναντίον της «αντίδρασης του παλαιού αστικού κόσμου». Της πολιτικής πρακτικής, δηλαδή, που είχε ως έμβλημά της τον «αδογμάτιστο σοσιαλισμό» και θα μερμινούσε για τη «δίκαιη διανομή των πνευματικών και υλικών αγαθών»¹⁶. Το επόμενο βήμα ήταν η ένταξή του στην Ε.Ρ.Ε.

¹⁰ Κ. Βάρναλης, *Φιλολογικά απομνημονεύματα* [1935], επιμ. Κ.Γ. Παπαγεωργίου, Αθήνα 1981, σ. 311.

¹¹ Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος, «Δημοτικισμός», *ό.π.*, σσ. 33, 38, 48.

¹² Β.Α. Τσίριμπας, *Οι πρωτοπόροι της εθνικοσοσιαλιστικής αγωγής*, Αθήνα 1937, σ. 7.

¹³ Κ. Τσάτσος, «Η θέση της ιδεοκρατίας στον κοινωνικό αγώνα», *Ιδέα*, 1 (1933), σ. 420.

¹⁴ Κ. Τσάτσος, «Η γνωσεολογία του Kant ως εισαγωγή στην ιδεοκρατία», *Αρχείον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, 5 (1934), σ. 402.

¹⁵ Βλ. Π. Νούτσος, *Η σοσιαλιστική σκέψη*, *ό.π.*, τ. Γ', Αθήνα 1993, σ. 609.

¹⁶ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική πορεία* [1952], Αθήνα 1970², σσ. 61/62, 65.

Ιδεολογία της Επιστήμης και Οικειοποιήσεις της Τεχνολογίας: η σύγκρουση του “Αρχείου Φιλοσοφίας” με τον Δ. Γληνό στον ελληνικό Μεσοπόλεμο

Εισαγωγή

Το παρόν άρθρο πραγματεύεται τη διανοητική οικειοποίηση της *τεχνολογίας* και της *ιδεολογίας της επιστήμης* από επιφανείς δημόσιους διανοούμενους κατά την περίοδο του ελληνικού Μεσοπολέμου, εστιάζοντας στην ιδεολογική σύγκρουση των αρχών της δεκαετίας του '30 ανάμεσα στον Δημήτρη Γληνό και τους Κωνσταντίνο Τσάτσο και Παναγιώτη Κανελλόπουλο, συνεκδοτών της φιλοσοφικής επιθεώρησης *Αρχείον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*. Υποστηρίζει ότι οι εν λόγω οικειοποιήσεις αποτελούσαν διακριτά στοιχεία της σκέψης τους ρητά συνδεδεμένα με τα πολιτικά/ιδεολογικά τους αιτούμενα και ότι, με αυτή την έννοια, οι συγκρούσεις που αφορούν τις αποτιμήσεις της επιστημονικής ορθολογικότητας και των δυνατοτήτων ή των κινδύνων που η τεχνολογική εξέλιξη εγκυμονεί, συνιστούν, αν μη τι άλλο, αξιολογική διάσταση της ελληνικής νεωτερικότητας.

Η πραγμάτευση αυτής της σύγκρουσης βασίζεται σε προσεγγίσεις που αναδεικνύουν ότι κατά την περίοδο 1900-1940 εκτυλίχθηκε στον δυτικό κόσμο μια οξεία διαμάχη περί το τεχνολογικό ζήτημα και την ιδέα της επιστήμης, με αποτέλεσμα το άνοιγμα του επιστημονικού/τεχνολογικού σε ανταγωνιζόμενους μεταξύ τους κοινωνικούς δρώντες¹. Επρόκειτο για την κατά Peter Wagner *πρώτη κρίση της νεωτερικότητας*, όταν στο επίκεντρο της διαμάχης βρισκόταν μάλλον το σχέδιο παρά τα προϊόντα της τεχνολογικής αλλαγής και δεν ήταν μόνο ο οικονομικός φιλελευθερισμός στο στόχαστρο, αλλά και οι ιδέες της δημοκρατίας και της επιστήμης. Η αυξανόμενη δύναμη της εργατικής τάξης διάνοιγε τον δρόμο για μακρόπνοες πρωτοβουλίες και ιδέες συλλογικού χαρακτήρα, ενώ η πολιτική αστάθεια δεν απέκλειε τη δυνατότητα επιβολής ριζικών αυταρχικών λύσεων². Δημόσιοι διανοούμενοι οικειοποιούνταν την τεχνολογία ενσωματώνοντάς τη στις περί κοινωνίας τοποθετήσεις τους αναγορευόμενοι σε αξιολογητές των συμβόλων της προόδου και επινοητές «κατάλληλων»

¹ Hard M., A. Jamison (eds), *Intellectual Appropriation of Technology, Discourses on Modernity*, M.I.T. 1998.

² Wagner P., *A Sociology of Modernity, Liberty and Discipline*, Routledge London and New York, 1994.

πλαισίων εγκιβωτισμού των τεχνολογικών λύσεων³, μη παραλείποντας την επίκληση της επιστήμης προκειμένου να τεκμηριώσουν την υπεροχή των απόψεών τους. Ο χρησιμοποιούμενος εδώ όρος *ιδεολογία της επιστήμης* υπονοεί, όπως παρατηρεί ο Α. Chalmers, τη στήριξη στις αμφιλεγόμενες έννοιες της *Επιστήμης* και της *Αλήθειας*, προκειμένου να υποστηριχθούν ιδεολογικές ή/και πολιτικές θέσεις⁴. Το άρθρο προχωρεί πραγματοποιώντας δύο διανοητικά βήματα: με το πρώτο, κάνοντας μια αφαίρεση από τα κείμενα και διατηρώντας σχετικά χαλαρά το ιστορικό πλαίσιο, παρουσιάζει τις θεωρητικές αφετηρίες των εμπλεκόμενων στη διαμάχη με το δεύτερο, επανεισάγει τις ιδέες στην ιστορική προβληματική επιχειρώντας να συσχετίσει την πρόσληψη της τεχνοεπιστήμης με τις προτεινόμενες πολιτικές λύσεις.

Ιστορικό πλαίσιο και θεωρητικές αρχές

Η Ελλάδα της δεκαετίας του 1930 αντιμετώπιζε πολύπλοκα προβλήματα –στο υπόβαθρο των οποίων προφανώς βρισκόταν η Μικρασιατική Καταστροφή– τα οποία επιδεινώνονταν από τις συνέπειες της οικονομικής Κρίσης. Η όξυνση του κοινωνικού ζητήματος συμβάδιζε με την εκτεταμένη ιδεολογική κρίση –απόρροια της χρεωκοπίας της *Μεγάλης Ιδέας* και του συναφούς «κενού» νοήματος, την ανησυχία για τη διάδοση των κομμουνιστικών ιδεών, καθώς επίσης και την αυξανόμενη δυσπιστία για τις φιλελεύθερες αξίες. Ειδικότερα, αμέσως μετά την εκδήλωση της Κρίσης και σε αντίθεση με την ταχεία οικονομική ανάπτυξη⁵, η πρόδηλη δυσαρέσκεια για την κοινοβουλευτική ρύθμιση οδήγούσε στο επίμονο φλερτ με αυταρχικές πολιτικές λύσεις⁶. Τα τρία πραξικοπήματα (Πλαστήρας 1933, βενιζελικό κίνημα 1935, Κονδύλης 1935), η βασιλική παλινόρθωση τον Νοέμβριο του 1935 και η επιβολή της μεταξικής δικτατορίας είναι ενδεικτικά της αναταραχής και των προσανατολισμών της εποχής⁷.

³ Hard M., Jamison A., “Conceptual Framework: Technology Debates as Appropriation Processes” στο Hard M. και Ad. Jamison (επιμ.), *Intellectual Appropriation of Technology*, ό. π., σ. 2, 15- Elzinga A., Jamison A., Mithander C., “Swedish Grandeur: Contending Reformulations of the Great-Power Project”, στο Hard M., A. Jamison (eds), ό. π., σ. 129.

⁴ Chalmers A.F., *Τι είναι αυτό που το λέμε Επιστήμη;*, μετάφραση: Γ. Φουρτούνης, επιστ. επιμέλεια: Α. Μπαλτάς, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο⁴2000, σ.σ. 267-269.

⁵ Mazower M., *Η Ελλάδα και η οικονομική κρίση του Μεσοπολέμου*, μετάφραση: Σπύρος Μαρκέτος, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2002.

⁶ Βλ. Μαρκέτος Σπ. (*Πώς φίλησα τον Μουσσολίνι!*, τα πρώτα βήματα του ελληνικού φασισμού), εκδ. Βιβλιόραμα, Αθήνα 2006), Κύρτσης Α.-Α., (*Κοινωνιολογική σκέψη και εκσυγχρονιστικές ιδεολογίες στον Ελληνικό Μεσοπόλεμο*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1996) και Παπαδημητρίου Δ. (*Από τον λαό των νομμοφρόνων στο έθνος των εθνοκοφρόνων, Η συντηρητική σκέψη στην Ελλάδα 1922-1967*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2006) για το συνέδριο του 1932 στο Πάντειο με τίτλο «Κοινοβούλιο ή Δικτατορία;», στο οποίο συμμετείχαν διακεκριμένοι πολιτικοί και διανοούμενοι.

⁷ Mavrogordatos G., *Stillborn Republic, Social coalitions and party strategies in Greece, 1922-1936*, ed. University of California Press Ltd, London, England 1983· Hering G., *Τα Πολιτικά Κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*, 2 Τόμοι, μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2004.

Την ίδια περίοδο η οικονομική ανάπτυξη ήταν αξιόλογη, ενώ διατυπώθηκε κι ένα εκσυγχρονιστικό πρόγραμμα προωθημένο από μηχανικούς και βιομηχάνους με άξονα την τεχνολογική ανάπτυξη⁸. Τα ζητήματα της τεχνικοεπιστημονικής ανάπτυξης και της κοινωνικής ανασυγκρότησης ετίθεντο έτσι εκ των πραγμάτων, ενώ ο θαυμασμός για τη μοντέρνα τεχνολογία συνυφαινόταν με τον φόβο των αρνητικών εκτροπών της –κοινωνική διαίρεση και σύγκρουση– επιτάσσοντας την εύρεση του καταλληλότερου πλαισίου δεξιώσής της εκείθεν του «σάπιου» κοινοβουλευτισμού.

Τρία είναι, σχηματικά μιλώντας, τα εστιακά και αναπόσπαστα δεμένα μεταξύ τους σημεία της αντιπαράθεσης: το πρώτο αφορά –για να ανακαλέσουμε την ορολογία του Mannheim⁹– τον πυρήνα –«υλικό» ή «πνευματικό»– της κοινωνικής πραγματικότητας και τον κατάλληλο γνωστικό τρόπο προσέγγισής του εδώ μάλιστα, υπεισέρχεται το ζήτημα της αποτίμησης των τρεχουσών επιστημονικών εξελίξεων. Το δεύτερο, έχει να κάνει με τη φύση της Ιστορίας τέλος, το τρίτο σχετίζεται με το ζήτημα των αξιών, το κατά πόσο είναι άχρονες και αναλλοίωτες ή άμεσα εξαρτημένες από τη δεδομένη κοινωνική/ιστορική συνθήκη. Μείζων στόχος για τον Γληνό ήταν να αποδείξει ότι ο διαλεκτικός υλισμός αποτελούσε επιστημονικά θεμελιωμένη κοινωνική θεωρία με ισχυρό ορθολογικό υπόβαθρο, ικανή να προσφέρει αντικειμενική γνώση της κοινωνικής πραγματικότητας. Ο Κανελλόπουλος, από την άλλη πλευρά, επικεντρωνόταν στην κατάδειξη των ορίων της επιστήμης και των ορθολογικών απαιτήσεων, καθώς και τις ασύλληπτες για τη λογική προωθητικές δυνάμεις της ιστορίας, ενώ ο Τσάτσος, υπονομεύοντας τις αξιώσεις του Γληνού, θεμελιώνει τη συγκρότηση της πραγματικότητας και τα κριτήρια της αντικειμενικής γνώσης στις νοητές αρχές του λογικού συνειδότης. Οι σχετικές αξιώσεις εκφέρονταν με ρητό πολεμικό τόνο, όπως δείχνουν σχετικά προγραμματικά κείμενα, γεγονός που υπογραμμίζει και την πολιτική κρισιμότητα της αντιπαράθεσης¹⁰.

Η εμπιστοσύνη του Δ. Γληνού στην επιστήμη σχετιζόταν με την πεποίθησή του ότι ο διαλεκτικός/ιστορικός υλισμός ήταν σε θέση να συλλάβει Φύση και Ιστορία υπό ενιαίο πρίσμα και μέθοδο ανακαλύπτοντας τους νόμους –αντίθεση, αιτιότητα, νομοτέλεια, πρόοδος, εξέλιξη– και τις εμπράγματα δυνάμεις –αντικατοπτρισμός των

⁸ Βεργόπουλος Κ., *Εθνισμός και οικονομική ανάπτυξη, Η Ελλάδα στον Μεσοπόλεμο*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1993. Veremis Th., M. Mazower, “The Greek Economy 1922-1941”, Veremis Th., Higham R. (επιμ.), *Aspects of Greece, The Metaxas Dictatorship*, ELIAMEP-Vryonis Center, 1993, σ.σ. 111-130. Ψυρούκης Ν., *Ο φασισμός και η 4^η Αυγούστου*, εκδ. Αιγαίον, Λευκωσία 1994. Αντωνίου Γ., *Οι Έλληνες Μηχανικοί, Θεσμοί και ιδέες 1900-1940*, εκδ. Βιβλιόραμα, Αθήνα 2006.

⁹ Mannheim K., *Ιδεολογία και Οντοπία*, μετάφραση Γ. Ανδρουλιδάκης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1997.

¹⁰ Σε απολογιστικά κείμενα λ.χ. του *Αρχείου* τονιζόταν η ανάγκη της επείγουσας αντιμετώπισης του ιστορικού υλισμού λόγω της επίδρασης που ασκούσε στους νέους, καθώς και της προσέγγισης των ιστορικών φαινομένων υπό το πρίσμα της αξίας, ώστε να αποκαλυφθούν τα αιώνια νοήματα που αυτά εγκλείουν [Βλ. *Αρχείον της Φιλοσοφίας και της Θεωρίας των Επιστημών*, «Τρία χρόνια του “Αρχείου”», Τόμος 1933 (Φιλοσοφική Αθηνών), εισαγωγικό σημείωμα στον τόμο].

οποίων είναι οι ιδέες– που διέπουν το εν γίγνεσθαι ευρισκόμενο φυσικοϊστορικό Όλον. Ο ιστορικός υλισμός σύμφωνα με τον Γληνό «δε θέλει μόνο να εξηγήσει τον κόσμο, που τον εξηγεί πληρέστερα και ικανοποιητικότερα από κάθε άλλη φιλοσοφία, βοηθάει να αλλάξει ο κόσμος. Είναι ο προάγγελος μιας καινούριας μέρας»¹¹. Η πίστη στη δυνατότητα προοδευτικής μεταρρύθμισης του πραγματικού στη βάση επιστημονικών απαιτήσεων, συνόδευε τον Γληνό ήδη από την ένταξή του στη σοσιαλδημοκρατική πτέρυγα του βενιζελικού στρατοπέδου. Από τις αρχές ακόμη της δεκαετίας του '20, όταν πλήθος πολιτικών και διανοουμένων εκλάμβαναν την κρίση όχι μόνο ως παρακμή, αλλά και ως έναυσμα διατύπωσης μείζονος σημασίας προτάσεων, ο Γληνός υποστήριζε εμφαντικά ότι μόνο οι επιστημονικά θεμελιωμένες προτάσεις μπορούν να ανταποκριθούν στα αιτήματα της εποχής¹². Εντούτοις, δεν άργησε να θεωρήσει ανεπαρκή τον συνδυασμό επιστήμης-κοινωνικής μεταρρύθμισης. Οι συντηρητικές –στην προοπτική του– πολιτικές των κυβερνήσεων της περιόδου 1926-1932 είχαν ως αποτέλεσμα να καταλάβει την πρωτοκαθεδρία στη σκέψη του το όραμα του επαναστατικού κοινωνικού μετασχηματισμού¹³. Η επιστημονική, με όρους ιστορικού υλισμού, ανάγνωση της κοινωνικής κατάστασης αναμενόταν να επιτελέσει έτσι διπλό ρόλο: αφενός να καταδειξεί την *ψευδή συνείδηση* των αντιπάλων και αφετέρου να υπονομεύσει τα αστικοφιλελεύθερα ιδεώδη προετοιμάζοντας το έδαφος για το επαναστατικό πλήγμα εναντίον μιας χρεοκοπημένης, κατά την άποψή του, κοινωνικής οργάνωσης¹⁴.

Ο Γληνός ιστοριοποιούσε την επιστημονική ιδέα θεωρώντας υπεράνω αμφισβήτησης τη ρητή εμπλοκή της στον ιδεολογικό αγώνα και αρνούμενος, κατά συνέπεια, την ουδετερότητά της. Ταυτόχρονα, και αποφεύγοντας τις σχετικιστικές συνέπειες μιας τέτοιας απόπειρας, απέδιδε στη –Δυτική– επιστήμη αναμφίλεκτα χαρακτηριστικά, όπως την παρατήρηση, τη συστηματική έρευνα, τη νηφαλιότητα, την υπέρβαση των δεισιδαιμονιών, τη σύνθεση και τη δημιουργική σκέψη¹⁵. Συνδυάζοντας έτσι, επιστήμη και κομμουνιστική ιδεολογία και όντας αφοσιωμένος στην αξία και το προοδευτικό περιεχόμενο του επιστημονικού ιδεώδους, ο Γληνός επιχειρούσε να θεμελιώσει τις

¹¹ Γληνός Δ., «Η φιλοσοφία του Χέγκελ» (πρώτη δημοσίευση 1932), Δ. Γληνός, *Εκλεκτές Σελίδες*, 4 Τόμοι, 2^{ος} Τόμος, πρόλ.-επιμ. Α. Αξελού, εκδ. Στοχαστής 1971-1975, σ. 74, 105-108.

¹² Γληνός Δ., «Γυναικείος Ανθρωπισμός», ό. π., 1^{ος} Τόμος, σ.σ. 35-61· «Το βασικό πρόβλημα της παιδείας» (πρώτη δημοσίευση 1923), ό. π., σ.σ. 63-82· «Η κρίση του Δημοτικισμού» (πρώτη δημοσίευση 1922), ό. π., 2^{ος} Τόμος, σ.σ. 7-64.

¹³ Ηλιού Φ., «Εισαγωγικό σημείωμα [στα *Άπαντα* του Δ. Γληνού]», Α. Ματθαίου, Σ. Μπουρνάζος, Π. Πολέμη (εκδοτ. φροντίδα), *Φίλιππος Ηλιού: ψηφίδες ιστορίας και πολιτικής του εικοστού αιώνα*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2007, σ. 117.

¹⁴ Γληνός Δ., «Για να κατανοούμε την εποχή μας: Τύπος, Παιδεία, Κλήρος» (πρώτη δημοσίευση 1927), ό. π., 3^{ος} Τόμος, σ.σ. 78-83· «Για να κατανοούμε την εποχή μας: πολιτική ζωή και πολιτικά κόμματα» (πρώτη δημοσίευση 1928), ό. π., 4^{ος} Τόμος, σ.σ. 9-26· «“Τα ιδανικά της παιδείας” και ο κ. Παπανδρέου» (πρώτη δημοσίευση 1931), ό. π., σ.σ. 99-113.

¹⁵ Γληνός Δ., «Η κρίση του Δημοτικισμού» (πρώτη δημοσίευση 1922), ό. π., 2^{ος} Τόμος, σ.σ. 52-53.

αξίες στην επιστημονική γνώση απαιτώντας τη συνολική επιστημονική ρύθμιση της ζωής· η άρνηση δε, της επιστημονικής θεμελίωσης των αξιών, εκλαμβάνονταν ως ιδεολογική συγκάλυψη. Αυτή αποδιδόταν στο εγχείρημα της εκάστοτε κρατούσας τάξης να ελέγξει την επιστημονική ανάπτυξη και να την αποκόψει από την οποιαδήποτε κοσμοθεωρητική αξίωση και την κοινωνική ρύθμιση, όταν τα επιστημονικά πορίσματα δεν νομιμοποιούσαν πια την κυριαρχία της η κυρίαρχη τάξη διαχώριζε την επιστήμη από τα «δέοντα» που δικαιολογούσαν αυτή την κυριαρχία, στα οποία απέδιδε υπερβατική υπόσταση¹⁶. Μια τέτοια επιστήμη, η «αστική» στα συμφραζόμενα της εποχής, απαξιωνόταν από τον Γληνό, καθώς αρνιόταν τη δυνατότητα επιστημονικής προσπέλασης του αντικειμενικά πραγματικού και προσέφευγε στον ανορθολογισμό νομιμοποιώντας το υφιστάμενο κοινωνικό καθεστώς ενάντια στην ανερχόμενη –προλεταριάτο– κοινωνική δύναμη. Αυτός ο «αντιδραστικός» ρόλος του πνευματικού εποικοδομήματος, τόνιζε ο Γληνός στο πλαίσιο της αντιπαράθεσής του με τον Τσάτσο, έπρεπε να αποκαλυφθεί¹⁷. Ισχυριζόταν ότι η αποστασιοποίηση των αστών από το επιστημονικό/τεχνολογικό φαινόμενο εκδηλωνόταν με δύο μορφές: αφενός, με την προγραμματική αποκοπή της επιστήμης από τα κοσμοθεωρητικά προβλήματα και την εύρεση της αλήθειας και της ουσίας του κόσμου, και με τον περιορισμό της στην επινόηση εργαλειοκρατικών εν πολλοίς μοντέλων διευθέτησης των φαινομένων αφετέρου, με τη διακήρυξη της επιστημονικής ουδετερότητας, η οποία ακύρωνε την εξαγωγή καθολικής κοσμοθεωρίας από τα επιστημονικά πορίσματα, διανοίγοντας τον δρόμο για τη διατύπωση αντιδραστικών θεωριών οι οποίες «[...] έχουν ένα και μόνο σκοπό. *Να βγάλουν από μέσα τάχα από τα πορίσματα της σύγχρονης επιστήμης για τελικό συμπέρασμα την αγιαστούρα του παπά*. Τελευταία λέξη της επιστήμης το “Μακάριοι οι πτωχοί τω πνεύματι (και γενικά οι πτωχοί) ότι αυτών εστίν η βασιλεία των ουρανών”»¹⁸.

Σε αυτή την επαναστατική βούληση που αντιμετώπιζε με απόλυτο σεβασμό την επιστημονική ιδέα, όπως φυσικά την αντιλαμβάνονταν η ίδια, ο Π. Κανελλόπουλος αντέτασσε τα ιδιαίτερα γνωρίσματα της ιστορικής σφαίρας, που αποτελούσαν τα ανυπέβλητα όρια κάθε απόπειρας επιστημονικής σύλληψης του επιστητού. Εκκινώντας από την κριτική του θετικισμού διακήρυττε το αδύνατο επιστημονικής εξήγησης της κοινωνικής πραγματικότητας στη βάση νομοτελειών λόγω της ύπαρξης νοημάτων που πληρούν τη δράση των ατόμων: σε μεγέθη όπως το δημιουργικό πνεύμα, ισχυριζόταν, δεν εφαρμόζεται η κατηγορία της προόδου, η αρμόζουσα

¹⁶ Γληνός Δ., «Ποιοι δρόμοι ανοίγονται μπροστά στους νέους» (πρώτη δημοσίευση 1932), *ό. π.*, 2^{ος} Τόμος, σ.σ. 27-32.

¹⁷ Γληνός Δ., «Πνευματικές μορφές της αντίδρασης» (πρώτη δημοσίευση 1932-1933), *ό. π.*, 4^{ος} Τόμος, σ.σ. 50-94.

¹⁸ *Ο. π.*, σ.σ. 64-66.

στον αυτοματισμό που διέπει τις θετικές επιστήμες¹⁹. Βασισμένος ρητά στον Alfred Weber ο Κανελλόπουλος διέκρινε μεταξύ *Kultur* –πνευματικού πολιτισμού– και *Zivilisation* –υλικού πολιτισμού– υποστηρίζοντας ότι η ιστορία της ανθρωπότητας αναπτύσσεται με τη συμπλοκή τους: την πρόοδο του υλικού στον οποίο το πνεύμα εκδηλώνεται στην τεχνική και τη λογική, και την κίνηση του πνευματικού όπου το πνεύμα προσπαθεί να αναχθεί στο απόλυτο διαρρηγνύοντας τα όρια της λογικής. Ο υλικός πολιτισμός μετρίεται με το κριτήριο της προόδου, ενώ κάθε εκδήλωση του πνευματικού πραγματώνει την τελειότητα και δεν μετρίεται με το αυτό κριτήριο. Ο πρώτος διέπεται από τη σκοπιμότητα, ο δεύτερος την αγνοεί ή πηγαίνει ενάντια της, εκφράζεται με τη θυσία του ανθρώπου στο «άσκοπο», την ιδέα, το καλλιτέχνημα ως προϊόν μυστικής δημιουργίας: φορείς του δε, είναι ο καλλιτέχνης κι ο προφήτης.

Ο υλικός πολιτισμός όμως, δεν ήταν άμοιρος πνευματικών στοιχείων, και αυτό καθιστούσε αδύνατη την πρόγνωση της εξέλιξής του, προνόμιο επιφυλασσόμενο μόνο, κατά τον Κανελλόπουλο, στα μεγάλα –προφητικά και ποιητικά– πνεύματα. Τα απολύτως ατομικά στοιχεία που παρεισέφρεαν στην πορεία του δεν αρκούσαν για να ανακόψουν την εξέλιξή του –λ.χ. της οικονομίας–, ήταν όμως αρκετά για να απορρυθμίσουν τις υποτιθέμενες νομοτέλειές της, για τις οποίες ο μαρξισμός ήταν βέβαιος: έτσι όμως, αυτός, υπογράμμιζε, αδυνατούσε τόσο να πραγματευθεί την εκδήλωση του ατομικού/δημιουργικού στοιχείου στην Ιστορία, όσο και να αντιμετωπίσει στη βάση του ηθικού Δέοντος τα κοινωνικά ζητήματα, με προφανείς συνέπειες για τον άνθρωπο και τον πολιτισμό. Περαιτέρω, ο πλούτος των κοινωνικών φαινομένων και των δυνατικών εκβάσεών τους μπορούσε να συλληφθεί από τον κοινωνιολόγο μόνο υπό την προϋπόθεση της κατοχής ποιητικής σοφίας, όχι λογικής φιλοσόφου. Ήδη, τόνιζε ο Κανελλόπουλος, εξέχοντες διανοητές συνειδητοποιούσαν ότι στην επιστήμη δεν αρκούσε η λογική: φτάνοντας στον ανώτατο βαθμό της επίδρασής της, συμπλήρωνε, έδειξε πόσο περιορισμένη ήταν η έκταση της ισχύος της. Με λυρικό τόνο ο Κανελλόπουλος διακήρυττε: *«Αυτή αυτή η φιλοσοφική θεμελίωσις του “πανλογισμού”, η απολυτοποιήσις της λογικής ανάγεται εις “αλόγους” αιτίας και αναιρεί εαυτήν»*²⁰.

Αυτές οι θέσεις ωστόσο, δεν πρέπει να εκληφθούν ως απόρριψη της επιστήμης εν όλω. Όπως παρατηρεί ο Κύρτσης, την αποδεσμεύουν από την κοινωνική έρευνα, δεν εξετάζουν τη σύνδεση αξιών και δεδομένων κοινωνικών συνθηκών προσφεύγοντας τελικά σε μια «εκλεκτή» βούληση που θεάται προνομιακά τις αξίες, προσβλέπει

¹⁹ Κανελλόπουλος Π., «Η κοινωνιολογία του Αυγούστου Comte και η κριτική των γνωσεολογικών προϋποθέσεων αυτής», *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, Τόμος Α-Β (1929-1930), Μπενάκειος Βιβλιοθήκη, σ.σ. 113-141· «Ιστορία και πρόοδος, εισαγωγή εις την κοινωνιολογίαν της Ιστορίας», *ό. π.*, Έτος Δ', Ιανουάριος 1933, Τεύχος 3, Τόμος Α' (Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών), σ.σ. 156-158, σ. 186.

²⁰ *Ο. π.*, σ.σ. 186-197.

να τις επιβάλλει άνωθεν και έτσι να επιλύσει τα κοινωνικά προβλήματα²¹. Ο Κανελλόπουλος επισήμαινε ότι η γνώση δεν προερχόταν μόνο από τις μεθόδους που θεωρούνται επιστημονικές, δηλ. την «ψυχρή έρευνα», την απομόνωση στο επιστημονικό εργαστήριο και την αποκοπή από τις κοινωνικές εξελίξεις προκειμένου να επιτευχθεί η αντικειμενικότητα. Η σφαίρα του πνεύματος, ήταν, τόνιζε, ενιαία και δεν υφίστατο διαχωρισμούς, με συνέπεια εξωεπιστημονικοί παράγοντες να επενεργούν καθοριστικά στη γένεση καινούριων γνωστικών κλάδων. Κι αυτό δεν αφορούσε μόνο την κοινωνιολογία: στις απαρχές των «καλουμένων θετικών επιστημών» ανίχνευε τη μαγεία, την αστρολογία και την αλχημεία, στις οποίες απέδιδε εκλογικευτική βούληση: θεωρούσε ως βασική μέθοδο των φυσικών επιστημών τη φαντασία. Στη γέννηση και εξέλιξη της κοινωνιολογίας, παρατηρούσε, επέδρασε κατ' αναλογία το μη επιστημονικό στοιχείο της πολιτικής δράσης²². Σε αυτή την αναμφισβήτητη, κατά τον Κανελλόπουλο, πραγματικότητα αντιτίθετο το αίτημα της αντικειμενικότητας στην επιστημονική εργασία με αποτέλεσμα τη διάσπαση της ενότητας του εαυτού και την τραγικότητα του «αγώνα» της γνώσης. Η αντίφαση μπορούσε να αρθεί και η ενότητα να αποκατασταθεί μέσω της ενσωμάτωσης στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών δυνάμεων που το υπερβαίνουν²³.

Τέτοια δύναμη ήταν η πολιτική επιθυμία ως προς τη μορφή της κοινωνίας: η βούληση έτσι, ανατιμάτο σε καθοριστικό παράγοντα διαμόρφωσης της πραγματικότητας. Ο Κανελλόπουλος προχωρούσε ακόμη περισσότερο τονίζοντας ότι από τη στιγμή που η βούληση έθεσε σε κίνηση το θεωρητικό μας βλέμμα, τούτο είναι σε θέση να συλλάβει και ό, τι δεν ταυτίζεται με αυτή: να συλλάβει δηλαδή το κοινωνικό όλο και να ανυψωθεί σε μια υπερκομματική θέαση της πραγματικότητας, η οποία υπερβαίνει τις σκοπιές των αντικρουόμενων οπτικών²⁴. Από αυτές τις προκείμενες δεν συμπεραίνει μόνο την ιστορικής σημασίας αποστολή του κοινωνιολόγου σε μια καθόλα κρίσιμη εποχή που «δεν έχει καιρόν να χάνη» ούσα «η εποχή των εποχών»²⁵. Ο υπερτονισμός του απολύτως ατομικού και μη υποκειμένου σε επιστημονική εκλογικευση στοιχείου, που τεκμηριωνόταν κατ' αυτόν και από την περίπτωση του «ταξικού αποστάτη», απέληγε στη θεώρηση του ιστορικού γίνεσθαι ως «ιστορίας προσωπικοτήτων», όπου η *virtu* του ηγέτη αντέκειτο στον τυφλό όχλο. Συνδέοντας το ζήτημα του ταξικού αποστάτη με αυτό των «εκλεκτών», μία από τις επιλογές των οποίων ήταν να διευθύνουν τον

²¹ Κύρτης Α.Α., *Κοινωνιολογική σκέψη και εκσυγχρονιστικές ιδεολογίες στον ελληνικό μεσοπόλεμο*, ό. π., σ.σ. 194-218 και διάσπαρτα.

²² Κανελλόπουλος Π., «Η κοινωνιολογία και οι επί την γένεσιν και διαμόρφωσιν της επιδράσαντες πολιτικοί παράγοντες» (εναρκτήριο μάθημα ως καθηγητού κοινωνιολογίας, 27/4/1933), *Αρχείον...*, ό. π., Τεύχος 4, Έτος Δ', Ιούλιος 1933, Τόμος 1930-31 (Φιλοσοφική Σχολή), σ.σ. 371-386.

²³ Κανελλόπουλος Π., «Η κοινωνιολογία ως επιστήμη της πραγματικότητας, (η θεωρία του Hans Freyer)», ό. π., Τόμος 1934 (Φιλοσοφική Αθηνών), Έτος Ε', τεύχος 3, σ.σ. 292-331.

²⁴ *Ο. π.*, σ. 312.

²⁵ *Ο. π.*, σ.σ. 329-330.

ταξικό αγώνα στηριζόμενοι στην ισχυρή προσωπικότητά τους, ο Κανελλόπουλος προδιέγραφε εύγλωττα την ιστορική αποστολή των χαρισματικών ολίγων:

Η μεγάλη βεβαίως και κοσμοϊστορική αυτή αποστολή επιφυλάσσεται υπό της ιστορίας εις ολίγους. Αυτοί είναι οι πράγματι εκλεκτοί, χωρίς να σχηματίζουν και να οργανώνουν επί τη βάσει προγράμματος κύκλους εκλεκτών. Ο κύκλος, εντός του οποίου κινούνται ούτοι, δεν έχει όρια συμβατικών καθοριζόμενα, αλλά περιλαμβάνει τον κόσμο ολόκληρον. Τον κόσμο, όπως αποκαλύπτεται εις τα όμματά μας, όταν αυτοί αποφασίζουν να ειπουν “γεννηθήτω φως!”²⁶.

Το πώς προσλαμβάνει ο Τσάτσος την επιστημονική ιδέα μπορεί να εντοπιστεί μέσω δύο διαδρομών. Η πρώτη αφορά τα εκδοτικά σημειώματα του περιοδικού *Ιδέα*, το οποίο ίδρυσαν από κοινού το 1933 οι Γ. Θεοτοκάς, Σπ. Μελάς, Γ. Οικονομίδης και Κ. Τσάτσος με ρητή πρόθεση την υπεράσπιση του ιδεαλισμού εναντίον του επίφοβου υλισμού²⁷. Σε αυτά επικαλούνταν τη μοντέρνα επιστήμη για να ενισχύσουν την ιδεαλιστική θέση. Κατέφασκαν έτσι, την αξία της, εφόσον παρείχε το αναμφισβήτητο θεμέλιο επικύρωσης του ιδεαλισμού, όπως θεωρούσαν ότι φαινόταν στην αύξουσα μαθηματικοποίησή της και την ενασχόλησή της με αφηρημένες οντότητες. Ταυτόχρονα, την εμφάνιζαν ως ασύμβατη με τον ιστορικό υλισμό, ο οποίος χαρακτηριζόταν όχι επιστήμη, αλλά φιλοσοφία πάνω στην επιστήμη, ενώ τηρώντας αποστάσεις και παρά τον ονομαστικά διακηρυγμένο σεβασμό προς αυτή, την υποβάθμιζαν κομψά σε γνωστικό εγχείρημα –ένα ανάμεσα σε άλλα– ή απλώς σε μέθοδο δεδομένη επίσης, θεωρείτο η κοινωνική της ουδετερότητα. Από την άλλη πλευρά, απορριπτόταν ρητά η δυνατότητα συμβολής της επιστήμης στην «ηθικοποίηση» του ανθρώπου αυτό επαφίετο στην υπέρτερη και ευρύτερη επικράτεια του Πνεύματος.

Η δεύτερη αφορά τα επιχειρήματα του Τσάτσου που βασιζόνταν στην ερμηνεία του για τον Καντ. Στηριγμένος σε αυτή ο Τσάτσος αντέτασσε στη συνείδηση που διαμορφώνεται από την κοινωνική πραγματικότητα, μια αυτενεργό συνείδηση η οποία ενείχε τους όρους που καθιστούν τη γνώση της πραγματικότητας, όπως και την επιστήμη εν γένει, εφικτή και αντικειμενική²⁸. Έτσι, επιχειρούσε να ανατρέψει το εγχείρημα του ιστορικού υλισμού σε ό, τι αφορούσε και τους διαμορφωτικούς της συνείδησης παράγοντες και τους όρους γνώσης της πραγματικότητας. Η αυτενεργός

²⁶ Κανελλόπουλος Π., «Ο άνθρωπος και η κοινωνία», ό. π., Τόμος Γ-Δ (1931-1933), (Μπενάκειος Βιβλιοθήκη) σ.σ. 164-165. Επίσης, Κανελλόπουλος Π., *Ο άνθρωπος και οι κοινωνικά αντιθέσεις*, έκδοσις Κ. Σ. Παπαγιάννη, Αθήνα 1934, σ.σ. 51-76, 78-110 (Μπενάκειος Βιβλιοθήκη, Βιβλιοθήκη Ι. Μεταξά).

²⁷ Περ. *Ιδέα*, «Δεύτερη χρονιά» (ανυπόγραφο κείμενο), 13^ο τεύχος, Γενάρης 1934, Χρονιά Β', 2^ο Τόμος, σ. 55· «Επεξηγήσεων συνέχεια» (ανυπόγραφο κείμενο), ό. π., 7^ο τεύχος, Ιούλιος 1933, Χρονιά Α', 2^ο Τόμος, σ. 127· «Ιδέα και Επιστήμη» (ανυπόγραφο κείμενο), ό. π., 2^ο τεύχος, Φεββάρης 1933, Χρονιά Α', 2^ο Τόμος· «Επιστήμη και ηθική πρόοδος» (ανυπόγραφο σημείωμα), ό. π., 5^ο τεύχος, Μάης 1933, Χρονιά Α', 1^ο Τόμος, σ.σ. 337-338.

²⁸ Τσάτσος Κ., «Η γνωσεολογία του Kant ως εισαγωγή στην ιδεοκρατία», *Αρχείον...*, ό. π., Τόμος 1934 (Φιλοσοφική Αθηνών), Έτος Ε', 1^ο Τεύχος, σ.σ. 49-117.

συνείδηση δεν εξαντλείτο, τόνιζε ο Τσάτσος, στη θεωρητική/επιστημονική διάστασή της, η οποία αφορά τον φυσικό κόσμο. Θέτει ερωτήματα –είναι οι ιδέες του νου– για το όλο του κόσμου, προκειμένου να βρει ό, τι θα ικανοποιήσει την ανάγκη ολοκλήρωσης που έχει, την οποία η διάνοια/επιστήμη δεν μπορεί να ικανοποιήσει. Αυτές οι ιδέες του νου, αν και δεν διαγιγνώσκονται επιστημονικά, εντούτοις λειτουργούν καθοδηγητικά για την επιστήμη, υποβαστάζοντας τις μεθόδους της και θέτοντας, ουσιαστικά, τον κόσμο²⁹. Αυτενεργώντας ο νους, αποδεικνύεται ως ουσία του η ελευθερία. Η ελεύθερη πράξη του αποδείκνυε δε, κατά τον Τσάτσο, πως πέρα από τη θεωρητική –διάβαζε επιστημονική– έχει και πρακτική διάσταση, η οποία δεν καθορίζεται αιτιακά από οποιονδήποτε παράγοντα –οικονομικό, κοινωνικό, πολιτικό, θα μπορούσε να συμπληρώσει κανείς– της αισθητής πραγματικότητας. Κείμενος, έτσι, ο νους έξω από τη σφαίρα του Όντος, τη σύλληψη της οποίας εγγυάται με το να θέτει τις μορφές κατανόησής της, μπορεί να «επικοινωνήσει» με το Δέον, δηλαδή τον ηθικό νόμο³⁰:

Απ' αυτήν τη διατύπωση φαίνεται όλο το ιστορικό βάθος της ηθικής αρχής του Kant. Η ιδέα της απόλυτης αξίας του ανθρώπου, της ιδέας της προσωπικότητας, η σοσιαλιστική ιδεολογία, έχουν εδώ τις βαθύτερες των ρίζες. Τι άλλο ζητούμε να γκρεμίσουμε παρά το καθεστώς που μεταχειρίζεται μια τάξη ανθρώπων ως μέσα και όχι ως σκοπούς, που δεν σέβεται την ανθρωπότητα στο πρόσωπο κάθε οποιουδήποτε ανθρώπου; Σκοπός κάθε πράξεως απόλυτος είναι ο ίδιος ο άνθρωπος, στην υψηλότερη σημασία που έχει αυτή η λέξη, ο άνθρωπος ως λόγος. Αυτό είναι το πρακτέο, ο λόγος κάθε πράξη να γίνεται κατά λόγον και το υποκείμενο της πράξεως, ο άνθρωπος να διαμορφώνεται κατά λόγον, να γίνεται προσωπικότης. Η διαμόρφωση προσωπικοτήτων είναι ο σκοπός κάθε πράξεως, ο σκοπός της ιστορίας. Απ' αυτή τη σκοπιά του ηθικού νόμου φαίνεται η ιστορική ζωή, ο κόσμος της πράξεως, σαν ένα σύνολο προσωπικοτήτων, δηλαδή όντων που μεταχειρίζονται τους άλλους αμοιβαία ως σκοπούς και ποτέ ως μέσα, σαν μια κοινωνία προσωπικοτήτων, ή αν θέλετε να το πούμε με άλλες λέξεις, σαν μια κοινωνία σκοπών. Και αυτό ακριβώς είναι, στη γενικωτάτη σημασία, η κοινωνία, ένα σύνολο προσώπων που διέπονται από έναν κοινό σκοπό. Αργότερα θα εξετάσουμε τον κοινωνικό κόσμο, εδώ απλώς σημειώνουμε την πηγή του. Κοινωνία είναι δυνατή μόνο υπό την προϋπόθεση μιας αντικειμενικής αρχής της πράξεως, ενός αντικειμενικού σκοπού. Η ενότητα της κοινωνίας, δηλαδή η μορφή της είναι ο κοινός αυτός σκοπός³¹.

Ήταν λοιπόν, η ελεύθερη κανονιστική συνείδηση που καθιστούσε δυνατό τον καθορισμό σκοπών που αντιστοιχούν στο Δέον, στην πραγμάτωση των οποίων πρέπει να τείνει η πράξη προκειμένου διαμορφώσει την πραγματικότητα στη βάση του ηθικού

²⁹ Ο. π., σ.σ. 111-116.

³⁰ Ο. π., σ.σ. 117-118.

³¹ Τσάτσος Κ., «Η κοινωνική φιλοσοφία του Kant», ό. π., σ. 402.

νόμου. Έτσι, σύμφωνα με τον Τσάτσο η ένωση του δύο κόσμων, αισθητού-νοητού, Όντος-Δέοντος, φύσης-συνείδησης, μπορούσε να επιτελεστεί σε άλλη βάση από αυτή του ιστορικού υλισμού, ήτοι στη δυνατότητα τελολογικής σχέσης αισθητού-νοητού, φυσικού-ηθικού κόσμου. Αυτή συμπεραίνει, είναι που καθιστούσε δυνατή την ιστορία ως σύνολο πράξεων οι οποίες δημιουργούν πολιτισμό (Kultur), και νοητή την ιδέα του ηθικού νόμου, ώστε να θεωρείται στοιχείο που μετέχει στη γένεση φαινομένων και αντικειμενικών νοημάτων στην εμπειρική συνείδηση του ανθρώπου. Αντί να παρουσιάζεται η ιστορία ως πεδίο σύγκρουσης εμπράγματων δυνάμεων, εδώ ερχόταν στο ιστορικό προσκήνιο η αδιάκοπη προσπάθεια της προσωπικότητας να ανυψωθεί στον νόμο που τη διέπει, αυτόν της ελευθερίας, η απόπειρα υπαγωγής της φύσης στην ελευθερία, η προσπάθεια της αυτοπροσδιορισμένης βούλησης να υπερκεράσει πάθη και επιθυμίες και να διαλέξει αυτό που μπορεί να διαλέξει, συμμορφούμενη με το δέον του ηθικού νόμου και δημιουργώντας πολιτισμό –επιστήμη, τέχνη, θρησκεία³². Αυτές οι εκδηλώσεις μπορούσαν να κατανοηθούν, κατέληγε ο Τσάτσος, μόνο αν η Ιστορία προσεγγιζόταν υπό το πρίσμα της αξίας, προσέγγιση η οποία επέιχε θέση μεθοδολογικής και γνωσιολογικής αρχής, σύμφωνα και με τον Rickert, στον οποίο ρητά παρέπεμπε³³: η επιστημονική δραστηριότητα όφειλε να υπαχθεί στις ηθικές αρχές που υπαγόρευε ο νους³⁴.

Οικειοποιήσεις Τεχνολογίας και Επιστήμης και αναζήτηση –πολιτικής– διεξόδου από την κρίση

Η στενή διασύνδεση πολιτικών λύσεων με την επιστημονική/τεχνολογική ανάπτυξη αποτελούσε σταθερό τόπο της σκέψης του Δ. Γληνού. Ήδη από το 1926, σε άρθρο του με τον εύγλωττο τίτλο «Η ελληνική αρρώστεια», παραδεχόταν την ύπαρξη της πολυδιάστατης κρίσης του μεταπολεμικού ευρωπαϊκού κόσμου και κατ' επέκταση της Ελλάδας, συσχετίζοντας την οικονομική και κοινωνικοπολιτική ανασυγκρότηση με τη μορφή της κοινωνικής οργάνωσης, την επιστημονική διαρρύθμιση της παραγωγικής διαδικασίας, την τεχνολογική πρόοδο και εν τέλει την παιδεία που θα καθιστούσε εφικτή μια αποδοτική εθνική παραγωγή³⁵. Πιστεύοντας πως μόνο ο κομμουνισμός –μετά και τη διάρρηξη στα τέλη του '20 των σχέσεών του με τον βενιζελισμό– ενσάρκωνε το όραμα της κοινωνικής χειραφέτησης, προσλάμβανε την τεχνολογία στη βάση των τεχνολογικά επικαθορισμένων όψεων της μαρξιστικής ιδεολογίας. Αν η τεχνολογία –θεωρούμενη ως προοδευτική δύναμη καθαυτή– συνδεόταν με την έμφαση

³² Ο. π., σ.σ. 423-438.

³³ Τσάτσος Κ., «Ο Rickert και η Αϊδελβεργιανή παράδοση», ό. π., Τόμος 1933 (Φιλοσοφική Αθηνών), Έτος Δ', Ιούλιος 1933, Τεύχος 4, σ.σ. 361-364.

³⁴ Η αντίληψη αυτή επανέρχεται ρητά σε μεταγενέστερα έργα του Τσάτσου. Βλ. σχετικά Κόρσος Δ., «Η πολιτική σκέψη του Κ. Τσάτσου», *Νέα Εστία*, τχ. 1690, αφιέρωμα στον Κ. Τσάτσο, σ. 42.

³⁵ Γληνός Δ., *Εκλεκτές Σελίδες*, ό. π., 2^ο Τόμος, σ.σ. 109-123.

στη συλλογικότητα και ερχόταν υπό τον έλεγχο του προλεταριάτου, οι υπηρεσίες της στην υπόθεση της καθολικής κοινωνικής δικαιοσύνης θα αποδεικνύονταν ασύλληπτες. Ο Γληνός, έτσι, πρότεινε ως υπόδειγμα δεξίωσης της τεχνολογικής ανάπτυξης τη Σοβιετική Ένωση της εποχής, η οποία παρουσιάζοταν ως «[...] ένα απέραντο στρατόπεδο δουλιάς, ένα φλογερό καμίνι δημιουργίας, όπου χωρίς καταναγκασμό, με εσωτερική ολόψυχη συμμετοχή και εγκαρτέρηση, μα και με παλμό, με φωτιά, με ενθουσιασμό εκατομμύρια από εργάτες οικοδομούνε ένα καινούριο κόσμο. Και το υλικό επίπεδο της ζωής όλης αυτής της μάζας σιγά-σιγά μα και ολοένα ανεβαίνει»³⁶. Ο, τι ενθουσίαζε τον Γληνό στη σοβιετική σοσιαλιστική προοπτική, ήταν η ενότητα θεωρίας και πράξης, όπως συνοψιζόταν στον επιστημονικό σχεδιασμό της οικονομικής σφαίρας με στόχο την κοινωνική ευημερία³⁷.

Στους κόλπους μιας εποχής η οποία, όπως παρατηρεί ο Roger Griffin, αποτελούσε τον «Χρυσό Αιώνα» των πάσης φύσεως σχεδιαστών³⁸, ο Γληνός εκθειάζε τα σοβιετικά «πενταετή πλάνα», ένα σχέδιο επιστημονικής προσπέλασης κάθε πτυχής του κοινωνικού, αλλά και τις καλοδεχόμενες κατ' αυτόν συνέπειές τους: παραμερισμός της επιστημονικής ουδετερότητας, ανατίμηση του διαλεκτικού υλισμού, εξοβελισμός της θρησκείας και κάθε μορφής μυστικοποίησης, καθολική ενότητα και ισότητα, κατάργηση διακρίσεων και έμφαση στη συλλογικότητα. Έβρισκε πως αυτή η στροφή στον κολεκτιβισμό επέφερε μια νέα κοσμοθεωρητική τοποθέτηση από την οποία πηγάζε ένα αίσθημα ασφάλειας και αυτοπεποίθησης το οποίο «χλιαπαλασίαζε» τις δυνάμεις του εργαζόμενου και εξηγούσε τη «λάββα της ζωτικότητας του προλεταριάτου»³⁹. Τα ενδεχόμενα η προσήλωση στην «επιστημονική νομοτέλεια» να συνιστά ανεστραμμένη μορφή μυστικοποίησης ή η αναφερόμενη «λάββα» να ξεπηδά από την απειλή της εξόντωσης δεν εξετάζονταν. Η λάμψη του οράματος ήταν ακόμη εκτυφλωτική, τα επιτεύγματά του συγκρινόμενα με τη συγκαιρινή κρίση φάνταζαν εντυπωσιακά, οπότε η διατύπωση ενστάσεων φάνταζε απλώς αδιανόητη⁴⁰.

Αναζητώντας διέξοδο στη μεσοπολεμική κρίση, ο Κανελλόπουλος προέβαινε στην οξύτατη κριτική της φιλελεύθερης νεωτερικότητας. Την επέκρινε, διότι συγκρινόμενη

³⁶ Γληνός Δ., «Η σοσιαλιστική επανάσταση στον πολιτισμό» (πρώτη δημοσίευση: πρόλογος στο ομότιτλο βιβλίο του Α. Kurella, εκδ. «Νέοι Πρωτοπόροι» Αθήνα 1932), ό. π., 4^{ος} Τόμος, σ. 39.

³⁷ Ο. π., σ. 45.

³⁸ Griffin R., *Modernism and Fascism, The Sense of a New Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, New York 2007, σ. 63.

³⁹ Γληνός Δ., ό. π., σ.σ. 45-48.

⁴⁰ Το 1934, όπως σημειώνει ο Φ. Ηλιού, ο Γληνός ταξίδεψε στη Σοβιετική Ένωση, καλεσμένος, μαζί με τον Κώστα Βάρναλη, να παρακολουθήσει το συνέδριο των σοβιετικών συγγραφέων: «Εντυπωσιασμένος από τα επιτεύγματα της σοβιετικής επανάστασης, δημοσίευσε μετά την επιστροφή του, στην εφημερίδα *Νέος Κόσμος*, σε ογδόντα τέσσερις συνέχειες, από τον Σεπτέμβριο του 1934 ως τον Ιανουάριο του 1935, το χρονικό του ταξιδιού του και τις ενθουσιαστικές εκτιμήσεις του» (βλ. Ηλιού Φ., *Φίλιππος Ηλιού: ψηφίδες ιστορίας και πολιτικής του εικοστού αιώνα*, ό. π., σ. 132).

με την Αρχαιότητα, τον Μεσαίωνα και την Αναγέννηση, στερείτο μεταφυσικού καταφυγίου, αμφισβητούσε την ιδέα της πολιτείας, αφυδάτωνε μέσω του εθνικισμού το έθνος από τα πνευματικά του νοήματα και ισοπέδωνε μέσω του –καιροσκοπικού και κοντόθωρου– φιλελεύθερου ατομικισμού το μεγαλουργό χαρισματικό άτομο-επιπλέον, διότι αποθέωνε την «κοινή γνώμη», την αναπόσπαστα δεμένη, κατά τη γνώμη του, με την αστική τάξη, τη μαζική κοινωνία τη στηριγμένη στη μαζική παραγωγή και κατανάλωση, την επέκταση της δημόσιας εκπαίδευσης, τον ορθολογισμό και την τεχνοεπιστήμη και την ισχύ του Τύπου, με συνέπεια τον ραγδαίο «εξαμερικανισμό» της Ευρώπης. Ασκούσε κριτική στον κοινοβουλευτισμό επειδή παραδεχόταν μόνο κατ' εξαίρεση το κριτήριο του χαρίσματος κατά την επιλογή των ηγετών με αποτέλεσμα την κυριαρχία της μετριοκρατίας. Έτσι, συμπεραίνει, οι κυβερνήτες δεν αποτελούσαν πνευματικούς οδηγούς, πνεύμα και πολιτική εμφανίζονταν διστάμενα. Η έστω και κατ' εξαίρεση αποδοχή του χαρίσματος αρκούσε για να προτιμηθεί ο κοινοβουλευτισμός αντί του κομμουνισμού που στηριζόταν στις ίδιες με τον φιλελευθερισμό προκειμένες: η υποθετική του επικράτηση δεν θα ενσάρκωνε την αναγκαία ανατροπή θα ήταν απλώς «[...] η διαιώνισις και όχι η θεραπεία του κακού!»⁴¹.

Στη ρίζα της κρίσης ο Κανελλόπουλος τοποθετούσε την υπερτίμηση του τεχνικού/μηχανικού/επιστημονικού πολιτισμού και της ιδεολογίας της προόδου⁴². Γι' αυτό και δεν αποδεχόταν επ' ουδενί ότι η επιστήμη μπορούσε να προσφέρει επαρκείς άξονες μεταφυσικής νοηματοδότησης του βίου: η επιστημονική ανάλυση, κατά τον Κανελλόπουλο, αντί να ενώνει, διασπύσει, αντί να συνθέτει, αποσύνθετε, αντί για γνώση και ευδαιμονία, «πρόσφερε» απόγνωση, θρυμματίζει το σύμπαν μέσω της εξειδίκευσης δημιουργώντας αντί για «κόσμον» «κοσμάκη»⁴³. Ο Κανελλόπουλος έβλεπε να «διατιμάται καλλίτερον και υψηλότερον» από την πίστη η αμφιβολία και η άγνοια κάκιζε λοιπόν, το επιστημονικό πνεύμα και τους υποστηρικτές του διότι είχαν λησμονήσει «το ότι ο ουρανός δεν κατανοείται μόνον διά του αστεροσκοπείου, αλλά και διά της ψυχής, το ότι η αρμονία του σύμπαντος δεν είναι απλώς λογική, αλλά και θεία», πράγμα που κατανοούσε ο Νεύτων και οι μεγάλοι επιστήμονες του παρελθόντος, όχι όμως και οι συγκαίρινοί του⁴⁴. Η τεχνική, συμπλήρωνε, και η πρόοδος της είχαν επιφέρει την απομάγευση του κόσμου, αποστεγνώνοντας την ποιητική του ουσία: ο εκτοπισμός της ποίησης και η δυσανεξία έναντι του ποιητή επέρχονταν ως αναπόφευκτες συνέπειες⁴⁵.

⁴¹ Κανελλόπουλος Π., *Η Κοινωνία της Εποχής μας, Κριτική των συστατικών αυτής στοιχείων*, έκδοσις Κ. Σ. Παπαγιάννη, Αθήναι 1932, σ.σ. 125-133, 155-178.

⁴² *Ο. π.*, σ.σ. 13-21.

⁴³ *Ο. π.*, σ.σ. 60-61.

⁴⁴ *Ο. π.*, σ. 30.

⁴⁵ *Ο. π.*, σ. 21.

Η τεχνολογική ανάπτυξη, ωστόσο, δεν έπρεπε να αντιμετωπιστεί με θρηνωδίες, τόνιζε ο Κανελλόπουλος απηχώντας ανάλογες επεξεργασίες της μεσοπολεμικής Γερμανίας⁴⁶, αλλά ως πρόκληση για το Πνεύμα να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις της⁴⁷. Ο εσωτερικός πολιτισμός, με άλλα λόγια, έπρεπε να διαποτίσει τον στερούμενο πνευματικότητας τεχνολογικό· κι οι συνθήκες καθιστούσαν εφικτή μια τέτοια προοπτική: καθώς η πάλη των τάξεων «νοθευόταν» και από άλλους παράγοντες πέραν του οικονομοτεχνικού, καθώς η προσαρμογή των κοινωνικών συνθηκών στην τεχνολογική πρόοδο δεν ήταν μηχανική και υποκείμενη σε νομοτέλειες, αλλά δημιουργική⁴⁸, επιτρεπόταν η δυνατότητα δράσης μιας ελεύθερης βούλησης με στόχο μια οργανωμένη θέσμιση πέραν του φιλελευθερισμού και του κομμουνισμού⁴⁹. Περαιτέρω ισχυριζόταν ότι η οικειοποίηση της τεχνολογίας δεν αντέφασκε στη ριζική ατομικότητα, το μαγικό στοιχείο, την κρατική παρέμβαση στην οικονομία και τα μέτρα κοινωνικής αρμονίας. Ακόμη και στους μηχανικούς, τόνιζε εμφαντικά, τους εκπροσώπους του «δημιουργικού κεφαλαίου», επιβίωναν προνεωτερικές μνήμες –πίστη στην αξία του ατόμου, αναγόρευσή του σε ηγέτη στη βάση ενδιάθετων ποιοτικών χαρισμάτων– αδέσμευτες από τον εκάστοτε τύπο κοινωνικής οργάνωσης⁵⁰. Ο Κανελλόπουλος «ζύμωνε» την πολιτική του λύση με τα υλικά του τρίτου εκείνου πόλου –μικροαστοί, αγρότες, μηχανικοί, τμήματα του βιομηχανικού κεφαλαίου–, ο οποίος συμπίεσμένος ανάμεσα στη σύγκρουση κεφαλαίου-προλεταριάτου αναζητούσε την πολιτική λύση που θα υπερέβαινε τον «ανεύθυνο» κοινοβουλευτισμό/καπιταλισμό και τον ομοούσιο αντίποδά του, κομμουνισμό⁵¹. Περιπέλλοντας την πρόοδο στη σφαίρα της *Zivilisation* και υπογραμμίζοντας τη δυνατότητα –αλλά και την ανάγκη– εμποτισμού του τεχνικού πολιτισμού από το Πνεύμα (*Kultur*), διάνοιγε ένα δρόμο οικειοποίησης της τεχνολογίας που παραμέριζε τις ορθολογικές της θεμελιώσεις και τις επιθυμητές από τους μαρξιστές κοινωνικές της συνέπειες⁵². Καθώς, η πάλη των τάξεων συγκαταλεγόταν στη *Zivilisation*, η διέξοδος από την

⁴⁶ Βλ. Herf J., *Αντιδραστικός Μοντερνισμός, Τεχνολογία, Κουλτούρα και Πολιτική στη Βαϊμάρη και το Γ' Ράιχ*, μετάφραση: Παρασκευάς Ματάλας, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1996 Hard M., "German Regulation: The Integration of Modern Technology into National Culture", Hard M., Jamison A. (eds), *Intellectual Appropriation of Technology*, ό. π., σ.σ. 33-68.

⁴⁷ Κανελλόπουλος Π., *Ο άνθρωπος και οι κοινωνικά αντιθέσεις*, έκδοσης Κ. Σ. Παπαγιάννη, Αθήνα 1934, σ.σ. 197-199.

⁴⁸ *Ο. π.*, σ.σ. 147-151, 198-199.

⁴⁹ Κανελλόπουλος Π., «Η οικονομία και η ιδέα της ελευθερίας», *Αρχείον...*, ό. π., Τόμος 1930-1931 (Φιλοσοφική Αθηνών), 4^ο Τεύχος, Οκτώβριος 1931, σ.σ. 446-479.

⁵⁰ Κανελλόπουλος Π., *Η Κοινωνία της Εποχής μας*, ό. π., σ.σ. 122-123.

⁵¹ Wagner P., *A Sociology of Modernity*, ό. π.: Maier Ch., *Recasting Bourgeois Europe, Stabilization in France, Germany, and Italy in the decade after World War I*, Princeton University Press, 1988 Mazower M., *Σκοτεινή Ηπειρος, ο ευρωπαϊκός εικοστός αιώνας*, μετάφραση: Κ. Κουρεμένος, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004.

⁵² Κανελλόπουλος Π., «Ο άνθρωπος και η κοινωνία», *Αρχείον...*, ό. π., Τόμος Γ-Δ (1931-1933), (Μπενάκειος Βιβλιοθήκη), σ.σ. 150-170.

κρίση αναμενόταν από την *Kultur*. Στο πλαίσιο αυτό, σημειώνει, η φασιστική λύση δεν στερείτο ενδιαφέροντος:

[Ο Κανελλόπουλος ισχυρίζεται ότι είναι σπάνια η περίπτωση κρατουσών τάξεων που απαρνούνται τα προνόμιά τους, ωστόσο, θα ήταν ευχής έργο η εμφάνισή τους στη μεσοπολεμική συγκυρία] Πώς όμως να ελπίσωμεν τούτο, όταν και εις τας ελαχίστους ακόμη υποχωρήσεις, εις τας οποίας αυτή η ανάγκη των πραγμάτων μας ωθεί, δεν προβαίνομεν χωρίς πιέσεις, απεργίας και απειλές; Όταν προτιμώμεν τον παραλογισμόν, ο οποίος υπάρχει εις την σχέσιν μεταξύ υπερπαραγωγής και της αδυναμίας εκατομμυρίων ανθρώπων, όπως καταναλώσουν άχρηστα εις ημάς προϊόντα, από την προχειροτέραν των διαρρυθμίσεων, η οποία θα συνίστατο εις την μείωσιν του επιχειρηματικού μας κέρδους, την μείωσιν των ωρών εργασίας και την διά της τοιαύτης ουσιαστικής αντιμετώπισεως της ανεργίας επιτευχθησομένην αύξησιν της καταναλωτικής δυνάμεως των εργαζομένων μαζών; Όταν η κρατούσα τάξις δεν εννοή να προβή αφ' εαυτής εις αυτά τα στοιχειώδη και σχεδόν ανώδυνα δι' αυτήν, πώς είναι δυνατόν να ελπίσωμεν σοβαρώς, ότι θα δεχθή να υποβληθῆ μόνη εις θυσίας μεγαλειτέρας και ριζικωτέρας; Οι Turgot και Necker είναι και πάλι καταδικασμένοι να εύρουν κλειστά τα ότα των κρατούντων. “Του κόσμου οι βασιληάδες εγεράσανε – και κληρονόμους πια δεν έχουν”, λέγει ο Rainer Maria Rilke εις την ποιητικήν του συλλογήν “Das Stundenbuch”. Άνδρες με δύναμιν νεανικήν, οι οποίοι θα ήτο δυνατόν, κατά το παράδειγμα του *Λουδοβίκου του ΙΑ'*, να αποφασίσουν, προλαμβάνοντες την βιαίαν ανατροπήν, να άρουν άνωθεν τα προνόμια της κρατούσης τάξεως, χωρίς να χρειασθῆ να προέλθῃ τούτο κάτωθεν και να συνδυασθῆ προς αναρχίαν ηθικήν και πνευματικήν, δεν φαίνεται να υπάρχουν πλέον. Οι φασισμοί, οι οποίοι εφάνησαν προς στιγμήν διεκδικούντες και συνειδητώς, προγραμματικώς την αποστολήν ταύτην –(ασυνειδήτως υπηρετούν οπωσδήποτε αυτήν)– δεν φαίνεται να έχουν προσωρινώς την δύναμιν να προχωρήσουν προς την κατεύθυνσιν αυτήν εμφανώς και κινδυνεύουν να περιπέσουν –περιπίπτουν δε ήδη εις πολλές καθημερινάς τουλάχιστον εκδηλώσεις των– εις το αντίθετον ακριβώς άκρον, εις την αντίδρασιν. Και όμως: εάν ήτο δυνατόν να κρατηθούν εις το ύψος της κοσμοϊστορικής των αποστολής, στρεφόμενοι κυρίως προς τα εμπρός, δεν θα απεκλείετο να σημάνουν αυτοί την απαρχήν νέου διά την ανθρωπότητα σταδίου⁵³.

Η πίεση του Γληνού –ο οποίος τους προσήπτε και την κατηγορία της φασιστικής «αντίδρασης»⁵⁴– με την αποδιδόμενη έμφαση στην οικονομική/κοινωνική δομή

⁵³ Ο. π., σ.σ. 150-151.

⁵⁴ Κονδύλης Π., *Αντίδραση-Παλινόρθωση*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα 2001. Ο Κονδύλης αναλύει την εξαιρετική σημασία και αποτελεσματικότητα που διαθέτει από την άποψη της πολεμικής η κατηγορία της «αντίδρασης»: δεν επιτρέπει στον αντίπαλο να αυτοπροσδιοριστεί αναγκάζοντάς τον να αμύνεται προκειμένου να αποσείσει έναν αρνητικά φορτισμένο χαρακτηρισμό.

και τις συγκεκριμένες κοινωνικοπολιτικές προτάσεις ανάγκαζαν τον Τσάτσο να παρουσιάσει τις πολιτικές εκβολές του φιλοσοφικού στοχασμού του⁵⁵. Στο πλαίσιο αυτό προσπαθούσε να οικειοποιηθεί την επιστήμη επιχειρώντας να την απεγκλωβίσει από την «αρπάγη» του ιστορικού υλισμού, στον οποίο δεν αναγνώριζε επιστημονική περιωπή. Διαχωρίζοντας το ζήτημα του γνωσιολογικού προβλήματος του ιστορικού υλισμού από αυτό της οικονομικής συγκρότησης της κοινωνίας, ο Τσάτσος υπονόμει τις γνωστικές αξιώσεις αυτής της θεωρίας διατηρώντας ταυτόχρονα, τις κοινωνικές της στοχεύσεις: έτσι, τις αποδέσμευε από τα κομμουνιστικά τους συμφραζόμενα και μετέτρεπε τη διεκδίκηση της αταξικής κοινωνίας και της καθολικής ισότητας σε ηθικά αιτήματα απορρέοντα από τις αναλλοίωτες αξίες και τον ηθικό νόμο. Θεμελιώνοντας το αίτημα της κοινωνικής αλλαγής σε ηθικές και όχι κοινωνικοπολιτικές –και σε τελική ανάλυση, ιστορικές– βάσεις, οι οποίες θεωρούνταν υποδεέστερες, ο Τσάτσος έβλεπε κομμουνισμό και κεφαλαιοκρατία –παρά τη σχετική ανοχή προς τη δεύτερη– ως εναλλακτικές όψεις του ίδιου νομίσματος λόγω του κοινού τους ριζώματος στον υλισμό και τον οικονομισμό. Σε αυτή την προοπτική τους έβλεπε εξίσου ανίκανους να υψωθούν προς τα νοητά, τα οποία τίθενται από την ελεύθερη αιτιότητα του νου: τις αξίες και τον ηθικό νόμο. Έτσι, μπορούσε να ισχυριστεί ότι υπήρχαν ριζικότεροι κοινωνικοί μεταρρυθμιστές από τους κομμουνιστές –οι ιδεοκράτες, οι οποίοι διέφεραν από εκείνους μόνο στο ζήτημα της προσβολής της ηθικής και πνευματικής προσωπικότητας του ατόμου, παράμετρος για την οποία οι κομμουνιστές αδιαφορούσαν. Οι ιδεοκράτες, τόνιζε ο Τσάτσος, ήταν εχθροί της κεφαλαιοκρατικής αδικίας –«σάπιο καθεστώς»– συνάγοντας το ιδανικό της «αταξικής» –κακόχη λέξη, επισήμια– ενότητας των ανθρώπων, από την ηθική τους θεωρία⁵⁶.

Η έκφραση τέτοιων απόψεων αποδεικνύει ότι ήδη από τον Μεσοπόλεμο ο Τσάτσος είχε διαμορφώσει εκείνο τον θεωρητικό σκελετό υποδοχής της τεχνολογίας και της οικονομίας: ηθική πραγματέυση του κοινωνικού ζητήματος και εμποτισμός της επιστήμης και της τεχνολογίας/οικονομίας από αξίες⁵⁷. Στα συμφραζόμενα του

⁵⁵ Αναλυτική παρουσίαση της διαμάχης Τσάτσου-Γληνού μέσα από τις σελίδες της *Ιδέας* και των *Νέων Προτοπόρων* στο Λαδογιάννη Γ., *Κοινωνική κρίση και αισθητική αναζήτηση στον Μεσοπόλεμο, η παρέμβαση του περιοδικού Ιδέα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1993, σ.σ. 112-158. Η εκτίμηση ωστόσο ότι «[...] η σύγκρουση αυτή στην ιστορία των ιδεολογικών ζυμώσεων της εποχής δίνει το μέτρο της ταξικής διαφοροποίησης και το επίπεδο της θεωρητικής ωρίμανσης της ελληνικής κοινωνίας» (σ. 115) δεν τεκμηριώνεται στο κείμενο.

⁵⁶ Τσάτσος Κ., «Η θέση της ιδεοκρατίας στον κοινωνικό αγώνα», περιοδικό *Ιδέα*, 1^{ος} Τόμος, 6^ο Τεύχος, Ιούνιος 1933, σ.σ. 360-366.

⁵⁷ Για τις μεταπολεμικές απόψεις του Τσάτσου βλ. χαρακτηριστικά Χατζηωσήφ Χρ., «Απόψεις γύρω από τη βιοσιμότητα της Ελλάδας και το ρόλο της βιομηχανίας», *Αφιέρωμα στο Νίκο Σβορώνο*, Ρέθυμνο 1986, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τόμος Β', σ.σ. 365-368 και Camus A. κ.ά., *Το μέλλον του ευρωπαϊκού πολιτισμού, μια συζήτηση στην Αθήνα, 1955*, πρόλογος, μετάφραση: Τ. Τσαλίκη-Μηλιώνη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα Ιανουάριος 2004, σ.σ. 29-37. Βλ. επίσης, Μποζώνης Γ., «Κ. Τσάτσος: θεωρία της τέχνης», *Νέα Εστία*, τχ. 1690, αφιέρωμα στον Κ. Τσάτσο, ό. π., σ.σ. 50-53 Τσιρόπουλος Κ., «Η ανησυχία του Κ. Τσάτσου», ό. π., σ.σ. 33-35 Κελεσιδίου Α., «Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*», ό. π., σ.σ. 122-126 Σταθάκης Β., «Μετα-

Εμφυλίου δε, ο τρόπος με τον οποίο έπρεπε να κατευθύνουν οι αξίες την καλλιτεχνική και επιστημονική δραστηριότητα, αποκτούσε ειλικρινέστατη έκφραση διευκρινίζοντας πρότερες αφηρημένα ιδεαλιστικές τοποθετήσεις: «Εάν υπό την καλύπτραν της Τέχνης γίνεται υπούλως πολιτική προπαγάνδα, πατάσεται [...]. Εάν υπό τον μανδύαν της επιστημοσύνης διεγείρει τις υπούλως τον λαόν εις επανάστασιν, δεν προστατεύεται. Εάν τις αμέσως ή εμμέσως επιδιώκει να ξυπνήσει αισθήματα έστω και ευγενή, αν έστω και εμμέσως δεν ωθεί προς την καθαράν θεωρίαν [...] δεν δικαιούται να επικαλεσθεί την ελευθερίαν της επιστήμης [...]. Η πολιτεία πρέπει να ελέγχει τον επιστημονικόν τόνον και το ήθος και τας προθέσεις της διδασκαλίας και να πατάξει πειθαρχικώς ή και ποινικώς πάσαν διδασκαλίαν, η οποία προδίδει εξωεπιστημονικάς προθέσεις»⁵⁸.

Στο προαναφερθέν πλέγμα προστίθεντο στοιχεία τα οποία αποστασιοποιούνταν ρητά από τη φιλελεύθερη θέσμιση⁵⁹. Στο κείμενό του με τον εύγλωττο τίτλο «Η αποστολή της φιλοσοφίας του δικαίου εν τω συγχρόνω πολιτισμώ» επιχειρούσε να μεταβεί από μια ιστορία της φιλοσοφίας σε μια πολιτική εν πολλοίς «αποστολή». Παρατηρούσε ότι στο πεδίο του δικαίου και της πολιτείας κυριαρχούσε η τυπική –φιλελεύθερη– αντίληψη περί της πολιτείας με κεντρική της θέση είναι ότι το δίκαιο προκύπτει ως ιστορική ανάγκη προκειμένου να αναπληρώσει τις ατέλειες της ανθρώπινης συνείδησης, με αποτέλεσμα να θεωρείται ως ιδανική πολιτεία «[...] εκείνη, εν η ουδεμία προσβολή ελευθέρων κύκλων ενεργείας λαμβάνει χώραν, εκείνη εν η όχι η ηθική, αλλά μόνον η εξωτερική, η κοινωνική ελευθερία είναι απόλυτος». Ο Τσάτσος δεν θεωρούσε ικανοποιητική αυτή την αντίληψη διότι εμφάνιζε την πολιτεία «[...] ως απλούν παραπλήρωμα και δη [...] κατ' αξίαν κατώτερον της ηθικής». Προεκτείνοντας τη σκέψη του ισχυριζόταν ότι δεν υπήρχε μόνο αυτός ο τύπος πολιτείας που περιοριζόταν στα προαναφερθέντα γνωρίσματα, αλλά κι εκείνοι που *επιπροσέθεταν* «δημιουργικά γνωρίσματα» επεκτείνοντας τους «κύκλους της ενεργείας της». Η πολιτεία και το δίκαιο έπρεπε να θεωρούνται έσχατοι σκοποί, ιδέες, κι όχι απλώς αναγκαία μέσα για την ηθική ανέλιξη του ανθρώπου. Η πολιτεία, διατεινόταν ο Τσάτσος, δεν ήταν ρυθμιστής απλώς της εξωτερικής συμπεριφοράς των ανθρώπων, αλλά κυρίως και πρωτίστως «καθίδρυμα παιδείας»⁶⁰. υπηρετούσε την ιδέα της ελευθερίας όχι μόνο αρνητικά, αποτρέποντας την προσβολή

φυσικοί προβληματισμοί Κ. Τσάτσου», ό. π., σ.σ. 152-159.

⁵⁸ Παρατίθεται στο Λαμπριδής Μ., *Αντι-ιδεολογικά*, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1982, σ. 56.

⁵⁹ Με αυτή την έννοια, η εξιδανίκευση του εξουσιαστικού φαινομένου και η έμφαση που απέδιδε ο Τσάτσος στην εσωτερική και άνευ αντιφάσεων ενότητα της πολιτείας, μάλλον ανταποκρίνονται απόλυτα στα αιτούμενα της εποχής, παρά αποτελούν απότοκα της «καθολικής περιφερειακότητας και δύσμορφης καπιταλιστικής ανάπτυξης» της ελληνικής περίπτωσης, όπως τείνει να υποστηρίξει ο Κ. Μ. Σταμάτης (βλ. Σταμάτης Κ. Μ., *Ο ελληνικός νομικός ιδεαλισμός στο μεσοπόλεμο, παρουσίαση και κριτική των θεωριών του*, εκδ. Σάκκουλα, Θεσ/νίκη 1984, σ.σ. 13-28, 75-81, 102-104, 182-200, 304-311 και διάσπαρτα).

⁶⁰ Για τις ολοκληρωτικές συνέπειες αυτής της προσέγγισης, βλ. απόψεις του Κ. Δεσποτόπουλου, όπως παρατίθενται στο Τσάκωνας Δ., *Ιδεαλισμός και Μαρξισμός στην Ελλάδα*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1988, σ. 149.

της ελευθερίας του άλλου, αλλά και θετικά, αποβλέποντας στην εσωτερική και πλήρη απελευθέρωση του ανθρώπου, λειτουργώντας ως αληθής παιδαγωγός. Ήταν αναγκαία στην ιστορική ζωή διότι εκεί υπήρχαν μόνο σχετικά ελεύθεροι άνθρωποι και δεν κυριαρχούσαν οι αρχές της ηθικότητας καθώς δε, η παιδεία ήταν καρπός του χρόνιου μόχθου των ανθρώπων, η πολιτεία, επανορθώνοντας τη μηδαμινότητα της διάρκειας και της δύναμης του ατόμου και μεταγγίζοντάς του την πνευματική κληρονομιά των περασμένων, άρα επιτυγχάνοντας και την υπέρβαση του θανάτου μέσω της αδιάπτωτης ζωής του πνεύματος, καθίστατο αναγκαία για να μεταφέρει στα άτομα μια έννοια της παράδοσης ως συνεχούς δημιουργίας⁶¹. Ο Κ. Τσάτσος θυμίζει εκείνους τους συντηρητικούς φιλελεύθερους διανοούμενους, όπως λ.χ. ο Ortega y Gasset στην *Εξέγερση των μαζών*, οι οποίοι υπογράμμιζαν τις πνευματικές αξίες και την κουλτούρα ενάντια στις επαναστατικές διαθέσεις των μαζών και τις «βάρβαρες» συνέπειες της τεχνικοεπιστημονικής ανάπτυξης, προκρίνοντας ως λύσεις «δημοκρατικές» πολιτείες με επικεφαλής τους εκλεκτές «φωτισμένες/πνευματικές» μειοψηφίες αυτές θα έδιναν έμφαση στην ηθικοποίηση των ατόμων και την καλλιέργεια της «εσωτερικής ελευθερίας» έναντι των δυνάμει επικίνδυνων επιπτώσεων της απεριόριστης κοινωνικής⁶². Αξίζει να επισημανθεί εδώ ότι η ιδέα του «ηθικού Κράτους» δεν αποτελούσε μονοπώλιο των συντηρητικών φιλελεύθερων στους στοχασμούς επιφανών θεωρητικών του ιταλικού φασισμού με κοινές θεωρητικές –νεοκαντιανές και νεοεγγελιανές– αφετηρίες με τον Τσάτσο, όπως οι Gentile, Spirito, Panuccio και Rocco, κατείχε περίοπτη θέση⁶³.

Η υλική ευδαιμονία –εμφανής η επιρροή της κομμουνιστικής κριτικής– και η δυναμική επικράτηση, η οποία σημειωτέον δεν απορριπτόταν, θεωρούνταν απλώς μέσα της πολιτείας στην προσπάθεια πραγμάτευσης του μόνου κατά λόγον σκοπού, της παιδείας που στηρίζεται στο παρελθόν, αλλά και στρέφεται προς την αρετή και τις νέες δυνάμεις της ζωής. Η πολιτεία έτσι, αποκτούσε σαφή προτεραιότητα έναντι του ατόμου ως ιδέα και αυτοσκοπός. Η προτεραιότητά της τεκμηριωνόταν και από ιστορικά δεδομένα: η ιστορική ύπαρξη των συγκεκριμένων πολιτειών αποτελούσε διαλεκτική «στιγμή» της πραγμάτωσης της σχετικής ιδέας καθιστώντας την αναγκαιότητά της αναμφισβήτητη. Ακόμα κι αν η ιστορική πορεία, ανέφερε ο Τσάτσος απηχώντας εγγελιανούς τόπους,

⁶¹ Βλ. *Αρχαίον...*, ό. π., Τόμος 1933 (Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών), Έτος Δ', 4^ο Τεύχος, Νοέμβριος 1933, σ.σ. 387-421. Το κείμενο αποτελούσε επεξεργασία του λόγου που εκφώνησε ο Τσάτσος κατά την ανακήρυξη του σε υφηγητή της Νομικής Σχολής.

⁶² Για τις ομοιότητες Τσάτσου-Ortega y Gasset βλ. Καραγιάννης Στ., «Χοσέ Ορτέγα Υ Γκασσέτ-Κων/νος Τσάτσος: δυο εκδοχές για την Ιδέα της Ευρώπης», *Νέα Εστία*, τχ. 1690, αφιέρωμα στον Κ. Τσάτσο, ό. π., σ.σ. 197-203, όπου οι αντιδημοκρατικές συνέπειες των προσεγγίσεών τους δεν λαμβάνονται σοβαρά υπόψη για τις απόψεις του Ortega y Gasset βλ. Wagner P., *A Sociology of Modernity*, ό. π., σ. 116 για τις απόψεις του Τσάτσου περί εκλεκτών μειοψηφιών βλ. Κ. Τσάτσου, *Η μυστική συνέντευξη στον Κ. Τσιρόπουλο*, εκδ. Αστrolάβος/Ευθύνη, Αθήνα 1997, σ.σ. 82-86.

⁶³ A. James Gregor, *Mussolini's Intellectuals*, Princeton University Press, 2005, διάσπαρτα.

απέληγε στη σύμπτωση της ιδέας με την πραγματικότητα, ήτοι στην απόλυτη ελευθερία που θα καθιστούσε περιττή την πολιτεία, αυτό δεν σήμαινε ότι δεν δικαιούτο να ομιλεί κανείς για αυτή: η ιστορική της δράση και αποστολή ήταν αυτή που εγγυόταν την εν λόγω σύμπτωση. Γινόταν έτσι, αποδεκτή η αναμφισβήτητη πρωτοκαθεδρία της ως ενιαίας ηθικής και παιδευτικής δύναμης με απεριόριστο πεδίο δράσης κι ο Τσάτσος γινόταν ο φιλοσοφικός της απόστολος στον αγώνα εναντίον των πολιτικών όψεων του υλισμού. Η ιδεοκρατική φιλοσοφική σκέψη προικιζόταν με το πρόσθετο πλεονέκτημα του «ελληνικού» ριζώματός της προτάσσοντας μια ρύθμιση με άξονα την ιδέα του «έθνους» και προσδοκώντας να πληρώσει το ιδεολογικό κενό του ελληνικού μεσοπολέμου⁶⁴. Στους κόλπους αυτής της θεώρησης το «ελληνικό», όπως παρατηρεί ο Τζιόβας, οριζόταν φυλετικά και στατικά, προκειμένου να απορριφθεί οποιοδήποτε –πολιτικό, καλλιτεχνικό, ιδεολογικό εν γένει– στοιχείο που θεωρείτο ασύμβατο με αυτό⁶⁵. Με αυτή την έννοια, δεν είναι τυχαίο ότι προσεγγίσεις του «ελληνικού» που απέδιδαν έμφαση στα δυναμικά και ανοικτά στοιχεία της ελληνικής ταυτότητας, όπως λ.χ. αυτή του Θεοτοκά, παρά την αρχική συμπόρευση με τις θεωρήσεις του Τσάτσου, γρήγορα αποστασιοποιήθηκαν από τη μετατροπή της ιδεοκρατίας σε δόγμα⁶⁶.

Συμπεράσματα

Στην ελληνική ιδεολογική διαμάχη κατά τη διάρκεια της μεσοπολεμικής κρίσης της νεωτερικότητας τα ζητήματα της *ιδεολογία της επιστήμης* και της τεχνολογίας διαδραμάτισαν μείζονα ρόλο προκαλώντας εντάσεις. Στο πλαίσιο αυτό, οι εμπλεκόμενοι στη διαμάχη διανοούμενοι επιχείρησαν να αρθούν στο ύψος που η κοινωνική περιωπή της επιστήμης επέτασσε, είτε την αποθέωναν είτε διεύρυναν το πεδίο οικειοποίησής της. Τη συνέδεσαν με την αναγέννηση, την εξυγίανση, την κοινωνική μεταμόρφωση, προφανώς όχι με ενιαίο τρόπο. Ο Γληνός λ.χ., ιστορικοποιούσε την επιστήμη εντάσσοντάς τη στους κοινωνικούς αγώνες της κάθε εποχής. Η νέα επιστήμη, στο σκεπτικό του, συνδεόταν πάντοτε με τις απαιτήσεις του στρώματος που επιδίωκε τη χειραφέτησή. Έτσι, νομιμοποιούσε τις αξιώσεις του ιστορικού υλισμού να εκληφθεί ως επιστήμη και πρότεινε ως λύση στα μείζονα προβλήματα της εποχής τη συνύφανση επιστήμης και ζωής υπό την κομμουνιστική ηγεμονία. Ο Κανελλόπουλος, από την άλλη πλευρά, δεν αναγνώριζε την πρωταρχία των ορθολογικών στοιχείων στο επιστημονικό πεδίο, τοποθετώντας στη θέση τους παράγοντες όπως η φαντασία, η βούληση, η κοινωνική θέση, η επιθυμία εμπλοκής στους πολιτικούς αγώνες –παράγοντες όντως

⁶⁴ Τσάτσος Κ., *ό. π.*, σ. 411-421.

⁶⁵ Τζιόβας Δ., *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της Ελληνικότητας στο Μεσοπόλεμο*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, Νοέμβριος 1989, σ.σ. 80-81, 153.

⁶⁶ Θεοτοκάς Γ., «Η μάχη της νιότης» (1935), σ. 282. «Κοινωνικά θέματα» (1936), σ.σ. 302-303, 316-317. Και τα δύο στο Αλιβιζάτος Ν. Κ., Μ. Τσαπόγας (επιμ.), *Γιώργος Θεοτοκάς, Στοχασμοί και Θέσεις, Πολιτικά Κείμενα 1925-1966*, Τόμοι Α', Β', Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1996, Α' Τόμος.

εμπλεκόμενους στο επιστημονικό γίνεσθαι το έκανε όμως, αυτό προκειμένου να νομιμοποιήσει μια αυταρχική/ελιτίστικη βούληση που υπέρκειται του ορθολογικού και είχε ολοκληρωτικές πολιτικές αξιώσεις. Τέλος, ο Τσάτσος υπέτασσε την επιστήμη στις αξίες που εκπορεύονταν από τον νου, ο οποίος της καθόριζε την εμπλοκή στον πολιτικό αγώνα με αποστολή το κτύπημα των ιστορικοϋλιστικών –ανήθικων και κοινωνικά επίφοβων– αξιώσεων. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι από τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του '30, όσο περισσότερο οι κομμουνιστές διανοούμενοι «ολισθαίνουν» προς ένα «επιστημονικό μυστικισμό», τόσο περισσότερο οι συντηρητικοί και φιλελεύθεροι εκφράζουν τις επιφυλάξεις τους έναντι της επιστήμης εντούτοις, ο αντιθετικιστικός τους προσανατολισμός δεν είχε να κάνει με τη διεύρυνση του επιστημονικού πεδίου, αλλά με την υπερτίμηση ανορθολογικών παραγόντων.

Επίσης, δεν απέρριπταν την τεχνολογία απεναντίας, αναζητούσαν το καταλληλότερο –ιδεολογικό και θεσμικό– πλαίσιο υποδοχής της, ώστε να επιτευχθεί η κοινωνική πρόοδος με την αποφυγή των κοινωνικά ανεπιθύμητων συνεπειών της. Κανελλόπουλος και Τσάτσος οικειοποιούνταν την τεχνολογία μέσα από τη διάκριση *Kultur* και *Zivilisation*: η ουδετερότητα ή το ανεξέλεγκτο της δεύτερης επέβαλαν τον εμποτισμό της με στοιχεία προερχόμενα από την πρώτη. Για τον Γληνό, από την άλλη πλευρά, ο διαχωρισμός Πνευματικού και Τεχνικού πολιτισμού θεωρείτο ψευδο-πρόβλημα: από τη στιγμή που οι εγγενώς δημιουργικές δυνάμεις της τεχνολογίας θα καθοδηγούνταν από το προλεταριάτο, η σύμπτωση των δύο σφαιρών θα επερχόταν αναπόφευκτα, όπως άλλωστε έδειχνε, κατά τη γνώμη του, το σοβιετικό παράδειγμα. Όλοι τους, περαιτέρω, διέπονταν από το μοντερνιστικό ήθος της εξέγερσης εναντίον της παρακμής, της κριτικής στη φιλελεύθερη νεωτερικότητα και της εξεργασίας εναλλακτικών νεωτερικών σχεδίων, της αίσθησης της κρισιμότητας των περιστάσεων που εγκυμονούν χαροποιές δυνατότητες για το μέλλον, της πεποίθησης ότι είναι δυνατή η πραγμάτωση εδώ και τώρα σχεδίων ριζικής κοινωνικής αναδιάρθρωσης, ότι είναι δυνατό ένα νέο ξεκίνημα και μια νέα χρονικότητα στη βάση ενός καινούριου κοσμοειδώλου. Όλοι ανεξαιρέτως οραματίζονταν την εγκαθίδρυση *Κρατών-Καλλιεργητών* (*State-Gardeners*), όπως το θέτει ο Baumann⁶⁷, που αναλάμβαναν εκσυγχρονιστικά σχέδια και ανέθρεφαν νέες και υγιείς κοινωνικές δυνάμεις: ο Γληνός οραματιζόταν εκείνο το κράτος που θα εγκαθίδρυε την –κομμουνιστική– καθολική ενότητα, ενώ ο Κανελλόπουλος εστίαζε στις «ποιητικές» ελίτ που θα καθοδηγούσαν το έθνος στην εκπλήρωση των πεπρωμένων του· ο Τσάτσος, από την πλευρά του, επικεντρωνόταν στην πολιτεία που υπερέβαινε τον χρόνο και την ατομική ζωή, ήταν πρότερη ατομικών ελευθεριών και δικαιωμάτων, ηθικοποιούσε και διαπαιδαγωγούσε τα μέλη της εγκαθιδρύοντας τον «πραγματικό κομμουνισμό», τον βασισμένο στο Δέον και όχι στην κοινωνική διαπάλη.

⁶⁷ Παρατίθεται στο Griffin R., *Modernism and Fascism*, ό. π., σ.σ. 183-185.

Μια καταληκτική παρατήρηση είναι εδώ απαραίτητη. Δεδομένου ότι εξακολουθούμε να οικειοποιούμαστε την τεχνοεπιστήμη με τους όρους και τα διανοητικά πλέγματα της προαναφερθείσας συζήτησης, είναι μάλλον χρήσιμος ο αναστοχασμός σχετικά με τη σημασία και τις συνέπειες της διάκρισης Πνευματικού-Τεχνικού πολιτισμού από τη μία πλευρά, ή την ανεπιφύλακτη αποδοχή της «επιστήμης» και της «τεχνολογίας» από την άλλη. Επιπλέον, στη βάση της εδώ εκτεθείσας ανάλυσης αναδεικνύεται ότι η πρόσληψη των μελετώμενων διανοουμένων στις σημερινές συζητήσεις είναι πολλές φορές επιλεκτική και εκτός πλαισίου ιστορικής και κοινωνικοπολιτικής αναφοράς η ανίχνευση γενεαλογιών των γραμμών σκέψης και η συμπλήρωση των εικόνων έχουν έτσι, κάποια χρησιμότητα: ο κομμουνιστικός ανθρωπισμός του Γληνού ήταν στενά δεμένος με νέες μορφές μυστικοποίησης βασισμένες στην επιστημονική γνώση εκείνων που εξιχνιάζουν τις ιστορικές νομοτέλειες θεμελιώνοντας εκεί τις νέες εξουσιαστικές μορφές η απόδοση προτεραιότητας από τον Τσάτσο στην ηθική έναντι της κοινωνικής ελευθερίας είχε αυταρχικές προεκτάσεις, καθώς ένα ηθικό και πανίσχυρο κράτος ανυψωνόταν υπεράνω του ατόμου στο όνομα του Πολιτισμού τέλος, η υψιπετής εξύμνηση του ατομικού/προφητικού και ποιητικού στοιχείου από τον Κανελλόπουλο ταυτιζόταν με αυταρχικές πολιτικές λύσεις που απέρρεαν από μια «ολική» και ελιτίστικη βούληση.

Έννοια και αποστολή της φιλοσοφίας κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο

Ι. Η φιλοσοφία ως γνωστόν διαχρονικά ταυτίστηκε με την ύπαρξη και παρουσία του ανθρώπου σ' αυτόν τον κόσμο, καθώς, όπως χαρακτηριστικά έλεγε ο Σωκράτης, ο «ανεξέταστος βίος ου βιωτός ανθρώπω»¹. Αν λοιπόν για τους γνησίως φιλοσοφούντες η φιλοσοφία συνιστά κατ' ουσίαν «αίρεση βίου» (και ειδικά στις μέρες μας, *δεν πρέπει τουλάχιστον να συνδέεται κατ' ανάγκην με καθηγητικές έδρες, λυκοφιλίες και κάθε είδους διαπλοκές*), για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, η επιλογή αυτή ζωής ταυτόχρονα τον αποδέσμευσε (κάτι που ουδόλως μετ' ευκολίας συμβαίνει), από τις συνεπαγωγές εκείνες στις οποίες ο χρόνος της σκέψης ως θεωρείν δυστυχώς συνήθως παραπέμπει: δηλαδή τον αυτοεγκλωβισμό στην ενατένιση, την απομάκρυνση από τα κοινά και εν τέλει την ιδιώτευση. Η φιλοσοφία, για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, συνδέθηκε εξ αρχής και αναγκαία με την πολιτική, καθώς όπως θα έλεγε ίσως κι ο Heidegger (χωρίς όμως εν τέλει ο γερμανός φιλόσοφος να το τολμήσει) όχι μόνο η φιλοσοφία, αλλά και η πολιτική *συμπίπτουν* «με την ληξιαρχική πράξη γεννήσεως της προσωπικής μας ιστορίας»². Αυτό αποκτά, κατά τη γνώμη μας, ιδιαίτερη σημασία λαμβανομένου υπόψιν ότι ο Τσάτσο είναι ταυτόχρονα κι ένας σημαντικός ποιητής, που όμως παραμένει πιστός στο αρχαιοελληνικό πρότυπο του ανθρώπου-πολίτη, όπως αυτό αφ' ετέρου εξειδικεύεται και εκφράζεται μέσω του πλατωνικού ιδεώδους του φιλοσόφου-βασίλη, καθώς όπως χαρακτηριστικά ο ίδιος παρατηρεί: «Η πολιτική αποτελεί ενίοτε το θλιβερόν χρέος του ανθρώπου, ο οποίος προσβλέψας το αγαθόν και τη δικαιοσύνην οφείλει να επιστρέψη εις το σκότος του σπηλαίου...»³. Κι όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε παρακάτω, αυτό ουδόλως αποχωρίζεται από τη σκοποθεσία και εν γένει το περιεχόμενο που αποδίδει στη φιλοσοφία ο Κωνσταντίνος Τσάτσο.

¹ Βλ. Πλάτωνος, *Απολογία Σωκράτους*, 38 α.

² Πρβλ. σχετικά Martin Heidegger, *Τι είναι η φιλοσοφία; / Was ist das die Philosophie?*, εισ., μετ. σχόλ. Βαγγέλης Μπιτσιώρης, (δύγλωσση έκδοση), εκδ. Άγρα, Αθήνα 1986, σ. 31.

³ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, «Πλάτωνος Πολιτικά - Ι. Οι σκοποί της πολιτείας», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, Τόμος 41, 1966, σσ. 149-172: 151.

Π. Για τον Τσάτσο, λοιπόν, η φιλοσοφία ως ενέργεια της ανθρώπινης συνείδησης είναι «θεωρία», καθώς «φέρει τον κόσμο προς αυτήν, τον δέχεται –όπως λέει– εντός της [και] τον ανασυγκροτεί ακέραιο μέσα της». Επειδή όμως υπάρχουν και άλλοι τρόποι θεωρίας που ομοιάζουν μαζί της, όπως για παράδειγμα η θεολογία, η φιλοσοφία προσδιορίζεται συγκεκριμένα από τον ίδιο ως «θεωρία του λόγου», διότι –όπως γράφει– «δεν στηρίζεται τελικά στην πίστη, αλλά στη νόηση [...] γι' αυτό είναι ελεύθερη θεωρία, όχι υποταγμένη σε δόγματα που, απ' έξω της δίνονται. Είναι [άρα] υποταγμένη στους νόμους του λόγου. Σε τίποτε άλλο δεν υπακούει»⁴. Βέβαια, επιδιώκοντας να είμαστε ακριβείς, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι ο Τσάτσος χρησιμοποιώντας εν προκειμένω το επίρρημα «τελικά» δεν απορρίπτει την *καταρχήν* συσχέτιση φιλοσοφίας και θεολογίας. Και πώς άλλωστε θα μπορούσε να υποστηριχθεί κάτι τέτοιο; Πόσο, για παράδειγμα, «λόγο» και πόσο ταυτόχρονα «πίστη» (και αντίστροφα) προϋποθέτει η οντολογική αποδοχή του παρμενίδειου «Εόντος» ως πλήρους και τετελεσμένου («έστι γαρ είναι»⁵) ή του πλατωνικού *αγαθού* ως «επέκεινα της ουσίας»⁶, στο οποίο ο ίδιος συχνά επανέρχεται για να θεμελιώσει τη σκέψη του⁷; Παραφράζοντας όμως την ρήση της κλασσικής μαρξιστικής πολιτικής θεωρίας, θα λέγαμε ότι σε *τελική ανάλυση*, είναι ακριβώς η πίστη στο αναγκαίον της διασύνδεσης φιλοσοφίας και πολιτικής που οδηγεί τον Τσάτσο αφ' ενός στην υπέρβαση των δογμάτων, που ως τέτοια *οριοθετείται από τους νόμους του λόγου*, και αφ' ετέρου επομένως στην ελεύθερη παραδοχή της αμφισβήτησης ως κοινής μήτρας και τον δύο (φιλοσοφίας και πολιτικής). Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνεται από τον ίδιο: «αποκτώντας [το άτομο] ελευθερία πράξης είχε κατ' ανάγκην ελευθερία κρίσης, είχαν ελευθερία σκέψης»⁸. Η δε *σσχέτιση λόγου και νόμου*, ως τάξης και αρχής που συνθέτει, συλλέγει και συνέχει τα όντα στο σύνολό τους είναι ωσαύτως αναγκαία, για τον Τσάτσο, και από την άποψη αυτή δείχνει εμμέσως να υιοθετεί –κατά τη γνώμη μας– την προσωκρατική και δη την ηρακλείτεια έννοια του Λόγου, που ως τάξη «βασιλεύει», όχι μόνο στη λογική σκέψη, αλλά επίσης στη φύση και στην κοινωνική πράξη, συνιστώντας –όπως γράφει– ως καθολικός νόμος την «ουσία της ζωής σε κάθε της φανέρωμα»⁹. Άλλωστε: «Ουκ εμού, αλλά του λόγου ακούσαντας ομολογείν σοφόν εστιν εν πάντα είναι»¹⁰.

⁴ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, εκδ. Βιβλιοπωλείον της "Εστίας", Αθήνα 1980³, σ. 14.

⁵ Βλ. Παρμενίδης, απόσπασμα 6, στ. 1.

⁶ Βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 509 b.

⁷ Βλ. σχετικά Κωνσταντίνου Τσάτσου, «Το αγαθό ως αρχή της πράξης», *Φιλοσοφία* (Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών), 1 (1971), σσ. 41-67: 46 κ.εξ. Πρβλ. επίσης του ίδιου, *Διάλογοι σε μοναστήρι*, εκδ. Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 2002¹².

⁸ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, ό.π., σ. 35. Πρβλ. επίσης στο ίδιο σ. 38.

⁹ Βλ. ό.π., σσ. 47-48. Πρβλ. επίσης Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Αφορισμοί και Διαλογοί*, 4^η Σειρά, εκδ. Βιβλιοπωλείον της "Εστίας", Αθήνα 1972, σσ. 251-252.

¹⁰ Βλ. Ηράκλειτος, απόσπασμα Β 50. Πρβλ. επίσης αποσπάσματα Β1, Β2 και Β114.

Περαιτέρω, για τον Τσάτσο, η φιλοσοφία ως «συστηματική θεωρία» διακρίνεται από τα διδάγματα της πείρας που συχνά καθοδηγούν τη ζωή μας, καθώς λείπει από αυτά το στοιχείο της συστηματικής ενότητας, ήτοι της *επιστημονικότητας* που στη φιλοσοφία εκδηλώνεται και ως «καθολικό σύστημα». Παρ' όλο όμως που η φιλοσοφία ως «συστηματική θεωρία» διαθέτει επιστημονικότητα, ουδόλως –κατά τον Τσάτσο– ταυτίζεται, όπως σε ένα βαθμό στην αρχαιότητα, με μία επιμέρους ειδική επιστήμη. Γι' αυτό ακριβώς, στο μέτρο που η φιλοσοφία υπερβαίνει το επιμέρους στρεφόμενη προς το *όλο του κόσμου* συνιστά εν τέλει σαφώς μια «θεωρία του όλου»¹¹.

Επομένως, η φιλοσοφία: α). ως θεωρία του λόγου (ή κατά λόγον) στοχεύει στη διατύπωση λογικών εννοιών και διακρίνεται από τη θεολογία β). ως συστηματική θεωρία διαθέτει ενότητα (ή επιστημονικότητα) και διακρίνεται από την κοινή σοφία και γ). ως θεωρία του όλου τείνει στο όλον του κόσμου και διακρίνεται από τις ειδικές επιστήμες.

Η παραπάνω αντίληψη του Κ. Τσάτσου για την φιλοσοφία, γίνεται νομίζουμε φανερό ότι κάλλιστα συσχετίζεται όχι μόνο με την πλατωνική αντίληψη περί διαλεκτικής στην πλατωνική *Πολιτεία* και στον γνωστό ορισμό του «διαλεκτικού» ως φιλοσόφου με τον «συνοπτικό» από τον Πλάτωνα, αλλά επιπρόσθετα με την αριστοτελική άποψη περί της «πρώτης φιλοσοφίας», η οποία ως «των πρώτων αρχών και αιτιών θεωρητική»¹² είναι μια επιστήμη των «καθόλου» που μελετά «το ον ή ον»¹³ και όχι κομμάτια μόνο της πραγματικότητας, τα οποία εξετάζουν οι επιμέρους επιστήμες (οι «επιστήμαι εν μέρει λεγόμεναι»). Ο Τσάτσος γνωρίζει βέβαια πολύ καλά ότι το ερώτημα περί της συγκεκριμενοποίησης του *όλου του κόσμου*, το *πώς δηλαδή αυτό το όλο ως όλο γίνεται προσιτό*, είναι εξόχως κρίσιμο, τόσο για τον προσδιορισμό του αντικειμένου της φιλοσοφίας, όσο και για την ίδια εν τέλει την ύπαρξή της. Δεν αγνοεί εν ολίγοις τον κίνδυνο η φιλοσοφία να περιέλθει σε θανάσιμη ένδεια, όταν μάλιστα η άλλοτε πλούσια σε αντικείμενα οικοδόσποινα, η «βασιλίσα των επιστημών», παρομοιάζεται ήδη από τον Kant –λόγω της αυτονομίας απ' αυτήν των επιμέρους επιστημών– με την θρηνούσα Εκάβη¹⁴. Αν επομένως όλα τα μέρη του επιστητού, ολόκληρη η ιστορική και κοινωνική ζωή, είναι κατελιμμένα από τις ειδικές επιστήμες, τότε *τι μένει λοιπόν για τη φιλοσοφία*, αναρωτιέται ο Τσάτσος. Αρνούμενος όμως ο ίδιος να μιλήσει για «τέλος της φιλοσοφίας», και άρα να ασπαστεί την κατόπιν χαρακτηρισθείσα «μεταμοντέρνα αντίληψη» που είχε ήδη αρχίσει εν πολλοίς να γίνεται πλέον της μόδας, αποδέχεται την πρόκληση όχι να

¹¹ Βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, *ό.π.*, σσ. 14-15.

¹² Βλ. Αριστοτέλους, *Των Μετά τα Φυσικά*, 982 b 9.

¹³ Αριστοτέλης, *ό.π.*, 1003a 20-26.

¹⁴ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, Τόμος ΑΙ, εισ., μετ., σχόλ. Α. Γιανναράς, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1976, σ. AVIII-AIX [26].

«παρέψει στα θολά νερά των αξιών και των ολοτήτων», (όπως, για παράδειγμα, αυτό το έθεσε η χαιντεγκεριανή οντολογία)¹⁵ αλλά να κολυμπήσει –θα λέγαμε– στα πλέον διαυγή νερά από αυτά. Πώς όμως αυτό εν προκειμένω γίνεται δυνατό;

III. Ο Τσάτσος είναι εδώ απόλυτα σαφής: *Ο ρόλος της φιλοσοφίας δεν είναι γι' αυτόν τόσο μικρός*, ώστε αυτή εξετάζοντας συνολικά ό,τι τμηματικά εξετάζουν οι ειδικές επιστήμες να καταλήξει ένα είδος σύνοψης των τελευταίων, και βέβαια ο πλατωνικός φιλόσοφος ως «συνοπτικός» ουδόλως συνεπάγεται κάτι τέτοιο, πλην της υπέρβασης της τεχνοκρατίας και εν τέλει του εργαλειακού λόγου, όπως βέβαια ο Τσάτσος πολύ καλά γνωρίζει:

Δεν είναι φιλόσοφος ο συλλαμβάνων μόνον τα επί μέρους συγκεκριμένα και μη αναφέρων ταύτα εις τας ιδέας, δηλαδή ο ερευνών μεν κατ' έκτασιν πάσαν την ρευστήν πραγματικότητα, ουχί όμως εις βάθος, ουχί υπό το φως σταθερών κριτηρίων. Δεν είναι [άρα] φιλόσοφος ο σήμερον ονομαζόμενος διανοούμενος, ο μονοπλευρώς έχων ανεπτυγμένας τας διανοητικές του δυνάμεις, ή και ο ταλαντούχος ερασιτέχνης...¹⁶

Συνεπώς, η φιλοσοφία δεν ενδιαφέρεται να κρίνει ως προς την πραγματικότητά τους τα πορίσματα των ειδικών επιστημών αυτά καθεαυτά, έργο που επίσης εξαντλείται από αυτές. Αντίθετα την φιλοσοφία ενδιαφέρει ο προσδιορισμός της αποστολής τους στη ζωή, δηλαδή ο προσδιορισμός του σκοπού τους και της αξίας τους ως προς αυτόν. Όπως επισημαίνεται από τον Τσάτσο: «η φιλοσοφία αρχίζει θέτοντας τους σκοπούς, που πρέπει να έχει ο κόσμος, και εννοούμε βέβαια τους έσχατους εκείνους σκοπούς, που δεν είναι μέσα άλλων, αλλά το τελικό τέρμα στη σειρά των σκοπών τους σκοπούς που είναι σκοποί απόλυτοι, όπως λέμε, *ιδέες*. Γι' αυτό η φιλοσοφία πρώτα στη νόηση των ιδεών αποβλέπει και έπειτα διά μέσου αυτών στη νόηση και την κρίση του κόσμου. Αυτές οι ιδέες, η ιδέα της αλήθειας, της ομορφιάς, της ηθικής, του δικαίου, ορίζουν την αποστολή της ζωής μας»¹⁷. Από αυτές, τονίζει ο Τσάτσος, κρίνεται η ζωή μας εάν δηλαδή μέσω της πραγμάτωσής τους εκπληρώνεται ή όχι η αποστολή της¹⁸.

Η φιλοσοφία είναι λοιπόν για τον Τσάτσο μια «θεωρία των ιδεών», αφού όμως πρώτα ελέγξει ως προς την αλήθεια της, η ίδια τον εαυτό της, δηλαδή την δική της επιστημονική ενέργεια, ήγουν υπάρχοντας ως μια κριτική «θεωρία της θεωρίας». Μόνον κατ' αυτόν τον τρόπο, ήτοι *αυτοθεμελιωμένη*, συμπληρώνει ο ίδιος, μπορεί κατόπιν να *θεωρήσει κατ' ιδέαν και όλον τον άλλο κόσμο* (φυσικό και ιστορικό) και άρα να «κρίνει κατά πόσο αυτός ομολογεί προς τις ιδέες, προς τους έσχατους

¹⁵ Πρβλ. σχετικά Martin Heidegger, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισ., μετ., επιλεγ. Χρήστου Μαλεβίτση, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1973, σ. 232.

¹⁶ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, «Πλάτωνος Πολιτικά – II. Οι άρχοντες και οι νόμοι», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, ό.π., σσ. 187-213: 189 (η έμφαση δική μας).

¹⁷ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, ό.π., σ. 16.

¹⁸ Στο ίδιο.

σκοπούς, που πρέπει να κατευθύνεται, και πώς θα έπρεπε να διαμορφωθεί το κάθε τι, για να είναι σύμφωνο με τις ιδέες, για να έχει αξία». Γι' αυτό ακριβώς, η φιλοσοφία ως μια κατά λόγον θεωρία των ιδεών είναι εν γένει *ιδεο-λογία*, ή –όπως ο Τσάτσο διαυκρινίζει– «αξιολογία»¹⁹.

Αν λοιπόν η φιλοσοφία είναι, όπως είδαμε, *θεωρία των ιδεών* (καθώς αντικείμενό της είναι η κρίση της πραγματικότητας κατά την ιδέα), αλλά επίσης και *θεωρία του όλου* (καθώς θεωρεί το όλο, ήτοι τον κόσμο, ενόσω γίνεται ολότητα, ενότητα) τότε κατ' ανάγκην είναι και *θεωρία του πνεύματος*. Κι' αυτό διότι το «πνεύμα» νοείται εν προκειμένω ως η «συνολική έκφραση των ιδεών». Έτσι, όπως υποστηρίζει ο Τσάτσο, ιδέες και πνεύμα ταυτίζονται, καθώς αυτή ακριβώς η «συναναφορά των ιδεών, δηλαδή του πνεύματος και της πραγματικότητας, είναι το όλο, η ενότητα, προς την οποία στρέφεται η φιλοσοφική θεωρία»²⁰. Επομένως, το όλο αυτό είναι ό,τι γεννά το πνεύμα, ενώ παράλληλα σχηματίζεται μόνο στην αναφορά του προς το πνεύμα *υπάρχει δηλαδή ως όλο μόνο για το πνεύμα που το θεμελιώνει ως τέτοιο*. Σύμφωνα μ' αυτά, κατά τον Τσάτσο, μόνο στο μέτρο που βλέπουμε τον κόσμο ως *πραγματοποιημένο πνεύμα*, αυτός αποκτά υπόσταση και νόημα και δικαιώνει την υπαρξή του, παύοντας να είναι μια χαοτική και τυχαία ολότητα, η κατά Πλάτωνα «ακοσμία», καθώς τώρα αυτός «ενώνεται κάτω από έναν ενιαίο τελικό σκοπό, που είναι η πραγματοποίηση των απολύτων αξιών του πνεύματος». Να λοιπόν γιατί, σύμφωνα με τον Τσάτσο «η φιλοσοφία είναι πάντα φιλοσοφία του πνεύματος»²¹. Όπως μάλιστα χαρακτηριστικά τονίζει, και μάλιστα με συνεπή εν προκειμένω, κατά τη γνώμη μας, εγγελιανό τρόπο:

Αυτό το θαυμαστό συμβαίνει στη φιλοσοφία: το πνεύμα να θεωρεί το πνεύμα, το πνεύμα να θεωρεί τον εαυτό του, να γυρίζει στον εαυτό του. *Φιλοσοφία είναι αυτογνωσία του πνεύματος, αυτοσυνειδησία*. Φιλοσοφία είναι το αληθινό νόημα του «γνώθι σαυτόν [...] Με τη φιλοσοφική θεωρία το αντικειμενικό πνεύμα γίνεται περιεχόμενο του υποκειμενικού πνεύματος [...] αντικειμενικό και υποκειμενικό πνεύμα συνθέτονται σε μια ενότητα [δηλαδή, προσθέτουμε εμείς, στο «απόλυτο πνεύμα»]. Αυτή η ένωση σημαίνει την ώρα της φιλοσοφικής ζωής»²².

Όπως άλλωστε παρατηρούσε ο Hegel:

Η μετάβαση της φύσης προς το πνεύμα δεν είναι μια μετάβαση προς κάτι εντελώς άλλο, αλλά είναι μόνο ένας ερχομός-προς-εαυτόν του πνεύματος, το οποίο μέσα στη φύση ήταν εκτός εαυτού²³.

¹⁹ Ο.π., σσ. 16-17.

²⁰ Ο.π., σ. 17.

²¹ Ο.π., σ. 18.

²² Ο.π., σσ. 18-19 (η έμφαση δική μας).

²³ Βλ. σχετικά Georg W.F. Hegel, *Η φιλοσοφία του πνεύματος* (Πρώτο Τμήμα: Το υποκειμενικό πνεύμα

IV. Γι' αυτό ακριβώς, για τον Τσάτσο, η αλήθεια ως ένας από τους έσχατους σκοπούς της ζωής, είναι μεν *ιδέα*, αλλά είναι επίσης και *ιστορία*, τόσο αυτή καθ' εαυτήν όσο και δι' εαυτήν, δηλαδή αναφορικά με τη συνείδηση που αγωνίζεται θεωρητικά και πρακτικά να την κατακτήσει²⁴. Μοιάζει, όπως χαρακτηριστικά λέει ο ίδιος, η αλήθεια με φυτό και ο λόγος με τον σπόρο. Το φυτό υπάρχει δυνάμει στον σπόρο-λόγο και *πραγματοποιείται ως αλήθεια σε κάθε σταθμό που διανύει* μέχρι να ολοκληρωθεί ως η ολότητα και ενότητα αυτών των στιγμών²⁵. Επομένως, η ιδέα της αλήθειας ως η αξία που κατευθύνει τη θεωρητική δράση στη ζωή, πρέπει να πραγματοποιηθεί συγκεκριμένα λαμβάνοντας σαφώς προσδιορισμένες μορφές. Η προς τούτο αναγκαία συνύφανση της ιδέας της αλήθειας με τον χρόνο την θρυμματίζει, ώστε να *συμβεί*, να *γίνει*, ήγουν να *πραγματωθεί εν χρόνω ως διαλεκτική εξέλιξη, λογική γένεση και ιστορία*²⁶. Καθώς, μάλιστα, η κοινωνική φιλοσοφία θεωρεί την κοινωνική πραγματικότητα από την σκοπιά των ιδεών που διέπουν τον κοινωνικό βίο του ανθρώπου, έχει κατ' ανάγκην την πιο άμεση επαφή με τα προβλήματα της ζωής μας και με την ένταξή μας στο κοινωνικό σύνολο. Παράλληλα, ως ειδικότερο τμήμα της πρακτικής φιλοσοφίας, αρτιώνει την κοινωνική μας συνείδηση ή την ηθική μας στροφή προς την κοινωνία. Έτσι, όπως γράφει ο Τσάτσος, η κοινωνική φιλοσοφία όχι μόνο μας κάνει για πρώτη φορά ουσιαστικά συνειδητή την κοινωνική και ιστορική ζωή που σαλεύει γύρω μας, αλλά *φωτίζοντας μ' αυτόν τον τρόπο την ιστορική μας ύπαρξη έχει επιπροσθέτως τη δύναμη να στηρίζει ουσιαστικά την πολιτική μας πράξη*²⁷.

Περαιτέρω δε, καθώς μέσω της φιλοσοφίας αυτοπροσδιοριζόμαστε συνειδησιακά, γινόμαστε κατ' ουσίαν αυτοκυρίαρχοι, αυτόνομοι και ελεύθεροι. Να λοιπόν γιατί, όπως σωστά συμπεραίνει ο Τσάτσος, την «φιλοσοφία πρέπει προ παντός να τη νοιώσωμε σαν το μεγάλο εργαστήρι, όπου σφυρηλατείται η ελευθερία»²⁸. Αυτό σημαίνει ότι ενόσω η φιλοσοφία μας λυτρώνει εν τέλει πνευματικά από το βάρος της πραγματικότητας, ταυτιζόμενη με την πνευματική απελευθέρωση και ουσιαστική ελευθερία του ανθρώπου, δεν είναι δεδομένη, παρά μονάχα για όσους μπορούν να ζήσουν ανυπότακτοι στο δόγμα, στην πρόληψη και στην όποια κοσμική εξουσία, αποδεχόμενοι δηλαδή τον κίνδυνο –όπως ρεαλιστικά γράφει ο Τσάτσος– «αντί να ζήσουν υποβασταγμένοι από τις καθημερινές ροπές και συνήθειες, να ζήσουν μόνοι με τον εαυτό τους και τους νόμους του»²⁹.

- από την *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών σε επιτομή*, §§ 377-482), εισ., μετ., σχόλ. Γιάννη Τζαβάρα, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα 1993, σ. 56 (προφορική προσθήκη του Hegel).

²⁴ Βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, *ό.π.*, σσ. 22 κ.εξ. Πρβλ επίσης Κωνσταντίνου Τσάτσου, «Αι αντινομίες του Πρακτικού Λόγου», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, Τόμος 37, 1962, σσ. 16-34: 19 κ.εξ.

²⁵ Βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, *ό.π.*, σ. 26.

²⁶ *Ο.π.*, σ. 29.

²⁷ Βλ. *ό.π.*, σσ. 20-21.

²⁸ *Ο.π.*, σ. 19.

²⁹ Στο ίδιο.

V. Αν όμως μέχρι εδώ θα μπορούσε κανείς με ευκολία να διακρίνει τις οφειλές του Τσάτσου τόσο στην νεότερη ιδεαλιστική φιλοσοφία εν γένει (και όχι μόνο στον νεοκαντιανισμό), όσο και στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία (κυρίως του Πλάτωνα), κατά την γνώμη μας, οι επιρροές της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας είναι εκείνες που βαραίνουν περισσότερο στον προσδιορισμό της τελικής κατεύθυνσης, ήτοι της αποστολής που –για τον Τσάτσο– οφείλει διαχρονικά να λαμβάνει και να υπηρετεί η φιλοσοφία. Είναι μάλιστα αυτός ακριβώς ο ομφάλιος λώρος με τον αρχαιοελληνικό στοχασμό και ειδικά με την πλατωνική συνολική μεθερμηνειή του που, όπως νομίζουμε, οδηγεί την σκέψη του Κ. Τσάτσου μέσω ακριβώς της ανύψωσης του πολιτικού στοιχείου στον μετασχηματισμό και στην οιονεί υπέρβαση του ιδεαλισμού του. Η συγκεκριμενοποίηση εν τέλει της αποστολής της φιλοσοφίας ως *εν έργω πραγμάτωση της αλήθειας και της ελευθερίας* και η εκ μέρους του *διαρκής συνείδηση της ιδιαιτερότητας της κοινωνικής φιλοσοφίας* σε μια τέτοια φιλοσοφική στοχοθεσία συνιστούν εν προκειμένω κατά ενιαίο τρόπο, ήτοι *στην συνάφειά τους, την απαραίτητη μεθοδολογική προϋπόθεση της ανωτέρω υπέρβασης*.

Γι' αυτό ακριβώς, κατά τον Τσάτσο, η φιλοσοφία ζητάει κατ' ανάγκη «ολόκληρους ανθρώπους», δηλαδή ανθρώπους που ναι μεν *καταφάσκουν νοητικά στην αντικειμενικότητα της αλήθειας ως της ουσίας των όντων και στην ενιαία αρχή του παντός, αλλά ταυτόχρονα διαθέτουν το «αγαθό θράσος»* στηριζόμενοι σ' αυτήν να μπορούν να σηκώσουν το βάρος της ευθύνης απέναντι στα προβλήματα της ζωής³⁰. Στο μέτρο δε που μια τέτοια φιλοσοφία πραγματώνεται τότε *δημιουργεί* –που σημαίνει *εκπαιδεύει*– και τους αληθινούς πολιτικούς. Αυτοί οι πολιτικοί, όπως λέει ο Τσάτσος, είναι μεν κατ' αρχήν οι –κατά Πλάτωνα– πολιτικοί της *ιδέας*, καθώς οφείλουν να έχουν επίγνωση του «ύπατου σκοπού της πολιτικής πράξης», και σ' αυτό άλλωστε συμπίπτουν με τον φιλόσοφο. Από εκεί και πέρα όμως, σημειώνει ο ίδιος, υπερβαίνοντας την στενή εν προκειμένω πλατωνική αντίληψη ή ερμηνεία, το έργο του πολιτικού «με κύριο βοηθό την πείρα από τα πράγματα, έχει εντελώς διαφορετική υφή. *Δεν είναι επιστήμη, αλλά τέχνη. Τέχνη που αναζητεί μέσα στη ρευστότητα των κοινωνικών δεδομένων το πρακτέο, που ποτέ δεν μπορεί να συμπέσει με την ιδέα, έστω και αν τελικά αποβλέπει και πρέπει να αποβλέπει σε αυτήν*»³¹. Γι' αυτό άλλωστε, θεωρεί εν τέλει *ανήθικη* τη μέθοδο που επιδιώκει να περιορίσει ολόκληρη την αλήθεια σε ένα ιερατείο κρίνοντας αργιστά τους πολλούς ως ανάξιους να την επωμισθούνε, καθώς *μόνο παλεύοντας με τους κινδύνους της αλήθειας και της ελευθερίας διδάσκεται ο άνθρωπος πώς να πορεύεται, με αυτές για οδηγούς, προς τον αληθινό προορισμό του*³². Η φιλοσοφία παραμένει δηλαδή, όπως με σαφήνεια επισημαίνεται, η *sine qua non* συνθήκη για την υπέρβαση

³⁰ Βλ. ό.π., σσ. 24, 42-43.

³¹ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, «Φιλοσοφία και πολιτική», στον τόμο με τις Ανακοινώσεις του 1^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας, *Φιλοσοφία και πολιτική*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982, σσ. 13-22: 19.

³² Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, «Το αγαθό ως αρχή της πράξης», ό.π., σ. 65.

του πολιτισμικού δράματος της εποχής (ήτοι του πνευματικού θρυμματισμού της), καθώς είναι η *μόνη που εξ ορισμού συντελεί στην ανασυγκρότηση της πνευματικής μας ενότητας, ώστε να μπορέσουμε να βιώσουμε τις διασπασμένες λειτουργίες του πνεύματος ως απαύγασμα μιας ίδιας πηγής*. Έτσι, όχι μόνο θα μπορέσουμε να συνταιριάξουμε την επιστημονική θεωρία με την θρησκευτική θέα του παντός, αλλά το κυριότερο θα γίνουμε ικανοί να σφιχτοδέσουμε ολόκληρη τη θεωρία με την πράξη, ως γνήσιοι πνευματικοί άνθρωποι-πολίτες, δηλαδή προσωπικότητες τόσο στην θεωρητική ζωή όσο και στην ιστορική μας δράση, που σημαίνει: ως φιλόσοφοι και ταυτόχρονα πολιτικοί³³. Όπως δε με μάλλον μελαγχολικό, αλλά ταυτόχρονα και άκρως ρεαλιστικό τόνο, συμπληρώνει ο ίδιος, καθόλα έμπειρος από την προσωπική του συσχέτιση φιλοσοφίας και πολιτικής:

Μέσα σε αυτό το *χαώδες “μεταξύ”*, σε αυτόν τον *μικτό* κόσμο παλεύει [εν τέλει] ο άνθρωπος της πράξης, άμοιρος από τη γαλήνη του θεωρητικού βίου, για να *ενσταλάξει* όση ελευθερία, όση *πνοή της ιδέας*, μπορεί, στον κόσμο των πραγμάτων³⁴.

³³ Βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, ό.π., σ. 28.

³⁴ Βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Φιλοσοφία και πολιτική», ό.π., σ. 22.

Η Πολιτική Λειτουργία της Θρησκείας στη Σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και η Φιλοσοφία της Θρησκείας

Η παρουσία της θρησκείας στη σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου εναρμονίζεται πλήρως με τις φιλοσοφικές του αναζητήσεις στα πλαίσια της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας,¹ μέσα από την οποία γίνεται κατανοητή και η σχέση μεταξύ θρησκείας και φιλοσοφίας. Άλλωστε ο ίδιος είναι πεπεισμένος ότι αναπόφευκτα ο φιλόσοφος οφείλει να προσδιορίζει τη σχέση αυτή, διαμορφώνοντας τους δύο διαφορετικούς δρόμους και καθορίζοντας τα στοιχεία που τους απαρτίζουν. Μάλιστα φτάνει στο σημείο να θεωρήσει ότι «η φιλοσοφία της θρησκείας δεν είναι τμήμα της φιλοσοφίας, και μάλιστα ένα, που σαν ακραίο παραλείπεται· είναι η φιλοσοφία της ενωτικής της αρχής· εκείνη, που κάνει μια φιλοσοφία ενιαίο σύστημα, κοσμοθεωρία· εκείνο, που την φιλοσοφία την τ ε λ ε ι ώ ν ε υ»².

Ο Τσάτσος διαπραγματεύεται σε θεωρητικό επίπεδο, τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ της φιλοσοφίας της θρησκείας και της χριστιανικής φιλοσοφίας, αναπαριστώντας με τον τρόπο αυτό τα δύο μεγέθη στα πλαίσια των ιδεολογικών τους χρήσεων: της φιλοσοφίας από την πλευρά της θρησκείας και της θρησκείας από την πλευρά της φιλοσοφίας. Σε γενικές γραμμές η διαπίστωσή του έγκειται στο γεγονός ότι ο χριστιανισμός παρέχει έναν δρόμο, ανάμεσα σε τόσους, μια πνευματική πορεία, η οποία έχει ως σκοπό την ένωση με το «Απόλυτο», που για το χριστιανό φιλόσοφο έχει τη μορφή ενός προσωπικού Θεού. Αντίθετα ο φιλόσοφος της θρησκείας δεν μπορεί να ενταχθεί σε μια θρησκευτική πίστη, ακόμα και αν είναι «θρήσκος», επειδή ο φιλόσοφος οφείλει να αναζητά διαρκώς την «αλήθεια», την οποία ο ενταγμένος σε μια θρησκεία θεωρεί ότι την έχει ήδη βρει:

¹ Ο ίδιος ο Τσάτσος σημειώνει: «Ποια είναι η πνευματική μου καταγωγή; Ποιοι με δίδαξαν, με καθοδηγήσαν, με διαπλάσανε; Χρέος μου να αναφέρω δύο ονόματα: Κάντ και Πλάτων. Ο Κάντ μου επέβαλε την γνωσιολογία του, ο Πλάτων την μεταφυσική του». Βλ. Κ. Τσάτσου, *Αποχαιρετισμός*, Εκδόσεις Αστράλαβος/Ευθύνη, 1988, σ. 31.

² Κ. Τσάτσου, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Αθήνα 1965, σ. 22.

Σκέψου εμένα που είμαι θρήσκος και δεν βρίσκω κανένα δόγμα που τίμια να μπορώ να το πιστέψω, που θαυμάζω το Χριστό και δεν βρίσκω συντρόφους στον τρόπο που τον λατρεύω, που αναζητώ τη μορφή – έλληνας γαρ – που ταιριάζει στην ουσία της πίστης μου και δεν τη βρίσκω. Φοβάμαι πως αν κατέληγα να περιχαρακωθώ στο χώρο της χριστιανοσύνης, θα είμουν μάλλον αρειανός ή μονοφυσίτης, όχι ορθόδοξος. Έτσι θα ήμουν παντού αποσυνάγωγος... ένας κουρασμένος διαβάτης που έχασε από καιρό το δρόμο του³.

Εάν στη φιλοσοφία λοιπόν, η πρώτη αρχή και αιτία του κόσμου είναι ένα ζητούμενο, όπως ζητούμενο είναι και η απόλυτη αλήθεια, ενώ στη θρησκεία και ιδιαίτερα στο χριστιανισμό, η πρώτη αρχή, δηλαδή ο Θεός αποτελεί το περιεχόμενο της θρησκευτικής αναζήτησης, ο τρόπος προσέγγισης των δύο διαφέρει σημαντικά. Η μέθοδος του φιλοσόφου είναι η εκτεταμένη χρήση της λογικής, ενώ η θρησκευτική αναζήτηση του χριστιανού φιλοσόφου θεμελιώνεται κυρίως στη θρησκευτική του πίστη⁴:

Εγώ (φιλόσοφος) πελαγοδρομώ. Πλανώμαι μέσα στο άπειρο. Εσύ (θρησκευόμενος) ψάχνεις μόνο το δρόμο σου. Εγώ (φιλόσοφος) ψάχνω και το τέρμα του, το λόγο του, το σκοπό του⁵.

Για το φιλόσοφο η εμπιστοσύνη στη λογική του ανθρώπου, αποτελεί προϋπόθεση κατανόησης του αισθητού κόσμου: «εκεί ο λόγος δεν δέχεται άλλο συνεξουσιαστή»,⁶ ενώ οι «τρόποι» του λόγου είναι οι ιδέες-έννοιες:

Οι ιδέες αυτές είναι οι 'τρόποι' του λόγου. Είναι ο λόγος ο ίδιος. Ένας κόσμος με τη θαυμαστή δομή του, που τον εννοούμε με το λόγο τον ίδιο. Ο λόγος, ως σύστημα των ιδεών, μας επιτρέπει να γνωρίσωμε τη φύση και την ιστορία, αλλά μας επιτρέπει να γνωρίσωμε και τον κόσμο της σκέψης, τον ίδιο τον κόσμο του λόγου⁷.

Η επιρροή του Κάντ στη σκέψη του Τσάτσου είναι προφανής. Αντίθετα με την οντολογία που πρέσβευε ότι οι έννοιές μας πρέπει να συμμορφώνονται προς τα αντικείμενα, ο Κάντ μέσα από την «κριτική του καθαρού λόγου» τονίζει ότι τα αντικείμενα ρυθμίζονται προς τις έννοιες, διερευνώντας παράλληλα τους υποκειμενικούς όρους της γνώσης. Με τον τρόπο αυτό ορίζει την «υπερβατολογική φιλοσοφία», ως τη γνώση εκείνη που γενικά δεν ασχολείται τόσο με τα αντικείμενα όσο με το δικό μας μονάχα τρόπο γνώσεως των αντικειμένων⁸.

Ωστόσο ο λόγος από μόνος του δεν έχει απεριόριστες δυνατότητες, επειδή «η αντίληψη και η εμπειρία μας παρέχουν μια γνώση γι' αυτό που είναι, ποτέ γι'

³ Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 2002¹², σ. 10.

⁴ Μ. Μακράκη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Θρησκείας*, Αθήνα 1988, σ. 12.

⁵ Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 11.

⁶ Ο.π., σ. 15.

⁷ Ο.π., σ. 18.

⁸ Ν. Αυγελή, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 179.

αυτό που πρέπει να είναι»⁹. Έτσι ο λόγος γνωρίζοντας τα όριά του δεν επιχειρεί να απαντήσει σε υπαρξιακά ερωτήματα του τύπου: «γιατί η ύπαρξη του κόσμου και του ανθρώπου; Ποιό είναι το τελικό τέρμα ή και ποιο πρέπει να είναι το τέρμα της ζωής του ανθρώπου επί γης, αλλά και της ζωής ολόκληρης;»¹⁰ Τα ερωτήματα αυτού του τύπου, αποτελούν για τον Τσάτσο αντικείμενο διαπραγμάτευσης της νόησης, η οποία προχωρά πέρα από το λόγο, για να διαμορφώσει μεταλογικά – συμβολικά νοήματα.

Ο νους λοιπόν μπορεί να μεταφέρει νοήματα πέρα από τον λόγο, όπως συμβαίνει με τη μουσική, η οποία δεν είναι λόγος και έτσι «δεν μπορεί να μορφώσει έλλογα νοήματα», όπως και από την άλλη πλευρά «τα έλλογα νοήματα δεν μπορούν να συλλάβουν τη μουσική που ανήκει στον κόσμο των αλόγων νοημάτων»¹¹. Ωστόσο η μουσική μεταφέρει μηνύματα, τα οποία ενώ δεν μπορούν να περιγραφούν και να λεχθούν, γίνονται προσιτά σε μας μέσα από τα συμβολικά σχήματα σκέψης. Με τον τρόπο αυτό ο Τσάτσος εισάγει τον όρο «μεταλογικά νοήματα», στα οποία κυριαρχούν τα «σύμβολα», μεταφέροντας «μηνύματα από το μεταλογικό κόσμο». Οι επιρροές του Τσάτσου, αναφορικά με τη «μεταλογική νόηση», όπως ο ίδιος ομολογεί, προέρχονται από τον Μπάχ, Μότσαρτ και Γκαίτε,¹² ενώ στην ουσία ολόκληρη η θεωρητική του κατασκευή προέρχεται από την πλατωνική θεωρία των ιδεών, την οποία χρησιμοποιεί προκειμένου να προσδιορίσει την συμμετοχή του αισθητού κόσμου στο νοητό. Προς την κατεύθυνση αυτή λειτουργεί και η χρήση του όρου «πλατωνική μέθεξι», με την έννοια της λογικά απροσδιόριστης μετοχής ενός πράγματος στην ιδέα του, της μετοχής ενός αισθητού σε κάτι νοητό:

Η πλατωνική φιλοσοφία, ο πλατωνισμός όλων των αιώνων στηρίζεται σε αυτό το νόημα της ‘μέθεξης’. Οι πράξεις και τα έργα του ανθρώπου δεν είναι απλά γεγονότα, ίσια και όμοια με την πτώση ενός λιθαριού ή με την κίνηση του κύματος στην αμμουδιά, και αποκτούν νόημα, σημασία, αξία και λόγο υπάρξεως διότι τείνουν να πλησιάσουν ένα ιδεατό σημείο, να πραγματοποιήσουν σχετικώς μια ιδέα, να ‘μεθέξουν’ μιας ιδέας· κατά έναν τρόπο λογικά ασύλληπτο να συντεθούν, αισθητό και νοητικό στοιχείο¹³.

Μάλιστα για τον Τσάτσο η ενδεχόμενη άρνηση της «μέθεξης» οδηγεί αναπόδραστα στον «υλισμό», ο οποίος «δεν εξηγεί τίποτε, ούτε την απλή λογική που μεταχειρίζεται ως όργανο για τις εξηγήσεις» που παρέχει¹⁴.

Η λογική λοιπόν αποκτά νόημα στη σκέψη του Τσάτσου μόνο όταν τοποθετηθεί κάτω από την κυριαρχία του νου, ο οποίος ως ευρύτερη έννοια,

⁹ *Ιστορία της Φιλοσοφίας. Η Καντιανή Επανάσταση*, Encyclopedie de la pleiade, Μετάφραση Κυριάκου Κατσίμάνη, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1987³, σ. 37.

¹⁰ Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 16.

¹¹ Ο.π., σ. 19.

¹² Ο.π., σ. 20.

¹³ Ο.π., σ. 26.

¹⁴ Ο.π., σ. 26.

συλλαμβάνει είτε λογικά νοήματα με το λόγο, είτε μεταλογικά νοήματα με τις άλογες δυνάμεις της ψυχής, είτε και με όλες, έλλογες και άλογες δυνάμεις μαζί. Ο νους (σημειώνει) είναι για μένα, κατά την ορολογία μου, κάτι πλατύτερο από το λόγο. Ο νους είναι ένας γενικός δέκτης που λειτουργεί είτε μέσα από τις έλλογες είτε με τις άλογες δυνάμεις της συνείδησης και η νόηση είναι ενέργεια του νου... Στο χώρο της τέχνης είναι εύκολο να αντιληφθί ο καθένας ότι υπάρχει μια νόηση – πες το αισθητική νόηση – που δεν αυξάνει τη γνώση, που δεν κατορθώνεται με έννοιες, αλλά με άλλους μεταλογικούς τρόπους και που εν τούτοις είναι νόηση. Νόηση όχι εννοιών αλλά συμβόλων, νόηση που σωστά ονομάζεται συμβολική¹⁵.

Εάν λοιπόν ο νους, σύμφωνα με τον Τσάτσο συλλαμβάνει τόσο λογικά, όσο και μεταλογικά νοήματα, ποια είναι η σχέση του με τη θρησκεία και ιδιαίτερα με τη θεωρητική της κατασκευή;

Η θρησκεία και μάλιστα στη χριστιανική της εκδοχή χρησιμοποιεί το δόγμα που δεν είναι τίποτε άλλο παρά «ένα κέλυφος λογικοφανές, φτιαγμένο με έννοιες και διακρίσεις δάνειες από την αρχαία φιλοσοφία, κέλυφος που για τη λογική σκέψη, όπου δεν είναι εντελώς παράλογο, είναι ασήμαντο, αλλά που αντίθετα, πέρα από το χώρο της λογικής, αποκτά τις σωστές μεγάλες του διαστάσεις, διότι είναι ένα σύστημα συμβολικών νοημάτων... Γι' αυτό η θρησκεία χρειάζεται την τέχνη. Όχι για να καλλωπίσει το μυστήριο της λειτουργίας της, αλλά για να το εκφράσει. Γι' αυτό χρειάζεται και από τη γλώσσα λέξεις που απελευθερώνονται από το λογικό νόημά τους και γίνονται κύτταρα συμβόλων, πετράδια στα μωσαϊκά που σχηματίζουν ένα σύμβολο. Έτσι περπατούμε τη συμβολική σκέψη μας στις εκτάσεις όπου δεν αντέχει να περπατήσει η λογική»¹⁶.

Με τον τρόπο αυτό ο Τσάτσος απομακρύνει τη θρησκεία από την αναγκαιότητα της τυπικής λογικής, επειδή ακριβώς ο θρησκευτικός λόγος δεν χρησιμοποιεί τους κανόνες της. Αλλωστε δεν πρέπει να ξεχνάμε εδώ ότι την αδυναμία της τυπικής λογικής να προσδιορίσει το περιεχόμενο του θρησκευτικού λόγου και να δικαιολογήσει την παρουσία του με λογικά επιχειρήματα, αποδεικνύει και ο Κάντ, ο οποίος με αυστηρό τρόπο ελέγχει τη «λογοκρατούμενη θεολογία» για τις κλασικές αποδείξεις περί της υπάρξεως του Θεού¹⁷. Ωστόσο ο χριστιανισμός για τον Τσάτσο έχει νόημα μόνο ως μεταλογική σκέψη. Η «ενανθρώπιση» του Θεού π.χ., μόνο ως σύμβολο μπορεί να γίνει κατανοητή, ως σύμβολο που ενώνει το νοητό και ιδεατό με το αισθητό και το πραγματικό: «Ο Θεός ενώνεται με τον άνθρωπο. Και σάρξ ενένητο η ιδέα και η ιδέα εγένετο σάρξ»¹⁸. Η «ενανθρώπιση» λοιπόν είναι «το ιερό σύμβολο που εκφράζει

¹⁵ Ο.π., σ. 21.

¹⁶ Ο.π., σ. 17.

¹⁷ *Ιστορία της Φιλοσοφίας. Η Καντιανή Επανάσταση*, ό.π., σ. 53.

¹⁸ Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 26.

τη συνείδηση ή τη σύνθεση των δύο κόσμων, ένα νόημα, λογικά ασύλληπτο, αλλά μεταλογικά αναγκαίο για την οικοδόμηση σε ένα τέλειο σύστημα του λόγου. Το άλογο τούτο είναι η αναγκαία πρώτη υπόθεση του λόγου. Το ότι υπάρχει, δεν το αποδεικνύει και δεν μπορεί να το αποδείξει καμιά επιστήμη. Αλλά το ότι είναι αναγκαίο να υπάρξει, αυτό το επιβεβαιώνει ολόκληρη η ανθρώπινη γνώση»¹⁹. Ως συνεπής καντιανός ο Τσάτσος θεωρεί ότι αυτό που έχει νόημα τελικά δεν είναι η πραγματική υπόσταση της έννοιας του Θεού, άλλωστε ως σύμβολο δεν μπορεί να είναι πραγματικός, είναι ωστόσο αναγκαίος ως ιδέα, επειδή «σώζει με την ένωση της το αισθητό, του δίνει νόημα και αξία, το κάνει να μετέχει στον άυλο κόσμο, είτε λέγεται πεζά κόσμος των ιδεών, είτε υπερουράνιος τόπος»²⁰.

Στο σημείο αυτό ο Τσάτσος οριοθετεί τη σχέση της φιλοσοφίας της θρησκείας με την χριστιανική φιλοσοφία. Η συμφωνία των δύο έγκειται στο γεγονός της υπάρξεως ενός συμβολικού λόγου, ο οποίος όμως για τον χριστιανό φιλόσοφο γίνεται κατανοητός ως υποστατικός-πραγματικός με ιστορικά χαρακτηριστικά, (π.χ. η ενανθρώπιση του Θεού είναι ένα πραγματικό γεγονός) ενώ για τον φιλόσοφο της θρησκείας ο κόσμος του συμβολικού λόγου δεν είναι πραγματικός, αλλά ιδεατός, αναγκαίος ωστόσο για να προστατεύσει την ιδέα της συμμετοχής του αισθητού στο νοητό, από οποιαδήποτε προσπάθεια υποβάθμισής της και άρα απουσίας νοήματος για τον ίδιο τον αισθητό κόσμο.

Μάλιστα στο σημείο αυτό ο Τσάτσος μέμφεται εκείνους που πιστεύουν στην «εξ' αποκαλύψεως αλήθεια», κατηγορώντας τους για «υλοποίηση του πνεύματος»:

Αλλά αυτοί που πιστεύουν στην εξ' αποκαλύψεως αλήθεια διαπράττουν ένα είδος 'μεταβάσεως εις άλλο γένος'. Το μη λογικά αποκαλυπτόμενο το ενσωματώνουν μέσα στη λογικά συλληπτή πραγματικότητα. Δημιουργούν μια υπόσταση μέσα στη φύση, που δεν διέπεται από τους φυσικούς νόμους, μια φυσική υπόσταση που δεν είναι φυσική, ένα άχρονο που είναι και χρονικό. Διαπράττουν το λάθος της υλοποίησης του πνεύματος. Ξέρουν ότι αυτό είναι αντιφατικό, παράλογο. Και απαντούν *credo quia absurdum* (πιστεύω επειδή είναι παράλογο).²¹ Το *absurdum* όμως δεν είναι η παραδοχή μεταλογικών νοημάτων ή η αναγνώριση της υπόστασής των, αλλά η υλοποίησή τους. Η συμβολική σκέψη δεν υλοποιεί. Απλώς το άυλο, το νοητό, το εκφράζει με συμβολικές μορφές, και με συμβολικές πράξεις. Αυτή είναι η διαφορά... Δεν αρνούμαι το *absurdum*· αλλά δεν το παραδέχομαι ως φυσικό γεγονός ή σαν κάτι που είναι πραγματικό, όπως τα αισθητά πράγματα. Η εξ' αποκαλύψεως αλήθεια δίνει στο *absurdum* μυθική μορφή και μετατοπίζει τη μυθική αυτή μορφή μέσα στον ιστορικό χρόνο, μέσα στην αισθητή πραγματικότητα ή σε κάτι που συνεργεί απάνω της και μαζί της. Εγώ δίνω στο *absurdum* μια συμβολική

¹⁹ Ο.π., σ. 26.

²⁰ Ο.π., σ. 27.

²¹ Η αναφορά εδώ είναι στον Τερτυλλιανό, στον οποίο αποδίδεται η φράση «*credo quia absurdum*» και ιδιαίτερα στο έργο του *De Carne Christi*. Tertullian, (1956) *De Carne Christi*, Edited and translated by Ernest Evans.

μορφή και το κρατώ έξω από την πραγματικότητα, σας προσιτή στη νόησή μας έκφραση κάποιου μεταλογικού νοήματος, που το πιστεύω αναγκαίο ως νοητή υπόσταση, ιδίως όταν από αυτή εξαρτάται η υπόσταση όλου του νοητού και αισθητού σύμπαντος²².

Η διάκριση μεταξύ της «συμβολικής σκέψης» και της «εξ' αποκαλύψεως αλήθειας», παραπέμπει στον ίδιο τον Κάντ, ο οποίος διακρίνει την «καθαρή έλλογη πίστη» και την «πίστη εξ' αποκαλύψεως». Η πρώτη μπορεί να θεωρηθεί ως πίστη, την οποία έχει αποδεχθεί ο καθένας ελεύθερα με κριτήριο τη λογική του, ενώ η δεύτερη είναι προϊόν επιβολής²³.

Για τον Τσάτσο η πίστη σε έναν Θεό, μπορεί να είναι βασική προϋπόθεση για τη σκέψη του χριστιανού φιλοσόφου, για τον φιλόσοφο της θρησκείας όμως γίνεται κατανοητή ως αναζήτηση του «Απολύτου», το οποίο μόνο ως συμβολικός λόγος μπορεί να έχει νόημα και ιδιαίτερα ως αίτημα του πρακτικού λόγου:

Ο λογισμός ή δεν καταλήγει πουθενά ή καταλήγει στο Απόλυτο. Από τη φύση του ζητάει ένα έσχατο έρεισμα, που είναι και ένα τελικό τέλος. Κάθε κατάφαση χρειάζεται μια τελική κατάφαση που να τη στήριξη. Κάθε πράξη χρειάζεται ένα τελικό σκοπό που να τη δικαιώνει. Αυτό το έσχατο και τελικό, μη έχοντας καμμίαν από τίποτε εξάρτηση, είναι απόλυτο. Το νόημά του είναι απόλυτο· απόλυτη είναι η αξία του. Δεν έχει σημασία τι όνομα θα δώσωμε σε αυτό το Απόλυτο, όπου η κάθε συνείδηση βρίσκει το τελικό της έρεισμα· σημασία έχει η ουσία του²⁴.

Οι αντιλήψεις αυτές του Τσάτσου συνδέονται με την καντιανή θεωρία της υπερβαντολογικής Διαλεκτικής, με την οποία ο Κάντ μας δείχνει πως ο λόγος προσδίδει ενότητα στα ενεργήματα της νόησης, κυρίως μέσα από τις a priori έννοιες, οι οποίες είναι ρυθμιστικές και εξηγούν την απόλυτη ενότητα του κόσμου της εμπειρίας. Τέτοιες a priori ιδέες είναι ο κόσμος, ως ιδέα της ολότητας της εξωτερικής εμπειρίας, η ψυχή ως ιδέα ενός κοινού σημείου αναφοράς της ολότητας της εσωτερικής εμπειρίας και ο θεός ως ιδέα ενός κοινού σημείου αναφοράς της ολότητας εν γένει²⁵. Σε κάθε περίπτωση οι a priori έννοιες δεν έχουν υποστατικά χαρακτηριστικά, δίνουν ωστόσο νόημα και αξία στις πράξεις του ανθρώπου.

Έτσι ο Τσάτσος θεωρεί ότι:

ο κόσμος της φύσεως και της ιστορίας, για να αποκτήσει νόημα και αξία, πρέπει να συνδεθεί με το Απόλυτο. Από αυτό εξαρτάται αποκλειστικά το νόημα και η αξία του²⁶.

Το ίδιο συμβαίνει και με την ψυχή. Για τον Τσάτσο ψυχή είναι «ο θαυμαστός χώρος όπου το απόλυτο και το σχετικό, το φυσικό και το μεταφυσικό, το αισθητό και το νοητό

²² Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 28-29.

²³ Ι. Κάντ, *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, Πόλις 2007, σ. 299.

²⁴ Κ. Τσάτσου, «Το ερώτημα περί Θεού», *Ευθόνη*, τ. 28, 1974, σ. 153.

²⁵ Ν. Αυγελή, ό.π., σσ. 190-191.

²⁶ Κ. Τσάτσου, «Το ερώτημα περί Θεού», ό.π., σ. 153.

συνάπτονται. Η σύναψη αυτή είναι και η ουσία της ζωής του ανθρώπου»²⁷. Ωστόσο η προσέγγιση γίνεται με τους κανόνες της νόησης, οι οποίοι και διασφαλίζουν την ιδέα του «απολύτου» από οποιοσδήποτε παρανοήσεις. Για το λόγο αυτό ο Τσάτσος θα σημειώσει:

Δεν πιστεύω σε ένα Θεό που ασχολείται και επεμβαίνει στην πορεία της ιστορίας, που τιμωρεί και κρίνει. Όσοι πιστεύουν σε αυτά μικραίνουν το νόημα του Θεού. Τον ανακατεύουν με τα ανθρώπινα, τα πρόσκαιρα, τα ασήμαντα. Τον ενανθρωπίζουν. Τον κατασκευάζουν καθ' ομοίωσιν του ανθρώπου, που εγώ θεωρώ ιεροσυλία²⁸.

Μάλιστα ο Τσάτσος θα φτάσει στο σημείο να υιοθετήσει πανθεϊστικές αντιλήψεις προκειμένου να διασώσει την ιδέα της «θεότητας», η οποία δίνει νόημα στον κόσμο, από τις υποστατικές της μορφές:

Έχω δέος και σεβασμό μπρος στο ένθεο της ύπαρξης. Τον Θεό τον νοιώθω παντού. Δεν χωρίζω τον Δημιουργό από το δημιούργημα. Μόνο στον εν χρόνω κόσμο χωρίζεται η σκέψη από την πραγμάτωση, το έργο από τον εργάτη. Γι' αυτό λέω πως η ζωή είναι κάτι καλό, απόλυτα καλό, Αγαθό²⁹.

Με την έννοια αυτή:

...Θεός δεν είναι εκείνος που μας πείθει περί της υπάρξεώς του και της ματαιότητας όλων των άλλων. Θεός είναι εκείνος που μας πείθει περί της υπάρξεως και της αξίας των πάντων³⁰.

Άλλωστε είναι πεπεισμένος ότι καμιά θρησκεία δεν κατέχει το Θεό. Όλες οι θρησκείες είναι απλώς προσβάσεις στο Θεό, που κανείς δεν κατέχει³¹. Μεταφέροντας ο Τσάτσος το θρησκευτικό σχήμα της κλασικής μεταφυσικής, που δικαιολογούσε την παρουσία προσωπικού Θεού, σε μια εγκόσμια λατρεία της ζωής, απελευθερώνει τη θρησκευτικότητα από τις αντινομίες του δογματισμού, ενώ παράλληλα κατανοεί την ίδια την θρησκεία ως λατρεία της ύπαρξης, που κατατείνει στην ιδέα της απόλυτης ελευθερίας:

Το να ξέρεις πως δεν υπάρχει προσωπικός Θεός και ούτε προσωπικός δεσμός μαζί Του και εν τούτοις να είσαι γεμάτος δέος και ευσέβεια μπρος στη θεότητα που δεν έχει ούτε μορφή, ούτε όριο, και που κι' εσύ γι' αυτό δεν έχεις καμιά δύναμη να τον αγγίξεις, αυτό είναι αληθινή θρησκευτικότητα, χωρίς κανένα ειδωολατρικό στοιχείο, χωρίς ιδιοτέλεια καμιά, χωρίς καμιά ελπίδα. Λατρεία του απροσπέλαστου και ασύλληπτου Θεού, διότι είναι Θεός³².

²⁷ Ο.π., σ. 154.

²⁸ Κ. Τσάτσου, *Η Ζωή σε απόσταση*, Οι Εκδόσεις των Φίλων, 1986, σ. 22.

²⁹ Ο.π., σ. 22-23.

³⁰ Ο.π., σ. 19.

³¹ Ο.π., σ. 18.

³² Ο.π., σσ. 18-19.

Η «θρησκεία» λοιπόν του φιλοσόφου είναι σύμφωνα με τον Τσάτσο η κατάφαση του «Είναι», της ίδιας της ζωής: «το 'Είναι' είναι ένα απόλυτο αγαθό—και γι' αυτό ένθεο. Καταφάσκω το Είναι»³³. Μόνο τότε «ο Νούς ως μια ενότητα όλων των νοητικών και πρακτικών δυνάμεων των έλλογων όντων, ο Παντεόπτης Νους μπορεί να είναι απόλυτα ελεύθερος και κατατείνει προς την απόλυτη ελευθερία»³⁴. Με την έννοια αυτή ο Τσάτσο θα σημειώσει:

Είμαι άνθρωπος θρήσκος διότι νοιώθω τη ζωή μου σαν μια ιερή τελετουργία και είμαι εκστατικός μπροστά στο θαυμαστό Είναι της ζωής, όπου φύονται οι αξίες και οι συνειδήσεις που δημιουργούν και ζουν αυτές τις αξίες... και το κάνω χωρίς την προσφυγή στον θρησκευτικό μύθο, αλλά στην αληθινή ουσία της θρησκείας, που εκφράζεται με την κατάφαση της ζωής ως αγαθού, με την έκσταση μπρος σε αυτό το αγαθό³⁵.

Με τον τρόπο αυτό εισάγεται η παρουσία της θρησκείας του «Λόγου», στο βαθμό που ο φιλόσοφος μπορεί και διαχειρίζεται το νόημα της ύπαρξης, απαλλαγμένο από τις επί μέρους θρησκευτικές δεσμεύσεις, ενώ «λειτουργοί» και μέτοχοι της θρησκείας αυτής είναι όλοι οι ορθά σκεπτόμενοι άνθρωποι³⁶.

Συνοψίζοντας τα χαρακτηριστικά της «θρησκείας» του φιλοσόφου, σύμφωνα με τον Τσάτσο, θα μπορούσαμε να τα διακρίνουμε ως εξής: α) πίστη σε μια ύψιστη Αρχή, β) ελευθερία στην αναζήτησή της, γ) εμπιστοσύνη μόνο στη νόηση του ανθρώπου και στη λογική του, δ) τα πάντα έχουν νόημα, όταν κατατείνουν σε ένα σκοπό, ε) ο Θεός έχει νόημα μόνο ως έσχατη ιδέα, στ) αποφυγή υιοθέτησης οποιουδήποτε θρησκευτικού δόγματος, ζ) σκοπός της ύπαρξης η συμμετοχή στον κόσμο των ιδεών.

Η Θρησκεία ως εγκόσμια πολιτική λειτουργία

Εάν η «θρησκεία» του φιλοσόφου συνιστά εμπιστοσύνη στη νόηση του ανθρώπου να συλλαμβάνει το πραγματικό νόημα της ζωής και απευθύνεται σε εκείνους που έχουν την ικανότητα να σκέπτονται, η παρουσία των θεσμικά διαμορφωμένων θρησκειών δικαιολογείται στο βαθμό που οι ίδιες παρέχουν επίσης μια συνεπή θεωρία νοήματος, ιδιαίτερα όταν ο άνθρωπος αδυνατεί να συλλάβει το νόημα αυτό:

Οι άνθρωποι μη μπορώντας να συλλάβουν το ασύλληπτο με τις διανοητικές τους δυνάμεις έχουν ανάγκη από μια συγκεκριμένη μορφή που τείνει να δώσει κάποια συλληπτή μορφή στο ασύλληπτο. Έχουν ανάγκη από ένα έσχατο στήριγμα. Οι θρησκείες κατεβάζοντας το ασύλληπτο 'Είναι' στο χώρο του σχετικά συλληπτού προσφέρουν στους ανθρώπους κάτι που για να υπάρξουν ολοκληρωμένοι πρέπει να γνωρίσουν, μια ομοίωση συλληπτή του Θεού³⁷.

³³ Ο.π., σ. 21.

³⁴ Ο.π., σ. 21.

³⁵ Ο.π., σ. 23.

³⁶ Ι. Κάντ, *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, ό.π., σ. 280.

³⁷ Κ. Τσάτσο, *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., σ. 27.

Μόνο με την έννοια αυτή ο Τσάτσος δικαιολογεί τη θεολογική σκέψη, χωρίς βέβαια ο ίδιος να την υιοθετεί:

Μη πιστεύοντας και μη συμφωνώντας με κανένα θεολογικό δόγμα, εν τούτοις πιστεύω πως τα μεγάλα θεολογικά συστήματα αποτελούν ιστορικά αναγκαιούς θεσμούς για την ολοκλήρωση των ανθρωπίνων κοινωνιών,³⁸

στο βαθμό που επεξεργάζονται μια θεωρία νοήματος, συνδέοντας το μύθο με τον ανθρώπινο λόγο:

Και είναι γι' αυτό οι θρησκείες η πρώτη και ανώτατη ανάγκη των ανθρώπων που ικανοποιείται με τον καταλογισμό στο Είναι ιδιοτήτων που γεφυρώνουν το χάσμα μεταξύ του Τίποτε και του Παντός, ανεβάζοντας το Τίποτε σε κάτι τι περισσότερο από το Τίποτε και κατεβάζοντας το Παν σε κάτι λιγότερο από το Παν, σε μια περιοχή όπου συμπλέκονται ο μύθος με τον ανθρώπινο λόγο³⁹.

Εάν η θρησκεία αποτελεί μια αναγκαιότητα για το μέσο άνθρωπο, ο οποίος πρέπει να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ της ανυπαρξίας και της ύπαρξης, δίνοντας νόημα στη ζωή του, η αναγκαιότητα αυτή γίνεται περισσότερο κατανοητή στη σκέψη του Τσάτσου με τη δημιουργία της χριστιανικής Εκκλησίας, η οποία θα πρέπει να εντάσσεται στην ίδια ακριβώς προοπτική:

Η Εκκλησία δημιουργήθηκε από την ανάγκη να υπάρξει μια μόνιμη εγκόσμια παρουσία του Λόγου, και, μέσω του Λόγου, του 'Όντος', του Απόλυτου. Η αποστολή της είναι να διατηρή ζωντανή την παρουσία του Λόγου στην ιστορία της ανθρωπότητας. Η ρύθμιση των εγκοσμίων θα έπρεπε να την ενδιαφέρει μόνο κατά το μέτρο που είναι απαραίτητο για να δημιουργούνται κάθε φορά οι πιο κατάλληλες προϋποθέσεις για τον κύριο σκοπό της, που είναι ο πρώτος σκοπός γενικά του ανθρώπου⁴⁰.

Με την έννοια αυτή η Εκκλησία ως εγκόσμια διαχείριση της παρουσίας του «Λόγου» θα πρέπει να έχει τα ίδια ακριβώς χαρακτηριστικά με τη θρησκεία του φιλοσόφου: Μια ατομική πορεία προς το Θεό, ο οποίος, όντας ιδέα, ενέχει το χαρακτήρα του «Απολύτου», προσδίδοντας ωστόσο ένα συγκεκριμένο νόημα στην ύπαρξη, χωρίς όμως εξάρτηση από δόγματα, τα οποία διεκδικούν το χαρακτήρα καθολικών αληθειών. Άρα η παρουσία της Εκκλησίας, σύμφωνα με τον Τσάτσο είναι ανεκτή στο βαθμό που κατατείνει σε αυτόν το σκοπό, λειτουργώντας η ίδια ως μέσο προς επίτευξή του και όχι τοποθετώντας τον εαυτό της στη θέση του σκοπού.

Είναι όμως στην πράξη η θεσμικά διαμορφωμένη Εκκλησία αυτό που ο Τσάτσος περιγράφει ως μια «θρησκεία του Λόγου», η οποία οφείλει να υπερβαίνει τον εαυτό

³⁸ Ο.π., σ. 27.

³⁹ Ο.π., σσ. 27-28.

⁴⁰ Κ. Τσάτσου, «Το ερώτημα περί Θεού», ό.π., σ. 155.

της; Ο ίδιος ομολογεί πως όχι. Έτσι αισθάνεται την ανάγκη να κάνει τη διάκριση μεταξύ της «θρησκείας» και της «Εκκλησίας»:

Η θρησκεία είναι το ατομικότατο φαινόμενο. Εσύ κατάμονος, μέσα στο άπειρο, μπροστά στο Θεό. Η Εκκλησία είναι ακριβώς το αντίθετο – μια ευρύτατη κοινωνία που θέλει να γίνει οικουμενική. Η ανθρωπότητα σαν ένα ενιαίο ποίμνιο κάτω από το βλέμμα του ποιμένα της. Άμα η θρησκεία συνδυσασθή με την Εκκλησία αλλάζει υφή. Το ατομικό γίνεται γενικός κανόνας. Το άρρητο γίνεται και ρητό. Η εξωκοσμική σχέση γίνεται και εγκόσμια τάξη⁴¹.

Με τον τρόπο αυτό η Εκκλησία καθιερώνεται ως εγκόσμιο σύστημα, με πολιτικά χαρακτηριστικά, αναδεικνύοντας και επιβάλλοντας μια «αποκεκαλυμμένη αλήθεια» σε καθολική πίστη, προνόμιο το οποίο ωστόσο έχει μόνο η «έλλογη θρησκευτική πίστη». Η διάκριση αυτή μεταξύ θρησκείας και Εκκλησίας στη σκέψη του Τσάτσου, παραπέμπει στη διάκριση που κάνει ο Κάντ, μεταξύ της «καθαρής θρησκευτικής πίστης» και της «εκκλησιαστικής – ιστορικής πίστης»:

Η καθαρή θρησκευτική πίστη είναι βέβαια εκείνη η οποία και μόνο μπορεί να θεμελιώσει μια καθολική Εκκλησία· διότι δεν είναι παρά μια έλλογη πίστη η οποία μπορεί να μεταδοθεί με πειθώ στον καθένα, ενώ μια ιστορική πίστη, θεμελιωμένη απλώς και μόνο σε γεγονότα, δεν μπορεί να επεκτείνει την επιρροή της παρά μόνο μέχρι το σημείο όπου, ανάλογα με τις συνθήκες του χρόνου και του τόπου, μπορούν να φθάσουν οι ειδήσεις σε σχέση με την ικανότητα να κρίνομε την αξιοπιστία τους⁴².

Για τους λόγους αυτούς ο Καντ συμπεραίνει ότι:

...μια Εκκλησία στερείται το σπουδαιότερο γνώρισμα της αλήθειας της, δηλαδή εκείνο μιας νόμιμης αξίωσης για καθολικότητα, όταν θεμελιώνεται σε μια πίστη εξ αποκαλύψεως, η οποία ως ιστορική πίστη (αν και είναι ευρέως διαδεδομένη μέσω της Γραφής και διασφαλισμένη ακόμη και για τους απώτατους απογόνους) δεν είναι βέβαια επιδεκτική μιας καθολικής πειστικής μεταδόσεως⁴³.

Ωστόσο ο Καντ δικαιολογεί την ιστορική παρουσία της Εκκλησίας, λέγοντας ότι :

λόγω της φυσικής ανάγκης όλων των ανθρώπων να απαιτούν για τις ύψιστες έννοιες και τις αρχές του Λόγου πάντοτε κάτι αισθητά από, κάποια εμπειρική επιβεβαίωση κ.ο.κ. (πράγματα τα οποία, όταν υπάρχει η πρόθεση να εισαχθεί καθολικά μια πίστη, πρέπει να τα λαμβάνει κανείς υπ' όψιν του), θα πρέπει να χρησιμοποιείται κάποια ιστορική εκκλησιαστική πίστη η οποία και βρίσκεται ήδη συνήθως έτοιμη⁴⁴.

⁴¹ Κ. Τσάτσου, *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., σ. 17.

⁴² Ι. Κάντ, *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, ό.π., σ. 190.

⁴³ Ό.π., σ. 203.

⁴⁴ Ό.π., σ. 203.

Σε κάθε περίπτωση η ιστορική Εκκλησία μόνο ως «μέσον» μπορεί να γίνει κατανοητή, στην προσπάθεια να οδηγήσει τα μέλη της στην «αληθινή θρησκεία του Λόγου». Προς την ίδια κατεύθυνση θα κινηθεί και ο Τσάτσος, ο οποίος επισημαίνει ότι «χωρίς Εκκλησία λίγοι μπορούν να πλησιάσουν κάποιο ψήγμα θρησκευτικότητας και έτσι κάπως να διακρίνουν το μακρινό φως του Θεού. Και όμως μόνο πέρα από την Εκκλησία αρχίζει να διαφαίνεται η πραγματική ουσία της θρησκείας. Οι λίγοι που δεν χρειάζονται την Εκκλησία για να φθάσουν στο νόημα του Θεού, αντί να την βλέπουν μόνο σαν *civitas Dei*, την αισθάνονται και σαν *civitas terrena*»⁴⁵. Άρα η Εκκλησία είναι αναγκαία για τους πολλούς, εκείνους που δεν μπορούν από μόνοι τους να κατανοήσουν το νόημα του Θεού χωρίς ένα ορατό σημείο αναφοράς. Μάλιστα ο Κάντ θεωρεί ότι «μια ιδιαίτερη αδυναμία της ανθρώπινης φύσης ευθύνεται για το γεγονός ότι ουδέποτε μπορεί να υπολογίζει κανείς σ' εκείνη την καθαρή πίστη τόσο, όσο της αξίζει αληθινά, για να θεμελιώσει μια Εκκλησία μονάχα σ' αυτήν»⁴⁶. Έτσι η θεσμικά διαμορφωμένη Εκκλησία, μπορεί να γίνει ανεκτή, μόνο ως ενδοκοσμική «έλλογη» πίστη, η οποία μέσα από το νόημα του Θεού, θα προσδιορίζει το ίδιο το νόημα της ύπαρξης, οδηγώντας τον άνθρωπο ελεύθερα προς το σκοπό αυτό. Μόνο εάν επιτευχθεί ο «ύψιστος» αυτός σκοπός, η παρουσία της δεν θα έχει πλέον νόημα. Μόνο δηλαδή όταν η ιστορικά διαμορφωμένη Εκκλησία λειτουργήσει ως υπέρβαση του εαυτού της, επιχειρώντας να δώσει στον άνθρωπο ένα υπαρξιακό νόημα γι' αυτόν τον κόσμο και όχι για κάποιον άλλον, θα επιτευχθεί η μετάβαση στη «θρησκεία του Λόγου», κοινός στόχος τόσο εκείνων που δεν χρειάζονται την Εκκλησία προκειμένου να φτάσουν στο νόημα της ύπαρξης, όσο και εκείνων που δια μέσου της Εκκλησίας το κατορθώνουν. Μάλιστα ο Τσάτσος θα επισημάνει ότι:

η ιστορία δεν είναι μια δοκιμασία, μια προπαρασκευή για το ουσιώδες που έρχεται μετά: είναι η ίδια το ουσιώδες. Και είναι για μένα το ουσιώδες ακριβώς διότι είναι, όπως πρέπει να είναι και για τον χριστιανό, πορεία προς τον Θεό»⁴⁷.

Άρα σε κάθε περίπτωση η ενδοκοσμική λειτουργία της Εκκλησίας, η οποία κατατείνει στην ένωση με το «Απόλυτο», ως διαδικασία ελεύθερης προσέγγισής του, μπορεί να έχει νόημα, ως «έλλογη πίστη», ενώ η προσπάθεια καθιέρωσης μιας πολιτείας του Θεού επί γης, ως «θείας αποκάλυψης», δεν μπορεί να έχει κανένα απολύτως νόημα, επειδή δεν κατατείνει σε αυτόν τον σκοπό, εφόσον δεσμεύει την ελευθερία του ανθρώπου, επιβάλλοντας κανόνες γι' αυτήν την ζωή, προκειμένου να αποκτήσει νόημα κάποια άλλη. Αυτό δηλαδή που μας επισημαίνει ο Τσάτσος είναι ότι η προσπάθεια καθιέρωσης μιας πολιτείας του Θεού επί της γης, οδηγεί σε ακύρωση του πνευματικού χαρακτήρα της Εκκλησίας, ενώ η καθιέρωση της Εκκλησίας ως

⁴⁵ Κ. Τσάτσου, *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., σ. 17.

⁴⁶ Ι. Κάντ, *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, ό.π., σ. 190.

⁴⁷ Κ. Τσάτσου, *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., 18.

εγκόσμιας θρησκείας του «Λόγου», μπορεί να διασώσει τον πνευματικό της χαρακτήρα. Αισθανόμενος ο Τσάτσος το βάρος αυτής της υποχρέωσης θα σημειώσει:

Η κυριώτερή μου διαφορά από ένα χριστιανό είναι ότι εγώ πιστεύω στην αξία της ιστορίας, στην αξία της εγκόσμιας ζωής, αυτής καθ' αυτήν. Κατά τούτο είμαι Έλληνας και όχι χριστιανός⁴⁸.

Εάν λοιπόν η παρουσία της χριστιανικής Εκκλησίας δικαιολογείται από την πλευρά του Τσάτσου ως μια κοσμική κοινότητα που απευθύνεται σε μια διευρυμένη ομάδα ανθρώπων, με απώτερο στόχο την «παρουσία του Λόγου μέσα στην Ιστορία», εντούτοις φαίνεται ότι ο σκοπός αυτός δεν επιτυγχάνεται. Η Εκκλησία λοιπόν δεν αποτελεί «μέσο» προς επίτευξη του σκοπού, αλλά τις περισσότερες φορές λειτουργεί η ίδια ως ο «κύριος σκοπός». Έτσι:

...κινδυνεύει πρωτεόν μέλημα της Εκκλησίας να γίνη η επιβολή μιας ηθικής τάξης μέσα στις συνειδήσεις και στην κοινωνία... Όσο λησμονιέται ο κύριος προορισμός, γίνεται ένας εγκόσμιος θεσμός χρήσιμος για την ηθική συμπεριφορά των πολλών, εκείνων που δεν έχουν τη δύναμη να είναι ηθικοί χωρίς τις πολιτειακές κυρώσεις και τα εκκλησιαστικά επιτίμια⁴⁹.

Τόσο ο Τσάτσος, όσο και ο Κάντ, συμφωνούν στην αντίληψη ότι το «έλλογο πράττειν» μπορεί από μόνο του να οδηγήσει στην ηθική τελειότητα και στην ευδαιμονία που αντιστοιχεί σε αυτήν, ανεξάρτητα από τους θρησκευτικούς επικαθορισμούς⁵⁰. Όμως ο άνθρωπος παρόλο που είναι ελεύθερος ως λογικό όν να πράττει σύμφωνα με τις επιταγές του «Λόγου» του και δεν χρειάζεται την ιδέα ενός άλλου όντος πάνω από αυτόν για να του υποδείξει τι θα πρέπει να πράξει, εντούτοις ο ίδιος ο άνθρωπος αισθάνεται την ανάγκη «να προσεπινεί για τα καθήκοντά του έναν τελικό σκοπό ως το επιτυχές αποτέλεσμα» των ενεργειών του⁵¹. Στα πλαίσια αυτά γίνεται κατανοητή και η λειτουργία της θρησκείας. Βέβαια η ίδια δεν αποτελεί το θεμέλιο ενός καθήκοντος:

Η βούληση ενός προστάζοντος Θεού και η προοπτική για αμοιβή και τιμωρία στον 'άλλο κόσμο' δεν είναι ο λόγος για τον οποίο έχουμε καθήκοντα και η θρησκεία, και αυτό είναι επίσης σημαντικό, δεν αποτελεί περιεχόμενο ενός καθήκοντος: Δεν είμαστε υποχρεωμένοι να θεωρούμε αληθείς τις μεταφυσικές υπαρκτικές αποφάνσεις των αιτημάτων. Η θρησκεία είναι πολύ περισσότερο μια υπόσχεση του Λόγου που δίνει ελπίδα, όταν αισθανόμαστε με βάση το Λόγο ότι είμαστε άνευ όρων ηθικά υποχρεωμένοι, ένα αντίβαρο απέναντι στο φόβο της απώλειας της ευτυχίας, ο οποίος μπορεί να συνδέεται με την πραγματοποίηση του καθήκοντος⁵².

⁴⁸ Ο.π., σ. 18.

⁴⁹ Κ. Τσάτσου, «Το ερώτημα περί Θεού», ό.π., σ. 155.

⁵⁰ Forschner, M. «Η θεωρία του Καντ για την πίστη του Λόγου και το πραξιακό κίνητρο», Ιμμάνουελ Καντ, Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006 σ. 166.

⁵¹ Ι. Κάντ, *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, ό.π., σ. 22.

⁵² M. Forschner, ό.π., σ. 169.

Άρα η ύπαρξη ενός παντοδυνάμου, παντογνώστη και δίκαιου Θεού ως δημιουργού του κόσμου και δικαστή, υπάρχει ακριβώς προκειμένου να αποδίδει ο άνθρωπος νόημα, διάρκεια και αποτελεσματικότητα στην ηθική του αυτοκατανόηση⁵³. Με την έννοια αυτή ακόμα και όταν ο «Λόγος» είναι υποχρεωμένος να υποθέσει μια μέλλουσα ζωή, ως απάντηση στο ερώτημα «τι δικαιούμαι να ελπίζω», η έμφαση δίνεται περισσότερο σε μια καλύτερη μορφή ζωής και λιγότερο στην αθανασία⁵⁴.

Με έμμεσο λοιπόν τρόπο δικαιώνεται ο ηθικός χαρακτήρας της θρησκείας εφόσον είναι χρήσιμη για εκείνους που δεν μπορούν να κατακτήσουν μια έλλογη μορφή ηθικότητας. Προς την κατεύθυνση αυτή ο Τσάτσος θα επισημάνει:

πιστεύω ότι οι Εκκλησίες είναι ωφέλιμοι, θα έλεγα, απαραίτητοι ιστορικοί θεσμοί, πού, κατά κανόνα, ημερεύουν τους ανθρώπους, τους επιβάλλουν σαν ιερούς μερικούς κανόνες ηθικής, δικαιοσύνης, αλληλεγγύης και ανθρωπιάς. Ειδικότερα η χριστιανική θρησκεία, η πιο εξελιγμένη, η πιο προσγειωμένη με το μήνυμα της αγάπης, που αποτελεί τη μεταφυσική της ουσία, συγκρατεί αχαλίνωτα πάθη, βουλμίες, μίση, περιορίζοντας τη φυσική κτηνώδία των ανθρωπίνων όντων.

Δεν λησμονώ τα εγκλήματα που έγιναν εν ονόματι των θεών, των εκκλησιών, των δογμάτων. Είναι πάρα πολλά. Αλλά αν έλειπαν οι θρησκείες ο βίος των ανθρώπων θα ήταν ακόμα πιο βάρβαρος και κτηνώδης. Οι θρησκείες, αυτές που τόσες φορές εγκλημάτισαν, παρ' όλα τα εγκλήματα, αποτελούν ηθικούς κοινωνικούς φραγμούς. Καθοδηγητικές αρχές. Η αληθινή θρησκευτικότητα είναι προνόμιο ελάχιστων. Η θρησκεία ως θεσμός είναι μια καθολική κοινωνική αναγκαιότητα⁵⁵.

Παρόλο που στη σκέψη του Τσάτσου η παρουσία της θεσμικά διαμορφωμένης θρησκείας μπορεί να λειτουργήσει κατά παρέκκλιση, ως ρυθμιστική ιδέα του «Απολύτου» και της ηθικής συμπεριφοράς, εντούτοις η κοινωνική της παρουσία έχει πολιτικό χαρακτήρα. Άλλωστε για τον Τσάτσο οι ηθικές και πολιτικές πράξεις μόνο ως πνευματικά γεγονότα έχουν μιαν ιδιαίτερη σημασία,⁵⁶ επειδή κατατείνουν στην πραγμάτωση της απολύτου «ιδέας» στον κόσμο, προκειμένου να προσδώσουν μια νοηματική ενότητα σε αυτόν. Με άλλα λόγια ο Τσάτσος κατανοεί την παρουσία των πολιτικών κοινωνιών, των κανόνων δικαίου και της ίδιας της κοινωνικής οργάνωσης, ως στοιχείων που κατά παρέκκλιση της ελεύθερης βούλησης, των πραττόντων υποκειμένων, καλούνται να ρυθμίσουν τον τρόπο δράσεως των επί μέρους συνειδήσεων. Σύμφωνα με την αντίληψη του Τσάτσου ενώ κάθε άνθρωπος θα μπορούσε να συμπεριφέρεται σύμφωνα με τον «Λόγο» που υπάρχει στη συνείδησή του και η κοινωνία στο σύνολό της θα ρυθμιζόταν με αποκλειστικό κριτήριο τις επιταγές αυτού του «Λόγου» και

⁵³ Ο.π., σ. 165.

⁵⁴ Χ. Αρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Κάντ*, Εκδόσεις Νήσος, 2008, σ. 54.

⁵⁵ Κ. Τσάτσου, *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., σσ. 28-29.

⁵⁶ Κ. Τσάτσου, *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, Εκδόσεις των Φίλων, 2000, σ. 35.

μόνο, ωστόσο κατά την διάρκεια της πράξης υπερτερούν σκοποί σχετικής αξίας, οι οποίοι δεν οδηγούν στον ορθό τελικό σκοπό της πράξεως που είναι η ιδέα του αγαθού μέσα στην κοινωνία. Αυτό αναλαμβάνει να το φέρει εις πέρας η κοινωνία ως πολιτική κοινότητα μέσα από τους κανόνες δικαίου, οι οποίοι λειτουργούν «ως παραπλήρωμα της ηθικής τάξεως εν τω κόσμω της σχετικότητας»⁵⁷. Συνεπώς η πολιτική και θρησκευτική οργάνωση μιας κοινωνίας μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο ως προς την διαχείριση ενός συνόλου νοημάτων, φορέας των οποίων είναι οι πράξεις των ανθρώπων. Έτσι διαμορφώνεται μια ετερόνομη σε σχέση με το άτομο ηθική συμπεριφορά, η οποία κατατείνει στον προσδιορισμό ενός κοινού νοήματος⁵⁸.

Μελετώντας το Τσάτσος τη Δημοκρατία στην Αμερική, διαπιστώνει τη συμβολή της θρησκείας αφενός στη διαμόρφωση μιας ατομικής ηθικής συμπεριφοράς, αφετέρου στην καλλιέργεια και παροχή ενός κοινού νοήματος, το οποίο στοχεύει σε πρακτικούς σκοπούς. Ο καλβινισμός, ως κυρίαρχη θρησκευτική πίστη, έστρεψε αρκετά νωρίς το περιεχόμενο της αμερικανικής θρησκευτικότητας από το μεταφυσικό-θεωρητικό επίπεδο στο ηθικό-πρακτικό, διαμορφώνοντας τις βασικές ηθικοπολιτικές αρχές της αμερικάνικης δημοκρατίας⁵⁹. Στο σημείο αυτό τα δάνεια του Τσάτσου από τον Alexis de Tocqueville, είναι χαρακτηριστικά:

Στις Ηνωμένες Πολιτείες υπάρχει αναρίθμητο πλήθος από θρησκευτικές ομάδες. Όλες διαφέρουν ως προς τη λατρεία που πρέπει να αποδίδεται στον Δημιουργό, όλες όμως συμφωνούν ως προς τα καθήκοντα των ανθρώπων προς αλλήλους. Κάθε ομάδα λοιπόν λατρεύει το Θεό κατά τον τρόπο της, όλες όμως οι ομάδες κηρύσσουν την ίδια ηθική εν ονόματι του Θεού. Αν στον άνθρωπο ως άτομο έχει μεγάλη σημασία το αν η θρησκεία είναι αληθινή, δε συμβαίνει καθόλου το ίδιο και για την κοινωνία. Η κοινωνία δεν έχει τίποτα να φοβηθεί ή να ελπίσει από την άλλη ζωή και αυτό που περισσότερο την ενδιαφέρει δεν είναι τόσο το να πρεσβεύουν όλοι οι πολίτες την αληθινή θρησκεία όσο το αν πρεσβεύουν κάποια θρησκεία. Εξάλλου όλες οι θρησκευτικές ομάδες των Ηνωμένων Πολιτειών επανευρίσκονται στη μεγάλη χριστιανική ενότητα και η ηθική του χριστιανισμού είναι παντού η αυτή⁶⁰.

Η νομιμοποίηση της ατομικής θρησκευτικής πίστης σε συνδυασμό με τη θρησκευτική ελευθερία, οδήγησε στην ελευθερία της συνείδησης και της σκέψης. Η αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι μια ελεύθερη προσωπικότητα, ο οποίος αναγνωρίζει ως υπέρτατη αρχή μόνο το Θεό και η αίσθηση της ισότητας όλων απέναντί του, αποτέλεσε, σύμφωνα

⁵⁷ Κ. Τσάτσου, «Κοινωνία και Δίκαιον», *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, τ. 4, (1935), σ. 481.

⁵⁸ «Κάθε κοινωνία επομένως, ως σύνολο πράξεων, είναι και σύνολο νοημάτων και η ενότητα των πράξεων που την απαρτίζουν κατ' ανάγκην συνίσταται σ' ένα κοινό στοιχείο όλων των νοημάτων, σ' ένα δηλαδή κοινό νόημα», Κ. Τσάτσου, *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, ό.π., σ. 66.

⁵⁹ Κ. Τσάτσου, *Στις Ρίζες της Αμερικανικής Δημοκρατίας*, Εκδόσεις Ευθύνη, σ. 23.

⁶⁰ A. De Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, Στοχαστής, σ. 296.

με τις αντιλήψεις του Τσάτσου, τη βασική προϋπόθεση που οδήγησε τον Αμερικανό στην υιοθέτηση δημοκρατικής και πολιτικής ισότητας. Ας μην ξεχνάμε άλλωστε ότι ο Καντ κατ' απαίτηση του πρακτικού Λόγου, θεώρησε ότι η καθολική θρησκευτική πίστη είναι πίστη στον Θεό: α) ως παντοδύναμο δημιουργό, δηλαδή ως «άγιο νομοθέτη», β) ως συντηρητή του ανθρωπίνου γένους, δηλαδή ως «αγαθό κυβερνήτη» και γ) ως τηρητή των δικών του ιερών νόμων, δηλαδή ως «δίκαιο δικαστή». Η τριπλή αυτή ιδιότητα του Θεού, ως ηθικού και μόνο αρχηγού του ανθρωπίνου γένους, ενώ σε μια νομικο-πολιτική κοινωνία ενδεχομένως γίνεται κατανοητή ως διάκριση των εξουσιών, εντούτοις στις θρησκευτικές χριστιανικές συνειδήσεις διαμορφώνει την έννοια ενός λαού, ως ηθικής κοινότητας, συνενωμένης σε ένα και το αυτό όν⁶¹.

Η θρησκευτική απλότητα, που ξεκινούσε από το τελετουργικό τυπικό των θρησκευτικών κοινοτήτων, το ένδυμα των ιερέων, τη διακόσμηση των εκκλησιών, το απλό και κατανοητό κήρυγμα, αλλά και τη δράση του κάθε ενορίτη γύρω από την εκκλησία του,⁶² επεκτείνονταν στην καθημερινή ζωή των Αμερικανών:

Ο Αμερικανός κατάλαβε, ότι δεν εκδηλώνει τον σεβασμό του και την εκτίμησή του ούτε με ορισμένους φραστικούς τύπους ούτε με μια ορισμένη εξωτερική στάση... Ο σεβασμός, η εκτίμηση είναι καθαρώς εσωτερικά γεγονότα⁶³.

Το πουριτανικό ήθος του Καλβινισμού που καλλιέργησε έναν ασκητικό τύπο ζωής, παράλληλα με μια συντηρητική θρησκευτική αγωγή, η οποία είχε στο κέντρο της έναν «σκλήρο Θεό», προσέδωσε στο χαρακτήρα του Αμερικανού, σύμφωνα με τον Τσάτσο, τη μαχητικότητα της επιβίωσης⁶⁴.

Συνδέοντας ο Τσάτσος το πουριτανικό θρησκευτικό ήθος και την κεφαλαιοκρατική οργάνωση της αμερικανικής κοινωνίας, ουσιαστικά μιμείται τον Max Weber,⁶⁵ υποστηρίζοντας την άποψη ότι το επάγγελμα αποτελούσε αρετή.

Ούτε η μόνωση η μοναχική, ούτε ο μεταφυσικός ετασμός και η καθαρή θεά ήταν αρετή: αρετή ήταν η εργασία και το επάγγελμα το παραγωγικό, το κοινωνικά ωφέλιμο⁶⁶.

Ο έντονος υποκειμενισμός της προτεσταντικής ηθικής και η προβολή της ατομικότητας σε σχέση με το θείο, μεταγραφόταν στο επίπεδο της κοινωνικής και οικονομικής ζωής, προκειμένου να νομιμοποιήσει τις κοινωνικές δραστηριότητες, όπως την ατομική ιδιοκτησία, το κληρονομικό δίκαιο και την κερδοσκοπία, εφόσον όλα αυτά κατανοήθηκαν ως δώρα του Θεού. Με την έννοια αυτή ο Τσάτσος θεωρεί ότι

⁶¹ Ι. Κάντ, *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, ό.π., σσ. 259, 260.

⁶² Κ. Τσάτσου, *Στις Ρίζες...* Ό.π., σ. 28.

⁶³ Ό.π., σ. 30.

⁶⁴ Ό.π., σσ. 34-35.

⁶⁵ Μ. Weber, *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, Αθήνα Gutenberg 1993.

⁶⁶ Κ. Τσάτσου, *Στις Ρίζες...* Ό.π., σ. 36.

ο πρακτικός ιδεαλισμός τους καλβινισμού κατόρθωσε να συνδυάσει στη συνείδηση του Αμερικανού, τον χριστιανισμό και την κεφαλαιοκρατία, τον έντονο ατομικισμό, της απεριόριστης ιδιοκτησίας και του επιχειρηματικού πνεύματος, με τις αρχές της χριστιανικής ηθικής, αιτιολογώντας παράλληλα γιατί στην Αμερική δεν υπήρξε ένα σοσιαλιστικό κίνημα ανάλογο των ευρωπαϊκών χωρών⁶⁷.

Για τον Τσάτσο λοιπόν η επίδραση της θρησκείας αποτελεί σημαντική παράμετρο στη διαμόρφωση μιας ορισμένης κοινωνικοπολιτικής συμπεριφοράς, η οποία θεμελιώνεται κυρίως στην πειθάρχηση σε ηθικούς κανόνες. Ωστόσο αυτό που διαφαίνεται στη σκέψη του είναι η καλλιέργεια πρωτίστως μιας εξατομικευμένης ηθικής, η οποία και διασφαλίζει το κοινωνικό και πολιτικό ήθος. Με άλλα λόγια οι πρακτικές αρετές και η ηθική του καθήκοντος, προσδίδουν ένα εξατομικευμένο κοινωνικοπολιτικό νόημα ως πραξιακή ηθική συμπεριφορά, προκειμένου να υπάρξει μια πολιτική οργάνωση της κοινωνίας και όχι το αντίστροφο⁶⁸. Άλλωστε στη σκέψη του Τσάτσου, τόσο η κοινωνία, όσο η πολιτεία και το δίκαιο, επειδή αποτελούν ιδέες πρέπει πρωτίστως να συλληφθούν ορθολογικά από την ελεύθερη βούληση των ανθρώπων, προκειμένου στη συνέχεια να πραγματοποιηθούν⁶⁹.

Ο ιδεαλισμός, η θρησκεία και ο ιστορικός υλισμός

Η παρουσία του Τσάτσου στη νεοελληνική κοινωνία συνδέθηκε αρκετά νωρίς με τις μεσοπολεμικές αναζητήσεις περί της ελληνικής ταυτότητας, έτσι τουλάχιστον όπως αυτό έγινε αντιληπτό μέσα από την ταξική συγκρότηση της νεοελληνικής κοινωνίας και την κρίση εξουσίας που εμφανίστηκε στην πολιτική ζωή της χώρας. Χαρακτηριστικό γνώρισμα της μεσοπολεμικής περιόδου υπήρξε η αμφισβήτηση της αστικής κυριαρχίας, κυρίως από την αριστερά, η παρουσία της οποίας όξυνε τις ταξικές αντιπαραθέσεις. Η αστική δημοκρατία μπροστά στο ρεύμα της έντονης αμφισβήτησης αναδιπλώνεται σε συντηρητικότερες επιλογές μέσα από την χρήση αυταρχικών μεθόδων που ποινικοποιούν την αμφισβήτηση της εξουσίας (ιδιώνυμο), προστατεύοντας παράλληλα το αστικό καθεστώς⁷⁰.

⁶⁷ Ο.π., σ. 40.

⁶⁸ Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε εδώ ότι «το εγώ ως διάσταση ή δομική στιγμή εξουσίας και εσωτερικό μετατρεπτικό ενδιάμεσο, ενισχυμένο από τη διαλεκτική συνείδηση, διεκδικεί την πρώτη θέση στη συγκρότηση του ανθρώπου και του εαυτού του και την πρώτη θέση στις σχέσεις του ανθρώπου με τους άλλους, την κοινωνία του και τη Φύση. Η προνομιακή σχέση του εγώ με κάποιον θεό, όπου κι όταν αυτή αναπτύσσεται, με ένα άλλο δηλαδή γενικό μετατρεπτικό ενδιάμεσο, νοηματικά ισχυρότατο, συνήθως ενδυναμώνει αποφασιστικά τις σχέσεις ιδιοποίησης που αναπτύσσει ο άνθρωπος με τη Φύση και με τους άλλους. Παράλληλα επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα και τις βαθύτερες μυστικές και ερωτικές σχέσεις που είναι δυνατόν να αναπτύξει ο άνθρωπος με το φαντασιακό θεσμικό γεγονός που είναι ο Θεός». Α. Παπαρίζος, *Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση, Τα γενικά, μετατρεπτικά και ερωτικά ενδιάμεσα και η κοινωνία του ανθρώπου*, Ελληνικά Γράμματα, 2001, σ. 493.

⁶⁹ Κ. Τσάτσου, «Κοινωνία και Δίκαιο», ό.π., σ. 485.

⁷⁰ Γ. Λαδογιάννη, *Κοινωνική Κρίση και Αιθητική Αναζήτηση στον Μεσοπόλεμο. Η παρέμβαση του περιοδι-*

Στο επίπεδο της ιδεολογικοπολιτικής κατασκευής ο αστικός φιλελευθερισμός, έχοντας χάσει με τη μικρασιατική καταστροφή το όραμα της εθνικής ολοκλήρωσης, επιχειρεί να συμπληρώσει το κενό στρεφόμενος είτε στο ένδοξο ηρωικό παρελθόν, είτε στην ευρωπαϊκή προοπτική της Ελλάδος. Σε κάθε περίπτωση «η φιλελεύθερη διανοήση βιώνει τη νέα πραγματικότητα με δυσπιστία και εχθρότητα. Δυσπιστεί για την πολιτική και πνευματική καθοδήγηση και εχθρεύεται την υπαγωγή του έθνους στην κοινωνία. Η τοποθέτηση αυτή ορίζει και τον προσανατολισμό της στην αναζήτηση νέων ιδεολογικών προσαρμογών: ευρωπαϊκή συμπόρευση και εθνική αναγέννηση. Το ένα αίτημα ωθεί στην ταχύτατη υπέρβαση του οδυνηρού παρόντος με την ευρωπαϊκή προοπτική του μέλλοντος και το άλλο βιάζει την επιστροφή στο προπολεμικό ελληνικό παρελθόν»⁷¹. Ανήκοντας ο Τσάτσος στους διανοητές εκείνους της αστικής ή μεγαλοαστικής τάξης, των οποίων η φιλοδοξία ήταν να συγκροτήσουν ένα ρεύμα πρωτοπορίας για την ανανέωση της φιλελεύθερης ιδεολογίας στην Ελλάδα του μεσοπολέμου, υιοθετεί και εκείνος με τη σειρά του τα γενικά ιδεολογικά χαρακτηριστικά της ομάδας αυτής, τα οποία συνίστανται στην υπεράσπιση του εθνικού χαρακτήρα της ελληνικής κοινωνίας, ενάντια σε όσους υποστηρίζουν την ταξική της συγκρότηση⁷².

Ο Τσάτσος, όπως και η ομάδα των πανεπιστημιακών καθηγητών του περιοδικού «Αρχείο Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών», στην οποία ανήκε, υιοθέτησε αρκετά νωρίς μια ιδεολογική και πολιτική ταυτότητα, η οποία συνδέθηκε άμεσα με τις φιλοσοφικές του αναζητήσεις.

Ο ίδιος θα υποστηρίξει ότι ο ιδεαλισμός, του δημιουργεί

μια αβυσσαλέα απόσταση...από τους υλιστές, τους θετικιστές, τους εμπειριστές, τους αισθησιοκράτες, από όσους δεν έχουν την δύναμη ή δεν αισθάνονται την ανάγκη να βγουν έξω από τα τείχη της συνειρμικής σκέψης, ας πούμε της κατά Πλάτωνα διάνοιας, που είναι μέρος μόνο του λόγου⁷³.

Μάλιστα είναι πεπεισμένος ότι αυτή η φιλοσοφική θεώρηση αποτελεί κριτήριο ιδεολογικοπολιτικής ένταξης, όχι μόνο για τον φιλόσοφο, αλλά και για τον θρησκευόμενο χριστιανό, ο οποίος εκ των πραγμάτων βρίσκεται αντιμέτωπος με τις υλιστικές θεωρίες⁷⁴. Με την έννοια αυτή θα σημειώσει:

στην κοινωνική μου συμπεριφορά παρουσιάζομαι σαν ορθόδοξος χριστιανός ενώ δεν είμαι μέσα μου πιστός καμμιάς εγκαθιδρυμένης θρησκείας⁷⁵.

κού *Ιδέα*, Εκδόσεις Οδυσσέας, 1993, σ. 20.

⁷¹ Ο.π., σ. 23.

⁷² Ο.π., σ. 24.

⁷³ Κ. Τσάτσου, 2002, ό.π., σ. 29.

⁷⁴ Ο.π., σ. 29.

⁷⁵ Κ. Τσάτσου, *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., σ. 28.

Ο Τσάτσος θα αισθανθεί την ανάγκη να υπεραμυνθεί ενός «πατριωτισμού», τον οποίο ορίζει ως σύζευξη του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού και της χριστιανικής παράδοσης, στοιχείων που συγκρότησαν το σύγχρονο ευρωπαϊκό πολιτισμό. Η σύζευξη αυτή μπορεί να αποτρέψει την επικράτηση υλιστικών θεωριών, υπενθυμίζοντας παράλληλα ότι η ένταξη «στην οικογένεια των εθνών που έχουν κοινές ρίζες ιδεολογικές, γλωσσικές, αισθητικές, που έχουν όμοια λογικά σχήματα και ένα κοινό σύστημα ιδεών»,⁷⁶ είναι αναπόφευκτη. Εάν λοιπόν ο χριστιανισμός προσέδωσε στην Ευρωπαϊκή ταυτότητα μια πολιτισμική διάσταση, ο Τσάτσος δεν μπορεί παρά να θεωρήσει τον εαυτό του «γέννημα» αυτού ακριβώς του πολιτισμού και με την έννοια αυτή να δικαιολογήσει την συστράτευσή του στο πλευρό του χριστιανισμού, στον αγώνα του ενάντια στον «ιστορικό υλισμό».

Προς την κατεύθυνση αυτή ο Τσάτσος δημοσιεύει μελέτη με τίτλο: «Εθνος και Κομμουνισμός», η οποία εκδίδεται το έτος 1952 από την «Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος», αναλαμβάνοντας ο ίδιος την ευθύνη να θεωρηθούν όσα γράφει «μια απαρχή σε όλα όσα, πιο καίρια, πιο συστηματικά, πιο υψηλά μπορεί να πη και θα πη η Εκκλησία»,⁷⁷ στην αντιπαράθεσή της με τον κομμουνισμό. Η χρησιμοποίηση από την Ελληνική Εκκλησία της ιδεαλιστικής διάνοησης με σκοπό την ιδεολογική αντιπαράθεση με την αριστερά, αποδεικνύει την μετατροπή, ως ένα βαθμό, της επίσημης ελληνικής θρησκευτικής σκέψης σε παράγοντα στήριξης της κυρίαρχης ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας.⁷⁸ Ο ιδεαλισμός στην ελληνική περίπτωση λειτούργησε επίσης, από την πλευρά της πανεπιστημιακής διάνοησης ως ιδεολογικό σύστημα διαμεσολάβησης μεταξύ των στοιχείων μιας πολιτισμικής ταυτότητας και της ενσωμάτωσής τους στον κοινωνικό ιστό, μετατρέποντας παράλληλα τα στοιχεία αυτά σε μοναδικά κριτήρια κοινωνικοπολιτικής ένταξης⁷⁹.

Απευθυνόμενος ο Τσάτσος αρχικά σε έναν «πεπλανημένο» νέο, υποστηρίζει ότι η «ακατάλυτη φυσική αδικία», που επικρατεί στον κόσμο, περιορίζει σημαντικά το έργο εκείνου που οραματίζεται την επίλυση της «κοινωνικής αδικίας», επειδή πάντοτε οι άνθρωποι «θα γεννιούνται κουτοί και έξυπνοι, άρρωστοι και ρωμαλέοι, τυχεροί και άτυχοι...αγαθοί και μοχθηροί,... (ενώ) πάντα μερικοί θα ηγούνται και άλλοι θα ακολουθούν»⁸⁰. Για τον Τσάτσο η κοινωνική αδικία δεν αποτελεί αυτόνομο

⁷⁶ Ο.π., σ. 84.

⁷⁷ Κ. Τσάτσος, *Εθνος και Κομμουνισμός*, Εκ του Τυπογραφείου της Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1952, σ. 5.

⁷⁸ Π. Καραμούζης, «Θρησκεία και κυρίαρχη ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία», στο *Επιστήμη και Κοινωνία. Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, Εκδόσεις Σάκκουλας, Αθήνα 2009, σσ.81-102.

⁷⁹ Π. Καραμούζης, «Πανεπιστήμιο και Ιδεολογία: Η αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας μέσα από τους επίσημους λόγους των καθηγητών του Πανεπιστημίου Αθηνών (1900-1970)», στο Μπουζάκης Σήφης, *Ιστορία της Πανεπιστημιακής Εκπαίδευσης. Πρακτικά 4^{ου} Επιστημονικού Συνεδρίου Ιστορίας της Εκπαίδευσης* (Πάτρα, 6-8 Οκτωβρίου 2006), Εκδόσεις Gutenberg 2008, σσ. 113-129.

⁸⁰ Κ. Τσάτσος, 1952, ό.π., σ. 10.

κοινωνικό φαινόμενο, αλλά εντάσσεται στους νομοτελειακούς φυσικούς νόμους, οι οποίοι περιορίζουν την ανθρώπινη δράση για κοινωνική αλλαγή. Με τον τρόπο αυτό επιδιώκει να αποδυναμώσει το επιχείρημα του κομμουνισμού για τη δυνατότητα της κοινωνικής αλλαγής μέσα από την κοινωνική επανάσταση.

Αντίθετος στην βία των κοινωνικών επαναστάσεων, υποστηρίζει ότι εάν ο κομμουνισμός δεν εμπλέκονταν στον αγώνα για κοινωνική δικαιοσύνη η εποχή μας

θα είχε ασφαλώς προοδεύσει... (Επειδή) το αίμα θα ήταν λιγότερο. Και οι οικονομικοί κλονισμοί πιο ανώδυνοι. Η ρομαντική μέθοδος των ακραίων και χτυπητών πράξεων, η μέθη της επαναστάσεως, όλα αυτά τα σαγηνευτικά βέβαια θα έλειπαν. Θα τα αντικαθιστούσε ο ψυχρός λόγος του κλασσικού ευρωπαϊκού πνεύματος, συνδυασμένος με τη σοσιαλιστικότερη θεωρία του κόσμου, τη χριστιανική: θα τα αντικαθιστούσε η σχεδόν αδιόρατη εξελικτική πορεία, χωρίς βαθιές αναταραχές, χωρίς ιστορικούς θεατρνισμούς, με λιγότερους ήρωες και περισσότερους δημιουργούς⁸¹.

Για τον Τσάτσο η κοινωνική δικαιοσύνη, όπως άλλωστε και κάθε κοινωνική κατασκευή δεν έχει αυθύπαρκτα κοινωνικά χαρακτηριστικά, αλλά προκύπτει από την ελεύθερη ανθρώπινη βούληση. Έτσι ο αγώνας για κοινωνική δικαιοσύνη δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητος από τον αγώνα για πραγμάτωση της ελεύθερης προσωπικότητας των ανθρώπων, στα πλαίσια όχι των κοινωνικών, αλλά των πνευματικών αγώνων, προκειμένου «να μπορέσει ο κάθε άνθρωπος να δημιουργήσει περισσότερα από τα ύψιστα, τα άυλα αγαθά που αποτελούν τον προορισμό του»⁸². Η μεταγραφή των κοινωνικών προβλημάτων από το φυσικό χώρο επίλυσής τους που είναι οι οργανωμένες κοινωνίες, στην συνείδηση των δρώντων υποκειμένων, διαμορφώνει για τους ιδεαλιστές φιλοσόφους κριτήρια ανωτερότητας του πνεύματος έναντι της ύλης, ενώ ταυτόχρονα τα κριτήρια αυτά, επειδή ορίζονται ως υπερϊστορικά, καθιερώνονται σε ρυθμιστικούς παράγοντες της ιστορικής πραγματικότητας.

Με τον τρόπο αυτό δικαιώνεται η παρουσία του πνευματικού ανθρώπου, ως φορέα του «απολύτου» μέσα στην ιστορία⁸³. Αυτό που κάνει εντύπωση στη σκέψη του Τσάτσου είναι η διατύπωση της άποψης ότι ενώ οι εγκόσμιες διαμάχες δεν ενδιαφέρουν τον πνευματικό άνθρωπο και δεν συνιστά παράλειψη καθήκοντος η μη συμμετοχή σε αυτές, εντούτοις χρέος του είναι να δραστηριοποιείται ενάντια σε εκείνους που επιχειρούν να «αφαιρέσουν το πνευματικό βάθος από τα πράγματα, και να τα καταντήσουν απλά αποκτήματα της ύλης»⁸⁴. Για το λόγο αυτό κάνει σαφή διάκριση μεταξύ των «πολιτικών ταγών» της εγκόσμιας και άρα πεπερασμένης ιστορικής πραγματικότητας και των «πνευματικών ταγών» της ιδανικής πολιτείας,

⁸¹ Ο.π., σ. 12.

⁸² Ο.π., σ. 17.

⁸³ Ο.π., σ. 44.

⁸⁴ Ο.π., σ. 45.

θεωρώντας ότι οι υπηρεσίες που παρέχουν οι πνευματικοί ταγοί στην ιστορία της ανθρωπότητας είναι σε κάθε περίπτωση ανώτερες πολιτικές πράξεις, επειδή στηρίζονται στα υπερϊστορικά και διαχρονικά κριτήρια του πνεύματος⁸⁵.

Τα ίδια ακριβώς κριτήρια νομιμοποιούν την πνευματική παρουσία των εθνών ως φορέων του πολιτισμού. Για τον Τσάτσο «η ιστορία του πολιτισμού είναι ιστορία εθνών. Τα έθνη δημιουργούν πολιτισμούς. Και μόνο τα έθνη που δημιουργούν μόνιμες πολιτιστικές αξίες επέζησαν μέσα στην ιστορία»⁸⁶. Η ανωτερότητα των εθνικών ομάδων προβάλλεται σε σχέση με τις ταξικές, τις φυλετικές και τις κλιματολογικές διαφορές των ανθρώπων, επειδή «δεν είναι τόσο βαθιές, τόσο σταθερές, τόσο αποφασιστικές, όσο οι εθνικές διαφορές»⁸⁷. Στις αντιλήψεις αυτές θα θεμελιωθεί και η ανωτερότητα του ελληνικού έθνους, το οποίο έχει μια πολιτιστική αποστολή να επιτελέσει στο σύγχρονο ευρωπαϊκό κόσμο, σε αντίθεση με τον κομμουνισμό, ο οποίος «ξεκινώντας από ανθελληνικές, αντιχριστιανικές και ημιβάρβαρες δοξασίες, θέλει να επιβάλλει, με το αίμα και το ψεύδος, έναν κατώτερο, έναν εξωευρωπαϊκό τρόπο ζωής στην κοιτίδα του ευρωπαϊκού πολιτισμού, στην Ελλάδα»⁸⁸. Η κατανόηση του έθνους ως φορέα πολιτισμικών και μόνο αξιών και ο διαχωρισμός του από τις υλικές επιδιώξεις, μετέτρεπε την παρουσία του σε μια βασική παράμετρο της κυρίαρχης πολιτικής ιδεολογίας. Για το λόγο αυτό θεωρεί ότι είναι χρέος της πολιτικής και πνευματικής ηγεσίας του τόπου να επαναπροσδιορίσει το περιεχόμενο της «εθνοφοροσύνης», της ιδεολογικής δηλαδή διαχείρισης του περιεχομένου της εθνικής ταυτότητας, η οποία και τελικά «θα νικήση τον κομμουνισμό»⁸⁹. Δεν παραλείπει επίσης να ασκήσει κριτική, κατηγορώντας τους για «υλόφρονες» αντιλήψεις, όσους μεγαλοαστούς «μεταχειρίζονται το έθνος και την εθνοφοροσύνη των άλλων για να προστατεύσουν τα άνομα κέρδη τους δήθεν από την κομμουνιστική απειλή ή για να καλύψουν με τη γαλανόλευκη πάσης φύσεως έργα ιδιοτέλειας. Είναι οι υλιστές της πράξης που ενοχλούνται από τους υλιστές της θεωρίας»⁹⁰. Για τον Τσάτσο η κοινωνική αλλαγή που επαγγέλλονται οι φιλελεύθεροι διανοούμενοι, γίνεται κατανοητή μόνο στο πλαίσιο επαναπροσδιορισμού του περιεχομένου των στοιχείων της παραδοσιακής αστικής σκέψης και βέβαια στο επίπεδο της ακαδημαϊκής διανόησης, η οποία οφείλει να στρέψει το ενδιαφέρον της στις αιώνιες αξίες του πνεύματος, διαδικασία ωστόσο που της προσδίδει πολιτικά χαρακτηριστικά: «εμείς χάριν του χριστιανισμού, χάριν της εθνικής ιδέας, χάριν της ελληνικής ιδέας, χάριν του ελληνισμού, αντιμαχόμαστε την ιδέα του ιστορικού υλισμού, την αρχή, τη θεωρητική και την πολιτική αρχή του

⁸⁵ Ο.π., σ. 46.

⁸⁶ Κ. Τσάτσο, *Δημοκρατία και Ευρώπη*, Εκδόσεις Αστράλαβος / Ευθύνη, σ. 11.

⁸⁷ Κ. Τσάτσο, *Έθνος και Κομμουνισμός*, ό.π., σ. 53.

⁸⁸ Ο.π., σ. 22.

⁸⁹ Ο.π., σ. 37.

⁹⁰ Ο.π., σ. 31.

κομμουνισμού»⁹¹. Σε κάθε περίπτωση δηλαδή η ιδεολογικοπολιτική αντιπαράθεση με την αριστερά αποτελεί χρέος των αστών διανοουμένων, επειδή το περιεχόμενο της εθνικότητας είναι μόνο πνευματικό. Με την έννοια αυτή ο ιδεαλισμός της νεοελληνικής διανόησης χρησιμοποιεί το χριστιανισμό και τον ελληνισμό, ως τα μοναδικά στοιχεία της εθνικής ιδεολογίας, η οποία γίνεται κατανοητή στα πλαίσια μιας μεταφυσικής θεωρητικής κατασκευής.

Η διασύνδεση μεταξύ καντιανισμού, πλατωνικής παράδοσης και θρησκείας στη σκέψη του Τσάτσου προσέδιδε στη νεοελληνική ιδεολογία αρχαιοελληνικά χαρακτηριστικά, τα οποία γίνονταν κατανοητά μέσα από την ευρωπαϊκή κουλτούρα και τη χριστιανική σκέψη. Η εννοποίηση των στοιχείων αυτών διαμόρφωνε τα κριτήρια της κυρίαρχης ιδεολογικο-πολιτικής θεωρίας, στα πλαίσια κατασκευής ενός ελληνικού πολιτισμού το μέλλον του οποίου κρινόταν από τη συνύπαρξη των στοιχείων αυτών. Ωστόσο η πολιτιστική αναζωογόνηση εμφάνιζε την εικόνα της αναζήτησης δανειών είτε από το ξέμακρο αρχαίο ελληνικό παρελθόν, είτε από το παρόν της αλλιώτικης ευρωπαϊκής πραγματικότητας, είτε από την κοινή χριστιανική παράδοση Ελλάδας και Ευρώπης. Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές αυτό το ιστορικό πλαίσιο προδιέγραψε τα όρια στα οποία σκόνταψε αναπόφευκτα και η ανανεωτική ορμή της κυρίαρχης ελληνικής διανόησης,⁹² η οποία δεν απέφυγε τελικά να μεταβάλλει τα στοιχεία που συνθέσε σε μια κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία, η οποία βρισκόταν αντιμέτωπη με τις νέες συνθέσεις που διαμορφώνονταν τόσο στην Ελλάδα, όσο και στην Ευρώπη.

⁹¹ Ο.π., σ. 34.

⁹² Κ. Σταμάτης, *Ο ελληνικός νομικός ιδεαλισμός στο μεσοπόλεμο*, Εκδόσεις Σάκκουλα., Αθήνα 1984, σ. 307.

Η φιλοσοφία της θρησκείας στον στοχασμό του Κ. Τσάτσου

Στην εισήγηση αυτή επιχειρείται η παρουσίαση, διερεύνηση και ερμηνεία ορισμένων μεταφυσικών, γνωσιολογικών και ηθικών προβλημάτων της φιλοσοφίας της θρησκείας του Κ. Τσάτσου. Μολονότι ο στοχαστής δεν ασχολήθηκε συστηματικά με τη φιλοσοφία της θρησκείας, ως ιδιαίτερο ερευνητικό αντικείμενο, όπως με τη φιλοσοφία του δικαίου¹, υποστηρίζεται ότι οι στοχασμοί, αφορισμοί και διαλογισμοί του Κ. Τσάτσου συγκροτούν μια ενιαία φιλοσοφική θεώρηση της θρησκείας. Εξάλλου όπως επισημαίνεται οι στοχασμοί του Κ. Τσάτσου διέπονται από ένα σύστημα μεταφυσικών και γνωσιολογικών αρχών και συγκροτούν ένα ομοιογενές σύνολο με εσωτερική ενότητα². Διευκρινίζεται ότι η παρούσα διερεύνηση των προβλημάτων της φιλοσοφίας της θρησκείας εστιάζεται κυρίως στα έργα της περιόδου 1965-1974 χωρίς ωστόσο να παραθεωρείται το μεταγενέστερο έργο του³.

Προκαταρκτικά υποστηρίζεται ότι η ανασυγκρότηση και η κατανόηση της φιλοσοφίας της θρησκείας του Κ. Τσάτσου εντάσσεται στο ερμηνευτικό πλαίσιο του νεοκαντιανισμού των Σχολών τη Βάδης και του Μαρβούργου και της πρόσληψης αυτού από τον λεγόμενο «Κύκλο της Χαϊδελβέργης»⁴. Ωστόσο από την εξέταση των πηγών και των προϋποθέσεων του θρησκευοφιλοσοφικού στοχασμού του Κ. Τσάτσου ανιχνεύονται επιδράσεις από το σύνολο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας (Προσωκρατικοί, Πλάτων, Αριστοτέλης, Στωϊκοί και Πλωτίνος) όσο και της δυτικής ή ανατολικής χριστιανικής θεολογίας (Αυγουστίνος, Θ. Ακινάτης, Συμεών Ν. Θεολόγος, Γρηγόριος Νύσσης, Γρηγόριος Παλαμάς).

¹ Για τη συμβολή του Κ. Τσάτσου στη φιλοσοφία του δικαίου και τη νομική επιστήμη βλ. Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου. Εταιρεία φίλων Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, Αθήνα 2008 σ. 9-24. Επίσης για την εργοβιογραφία του Κ. Τσάτσου βλ. Δεσπ. Τσάτσου – Μυλωνά, Βιοχρονολόγιο Κ. Δημ. Τσάτσου, Νέα Εστία 1997, Αφιέρωμα, σ. 3-10 και Λίνος Γ. Μπενάκης, Μνήμη πέντε φιλοσόφων, Παρουσία, Αθήνα, 2006, σ. 161-175.

² Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τρίτη σειρά), 2^η εκδ. Αθήνα 1991, σ. 9. Για τα προβλήματα της φιλοσοφίας της θρησκείας βλ. Στο ίδιο, σ. 16.

³ Η εισήγηση αυτή περιορίζεται στη διερεύνηση των έργων του Κ. Τσάτσου: 1) Αφορισμοί και Διαλογισμοί (τόμοι 4). Πρώτη σειρά (1965), Δεύτερη σειρά (1968), Τρίτη σειρά (1969), Τέταρτη σειρά (1972) εκδ. βιβλιοπωλείου της «Εστίας». 2) Διάλογοι σε Μοναστήρι (1974), 12^η εκδ. (Αθήνα 2002). 3) Η Ζωή σε Απόσταση (1986), 6^η εκδ. Αθήνα 1996. 4) Αποχαρτισμός (1988), 3^η εκδ. Αθήνα 1995.

⁴ Μάριος Π. Μπέγζος, Η φιλοσοφία της θρησκείας στην Ελλάδα (1916-1986). Σύντομη ιστορικοκριτική επισκόπηση, βλ. στον τόμο Νεοελληνική Φιλοσοφία 1600-1950, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία Θεσ/νίκη 1994, σ. 79-82 και 91-95.

Ο στοχαστής, ορίζοντας τη φιλοσοφία της θρησκείας ως «φιλοσοφία της ενωτικής αρχής», η οποία θεμελιώνει και τελειώνει την φιλοσοφία, αποδέχεται το θεό ως την ενότητα όλων των αντικειμένων του κόσμου⁵. Με τον ορισμό αυτόν φαίνεται ότι ο Θεός νοείται ως η θεμελιώδης οντολογική αρχή (Όντως ον, Είναι, Επέκεινα της Ουσίας) με την οποία ενοποιείται και νοηματοδοτείται η πολλαπλότητα των φαινομένων του κόσμου⁶.

Η ύπαρξη και η Ιδέα του Θεού θεωρούνται ως οι αναγκαίοι όροι της συνείδησης για την κατανόηση της πολλαπλότητας του κόσμου καθόσον «η ιδέα είναι η ουσία των φαινομένων, το αυτό καθ' αυτό στην ενότητα, ο νόμος και αξιολογική αρχή του κόσμου»⁷. Για τον στοχαστή κάθε τι που είναι περιεχόμενο της συνείδησης «είναι» (υπάρχει). Αυτό το «Ον» είναι το γενικό κατηγορημα του περιεχομένου της συνείδησης. Εξάλλου με αφετηρία την οντολογία του Παρμενίδη, («Το γαρ αυτό νοεόν εστίν τε και είναι», απόσπ. 3, Περί φύσεως) ο Κ. Τσάτσος υποστηρίζει ότι η Ιδέα του Θεού επιβάλλεται στην συνείδηση και γίνεται «Ον»-«Είναι»⁸. Ωστόσο, αν και γίνεται δεκτό ότι μετά την Κριτική του Kant δεν θεμελιώνεται καμμία απόδειξη της ύπαρξης του Θεού⁹, φαίνεται ότι σε τελευταία ανάλυση, ότι ο Λόγος και η Ύπαρξη επιβάλλουν την αναγκαιότητα της «υπόθεσης του θεού»¹⁰. Στο πλαίσιο αυτό γίνεται κατανοητό γιατί η νεοκαντιανή φιλοσοφία ως νέα μεταφυσική αναζήτησε στην Πλατωνική θεωρία της Ιδέας την οντολογική και αξιολογική θεμελίωση της θρησκείας¹¹.

Στη φιλοσοφία της θρησκείας του Κ. Τσάτσου με τον πλατωνικό όρο της «μέθεξης» επιχειρείται η φιλοσοφική θεώρηση του τριαδολογικού και χριστολογικού προβλήματος. Για τον στοχαστή η πλατωνική ερμηνεία του «τρισυπόστατου»

⁵ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), 4^η έκδ. Αθήνα 2000, σ. 23.

⁶ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη Σειρά) σ.23, όπου: «Το θείο βρίσκεται, ακριβώς, στην ενότητα όλων των αντικειμένων, που η φιλοσοφία θεωρεί. Ο Θεός είναι η ενότητα του κόσμου». Για την επίδραση του Nicolaus Cusanus (1401-1464) στη φιλοσοφία της θρησκείας του Κ. Τσάτσου βλ. και Διάλογοι σε Μοναστήρι, όπου η αναγκαιότητα της ύπαρξης του Θεού τοποθετείται στην περιοχή της docta Ignorantia (σ. 26). Επίσης για την θεώρηση της σχέσης Θεού και Κόσμου στον Κουζάνο: «Ο Θεός αποτελεί την ενότητα στην οποία καμμία πολλαπλότητα δεν αντιτίθεται». «Είναι μια άπειρη ενότητα που όλα τα περικλείνει μέσα της» (σ. 226). Για τη σημασία της docta ignorantia του Ν. Κουζάνου, βλ. Π. Κανελλόπουλου, Ιστορία του Ευρωπαϊκού Πνεύματος, Μέρος Πρώτο, Τόμος ΙΙ, Αθήνα 1976, σ. 52-59.

⁷ Τερέζας Πεντζοπούλου – Βαλαλά, Κωνσταντίνος Τσάτσος: Η Πλατωνική Θεωρία της Ιδέας στο Νέα Εστία – Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987) στα Δέκα χρόνια από το θάνατό του. Χριστούγεννα 1977, σ. 115-117. Επίσης της Ίδιας, Ο φιλοσοφικός στοχασμός του Κ. Τσάτσου, Μνήμη (2008), σ. 77-85. Για την φιλοσοφία της θεωρίας του όλου, των ιδεών και του πνεύματος βλ. Κ. Τσάτσος, Η Κοινωνική φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων (9^η έκδ.) Αθήνα 2005, σ. 15-28.

⁸ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά), 2^η έκδ., Αθήνα 1972, σ. 89, 103.

⁹ Κ. Τσάτσου, ό.π., σ. 105.

¹⁰ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), 2^η έκδ. Αθήνα 1991, σ. 173, 175.

¹¹ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά), σ. 117.

και της «ενανθρώπισης» κρίνεται αναγκαία καθόσον, με αυτή εξηγείται επαρκώς ο τρόπος συσχέτισης, σύνδεσης ή σύνθεσης, του νοητού και του αισθητού, του πνεύματος και της ύλης, της ψυχής και του σώματος, τέλος του θεού και του κόσμου¹².

Ο Κ. Τσάτσος φαίνεται ότι συσχετίζει την οντολογία του Πλωτίνου, το τριαδικό σχήμα Εν (επέκεινα της Ουσίας), Νους (Ιδέα – νοητό) και Ψυχή,¹³ με το χριστιανικό δόγμα της Αγίας Τριάδος (Πατήρ, Υιός, Αγ. Πνεύμα) για την οντοθεολογική θεμελίωση της ύπαρξης του θεού και της σύνδεσης του νοητού και του αισθητού κόσμου. Επομένως για τον στοχαστή το τρισυπόστατο του θεού φανερώνει τον τρόπο σύνδεσης Θεού και Κόσμου και συσχετίζεται άμεσα με την εξέλιξη της πλωτινικής τριάδος (πρόοδος – επιστροφή)¹⁴. Η συσχέτιση της νεοπλατωνικής και της χριστιανικής ερμηνείας του Τριαδολογικού δόγματος καθιστά δυνατή την αντιστοιχία του Πατρός με το «Επέκεινα της Ουσίας» (Πλάτων) ή το «Άρρητο» (Πλωτίνος), του Υιού με τον Νου, τον Λόγο ή την Ιδέα και του Αγ. Πνεύματος με το πλατωνικό «μεταξύ» ή την Ψυχή (Πλωτίνος)¹⁵.

Εξάλλου με την έννοια της πλατωνικής μέθεξης επιχειρείται η διερεύνηση του Χριστολογικού δόγματος, ο τρόπος ύπαρξης της ανθρώπινης (αισθητό) και της θείας (νοητό) φύσης του Χριστού. Στο πλαίσιο αυτό ο θεολογικός όρος της «ενανθρώπισης» αντιστοιχεί στον πλατωνικό όρο της «μέθεξης» αφού ο Χριστός νοείται ως το «πλατωνικό μεταξύ», υποστασιασμένο στη διφυή.οντότητά του¹⁶. Επομένως για τον Κ. Τσάτσο με την Χριστολογία ουσιαστικά επιλύεται το πρόβλημα της σύνδεσης του αισθητού και του νοητού δια της πλατωνικής μέθεξης η οποία «κείται στα όρια του λόγου» και «είναι όρος της γνώσης και της πράξης sine qua non»¹⁷. Ο Θεάνθρωπος Χριστός ως μέθεξη του Θεού (νοητού) και του Ανθρώπου (αισθητού) είναι η απόλυτη και αδιαίρετη ενότητα ύλης και πνεύματος, σώματος και ψυχής¹⁸.

¹² Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, 12^η εκδ. Αθήνα 2002, σ. 25-27 όπου ο Ιπλιξής λέει: «Η πλατωνική φιλοσοφία, ο πλατωνισμός όλων των αιώνων στηρίζεται σε αυτό το νόημα της «μέθεξης»... Τι έκανε ο Χριστιανισμός; Τη μέθεξη αυτή την εξέφρασε με ένα σύμβολο την ενανθρώπιση: το νοητό και ιδεατό ενώνονται με το αισθητό και πραγματικό. Ο Θεός ενώνεται με τον άνθρωπο. Και σαρξ εγένετο η ιδέα, και η ιδέα εγένετο σαρξ» επίσης βλ. Άννας Κελεσιδίου, Κ. Τσάτσου *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, «Νέα Εστία» (1997), σ. 123 και Κώστα Π. Μιχαηλίδη, *Ο Πλατωνισμός του Κωνσ. Τσάτσου*, «Νέα Εστία» (1997), σ. 192-194.

¹³ Κ. Τσάτσου *Αφορισμοί και Διαλογισμοί* (Δεύτερη σειρά), σ. 241 όπου: «Ο Θεός μόνο με την ανάπτυξη του σε τρεις υποστάσεις μπορούσε να συνδεθεί με την Δημιουργία. Είναι μια ανάγκη που αισθάνθηκε μαζί με τους Απολογητές και τους Πατέρες και ο Πλωτίνος. Το εν, ο νους, η ψυχή, έχουν την ίδια αναγκαιότητα με το τρισυπόστατο».

¹⁴ Κ. Τσάτσου, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί* (Δεύτερη σειρά), σ. 168.

¹⁵ Κ. Τσάτσου, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί* (Τέταρτη σειρά), σ. 104.

¹⁶ Κ. Τσάτσου, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Δεύτερη σειρά), σ. 239.

¹⁷ Κ. Τσάτσου, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Δεύτερη σειρά), σ. 240.

¹⁸ Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, σ. 26.

Στο στοχασμό του Κ. Τσάτσου το χριστολογικό πρόβλημα συναρτάται άμεσα με το πρόβλημα του προορισμού του ανθρώπου καθόσον η ενανθρώπιση του Θεού αποσκοπεί στη θέωση του ανθρώπου. Επί του προκειμένου διερευνάται ο τρόπος μετάβασης από το «κατ' εικόνα» στο «καθ' ομοίωσιν» με την ανάλυση των δυνατοτήτων της ανθρώπινης ύπαρξης η οποία νοείται ως «ψυχοφυσική συνείδηση»¹⁹. Απαραίτητη προϋπόθεση για τη θέωση του ανθρώπου είναι η «απο-ατομίκευση» και «αφ-υλοποίηση» της συνείδησης²⁰, αφού όπως υποστηρίζεται: «Γίνεσαι αθάνατος όταν θυσιάσης τη συνείδηση. Γίνεσαι αθάνατος όταν δεν μπορείς πια να έχεις συνείδηση της αθανασίας σου. Η αθανασία σου αρχίζει εκεί όπου τελειώνει η συνείδησή σου»²¹.

Το ερώτημα που τίθεται στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι γιατί το αίτημα της κατάλυσης του Εγώ θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την ένωση της καθολικής συνείδησης με τον Λόγο ή τον Θεό. Στο στοχασμό του Κ. Τσάτσου το αίτημα της «απο-ατομίκευσης» (από το Εγώ στο μη Εγώ) θεμελιώνεται μεταφυσικά στη διαλεκτική της Δημιουργίας κατά την οποία το Γίνεσθαι, η μεγαλύτερη ευδαιμονία του ανθρώπου, ακολουθεί την εξέλιξη από το αδιαφοροποίητο και απρόσωπο Εγώ στην ατομική ύπαρξη²². Ωστόσο το τέλος (σκοπός) της ζωής νοείται ως επιστροφή του «απο-ατομικευμένου» Εγώ στο Θεό ή στο Άπειρο²³. Επομένως γίνεται κατανοητό γιατί στη φιλοσοφία του Κ. Τσάτσου η θέωση νοείται ως το τέλος (σκοπός) της διαλεκτικής πορείας από το ειδικό και ατομικό Εγώ στο απρόσωπο καθολικό και νοητό Εγώ²⁴. Η αναγωγή και επιστροφή της ατομικής ύπαρξης στον Άχρονο και Απρόσωπο Λόγο ορίζεται ως η Αρχή της γνώσης, της ηθικής και της τέχνης, το νόημα της ιστορίας και της ζωής²⁵. Στο στοχασμό του Κ. Τσάτσου ο

¹⁹ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Πρώτη σειρά), σ. 145-146 όπου η μέθεξη ως ένωση και σύνδεση αισθητού και νοητού συντελείται στην ψυχοφυσική συνείδηση. Επίσης και για τον προορισμό του ανθρώπου βλ. Διάλογοι σε Μοναστήρι, σ. 198.

²⁰ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Πρώτη σειρά), σ. 153.

²¹ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά), σ. 92.

²² Για την διαλεκτική θεώρηση της ζωής και της ιστορίας βλ., Κ. Τσάτσου Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), σ. 152-153. Επίσης για την αξία του Γίνεσθαι και της κίνησης ως της μεγαλύτερης ευδαιμονίας του ανθρώπου και την απαξία του παραδείσου και της ακινησίας βλ. Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά) σ. 163. Για την αναγνώριση των επιδράσεων του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Φίχτε, του Καντ, του Ρίκερτ και του Νάτορπ στη σκέψη του Κ. Τσάτσου βλ. Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά), σ. 91 και 117 και Αποχαιρετισμός, όπου επισημαίνεται: «Ο Χέγκελ με δίδαξε να σκέπτομαι διαλεκτικά την πορεία της ιστορίας» σ. 32.

²³ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), σ. 153: «Αυτή η «Θέωση» φαίνεται σαν ένα τέρμα σε αυτήν την διαλεκτική πορεία, που ποιος ξέρει ποιους άλλους περαιτέρω ακόμη μπορεί να έχει αναβαθμούς». Για τη μεταφυσική θεμελίωση της θέωσης ως επιστροφής του Εγώ στο Άπειρο και την ερμηνεία του Κ. Τσάτσου στο αποσπ. Β,1 (Diels 1,89) του Αναξίμανδρου όπου παρουσιάζεται η εξελικτική – διαλεκτική πορεία του κόσμου σε σχέση με τη φιλοσοφία του Schopenhauer και του υπαρξισμού βλ. Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά), σ. 120-121.

²⁴ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), σ. 153.

²⁵ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τρίτη σειρά), σ. 174 και (Τέταρτη σειρά), σ. 101 και σ. 103 όπου: «Ο Θεός δεν μπορεί να είναι πρόσωπο. Το πρόσωπο έχει κατ' ανάγκη όρια είναι επομένως περιορισμένο» Για τη διαφορά της νεοκαντιανής και της περσοναλιστικής υπαρξιστικής θεώρησης του προσώπου στη νεοελληνική φιλοσοφία της θρησκείας βλ. Μ. Μπέζου ό.π., 86-91 και 93-95. Επίσης για τον διάλογο

Θεός δεν μπορεί να είναι πρόσωπο επειδή η έννοια του προσώπου είναι περιορισμός του Απόλυτου και γιατί η μορφή και το πρόσωπο δεν αποτελούν αναγκαίους όρους της ύπαρξης. Ωστόσο όπως διευκρινίζεται «ο Θεός που είναι το Παν, δεν είναι αντίθετος προς την έννοια του προσωπικού Θεού» αλλά προσωπικός Θεός στη συγκεκριμένη περίπτωση σημαίνει «απόλυτη ολότητα. Εν και Παν. Αυτός που καταλύει ή απορροφά κάθε πρόσωπο, κάθε νόηση, κάθε νοούμενο, το παν»²⁶.

Η Καντιανή κριτική, κατά τον Κ. Τσάτσο, ανέδειξε τα όρια του λόγου και της νόησης σχετικά με τη δυνατότητα της γνώσης του Θεού και αναγνώρισε την αναγκαιότητα της πίστης ως «αίτημα» και θεμελιώδη «υπόθεση» για τη γνωσιολογία του Θεού²⁷. Ο στοχαστής με αφετηρία την θέση πρώτον ότι η Ουσία του Θεού δεν δύναται να γνωσθεί με το λόγο και δεύτερον ότι χωρίς την πίστη δεν υπάρχει Θεός διερευνά τη διαλεκτική σχέση λόγου και πίστης για τη δυνατότητα της γνώσης του Θεού στο πλαίσιο της νεοκαντιανής φιλοσοφίας της Σχολής της Βάδης²⁸.

Για τον Κ. Τσάτσο η γνώση του Θεού θεμελιώνεται αφενός μεν στον Λόγο (Εν αρχή ην ο Λόγος, Ιω. 1,1) αφετέρου στις άλογες δυνάμεις της συνείδησης. Ο διάλογος του Συνέσιου και του Ιπλιξί για τη λειτουργία της συμβολικής σκέψης στην κατανόηση του Θεού ανέδειξε την προτεραιότητα του Νου έναντι της νόησης για την προσέγγιση Αυτού²⁹.

Η γνώση του Θεού καθίσταται δυνατή είτε με την λογική νόηση όπου τα έλλογα νοήματα διατυπώνονται με έννοιες, κρίσεις, συλλογισμούς (καταφατική θεολογία) είτε με τη συμβολική σκέψη ή μεταλογική νόηση, όπου τα άλογα νοήματα είναι εκφράσεις του

του Κ. Τσάτσο και της ορθόδοξης χριστιανικής θεολογίας για την έννοια του προσώπου βλ. Ν. Εστία, Αφιέρωμα (1997), σ. 155-157 και περιοδ. «Ευθύνη», τ 10, 1972 σ. 435-441.

²⁶ Κ. Τσάτσο, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 172 και 174. Η κριτική του Κ. Τσάτσο στην έννοια του προσωπικού Θεού ουσιαστικά αποτελεί κριτική του ανθρωπομορφισμού και παραπέμπει στην επικούρεια κριτική της θρησκείας (Επιστολή προς Ηρόδοτον 76-77). Ωστόσο η απάντηση στο ερώτημα εάν ο Θεός είναι προσωπικός ή απρόσωπος εξαρτάται (συνδέεται) από την απάντηση στο ερώτημα εάν η φιλοσοφία της θρησκείας του Κ. Τσάτσο είναι θειστική ή πανθειστική. Ο ίδιος ο στοχαστής φαίνεται να απορρίπτει τον πανθεισμό υποστηρίζοντας ότι θεωρεί την ύλη ως ένθεη ουσία: «δεν εξαφανίζω τον προσωπικό Θεό μέσα στο Σύμπαν αντίθετως απορροφώ το Σύμπαν μέσα στο πρόσωπο του Θεού», ό.π., σ. 174.

²⁷ Κ. Τσάτσο, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά), σ. 89, όπου: «Όλο ξεκινούμε από μιαν υπόθεση» που η πίστη μας την έχει κάνει «θέση». Επίσης, στο ίδιο, σ. 105 όπου: «Αλλά και τότε πιστεύω, εγώ τουλάχιστον, πως, μετά την Κριτική του Kant, δεν επιτρέπεται να αναζητάς μιαν απόδειξη της ύπαρξης του Θεού. Μια τέτοια απόδειξη κείται πέρα από τα όρια της ανθρώπινης γνώσης». Επίσης βλ. Ιμμάνουελ Καντ, Κριτική του Πρακτικού Λόγου, μετφρ., σημ., επιλεγ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα 2006, σ. 14-15 και σ. 199-204.

²⁸ Κ. Τσάτσο, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), σ. 23 όπου: «Ως τα όρια της θρησκείας μας πάει ο ίδιος ο λόγος, όσο και αν είναι μυστική η ουσία της». Στο ίδιο, (Δεύτερη σειρά), σ. 164, 171 και (Τρίτη σειρά), σ. 186 όπου αναφορά για την πίστη ως δωρεά και σφραγίδα (signum Dei) με παραπομπή στη Summa Theologia του Θωμά Ακινάτη. Επίσης βλ. Μ. Μακράκης, Ιστορία της φιλοσοφίας της θρησκείας, Αθήνα 1994, σ. 87-99.

²⁹ Κ. Τσάτσο, Διάλογοι σε Μοναστήρι, Αθήνα 2002, σ. 21 όπου διερευνάται η διαφορά της νόησης (λογικής) και του Νου ο οποίος «είναι ένας γενικός δέκτης που λειτουργεί είτε με τις έλλογες είτε με τις άλογες δυνάμεις της συνείδησης και η νόηση είναι η ενέργεια του νου».

μυστικού βιώματος (αποφατική θεολογία)³⁰. Μεταξύ της λογικής και της μεταλογικής νόησης ως «μεθόδου» γνώσης του Θεού προκρίνεται η δεύτερη καθόσον με τη δογματική και συμβολική σκέψη συντελείται η ενοποίηση της λογικής και του συναισθήματος με τη σύγκλιση του Θείου Λόγου και του Θεού της Αγάπης³¹. Στο πλαίσιο αυτό το δόγμα ως σύστημα συμβόλων θεωρείται ο μετασχηματισμός του άλογου στοιχείου και του υποκειμενικού βιώματος στην αντικειμενικότητα της Εκκλησίας. Η αξία του δόγματος αναγνωρίζεται καθόσον αυτό αποτελεί τη γέφυρα πρόσβασης στη μυστική ουσία του Χριστιανισμού με τη συμβολή της ελληνικής φιλοσοφίας³². Δεσπόζουσα θέση στη σκέψη του Κ. Τσάτσου είναι ότι στο Χριστιανισμό ως θρησκεία του Λόγου και της Αγάπης πραγματώνεται η διαλεκτική σύνθεση του έλλογου νοήματος της ελληνικής φιλοσοφίας (κλασικό) με το άλογο αίσθημα της αγάπης (ρομαντικό)³³.

Ωστόσο ο στοχαστής δεν παραθεωρεί το γεγονός ότι η αξία του δόγματος για τον μετασχηματισμό του Άρρητου Λόγου έγκειται κυρίως στο αίτημα της συνεχούς ανανέωσης αυτού με τον «αναβαπτισμό» στις πηγές του φιλοσοφικού Λόγου³⁴. Μολονότι το δόγμα ως έλλογη έκφραση της εξ αποκαλύψεως αλήθειας αποτελεί το θεμέλιο της Εκκλησίας, ο στοχαστής φαίνεται να υποστηρίζει την αξία της αμφιβολίας και της «πάλης με το Θεό» για την αυθεντικότητα του «θρησκευέσθαι»³⁵. Για τον λόγο αυτόν ο Καζαντζάκης θεωρείται ο «θρησκευτικώτερος» Έλληνας λόγιος και ποιητής επειδή «παλεύοντας αδιάκοπα με το θρησκευτικό πρόβλημα, αγωνιά να βρει το Θεό»³⁶.

³⁰ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά), σ. 102 όπου «Με το λόγο φθάνουμε ή σε μια καθολική κατάφαση της ζωής, που την ονομάζουμε Θεό, χωρίς να μπορούμε να προσδιορίσουμε το περιεχόμενό της ή σε μια καθολική άρνηση, που την ονομάζουμε Μηδέν», επίσης στο ίδιο (Δεύτερη σειρά), σ. 167 επισημαίνεται: «Η απόλυτη αφαίρεση είναι το μόνο πρόσωπο του Θεού που μπορεί να συλλάβουμε με τη σκέψη». Επίσης για το θρησκευτικό βίωμα βλ. Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 227 – 242, όπου «Το μυστικό όμως τούτο βίωμα που έχει τη λογική μορφή, δεν είναι και λογικό στην ουσία του. Είναι βίωμα που συντελείται, όχι με το νου μονάχα, αλλά με όλες τις δυνάμεις της ψυχής, και ακόμη και του σώματος, με όλη την ψυχοφυσική ενότητα που απαρτίζει την προσωπικότητά. Τον Θεό δεν τον εννοούμε μονάχα αλλά και τον αισθανόμαστε και τον αισθανόμαστε συγχρόνως και με την εσωτερική αίσθηση και με τις εξωτερικές αισθήσεις. Όλες αυτές, σε κάποιο οριακό σημείο, συγχωνεύονται σε μιαν ενιαία αντίληψη και πιο πέρα συγχωνεύονται και με τη νόηση. Νόηση και αντίληψη σε αυτό το σημείο συμπίπτουν».

³¹ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), σ. 24. Επίσης για την διάκριση της έλλογης και της άλογης θεωρίας καθώς για την συγχώνευση, αυτών στην μυστική και θρησκευτική στάση της συνείδησης προς το Θεό βλ. Κ. Τσάτσου, Εισαγωγή στην επιστήμη του Δικαίου, Αθήνα 1945, σ. 10-12.

³² Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 242.

³³ Μ.Δ. Καραλής, Το κλασικό και το ρομαντικό πνεύμα στην σκέψη του Κ. Τσάτσου, βλ. Μνήμη Κ. Τσάτσου, Αθήνα 2008, σ. 87-95.

³⁴ Κ. Τσάτσου, Διάλογοι σε Μοναστήρι, σ. 230 όπου: «μόνο αναβαπτίζοντας το δόγμα με τα σταθερά στηρίγματα του φιλοσοφικού λόγου, μόνο πετώντας το απηρχαιωμένο κέλυφος, μπορεί να φθάσουμε στο ζωντανό πυρήνα της αληθινής θρησκείας».

³⁵ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 165 όπου: «Θρήσκοι είναι εκείνοι που υποτάσσονται στο Θεό. Αλλά πιο θρήσκοι είναι εκείνοι που παλεύουν μαζί του».

³⁶ Κ. Τσάτσου, Η Ζωή σε Απόσταση, Στοχασμοί, Πρόλογος Κ.Ε. Τσιρόπουλου, έκτη έκδοση, Αθήνα 1996, σ. 19.

Αυτή την ίδια θρησκευτική αγωνία εκφράζει ο Ιπλιξής όταν διατυπώνει τις ενστάσεις του για τη δογματική αλήθεια: «Φοβάμαι πως αν κατέληγα να περιχαρακωθώ στο χώρο της Χριστιανοσύνης, θα ήμουν μάλλον αρειανός ή μονοφυσίτης, όχι ορθόδοξος»³⁷.

Σε συνάφεια με τη διερεύνηση των μεταφυσικών και γνωσιολογικών προβλημάτων στο στοχασμό του Κ. Τσάτσου τίθεται και το ζήτημα της αξιολογικής θεμελίωσης της θρησκείας. Για τον νεοκαντιανισμό του «Κύκλου της Χαϊδελβέργης» η θρησκεία θεωρείται ως μια αξία του πολιτισμού και συσχετίζεται με το Άγιο, και το Αγαθό³⁸. Για τον νεοκαντιανισμό της Σχολής της Βάδης και του Κύκλου της Χαϊδελβέργης η φιλοσοφία της θρησκείας νοείται κυρίως ως αξιολογία και γενική «θεωρία των αξιών» ή ως «κανονιστική επιστήμη» με κανόνες, αξίες που επιβάλλονται στη συνείδηση και έχουν καθολικό κύρος³⁹.

Στην αξιολογία της θρησκείας του Κ. Τσάτσου η θρησκευτική γνώση δεν θεμελιώνεται στη νόηση και σε λογικές κρίσεις αλλά σε «αυτοτελείς αξιολογικές κρίσεις» που προϋποθέτουν την πίστη⁴⁰. Η θρησκευτική βιωματική εμπειρία είναι δυνατή επειδή η συνείδηση a priori συσχετίζει όλες τις αξίες με μια απόλυτη οντότητα. Οι αξίες της αλήθειας, του ωραίου και του αγαθού έχουν καθολικό και απόλυτο χαρακτήρα γιατί θεμελιώνονται στο Άγιο⁴¹. Στο πλαίσιο αυτό το αίτημα που τίθεται είναι η δυνατότητα θεμελίωσης όλων των αξιών (αληθινό, ηθικό, ωραίο, άγιο) σε μια Αξία με την αναγωγή και την τελική ενοποίηση αυτών στο Απόλυτο⁴².

Επί του προκειμένου ο στοχαστής συναρτά το Απόλυτο με το Αγαθό ως το τέλος του θρησκευτικού βιώματος με το οποίο επιτυγχάνεται η πληρότητα και ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου πέρα από τους βασικούς όρους κάθε νόησης και

³⁷ Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, σ. 10.

³⁸ Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλου, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία, Τόμος Δ΄, Φιλοσοφία της θρησκείας*, σ. 80-88. Επίσης βλ. Ν. Λούβαρι, *Η ουσία της θρησκείας κατά την σύγχρονον φιλοσοφίαν*, Συνεδρία 17 Δεκ. 1960, *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών*, σ. 434-444. Ι.Ν. Θεοδωρακοπούλου, *Η ουσία της θρησκείας*, Συνεδρία 6 Φεβρ. 1969, και Συνεδρία 12 Φεβρ. 1970, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*.

Για την έννοια του Ιερού βλ. *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, σ. 212.

³⁹ Μ. Μακράκης, ό.π., σ. 89. και Κ. Τσάτσου, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Πρώτη σειρά)*, σ. 143-144 όπου: «Δεν αναζητούμε το διαρκές, αλλά το άξιο· ότι είναι άξιο, αυτό και μόνο υπάρχει, αυτό εστί το "είναι". Το αριστοτελικό "τι ην είναι" υπάρχει ως νόημα, και αυτό το είδος της ύπαρξης είναι το μόνο αληθινό... Για μας, ουσία και ύπαρξη είναι το άξιο».

⁴⁰ Για την αξιολογία της θρησκείας του Albrecht Ritschl βλ. Μ. Μακράκης, ό.π., σ. 95.

⁴¹ Για την έννοια του Αγίου στη φιλοσοφία της θρησκείας του Heinrich Rickert βλ. Μ. Μακράκης, ό.π., σ. 96-97.

⁴² Κ. Τσάτσου, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά)*, σ. 118. Του ιδίου, *Διαλογισμοί σε Μοναστήρι*, σ. 212 όπου: «Οποιον τρόπο, όποιαν απόλυτη αξία κι αν καλλιεργήσης σε βάθος, την αλήθεια με τη γνώση, το κάλλος με τις τέχνες, την ηθική και πολιτική τάξη με την πράξη, θα σου αποκαλυφθή το Απόλυτο και θα το νοήσης, έστω και για μια στιγμή, στην ολότητά του... Οποιον λοιπόν δρόμο και να πάρης, αν το τραβήξης σε μεγάλο μήκος, θα βρεθής σε τόπο ιερό· εκεί που αρχίζει να σε θαμπώνει η ακτινοβολία του Θεού». Επίσης για το σύστημα των αξιών στη φιλοσοφία του Κ. Τσάτσου και την θεμελίωση της Ιστορίας στο Αγαθό και το Απόλυτο βλ. Sadi Amro Rodríguez, «Ο Νοηματικός ερμώς των Διαλόγων σε Μοναστήρι ως κλειδί της σκέυης του Κ. Τσάτσου», *Εισήγηση στο Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο «Κωνσταντίνος Τσάτσος»*. Αθήνα, Σάββατο 7/11/2009.

νοητικής εποπτείας⁴³. Στη συνάφεια αυτή διευκρινίζεται ότι το θρησκευτικό βίωμα, δεν νοείται ως αίσθημα εξαρτήσεως, όπως στον Schleiermacher, αλλά ως μυστική πορεία προς την επίτευξη της απόλυτης Ευδαιμονίας και του Αγαθού⁴⁴. Ο κόσμος και η ζωή έχουν νόημα (αξία) καθώς τείνουν προς ένα τέλος στο οποίο Θεός και Αγαθό ταυτίζονται απόλυτα. Επομένως η ύπαρξη του αγαθού, ως τελικό αίτιο της Δημιουργίας, θεμελιώνει την ύπαρξη και την ουσία του Θεού⁴⁵.

Η ύπαρξη του Θεού θέτει το ερώτημα της δυνατότητάς του συμβιβασμού της ύπαρξης του κακού στον κόσμο με την αγαθότητα του Θεού. Το πρόβλημα της Θεοδικίας, το οποίο απασχόλησε όλη τη θεολογική και φιλοσοφική διάνοηση από την αρχαιότητα έως και τη σύγχρονη εποχή, διερευνάται συνοπτικά στο στοχασμό του Κ. Τσάτσου⁴⁶. Για τον στοχαστή η ύπαρξη του κακού, φυσικού και ηθικού, φαίνεται ότι θέτει υπό αμφισβήτηση την παντοδυναμία και την παναγαθότητα του Θεού και εισαγάγει την διαρχία αφού το κακό δύναται να θεωρηθεί ως ανταγωνιστική αρχή προς το αγαθό (Ζωροαστρισμός, Μανιχαϊσμός)⁴⁷. Με την κριτική θεώρηση της διαρχίας και την υποστήριξη του Μονισμού επιχειρείται η διερεύνηση της φύσης του κακού (μη ον ή έλλειψη), με αναφορά στην «Θεοδοκία» του Leibniz και την αυγουστίνηα θεωρία του προπατορικού αμαρτήματος⁴⁸.

Η «Θεοδοκία» του Leibniz, κατά την οποία, ο Θεός δημιούργησε τον τελειότερο δυνατό κόσμο, ενώ η ύπαρξη του κακού δικαιολογείται καθ' όσον με αυτό συντελείται η πορεία του ατελούς προς την τελείωση, μολονότι αξιολογείται θετικά, σε τελευταία ανάλυση δεν γίνεται αποδεκτή⁴⁹. Αντίθετα ο Κ. Τσάτσος για τη λύση της «Θεοδικίας» διερευνά το πρόβλημα της δημιουργίας του κόσμου, όπου διαπιστώνει ότι η συνύπαρξη (συμπλοκή) του Θεού και της Ύλης δημιουργεί μια εγγενή αντίφαση (αντινομία) η

⁴³ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 228.

⁴⁴ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 230. Για την κριτική του Κ. Τσάτσου στον Schleiermacher βλ. Συνεδρία 6 Φεβρουαρίου 1969, Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών.

⁴⁵ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), σ. 171 και (Δεύτερη σειρά), σ. 231. όπου: «Γιατί το τέλος αυτό κατ' ανάγκην πρέπει να είναι το απόλυτο – αυτό που ονομάζουμε και «αγαθό» - και που μπορεί να χαρακτηρίσουμε ως το περιεχόμενο του Θεού, ως το Θεό τον ίδιο». Για την τελολογική θεώρηση της καντιανής ηθικής βλ. Κ. Ανδρουλιδάκης «Λόγος, ελευθερία και παιδεία. Τα θεμέλια της ηθικής φιλοσοφίας του Κ. Τσάτσου» (ΙΓ' Συνεδρία, Κυριακή 8/11/2009) Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο, Αθήνα 6-8 Νοεμβρίου 2009.

⁴⁶ Για το πρόβλημα της Θεοδικίας βλ. Ιμμάνουελ Καντ., Δοκίμια, Εισαγωγή, μετάφραση, Σχόλια, Ε.Π. Παπανούτσου, Αθήνα 1971, όπου: Η αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών στη Θεοδικία, σ. 90-110 και Κ. Τσάτσου, Το θρησκευτικό βίωμα, στο «Χριστιανικό Συμπόσιο» (1967) και Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 232 όπου: «Πριν όμως προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στην ερώτηση: γιατί να υπάρχει το κακό; Πρέπει να δούμε τι είναι αυτό που χαρακτηρίζεται ως κακό». Επίσης, στο ίδιο, σ. 180-185.

⁴⁷ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 234.

⁴⁸ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 182-183.

⁴⁹ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 182 όπου η ανασυγκρότηση και παρουσίαση της επιχειρηματολογίας του Leibniz. Για συγκριτική θεώρηση βλ. G.W. Leibniz, Μεταφυσική Πραγματεία, μτφρ. Π. Καϊμάκη, Θεσ/νίκη 1975, σ. 47-49.

οποία δεν αίρεται λογικά⁵⁰. Η ανάδειξη αυτής της αντινομίας γίνεται με τον ακόλουθο συλλογισμό: Ο Θεός και το κακό είναι ασυμβίβαστα, όπως η Ύλη και το Κακό είναι αντίθετα. Επομένως φαίνεται ότι το κακό υπάρχει μόνο ως συνδυασμός (σύνθεση) του Θεού και της Ύλης⁵¹. Στη συνάφεια αυτή το ερώτημα, που τίθεται, είναι εάν ο Μονισμός και η Διαρχία θεωρούνται επαρκείς λύσεις για την άρση της Θεοδικίας. Ενδεχόμενη αποδοχή του Μονισμού (Θεός και Ύλη είναι Ένα) συνεπάγεται ότι το ερώτημα της προέλευσης του κακού παραμένει άλυτο. Αντίθετα με την αποδοχή της Διαρχίας αναιρείται η παντοδυναμία και η παναγαθότητα του Θεού. Ενώπιον αυτής της αντινομίας, ο στοχαστής φαίνεται να υποστηρίζει ότι ο λόγος αδυνατεί να λύσει το πρόβλημα της Θεοδοκίας⁵². Ωστόσο ο στοχαστής δεν αποκλείει ενδεχόμενη λύση του προβλήματος στο μέλλον με την επιβεβαίωση της παντοδυναμίας του Θεού⁵³.

Σε συνάρτηση με το πρόβλημα της Δημιουργίας του Κόσμου τίθεται το πρόβλημα της ελευθερίας του ανθρώπου. Η αποδοχή της ύπαρξης ενός Θεού δημιουργού του κόσμου συνεπάγεται λογικά την αποδοχή της Θείας Πρόνοιας. Η ύπαρξη της Θείας Πρόνοιας στη δημιουργία και τη λειτουργία του κόσμου θέτει το πρόβλημα της αιτιοκρατίας (νομοτέλειας) και της ελευθερίας της βούλησης⁵⁴.

Επί του προκειμένου, ο Κ. Τσάτσος διερευνά τη δυνατότητα συμβιβασμού της Θείας Πρόνοιας με την ανθρώπινη ελευθερία⁵⁵. Με την κριτική θεώρηση της Θείας Πρόνοιας και του προκαθορισμού στις διάφορες ερμηνείες της (Αυγουστίνος, Λούθηρος, Καλβίνος) υποστηρίζεται ότι η αποδοχή της Θείας Πρόνοιας αναιρεί την αρχή της ελευθερίας του ανθρώπου⁵⁶. Ο στοχαστής μολονότι αναγνωρίζει ότι η ηθική διδασκαλία της Εκκλησίας αποτελεί μια συμβιβαστική λύση, σύμφωνα με την οποία η παντοδυναμία της Θείας Πρόνοιας συνυπάρχει με την ελευθερία του ανθρώπου, υποστηρίζει ότι και η λύση αυτής της αντινομίας είναι λογικά αδύνατη⁵⁷. Ωστόσο για την άρση και αυτής της αντινομίας, προτείνεται ως λογικά ατελής αλλά οντολογικά και αξιολογικά τέλεια η λύση της ταυτότητας της ελευθερίας του ανθρώπου και της ουσίας του Θεού. Με την ταυτότητα

⁵⁰ Για την διερεύνηση των διαφόρων αντινομιών του Πρακτικού Λόγου βλ. Ομιλία του Κ. Τσάτσου στην Ακαδημία Αθηνών με θέμα: «Αι αντινομία του Πρακτικού Λόγου» Συνεδρία 27 Ιανουαρίου 1962, Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών, σ. 16-34. και Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τετάρτη σειρά), σ. 98.

⁵¹ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 185.

⁵² Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 234.

⁵³ Κ. Τσάτσου, στο ίδιο, ό.π., σ. 183.

⁵⁴ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τρίτη σειρά), σ. 177-182. Για το πρόβλημα της ελευθερίας βλ. Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά), σ. 193-195.

⁵⁵ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τρίτη σειρά), σ. 175 όπου: «Η Θεία Πρόνοια δεν είναι παρά η αιτιοκρατία του φυσικού κόσμου ή η αρχή του αποχρώντος λόγου, μεταφερόμενη στο χώρο του πνεύματος».

⁵⁶ Κ. Τσάτσου, στο ίδιο, ό.π., σ. 179 όπου κριτική στη δογματική και την ηθική διδασκαλία της Εκκλησίας για το δόγμα του προκαθαρισμού της Θείας Πρόνοιας.

⁵⁷ Για την αξία της Πατερικής Θεολογίας στην επίλυση αυτής της αντινομίας βλ. Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), σ. 177 και (Τρίτη σειρά), σ. 179-180. όπου επισημαίνει: «Επάλαινα... για να συμβιβάσω ελευθερία του ανθρώπου και Πρόνοια του Θεού. Λύση δεν βρήκα. Και ούτε βρίσκω», σ. 180.

αυτή προβάλλεται η ενότητα του Θεού και του ανθρώπου και θεμελιώνεται η ανθρώπινη ελευθερία στο μέτρο που πλησιάζει το «ένθεο» (καθ' ομοίωσιν)⁵⁸.

Από την σύντομη αυτή παρουσίαση των στοχασμών του Κ. Τσάτσου για τη φιλοσοφία της θρησκείας εξάγονται τα ακόλουθα συμπεράσματα.

1) Ο στοχαστής για την μεταφυσική θεμελίωση της θρησκείας και τον ορισμό της έννοιας του Θεού συγκροτεί την επιχειρηματολογία του με συνθετικό, κριτικό και εκλεκτικό τρόπο στο πλαίσιο της αρχαιοελληνικής και χριστιανικής φιλοσοφίας και με σαφείς επιδράσεις από τον νεοκαντιανισμό της Σχολής της Βάδης. Η πλατωνική θεώρηση του τριαδολογικού και χριστολογικού δόγματος με τον συσχετισμό της μέθεξης και της ενανθρώπισης αποτελεί ανανέωση της πατερικής ερμηνείας και θεολογίας και αναδεικνύει την αναγκαιότητα της φιλοσοφίας στη διαμόρφωση και εξέλιξη της δογματικής αλήθειας της Εκκλησίας.

2) Στη φιλοσοφία του Κ. Τσάτσου η γνωσιολογική προσέγγιση του Θεού ακολουθεί τις προϋποθέσεις της καντιανής κριτικής, αναγνωρίζοντας τα όρια του λόγου, θεμελιώνεται στην ψυχοφυσική συνείδηση και συναρτάται με το αίτημα της θέωσης και τη διαλεκτική της δημιουργίας. Ο στοχαστής αποδέχεται την αξία της αποφατικής – αρνητικής θεολογίας, και του θρησκευτικού βιώματος στην κατανόηση του Θεού Λόγου ενώ προβαίνει στην κριτική θεώρηση του χριστιανικού περσοναλισμού.

3) Με την αξιολογία της θρησκείας του Κύκλου της Χαϊδελβέργης επιχειρείται υπέρβαση της καντιανής (ηθικής) θεώρησης της θρησκείας. Η θρησκεία νοούμενη ως Αξία αποτελεί κατάφαση του Λόγου και συσχετίζεται με την αλήθεια, το ωραίο και το αγαθό στη διαλεκτική πορεία του Εγώ (Μη-Εγώ) προς το Απόλυτο. Το αίτημα της ενοποίησης των αξιών στο Απόλυτο (Αγαθό) μολονότι εκφράζει το πνεύμα του νεοκαντιανισμού, στο στοχασμό του Κ. Τσάτσου, μάλλον εντάσσεται στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία, όπου η αναζήτηση και πραγμάτωση της Ευδαιμονίας αποτελεί το αίτημα της Ηθικής από τους Προσωκρατικούς έως και τον Πλωτίνο.

4) Η διερεύνηση των προβλημάτων της Θεοδικίας και της Θείας Πρόνοιας ανέδειξε τις αντινομίες του Λόγου σχετικά με τη δυνατότητα συμβιβασμού του Αγαθού και του Κακού, της Αιτιοκρατίας (Νομοτέλειας) και της Ελευθερίας. Η υπέρβαση αυτών των αντινομιών καθίσταται δυνατή με την εσχατολογική θεώρηση της Ιστορίας, αφού επιχειρείται λύση των αντιφάσεων του Πνεύματος, με το αίτημα της θέασης του Ιερού Τόπου (Αγιο), όπου η Παρουσία του Θεού και η Ελευθερία του Ανθρώπου ταυτίζονται.

⁵⁸ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τρίτη σειρά), σ. 181, όπου: «η ελευθερία του ανθρώπου είναι δυνατή μόνο αν η ίδια αυτή είναι και ουσία του Θεού. Μόλις τα δύο αυτά τα χωρίσουμε, η ελευθερία του ανθρώπου θα εξαφανισθή μπρος στην ουσία του Θεού, μπρος στην παντοδυναμία Του. Μόλις τα ενώσωμε ο άνθρωπος γίνεται μέρος του Θεού... Πάντα σχετικά ελεύθερος, διότι απόλυτη ελευθερία είναι ο ίδιος ο Θεός».

Το σύστημα φιλοσοφίας του δικαίου του Κωνσταντίνου Τσάτσου*

- § 1. Εισαγωγή
- § 2. Γνωσιολογική άφετηρία
 - I. Αίσθητός, νοητός και μικτός κόσμος
 - II. Πράξη και πράξη δικαίου
 - III. Πράξη δικαίου και κανόνας δικαίου
- § 3. Σύστημα τῶν κανόνων δικαίου – Θετικό δίκαιο
- § 4. Γνωσιολογία τοῦ θετικοῦ δικαίου
 - I. Θεμελίωση τοῦ δικαίου
 - II. Δομή τοῦ δικαίου
 - III. Μέθοδος γνώσεως τοῦ δικαίου
- § 5. Ἐπίλογος.

§ 1. Ἡ θεωρία τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ἀποτελεῖ ἕνα σύστημα ἐνιαῖο, τό ὅποιο κορυφώνεται σέ μία ἰδέα, μέ τήν πλατωνική ἔννοια: “εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τά πολλαχῆ διεσπαρμένα” (Φαῖδρ. 265 D), ἢ, ὅπως θά πεῖ ἀργότερα ὁ Kant: “μέ τόν ὄρο σύστημα ἐννοῶ τήν ἐνότητα τῶν ποικίλων γνώσεων, πού θεμελιώνεται σέ μία ἰδέα” (Kritik der reinen Vernunft B 860 εε.).

Ποιά εἶναι ἡ ἰδέα ἐκείνη πού συνέχει τό σύστημα φιλοσοφίας τοῦ Κ. Τσάτσου; Στό ἐρώτημα αὐτό θά περιορισθεῖ ἡ σύντομη παρουσίασή μας, δηλαδή στά σημεῖα ἐκεῖνα τοῦ συστήματος πού συνιστοῦν τήν ἐνότητά του.

* Ἡ παρούσα συνοπτική παρουσίαση στηρίζεται στά ἐξῆς σχετικά ἔργα τοῦ Κ. Τσάτσου: 1) “Τό πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου”, β’ ἔκδ. (μέ πρόλογο Κ. Ι. Δεσποτοπούλου), ἐκδ. Ἄντ. Ν. Σάκκουλα, Ἀθήνα, 1978. 2) “Τό πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου” (μέ πρόλογο Γ. Μητσοπούλου), ἐκδ. Ἄντ. Ν. Σάκκουλα, Ἀθήνα, 1993. 3) “Μελέται φιλοσοφίας τοῦ δικαίου”, τόμοι I-III (μέ πρόλογο Γ. Μητσοπούλου, ἐπιμέλεια Μ. Δ. Καράση), ἐκδ. Ἄντ. Ν. Σάκκουλα, Ἀθήνα, 2008/2009. 4) “Πολιτική (Θεωρία πολιτικῆς δεοντολογίας)”, β’ ἔκδ., Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, Ἀθήνα, 1975.

§ 2. Ποιά είναι, πρώτα, η γνωσιολογική άφετηρία του Τσάτσου; Βάση και άφετηρία του συστήματος είναι άφ' ενός και κυρίως ο Πλάτων και άφ' άλλου ο νεοκαντιανός δάσκαλός του, ο Rickert. Από τον Πλάτωνα ο Τσάτσος προσέλαβε την μεταφυσική του: την θεωρία των ιδεών, όπως την έρμήνευσε ο Natorp, αλλά και την υπέρβαση του λόγου, τό Έπέκεινα της ουσίας. Από τον Rickert προσέλαβε τό “σύστημα φιλοσοφίας” του: ιδίως την μεθοδολογία των ιστορικών έπιστημών και την θεωρία των άξιων. Προχωρεί όμως πέραν του Rickert, άποδεχόμενος στό πλαίσιο των ιστορικών έπιστημών μία ιδιαίτερη κατηγορία (μέ ιδιαίτερο άντικείμενο και ιδιαίτερη μέθοδο), τίς δεοντολογικές έπιστήμες, τίς όποιες ενέταξε την Έθική, την Νομική και την Πολιτική Έπιστήμη.

Ό Τσάτσος έκκινεί από την πλατωνική θεωρία των ιδεών και ειδικότερα από την παραδοχή των δύο κόσμων, του αίσθητού και του νοητού, οί όποιοι συνδέονται μέσω της μεθέξεως και άποτελούν τον “μικτό” κόσμο της ιστορίας.

I. Αίσθητός κόσμος είναι τά φαινόμενα (ύλικά και ψυχολογικά όντα πού ύποπίπτουν τίς αίσθήσεις μας). Νοητός κόσμος είναι τά νοητά, τά όποια δέν υπάρχουν (διότι δέν κατέχουν όριμένη χωρική ή χρονική θέση) αλλά ισχύουν. Μικτός κόσμος είναι ο κόσμος της πράξεως, όπου τό αίσθητό γίνεται φορέας του νοητού.

II. Ό Τσάτσος άναχωρεί από την έννοια της πράξεως. Έ πράξη είναι άφ' ενός ψυχοφυσικό φαινόμενο και άφ' άλλου φορέας νοήματος. Ός ψυχοφυσικό γεγονός άποτελείται από την βούληση και από τό άποτέλεσμα της βουλήσεως, πού συνίσταται σέ μία μεταβολή στον έξωτερικό ή στον έσωτερικό κόσμο του πράττοντος. Μεταξύ των δύο στοιχείων (βουλήσεως και άποτελέσματος της βουλήσεως) ύπάρχει σχέση αίτίας και άποτελέσματος. Από την άποψη αυτή ή πράξη έμπίπτει στην άρμοδιότητα των φυσικών έπιστημών και γίνεται άντικείμενο όντολογικής (θεωρητικής) γνώσεως μέ τίς κατηγορίες της διάνοιας (χώρο, χρόνο, αίτιότητα). Αλλά ή πράξη δέν είναι μόνο ψυχοφυσικό φαινόμενο. Είναι και φορέας νοήματος. Έ πράξη άντλεί τό νόημά της από τον νοητό κόσμο των άξιων και γίνεται άντικείμενο άξιολογικής γνώσεως μέ την κατηγορία της τελολογίας, δηλαδή δι' άναφοράς της προς την άξία πού άποτελεί τό νόημα και τον σκοπό της. Ύπατος σκοπός της πράξεως είναι ή πλατωνική ιδέα του άγαθού. Τό άγαθόν ως ύπατος σκοπός της πράξεως δέν είναι μόνο τό τελικό τέρμα, στό όποιο άποβλέπει κάθε πράξη, αλλά και τό κριτήριο κατά τό όποιο κρίνεται κάθε συγκεκριμένη πράξη.

Από την έννοια της πράξεως συνάγεται και ή έννοια της πράξεως δικαίου. Πράξη δικαίου είναι ή πράξη πού είναι φορέας δικαϊκού νοήματος. Αυτή άντλεί τό κύρος της από τον νοητό κόσμο των άξιων του δικαίου και γίνεται άντικείμενο άξιολογικής γνώσεως μέ την κατηγορία της τελολογίας, δηλαδή δι' άναφοράς της πράξεως αυτής προς τον σκοπό της, έν τέλει τον ύπατο σκοπό, πού είναι ή πραγμάτωση της άπόλυτης άξίας ή ιδέας του δικαίου. Έ ιδέα του δικαίου άποτελεί τον ύπατο σκοπό, αλλά και τό άξιολογικό κριτήριο της πράξεως δικαίου. Έ πράξη δικαίου είναι μέσο πραγματοποιήσεως της ιδέας του δικαίου.

III. Μέσο πραγματοποιήσεως τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου εἶναι καί ὁ κανόνας δικαίου. Κανόνας δικαίου εἶναι ὁ κανόνας πού τίθεται ἀπό ἀρμόδιο πολιτειακό ὄργανο ὡς τό πρόσφορο μέσο ἐξειδικεύσεως ἑνός γενικότερου κανόνα καί ἐν τέλει τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου. Οἱ κανόνες δικαίου εἶναι, ὅπως καί οἱ πράξεις δικαίου, μέσα πραγματοποιήσεως τῆς ἴδιας ἰδέας. Οἱ ἀτομικές πράξεις πραγματοποιοῦν τήν ἰδέα μέσα στήν ἐιδικότητά τους· οἱ κανόνες δικαίου πραγματοποιοῦν τήν ἰδέα μέσα στήν γενικότητά τους. Οἱ κανόνες εἶναι στήν γενικότητά τους ἐκεῖνο πού στήν ἐιδικότητά της εἶναι κάθε πράξη· εἶναι ἀφηρημένες γενικεύσεις ὁμοειδῶν δυνατῶν πράξεων. Κανόνας δικαίου καί πράξη δικαίου διαφέρουν κατά τοῦτο, ὅτι τό νόημα τοῦ κανόνα εἶναι ἐπιτακτικό (δεοντολογική ἀπόφαση ὅπως ἡ πράξη πορευθεῖ πρὸς ὀρισμένο σκοπό) καί συγχρόνως ὑποθετικό (καθορίζει τό δέον γενέσθαι ὄχι σέ κάθε περίπτωση, δηλαδή ὑπό ὅποιεσδήποτε συνθήκες –τοῦτο μόνον ἡ καθαρῆ ἰδέα τοῦ δικαίου ὀρίζει– ἀλλά ὑπό ὀρισμένες ἐκάστοτε συνθήκες). Γι' αὐτό ὁ κανόνας δικαίου ἔχει τήν μορφή ὑποθετικῆς κρίσεως δεοντολογικῆς μορφῆς (ὑπόθεση-ἀκολουθία, “πραγματικό”-“ἔννομη συνέπεια”, ὅπως λέμε σήμερα). Χάρη στόν ἐπιτακτικό του χαρακτήρα, ὁ κανόνας δικαίου εἶναι ὁ ρυθμιστικός νόμος κάθε πράξεως δικαίου.

§ 3. Οἱ κανόνες δικαίου ἀποτελοῦν σύστημα, τελολογικῶς συγκροτημένο, πού συγκλίνει πρὸς ὀρισμένο σκοπό. Ὁ σκοπός αὐτός δέν εἶναι κάτι πραγματικό, δέν ἀναφέρεται στό γίνεσθαι τῶν φαινομένων, ἀλλά εἶναι νοητή ἀρχή, πού θεμελιώνεται στήν ἰδέα, τήν ἰδέα τοῦ δικαίου. Αὐτή, ἀπευθυνόμενη στά ὑποκείμενα τοῦ δικαίου, εἶναι ἕνα δέον, μία ἐπιταγή πού πρέπει νά πραγματοποιηθεῖ. Ἡ ἐπιταγή αὐτή ὡς ἀπόλυτη εἶναι κατηγορική, δηλαδή καθορίζει τό δέον γενέσθαι σέ κάθε περίπτωση, ἰσχύει παντοῦ καί πάντοτε, γι' αὐτό ὅμως καί δέν μπορεῖ στήν καθολικότητά της νά πραγματοποιηθεῖ. Γιὰ νά μπορέσει ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου νά πραγματοποιηθεῖ, ἔστω σχετικῶς καί μερικῶς, μέσα στόν κόσμο τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας, πρέπει νά ἐξειδικευθεῖ. Φορέας ἐξειδικεύσεως εἶναι ἡ πολιτική ἐξουσία καί μέσον ἐξειδικεύσεως οἱ συγκροτημένοι σέ σύστημα κανόνες· δηλαδή τό θετικό δίκαιο. Θετικό δίκαιο εἶναι ἀκριβῶς τό σύστημα κανόνων μέ τούς ὁποίους ἡ πολιτική ἐξουσία ἐξειδικεύει (σχετικῶς καί μερικῶς) τήν ἰδέα τοῦ δικαίου.

§ 4. Τό πρόβλημα τῆς ἐξειδικεύσεως εἶναι γνωσιολογικό καί ἀνάγεται στήν ἴδια τήν ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου. Ἡ ἔννοια αὐτή ἀποτελεῖ τόν πυρήνα τῆς δικαιοκῆς φιλοσοφίας τοῦ Τσάτσου. Τρία εἶναι ἐδῶ τά κύρια ζητήματα: ἡ θεμελίωση, ἡ δομή καί ἡ μέθοδος γνώσεως τοῦ θετικοῦ δικαίου. Καί τά τρία συνέχονται μέ τό πρόβλημα τῆς ἐξειδικεύσεως.

I. Πῶς, πρῶτα, θεμελιώνεται τό θετικό δίκαιο; Ἡ θεμελίωση συνδέεται μέ τό πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου (δηλαδή τοῦ λόγου ἰσχύος τῶν κανόνων δικαίου).

Ὁ Τσάτσος ἀπορρίπτει τίς αἰσθησιοκρατικές τάσεις πού ἀνάγονται κυρίως στόν ἀγγλοσαξωνικό ἐμπειρισμό, καθώς καί στόν κοινό θετικισμό, πού ἀποκόπτουν τό δίκαιο ἀπό τήν ἀξιολογική του βάση. Π.χ. ἀντικρούει τήν ἄποψη ὅτι πρωταρχική πηγή τοῦ δικαίου εἶναι κάποιο πραγματικό γεγονός, *factum* (*ex facto oritur jus*), ψυχολογικό (ὅπως ἡ θέληση τοῦ ἑνός ἢ τῶν πολλῶν ἐξουσιαστών, ἢ ἡ “γενική θέληση” ἑνός λαοῦ) ἢ κοινωνικό (ὅπως ἡ θέληση τοῦ ἰσχυροτέρου, ἢ κάποια πρωταρχική συμφωνία: “κοινωνικό συμβόλαιο”), ἢ κάποιο κανονιστικό γεγονός (*factum*, στό ὁποῖο προσδίδεται κανονιστική δύναμη, κατά τήν γνωστή φράση τοῦ Jellinek: “κανονιστική δύναμη τοῦ πραγματικοῦ”). Ἀντικρούει ἐπίσης τήν ἄποψη ὅτι τό δίκαιο θεμελιώνεται στήν κοινωνική ἀναγνώριση (θεωρία τοῦ Bierling) ἢ σέ κάποια κοινωνική ἢ οἰκονομική νομοτέλεια (ἱστορικός ὕλισμός). Οἱ ἀπόψεις αὐτές ἀντικρούονται μέ τό θεμελιώδες μεθοδολογικό ἐπιχείρημα (πού ἀνάγεται στόν Πλάτωνα, Θεαίτητος 172 a 5 καί b 2) ὅτι ἀπό ἓνα ἐμπειρικό γεγονός (*Sein*) δέν μπορεῖ νά πηγάξει ἡ ἰσχύς ἑνός νοήματος, μιᾶς ἀξίας, ἑνός δέοντος (*Sollen*).

Γιά τόν Τσάτσο πρωταρχική πηγή τοῦ δικαίου εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου. Ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου ἐξειδικεύεται σέ κάθε σύστημα θετικοῦ δικαίου ἀπό τόν πρωταρχικό κανόνα, ὁ ὁποῖος συγκροτεῖ ὅλους τούς κανόνες τοῦ πολιτειακοῦ δικαίου σέ σύστημα μέ λογική ἐνότητα. Ὁ πρωταρχικός κανόνας προβάλλει μέ διπλή ὄψη, μέ μορφή Ἰανοῦ: ἀπό τήν μία ὡς κανόνας πού θεμελιώνει τήν τυπική ἰσχύ καί ἀπό τήν ἄλλη ὡς κανόνας πού θεμελιώνει τήν οὐσιαστική ἰσχύ τῶν κανόνων. Τυπική ἰσχύ ἔχουν οἱ κανόνες πού τέθηκαν ὡς ἐξειδικεύσεις γενικότερων κανόνων ἀπό τό ἀρμόδιο ὄργανο μέ τήν νόμιμη διαδικασία. Οὐσιαστική ἰσχύ ἔχουν οἱ κανόνες πού ὡς μέσα ἐξειδικεύουν τούς σκοπούς γενικότερων κανόνων. Ἄρα κάθε κανόνας ἔχει δύο πηγές δικαίου: μία τυπική (ὄργανική) καί μία οὐσιαστική. Τυπική πηγή εἶναι ὁ κανόνας, ὁ ὁποῖος προβλέπει τό ὄργανο καί τήν διαδικασία πού θεσπίζει τόν εἰδικότερο κανόνα. Οὐσιαστική πηγή εἶναι ὁ κανόνας πού περιέχει τόν σκοπό τοῦ εἰδικότερου κανόνα. Ἡ διπλή αὐτή θεμελίωση τῶν κανόνων ὀφείλεται στήν ἴδια τήν φύση τους. Τό δίκαιο θέτει ἀφ’ ἑνός σκοπούς καί ἀφ’ ἑτέρου ὄργανο καί διαδικασία γιά τήν πραγματοποίηση αὐτῶν τῶν σκοπῶν. Οἱ σκοποὶ δέον νά πραγματοποιιοῦνται “ἐντός ὀρισμένης κοίτης”, δηλαδή μέσα στά πλαίσια θετικῆς ἔννομης τάξεως, ἀπό τά ὄργανα καί μέ τήν διαδικασία πού ὀρίζει τό θετικό δίκαιο (ἀρχή τῆς θετικότητας τοῦ δικαίου). Ὡς κανόνες δικαίου ἀναγνωρίζονται ἐκεῖνοι πού ἔχουν ὄχι μόνον οὐσιαστική ἀλλά καί τυπική ἰσχύ. Ἄν ἓνας κανόνας ἔχει μόνον τυπική, ὄχι ὅμως καί οὐσιαστική ἰσχύ (διότι δέν ἀποτελεῖ ὀρθή ἐξειδίκευση τοῦ πρωταρχικοῦ κανόνα), παρά ταῦτα ἰσχύει διότι ἀπό τήν ἀρχή τῆς θετικότητας προκύπτει ὅτι μόνον ἡ ἐξειδίκευση στήν ὁποία προβαίνει ἡ πολιτική ἐξουσία εἶναι ὀρθή (τεκμήριο ὀρθότητας τοῦ θετικοῦ δικαίου). Τό τεκμήριο αὐτό εἶναι ἀμάχητο, ἀλλά ἰσχύει μόνον γιά μεμονωμένους κανόνες καί ὄχι γιά τό θετικό δίκαιο αὐτό καθ’ ἑαυτό. Ἄν κριθεῖ ὅτι τό θετικό δίκαιο ὡς ὅλο ἔρχεται σέ πλήρη ἀντίθεση πρὸς τήν ἰδέα τοῦ δικαίου, τότε χάνει τό κῦρος του. Στήν περίπτωση αὐτή ἡ ἀνυπακοή

καθίσταται δικαίωμα καί ἡ ἐπανάσταση καθήκον. Ἄρα ἡ τελική κρίση ἐπαφίεται στόν πρακτικό λόγο, ὁ ὁποῖος δέν δεσμεύεται ἀπό τυπικές θεμελιώσεις, ἀλλά λειτουργεῖ καί πάλι τελολογικά, “ἐκτός τῆς κοίτης” τοῦ θετικοῦ δικαίου.

II. Παρά τήν διπλή αὐτή θεμελίωση τῶν κανόνων (τυπική καί οὐσιαστική) τό σύστημα τοῦ δικαίου ἀποτελεῖ ἀδιάσπαστη ἐνότητα, πού κορυφώνεται στήν ἰδέα τοῦ δικαίου ὡς αὐτοθεμελιούμενη ἀρχή. Ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου ἐμφανίζεται σέ κάθε σύστημα θετικοῦ δικαίου, μέ τήν μορφή τοῦ πρωταρχικοῦ κανόνα, ἀφ’ ἑνός ὡς μεθοδολογική ἀρχή (λογικό αἴτημα, ἀναγκαία ὑπόθεση), κενή περιεχομένου, καί ἀφ’ ἑτέρου ὡς πρακτική δεοντολογική ἀρχή, μέ οὐσιαστικό περιεχόμενο. Ὡς μεθοδολογική ἀρχή θεμελιώνει τήν τυπική (ὀργανική) ἐνότητα τοῦ συστήματος· ὡς δεοντολογική ἀρχή θεμελιώνει τήν οὐσιαστική ἐνότητα. Τοῦτο ἀντανაკλά καί στήν δομή τοῦ συστήματος, πού εἶναι σέ κάθε περίπτωση κλιμακωτή.

Κλιμακωτή εἶναι πρῶτα ἡ δομή τῶν κανόνων πού συνιστοῦν τήν τυπική ἐνότητα τοῦ συστήματος· τέτοιοι εἶναι οἱ κανόνες πού ὀρίζουν τά ὄργανα τῆς πολιτείας καί καθορίζουν τά ὄρια τῆς ἐξουσίας τοῦ κάθε ὀργάνου καί τοὺς ὅρους ἀσκήσεως αὐτῆς. Στήν κορυφή τῆς κλίμακας βρίσκεται ὁ πρωταρχικός κανόνας ὡς μεθοδολογική ἀρχή. Αὐτός ἐξειδικεύεται στοὺς συντακτικούς καί ἐν συνεχεία στοὺς συνταγματικούς κανόνες, αὐτοὶ στοὺς βάσει αὐτῶν ἐκδιδόμενους νόμους, οἱ νόμοι στά βάσει αὐτῶν ἐκδιδόμενα διατάγματα, τά διατάγματα στίς βάσει αὐτῶν ἐκδιδόμενες ὑπουργικές ἀποφάσεις, στίς ἀστυνομικές διατάξεις κ.ο.κ. μέχρι τοῦ τυχόν ἀτομικοῦ κανόνα πού ἀποτελεῖ τήν βάση τῆς κλίμακας. Οἱ ἐκάστοτε κατώτεροι κανόνες ἰσχύουν ἀπλῶς καί μόνο γιά τόν λόγο ὅτι ἀποτελοῦν ἐξειδίκευση ἱεραρχικῶς ἀνωτέρων κανόνων, ἀνεξαρτήτως τοῦ περιεχομένου τους.

Κλιμακωτή εἶναι καί ἡ δομή τῶν κανόνων πού συνιστοῦν τήν οὐσιαστική ἐνότητα τοῦ συστήματος· τέτοιοι εἶναι οἱ κανόνες πού ὀρίζουν τήν τελολογική σχέση μέσου καί σκοποῦ τῶν κανόνων (τόν σκοπό ἑνός κανόνα ὡς ἀξιολογικό κριτήριο τοῦ μέσου ἄλλου κανόνα). Στήν κορυφή βρίσκεται καί ἐδῶ ὁ πρωταρχικός κανόνας, ἀλλά ἐδῶ ὡς πρακτική δεοντολογική ἀρχή, ὡς ὑπατος σκοπός τοῦ δικαίου πού πρέπει νά πραγματοποιηθεῖ. Τήν βάση τῆς κλίμακας ἀποτελεῖ ἡ ρυθμιστέα συγκεκριμένη πράξη. Ὁ ὑπατος σκοπός ἐξειδικεύεται σέ λίγους γενικούς σκοπούς καί αὐτοὶ σέ περισσότερους εἰδικούς καί ἀκόμη εἰδικότερους, ἔτσι ὥστε, διά μέσου πολλῶν ἀναβαθμῶν, νά φθάσουμε στόν εἰδικότατο σκοπό, πού συνδέεται μέ τήν συγκεκριμένη πράξη. Τά ἐνδιάμεσα νοήματα εἶναι τό καθένα σκοπός τοῦ εἰδικότερου καί μέσον τοῦ γενικότερου, καί μόνον ἡ συγκεκριμένη πράξη (στήν βάση τῆς κλίμακας) εἶναι ἀπλῶς μέσον καί ὁ ὑπατος σκοπός (στήν κορυφή τῆς κλίμακας) εἶναι ἀπλῶς σκοπός, αὐτοσκοπός. Οἱ εἰδικότεροι κανόνες ἰσχύουν διότι ἀποτελοῦν μέσα ἐξειδικεύσεως σκοποῦ ἑνός γενικότερου κανόνα. Ἐξειδικευόμενοι ἀποκτοῦν ὀλοένα καί πῶς συγκεκριμένο περιεχόμενο, μέχρι τῆς πλήρους ἐξατομικεύσεως, δηλαδή συνδέσεώς τους μέ τήν συγκεκριμένη πράξη.

III. Ποιά είναι, τέλος, η μέθοδος γνώσεως του θετικού δικαίου; Η μέθοδος αυτή είναι η τελολογική. Τελολογική είναι η μέθοδος γνώσεως των αντικειμένων του δικαίου (νομικών πράξεων, νομικών κανόνων) με βάση την κατηγορία του σκοπού ως πρόσφορου μέσου για την πραγμάτωση άλλου υπέρτερου σκοπού μέχρι του ύπατου σκοπού που είναι η ιδέα του δικαίου. Με άλλα λόγια: Τελολογική μέθοδος είναι η μέθοδος εξειδικεύσεως της ιδέας του δικαίου σε όλα τα επίπεδα του θετικού δικαίου: τό καθαρά θεωρητικό, τό νομοθετικό καί τό δικανικό.

Στό θεωρητικό επίπεδο, η εξειδίκευση γίνεται από την Δογματική επιστήμη, η οποία διά της τελολογικής έρμηνείας αναζητεί τό νόημα καί τόν σκοπό των νομικών κανόνων, χωρίς νά μετέχει της πράξεως, άν καί σέ αυτήν αποβλέπει.

Σέ νομοθετικό επίπεδο, η εξειδίκευση γίνεται από τόν νομοθέτη, ό όποιος, έχοντας γνώση της κοινωνικής πραγματικότητας, συγκροτεί τό σύστημα δικαίου σέ τυπική καί ουσιαστική ένότητα σέ σταθερή αναφορά μέ την ιδέα του δικαίου.

Σέ δικανικό επίπεδο η εξειδίκευση γίνεται από τόν εφαρμοστή του δικαίου διά της λογικής μορφής της υπαγωγής μέ την βοήθεια της παλίνδρομης δυνάμεως της νοήσεως προς την έννοιολογική άφαιρέση καί την επάνοδο στό άτομικό καί τό ιδιαίτερο. Σχηματίζεται μία νοητή κλίμακα, που κορυφή έχει την ιδέα του δικαίου καί βάση την ρυθμιστέα συγκεκριμένη πράξη. Από τόν γενικότατο κανόνα της ιδέας συνάγουμε κλιμακωτά όλο καί ειδικότερους κανόνες μέχρι τόν ειδικότατο κανόνα της συγκεκριμένης πράξεως, ενώ την συγκεκριμένη πράξη εντάσσουμε πάλι κλιμακωτά σέ όλο καί ευρύτερους κύκλους κανόνων μέχρι τόν ειδικότατο κανόνα κάθε πράξεως που είναι η ιδέα. Η εξειδίκευση αυτή έχει την λογική μορφή του συλλογισμού. Ό συλλογισμός έχει τελολογικό χαρακτήρα: υπαγωγή μίας πράξεως σέ έναν κανόνα δικαίου δέν είναι άπλως υπαγωγή είδους σέ γένος αλλά μέσου προς σκοπό καί σκοπού προς γενικότερο σκοπό κ.ο.κ. Η υπαγωγή δέν είναι άρα τυπολογική (έννοιοκρατική) αλλά τελολογική καί έπομένως πράξη εφαρμογής όχι τυπικής αλλά ουσιαστικής δικαιοσύνης. Μέ την μέθοδο αυτή είναι δυνατόν νά συναχθούν ειδικοί κανόνες μέ ουσιαστικό περιεχόμενο, για κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, καθ' υπέρβαση του νομικού φορμαλισμού (π.χ. της “έννοιοκρατικής” μεθόδου, Begriffsjurisprudenz, ή της “καθαρής θεωρίας του δικαίου”, Kelsen), αλλά (άπό άλλη άποψη) καί των “φυσικο-δικαιικών” αντίληψεων, που συνδέουν τόν άνώτατο κανόνα του “φυσικού δικαίου” (μέ άμετάβλητο ή μεταβλητό περιεχόμενο), μέσω ενδιάμεσων κανόνων που στεροούνται του στοιχείου της “θετικότητας” καί άρα δέν είναι κανόνες (θετικού) δικαίου, μέ την συγκεκριμένη περίπτωση.

§ 5. Αυτό είναι σέ γενικές γραμμές τό σύστημα φιλοσοφίας του δικαίου του Κ. Τσάτσου. Τό έργο αυτό είναι καταστατικής σημασίας για την γενική θεωρία του δικαίου, καί η άπήχησή του στην δογματική θεωρία καί την νομολογία είναι μεγάλη. Δέν πρόκειται για ένα όρισμένο σύστημα συγκεκριμένου θετικού δικαίου, αλλά για την

λογική μορφή κάθε συστήματος δικαίου. Καί ἀπό τήν ἄποψη αὐτή εἶναι πρωτοπόρο καί πρωτότυπο. Θαυμαστή εἶναι ἡ ἄρρηκτη γνωσιολογική καί λογική του ἐνότητα, ἀλλά καί ἡ ἀδιαμφισβήτητη πρακτική ἀποτελεσματικότητά του, ὅπως συνάγεται ἀπό τήν εὐρεία ἐφαρμογή τῆς τελολογικῆς μεθόδου ἰδίως στό δικονομικό δίκαιο, ἕναν κλάδο, ὅπου κατ' ἐξοχὴν δοκιμάζεται ἡ ἀποτελεσματικότητα μιᾶς θεωρητικῆς μεθόδου· ἀντίθετα πρὸς ἄλλες μεθόδους, πού μπορεῖ νά ἔχουν θεωρητικό ἐνδιαφέρον, ἀλλά εἶναι στήν πράξη ἀνεφάρμοστες (γιατί ποιός δικαστής μιλάει σήμερα π.χ. γιά Τοπική, νέα Ρητορική, συμβολική Λογική, γλωσσολογική Λογική ἢ ἀκόμη καί γιά λογική τῶν τύπων;). Γι' αὐτό καί ἡ τελολογική μέθοδος εἶναι –καί θά ἐξακολουθεῖ νά εἶναι– διαρκῶς ἐπίκαιρη.

Ἀλλά τό ἐν λόγῳ σύστημα εἶναι καί αἰσθητικά ἄρτιο. Πρόκειται γιά ἕνα ἀρχιτεκτονικό οἰκοδόμημα, πού ἐντάσσεται –ὅπως καί τό λοιπό ἔργο τοῦ Κ. Τσάτσου– στήν αἰσθητική κατηγορία τοῦ κλασικοῦ: σαφήνεια στήν γραφή καί στό περίγραμμα, ἰσορροπία, ἄρμονία, συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καί πρὸς τό ὅλον, τήρηση τοῦ μέτρου, ἐνός μέτρου σταθεροῦ καί ὅμως εὐκαμπτου, σάν τόν μολυβένιο κανόνα τῆς λέσβιας οἰκοδομῆς. Πρόκειται γιά ἕνα οἰκοδόμημα πού δικαιώνει ὄχι μόνο τή νόηση ἀλλά καί τήν ὑψηλή φαντασία τοῦ δημιουργοῦ. Γιατί ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος δέν ὑπῆρξε μόνον φιλόσοφος· ἦταν ὅ,τι καί ὁ μακρυνός του Δάσκαλος, ὁ Πλάτων· φιλόσοφος-ποιητής. Νομικός φιλόσοφος καί ποιητής. Ἦταν αὐτό πού λέει ὁ νεότερος ποιητής, τοῦ ὁποίου τό ἔργο ἐφώτισε σέ λαμπρή μονογραφία:

Μιάν ἄλυσίδα πές μου πῶς τούς δένει
Καί νομοθέτη καί ποιητή·
Ἄπ' τό ρυθμό καί οἱ νόμοι ὀδηγημένοι
Ριζοβολοῦν πιά δυνατοί.

Η. Kelsen, Κ. Τσάτσος και διορθωτική συμπλήρωση της κλιμακωτής δομής του δικαίου

Εισαγωγικές συγκριτικές παρατηρήσεις

Η πρόθεση σύγκρισης των δύο αυτών θεωρητικών του δικαίου ίσως ξενίσει τον έλληνα νομικό γιατί το έργο του Hans Kelsen είναι σχεδόν άγνωστο¹ και αμετάφραστο στην Ελλάδα αν εξαιρέσουμε μερικά άρθρα που είχαν δημοσιευθεί στο Αρχείο Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών μεταξύ 1929 και 1930. Η σύγκριση πιστεύω ότι δικαιολογείται και από το ανάστημα του Η. Kelsen, ενός από τα μεγάλα νομικά πνεύματα του 20ου αιώνα, και από την μερική συγγένεια στην αντίληψη του δικαίου των δύο ανδρών.

Πρέπει εξ αρχής πάντως να τονισθεί ότι, και όπου υπάρχει, η συγγένεια δεν είναι απόλυτη, ενώ είναι απόλυτη η ουσιώδης διαφορά τους από την άποψη ότι ο Kelsen είναι αυστηρός θετικιστής, ενώ ο Τσάτσος αυστηρός ιδεοκράτης, και δη πλατωνιστής.

Σε γενικές γραμμές δύο στοιχεία τους ενώνουν. Αφενός το γεγονός ότι και οι δύο είναι νεοκαντιανοί στην ειδικότερη διάσταση της σχολής αυτής η οποία διέκρινε ουσιωδώς το *είναι* (Sein, ο Τσάτσος το λέγει 'ον') και το *δέον* (Sollen). Αφετέρου ο Τσάτσος δέχεται κατά βάση την κλιμακωτή θεωρία του δικαίου (Stufenbau des Rechts) την οποία εθεμελίωσε η λεγομένη σχολή της Βιέννης, αρχικά ο A. Merkl και περαιτέρω ο Kelsen, ο οποίος και την επεξεργάστηκε ουσιωδώς. Πρόκειται για μία θεωρία που ανατέμνει τη δομή γενικά του δικαίου, κάθε έννομης (δικαιϊκής) τάξης. Εντάσσεται στη γενικότερη θεωρία, την αποκαλούμενη κανονολογική (normlogische Lehre), της οποίας οι απαρχές βρίσκονται στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα (Thon, Bülow) και της οποίας το βασικό χαρακτηριστικό είναι ότι ανάγει κάθε στοιχείο της δικαιοϊκής τάξης στην έννοια του κανόνος δικαίου.

¹ Μεταξύ των ελαχίστων εξαιρέσεων θα αναφερθεί εδώ – εκτός από τους Κ. Δεσποτόπουλο, Κ. Σταμάτη, Μ. Κεράση – ο Κ. Κακούρης [«Επί των ορίων της νομικής επιστήμης», Αφιέρωμα εις μνήμην Αλ. Γκιάλια (Γ. Βερίτη), Αθήνα, 1958] ο οποίος και αποδέχεται κατά βάση την θεωρία του.

Μετά τις γενικές αυτές επισημάνσεις θα εξετασθούν εγγύτερα τα σημεία επαφής και οι διαφοροποιήσεις των δύο θεωρητικών του δικαίου, ιδίως σε σχέση με την κλιμακωτή θεωρία του δικαίου. Η τελευταία επιδέχεται, κατά τη γνώμη μου, ορισμένες διορθωτικές συμπληρώσεις οι οποίες θα επισημανθούν στη συνέχεια.

I. Σχέσεις των δύο θεωρητικών

A. Σημεία επαφής

1. Η αυστηρή διάκριση είναι / δέοντος και η θεμελίωση του δικαίου

Η διάκριση *είναι* και *δέοντος*, γεγονότος και αξίας², πραγματικότητας και νοήματος είναι μεθοδολογική (methodendualismus) βασική θέση του νεοκαντιανισμού και των δύο διανοητών (ο Τσάτσος εντοπίζει ήδη στον Θεαίτητο του Πλάτωνα την αντίκρουση της θέσης ότι το *όν*, δηλαδή ένα γεγονός, μπορεί να θεμελιώσει ένα νόημα ή δέον³). Ότι από την πραγματικότητα δεν μπορούν να αντληθούν κανόνες και ότι είναι αυταπάτη να θεωρείται ότι η αξία είναι εγγενής στην πραγματικότητα, αναλύεται διεξοδικά και από τον Kelsen ιδίως κατά την κριτική του εναντίον της θεωρίας του φυσικού δικαίου, που θεωρεί την φύση ως θεμελιούσα κανόνες.⁴

Με την κοινή αυτή αφετηρία οι δύο συγγραφείς απορρίπτουν όλες τις θεωρίες που νομίζουν ότι το δίκαιο θεμελιώνεται σε κάποια έκφραση του είναι, της πραγματικότητας. Έτσι αποκρούονται, η μία μετά την άλλη, οι αντιλήψεις της ιστορικής σχολής⁵, του κοινωνικού συμβολαίου (Rousseau)⁶, της κοινωνικής αλληλεγγύης (Duguit)⁷, της θεωρίας της (κοινωνικής) αναγνώρισεως με πολλές παραλλαγές (Bierling, del Vecchio κ.ά.)⁸, του κανονιστικού γεγονότος (Jellinek, Gurvitch)⁹. Όλες αυτές οι αντιλήψεις –που συνοψίζονται στη φράση *ex facto oritur jus* (από γεγονός γεννάται δίκαιο)– αποκρούονται διότι δεν διακρίνουν –ή και αρνούνται την διάκριση– μεταξύ αιτίων γενέσεως και λόγων ισχύος του δικαίου. Μεταξύ των αντιλήψεων αυτών ο Kelsen αφιέρωσε ιδιαίτερη ανάπτυξη στην μαρξιστική περί δικαίου θεωρία,

² Μία συνθετική παρουσίαση του θέματος με αναφορά στην νεώτερη, εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, αντιπαράθεση Μητσόπουλου-Παπανούτσου και στην σύγχρονη ξένη βιβλιογραφία βλ. στο Γ. Πουλής, «Γεγονός και αξία: Προλεγόμενα σ' ένα οριακό πρόβλημα της Φιλοσοφίας του Δικαίου», περιοδικό *Υπεράσπιση*, τ. 10, 2000, σσ. 487-513.

³ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα των πηγών του δικαίου*, 1931, ανατύπωση με πρόλογο Γ. Μητσόπουλου, 1993, σ. 57, και υποσημ. 18.

⁴ Η. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Βιέννη, 1960, ιδίως σσ. 404-406.

⁵ Kelsen, *ό. π.*, σ. 233· Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 12 επ.

⁶ Kelsen, *ό. π.*, σ. 388· Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 60 επ.

⁷ Kelsen, *ό. π.*, σ. 233· Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 68 επ.

⁸ Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 62 επ. με παραπομπές στα παλαιότερα έργα του Kelsen, σσ. 64-67, υποσημ. 7, 8, 17, 21, 23.

⁹ Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 58.

κατά την οποία και αυτός ο ορισμός του δικαίου ως συστήματος κανόνων αποτελεί ιδεολογία που παραποιεί την πραγματικότητα προς το συμφέρον της κυρίαρχης κοινωνικής τάξης¹⁰.

Η ταυτότητα πάντως αφορά μόνο τη βασική αυτή θέση γιατί περαιτέρω παρατηρούνται αποκλίσεις από διαφορών απόψεων:

α) Ως προς το δέον. Το δέον του δικαίου στον Τσάτσο φαίνεται να αφορά όλους τους κανόνες χωρίς διαφοροποιήσεις πράγμα υπερβολικά γενικευτικό, ενώ ο Kelsen εντάσσει μεν στην κατηγορία του δέοντος όλους τους κανόνες αλλά διευκρινίζει ότι χρησιμοποιεί τον όρον 'δέον' (Sollen) όχι μόνο με την συνήθη σημασία του επιτάσσειν (Gebieten) αλλά περιλαμβάνοντας σ' αυτόν και το επιτρεπτικό (Erlauben-Dürfen) και το δυνητικό (εξουσιοδοτικό, Ermächtigen-Können). Το δέον ορίζει κατά ταύτα ο Kelsen ως το κανονολογικό νόημα (normativer Sinn) μίας πράξης που σκόπιμα κατευθύνεται προς την συμπεριφορά άλλων: Αντίστοιχα ορίζει τον κανόνα ως το νόημα μίας πράξης με την οποία μία συμπεριφορά επιτάσσεται ή επιτρέπεται ή/και (κυρίως) εξουσιοδοτείται¹¹.

β) Ισχύς και δύναμις επιβολής (αποτελεσματικότητα). Η ισχύς του δικαίου και των επί μέρους κανόνων είναι ο μόνος τρόπος υποστάσεώς τους¹². Η ισχύς είναι έκφραση του δέοντος και επομένως κατά τους δύο συγγραφείς διακρίνεται από την αποτελεσματικότητα που είναι έκφραση της πραγματικότητας. Αλλ' ενώ ο Τσάτσος φαίνεται να θεωρεί ότι ισχύς και δύναμις επιβολής των κανόνων «κινούνται επί δύο βασικώς διαφορών επιπέδων»¹³, ο Kelsen σχετικοποιεί την διάκριση, θεωρώντας ότι «ένα minimum αποτελεσματικότητας είναι προϋπόθεση, όχι λόγος, της ισχύος»¹⁴. Προσθέτει πάντως ότι οι δύο έννοιες ούτε ταυτίζονται, ούτε συμπίπτουν χρονικά διότι ένας κανόνας αποκτά ισχύ ήδη πριν αποκτήσει αποτελεσματικότητα και η τελευταία αυτή πρέπει να προστεθεί στη θέσπιση ενός κανόνα για να μη χάσει αυτός την ισχύ του¹⁵. Αυτό ισχύει κατά τον Kelsen και για την καθόλου δικαιοκίη (την λεγόμενη έννομη) τάξη (Rechtsordnung) η οποία θεωρείται ως έχουσα ισχύ, εάν οι κανόνες της κατά το μάλλον ή ήττον (im groben und ganzen) είναι αποτελεσματικοί¹⁶.

¹⁰ H. Kelsen, *The Communist Theory of Law*, New York, 1955· *Reine Rechtslehre*, ό. π., σ. 107 επ. Πρβλ. ως κριτική του Kelsen, Κ. Σταμάτη, *Κριτική της καθαρής θεωρίας του δικαίου στο παράδειγμα του θεμελιώδους κανόνα*, Θεσσαλονίκη, 1985.

¹¹ Kelsen, *Reine Rechtslehre*, ό. π., σσ. 4-5.

¹² Τσάτσου, *Το πρόβλημα των πηγών του δικαίου*, ό. π., σ. 4· Kelsen, ό. π., σ. 9 επ.

¹³ Τσάτσου, ό. π., σ. 10.

¹⁴ Kelsen, ό. π., σ. 10.

¹⁵ Kelsen, ό. π., σ. 11.

¹⁶ Kelsen, ό. π., σ. 213 επ., κυρίως σ. 219.

2. Αποδοχή της κανονολογικής (και) κλιμακωτής δομής του δικαίου.

Η λεγόμενη κανονολογική θεωρία του δικαίου είναι το υπόβαθρο της θεωρίας της κλιμακωτής δομής του δικαίου. Στην Ελλάδα μόνο περιθωριακά είναι γνωστή, αλλ' ο Κ. Τσάτσος εγκαίρως διέγινωσε τη σημασία της και κυρίως την κεντρική θέση που κατέχει στην επεξεργασία της ο Η. Kelsen.

Η κανονολογική (και) κλιμακωτή δομή του δικαίου μπορεί να συνοψισθεί σε τρεις φράσεις-εικόνες. Πρώτον, *βλέπει όχι μόνο τα δένδρα αλλά και το δάσος*¹⁷. Η παραδοσιακή θεωρία είχε εστιάσει την προσοχή της στην έννοια των κανόνων δικαίου και δεν είχε ερευνήσει το σύνολο των κανόνων, το σύστημα του δικαίου που είναι η δικαιοϊκή τάξη.

Δεύτερον, η θεωρία αυτή τονίζει ότι *το δάσος μόνο από δένδρα αποτελείται*, ανάγει δηλαδή όλα τα στοιχεία της δικαιοϊκής τάξης στην έννοια του κανόνος δικαίου. Όλες οι πράξεις δικαίου (Rechtsakte) παράγουν, κατ' αυτήν, κανόνες δικαίου. Δεν δικαιολογείται να ορθώνονται τείχη μεταξύ «νόμου» και «σύμβασης» (γενικότερα, δικαιοπραξίας)¹⁸, μεταξύ νόμου και δικαστικής απόφασης¹⁹. Ούτε η ετερονομία, ούτε το γενικό και αφηρημένο της ρύθμισης είναι εννοιολογικά στοιχεία του κανόνα δικαίου²⁰. Και η αυτονομία είναι μία μέθοδος παραγωγής κανόνων δικαίου ενώ εξάλλου η νομική επιταγή ή εξουσία που περιέχεται σ' αυτούς είναι η ίδια, όποιοι και όσοι και αν είναι οι αποδέκτες τους και όποια κι αν είναι τα νομοτυπικά τους στοιχεία (αφηρημένα ή συγκεκριμένα, συλλογικά ή ατομικά).

Τρίτον, *όλα τα δένδρα του δάσους είναι αυτοφυή*, δηλαδή το δίκαιο παρουσιάζει την πρωτοτυπία να ρυθμίζει το ίδιο την παραγωγή του σε μια διαρκώς ανανεωνόμενη διαδικασία (δυναμική θεώρηση του δικαίου). Αυτή η διαδικασία αυτοπαραγωγής ρυθμίζεται με κανόνες δικαίου που είναι κλιμακωτοί (ιεραρχικά) διαρθρωμένοι. Οι κανόνες αυτοί ονομάζονται κανόνες παραγωγής (άλλων, κατωτέρων) κανόνων (εξουσιοδοτικοί, Erzeugung- ή Ermächtigungsnormen) και ιεραρχούνται λογικά, ώστε οι ανώτεροι κανόνες κάθε βαθμίδος να αποτελούν τον λόγο ισχύος των αμέσως κατωτέρων. Το σύνολο αυτών των κανόνων κορυφώνεται σε ένα λογικά πρώτον κανόνα στον οποίο θεμελιώνεται η εξουσία παραγωγής κανόνων και επομένως η δικαιοϊκή τάξη (Grundnorm, θεμελιακός ή, κατά Τσάτσον, πρωταρχικός κανόνας).

¹⁷ Την πρώτη φράση δανείζομαι από τον Ν. Bobbio, «Dalla struttura alla funzione», στο: *a Nuovi studi di teoria del diritto*, Μιλάνο, 1977, σ. 202.

¹⁸ Kelsen, *ό. π.*, σ. 261 επ.· Τσάτσου, «Η δικαιοπραξία ως κανών δικαίου», στο *Μελέται φιλοσοφίας του δικαίου*, Αθήνα, 1960, σ. 165 επ. (μελέτη επαναδημοσιευθείσα από τον τιμητικό τόμο Κ. Τριανταφυλλόπουλου, στο *Πρόβλημα των πηγών του δικαίου*, τ. Α, σ. 210 επ., βλ. και σ. 204 επ.).

¹⁹ Kelsen, *ό. π.*, σ. 242 επ.· Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 204.

²⁰ Kelsen, *ό. π.*, σσ. 265, 283 επ. και passim. Ο Τσάτσος θεωρεί ότι όλοι οι κανόνες του δικαίου, επομένως και οι δικαιοπρακτικοί είναι ετερόνομοι, με την έννοια ότι αντλούν την ισχύ τους από άλλους, ανώτερους κανόνες. Η άρνηση επομένως της αυτονομίας είναι απλώς εννοιολογική (βλ. π.χ. Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 218).

Από την κοινή αυτή αφετηρία οι δύο συγγραφείς διαφοροποιούνται περαιτέρω σε δύο καίρια σημεία, στην αντίληψη αφενός του θεμελιακού κανόνος και αφετέρου των πηγών του δικαίου.

B. Βασικές διαφοροποιήσεις

1. Ο θεμελιακός (πρωταρχικός) κανόνας της δικαιοϊκής τάξης

Η σημαντικότερη διαφορά μεταξύ Kelsen και Τσάτσου έγκειται στην αντίληψη του θεμελιακού (ή πρωταρχικού) κανόνα. Κατά τον ιδεοκράτην Τσάτσον ο κανόνας αυτός είναι η ιδέα του δικαίου της οποίας ουσία είναι η κοινωνική ελευθερία²¹. Η ιδέα του δικαίου εξειδικεύεται στα συστήματα δικαίου ενός πολιτισμικού κύκλου και τελικά σε κάθε πολιτεία, σε ένα σύστημα θετικού δικαίου ως ο πρωταρχικός του κανόνας²². Ο κανόνας αυτός έχει περιεχόμενο, ορίζει τον γενικώτατο σκοπό και το ανώτατο μέσον, είναι το πρώτο όργανο της θετικής πολιτείας και του θετικού δικαίου²³. Ως απόλυτος ιδεοκράτης ο Κ. Τσάτσος θεωρεί ότι είναι άτεγκτος η λογική ανάγκη θεμελιώσεως επί της ιδέας του δικαίου. «Το δέον υπάρχει μόνον ως δέον της ιδέας..., εκεί όπου δεν υπάρχει ιδέα, δεν υπάρχει και δέον, δεν υπάρχει και δίκαιον»²⁴ (!) Ο Τσάτσος αντιλαμβάνεται την «δυσχέρεια επαληθεύσεως... της υπάρξεως κατά περιεχόμενον ωρισμένου πρωταρχικού κανόνος» αλλά πιστεύει ότι «δεν είναι ικανή να ανατρέψει την λογικήν ορθότητα αυτού»²⁵. Και είναι τόσο στεργρά η πεποίθησή του ώστε, «απαντών» εμμέσως στον ιδρυτή της καθαρής θεωρίας του δικαίου Η. Kelsen, ισχυρίζεται ότι «καθαρά επιστήμη, καθαρά θεωρία είναι μόνον η επιστήμη και η θεωρία της ιδέας»²⁶! Από αυστηρώς επιστημολογικής απόψεως η πίστη στην αναγκαιότητα της ιδεοκρατίας ως βάσης του δικαίου είναι ίσως το πιο αδύνατο σημείο της φιλοσοφίας του δικαίου του Κ. Τσάτσου.

Ο Kelsen, ως συνεπής θετικιστής, τον θεμελιακό κανόνα αντιλαμβάνεται ως απλή λογική αναγκαία προϋπόθεση ισχύος και της ενότητας του συστήματος δικαίου. Ο κανόνας αυτός είναι κενός περιεχομένου, δεν είναι ουσιαστικός και από αυτόν δεν μπορεί να συναχθεί το περιεχόμενον ειδικότερων κανόνων αλλά μόνον ο λόγος ισχύος τους. Ο Kelsen διευκρινίζει ότι ενώ οι κανόνες μιάς δικαιοϊκής τάξης είναι κανόνες που τίθενται με ειδική πράξη, ο θεμελιακός κανόνας είναι «εκείνος ο κανόνας ο οποίος προϋποτίθεται **εφόσον** το έθιμο δια του οποίου εδημιουργήθη το Σύνταγμα ή το άτομο ή η συνέλευση ατόμων που εθέσπισαν το Σύνταγμα θεωρούνται ως αρχές που θέτουν

²¹ Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 93.

²² Τσάτσου, *ό. π.*, σσ. 98-99.

²³ Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 104 επ. Διαφορετική διατύπωση του περιεχομένου του πρωταρχικού κανόνος δίνει ο Κ. Δεσποτόπουλος στο έργο του *Η καθοριστική λειτουργία του δικαίου*, 1942, σ. 1 και υποσημ. 2.

²⁴ Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 112.

²⁵ Τσάτσου, *ό. π.*, σ. 114.

²⁶ Αυτόθι.

κανόνες»²⁷. Μ' αυτήν την έννοια –λέγει– μπορεί να χαρακτηριστεί ως Σύνταγμα υπό λογικήν έννοιαν. Είναι η αφηρητή της διαδικασίας παραγωγής θετικών κανόνων²⁸. Δεν είναι ένας ηθελημένος ούτε από την νομική επιστήμη κανόνας, είναι απλώς ένας κανόνας της νομικής σκέψης, λογικά απαραίτητος για την θεμελίωση της αντικειμενικής ισχύος των θετικών κανόνων²⁹, ο υπέρτατος λόγος ισχύος μιας δικαιοϊκής τάξης³⁰.

2. Η κλιμακωτή δομή του δικαίου και η έννοια των πηγών του δικαίου

Όπως ελέχθη, μία βασική θέση της κανονολογικής (και) κλιμακωτής δομής του δικαίου είναι ότι το δίκαιο ρυθμίζει το ίδιο την παραγωγή του και ότι οι κανόνες του δικαίου είναι ιεραρχικά διαρθρωμένοι με την έννοια ότι κάθε υπερκείμενος (ανώτερος) κανόνας είναι λόγος ισχύος ενός άλλου (κατώτερου) κανόνος (μέχρι την τελική υλική εκτελεστική πράξη). Σ' αυτήν την δυναμική θεώρηση του δικαίου κεντρική θέση έχουν οι εξουσιοδοτικοί κανόνες που καθορίζουν τον τρόπο παραγωγής κανόνων δικαίου, γενικών και αφηρημένων ή ατομικών και συγκεκριμένων. Σε μια θετικιστική θεώρηση του δικαίου πηγή του δικαίου μόνο δίκαιο μπορεί να είναι, δηλαδή πηγές του δικαίου μόνον μορφές (τύποι) κανόνων ιεραρχικά διαρθρωμένων μπορούν να είναι. Με τα δεδομένα αυτά ερωτάται: στην κλιμακωτή θεώρηση του δικαίου έχει θέση η νομική έννοια των πηγών του δικαίου; Η απάντηση είναι αναμφίβολα αρνητική, γιατί η έννοια αυτή δεν προσθέτει τίποτε στην έννοια των κανόνων του δικαίου και επομένως είναι περιττή, εκτός του ότι είναι πολυσήμαντη και διφορούμενη. Για όλους αυτούς τους λόγους ο Kelsen την απορρίπτει³¹.

Η έννοια 'πηγή' του δικαίου εκφράζει μία μεταφορική εικόνα που παραπέμπει σε «κάτι» που βρίσκεται έξω από το δίκαιο και από το οποίο ακριβώς το δίκαιο προέρχεται (πηγάξει). Με την έννοια αυτή η μόνη φυσική χρήση του όρου ανήκει στην κοινωνιολογία του δικαίου που είναι ακριβώς η μελέτη του δικαίου «απ' έξω»³² και που αφορά τους παράγοντες και τα αίτια διαμορφώσεως (των κανόνων) του δικαίου. Χρησιμοποιούμενος

²⁷ Kelsen, *Reine Rechtslehre*, σ. 201 (υπογράμμιση δική μου). Με την διατύπωση αυτή ο Kelsen διευκρινίζει ότι ο πρωταρχικός κανόνας είναι πράγματι υποθετικός και δεν ορίζει αυτός το κύριο όργανο της ίδιας αυτού εξειδικεύσεως, το συντακτικόν όργανον της πολιτείας, όπως νομίζει ο Τσάτσος (ό. π., σ. 108), στηριζόμενος σε προηγούμενη, ίσως διαφορετική, διατύπωση του Kelsen.

²⁸ Kelsen, ό. π., σ. 202.

²⁹ Kelsen, ό. π., σσ. 206-207.

³⁰ Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Βιέννη, 1979, σ. 205. Στο τελευταίο στάδιο της σκέψης – και τη ζωής – του, ο Kelsen επηρεάστηκε πάντως από την φιλοσοφία του «ως εάν» (als ob) του Hans Vaihinger και εχαρακτήρισε τον θεμελιακό κανόνα όχι πια ως υπόθεση αλλ' ως πλάσμα (Fiktion) και ως εικονικόν κανόνα (fingierte Norm), πράγμα που αλλοίωσε χωρίς λόγο, κατά την γνώμη μου, την αρχική του αντίληψη (ό.π., σσ. 206-207).

³¹ Kelsen, *Reine Rechtslehre*, ό. π., σσ. 238-239, 260 (και σε σχέση με την αγγλοσαξωνική θεώρηση).

³² Βλ. Γ. Μιχαηλίδου-Νουάρου, *Ζωντανό δίκαιο και φυσικό δίκαιο*, Αθήνα, 1982, σ. 224· Θ. Παπαχρίστου, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία του δικαίου. Ι. Το θεωρητικό πλαίσιο*, Αθήνα-Κομοτηνή, 1984, σσ. 68-69. Πρβλ. R. Treves, *Introduzione alla sociologia del diritto*, 2η έκδ., Τορίνο, 1980, σ. 180 και υποσημ. 6 με περαιτέρω παραπομπές.

μ' αυτήν την έννοια ο όρος 'πηγές του δικαίου' γίνεται μονοσήμαντος και αποκλείει κάθε σύγχυση. Εν τούτοις ο Τσάτσος, μολονότι δέχεται την κλιμακωτή δομή του δικαίου και επισημαίνει το τετριμμένον του όρου³³, θέτει την έννοια των πηγών στο κέντρο της νομικής του θεωρίας. Τις ορίζει ως τους λόγους (τους θεμελιωτικούς) της ισχύος των κανόνων δικαίου³⁴. Αλλ' ο ορισμός αυτός δεν προσθέτει τίποτε στο γεγονός ότι ο κάθε (υπερκείμενος) κανόνας δικαίου είναι λόγος ισχύος ενός άλλου, του αμέσως κατωτέρου. Επομένως η χρήση του όρου 'πηγή', για κάθε μορφή κανόνων δικαίου είναι ταυτολογία περιττή, ούτε η ιδεοκρατική εκδοχή της ιδέας ως πρώτης πηγής της ισχύος μπορεί να την δικαιολογήσει, αφού και η ιδέα του δικαίου θεωρείται ως κανόνας (πρωταρχικός)³⁵.

Από τα εκτεθέντα προκύπτει ότι η αποδοχή από τον Κ. Τσάτσο της κλιμακωτής δομής του δικαίου δεν είναι απολύτως συνεπής. Το αποτέλεσμα είναι ότι παραμένει δέσμιος παραδοσιακών διακρίσεων των πηγών και προβλημάτων που δεν συμβάλλουν στην ακριβή διατύπωση της δομής του δικαίου (όπως το ζήτημα εάν η νομολογία ή η επιστήμη είναι πηγή του δικαίου). Ακόμη σημαντικότερο είναι ίσως ότι με την απόλυτη ιδεοκρατική του αφετηρία παρεισάγει στην κλιμακωτή δομή στοιχεία που δείχνουν μία γενικευτική μη ρεαλιστική θεώρηση. Έτσι όταν διακρίνει μεταξύ οργανικών και ουσιαστικών πηγών³⁶ κατ' ουσίαν αναφέρεται στους εξουσιοδοτικούς (δομικούς) κανόνες και θεωρεί ότι αυτοί ορίζουν, εκτός από τα όργανα παραγωγής κανόνων (πώς και τί θα παραχθεί) και τον σκοπό του ιεραρχικώς κατώτερου κανόνα. Στο δεύτερο αυτό στοιχείο εντοπίζει αυτό που ονομάζει ουσιαστικές πηγές, τις οποίες θεωρεί τελικά ως μέσα πραγματοποιήσεως του σκοπού του πρωταρχικού κανόνα που είναι η ιδέα του δικαίου. Η θέση αυτή είναι σύμφωνη με την γενική τελολογική ιεράρχηση και ερμηνεία του δικαίου, που υποστηρίζει ο Τσάτσος, αλλ' αποτελεί ιδεαλιστική υπερβολή στην αδιαφοροποίητη γενικότητα της εφαρμογής της, όπως παρατηρεί και ο Δεσποτόπουλος με αναφορά στην θεωρία του περί ερμηνείας του δικαίου³⁷.

Γ. Μερικές αξιοσημείωτες συγκλίσεις

Παρά τις επισημανθείσες πολλαπλές διαφορές των δύο θεωρητικών του δικαίου –διαφορές που επεκτείνονται και σε άλλα θέματα, όπως στην ερμηνεία του δικαίου– υπάρχουν και μερικές περιέργες, εκ πρώτης όψεως, συγκλίσεις που μολονότι εκφεύγουν του πλαισίου της παρούσης μελέτης, θεωρώ χρήσιμο να αναφερθούν ακροθιγώς³⁸.

³³ Τσάτσου, *Το πρόβλημα των πηγών του δικαίου*, ό. π., σ. 12.

³⁴ Ο. π., σ. 11.

³⁵ Ο. π., σ. 99 και passim.

³⁶ Ο. π., σ. 28 επ.

³⁷ Πρόλογος στην β' έκδοση (1978) του έργου 'Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου', σ. 7.

³⁸ Συγκλίσεις υπάρχουν και σε άλλα θέματα, όπως αυτό των κενών του δικαίου, στο οποίο όμως οι απόψεις και των δύο συγγραφέων έχουν εν πολλοίς ξεπερασθεί από τις νεώτερες, κυρίως αγγλοσαξωνικές, μελέτες, ιδίως την open texture θεωρία του δικαίου.

α) Σημαντική είναι η συμφωνία τους ως προς την **ταυτότητα δικαίου και κράτους (πολιτείας)**, έστω κι αν η θεωρητική θεμελίωσή της διαφέρει. Και οι δύο απορρίπτουν την παραδοσιακή αντίληψη ότι το Κράτος προϋπάρχει, είναι δηλαδή προϋπόθεση του δικαίου. Κατά τον Kelsen η αντίληψη αυτή αποτελεί μεταφυσικό δυισμό και (αρνητική) ιδεολογία, γιατί τείνει όχι στην καλλίτερη κατανόηση του Κράτους αλλά στην αύξηση της ισχύος του³⁹. Κατά τον Τσάτσο η ταύτιση δικαίου και πολιτείας υπάρχει και διότι αμφότερα έχουν τον ίδιον σκοπόν, την κοινωνική ελευθερία που είναι η ουσία της ιδέας του δικαίου και αμφότερα είναι «το έν και μόνον μέσον του αυτού σκοπού»⁴⁰.

β) Άσχετα από την τελευταία αυτή πρόσθετη ιδεοκρατική δικαιολόγηση της ταυτότητας από τον Τσάτσο, είναι αξιοσημείωτο ότι και οι δύο συγγραφείς θεωρούν ότι το κράτος είναι έννομη (δικαιϊκή) τάξη, αλλά «κάθε δικαιοκρατική τάξη δεν είναι κράτος... Το κράτος είναι μία σχετικώς συγκεντρωτική δικαιοκρατική τάξη»⁴¹. Με άλλες λέξεις αποδέχονται και οι δύο, χωρίς περαιτέρω ανάλυση, την θεωρία της πολλαπλότητας των δικαιοκρατικών τάξεων (pluralisme juridique). Η θεωρία αυτή έχει χρησιμοποιηθεί πολιτικά είτε για την ενίσχυση της κρατικής εξουσίας (Santi Romano), είτε αντιθέτως για την αποδυνάμωσή της (G. Gurvitch). Εάν όμως ενταχθεί στο εννοιολογικό σύστημα της κανονολογικής κλιμακωτής δομής του δικαίου μπορεί να «απαλλαγεί» από τις πολιτικές προεκτάσεις της και να αποτελέσει πολύτιμο μεθοδολογικό εργαλείο για να αναλυθούν με την νομική μέθοδο μη κρατικοί κοινωνικοί σχηματισμοί και άλλα συλλογικά μορφώματα⁴².

γ) Σημαντική είναι και η απόρριψη από τους δύο συγγραφείς της θεωρίας του φυσικού δικαίου. Για την αντίκρουσή της ο Kelsen ως θετικιστής αφιέρωσε ένα μεγάλο μέρος των αναπτύξεών του θεωρώντας την κατά κύριο λόγο ως κατάλοιπο μεταφυσικών (ρωμαιοκαθολικών) θεολογικών θεωριών⁴³. Αλλά και ο Τσάτσο με αφετηρία την διάκριση είναι και δέοντος δεν μπορούσε παρά να την αντιμετωπίσει ως θεωρία που συνάγει το δέον από το είναι (τη φύση) και επομένως να την απορρίψει. Σε ένα μόνο σημείο διαβλέπει την μερική δικαιοκρατία του φυσικού δικαίου ως δικαίου ισχύοντος και δὴ υπερισχύοντος των θετικών πολιτειακών δικαίων: σε περίπτωση παύσεως ισχύος ενός νομοθετικού συνόλου και αντικατάστασής του από νέον θεωρεί το φυσικό δίκαιο ως λογικό προαπαιτούμενό τους, δηλαδή ως επιταγή προϋπάρχουσα του νέου θετικού δικαίου⁴⁴.

³⁹ Kelsen, *Reine Rechtslehre*, ό. π., σσ. 288-289.

⁴⁰ Τσάτσο, *Το πρόβλημα των πηγών του δικαίου*, ό. π., σ. 134 επ., σ. 139.

⁴¹ Kelsen, σ. 287, βλ. και σσ. 181, 183, 266, 316 (τις μη κρατικές δικαιοκρατικές τάξεις τις ονομάζει μερικές [Teilrechtsordnung]): Τσάτσο, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό. π., σ. 146: «... μία (των εννόμων τάξεων) είναι η θετική πολιτειακή τάξις».

⁴² Μ' αυτήν την έννοια εχρησίμευσε ως βάση της μονογραφίας μου: *La place de la convention collective dans la hiérarchie des normes*, Παρίσι, 1980.

⁴³ Kelsen, *Reine Rechtslehre*, ό. π., σ. 402 επ.

⁴⁴ Τσάτσο, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό. π., σ. 52.

II. Διορθωτικές / συμπληρωματικές παρεμβάσεις στην κλιμακωτή δομή του δικαίου

A. Διάθρωση της δικαιοϊκής τάξης και διακρίσεις κανόνων

Όπως συνάγεται από τα εκτεθέντα, κατά την κλιμακωτή δομή του δικαίου της σχολής της Βιέννης, οι κανόνες παραγωγής άλλων κανόνων (εξουσιοδοτικοί ή δομικοί) μπορούν να παρασταθούν με την εικόνα μιας πυραμίδας στην κορυφή της οποίας βρίσκεται ο λογικά πρώτος κανόνας παραγωγής άλλων κανόνων (πρωταρχικός ή θεμελιακός). Οι εξουσιοδοτικοί κανόνες της κάθε βαθμίδας βρίσκονται σε λογική εξάρτηση από τους αντίστοιχους κανόνες της αμέσως προηγούμενης ανώτερης βαθμίδας, είναι δηλαδή ιεραρχικά κατώτεροι των τελευταίων όπως και οι ίδιοι είναι ιεραρχικά ανώτεροι των εξουσιοδοτικών κανόνων της επόμενης βαθμίδας. Έτσι όλοι οι εξουσιοδοτικοί κανόνες συναρτώνται οι μεν προς τους δε κατά τέτοιο τρόπο ώστε οι κάθε φορά ανώτεροι να αποτελούν τον λόγο ισχύος (Geltungsgrund) των κατωτέρων⁴⁵. Αυτή η αμοιβαία συνάρτηση (σύνδεσμος) των εξουσιοδοτικών κανόνων (normative Erzeugungszusammenhang) είναι το πρωταρχικό γνώρισμα της δικαιοϊκής τάξης και αυτό αποτελεί επίτευγμα της νομικής σκέψης.

Οι εξουσιοδοτικοί κανόνες έχουν ως λειτουργία την παραγωγή άλλων κανόνων προσδιορίζοντας ποιός, πώς και, συχνά, μέχρις ενός βαθμού, τί θα παραχθεί. Οι κανόνες αυτοί ρυθμίζουν βέβαια εμμέσως την ανθρώπινη συμπεριφορά, αλλ' η ρύθμιση αυτή δεν συνδέεται άμεσα, ούτε κατά κανόνα, με την επιβολή υποχρεώσεων συνοδευόμενων με κυρώσεις. Γι' αυτό και οι εξουσιοδοτικοί κανόνες διακρίνονται θεμελιακά από τους λεγόμενους κανόνες συμπεριφοράς (Verhaltensnormen) που έχουν την λειτουργία να ρυθμίζουν άμεσα την υλική ανθρώπινη συμπεριφορά και καταλήγουν στον κυρωτικό εξαναγκασμό. Το στοιχείο του εξαναγκασμού λείπει από τους εξουσιοδοτικούς κανόνες⁴⁶ και για τον λόγο αυτό ο Kelsen τους θεωρεί εξηρημένους από τους κανόνες συμπεριφοράς⁴⁷. Κατά την γνώμη μου αυτό δεν είναι ορθό γιατί οι εξουσιοδοτικοί κανόνες αποτελούν το λογικό προηγούμενο των κανόνων συμπεριφοράς και την σπονδυλική στήλη της δικαιοϊκής τάξης. Η άποψη αυτή του Kelsen οφείλεται στο ότι συναρτά το νομικό στοιχείο του εξαναγκασμού γενικά και με τους επί μέρους κανόνες δικαίου, ενώ είναι στοιχείο αναγκαίο μόνο σε αναφορά με την όλη δικαιοϊκή τάξη.

Το περίεργο –δεύτερο– αδύνατο σημείο της θεώρησης του Kelsen είναι ότι ορίζει την δικαιοϊκή τάξη ως τάξη εξαναγκασμού με βάση μόνο τους κανόνες συμπεριφοράς, παραγνωρίζοντας το ουσιώδες γνώρισμά της ως συνάρτησης των εξουσιοδοτικών

⁴⁵ Συγκριτικές παρατηρήσεις για τη θεώρηση του λόγου ισχύος από τον Kelsen και τον Τσάτσο βλ. Μ. Καράση, *Γενικές αρχές αστικού δικαίου – Δικαιοπραξία*, τ. I, Αθήνα-Κομοτηνή, 1996, σσ. 166-171.

⁴⁶ Όπως λείπει και από τους επιτρεπτικούς (dürfen).

⁴⁷ Kelsen, *ό. π.*, σ. 55 επ.

κανόνων. Με βάση την θεώρηση του ίδιου του Kelsen θα ήταν, νομίζω, συνεπέστερο εάν ο ορισμός της δικαιοϊκής τάξης συμπληρωνόταν ως εξής: δικαιοϊκή τάξη αποτελεί το σύστημα διαρκούς παραγωγής κανόνων, του οποίου η ενότητα βασίζεται στο ότι οι κλιμακωτά διαρθρωμένοι κανόνες ανάγονται σε ένα θεμελιακό κανόνα και το οποίο συνιστά εξαναγκαστική τάξη της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

Ως προς την αντίληψη που έχει ο Κ. Τσάτσος για την διάρθρωση της δικαιοϊκής τάξης πρέπει να σημειωθεί ότι η αξιολόγηση της παρέμεινε ημιτελής. Δεν την εφαρμόζει με συνέπεια και καθ' ολοκληρία. Αφιερώνει διεξοδικά και σχεδόν αποκλειστικά τις αναπτύξεις του στον κατά την πεποίθησή του πρωταρχικό κανόνα αλλά αδιαφορεί για την περαιτέρω διάρθρωση της δικαιοϊκής τάξης. Αρκείται απλώς στην έννοια της εξειδίκευσης του πρωταρχικού κανόνα με τις διάφορες εκφάνσεις της χωρίς να αναφέρεται στην διάκριση εξουσιοδοτικών κανόνων και κανόνων συμπεριφοράς και στη σχέση μεταξύ τους. Τονίζει μονομερώς το δεοντολογικό στοιχείο των κανόνων του δικαίου, παραγνωρίζοντας την ύπαρξη εξουσιοδοτικών (δομικών) κανόνων που αποτελούν την κεντρική έννοια της κλιμακωτής δομής του δικαίου. Εκτός αυτού, όπως ορθά επισημαίνει ο Κ. Δεσποτόπουλος, «ο πρακτικός λογισμός δεν είναι απλώς δεοντικός» και «αντίστοιχα οι κανόνες δικαίου δεν είναι μόνο επιτακτικοί (δηλαδή προστακτικοί ή απαγορευτικοί) αλλά είναι πολύ συχνά εκχωρητικοί...»⁴⁸.

Το τριπλό περιεχόμενο των κανόνων του δικαίου επισήμανε ο Kelsen στην *Reine Rechtslehre* (1960)⁴⁹ και το συμπλήρωσε μεταγενέστερα προσθέτοντας και την κατάργηση ισχύος κανόνων (Derogation)⁵⁰. Πάντως, όπως ήδη ελέχθη, χρησιμοποιεί τον όρο 'δέον' υπό ευρεία έννοια περιλαμβάνοντας τις τρεις (πρώτες) εκδοχές του⁵¹.

B. Διπλό το κριτήριο ιεράρχησης των κανόνων

Οι μέχρι τώρα αναπτύξεις έδειξαν ότι ο Kelsen αντιμετώπιζε την ιεραρχία των κανόνων του δικαίου ως σχέση λογικής εξάρτησης (Bedingtheit, conditionnement) της ισχύος των μεν από τους δε. Οι κάθε φορά ανώτεροι κανόνες είναι λόγος ισχύος των αμέσως κατωτέρων. Εγγύτερη εξέταση όμως δείχνει ότι το κριτήριο αυτό δεν επαρκεί πάντα για να αποδώσει την κλιμάκωση των κανόνων. Ένα απλό παράδειγμα από το εργατικό δίκαιο: Η ατομική σύμβαση εργασίας υπόκειται στην συλλογική σύμβαση αλλ' η τελευταία δεν αποτελεί τον λόγο ισχύος της. Λόγος ισχύος και των δύο είναι ο νόμος. Αυτό σημαίνει ότι η ιεράρχησή τους γίνεται με βάση ένα άλλο, δεύτερο, κριτήριο και αυτό αναφέρεται στη νομική δύναμη των κανόνων (Rechtskraft, force juridique).

⁴⁸ Πρόλογος στην β' έκδοση του έργου 'Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου', ό. π., σ. 7.

⁴⁹ Kelsen (βλ. υποσημ. 10).

⁵⁰ Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, ό. π., σ. 76, κυρίως σ. 84 επ.

⁵¹ Ο Kelsen στο τελευταίο του έργο (*Allgemeine Theorie der Normen*, ό. π., σ. 77) δεν αφίσταται από την θέση που είχε υποστηρίξει στην *Reine Rechtslehre*, σ. 5.

Το κριτήριο αυτό γίνεται κατανοητό αν ληφθεί υπόψη ότι όλοι οι κανόνες δικαίου δεν έχουν την ίδια εμβέλεια, ότι ορισμένοι έχουν την εξουσία να υποτάσσουν άλλους, να τους καταργούν ή και να αναστέλλουν την εφαρμογή τους, και επίσης την –παθητική– εξουσία να ανθίστανται στην κατάργησή τους από άλλους κανόνες. Δύο ακόμη παραδείγματα θα καταδείξουν το διπλό κριτήριο της ιεράρχησης των κανόνων. Κλασική είναι η θεώρηση της σχέσης νόμων-διαταγμάτων. Δεν αμφισβητείται ότι οι νόμοι είναι ο λόγος ισχύος των διαταγμάτων, αλλ' αυτό που χαρακτηρίζει τελικά την νομική δύναμη των νόμων είναι ότι η διοίκηση δεν έχει την εξουσία να τους καταργήσει ή να τους τροποποιήσει⁵². Αυτό σημαίνει ότι η ιεράρχηση γίνεται και με κριτήριο την νομική δύναμη των νόμων. Το δεύτερο παράδειγμα δείχνει ότι κανόνες ιεραρχικώς διαρθρωμένοι με βάση το κριτήριο της λογικής εξάρτησής τους βρίσκονται στην ίδια βαθμίδα από την άποψη της νομικής δύναμης. Έτσι η δικαστική απόφαση υπόκειται μεν στον νόμο αφού αυτός είναι λόγος ισχύος της αλλά βρίσκεται στην ίδια βαθμίδα μ' αυτόν από την άποψη της νομικής δύναμης αφού θα ισχύσει ούτως ή άλλως και η μόνη διέξοδος του νομοθέτη είναι με παρέμβασή του να ρυθμίσει διαφορετικά το θέμα.

Η θεμελιακή αυτή διάκριση των δύο κριτηρίων κλιμάκωσης του δικαίου διατυπώθηκε ακροθιγώς από τον A. Merkl⁵³ και επισημάνθηκε 'εν σπέρματι' από τον Carré de Malberg⁵⁴ αλλά αναπτύχθηκε συστηματικά μεταπολεμικά από τον R. Walter⁵⁵. Η νομική θεωρία δεν έχει αποδώσει μέχρι σήμερα στη διάκριση την προσοχή που θεωρώ ότι της αρμόζει⁵⁶.

Είναι φανερό ότι οι δύο διαβαθμίσεις των κανόνων δικαίου συνυπάρχουν, μπορεί σε ορισμένες βαθμίδες η ιεράρχηση να συμπίπτει, σε άλλες να διαφέρει. Πάντως δεν χρειάζεται, όπως ενόμισε ο Virally, να αναζητηθεί και επιλεγεί μία και μόνη «αληθής αρχή ιεραρχίας των νομικών κανόνων»⁵⁷.

Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι και ο Tsátsoς δέχεται διπλή δυνατότητα διαβαθμίσεως των κανόνων δικαίου, αλλ' αυτή είναι τελείως διάφορος της εδώ αναπτυσσομένης

⁵² Ως εκ περισσού παραπέμπω στην κλασική μελέτη του Ch. Eisenmann, «Le droit administratif et le principe de légalité», στο *Etudes et documents du Conseil d'Etat*, Παρίσι, 1957, σ. 25 επ., ιδίως σ. 28.

⁵³ A. Merkl, «Prolegomena einer Theorie des rechtlichen Stufenbaues», *Festschrift für H. Kelsen*, 1931, σ. 259 επ. (Μελέτη επαναδημοσιευθείσα στο συλλογικό έργο *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, τ. II, Βιέννη, 1968, σ. 1311 επ.).

⁵⁴ R. Carré de Malberg, *Confrontation de la théorie de la formation du droit par degrés avec les idées et les institutions consacrées par le droit positif français relativement à sa formation*, Παρίσι, 1933, ιδίως n°2, σ. 4 και n°96, σ. 152.

⁵⁵ R. Walter, *Der Aufbau der Rechtsordnung. Eine rechtstheoretische Untersuchung auf Grundlage der Reinen Rechtslehre*, Γκράτς, 1964, σ. 55 επ.

⁵⁶ Ειδική αξιοποίησή της επιχειρήθηκε στη διατριβή μου (βλ. υποσημ. 41), σ. 39 επ.

⁵⁷ M. Virally, *La pensée juridique*, Παρίσι, 1960, σσ. 174-175.

και στηρίζεται στην ήδη μνημονευθείσα διάκριση που κάνει μεταξύ οργανικών και ουσιαστικών πηγών⁵⁸. Και η μεν διαβάθμιση με βάση τις υπ' αυτού ονομαζόμενες οργανικές πηγές αντιστοιχεί στην κελσιανή κλιμάκωση με βάση την λογική εξάρτηση των κανόνων⁵⁹. Η συστηματοποίηση όμως με βάση τις λεγόμενες ουσιαστικές πηγές έχει άμεση σχέση με την αντίληψη του πρωταρχικού κανόνα ως υπάτου σκοπού. Θεωρεί τις πηγές αυτές ως ιεραρχημένα μέσα εξειδικεύσεως του σκοπού αυτού έτσι ώστε εκάστη πηγή είναι μέσον και συγχρόνως σκοπός του ειδικότερου μέσου που ακολουθεί. Πρόκειται δηλαδή για ιεραρχία μέσων και σκοπών⁶⁰, η οποία δεν συνδέεται ούτε βέβαια συμπίπτει με την λογική ιεράρχηση των κανόνων και πάντως είναι άσχετη με την κλιμάκωση των κανόνων που βασίζεται στο κριτήριο της νομικής δύναμης. Είναι προφανές ότι η δεύτερη αυτή συστηματοποίηση συνδέεται με την ιδεοκρατικής υφής γενική τελολογία που βρίσκεται στην βάση της θεωρίας του Τσάτσου.

Συμπερασματικές κρίσεις

Καταληκτικά θεωρώ χρήσιμο να γίνουν μερικές σύντομες κριτικές παρατηρήσεις και διατυπώσεις για την θέση που έχουν σήμερα οι ιδέες και των δύο διανοητών στη σύγχρονη θεωρία του δικαίου.

α) Ως προς τον Κ. Τσάτσο

Αυτονόητο είναι ότι στο καθαρά φιλοσοφικό πεδίο ο πλατωνισμός επηρεάζει και σήμερα πλήθος διανοητών και μ' αυτήν την έννοια παραμένει μία έντονη παρουσία με εξαιρετους εκπροσώπους στη σύγχρονη φιλοσοφία. Η μεταφορά του πλατωνισμού στη σφαίρα του δικαίου έχει και αυτή εξέχοντες και σήμερα υποστηρικτές, αλλά δισταγμοί μπορούν να υπάρξουν ειδικότερα ως προς την αυστηρή και μέχρις εσχάτων συνεπειών θεμελίωσή του στην ιδέα του δικαίου (η οποία δεν πρέπει να ταυτίζεται, ούτε ταυτίζεται στη σκέψη του Κ. Τσάτσου, με την ιδέα της δικαιοσύνης). Κι αυτό, γιατί η απόλυτη επικέντρωση στην δικαιοκράτεια τελολογία και στην κοινωνική ελευθερία ως σκοπό του δικαίου κινδυνεύει να κριθεί εξωπραγματική, ακόμη χειρότερα, να επικριθεί ως συγκαλύπτουσα την κοινωνική πραγματικότητα. Αυτό βέβαια δεν ανήκε στην πρόθεση του Κ. Τσάτσου, ο ίδιος μάλιστα κάνει λόγο για την 'τραγωδία της ιστορίας' αλλά απλώς *passim* και χωρίς να αντλήσει καμμία συνέπεια μετριασμού της ιδεοκρατίας του από την διατύπωση αυτή. Αυτό νομίζω ότι είναι η κύρια αδύνατη πλευρά της αντίληψής του για το δίκαιο και αυτό την τοποθετεί εκτός του κέντρου των συγχρόνων εξελίξεων της θεωρίας του δικαίου.

⁵⁸ Τσάτσου, *Το πρόβλημα των πηγών*, ό.π., σ. 30 επ.

⁵⁹ Τσάτσου, ό.π., σ. 30 και παραπομπή αριθ. 8.

⁶⁰ Αυτόθι, σ. 31.

β) Ως προς τον H. Kelsen

Ο αυστηρός θετικισμός του H. Kelsen επιδιώκει, με την ‘καθαρή θεωρία του δικαίου’, να κατανοήσει στην ουσία του το θετικό δίκαιο και να αναλύσει τη δομή του. Αρνείται κάθε ιδεοκρατική αλλά και την υλιστική θεωρία του δικαίου. Ως επιστήμη θεωρεί ότι η νομική θεωρία πρέπει να μείνει ξένη προς κάθε αξιολόγηση του αντικειμένου της με αναφορά είτε στο φυσικό δίκαιο είτε σε οποιαδήποτε αντίληψη δικαιοσύνης, προκειμένου είτε να δικαιολογήσει είτε να χαρακτηρίσει αρνητικά το θετικό δίκαιο. Αυτός ο απαρέγκλιτος θετικισμός του Kelsen συχνά παρανοήθηκε ενώ στόχος του ήταν απλώς να περιορίσει την θεωρία του δικαίου στην γνώση (Erkennen) και περιγραφή του αντικειμένου της και να αποκλείσει κάθε βουλητικό στοιχείο (Wollen), που θα την απεμάκρυνε από αυτό.

Αρκετοί επεχείρησαν να δείξουν την πολιτική εξάρτησή της (κυρίως από τις δημοκρατικές αντιλήψεις του Kelsen), λίγοι όμως θέλησαν να δείξουν την ανοικτότητά της προς κάθε μετανομική κριτική θεώρηση του θετικού δικαίου. Άλλωστε είναι γνωστό ότι ο ίδιος ο Kelsen με πολυπληθείς μελέτες έλαβε θέση σε πλείστα πολιτικά ζητήματα και έκανε εμβριθείς κοινωνιολογικές αναλύσεις. Ειδικά σε σχέση με την μαρξιστική θεωρία στην οποία αφιέρωσε μεγάλη προσοχή⁶¹ θα έπρεπε να επισημανθεί μάλλον η μη εξ ορισμού αντίθεση της κελσιανής ‘καθαρής’ θεωρίας με αυτήν και η ανοικτότητά της προς κάθε κριτική, ακόμη και προς την μαρξική αντίληψη, του θετικού δικαίου ως συστήματος εκμετάλλευσης⁶².

Εν πάση περιπτώσει το έργο του Kelsen βρίσκεται σήμερα –και δικαίως– στο επίκεντρο πλήθους μελετών όχι μόνο στο γερμανόφωνο χώρο (αφού ξεπεράσθηκε στη Γερμανία η μεταπολεμική στροφή στο φυσικό δίκαιο λόγω της προκατάληψης κατά του θετικισμού ως ευνοήσαντος τον ναζισμό), αλλά και στον αγγλοσαξωνικό και ισπανόφωνο κόσμο, ακόμη και στην Άπω Ανατολή⁶³.

⁶¹ Εκτός από την μεταπολεμική μονογραφία ‘The Communist Theory of Law’ (1955) ήδη στον μεσοπόλεμο ασχολήθηκε διεξοδικά και με το έργο του ίδιου του Μάρξ και με τις διάφορες εκδοχές της μαρξικής θεωρίας, ιδίως στις μελέτες του ‘Marx oder Lassalle, Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus’ (1924) και ‘Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung’ (1931), μελέτες που έχουν επαναδημοσιευθεί στον τόμο H. Kelsen, *Demokratie und Sozialismus. Ausgewählte Aufsätze*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, αντίστοιχα σελ. 137-169 και 69-136. Είναι χαρακτηριστικό ότι οργανώθηκε συνέδριο και εκδόθηκε συλλογικό έργο για την σχέση των δύο θεωριών· βλ. *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*, Βιέννη, 1975.

⁶² Υπό την προϋπόθεση να μη ληφθεί υπόψη ούτε η ανιστορικότητα της κελσιανής θεωρίας, ούτε η μαρξιστική εσχατολογία για την κατάργηση του κράτους στην αταξική κοινωνία.

⁶³ Από τις τελευταίες μελέτες σημειώνω St. Paulson / Molleis (hrsg.), *Hans Kelsen. Staatsrechtler und Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts*, Tübingen, 2005 (με πολυπληθείς παραπομπές και στην μη γερμανόφωνη βιβλιογραφία).

Πέρα από οποιεσδήποτε νομικές συγκλίσεις ή διαφορές αυτό που ένωνε τους δύο διανοητές ήταν το βαθύτατο δημοκρατικό τους φρόνημα. Το ότι απελύθησαν και οι δύο από τις πανεπιστημιακές τους θέσεις, ο Kelsen το 1933 λίγο μετά την άνοδο του ναζισμού, ο Τσάτσος το 1941 λίγο μετά την επιβολή της ναζιστικής κατοχής, είναι ίσως η μεγαλύτερη τιμή που τους αποδόθηκε εν ζωή και που μπορεί να αποδοθεί και στη μνήμη τους.

Τελολογική ερμηνεία των νομικών διατάξεων και τελολογικό σύστημα του δικαίου

Στο δικαιοφιλοσοφικό έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου και ειδικότερα στο κλασικό δικαιομεθοδολογικό σύγγραμμά του «Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου»¹ η έννοια της τελολογίας παίζει κυρίαρχο ρόλο. Αυτό γίνεται φανερό τόσο στις επί μέρους έννοιες της τελολογικής γνώσης του δικαίου,² της τελολογικής θεμελίωσης των κανόνων δικαίου,³ της τελολογικής υπαγωγής,⁴ της τελολογικής ερμηνείας του δικαίου,⁵ όσο – πρωτίστως – και στην ίδια τη πρόσληψη του δικαίου ως αντικειμενικού τελολογικού συστήματος⁶. Αντικείμενο των παρακάτω αναπτύξεων θα είναι κυρίως η εξέταση του κατά πόσο η ιδέα του αντικειμενικού τελολογικού συστήματος του δικαίου μπορεί να επιλύσει ορισμένα προβλήματα της τελολογικής ερμηνείας των νομικών διατάξεων, που επισημαίνει η σύγχρονη Μεθοδολογία του δικαίου.

1. Η τελολογική μέθοδος ερμηνείας των νομικών διατάξεων εγείρει στο πλαίσιο της σύγχρονης δικαιομεθοδολογικής διαμάχης ερωτήματα, που αφορούν κατ' αρχάς στο σκοπό των ερμηνευτέων διατάξεων. Ερωτήματα εγείρονται, ειδικότερα, τόσο ως προς την έννοια του σκοπού των διατάξεων του ισχύοντος δικαίου (δικαιολογητικός λόγος ή/και σκοπούμενη επενέργεια;), όσο και ως προς τις συνακόλουθες προς την εννοιοδότηση διακρίσεις (ως ερμηνευτικό κριτήριο πρέπει να εκληφθεί ο υποκειμενικός ή ο αντικειμενικός σκοπός της ερμηνευτέας διάταξης – ο συγκεκριμένος/ειδικός ή ο αφηρημένος/γενικός σκοπός – ο απώτερος ή ο εγγύτερος σκοπός – πρόκειται για έναν ιδεατό ή έναν εμπειρικό σκοπό – μπορούμε να κάνουμε λόγο για έναν «εσωτερικό» της πράξης (δικαίου) ή «εξωτερικό» προς αυτήν σκοπό κλπ.). Ως τελολογία του νόμου συνηθίζεται να λογίζεται ένα «σύνθεμα αντικειμενικών κριτηρίων, όπου προεξάρχουσα

¹ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, α' έκδ. Αθήνα, 1932, β' έκδ. Αθήνα, 1978.

² Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σσ. 88 επ.

³ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σσ. 103 επ.

⁴ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σσ. 92 επ., 97 επ.' βλ. και W. Scheuerle, "Finale Subsumtionen – Studien über Tricks und Schleichwege in der Rechtsanwendung", *AcP* 167 (1967), σσ. 305 επ.

⁵ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σσ. 135 επ.

⁶ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σσ. 75, 82 επ.

θέση έχει ο σκοπός της ίδιας της ερμηνευόμενης διάταξης (η *ratio legis*), εξίσου όμως αποφασιστική σημασία έχουν και διάφορα άλλα αντικειμενικά-τελολογικά στοιχεία, στο φως των οποίων και αποκαλύπτεται η *ratio legis* σε όλη της την έκταση. Πρόκειται εδώ κυρίως για τις γενικές δικαιοκές αρχές (*Prinzipien*) που συγκροτούν το εσωτερικό σύστημα του δικαίου, τους αντικειμενικούς σκοπούς της έννομης τάξεως, τη φύση του πράγματος, αλλά και αρχές της πρακτικής και νομικής λογικής, όπως λ.χ. το *argumentum ad absurdum*⁷. Τόσο η ερμηνεία νομικών διατάξεων με βάση τη *ratio legis* όσο και η αναγωγή σε γενικές αρχές της έννομης τάξης και αντικειμενικούς σκοπούς του δικαίου εντάσσονται στη νομική επιχειρηματολογία ουσιαστικής ορθότητας⁸.

Για τον Κ. Τσάτσο είναι σαφές, ότι η τελολογική μέθοδος ερμηνείας «δεν είναι εις εκ των τρόπων και δη ο προσφορότερος προς ανεύρεσιν της εννοίας του νόμου· είναι η μόνη λογικώς δυνατή μέθοδος γνώσεως εν πάση δεοντολογία· και ως πόρισμα απολύτου αντικειμενικού κύρους διατυπύεται ενταύθα»⁹. Ως σκοπός λογίζεται ο αποχρών λόγος των αξιολογικών κρίσεων, που αναφέρονται στο νόημα, δηλαδή την αξία ή απαξία ορισμένης πράξης. «*Εν τω τελολογικώ συστήματι ο σκοπός είναι και ο αποχρών λόγος του μέσου. Το μέσον ευρίσκει τον λόγον αυτού εν τη κρίσει, περί του κατά πόσον είναι πρόσφορον δια τον δεδομένον σκοπόν*»¹⁰. Καθώς «*η δεοντολογική γνώσις συντελείται δια της τελολογικής μεθόδου*»¹¹, η νομική τελολογία είναι εντέλει δεοντολογία, δεοντολογική τελολογία και όχι τεχνική-πρακτική τελολογία¹².

2. Η ανεύρεση του δικαιοπολιτικού σκοπού μιας νομικής διάταξης μπορεί να νοηθεί είτε ως μέσο της ερμηνείας της είτε ως στόχος και αποστολή της όλης ερμηνευτικής διαδικασίας¹³. Στην πρώτη περίπτωση η τελολογική ερμηνεία αποτελεί (λιγότερο ή περισσότερο) διακριτό είδος ερμηνείας, στη δεύτερη ταυτίζεται με την καθόλου ερμηνεία του δικαίου και η γραμματική, συστηματική και ιστορική-γενετική ερμηνεία θεωρούνται είδη (είτε στοιχεία) της¹⁴.

⁷ Π. Παπανικολάου, *Μεθοδολογία του Ιδιωτικού Δικαίου και Ερμηνεία των Δικαιοπραξιών*, Αθήνα – Κομοτηνή, 2000, σσ. 175 επ. (τονισμός στο πρωτότυπο).

⁸ Κ. Σταμάτης, *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων. Ένα κριτικά πρακτικό πρότυπο ερμηνείας του δικαίου*, η' έκδ., Αθήνα – Θεσσαλονίκη, 2009, σσ. 437 επ.

⁹ Κ. Τσάτσο, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σ. 141.

¹⁰ Κ. Τσάτσο, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σ. 83.

¹¹ Κ. Τσάτσο, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σ. 102.

¹² U. Pensi, "Der Zweck des Rechts ist das Recht. Zur Teleologie und Selbstbezüglichkeit des Rechts", *ARSP* 90 (2004), σσ. 406-418, 416 passim.

¹³ J. Vogel, *Juristische Methodik*, Berlin – New York, 1998, σ. 97 υποσημ. 7.

¹⁴ B. Rüthers, *Rechtstheorie*, 3^η έκδ., München, 2007, αρ. περιθ. 787 passim.

Εάν θεωρήσουμε ως δεδομένο, ότι σκοπός της ερμηνείας του δικαίου είναι η ανεύρεση του κανονιστικού νοήματος μιας νομικής διάταξης,¹⁵ και ότι ο σκοπός της νομικής διάταξης αποτελεί μέσο αυτής της ανεύρεσης, μπορούμε να πούμε, ότι, σύμφωνα τουλάχιστον με μία (λογική-αναλυτική) άποψη¹⁶, η αντικειμενική τελολογική ερμηνεία του δικαίου συντελείται όχι σε μία φάση, όπου ένας δικαιοπολιτικός σκοπός αποδίδεται δήθεν σε μία νομική διάταξη (που αποτελεί άρα και το μέσον επίτευξής του), αλλά σε δύο φάσεις¹⁷. Στην πρώτη φάση εντοπίζεται ο σκοπός της νομικής διάταξης¹⁸. Στη δεύτερη φάση συντελείται πλέον η ανεύρεση του κανονιστικού νοήματος της διάταξης με κριτήριο τον σκοπό:¹⁹ Ο ερμηνευτής πρέπει να ερμηνεύσει τη νομική διάταξη κατά τέτοιο τρόπο, ώστε (η ίδια αυτή διάταξη²⁰ ή μάλλον:) η εφαρμογή της στην συγκεκριμένη βιοτική περίπτωση να αποτελεί μέσο πρόσφορο για την επίτευξη του επιδιωκόμενου σκοπού της διάταξης (είτε ενός έλλογου νομοθέτη)²¹. Ενώ σύμφωνα με την προσέγγιση της σύγχρονης νομικής ερμηνευτικής²², η σχέση μέσου-σκοπού έχει κυκλικό χαρακτήρα, που θα επέτρεπε ίσως να κάνουμε λόγο για τελολογικό ερμηνευτικό κύκλο,²³ ή μάλλον η κίνηση προσέγγισής τους θα έπρεπε να θεωρηθεί ότι παίρνει τη μορφή ενός (τελολογικού ερμηνευτικού) «κοχλίας» ή μιας «σπείρας»²⁴.

¹⁵ Βλ. σχετικά Α. Menniken, *Das Ziel der Gesetzesauslegung. Eine Untersuchung zur subjektiven und objektiven Auslegungstheorie*, Bad Homburg v. d. H. usw., 1970, passim.

¹⁶ Για την «αναλυτική» μεθοδολογία του δικαίου βλ. Κ. Σταμάτης, *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*, ό.π., σσ. 71 επ.

¹⁷ Πρβλ. Η. Rüßmann, “Möglichkeit und Grenzen der Gesetzesbindung”, *R. Alexy/H.-J. Koch/L. Kuhlen/H. Rüßmann, Elemente einer juristischen Begründungslehre*, Baden-Baden, 2003, σσ. 135-167, 148 επ., ο οποίος παρατηρεί, ότι πίσω από την προσπάθεια του ερμηνευτή να ανιχνεύσει το «ηθελμένο» (das Gewollte) από τον νομοθέτη μέσω του εντοπισμού της ratio legis υποκρύπτονται δύο από δομική άποψη εξαιρετικά ενδιαφέρουσες διεργασίες θεμελίωσης.

¹⁸ Η η εικαζόμενη βούληση του νομοθέτη. Προς αυτήν προσανατολίζεται η υποκειμενικά τελολογική ερμηνεία. Η ανεύρεση της πραγματικής βούλησης του ιστορικού νομοθέτη αποτελεί, κατά την κρατούσα άποψη, αντικείμενο της (υπό ευρεία έννοια νοούμενης) ιστορικής ερμηνείας, βλ. αντί πολλών Κ. Σταμάτης, *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*, ό.π., σσ. 386 επ., 392 επ.

¹⁹ Πρβλ. και Η. Rüßmann, “Möglichkeit und Grenzen der Gesetzesbindung”, ό.π., σ. 149, κατά τον οποίο κατά τη δεύτερη φάση, αυτή της θεμελίωσης, λαμβάνει χώρα ένας συλλογισμός που εκκινεί από ένα τεθειμένο στόχο, τη ratio legis, και καταλήγει σε μία ρύθμη (Regel) προς πραγμάτωση του τεθειμένου στόχου.

²⁰ Κ. Μπουραντάς, *Εξακρίβωσις και εφαρμογή των κανόνων του δικαίου. Συμβολή εις την αναζήτησιν του δικαίου κατά την ερμηνείαν και επιμόρφωσιν του θετού δικαίου*, Αθήνα, 2002, σ. 396.

²¹ Πρβλ. Η.-J. Koch, “Die Begründung von Grundrechtsinterpretationen”, *Alexy/Koch/Kuhlen/Rüßmann*, ό.π., σσ. 179-216, 207 (με ειδική αναφορά, πάντως, στην ερμηνεία του Συντάγματος).

²² Για τη νομική ερμηνευτική βλ. Μ. Καράση, “Ερμηνεία, ερμηνευτική, νομική ερμηνευτική”, *του ιδίου, Μελέτες γενικής θεωρίας δικαίου και αστικού δικαίου I*, Αθήνα-Κομοτηνή, 2002, σσ. 523 επ. Π. Παπανικολάου, *Μεθοδολογία του Ιδιωτικού Δικαίου και Ερμηνεία των Δικαιοπραξιών*, Αθήνα – Κομοτηνή, 2000, σσ. 17 επ. και Κ. Σταμάτης, *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*, ό.π., σσ. 76 επ.

²³ Γενικά για τον ερμηνευτικό κύκλο βλ. Π. Παπανικολάου, *Μεθοδολογία του Ιδιωτικού Δικαίου και Ερμηνεία των Δικαιοπραξιών*, ό.π., σσ. 49 επ.

²⁴ Το ερμηνευτικό σχήμα του κοχλίας ή της σπείρας (hermeneutische Spirale) εισήγαγε πρώτος στην επι-

Λιγότερο ή περισσότερο προβληματικές εμφανίζονται, πάντως, δύο κυρίως προϋποθέσεις της τελολογικής θεμελίωσης της ερμηνείας, τουλάχιστον όταν αυτή αντιμετωπίζεται *υπό λογική-αναλυτική έποψη*²⁵. Πρώτη προϋπόθεση για τη χρήση πειστικών τελολογικών επιχειρημάτων είναι η ύπαρξη εμπειρικών υποθέσεων²⁶ (στις οποίες θα στηριχθεί η σχετική αξιολογική κρίση του ερμηνευτή), για το ότι μία ορισμένη ερμηνεία και η νομική κρίση, που βασίζεται σε αυτήν, είναι *κατάλληλες (πρόσφορες)* για την επίτευξη του επιδιωκόμενου σκοπού. Και δεύτερη προϋπόθεση είναι να επιτρέπεται από την επιταγή της πραγμάτωσης του σκοπού να συναχθεί επιταγή πραγμάτωσης του *κατάλληλου (πρόσφορου)* μέσου²⁷. Η τελολογική επιχειρηματολογία των δικαστηρίων, ως επί το πλείστον, δεν υπεισέρχεται καν σε αυτές τις προϋποθέσεις, όπως τουλάχιστον δείχνουν σχετικές αναλύσεις της νομολογίας ανωτάτων δικαστηρίων.

3. Η τελολογική ερμηνεία των νομικών διατάξεων (καθώς και η θεωρία περί αυτής, όπως αναπτύσσεται στα πλαίσια της παραδεδομένης Μεθοδολογίας του δικαίου) εστιάζεται στην ανεύρεση του (δικαιοπολιτικού) σκοπού της ερμηνευόμενης διάταξης, χωρίς όμως κατ' ουσίαν να θεματοποιεί το ζήτημα του μέσου. Τι μπορεί όμως να νοηθεί ως μέσο (προς επίτευξη του δικαιοπολιτικού σκοπού μιας νομικής διάταξης);

Μια διαφοροποιημένη, μολονότι όχι απαλλαγμένη από προβληματικά στοιχεία, απάντηση, που βασίζεται, πάντως, πάνω σε μια ολοκληρωμένη και συνεκτική άποψη για τη σχέση μέσου-σκοπού στο δίκαιο, βρίσκουμε στη θεωρία του δικαίου ως αντικειμενικού τελολογικού συστήματος. Κατά τη θεωρία του αντικειμενικού τελολογικού συστήματος του δικαίου, ιδρυτής και κύριος εκπρόσωπος της οποίας υπήρξε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος²⁸, σύγχρονοι δε εκφραστές της είναι κατ' εξοχήν οι καθηγητές Γεώργιος Μητσόπουλος²⁹ και Μαριάνος Καραύης, το σύστημα του δικαίου διαθέτει κλιμακωτή τελολογική δομή³⁰. Σύμφωνα με τον Κ. Τσάτσο, *«[η] ειδική*

στημονική συζήτηση ο W. Hassemer με τη διδακτορική του διατριβή με τίτλο *«Tatbestand und Typus. Untersuchungen zur strafrechtlichen Hermeneutik»*, Köln, 1968.

²⁵ Βλ. H.-J. Koch, "Die Begründung von Grundrechtsinterpretationen", *ό.π.*, σσ. 207 επ.

²⁶ H.-J. Koch, "Die Begründung von Grundrechtsinterpretationen", *ό.π.*, σ. 208.

²⁷ Υπέρ της αναγκαιότητας της κατάφασης μιας τέτοιας προϋπόθεσης τάσσονται οι H.-J. Koch, "Die Begründung von Grundrechtsinterpretationen", *ό.π.*, σ. 209 και R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt am Main, 1978, σσ. 292 επ. Βλ. σχετικά και S. Huster, *Rechte und Ziele. Zur Dogmatik des allgemeinen Gleichheitssatzes*, Berlin, 1993, σσ. 83 υποσημ. 86, 140-142 (με περαιτ. παραπομπές).

²⁸ Για τη συνεισφορά του Κ. Τσάτσου βλ. Γ. Μητσόπουλος, "Η επίδραση του φιλοσοφικού συστήματος του Κ. Τσάτσου στη γενική θεωρία του δικαίου και την νομολογία", *Δίκη*, 28, σσ. 1339-1342.

²⁹ Για τη συνεισφορά του Γ. Μητσόπουλου βλ. Μ. Καραύη, "Η συμβολή του Γεωργίου Γ. Μητσόπουλου στην Μεθοδολογία του Αστικού Δικονομικού δικαίου και εν γένει του δικαίου", *του ίδιου, Μελέτες γενικής θεωρίας δικαίου και αστικού δικαίου II*, *ό.π.*, σσ. 757-760.

³⁰ «Η κατηγορία του σκοπού επιβάλλει να συνδεθεί η ατομική πράξη με τον γενικότατο κανόνα δικαίου, που είναι ο ύπατος σκοπός της. Για να συνδεθεί η ατομική πράξη με τον γενικότατο κανόνα, πρέπει να σχηματι-

διάταξις είναι εφαρμοστέα, διότι είναι μέσον πραγματοποίησεως γενικότερας διατάξεως· ούτω σκεπτόμενοι ανερχόμεθα μέχρι της ιδέας του δικαίου. ... Όταν διαπιστώσωμεν ποίος εξ όλων των κανόνων είναι μέσον κατάλληλον, εν δεδομένη περιπτώσει, προς πραγματοποίησιν του σκοπού του δικαίου, τότε συγχρόνως δικαιολογούμεν την εφαρμογήν αυτού εκ του σκοπού του δικαίου, εις όν ούτος υπηρετεί και εξ ού αντλεί το κύρος του»³¹. Επομένως, οι κανόνες του δικαίου «συνθέτουν σύστημα προϊούσης εξειδικεύσεως, όπου κάθε κανόνας θεμελιώνεται στον προηγούμενο και θεμελιώνει τον επόμενο αποτελώντας (...) το πρόσφορο μέσο του προηγούμενου και τον σκοπό του επομένου, μέχρι της κατωτάτης πράξεως, που αποτελεί το τελικό μέσο και δεν επιδέχεται περαιτέρω εξειδίκευση»³². Κατά τη θεωρία του δικαίου ως αντικειμενικού τελολογικού συστήματος «κάθε κανόνας δικαίου νοείται ως μέσο πραγμάτωσης του σκοπού του αμέσως γενικότερου κανόνα, έως τον πρωταρχικό κανόνα· και ταυτόχρονα νοείται ως σκοπός εν σχέσει προς τον αμέσως ειδικότερο κανόνα, έως τον χαμηλότερο αναβαθμό της κλίμακας, την ατομική πράξη δικαίου»³³.

Τι σημαίνει όμως ειδικότερα, ότι ο εφαρμοστέος κανόνας δικαίου (πρέπει να) αποτελεί «κατάλληλο» (πρόσφορο) μέσο πραγματοποίησεως της ιδέας του δικαίου είτε ενός γενικότερου σκοπού; Πριν ασχοληθούμε με την έννοια της καταλληλότητας (προσφορότητας) του μέσου, πρέπει να στραφούμε στην ίδια την έννοια του μέσου, όπως αυτή ορίζεται από τη θεωρία του αντικειμενικού τελολογικού συστήματος του δικαίου.

4. Στο πλαίσιο του υπαγωγικού νομικού συλλογισμού, μερικού ή ολικού,³⁴

σθεί μία κλίμακα ενδιάμεσων κανόνων ή σκοπών, όπου το κάθε σκαλοπάτι θα είναι το μέσον του επόμενου και σκοπός του προηγούμενου και μόνο η βάση της κλίμακας, η ατομική πράξη, θα είναι απλώς μέσον και η κορυφή της κλίμακας, ο ύψατος σκοπός, απλώς σκοπός, αυτοσκοπός. Με την άρρηκτη αυτή αλληλουχία μέσων και σκοπών οικοδομείται το τελολογικό σύστημα, που είναι κατ' ανάγκην ανοικτό, εφ' όσον τείνει στην απροσπέλαστη κορυφή του ύψατου σκοπού, που είναι η ιδέα του δικαίου», Μ. Καράση, "Το γνωσιολογικό πρόβλημα της σχέσεως ατομικού και γενικού στον υπαγωγικό δικανικό συλλογισμό", του ίδιου, *Μελέτες γενικής θεωρίας δικαίου και αστικού δικαίου I*, ό.π., σσ. 435-445, 444.

³¹ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σ. 103.

³² Μ. Καράση, "Η έννοια του κανόνα δικαίου και η δικαιοπραξία ως κανόνας δικαίου", του ίδιου, *Μελέτες γενικής θεωρίας δικαίου και αστικού δικαίου II*, ό.π., σσ. 701-756, 731 επ.

³³ Ε. Ποδηματά, "Η τελολογική θεμελίωση των νομικών κρίσεων. Σκέψεις με αφορμή τη μελέτη του Γ. Γ. Μητσοπούλου, Θέματα Γενικής Θεωρίας και Λογικής του Δικαίου, Εκδ. Αντ. Σάκκουλα, 2005, σ. 211", *ΝοΒ*, 55 (2007), σσ. 1994-2018, 2001.

³⁴ Για την έννοια και τη σχέση μερικού και ολικού υπαγωγικού συλλογισμού βλ. Μ. Καράση, "Έννοια και χαρακτήρας του υπαγωγικού συλλογισμού ως τρόπου εφαρμογής του δικαίου", του ίδιου, *Μελέτες γενικής θεωρίας δικαίου και αστικού δικαίου I*, ό.π., σσ. 317-356, 323 επ., 337/338 [Ο ολικός συλλογισμός «οδηγεί στην απόφαση ότι ο κανόνας δικαίου (που αποτελεί το περιεχόμενο της μείζονος προτάσεως) εφαρμόζεται ή όχι στην συγκεκριμένη περίπτωση (που αποτελεί περιεχόμενο της ελάσσονος προτάσεως), ότι δηλ. για την συγκεκριμένη περίπτωση ισχύει ή όχι η έννομη συνέπεια αυτού του κανόνα δικαίου ...», ενώ ο μερικός συλλογισμός «οδηγεί στην απόφαση ότι η συγκεκριμένη περίπτωση ανήκει στις υποθετικές περιπτώσεις της έννοιας, που αποτελεί το περιεχόμενο του πραγματικού του κανόνα δικαίου, διότι εμφανίζει τα γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν την έννοια ...», ό.π., σ. 323/324]. Πρβλ. Κ. Σταμάτης, *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*, ό.π., σσ. 292 επ. (Βασικό σχήμα και επί μέρους σχήματα νομικού συλλογισμού).

μπορεί, σύμφωνα με τη θεωρία του αντικειμενικού συστήματος του δικαίου, το μέσο να ανιχνευθεί ποικιλότροπα. Η σχέση μέσου προς σκοπό παρίσταται ως «κάθετη», ιεραρχική σχέση και ως «οριζόντια», ετεραρχική σχέση. Ειδικότερα:

(α) Σε μια «κάθετη» (είτε ιεραρχική) σχέση μέσου προς σκοπό ως μέσο αντιμετωπίζεται είτε το ατομικό γεγονός (νοούμενο ως μέσον για τον σκοπό του κανόνα της μείζονος) είτε το συμπέρασμα του ολικού υπαγωγικού δικανικού συλλογισμού.

Πρώτον, ως μέσο προς εκπλήρωση σκοπού θεωρείται το *ατομικό γεγονός* νοούμενο είτε ως πράξη δικαίου, όταν αυτό είναι ανθρώπινη πράξη, είτε ως άλλο γεγονός νομικού ενδιαφέροντος, όταν αυτό είναι μη ανθρώπινη ενέργεια ή φυσικό γεγονός. Πράγματι, στα πλαίσια του μερικού υπαγωγικού συλλογισμού, δηλαδή του υπαγωγικού σκέλους της ελάσσονος προκειμένης πρότασης, το συμπέρασμα του συλλογισμού είναι «η γνώση του ατομικού γεγονότος (ελάσσων προκειμένη) (...) στην έννοια του πραγματικού του κανόνα δικαίου (μείζων προκειμένη). Η γνώση αυτή είναι τελολογική, διότι επιτυγχάνεται με την κρίση, αν ... το ατομικό γεγονός, ως νομικό γεγονός (πράξη δικαίου ή άλλο γεγονός) καταλαμβάνομενο από το πραγματικό του κανόνα δικαίου, αποτελεί μέσο προς εκπλήρωση του σκοπού, που εκφράζεται στην έννομη συνέπεια του κανόνα δικαίου»³⁵. Δηλαδή το συμπέρασμα του μερικού υπαγωγικού συλλογισμού είναι πρόταση, που περιέχει –στην περίπτωση (όχι ενός αιτιακού συλλογισμού, αλλά) του τελολογικού συλλογισμού– «την τελολογική κρίση ότι το ατομικό γεγονός πληροί τα αξιολογικώς ουσιώδη στοιχεία της έννοιας του πραγματικού της μείζονος και άρα πρέπει να θεωρηθεί ως μέσον για τον σκοπό του κανόνα της μείζονος»³⁶. Η υπαγωγή μιας πράξης σε ένα κανόνα δικαίου δεν αποτελεί «απλώς υπαγωγή είδους σε γένος... αλλά μέσου προς σκοπό ή σκοπού προς γενικότερο σκοπό (τον σκοπό του κανόνα δικαίου, που είναι γενικότερος σκοπός, επειδή αναφέρεται σε αφηρημένη γενικότητα συνόλου πράξεων)»³⁷.

Αλλά ως μέσο προς εκπλήρωση σκοπού θεωρείται, δεύτερον, και το συμπέρασμα του δικανικού συλλογισμού, νοούμενου ως ολικού υπαγωγικού συλλογισμού. Το συμπέρασμα του δικανικού συλλογισμού «είναι το μέσον του σκοπού που παρέχεται στην μείζονα πρόταση. Π.χ. δεδομένου του πραγματικού γεγονότος του τραυματισμού του Α (ελάσσων πρόταση), η κρίση περί αποζημιώσεως του Α (συμπέρασμα) είναι αναγκαίο μέσο πραγματοποίησεως της αρχής της αποζημιώσεως επί αδικοπραξίας (ΑΚ 914), που είναι ο σκοπός (μείζων πρόταση)»³⁸.

³⁵ Μ. Καράση, “Έννοια και χαρακτήρας του υπαγωγικού συλλογισμού ως τρόπου εφαρμογής του δικαίου”, *ό.π.*, σ. 338.

³⁶ Μ. Καράση, “Έννοια και χαρακτήρας του υπαγωγικού συλλογισμού ως τρόπου εφαρμογής του δικαίου”, *ό.π.*, σ. 344.

³⁷ Μ. Καράση, “Θεμελίωση και λειτουργία του υπαγωγικού συλλογισμού κατά το αντικειμενικό τελολογικό σύστημα του δικαίου”, *του ιδίου, Μελέτες γενικής θεωρίας δικαίου και αστικού δικαίου Ι, ό.π.*, σσ. 487-521, 493.

³⁸ Μ. Καράση, “Θεμελίωση και λειτουργία του υπαγωγικού συλλογισμού κατά το αντικειμενικό τελολογικό σύστημα του δικαίου”, *ό.π.*

Πράγματι, «δια να εκληρωθεί η γενική αρχή του δικαίου, εν τη συγκεκριμένη περιπτώσει, πρέπει να ισχύσουν αι διάμεσοι ειδικότεραι αρχαί. Η ειδική κρίσις περί του ότι δέον να αποζημιωθεί ο α', είναι αναγκαία ακολουθία, είναι μέσον δι' ου πραγματοποιείται η αρχή της αποζημιώσεως των αδικώς τραυματιζομένων. Και η αρχή αυτή είναι αναγκαία ακολουθία, είναι αναγκαίον μέσον προς πραγματοποίησιν της αρχής της προστασίας της σωματικής ακεραιότητος. Και αυτή η αρχή είναι αναγκαία ακολουθία και μέσον πραγματοποιήσεως της αρχής της προστασίας της προσωπικότητος γενικώς. Εν ενί λόγω πάσαι αι αρχαί αύται πρέπει να ισχύσουν κατ' ανάγκην, δια να πραγματοποιηθεί ο τελικός σκοπός του δικαίου` είναι τα μέσα του σκοπού τούτου»³⁹.

Στα πλαίσια αυτής της θεώρησης η σχέση μέσου και σκοπού είναι κυρίως «κάθετη», με την έννοια, ότι στην πυραμιδωτή διάταξη (τελολογική ιεραρχία) του δικαίου, νοούμενου ως αντικειμενικού τελολογικού συστήματος,⁴⁰ καθοριστικής σημασίας είναι η ιεραρχική σχέση (γενικότερου) σκοπού και (ειδικότερου) μέσου και η συσχετίσή τους στα πλαίσια εννοιολογικής εξειδίκευσης του σκοπού. Το τελολογικά δομημένο δικαϊκό σύστημα αποτελείται από μία κλίμακα γενικότερων σκοπών και ειδικότερων μέσων, ενώ ως ύπατος σκοπός εκλαμβάνεται η ιδέα του δικαίου⁴¹.

Βέβαια, σε αναφορά με την τελολογική ερμηνεία του δικαίου γίνεται λόγος συνήθως για «τον» γενικότερο σκοπό της νομικής διάταξης, «την» ratio legis (ως αντικειμενικό-τελολογικό κριτήριο), όπως άλλωστε, αντίστοιχα, στα πλαίσια της υποκειμενικής-τελολογικής ερμηνείας για «την» (εικαζόμενη) βούληση του νομοθέτη. Παραγνωρίζεται, όμως, τότε το γεγονός, ότι η τελολογική «δομή βάθους» (γερμ. Tiefenstruktur) όχι μόνο του δικαίου ως συστήματος κανόνων και αρχών, αλλά και των μεμονωμένων νομικών διατάξεων είναι, πολύ συχνά περισσότερο σύνθετη⁴², αφού μπορεί να συντίθεται από περισσότερους επί μέρους, μάλιστα και μεταξύ τους συγκρούμενους, δικαιοπολιτικούς στόχους⁴³. Σε περίπτωση συνύπαρξης περισσότερων σκοπών μιας διάταξης, που ίσως αλληλοαποκλείονται ή μπορούν να πραγματοποιηθούν μόνο μετά από αμοιβαίο περιορισμό, την ανεύρεσή τους πρέπει να ακολουθήσει η στάθμισή τους,⁴⁴ προκειμένου να είναι δυνατή η ανεύρεση του

³⁹ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σσ. 107/108.

⁴⁰ Βλ. πάντως τις κριτικές παρατηρήσεις του Π. Σούρλα, «Δικαϊκό σύστημα και τελολογική μέθοδος. Σκέψεις γύρω από το «Πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου» του Κ. Τσάτσου», *ΝοΒ*, 26 (1978), σσ. 1172-1181, 1176 επ. κατά της θεώρησης του δικαίου ως «κλειστού» συστήματος.

⁴¹ Για μια κριτική του αξιολογικού νομικού ιδεαλισμού του Κ. Τσάτσου βλ. Κ. Σταμάτης, *Ο ελληνικός νομικός ιδεαλισμός στο Μεσπόλεμο. Παρουσίαση και κριτική των θεωριών του*, Θεσσαλονίκη 1984, σσ. 270 επ.

⁴² Κάποτε γίνεται λόγος για διαστρωματώσεις σκοπών και αρχών, που κείνται στο νοηματικό υπόβαθρο των νομικών διατάξεων, βλ. F. Bydlinki, *Grundzüge der juristischen Methodenlehre*, Wien, 2005, σ. 45.

⁴³ H.-J. Koch, «Die normtheoretische Basis der Abwägung», *Alexy/Koch/Kuhlen/Rüßmann, Elemente einer juristischen Begründungslehre*, ό.π., σσ. 235-249, 238 επ., 239. Κ. Μπουραντάς, *Εξακρίβωσις και εφαρμογή των κανόνων του δικαίου*, ό.π., σσ. 394/395.

⁴⁴ R. Zippelius, *Recht und Gerechtigkeit in der offenen Gesellschaft*, 2^η έκδ., Berlin, 1996, σ. 35.

κανονιστικού νοήματος με βάση τον προτιμώμενο μεταξύ αυτών σκοπό, ή ίσως μία συναίρεση αυτών. Η στάθμιση, όμως, αποτελεί κατ' εξοχήν αξιολογικό ενέργημα του εφαρμοστή του δικαίου, όλες οι συνιστώσες του οποίου πρέπει, κατά το δυνατόν, να αποκαλυφθούν επιχειρηματολογικά⁴⁵.

(β) Εκτός από «κάθετη», η σχέση μέσου προς σκοπό παρίσταται όμως και ως «οριζόντια», δηλαδή κείμενη επέκεινα ορισμένης ιεραρχικής σχέσης, στον βαθμό που ως σκοπός θεωρείται η επιταγή έννομης συνέπειας και ως μέσο νοείται το *πραγματικό* (νομοτυπική μορφή, πραξιακή υπόσταση)⁴⁶ της νομικής διάταξης. Κατά την ίδια θεωρία ως μέσο θεωρείται και το *πραγματικό της μείζονος προκειμένης* του δικανικού συλλογισμού. Έτσι, η μείζων προκειμένη του **ολικού** υπαγωγικού συλλογισμού, νοούμενου ως τελολογικού, χαρακτηρίζεται ως κανονιστική πρόταση, που έχει τη μορφή υποθετικής κρίσης «με υπόθεση το *πραγματικό ως νομικό μέσο και απόδοση την έννομη συνέπεια ως νομικό σκοπό*»⁴⁷. Δηλαδή θεωρείται ότι στον τελολογικό συλλογισμό μεταξύ πραγματικού και έννομης συνέπειας δεν υφίσταται ενός είδους «νομική αιτιότητα»⁴⁸, αλλά η σχέση μέσου και σκοπού⁴⁹.

Δεν μπορεί όμως να λογισθεί βάσιμα η έννομη συνέπεια ως σκοπός της νομικής διάταξης, ούτε μπορεί να γίνει δεκτό άνευ ετέρου, ότι «*μεταξύ πραγματικού και έννομης συνέπειας υπάρχει η σχέση μέσου και σκοπού*». Αντίθετα, η εκδίπλωση της νοηματικής συνάφειας μεταξύ πραγματικού και (επιταγής της) έννομης συνέπειας⁵⁰ προϋποθέτει ακριβώς την ερμηνευτική διακρίβωση του σκοπού (ή των σκοπών) της διάταξης⁵¹. Ο σκοπός (ή οι σκοποί) της διάταξης δεν ανευρίσκεται (ή ανευρίσκονται) τις περισσότερες φορές εντός της διάταξης (είτε στο «πραγματικό» της μέρος είτε στην επιταγή της έννομης συνέπειας), αλλά μάλλον «πίσω» από αυτήν και το γράμμα της και θα πρέπει να αναζητηθεί (ή αναζητηθούν) το πρώτον μέσω της ερμηνείας.

⁴⁵ K.-D. Drüen, "Über "Sinn und Zweck" des Gesetzes – Die Struktur der teleologischen Auslegung", *JuS-Lernbogen*, 11/1997, σσ. L 81-84. W. Fikentscher, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, Band IV, Tübingen, 1977, σσ. 365 επ.

⁴⁶ Κατά απόδοση του Ι. Στράγγα, *Φιλοσοφία του Δικαίου, τόμος Ι: Έννοια και διαιρέσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις*, Αθήνα, 1999, σ. 184 υποσημ. 65.

⁴⁷ Μ. Καράση, "Έννοια και χαρακτήρας του υπαγωγικού συλλογισμού ως τρόπου εφαρμογής του δικαίου", του ίδιου, *Μελέτες γενικής θεωρίας δικαίου και αστικού δικαίου Ι, ό.π.*, σσ. 317-356, 339.

⁴⁸ Βλ. σχετικά Κ. Engisch, *Εισαγωγή στη νομική σκέψη*, μετάφρ. Διονυσίου Δ. Σπινέλλη, Αθήνα, 1981, σσ. 49 επ.

⁴⁹ Μ. Καράση, "Έννοια και χαρακτήρας του υπαγωγικού συλλογισμού ως τρόπου εφαρμογής του δικαίου", *ό.π.*, σ. 339.

⁵⁰ Γενικότερα για τη σχέση μεταξύ πραγματικού μέρους της νομικής διάταξης και έννομης συνέπειας βλ. τη μονογραφία του Μ. Krahl, *Tatbestand und Rechtsfolge. Untersuchungen zu ihrem dogmatisch-methodologischen Verhältnis im Strafrecht*, Frankfurt am Main, 1999, passim.

⁵¹ Έτσι, ορθά, ο R. Wank, *Die juristische Begriffsbildung*, München, 1985, σ. 89. Αντιφατική, ως εκ τούτου, η παρατήρηση του ίδιου, *ό.π.*, σ. 87 περί σκοπών του νόμου που εκφάνονται προπάντων στις έννομες συνέπειες.

(γ) Μέσα από την «κάθετη» και την «οριζόντια» σχέση μέσου προς σκοπό η έννομη τάξη παρίσταται στα πλαίσια της θεωρίας του δικαίου ως αντικειμενικού τελολογικού συστήματος ως σύνθετο πλέγμα μέσων και σκοπών είτε γενικότερων και ειδικότερων σκοπών (από τους οποίους οι δεύτεροι αποτελούν μέσα επίτευξης των πρώτων)⁵², και μάλιστα τόσο στο μακροεπίπεδο του τελολογικού συστήματος του δικαίου ως όλου, όσο και στο μικροεπίπεδο της μεμονωμένης νομικής διάταξης και της εφαρμογής της μέσω του δικανικού συλλογισμού⁵³.

Επίσης, εάν «κάθε κανόνας θεμελιώνεται στον προηγούμενο και θεμελιώνει τον επόμενο αποτελώντας (...) το πρόσφορο μέσο του προηγούμενου και τον σκοπό του επομένου»⁵⁴, τίθεται το ερώτημα εάν πρέπει, σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, να αποτελεί επιπλέον και το αναγκαίο και ευρισκόμενο σε εύλογη σχέση με τον σκοπό (ανάλογο υπό στενή έννοια) μέτρο, όπως αξιώνει η κρατούσα σύγχρονη θεωρία περί της αρχής της αναλογικότητας εν ευρεία έννοια. Το ζήτημα αυτό μας οδηγεί στην εξέταση ζητημάτων που θέτει η τελολογική ερμηνεία κατά την εφαρμογή και τον έλεγχο της αρχής της αναλογικότητας, που αποτελεί μετά την τελευταία συνταγματική Αναθεώρηση του 2001 και ρητά κατοχυρωμένη συνταγματική αρχή.

5. Στην επιστημονική συζήτηση πάνω στην αρχή της αναλογικότητας, που εδώ και μερικά χρόνια διεξάγεται στη χώρα μας, το ζήτημα της σχέσης της αρχής αυτής με την τελολογική ερμηνεία του δικαίου κατέχει πράγματι κεντρική θέση. Υποστηρίζεται ειδικότερα από τον Γ. Μητσόπουλο η άποψη, ότι η αναλογικότητα «περικλείεται στην τελολογική μέθοδο του μέσου και σκοπού εντός των νομοθετικών πλαισίων της ερμηνείας του δικαίου»⁵⁵. Με άλλα λόγια, «η 'τελολογική ερμηνεία' καλύπτει και την 'αναλογικότητα' εντός του ειδικότερου πλαισίου της εξειδίκευσης μέσων και σκοπών»⁵⁶. Πρόκειται για την «ταύτιση της ουσιαστικά προς την τελολογική φάση του δικαίου»⁵⁷. Η αναλογικότητα δεν αποτελεί παρά τελολογική φάση της ερμηνείας του δικαίου, με εννοιολογική εξειδίκευση του προσφορότερου μέσου προς την πραγματοποίηση του γενικότερου δικαικού σκοπού. Κατά τον Γ. Μητσόπουλο, η αόριστη έννοια της αναλογικότητας εκφράζει την έλλογη σχέση προσφόρου μέσου

⁵² Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό.π., σ. 116: «Αι ειδικότεραι διατάξεις είναι σκοπός υπηρετικός γενικότερων σκοπών'...του γενικότερου σκοπού, ούτινος οι ειδικοί σκοποί θεωρητέοι ως μέσω».

⁵³ Πρβλ. ήδη W. Scheuerle, "Finale Subsumtion", *AcP*, 167 (1967), S. 305 ff.· P. O. Ekelöf, "Teleologische Gesetzesanwendung", *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, 9 (1958/59), σσ. 174 επ.· J. Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Frankfurt am Main, 1972, σσ. 69 επ.

⁵⁴ Μ. Καραση, "Η έννοια του κανόνα δικαίου και η δικαιοπραξία ως κανόνας δικαίου", ό.π., σσ. 731 επ.

⁵⁵ Γ. Μητσόπουλος, "«Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος", *ΔτΑ*, 15 (2002), σσ. 641-663, 655 υποσημ. 21.

⁵⁶ Γ. Μητσόπουλος, "Η επίδραση του φιλοσοφικού συστήματος του Κ. Τσάτσου στη γενική θεωρία του δικαίου και την νομολογία", *Δίκη*, 28, σσ. 1339-1342, 1342.

⁵⁷ Έτσι ο Κ. Δεσποτόπουλος στην παρέμβασή του, *ΔτΑ*, 15 (2002), σσ. 660-661, 661.

και γενικωτέρου σκοπού. Πρέπει δε να εξειδικευθεί με κριτήριο που δεν θα προκύπτει «από την θεωρητική και εννοιοκρατούμενη ακαμψία των τριών επικαλούμενων στοιχείων, των οποίων άλλως τε η αξιολογική διακύμανση και η αντίστοιχη αστάθεια ποικίλλει αναλόγως της ιδιορρυθμού μορφής της περιπτώσεως»⁵⁸. Η εννοιολογική δομή της αναλογικότητας έγκειται, δηλαδή, όχι στη σύνθεση των τριών επί μέρους κριτηρίων ελέγχου (για τα οποία θα γίνει λόγος αμέσως παρακάτω), αλλά στην σχέση προσφόρου μέσου και γενικωτέρου σκοπού, «ώστε να εναπόκειται στον ερμηνευτή ο προσδιορισμός του κριτηρίου της εξειδικεύσεως»⁵⁹. Κατά την τελολογική εξειδίκευση της έννοιας της αναλογικότητας προσδιορίζεται από τον ερμηνευτή το κριτήριο «βάσει του οποίου μεταξύ δύο ειδικωτέρων αντιθέτων σκοπών είναι δυνατόν να ευρεθεί εκείνος όστις πρέπει να επικρατήσει, διότι είναι το προσφορότερον μέσον πραγματοποίησης του γενικωτέρου σκοπού, ούτινος οι ειδικοί σκοποί θεωρητέοι ως μέσα»⁶⁰. Στη συνέχεια θα ήθελα να υποστηρίξω την αντίθετη άποψη, ότι δηλαδή τελολογική ερμηνεία του δικαίου και έλεγχος της αναλογικότητας (υπό ευρεία έννοια) είναι δύο διακριτές διεργασίες στα πλαίσια εφαρμογής του δικαίου, με διαφορετική εννοιολογική και επιχειρηματολογική δομή και με διαφορετική λειτουργία, αν και συνδεδεμένες εσωτερικά.

6. Το άρθρο 25 παρ. 1 εδ. δ' του Συντάγματος, όπως διαμορφώθηκε μετά την αναθεώρηση του 2001 ορίζει ότι: «Οι κάθε είδους περιορισμοί που μπορούν κατά το Σύνταγμα να επιβληθούν στα δικαιώματα αυτά [scil. τα ατομικά και τα κοινωνικά] πρέπει να προβλέπονται είτε απευθείας από το Σύνταγμα είτε από το νόμο, εφόσον υπάρχει επιφύλαξη υπέρ αυτού και να σέβονται την αρχή της αναλογικότητας». Τα δομικά εννοιολογικά στοιχεία της αρχής της αναλογικότητας, όπως αυτά έχουν διαμορφωθεί από τη νομολογία του γερμανικού Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου⁶¹ και όπως δέχεται η κρατούσα στη θεωρία άποψη, είναι τα εξής τρία κριτήρια⁶²: α) Το κριτήριο της καταλληλότητας, δηλαδή το ζήτημα, εάν το επιλεγέν μέσο είναι από μόνο του ικανό να εξυπηρετήσει τον επιδιωκόμενο και πάντως νόμιμο σκοπό· β) το κριτήριο της αναγκαιότητας, δηλαδή το ζήτημα, εάν το κατά τα λοιπά πρόσφορο μέσον είναι το λιγότερο επαχθές για το αντίρροπο στον επιδιωκόμενο εγγύτερο σκοπό έννομο συμφέρον και γ) το κριτήριο της *stricto sensu* αναλογικότητας, δηλαδή το ζήτημα, εάν υπάρχει εύλογη σχέση μεταξύ του επιλεγέντος ως πρόσφορου και αναγκαιού μέσου και του επιδιωκόμενου σκοπού.

⁵⁸ Γ. Μητσόπουλος, ««Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *ό.π.*, σσ. 648 επ., 651 υποσημ. 14.

⁵⁹ Γ. Μητσόπουλος, ««Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *ό.π.*

⁶⁰ Κ. Τσάτσος, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, *ό.π.*, σ. 116.

⁶¹ Βλ. ενδεικτικά Α. Γέροντα, «Η αρχή της αναλογικότητας στο γερμανικό δημόσιο δίκαιο», *ΤοΣ*, 1983, σσ. 20-30 Η. Scholler, «Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit im deutschen Verfassungs- und Verwaltungsrecht», *Essays in honour of George I. Kassimatis*, Athens, Bruxelles, Berlin, 2004, σσ. 307-321.

⁶² Βλ. αντί πολλών Σ. Ορφανουδάκης, *Η αρχή της αναλογικότητας στην ελληνική έννομη τάξη. Από τη νομολογική εφαρμογή της στη συνταγματική της καθιέρωση*, Αθήνα – Θεσσαλονίκη, 2003, σσ. 33 επ.

Η αρχή της αναλογικότητας, ως ρητά κατοχυρωμένη πλέον συνταγματική αρχή, αποτελεί, κατ' ορθή γνώμη, κριτήριο ιδίως, του ελέγχου συνταγματικότητας των περιοριστικών των ατομικών ελευθεριών μέτρων. Αποστολή του δικαστικού ελέγχου της αναλογικότητας είναι, κατ' εξοχήν, ο έλεγχος της συνταγματικότητας της νομικής διάταξης (ή της συμφωνίας της με το κοινοτικό δίκαιο, αφού η αρχή της αναλογικότητας αποτελεί και κοινοτική αρχή) ως προς το εάν αυτή αποτελεί μέσο (α) κατάλληλο προς επίτευξη ενός διαγνωσθέντος και αναγνωρισμένου σκοπού, (β) αναγκαίο και (γ) (υπό στενή έννοια) ανάλογο προς αυτόν.

Ο δικαστικός έλεγχος της αναλογικότητας, παρά τη συγγένεια που παρουσιάζει με την τελολογική ερμηνεία των νομικών διατάξεων, ιδίως στην προφανή χρήση της ζεύξης μέσου – σκοπού, αλλά και στην λιγότερο ή περισσότερο εντατική χρήση του μεθοδολογικού εργαλείου της στάθμισης, δεν ταυτίζεται ωστόσο με αυτήν. Η συνταγματική αρχή της αναλογικότητας στην *ελεγκτική* της λειτουργία δεν αποτελεί εξειδίκευση/επέκταση της τελολογικής ερμηνείας του δικαίου, η *επιχειρηματολογική αναγωγή* όμως σε αυτήν από τον εφαρμοστή του δικαίου κατά την ερμηνευτική κατεργασία της νομικής διάταξης αποτελεί έκφανση της τελολογικής (κατ' ακρίβεια της τελολογικής-συστηματικής) ερμηνείας του δικαίου.

7. Μία πρώτη, ουσιώδης διαφορά έγκειται στο ότι η τελολογική ερμηνεία με βάση τον σκοπό της νομικής διάταξης δεν έχει ως κριτήριο την αναγκαιότητα του μέτρου ή την υπό στενή έννοια αναλογικότητά του σε σχέση με το επιδιωκόμενο σκοπό, αλλά την καταλληλότητά του να οδηγήσει στην επίτευξη του σκοπού. Η συνταγματική αρχή της αναλογικότητας, θεωρούμενη από τη σκοπιά της *ερμηνευτικής της λειτουργίας* (δηλαδή ως έκφανσης της ερμηνευτικής αναγωγής στο Σύνταγμα), εντάσσεται στην τελολογική-συστηματική ερμηνεία υπό ευρεία έννοια, καθώς επιτάσσει ο ερμηνευτής να ερμηνεύσει τη νομική διάταξη προχωρώντας περαιτέρω: τουτέστι κατά τρόπο, ώστε η εφαρμογή της στη συγκεκριμένη περίπτωση να αποτελεί όχι μόνο μέσο πρόσφορο, αλλά και μέσο αναγκαίο (δηλαδή κατά το δυνατόν ήπιο για το προσβαλλόμενο θεμελιώδες δικαίωμα σε σχέση με άλλα μέσα) και, επιπλέον, μέσο που να τελεί σε εύλογη σχέση με τον επιδιωκόμενο σκοπό. Τελολογική ερμηνεία υπό στενή έννοια και ερμηνευτική λειτουργία της αρχής της αναλογικότητας συγκλίνουν, λοιπόν, μόνο στο κριτήριο της καταλληλότητας (προσφορότητας) του μέτρου.

Ο δικαστικός έλεγχος της αναλογικότητας υπό ευρεία έννοια προϋποθέτει, επομένως, λογικά και χρονικά την τελολογική ερμηνεία της υπό κρίση νομικής διάταξης, και μάλιστα και στις δύο φάσεις της: προϋποθέτει, δηλαδή, τόσο τον εντοπισμό του σκοπού της διάταξης (του μέτρου), όσο και την υπό στενή έννοια ερμηνεία της με κριτήριο τον σκοπό (την απόδοση κανονιστικού νοήματος σε αυτήν, την ερμηνευτική εξειδίκευσή της), ώστε να είναι το μέτρο κατά το δυνατόν κατάλληλο. Ο ίδιος ο δικαστικός έλεγχος της αναλογικότητας υπό ευρεία έννοια,

και ειδικότερα ο έλεγχος της καταλληλότητας, δεν αποσκοπεί στην ερμηνεία της διάταξης (στη διακρίβωση του κανονιστικού νοηματικού της περιεχομένου), κάτι που έχει επιτελέσει, λογικά και χρονικά πρότερα, η τελολογική ερμηνεία.

8. Τελολογική ερμηνεία του δικαίου και αναλογικότητα υπό ευρεία έννοια διαπλέκονται, λοιπόν, στενά, χωρίς όμως και να ταυτίζονται ως προς τη λειτουργία τους. Αυτό αφορά μόνο στο στάδιο του ελέγχου της *καταλληλότητας* (προσφορότητας) του μέτρου, όχι όμως και στο στάδιο του ελέγχου της *αναγκαιότητας*⁶³. Καθ' όσον μέλημα της τελολογικής ερμηνείας μπορεί να είναι, ενδεχομένως, και η στάθμιση διαφορετικών σκοπών της ερμηνευόμενης διάταξης, όχι όμως και η στάθμιση ενδεχομένων διαφορετικών (και πάντως εξίσου αποτελεσματικών) μέσων προς επίτευξη του δεδομένου σκοπού ως προς την ηπιότητά τους κατά την προσβολή συνταγματικών δικαιωμάτων, όπως αυτή επιτελείται κατά την εξέταση της αναγκαιότητας. Διότι, βέβαια, ούτε και η λήψη υπ' όψιν πιθανών εναλλακτικών μέσων (νομοθετικών μέτρων), που όμως δεν προτίμησε τελικώς ο νομοθέτης, μπορεί να αφορά άμεσα την τελολογική ερμηνεία από τον εφαρμοστή του δικαίου.

Δεν προϋποθέτει, όμως, μόνο η υπό ευρεία έννοια νοούμενη αναλογικότητα την τελολογική ερμηνεία της περί ής πρόκειται νομικής διάταξης, αλλά, αντιστρόφως, και η τελολογική ερμηνεία απαιτεί –σε περίπτωση ανεύρεσης περισσοτέρων δικαιολογικών σκοπών της διάταξης– τη στάθμιση των σκοπών αυτών, δηλαδή τη σύγκρισή τους και προτίμηση ενός από αυτούς, ώστε να αποτελέσει αυτός το ερμηνευτικό κριτήριο για την συγκρότηση του ειδικότερου κανόνα δικαίου. Στάθμιση μπορεί να λαμβάνει, λοιπόν, χώρα όχι μόνο κατά το τελικό στάδιο της εξέτασης της *stricto sensu* αναλογικότητας, αλλά ήδη κατά την τελολογική ερμηνεία (και μάλιστα στην πρώτη φάση της, δηλαδή αυτή της ανεύρεσης του σκοπού, εάν πρόκειται για περισσότερους του ενός σκοπούς της διάταξης). Επίσης, στάθμιση λαμβάνει χώρα και κατά την εξέταση της αναγκαιότητας του μέσου,⁶⁴ αφού περισσότερα μέσα πρέπει να συγκριθούν ως προς την ηπιότητα (και την αποτελεσματικότητά) τους, και να προτιμηθεί το ηπιότερο μεταξύ ισοδυνάμων σε αποτελεσματικότητα⁶⁵. Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για στάθμιση σκοπών, ενώ στη δεύτερη περίπτωση για στάθμιση μέσων.

⁶³ Έτσι, όμως, Ε. Μπέης, “Η αρχή της αναλογικότητας, από το δημόσιο στο αστικό και διοικητικό δικονομικό και ιδιωτικό δίκαιο”, *ό.π.*, σ. 487.

⁶⁴ Έτσι, ορθά, και ο Η.-J. Koch, “Die Begründung von Grundrechtsinterpretationen”, *ό.π.*, σ. 180.

⁶⁵ Ε. Μπέης, “Η αρχή της αναλογικότητας, από το δημόσιο στο αστικό και διοικητικό δικονομικό και ιδιωτικό δίκαιο”, *ό.π.*, σ. 472 με την παρατήρηση, ότι μεταξύ εξίσου ήπιων μέτρων υπάρχει ευχέρεια επιλογής ενός από αυτά.

Βεβαίως, στάθμιση λαμβάνει χώρα κατ' εξοχήν κατά τον έλεγχο της αναλογικότητας υπό στενή έννοια. Εδώ όμως δεν πρέπει να γίνεται, κατ' ακρίβεια, λόγος για στάθμιση μέσου και σκοπού, αλλά για στάθμιση αντικρουόμενων συμφερόντων με συνταγματική κατοχύρωση, δικαιωμάτων, εννόμων αγαθών, ή αρχών. Ορθά παρατηρείται, ότι «[β]έβαια η προαγωγή ενός συνταγματικώς προστατευόμενου συμφέροντος μπορεί να νοηθεί ως σκοπός και ο περιορισμός ενός ατομικού δικαιώματος ως μέσο για την επίτευξη του σκοπού. Το σχήμα, περιοριζόμενο ατομικό δικαίωμα – συνταγματικώς προστατευόμενο συμφέρον, είναι όμως προτιμητέο, διότι πέρα από την ορολογική του καθαρότητα υπονοεί τη μη a priori ιεραρχική εξάρτηση του ενός από το άλλο. Η υπεροχή του ενός επί του άλλου θα κριθεί in concreto. Αντίθετα, το σχήμα μέσο – σκοπός υποδηλώνει την εξάρτηση του μέσου προς τον σκοπό»⁶⁶. Εξάλλου, γίνεται λόγος και για μία διάκριση οπτικών γωνιών, που βοηθά να κατανοήσουμε την πολυεπίπεδη λειτουργία της αρχής της αναλογικότητας. Διότι, ενώ από την οπτική γωνία του θέτοντος τον περιορισμό στο ατομικό δικαίωμα κρατικού οργάνου (νομοθέτη, διοίκησης, δικαστή) ο περιορισμός του ατομικού δικαιώματος αποτελεί το μέσο για την επίτευξη ενός αναγνωρισμένου σκοπού, από την οπτική γωνία του φορέα του περιοριζόμενου δικαιώματος, υφίσταται σύγκρουση του δικαιώματός του με κάποιο ανταγωνιστικό, συνταγματικώς προστατευόμενο συμφέρον⁶⁷.

9. Κατόπιν των ανωτέρω δεν κρίνεται ακριβές να ομιλούμε προκειμένου περί της αρχής της αναλογικότητας, όπως γίνεται συχνά, για αυτόνομη «ερμηνευτική» αρχή⁶⁸. Δεν αποτελεί η αρχή της αναλογικότητας απλώς ερμηνευτική αρχή «προσδιοριστικ[ή] της εξειδικευτικής πορείας του θεωρητικού του δικαίου ή του δικαιοδοτικού λειτουργού κατά τη διαμόρφωση του πραγματικού και της έννομης συνέπειας του εφαρμοστέου κανόνος δικαίου σε σχέση πάντοτε προς τα ατομικά και ιδιαίτερα στοιχεία της ατομικής περιπτώσεως»⁶⁹. Η αρχή της αναλογικότητας δεν βρίσκει απ' ευθείας εφαρμογή, ως δήθεν γενική ερμηνευτική αρχή,⁷⁰ σε κάθε περίπτωση άσκησης διακριτικής ευχέρειας

⁶⁶ Ε. Μπέης, «Η αρχή της αναλογικότητας, από το δημόσιο στο αστικό και διοικητικό δικονομικό και ιδιωτικό δίκαιο», *ό.π.*, σ. 475.

⁶⁷ Ε. Μπέης, «Η αρχή της αναλογικότητας, από το δημόσιο στο αστικό και διοικητικό δικονομικό και ιδιωτικό δίκαιο», *ό.π.*, σ. 468.

⁶⁸ Βλ. σχετικά Γ. Μητσοπούλου, *Θέματα γενικής θεωρίας και λογικής του δικαίου*, *ό.π.*, σσ. 168 επ.· Γ. Μητσοπούλου, ««Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *ό.π.*, passim· Κ. Μπέης, «Η αριστοτελική κατανόηση της δικαιοσύνης υπό το πρίσμα της μεσότητας και η σύγχρονη δικαιοσύνη της αναλογικότητας», *ό.π.*, σσ. 174-184.

⁶⁹ Γ. Μητσοπούλου, *Θέματα γενικής θεωρίας και λογικής του δικαίου*, *ό.π.*, σ. 169.

⁷⁰ Υπέρ της άποψης, ότι η αρχή της αναλογικότητας αποτελεί (και) ερμηνευτική αρχή, τάσσονται, όχι πάντως με την ίδια αιτιολογία, οι Π. Δ. Δαγτόγλου, *Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Δίκαιο*, Αθήνα – Κομοτηνή, 1985, σσ. 111 επ., 160 επ.· Γ. Μητσοπούλου, ««Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *ό.π.*, σσ. 648 επ.· βλ. σχετικά και Σ. Ορφανουδάκης, *Η αρχή της αναλογικότητας στην ελληνική έννομη τάξη*, *ό.π.*, σσ. 54 επ.

και ερμηνείας γενικών ρητρών και αορίστων εννοιών,⁷¹ παρά μόνον έμμεσα όποτε η κρατική δράση θίγει κάποιο συνταγματικό δικαίωμα⁷². Ως κριτήριο δε του δικαστικού ελέγχου της συνταγματικότητας του νόμου, η αρχή της αναλογικότητας δεν αποσκοπεί σε *θετικής* κατεύθυνσης ενέργημα εκφοράς και θεμελίωσης ερμηνευτικής δικανικής κρίσης, αλλά μόνο σε *αποθετικής* κατεύθυνσης έλεγχου της προσφορότητας, αναγκαιότητας και υπό στενή έννοια αναλογικότητάς του, δηλαδή σε εκφορά και θεμελίωση δικανικής κρίσης περί του εάν αυτό το μέτρο αποτελεί μέσο απρόσφορο, μη αναγκαίο και δυσανάλογο προς τον επιδιωκόμενο σκοπό, άρα και αντισυνταγματικό. Στον δικαστή και στη διοίκηση η αρχή της αναλογικότητας απευθύνεται, επομένως, υπό την *αρνητική* της έννοια, αποτελώντας σημαντικότατο κριτήριο ελέγχου της αντισυνταγματικότητας των νόμων.

Η ερμηνευτική αναγωγή στην (ρητώς πλέον κατοχυρωμένη συνταγματικά) αρχή της αναλογικότητας εντάσσεται στην μέθοδο της (συστηματικής-) τελολογικής ερμηνείας (νοούμενης υπό μία ευρεία έννοια)⁷³. Ως ειδικότερη φάση της (συστηματικής-) τελολογικής ερμηνείας (υπό ευρεία έννοια) βρίσκει ενδεχομένως εφαρμογή, «όταν δεν προκύπτει από την ιδιαίτερη δομή της διατάξεως και τα κρατούντα ερμηνευτικά κριτήρια η ενδεδειγμένη λύση»⁷⁴. Για την εφαρμογή της πρέπει να έχει αποδειχθεί, προηγουμένως, ατελέσφορη ιδίως η τελολογική ερμηνεία (νοούμενη εδώ υπό στενή έννοια), δηλαδή η ερμηνεία με βάση το τελολογικό κριτήριο του «δικαιοπολιτικού» σκοπού της ερμηνευτέας διάταξης ή του νόμου, στον οποίο είναι αυτή ενταγμένη. Συμβάλλει τότε η ερμηνευτική αναγωγή στη συνταγματική αρχή της αναλογικότητας στην ερμηνευτική συγκρότηση της μείζονος πρότασης του δικανικού συλλογισμού, αποδίδοντας στην περιοριστική θεμελιώδους δικαιώματος νομική διάταξη το κανονιστικό νόημα που προσιδιάζει σε αυτήν ως (όχι απλώς κατάλληλο, αλλά και αναγκαίο και ανάλογο υπό στενή έννοια) μέσο προς επίτευξη του διαγνωσθέντος σκοπού της.

⁷¹ Βλ. Δ. Κοντόγιωργα-Θεοχαροπούλου, *Η αρχή της αναλογικότητας στο εσωτερικό δημόσιο δίκαιο*, Θεσσαλονίκη, 1989, σσ. 116 επ.· η ίδια, “Η αρχή της αναλογικότητας (Σημεία Εμβασύνσεως και Προβληματισμού)”, η ίδια/*Ευαγγελία Κουτούπα-Ρεγκάκου, Εμφάθυνση Δημοσίου Δικαίου. Ειδικά Θέματα Διοικητικού Δικαίου*, Αθήνα – Θεσσαλονίκη, 2005, σσ. 59-94, 86. Την άποψη, ότι η αρχή τυγχάνει εφαρμογής κατά την «ερμηνεία και εφαρμογή κανόνων ιδιωτικού δικαίου, ιδιαίτερα όταν πρόκειται για εξειδίκευση αορίστων νομικών εννοιών και γενικών ρητρών ή για την άσκηση διακριτικής ευχέρειας από τα δικαστήρια, καθώς και κατά την πλήρωση των κενών ιδιωτικού δικαίου από τα δικαστήρια» διατυπώνει ο Φ. Δωρής, “Η αρχή της αναλογικότητας στο πεδίο ρύθμισης των ιδιωτικού δικαίου σχέσεων και ιδιαίτερα στο Αστικό δίκαιο”, *Τόμος Τιμητικός του Συμβουλίου της Επικρατείας – 75 χρόνια*, Αθήνα – Θεσσαλονίκη, 2004, σ. 229-249, 233. Βλ. και F. Schnapp, “Die Verhältnismäßigkeit des Grundrechtseingriffs”, *JuS*, 1983, σσ. 850-855, 853/854.

⁷² Κ. Γώγος, “Πτυχές του ελέγχου αναλογικότητας στη νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας”, *ΔεΑΤεΣ*, ΠΙ/2005, σσ. 299-320, 300, 302.

⁷³ Μ. Καράση, “Θεμελίωση και λειτουργία του υπαγωγικού συλλογισμού κατά το αντικειμενικό τελολογικό σύστημα δικαίου,” *ό.π.*, σσ. 491 επ. (υποσημ. 9).

⁷⁴ Γ. Μητσοπούλου, *Θέματα γενικής θεωρίας και λογικής του δικαίου*, *ό.π.*, σ. 176.

Η απόδοση κανονιστικού νοήματος στη νομική διάταξη και η ερμηνευτική εξειδίκευσή της σε κανόνα δικαίου είναι αποστολή της ερμηνείας του δικαίου, η οποία στην υπό στενή έννοια τελολογική της εκδοχή έχει ως κριτήριο τον σκοπό της διάταξης (ratio legis), στην δε ευρύτερη τελολογική(-συστηματική) της εκδοχή περιλαμβάνει και την ερμηνευτική αναγωγή στη συνταγματική αρχή της αναλογικότητας. Υπό αυτήν την έννοια, δεν είναι υπερβολή να πει κανείς, ότι η αναλογικότητα δεν αποτελεί, πράγματι, «κάποια νέα ερμηνευτική εφεύρεση και μάλιστα αυτοτελούς μορφής, αλλά κεκαλυμμένο τρόπο της παραδοσιακής ερμηνείας του δικαίου»⁷⁵. Ακριβέστερος φαίνεται ο χαρακτηρισμός της –μάλιστα μετά την ρητή συνταγματική της κατοχύρωση– ως συνταγματικού κανόνα μεθοδολογικού ενδιαφέροντος⁷⁶.

10. Η ίδια η αρχή της αναλογικότητας ως αόριστη έννοια του άρθρου 25 παρ. 1 του Συντάγματος πρέπει, βεβαίως, η ίδια να υποβληθεί σε ερμηνευτική εξειδίκευση, προκειμένου να τύχει εφαρμογής. Τα εννοιολογικά στοιχεία της προσφορότητας, της αναγκαιότητας και της αναλογικότητας υπό στενή έννοια συμβάλλουν ακριβώς σε αυτήν την ερμηνευτική εξειδίκευση και εφαρμογή της (ευρείας) έννοιας της αναλογικότητας⁷⁷. Με την προσθήκη των δύο περαιτέρω προϋποθέσεων της αναγκαιότητας και της αναλογικότητας υπό στενή έννοια, πέρα από αυτήν της προσφορότητας, η αρχή της αναλογικότητας επιβάλλει στον εφαρμοστή ένα μεγαλύτερης κανονιστικής πυκνότητας πλέγμα διήθησης του νοήματος της ερμηνευόμενης διάταξης σε σχέση με το τελολογικό ερμηνευτικό κριτήριο του «δικαιοπολιτικού» σκοπού. Στην τελευταία περίπτωση η «καταλληλότητα» (ή «προσφορότητα») του νομοθετικού μέτρου ως μέσου προς επίτευξη ενός ή περισσοτέρων δικαιοπολιτικών σκοπών δεν θεματοποιείται, αλλά εκλαμβάνεται από τον εφαρμοστή του δικαίου στα πλαίσια και της αναγνώρισης στον νομοθέτη ευρείας διακριτικής ευχέρειας⁷⁸ και ελευθερίας διάπλασης των έννομων σχέσεων (γερμ. Gestaltungsfreiheit) ως δεδομένη είτε ευνόητη. Σχετικά με την ευρεία διακριτική ευχέρεια και ελευθερία διάπλασης των έννομων σχέσεων, που αναγνωρίζεται στο νομοθέτη κατά την επιλογή νομοθετικών σκοπών και μέσων πρέπει, πάντως, να ληφθούν σοβαρά υπ' όψιν δύο ζητήματα, που μπορούν να προκαλέσουν προβλήματα στην ορθή διεξαγωγή του δικαστικού ελέγχου της αναλογικότητας νομοθετικών μέτρων.

⁷⁵ Γ. Μητσόπουλος, «Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *ό.π.*, σσ. 652 επ.

⁷⁶ Κ. Σταμάτης, *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*, *ό.π.*, σ. 519.

⁷⁷ Γ. Μητσόπουλος, «Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *ό.π.*, σ. 641 επ.

⁷⁸ Κ. Messerschmidt, *Gesetzgebungsermessen*, Berlin, 2000, passim.

Το πρώτο ζήτημα είναι αυτό της εναλλαξιμότητας (γερμ. Variabilität) μέσων και σκοπών⁷⁹ στο πλαίσιο της ιεραρχίας γενικών σκοπών και ειδικότερων μέσων: ό,τι πρέπει να εκληφθεί ως θεμιτός (γενικότερος) σκοπός συχνά δεν είναι παρά μια άλλη διατύπωση για το επιλεγέν (ειδικότερο) μέσο⁸⁰. Η εναλλαγή των ρόλων μέσων και σκοπών σε σχέση με την συγκεκριμένη περίπτωση «μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα, ότι ένας σκοπός που χρησιμοποίησε ένα ανάλογο μέσο, κρινόμενος ο ίδιος ως μέσο σε σχέση με έναν απώτερο σκοπό να θεωρηθεί ως δυσανάλογος. Στο πλαίσιο μιας συνολικής εκτίμησης μέσων προς απώτερο σκοπό μια και αυτή πράξη μπορεί να κρίνεται είτε ως μέσο είτε ως σκοπός και ανάλογα με την ιδιότητά της ως μέσο ή σκοπός να θεωρείται ανταποκρινόμενη στην αρχή της αναλογικότητας ή μη»⁸¹.

Το δεύτερο ζήτημα είναι αυτό της ύπαρξης όχι ενός μόνο διατιθέμενου σκοπού είτε μέσου, αλλά μιας «δέσμης» σκοπών είτε μέσων, μεταξύ των οποίων ο νομοθέτης επιλέγει. Αφ' ενός μπορεί σε ένα και το αυτό μέσο (νομοθετικό μέτρο) να αντιστοιχούν περισσότεροι από έναν δικαιοπολιτικοί σκοποί, αφ' ετέρου είναι δυνατόν να διατίθενται περισσότερα του ενός μέσα (νομοθετικά μέτρα) προς επίτευξη ενός και του αυτού δικαιοπολιτικού σκοπού. Στην πρώτη περίπτωση μπορεί να γίνει λόγος για «δέσμη σκοπών»⁸², που ένα ορισμένο μέσο θεραπεύει, ενώ στη δεύτερη περίπτωση για «δέσμη μέσων» (νομοθετικών μέτρων), που αντιστοιχούν σε ένα ορισμένο δικαιοπολιτικό σκοπό. Κατά τον δικαστικό έλεγχο της αναλογικότητας ενός περιοριστικού συνταγματικών δικαιωμάτων νομοθετικού μέτρου ελέγχεται στην πρώτη περίπτωση η νομοθετική επιλογή (από τη «δέσμη σκοπών») του συγκεκριμένου δικαιοπολιτικού σκοπού, την επίτευξη του οποίου επιδιώκει το περιοριστικό νομοθετικό μέτρο (μέσο) σε άσκηση της διακριτικής ευχέρειας του νομοθέτη ως προς τη σκοποθεσία (gesetzgeberisches Zwecksetzungsermessen),⁸³ ενώ στη δεύτερη περίπτωση ελέγχεται η νομοθετική επιλογή (από τη «δέσμη μέσων») του συγκεκριμένου μέτρου ως μέσου για την επίτευξη ορισμένου δικαιοπολιτικού σκοπού, την θεραπεία δηλαδή ενός συνταγματικά προστατευόμενου δημόσιου συμφέροντος (gesetzgeberische Mittelwahl).

⁷⁹ P. Noll, *Gesetzgebungslehre*, Reinbeck 1973, σσ. 108 επ.· G. Haverkate, *Normtext – Begriff – Telos. Zu den drei Grundtypen des juristischen Argumentierens*, Heidelberg, 1996, σσ. 36 επ.

⁸⁰ C. Engel, “Das legitime Ziel als Element des Übermaßverbots. Gemeinwohl als Frage der Verfassungsdogmatik”, *W. Brugger/S. Kirste/M. Anderheiden (επιμ.), Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt*, Baden-Baden, 2002, σσ. 103-172, 110.

⁸¹ Ε. Μπέης, “Η αρχή της αναλογικότητας, από το δημόσιο στο αστικό και διοικητικό δικονομικό και ιδιωτικό δίκαιο”, *Δίκη*, 30 (1999), σσ. 467-498, 474.

⁸² Πράγματι για «δέσμες σκοπών» (Zweckbündel) ομιλεί ο C. Engel, “Das legitime Ziel als Element des Übermaßverbots. Gemeinwohl als Frage der Verfassungsdogmatik”, *ό.π.*, σσ. 134 επ.

⁸³ Για τα συναφή ζητήματα βλ. K. Meßerschmidt, *Gesetzgebungsermessen*, *ό.π.*, σσ. 881 επ. και 924/925.

Στο πλαίσιο του ελέγχου του θεμιτού χαρακτήρα (δηλαδή της συνταγματικότητας) του σκοπού του περιοριστικού μέτρου, –που (πρέπει να) προηγείται του ελέγχου της προσφορότητας, αναγκαιότητας και αναλογικότητας υπό στενή έννοια του περιοριστικού μέτρου (μέσου)—⁸⁴ θα πρέπει στην περίπτωση, που ο νομοθέτης αναφέρεται ρητά σε «δέσμη» δικαιοπολιτικών σκοπών του περιοριστικού νομοθετικού μέτρου, ο εφαρμοστής του δικαίου να λάβει μέριμνα ώστε να ελεγχθεί η συνταγματική νομιμότητα καθενός σκοπού ξεχωριστά⁸⁵.

Στο πλαίσιο του ελέγχου της αναλογικότητας υπό ευρεία έννοια του περιοριστικού μέτρου νοούμενου ως μέσου η «δέσμη μέσων» καθίσταται επιχειρηματολογικά εμφανής όχι στο στάδιο ελέγχου της καταλληλότητας (προσφορότητας) του επιλεγέντος μέσου, καθώς εδώ δεν ελέγχεται –κατά την κρατούσα στη θεωρία και τη νομολογία άποψη— εάν το μέσο είναι το πλέον κατάλληλο σε σχέση με άλλα λιγότερο κατάλληλα, αλλά αρκεί η σε κάποιο, έστω μικρό, βαθμό συμβολή του στην επίτευξη του σκοπού,⁸⁶ όσο κυρίως κατά το στάδιο της εξέτασης του στοιχείου της αναγκαιότητάς του. Σε αυτό το ενδιάμεσο στάδιο συντελείται και μία σύντηξη της αναζήτησης της σχέσης μέσου προς σκοπό με ένα είδος στάθμισης: πρόκειται όχι βέβαια για στάθμιση μέσου και σκοπού, αλλά για τη στάθμιση των μέσων ως προς την ηπιότητα του περιορισμού, που επιφέρουν αυτά στα ατομικά δικαιώματα (σε σχέση, πάντα, με τον –δεδομένο— σκοπό εξυπηρέτησεως δημοσίου συμφέροντος). Κατά το στάδιο της αναγκαιότητας επιτυγχάνεται, εξάλλου, και η μετουσίωση της «τελολογικού» χαρακτήρα κρίσης περί της σχέσεως (προσφορότητας) μέσου προς σκοπό σε (υπό στενή έννοια) «αξιολογικού» χαρακτήρα στάθμιση συμφερόντων, εννόμων αγαθών ή αρχών, στο βαθμό που ευρίσκονται σε αντίρροπη κατεύθυνση⁸⁷. Δεν αποτελεί, επομένως, το κριτήριο της αναγκαιότητας απλώς τον «συνδυαστικό κρίκο» μεταξύ της τελολογικού χαρακτήρα κρίσης περί καταλληλότητας (προσφορότητας) και της σταθμιστικού χαρακτήρα κρίσης περί αναλογικότητας υπό στενή έννοια. Αλλά, πέραν αυτού, η ίδια η κρίση περί αναγκαιότητας είναι εν ταυτώ τελολογικού και σταθμιστικού χαρακτήρα.

⁸⁴ Το ότι όμως στην πράξη ο έλεγχος αυτός είναι ελλιπής επισημαίνεται π.χ. από τον Κ. ΧρυσόγONO, *Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*, 2^η έκδ., Αθήνα – Κομοτηνή, 2002, σσ. 92/93.

⁸⁵ Για τις συνεπαγόμενες δυσχέρειες στο δικαστικό έλεγχο της αναλογικότητας βλ. C. Engel, “Das legitime Ziel als Element des Übermaßverbots. Gemeinwohl als Frage der Verfassungsdogmatik”, *ό.π.*, σσ. 134 επ.

⁸⁶ Σχετικά με δικαιομεθοδολογικά ζητήματα έντασης του δικαστικού ελέγχου της αναλογικότητας βλ. Α. Χάνος, “«Θετική» και «αρνητική» έννοια της αρχής της αναλογικότητας: Εννοιολογικά στοιχεία και δικαστικός έλεγχος”, συμβολή στον *Τιμητικό Τόμο Λουκά Θεοχαρόπουλου και Δημήτρη Κοντόγιωργα-Θεοχαροπούλου* (υπό έκδοση).

⁸⁷ Σ. Ορφανουδάκη, *Η αρχή της αναλογικότητας στην ελληνική έννομη τάξη*, *ό.π.*, σσ. 31 επ.

Η μετάβαση από το σχήμα «μέσο-σκοπός» στο σχήμα «περιοριζόμενο ατομικό δικαίωμα-συνταγματικώς προστατευόμενο (δημόσιο) συμφέρον» γίνεται πλέον κατά το τελικό στάδιο του ελέγχου της αναλογικότητας υπό στενή έννοια⁸⁸. Όπως ορθά επισημαίνεται, «η αρχή της αναλογικότητας υπό στενή έννοια δεν αναζητά τη σχέση μέσου προς σκοπό αλλά τη στάθμιση αντίθετων συμφερόντων»⁸⁹. Αυτό δεν σημαίνει όμως, ότι οι έλεγχοι προσφορότητας και αναγκαιότητας εξαντλούνται σε εμπειρικού χαρακτήρα διερευνήσεις, ενώ ο έλεγχος της υπό στενή έννοια αναλογικότητας είναι αξιολογικός, διότι δήθεν μόνον αυτός προϋποθέτει αυτοτελή εκτίμηση της σχέσης μέσου-σκοπού⁹⁰. Αντίθετα, η προσφορότητα, η αναγκαιότητα και η αναλογικότητα υπό στενή έννοια «ως εννοιολογικά στοιχεία αυτής της έννοιας της αναλογικότητας, αποκτούν αξιολογικό χαρακτήρα προσδιοριστικής μορφής κατά την ερμηνευτική φάση εξειδικεύσεως αυτής, σε συνάρτηση πάντοτε με τα ατομικά και ιδιαίτερα στοιχεία της υπό κρίσιν περιπτώσεως»⁹¹.

⁸⁸ Ε. Μπέης, «Η αρχή της αναλογικότητας, από το δημόσιο στο αστικό και διοικητικό δικονομικό και ιδιωτικό δίκαιο», *ό.π.*, σσ. 474 επ. (με υποσημ. 51).

⁸⁹ Ε. Μπέης, «Η αρχή της αναλογικότητας, από το δημόσιο στο αστικό και διοικητικό δικονομικό και ιδιωτικό δίκαιο», *ό.π.*, σ. 487.

⁹⁰ Ε. Μπέης, «Η αρχή της αναλογικότητας, από το δημόσιο στο αστικό και διοικητικό δικονομικό και ιδιωτικό δίκαιο», *ό.π.*, σ. 470.

⁹¹ Γ. Μητσόπουλος, ««Τριτενέργεια» και «αναλογικότητα» ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *ό.π.*, σσ. 641 επ.

Η τελολογική μέθοδος ερμηνείας των κλασικών Ρωμαίων νομομαθών

Εισαγωγή

Το κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο φημίζεται για τον περιπτωσιολογικό του χαρακτήρα και την έλλειψη αφηρημένων θεωρητικών κατασκευών. Το νομοθετημένο θετικό δίκαιο, εκείνο δηλαδή που περιέχεται στις δικαικές πηγές με τη στενή έννοια του όρου, όπως οι νόμοι (*leges*), τα διατάγματα της Συγκλήτου (*Senatus Consulta*), το πραιτορικό ήδικοτο (*edictum praetoris*), καλύπτει μέρος μόνο του εφαρμοζόμενου στην πρακτική δικαίου. Καθώς η οικονομική και κοινωνική ζωή της Ρώμης καθίσταται ολοένα και πιο πολυσύνθετη, κυρίως προχωρώντας από τη Δημοκρατία προς την εποχή της Αυτοκρατορίας, προκύπτει αδιάκοπα και καθημερινά αυξημένη η ανάγκη συμπλήρωσης ή, καλύτερα, εμπλουτισμού του θετικού δικαίου με νέους κανόνες που ρυθμίζουν τις νέες μορφές της πρακτικής των ιδιωτών. Πρωταγωνιστικό ρόλο στην εξέλιξη αυτή του ρωμαϊκού δικαίου πρόκειται να παίζουν οι Ρωμαίοι νομομαθείς (*iurisprudentes*) μέσα από μία λεπτομερή και περιπτωσιολογική ερμηνεία τόσο του *ius civile* όσο και του *ius honorarium*.

Μία προσεκτικότερη ωστόσο εξέταση των κειμένων των Ρωμαίων νομικών της κλασικής περιόδου αφήνει να διαφανεί πίσω από την περιπτωσιολογία μία συγκεκριμένη μέθοδος θεώρησης του δικαίου, η οποία είναι καθαρά τελολογική. Οι *iurisprudentes* αναζητούν το νόημα τόσο του κανόνα όσο και της πράξης δικαίου με γνώμονα τη *ratio legis*, την οποία κατατάσσουν σε μία ιεραρχική πυραμίδα σκοπών και μέσων. Στη βάση της πυραμίδας αυτής βρίσκεται η ιδιωτική βούληση, ακολουθούν οι αλληπάλληλες διαστρωματώσεις των *rationes legis*, ενώ στην κορυφή της πυραμίδας βρίσκεται η *iustitia*, η οποία καθοδηγεί κάθε τελολογική κρίση των Ρωμαίων νομικών. Κάθε στοιχείο της πυραμίδας αυτής προσεγγίζεται δεοντολογικά ως μέσο πραγμάτωσης των στοιχείων τα οποία καταλαμβάνουν τις ιεραρχικά ανώτερες θέσεις. Η τελολογική γνώση του δικαίου προκύπτει αβίαστα μέσα από την ανεξάντλητη διερεύνηση των διαφόρων δικαικών διατάξεων και των εννόμων σχέσεων, αποτελεί δε το θεμέλιο λίθο της ρωμαϊκής επιστήμης του δικαίου, της *scientia iuris*. Θα παρακολουθήσουμε λοιπόν μέσα από μία σειρά κειμένων των κλασικών Ρωμαίων νομομαθών ένα ιστορικό παράδειγμα της θεωρίας της τελολογικής ερμηνείας, ένα παράδειγμα άλλωστε το οποίο ο Κωνσταντίνος Τσάτσος γνώριζε πολύ καλά¹.

¹ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, Αθήνα, 1978², σ. 18.

1. Ο κόσμος του δικαίου

1.1 Η άυλη φύση των δικαιοκών πραγμάτων

Για τους Ρωμαίους νομικούς, η ερμηνεία τού δικαίου είναι μία ερμηνεία πραγμάτων. Τα “δικαιικά” όμως πράγματα έχουν μία ιδιαίτερη υφή: είναι άυλα. Μία χαρακτηριστική μαρτυρία για τη φύση που αποδίδουν οι *iurisprudentes* στα δικαιικά πράγματα βρίσκεται στις Εισηγήσεις του Γαίου, ένα διδακτικό εγχειρίδιο το οποίο ο νομικός αυτός του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα προόριζε για τους φοιτητές της Νομικής Σχολής της Βηρυτού. Ξεκινώντας λοιπόν το τρίτο βιβλίο των Εισηγήσεών του, σχετικό με το εμπράγματο δίκαιο, ο Γάιος προβαίνει σε μία βασική διάκριση των πραγμάτων. “Κάποια πράγματα”, λέει, “είναι ενσώματα, κάποια άλλα ασώματα. Ενσώματα είναι εκείνα τα οποία μπορούμε να αγγίξουμε, όπως ένας αγρός, ένας δούλος, ένα ένδυμα, ο χρυσός, ο άργυρος και άλλα αναρίθμητα πράγματα. Ανώματα είναι εκείνα τα οποία δεν μπορούμε να αγγίξουμε και τέτοια είναι όσα συνίστανται σε κάποιο δικαίωμα, όπως η κληρονομία, η επικαρπία, οι καθ’ οιονδήποτε τρόπο αναληφθείσες ενοχές. Και δεν μας ενδιαφέρει το γεγονός ότι στην κληρονομία συμπεριλαμβάνονται ενσώματα πράγματα. Γιατί και οι καρποί οι οποίοι συλλέγονται από κάποιον αγρό είναι ενσώματα πράγματα, όπως επίσης ενσώματο είναι και εκείνο το οποίο μας οφείλεται από κάποια ενοχή, αλλά το κληρονομικό δικαίωμα αυτό καθ’ αυτό και το δικαίωμα της επικαρπίας και το δικαίωμα εξ ενοχής είναι ασώματα”².

Μέσα από το κείμενο αυτό απευθύνεται στους φοιτητές η προτροπή να μην περιορίζουν την οπτική τους στο αισθητό αντικείμενο, αλλά να εστιάζουν αντίθετα την προσοχή τους στο δικαιοκό νόημα το οποίο έχει αποδοθεί σε αυτό. Η διάκριση του νομικού αυτού συμπύκνει πλήρως με το μικτό κόσμο του Κωνσταντίνου Τσάτσου, ο οποίος αποτελείται από τον αισθητό και το νοητό κόσμο, από αντικείμενα δηλαδή τα οποία είναι υλικά και από το νόημα του οποίου τα αντικείμενα αυτά είναι φορείς³.

Ο Γάιος δεν είναι ο πρώτος Ρωμαίος ο οποίος θα προβεί σε αυτή τη γνωστική προσέγγιση του δικαίου. Τρεις αιώνες περίπου νωρίτερα, ο Κικέρωνας θα αναφερθεί στην ίδια διάκριση, και μάλιστα με μεγαλύτερη ακρίβεια, αναπαράγοντας ουσιαστικά την κοσμοθεωρία των Στωικών. Θα πει για τα ενσώματα πράγματα ότι “είναι”, “*esse*

² Gai, II, 12-14: (D. 1.8.1.1): 12. *Quaedam praeterea res corporales sunt, quaedam incorporales. 13. Corporales hae sunt, quae tangi possunt, veluti fundus homo vestis aurum argentum et denique aliae res innumerabiles. 14. Incorporales sunt, quae tangi non possunt, qualia sunt ea, quae in iure consistunt, sicut hereditas, usus fructus, obligationes quoquo modo contractae. Nec ad rem pertinet, quod in hereditate res corporales continentur: nam et fructus, qui ex fundo percipiuntur, corporales sunt, et id quod ex aliqua obligatione nobis debetur plerumque corporale est, veluti fundus homo pecunia: nam ipsum ius successionis et ipsum ius utendi fruendi et ipsum ius obligationis incorporale est. Eodem numero sunt et iura praediorum urbanorum et rusticorum, quae etiam servitutes vocantur.*

³ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό. π., σ. 26 επ..

eas dico”, για δε τα ασώματα ότι, παρόλο που στερούνται υλικής υπόστασης, έχουν μία δική τους σύμφυτη μορφή, ένα “εντυπωμένο νοητό ίχνος”, το οποίο ο Κικέρωνας αποκαλεί “νόημα”, “*notio*”⁴.

Το δίκαιο αποτελείται λοιπόν από άυλα πράγματα, από τις νομικές έννοιες οι οποίες εξειδικεύονται στα διάφορα *iura* και συνενώνονται με τους εκάστοτε υλικούς φορείς τους, δηλαδή τα υλικά πράγματα. Η διάκριση αυτή προετοιμάζει ουσιαστικά τη δικαιοκή οντολογία για την υπαγωγή της στους κανόνες της τεολογικής σκέψης.

1.2 Η τεολογική ιεράρχηση των δικαιοκών *res incorporales*

Η Ερμηνεία του δικαίου σημαίνει γνώση των *res incorporales* που το συναπαρτίζουν. Οι κλασικοί Ρωμαίοι νομομαθείς έχουν έναν συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τη γνωστική αυτή διαδικασία καθώς και τη φύση αυτής: πρόκειται για την τεολογική γνώση τού δικαίου.

Μία χαρακτηριστική μαρτυρία της θεωρητικής αυτής προσέγγισης βρίσκουμε σε ένα κείμενο του Ουλπιανού, νομικού της ύστερης κλασικής εποχής (3^{ος} αι. μ.Χ.), στο οποίο δίνεται ο ορισμός της *iuris prudentia* (δύο λέξεις), της “φρόνησης” ή της επιστήμης του δικαίου, από την οποία αντλούν και την ιδιότητά τους οι Ρωμαίοι νομομαθείς (*iurisprudentes*): “Η φρόνηση του δικαίου είναι η γνώση των θείων και των ανθρωπίνων πραγμάτων, η επιστήμη του δικαίου και του αδίκου”⁵. Η γνώση των θείων και των ανθρωπίνων πραγμάτων (“*notitia rerum divinarum atque humanarum*”) αναφέρεται στην κατάληψη της εξωτερικής όψης των πραγμάτων από τον ανθρώπινο νου. Αφορά δηλαδή στον αισθητό κόσμο. Η γνώση αυτή συμπληρώνεται απαραίτητα από μία δεύτερη προσέγγιση, εκείνη η οποία έχει ως αποτέλεσμα το χαρακτηρισμό του πράγματος ως δικαίου ή αδίκου. Ο δίκαιος όμως ή ο άδικος χαρακτήρας ενός πράγματος –και εδώ ο Ουλπιανός εννοεί την εκάστοτε ερμηνευόμενη περίπτωση– αποτελεί αξία, δηλαδή νόημα. Επομένως, η *iusti atque iniusti scientia* αφορά στη νομική έννοια των δικαιοκών πραγμάτων. Αποτελεί και αυτή μία γνωστική ενέργεια, η φύση όμως της οποίας είναι αξιολογική. Άρα, η

⁴ Cic., *Top.*, 5, 26-27: *Et primum de ipsa definitione dicatur. Definitio est oratio quae id quod definitur explicat quid sit. Definitionum autem duo genera prima: unum earum rerum quae sunt, alterum earum quae intelleguntur. [27] Esse ea dico quae cerni tangique possunt, ut fundum aedes, parietem stillicidium, mancipium pecudem, supellectilem penus et cetera; quo ex genere quaedam interdum vobis definienda sunt. Non esse rursus ea dico quae tangi demonstrarive non possunt, cerni tamen animo atque intellegi possunt, ut si usus capionem, si tutelam, si gentem, si agnationem definias, quarum rerum nullum subest corpus, est tamen quaedam conformatio insignita et impressa intellegentia, quam notionem voco. Ea saepe in argumentando definitione explicanda est.*

⁵ D. 1.1.10.2 (Ulp., 1 reg.): *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.*

αρετή αυτή η οποία ονομάζεται *iuris prudentia* συνίσταται στην αξιολογική κρίση περί του δικαίου ή μη χαρακτήρα των πραγμάτων⁶.

Η ιδιαίτερη ουσία των *res incorporales* που συναπαρτίζουν το δίκαιο συνίσταται στην αξία τους. Με ποιο κριτήριο όμως διαμορφώνεται η αξία αυτή; Σύμφωνα με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, η αξία ως ιδιαίτερη φύση του νοήματος καθορίζεται μέσα από την αναφορά αυτού προς μία ιδέα, ως προς την οποία το νόημα αξιολογείται θετικά ή αρνητικά⁷. Για τους Ρωμαίους νομικούς, η ιδέα αυτή είναι η *iustitia*.

Στην αρχή των Εισηγήσεών του, ο Ουλπιανός διδάσκει ότι όποιος πρόκειται να αφιερωθεί στην υπηρεσία του δικαίου πρέπει να γνωρίζει από πού πηγάζει ο όρος “δίκαιο”: “*unde nomen iuris descendat*”⁸. Σύμφωνα λοιπόν με το νομικό αυτό, ο όρος *ius* προέρχεται από την ιδέα τής Δικαιοσύνης, τη *iustitia*. Η δε *iustitia* ορίζεται ως η “*voluntas ius suum cuique tribuendi*”⁹, ως η “βούληση” δηλαδή “του απονέμειν εις έκαστον το ίδιον δίκαιο”¹⁰. Η έννοια όμως της βούλησης στο ρωμαϊκό δίκαιο

⁶ Πρβ. D. 1.1.1.1 (Ulp., 1 inst.): 1. *Cuius merito quis nos sacerdotes appellet : iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.* Για το χαρακτήρα τής (*iuris*) *prudentia* ως αρετής βλ. C. Vlahos, *La préposition PRO dans le discours de la jurisprudence classique : un outil linguistique au service de l'ars boni et aequi*, Διδ. Διατριβή, Πανεπιστήμιο Panthéon-Assas (Paris II), 2002, σ. 54. Βλ. επίσης, F. Senn, *Les origines de la notion de la jurisprudence*, Paris, 1926 και D. Dalla, “*Scientia e notitia nella definizione di iuris prudentia (D. 1.1.10.2)*”, *Nozione, formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al professore F. Gallo*, I, Napoli, 1997, σσ. 158-159.

⁷ Κ. Τσάτσο, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό. π., σσ. 25-26 και σ. 28 επ..

⁸ D. 1.1.1 pr. (Ulp., 1 inst.): *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi.*

⁹ D. 1.1.10pr. (Ulp., 1 reg.).

¹⁰ Για τη ρωμαϊκή έννοια της *iustitia* βλ. F. Senn, *De la justice et du droit. Explication de la définition traditionnelle de la justice*, Paris, 1927· M. Villey, “*Suum ius cuique tribuens*”, *Studi P. De Francisci*, 1, Milano, 1956, σσ. 361-371· Id., “*La notion romaine classique de jus et le dikaion d' Aristote*”, *Colloquio. «La filosofia greca e il diritto romano»*, Ρώμη, Απρ. 1973, *Accademia Nazionale dei Lincei*, I, 1976, σσ. 71-80· W. Waldstein, “*Zu Ulpian's Definition der Gerechtigkeit (D. 1.1.10pr.)*”, *Festschrift W. Flume*, 1, Köln, 1978, σσ. 213-232· G. Pièri, “*Ius et iurisprudentia*”, *Archives de Philosophie du Droit*, XXX (1985), «*La jurisprudence*», σσ. 53-60· F. Gallo, “*Diritto e giustizia nel titolo primo del Digesto*”, *Studia et Documenta Historiae Iuris (S.D.H.I.)*, LIV (1988), σσ. 1-36· A. Carcaterra, “*L' analisi del «ius» e della «lex» in elementi primi*”, *S.D.H.I.*, XLVI (1980), σσ. 253-54, P. Cerami, *La concezione celsina del « ius »*. *Presupposti culturali e implicazioni metodologiche. I. L' interpretazione degli atti autoritativi*, Palermo, 1985· M. Καράση, “*Η ρωμαϊκή έννοια του δικαίου κατά τον ορισμό του Κέλσου (D. 1, 1, 1 pr.) και οι ελληνικές επιδράσεις*”, *Επετηρίς του Κέντρου Ερείνης της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου (Ε.Κ.Ε.Ι.Ε.Α)*, 36 (2002), σσ. 9-79· Κ. Γ. Βλάχου, “*VOLUNTAS SINGULORUM*”. *Δομή και λειτουργία της ιδιωτικής βούλησης στο κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο*, Θεσσαλονίκη, 2008, σ. 38 επ..

περιλαμβάνει την πρόθεση, το σκοπό, ο οποίος πραγματώνεται διά μέσου της εκούσιας πράξης. Συνεπώς, η ρωμαϊκή *voluntas* θυμίζει έντονα την αριστοτελική “προαίρεσιν”¹¹.

Ως βούληση λοιπόν, η Δικαιοσύνη αποτελεί μία *res incorporalis*, μία αξία δηλαδή και μάλιστα την ύστατη αξία, την Ιδέα από την οποία πηγάζει όλο το δίκαιο όπως θα δούμε παρακάτω. Η ακριβής σημασία του ορισμού της *iustitia* από τον Ουλπιανό είναι ότι το περιεχόμενο κάθε περαιτέρω δικαιικού νοήματος, η αξία δηλαδή κάθε δικαιικής *res incorporalis*, είτε πρόκειται για κανόνα δικαίου είτε για πράξη, καθορίζεται μέσα από την αναφορά της και τη συμμόρφωσή της με το ιδεώδες της *iustitia*. Η *iustitia* δεν είναι μόνο η πηγή του δικαίου, αλλά και το κριτήριο της αξιολογικής κρίσης περί του τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Με γνώμονα την Ιδέα αυτή, η δικαιική οντολογία αποκτά ένα χαρακτήρα τελολογικό και δεοντολογικό, καθώς κάθε επιμέρους στοιχείο της πρέπει να λειτουργεί ως μέσο πραγμάτωσης της *voluntas*, του σκοπού δηλαδή της *Iustitia*.

Το δίκαιο λοιπόν πηγάζει από την ιδέα της Δικαιοσύνης, κατά τρόπο τελολογικό. Η διαπίστωση όμως αυτή του Ουλπιανού δεν αφορά στο δίκαιο στην αρχική του μορφή του θεσπισμένου κανόνα δικαίου. Αυτό το δίκαιο που πηγάζει από τη Δικαιοσύνη είναι ένα μετά-δίκαιο, το οποίο προκύπτει μέσα από την τελολογική ερμηνεία. Αμέσως μετά τη φράση “*est autem a iustitia appellatum* (ενν. *ius*)”, ο Ουλπιανός παραθέτει έναν άλλον ορισμό του δικαίου, από το νομικό Κέλσο, σύμφωνα με τον οποίο, “το δίκαιο είναι η τέχνη του αγαθού και του ίσου”: “*nam ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi*”¹². Αυτή η τέχνη είναι η μέθοδος που ακολουθούν οι Ρωμαίοι νομικοί για να καταστήσουν το δίκαιο επωφελές και σύμφωνο με την *voluntas ius suum cuique tribuendi*. Το επίθετο “*bonum*” εκφράζει τη θετική αξία του δικαίου, ως μέσου πραγμάτωσης της Δικαιοσύνης. Το χαρακτηριστικό αυτό ανάγεται από τους κλασικούς Ρωμαίους νομικούς σε λόγο ύπαρξης του δικαίου: το δίκαιο υπάρχει για να υπηρετεί το δημόσιο και το ιδιωτικό συμφέρον¹³. Το επίθετο “*aequum*” αποδίδει τη δυναμική του δικαίου να πραγματώνει τη βούληση της Δικαιοσύνης. Το *ius aequum* εκφράζει το δίκαιο που διέπεται από το πνεύμα της γεωμετρικής ισότητας, κατά την αριστοτελική έννοια της ίσης αντιμετώπισης των ομοίων υποθέσεων και

¹¹ Κ. Γ. Βλάχου, “*VOLUNTAS SINGULORUM*”. Δομή και λειτουργία της ιδιωτικής βούλησης στο κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο, ό. π., σ. 5 επ. και σ. 28 επ..

¹² D. 1.1.1pr. (Ulp., 1 *inst.*), βλ. ανωτ. υποσ. 8 και τη βιβλιογραφία που παρατίθεται στην υποσ. 10.

¹³ Ο Ουλπιανός χρησιμοποιεί την ιδέα της *utilitas* ως κριτήριο της βασικής διάκρισης του δικαίου ανάμεσα σε δημόσιο και ιδιωτικό. Το πρώτο αφορά στα κοινά της ρωμαϊκής πολιτείας, το δεύτερο στην ιδιωτική ωφέλεια, καθώς κάποιοι κανόνες δικαίου αφορούν στο δημόσιο συμφέρον και κάποιοι στο ιδιωτικό: “... *publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim*”, D. 1.1.1.2, (Ulp., 1 *inst.*). Ο Κικέρωνας άλλωστε θέτει την *utilitas* σε άμεση σχέση με τη *iustitia*: “*Iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem*», *De Inv.*, 2. 53. 60.

της ισορροπίας μεταξύ διαφορετικών συμφερόντων¹⁴. Μέσα από τη θεώρηση αυτή, η *aequitas* συμπίπτει τελολογικά με τη *iustitia*¹⁵. Συνεπώς, το δίκαιο που ορίζεται ως *bonum et aequum* πηγάζει από τη Δικαιοσύνη γιατί υπηρετεί το ατομικό συμφέρον του καθενός και εξισορροπεί ταυτόχρονα τα αντίθετα συμφέροντα¹⁶.

2. Η ερμηνεία του δικαίου από την κλασική *iurisprudentia* ως τελολογική διεργασία

2.1 Το στοιχείο της βούλησης ως κοινός παρονομαστής της τελολογίας του ρωμαϊκού δικαίου

Η θεώρηση της Ιδέας της Δικαιοσύνης ως βούλησης εντάσσεται στα πλαίσια μίας γενικότερης θεώρησης της δικαιοκτικής τάξης πραγμάτων ως ενός τελολογικού συστήματος βουλήσεων.

Το θετικό δίκαιο, όποια και αν είναι η ειδικότερη μορφή του, έχει και αυτό τη δική του βούληση η οποία είναι, ή πρέπει να γίνει μέσα από την ερμηνεία τού νόμου, μία εξειδίκευση της *voluntas ius suum cuique tribuendi*. Η ρωμαϊκή *lex* ορίζεται ως πρόσταγμα του λαού, “*generale iussum populi*”¹⁷, μέσα βέβαια από μία εξιδανικευμένη προσέγγιση αφού η συμμετοχή του ρωμαϊκού λαού στον καθορισμό τού περιεχομένου του νόμου ήταν μηδαμινή ακόμη και κατά την περίοδο της ρωμαϊκής δημοκρατίας¹⁸. Ωστόσο, το τυπικό στοιχείο του λαϊκού προστάγματος αποτελεί το βασικό χαρακτηριστικό της φύσης της *lex*, ένα χαρακτηριστικό το οποίο κυριαρχεί ακόμη στο νου των νομικών της αυτοκρατορικής περιόδου. Συστατικό στοιχείο του προστάγματος όμως είναι η βούληση και αυτό αποδεικνύεται από τη φόρμουλα της ερώτησης νήφησης, την οποία απηύθυνε ο Ρωμαίος άρχοντας στη λαϊκή νομοθετική συνέλευση: “*velitis iubeatis?*”, “θέλετε και προστάζετε;”¹⁹. Στα κείμενα των κλασικών νομομαθών συναντάμε μία πληθώρα εκφράσεων οι οποίες υποδηλώνουν, άλλες πιο άμεσα και άλλες έμμεσα, τη βούληση του θετού κανόνα δικαίου: *voluntas / sententia / mens / animus legis - Senatus Consulti / praetoris / orationis*. Ο νόμος ανήκει στο μικτό κόσμο, καθώς αποτελείται από το κείμενο αυτό καθ’ αυτό, δηλαδή το γράμμα τού νόμου, το οποίο ανήκει στον αισθητό κόσμο, και από τη βούλησή του, την ειδική του δηλαδή αξία, η οποία τοποθετεί το νόμο στο νοητό κόσμο και τον εντάσσει στο

¹⁴ Cic., *Top.*, 4. 23 : *Valeat aequitas, quae paribus in causis paria iura desiderat*. Για την έννοια του αριστοτελικού *ἴσου* και το συσχετισμό της με την έννοια του *ius* βλ. M. Villey, “La notion romaine classique de *jus* et le *dikaion* d’Aristote”, *ό. π.*, σσ. 72 επ. και 76 επ..

¹⁵ Χαρακτηριστικός ως προς αυτό είναι ο ορισμός της δικαιοσύνης που συναντούμε στη *Rhetorica ad Herennium* (3.2.3): *Iustitia est aequitas ius uni cuique re tribuens pro dignitate cuiusque*.

¹⁶ P. Cerami, *La concezione celsina del « ius »...*, *ό. π.*, σ. 7 επ..

¹⁷ Aul. Gel., *Noct. Att.*, X, 20, 2: *Ateius Capito, publici privatique iuris peritissimus, quid «lex» esset, hisce verbis definivit: Lex inquit est generale iussum populi aut plebis rogante magistratu*.

¹⁸ Για το θέμα αυτό βλ. C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1976, σ. 280 επ..

¹⁹ Tit. Liv., *Ab urb. cond.*, 22, 10, 2.

τεολογικό σύστημα του ρωμαϊκού δικαίου. Η βούληση του νόμου (*sententia legis*) είναι ιεραρχικά ενταγμένη στο σύστημα βουλήσεων του ρωμαϊκού δικαίου, καθώς η ρύθμιση που εισάγει ο νόμος αποτελεί ένα επιμέρους μέσο πραγμάτωσης του σκοπού της *iustitia*, έτσι όπως ο σκοπός αυτός έχει εξειδικευθεί στη βούληση της *lex*.

Η δικαιοκίνητη πρακτική των ιδιωτών, τέλος, θεωρείται επίσης ως ένα στοιχείο του μικτού κόσμου, καθώς συναποτελείται από την πράξη και από την ιδιωτική βούληση που την υποκινεί. Η έννοια του έννομου αποτελέσματος της δικαιοκίνητης πράξης είναι άμεσα συνδεδεμένη με την προσέγγιση αυτή της πρακτικής των ιδιωτών²⁰. Η ιδιωτική δικαιοκίνητη πράξη παράγει έννομα αποτελέσματα στο βαθμό που είναι συμβατή με το τεολογικό σύστημα βουλήσεων του δικαίου. Χαρακτηριστική είναι η αντίθεση μεταξύ της *voluntas rata* και της *voluntas nuda*. Ο πρώτος όρος χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τη δήλωση βούλησης η οποία παράγει έννομα αποτελέσματα συνεπεία της υπαγωγής της σε συγκεκριμένο κανόνα δικαίου. Η υπαγωγή αυτή βέβαια γίνεται μέσω ενός τεολογικού συλλογισμού όπως θα δούμε παρακάτω. Η *nuda voluntas* παραπέμπει αντίθετα στις πράξεις οι οποίες δεν παράγουν κανένα έννομο αποτέλεσμα είτε γιατί το υποκείμενό τους δεν είχε τέτοια πρόθεση είτε γιατί δεν κρίνονται σύννομες.

2.2 Η βούληση ως αιτιολογική βάση της τεολογικής ερμηνείας των κλασικών νομομαθών

Η γνωστική προσέγγιση του δικαίου που μόλις είδαμε αποτελεί ένα θεωρητικό οικοδόμημα των κλασικών Ρωμαίων νομικών, προορισμένο να πραγματώσει μία ερμηνεία τεολογική. Δυστυχώς η έκταση της ανακοίνωσης αυτής δεν μου επιτρέπει να αναπτύξω με λεπτομέρεια τις πτυχές αυτής της ερμηνείας, η οποία διαπνέει όλα τα κείμενα του Πανδέκτη. Θα αναφερθώ λοιπόν σε μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα.

Θα ξεκινήσω με ένα κείμενο του νομικού Κέλσου, το οποίο είναι διάσημο στους σύγχρονους ρωμαϊστές:

D. 1.3.17 (Celsus, 26 dig.): *Scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem.*

Η φράση αυτή συνοψίζει τη γνωστική προσέγγιση του ρωμαϊκού δικαίου από τους κλασικούς νομικούς. Ερμηνεία του δικαίου σημαίνει γνώση “της ισχύος και της εξουσίας” του νόμου και όχι μία στενή εφαρμογή του γράμματος αυτού. Το συγκεκριμένο κείμενο αποδίδει το ίδιο νόημα με το κείμενο του Γαίου σχετικά με τις

²⁰ Κ. Γ. Βλάχου, “*VOLUNTAS SINGULORUM*”. Δομή και λειτουργία της ιδιωτικής βούλησης στο κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο, ό. π., σ. 20 επ..

*res corporales / res incorporales*²¹. Η *vis ac potestas legis* δεν είναι άλλο από τη *ratio legis*, το σκοπό δηλαδή του νόμου, ο οποίος αποτελεί νόημα και, ακριβέστερα, αξία. Με άλλα λόγια, η *vis ac potestas legis* είναι η εξειδίκευση του νοήματος της *iustitia* (*voluntas ius suum cuique tribuendi*) στο συγκεκριμένο πεδίο εφαρμογής τού νόμου. Από το γεγονός αυτό αντλεί ο νόμος και το ειδικό δεοντολογικό του βάρος καθώς, πρέπει να ερμηνευθεί κατά τρόπο ώστε να πραγματώνει την ιδέα της Δικαιοσύνης. Συνεπώς, η γνώση του νοήματος του κανόνα δικαίου επιτυγχάνεται μέσα από την τελολογική εξειδίκευσή του ως μέσου πραγμάτωσης της αντικειμενικής ιδέας της *iustitia*.

Η γνωστική αυτή προσέγγιση θα αποτελέσει ένα σταθμό στην ιστορία του ρωμαϊκού δικαίου. Η τελολογική του ερμηνεία από τους Ρωμαίους νομομαθείς θα αποτελέσει ένα θεμελιώδες εργαλείο για τη διαρκή προσαρμογή του δικαίου στην κοινωνική πραγματικότητα. Η πολυμορφία άλλωστε της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και οι διαρκείς οικονομικές και κοινωνικές εξελίξεις κατέστησαν την ευελιξία του δικαίου μία πρόκληση, με αποδέκτη φυσικά την κλασική *iurisprudencia*.

Η τελολογική ερμηνεία θα πραγματοποιηθεί μέσα από διάφορες τεχνικές, οι σημαντικότερες από τις οποίες είναι η διασταλτική ερμηνεία, η ερμηνεία μέσω αναλογίας, το πλάσμα δικαίου. Η πρώτη από τις τεχνικές αυτές συνδέεται με την τελολογική υπαγωγή²². Η διαστολή του γράμματος του κανόνα δικαίου παρατηρείται σε δύο επίπεδα. Είτε επιτελείται σε επίπεδο δογματικό, κατά την ερμηνεία της ίδιας της διάταξης είτε σε επίπεδο πρακτικό, στα πλαίσια υπαγωγής συγκεκριμένου πραγματικού περιστατικού σε κανόνα δικαίου. Και στις δύο όμως περιπτώσεις, εμπλουτίζεται το πεδίο εφαρμογής κανόνα δικαίου μέσα από την εναρμόνιση του γράμματος και του πνεύματος αυτού. Η ερμηνεία μέσω αναλογίας τώρα αποτελεί μία επέκταση κανόνα δικαίου σε πραγματικό περιστατικό, το οποίο δεν συμπεριλαμβάνεται ούτε στο νόημα του πρώτου²³. Οι Ρωμαίοι νομομαθείς γνωρίζουν τον υποχρεωτικά μη εξαντλητικό χαρακτήρα του θετικού δικαίου και υποστηρίζουν ότι όταν μία περίπτωση, την οποία δεν έχει προβλέψει ο νομοθέτης, παρουσιάζει οντολογική και τελολογική ομοιότητα με περίπτωση που ρυθμίζεται από διάταξη δικαίου, τότε η διάταξη αυτή επεκτείνεται και στην πρώτη²⁴. Το πλάσμα δικαίου, τέλος, αποτελεί μία ιδιαίτερη περίπτωση

²¹ Gai, II, 12-14, βλ. ανωτ. υποσ. 2.

²² Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό. π., σ. 92 επ..

²³ Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό. π., σ. 201 επ..

²⁴ Χαρακτηριστική ως προς το θέμα αυτό είναι η μαρτυρία του νομικού Ιουλιανού, D. 1.3.12 (Iul., XV dig.): *Non possunt omnes articuli singillatim aut legibus aut senatus consultis comprehendendi: sed cum in aliqua causa sententia eorum manifesta est, is qui iurisdictioni praeest ad similia procedere atque ita ius dicere debet*. Βλ. και D. 1.3.13 (Peditus apud Ulp., I ed. aed. cur.): *Nam, ut ait Peditus, quotiens lege aliquid unum vel alterum introductum est, bona occasio est cetera, quae tendunt ad eandem utilitatem, vel interpretatione vel certe iurisdictione suppleri*. Η ομοιότητα η οποία θεμελιώνει την αναλογία δεν είναι εξωτερική αλλά τελολογική, καθώς συνίσταται στον “κοινό νομικό λόγο”, τη *ratio iuris*, τον κοινό σκοπό, ο οποίος διέπει

τεολογικής υπαγωγής. Ο μηχανισμός του συνίσταται στην τεχνητή αλλοίωση κάποιου εξωτερικού στοιχείου του πραγματικού περιστατικού, το οποίο αποτελεί εμπόδιο για την υπαγωγή αυτού σε συγκεκριμένο κανόνα δικαίου²⁵.

Σε όλες τις περιπτώσεις, ο κλασικός νομομαθής επικαλείται τη *ratio legis*, τη *iustitia*, την *aequitas* και πολλές άλλες ιδέες οι οποίες αποδίδουν πάντοτε την ιδέα του *ius bonum et aequum*, του δικαίου δηλαδή το οποίο είναι αποτελεσματικό γιατί λειτουργεί ως τεολογικό σύστημα με προορισμό την υλοποίηση της *voluntas ius suum cuique tribuendi*.

Κατά τον ίδιο τρόπο θα ερμηνευθεί και η πρακτική των ιδιωτών. Η ιδιωτική βούληση, ως πηγή της πράξης, αποτελεί κατ' αρχήν ένα πραγματικό περιστατικό το οποίο αναζητά την ένταξή του στο δίκαιο και την παραγωγή εννόμων αποτελεσμάτων. Μέσα όμως από την τεολογική ερμηνεία των κλασικών *iurisprudentes*, η ιδιωτική βούληση θα χρησιμοποιηθεί επιπλέον ως ειδική θεμελιωτική βάση νέων κανόνων δικαίου, οι οποίοι εισάγονται διά της ερμηνευτικής οδού και αποτελούν παραδείγματα διασταλτικής ή αναλογικής ή ακόμη και *contra legem* ερμηνείας. Αυτό συμβαίνει στις περιπτώσεις όπου ο εφαρμοστέος κανόνας δικαίου είναι αδικαιολόγητα αυστηρός. Η ιδιωτική βούληση και η έννομη σχέση η οποία έχει γεννηθεί από αυτήν κηρύσσονται ισχυρές μέσα από μία διεύρυνση του πεδίου εφαρμογής του κανόνα ή και μέσω της εγκατάλειψής αυτού.

Επίλογος

Θα δανειστώ μερικές ακόμη φράσεις από τον Ουλπιανό για να ολοκληρώσω τη σύντομη αυτή ανακοίνωση. Στη συνέχεια του κειμένου του για την προέλευση του όρου *ius* από τη *iustitia*, ο μεγάλος νομικός της ύστερης κλασικής περιόδου θα πει ότι “*χάρη στην ars boni et aequi* συνηθίζουν να μας αποκαλούν (ενν. τους νομικούς) ιερείς, γιατί υπηρετούμε τη δικαιοσύνη και έχουμε ως κύρια ενασχόλησή μας τη γνώση τού αγαθού και του ίσου, απομονώνοντας το ίσο από το άνισο, διακρίνοντας το νόμιμο από το παράνομο (...), στέρνοντας μία φιλοσοφία η οποία δεν είναι ψευδής και προσχηματική αλλά αληθινή” (D. 1.1.1.1). Φιλόδοξος και, ταυτόχρονα, ρομαντικές λέξεις θα μπορούσε να πει κανείς, μην ξεχνάμε όμως ότι αποτελούν τις πρώτες γραμμές των Εισηγήσεων του νομικού, ενός έργου που προοριζόταν για

αμφότερες τις περιπτώσεις και θεμελιώνει τις περί αυτών δεοντολογικές νομικές κρίσεις”: Κ. Τσάτσου, *Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου*, ό. π., σ 210. Βλ. επίσης, C. Vlahos, *La préposition PRO dans le discours de la jurisprudence classique...*, ό. π., σ. 101 επ.. Ιδ., “Μία καλή ευκαιρία για ένα αποτελεσματικότερο δίκαιο”: η αναλογία στο πλαίσιο της ερμηνευτικής μεθόδου των κλασικών Ρωμαίων νομομαθών”, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου της Ακαδημίας Αθηνών*, 39 (2005), σσ. 101-129.

²⁵ Για παραδείγματα από τις πηγές και σχετική βιβλιογραφία, βλ. C. Vlahos, *La préposition PRO dans le discours de la jurisprudence classique...*, ό. π., σ. 66 επ..

τους αρχάριους της νομικής επιστήμης. Η ματιά του ιστορικού του δικαίου σταματά ωστόσο στον όρο “αληθινή φιλοσοφία”. Την εποχή που ο Ουλπιανός γράφει αυτές τις γραμμές, η τελολογική μέθοδος γνώσης τού ρωμαϊκού δικαίου έχει συμπληρώσει τουλάχιστον τρεις αιώνες συνεπούς εφαρμογής από τους *iurisprudentes*. Η *ars boni et aequi* προτείνεται λοιπόν ως η μόνη έγκυρη μέθοδος γνώσης του δικαίου και του αδικού, με άλλα λόγια η μόνη μέθοδος χάρη στην οποία το Δίκαιο (ουσιαστικό) μπορεί να καταστεί δίκαιο (επίθετο). Στην τελολογική μέθοδο, οι Ρωμαίοι νομικοί θα βρουν το μοναδικό λογικό εργαλείο με τη βοήθεια του οποίου θα δημιουργήσουν τη δική τους *scientia iuris*, μία επιστήμη του Δικαίου η οποία διέπεται από μία φιλοσοφία πρακτική, εκείνη της διάπλασης της κοινωνικής ζωής με βάση το ιδεώδες της *voluntas ius suum cuique tribuendi*.

Πολλούς αιώνες αργότερα, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος θα ξεκινήσει το δικό του έργο για την τελολογική μέθοδο ερμηνείας του δικαίου με μία παρόμοια αναφορά: “Η παρούσα μελέτη αποσκοπεί να καθορίση τήν ένιαίαν μέθοδον καθ’ ἣν συντελείται ἡ γνῶσις τῶν κανόνων τοῦ δικαίου. Οὔτε ἡ ἱστορικῆ, οὔτε ἡ κοινωνιολογικῆ, οὔτε καὶ ἡ φιλοσοφικῆ αὐτῶν γνῶσις διώκεται ἐν προκειμένῳ, ἀλλὰ ἀποκλειστικῶς ἡ γνῶσις τοῦ ἀληθοῦς νοήματος τῶν ἰσχυόντων ἐν τῇ κοινωνίᾳ κανόνων, ἡ ἀποβλέπουσα ὅμως εἰς τὴν κατὰ τοὺς κανόνας αὐτοὺς διαμόρφωσιν τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος” (*Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου, ό. π., σ. 15*).

Ο ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ

Κ. Τσάτσος: Από το δοκιμακό λόγο στη θεωρία της λογοτεχνίας

Τρεις είναι οι τομείς στους οποίους διακρίθηκε ο Κ. Τσάτσος. Πρώτος η φιλοσοφία και η νομική επιστήμη, δεύτερος η πολιτική πράξη και ο τρίτος ο δοκιμακός λόγος και η θεωρία της λογοτεχνίας. Για τις δύο πρώτες πλευρές της προσωπικότητάς του ακούσαμε τους κατ' εξοχήν ειδικούς στην αρχή της απομηνής συνεδρίας. Θα ακολουθήσουν κι άλλες.

Θα σημειώσουμε μόνο ότι από όποιον χώρο κι αν εκφράστηκε ο Τσάτσος, ο λόγος του υπήρξε πάντοτε φιλολογικά άρτιος και ελκυστικός, σαφής και συγκινησιακός και, το σημαντικότερο, κατόρθωσε να επικοινωνεί με το κοινό κι όταν ακόμη η θεματολογία του εμπεριείχε φιλολογικούς και εξειδικευμένους όρους.

Η προσπάθειά του ήταν να διατυπώσει τη σκέψη του, προκαλώντας διάλογο με το κοινό. Κυρίως αναζητούσε το διάλογο με τους νέους, όχι μόνο ως πανεπιστημιακός δάσκαλος, αλλά ως ένας λόγιος της ανοιχτής θάλασσας κι όχι του κλειστού πόντου, πράγμα που υποδηλώνει μια νοοτροπία και μια στάση ζωής, έχοντας ως αφετηρία τη διαλεκτική του Σωκράτη και του Πλάτωνα, που είχε βιώσει παιδιόθεν.

Από πού όμως έρχεται ο διανοητής, ο δημιουργός, ο δοκιμογράφος και θεωρητικός της ποίησης Κ. Τσάτσος; Έρχεται από πολύ μακριά. Έρχεται από τον Όμηρο και τον Πλάτωνα, τον Γρηγόριο Νύσσης και τον Πλωτίνο, τον Δάντη και τον Μιχαήλ Άγγελο, τον Γκαίτε, τον Σαίξπηρ, τον Τζιότο, τον Μότσαρτ, τον Μπάχ.

Έρχεται επίσης από τον Σολωμό και τον Κάλβο, από τον Παπαδιαμάντη και τον Ροΐδη και, βέβαια, από τον Παλαμά, ενώ συνομιλεί με τον Γρυπάρη και τον Μαλακάση, με τον Σικελιανό, με τον Συκουτρή και τον Μυριβήλη και επίσης ανοίγει στον χώρο της λογοτεχνίας έναν μακρύ διάλογο με τον Σεφέρη. Έτσι διαμορφώθηκε η προσωπικότητα του Τσάτσου· εκεί βρίσκονται οι καταβολές της πνευματικής του δημιουργίας γενικότερα και η σχέση του με τη Νέα ελληνική λογοτεχνία ειδικότερα.

Είναι οι δημιουργοί που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο διαλέγεται μαζί τους, είτε καταφεύγοντας σ' αυτούς σε στιγμές στοχασμού και εσωτερικού διαλόγου, περισυλλογής και συγκέντρωσης, είτε συνομιλεί μαζί τους σε στιγμές αγωνίας και θλίψης, ενώ άλλοτε αποτελούν αντικείμενο μελέτης, στην προσπάθειά του να αποτιμήσει την αισθητική τους αξία και προσφορά στα γράμματα και τον πολιτισμό.

Έκφραση της μιας εκδοχής, κοντά σε πολλά άλλα, είναι η τετράτομη σειρά *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*¹, όπου, με σύντομο, ως επί το πολύ, και πυκνό, επιγραμματικό, θα λέγαμε, λόγο, ξεδιπλώνει πτυχές της μεταφυσικής του αγωνίας και λογισμού, που όλες μαζί συνιστούν έναν κόσμο στέρεα δομημένο, και της άλλης εκδοχής η σειρά με τα *Αισθητικά Μελετήματα*, με μελέτες, δηλαδή, για σύγχρονους του κυρίως Νεοέλληνες συγγραφείς².

Στο επίκεντρο, ωστόσο, στέκει η αναστροφή του με το έργο του Κωστή Παλαμά, με τον οποίο ο Τσάτσος διαλέχτηκε και συνομίλησε μια ολόκληρη ζωή. Ο ογκώδης τόμος του για το έργο του Παλαμά, που πρωτοκυκλοφόρησε στα 1936³, είναι ενδεικτικός.

Έχει ενδιαφέρον να παρακολουθήσει κανείς μέσα από τα ίδια τους τα κείμενα, του δημιουργού, δηλαδή, από τη μια, και του κριτικού από την άλλη, τη μεταξύ τους ανθρώπινη σχέση και τα στάδια γραφής του έργου. Γράφει ο Τσάτσος:

Ο Παλαμάς μου άρχισε να γράφεται το καλοκαίρι του 1930 στη Σκιάθο. Όλο το χειμώνα του 1935-36, ένα βράδυ, κάθε βδομάδα, πήγαινα στο σπίτι του ποιητή και του τον διάβαζα σε συνέχειες. Πολύ λίγοι φίλοι μας παρακολουθούσαν το διάβασμα⁴.

Κι ο Παλαμάς: «Το φίλο μου Τσάτσο έχω καιρό να τον δω», έγραφε το Νοέμβριο του 1922 στη Ραχήλ. «Ελπίζω και αύριο να συναντηθούμε στο κελί μου. Αλήθεια, είναι από τους νέους τους εξαιρετικούς»⁵. Δέκα χρόνια αργότερα έγραφε στη Στέλλα Διαλέτη ο Παλαμάς:

Ο γνωστός σου φίλος μάς εδιάβαζε σ' εμέ και σε δυο άλλους φίλους, την κριτική του για τη «Φλογέρα» ολόκληρο βιβλίο· βάσταζε από τις 6 στις εννιά. Είναι κάτι από τα κριτικότερα και ωραιότερα που έγιναν για την εργασίαν ενός ποιητή· αποκαλυπτική, μεθοδική, και βέβαια θα σε συγκινούσε, καθώς με συγκινούσε, για τον τρόπο του, και τον ανεπιφύλακτον, όμως αποδοτικώτατο, θαυμασμό του⁶.

Είναι ένα έργο θαυμασμού και αγάπης, και κυρίως κριτικής οξυδέρκειας και προσφοράς ενός «πνευματικού κεφαλαίου»⁷, όπως ήταν ο Παλαμάς, ο οποίος κυριάρχησε στην πνευματική ζωή του τόπου για δεκαετίες ολόκληρες και έγινε ενσάρκωτης

¹ Πρόκειται για τετράτομη σειρά που κυκλοφόρησε από το «Βιβλιοπωλείον της Εστίας» από το 1965 κι εξής: «Σχηματίστηκε κατά την πορεία των σκέψεων του συγγραφέα», όπως μας πληροφορεί ο Κ. Τσάτσος.

² Η σειρά αυτή των μελετημάτων του Τσάτσου κυκλοφόρησε από τις «Εκδόσεις των Φίλων» το 1977. Εμπριέχονται μελέτες για τους Κάλβο, Παπαδιαμάντη, Μυριβήλη, Συκουτρή, Πρεβελάκη και άλλους.

³ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Παλαμάς*. Γ' Έκδοση. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου [Αθήνα 1966].

⁴ Ο.π., σελ. 1στ'.

⁵ Κωστή Παλαμάς, *Γράμματα στη Ραχήλ*. Επιμέλεια: Γ. Π. Καρνούτου, Β'. Εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1985, σελ. 83. Βλ. και Αντρέα Καραντώνη, *Νεοελληνική Λογοτεχνία. Φυσιολογικές Β'.* Εκδ. Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 1977, σελ. 180.

⁶ Κωστή Παλαμά, *Αλληλογραφία*. Τόμος Πέμπτος. *Γράμματα στη Στέλλα Διαλέτη (1929-1934)*. Φιλολογική Επιμέλεια: Φώτης Δημητρακόπουλος. Ίδρυμα Κωστή Παλαμά, Αθήνα 1991, σελ. 230.

⁷ Όπου και στη σημ. 3, σελ. 1γ'.

της αναγεννητικής του πορείας. Ο Τσάτσος παρακολουθεί βήμα βήμα τη μυστική ροή που κυλάει κάτω από τους στίχους του έργου, αντιμετωπίζοντάς το ως ένα ζωντανό πνευματικό σώμα, ως μια ενιαία πνευματική ενότητα που οικοδομείται και ξετυλίγεται μπρος στα μάτια του αναγνώστη από έναν έμπειρο κριτικό, προκειμένου να αναδείξει τον δημιουργό και το έργο του.

Δύο είναι τα ερμηνευτικά κλειδιά: α) η πρόθεση της απόδειξης της αισθητικής ομορφιάς του κειμένου, και β) η διερεύνηση της φιλοσοφικής του διάστασης και μάλιστα με ιδιαίτερη εμμονή στις συλλογές «Ο Δωδεκάλογος του Γύφτου» και η «Φοινικιά».

Ο κριτικός εδώ, για λογαριασμό του αναγνώστη, επισημαίνει τις ζευγματικές αντιθέσεις, τις τάσεις εσωστρέφειας και αντικειμενικότητας και προβαίνει στην ερμηνεία των ποιητικών συμβόλων, εντοπίζοντας τον δυισμό του ποιητή ανάμεσα στη γη και στο επέκεινα της γης, τον θάνατο. Στοιχεία που συνιστούν τα ποιητικά κλειδιά του Παλαμά και, γιατί όχι, και ερμηνευτικά κλειδιά του ίδιου του Τσάτσου, ο οποίος ξεδιπλώνει έτσι τη φαινομενικά ετερόκλητη και αντιφατική φυσιογνωμία του Παλαμά στη διαλεκτική της πορεία και τον θέτει αντιμέτωπο με τις αιώνιες αλήθειές του.

Τι τελικά είναι ο Γύφτος στον «Δωδεκάλογο» και τι η «Φοινικιά», για να σταθούμε σε δύο αντιπροσωπευτικά έργα του Παλαμά, όπως τα βλέπει η κριτική ματιά του Τσάτσου. Πρόκειται, βέβαια, για σύμβολα. Στο πρώτο ξεχειλίζει το δυναμικό στοιχείο της ζωής με την άμεση κατάφαση της ενέργειάς της. Είναι το μέλλον της φυλής που ζει, με κληρονομία το βαρύ παρελθόν. Είναι η ίδια η ιδέα της ελευθερίας, η ιδεατή πολιτεία, που τη συνιστά η ιδεατή ελευθερία. Στην ψυχή του Γύφτου βρίσκουμε τη συγκεκριμένη ενότητα του έργου του ποιητή και του έργου της φυλής του. Είναι μια συμπύκνωση ζωής και μια βαθύτερη κατάκτηση πνευματικής ελευθερίας. Είναι η πρωτεύουσα πολυμορφία του ποιητή και του Έλληνα, που είναι δουλεμένος από τον πόνο και από τον τόπο, που είναι και η ουσία του χρόνου.

Η «Φοινικιά» επίσης, συνθετικό ποίημα από 312 στίχους, από τα πιο λυρικά του Παλαμά, αποτελεί πρόκληση για τον ερμηνευτή να αναζητήσει τα αντιθετικά σχήματα, που, κατά τη γνώμη του, τα συνιστούν το πάθος και η σοφία, το σκότος και το φως, η φαινομενικά ειδυλλιακή επιφάνεια που κρύβει μέσα της μια τρικυμία. Είναι τέλος ένα σύμβολο, μια ιδέα που αντιστέκεται στη φθορά που «στέκει αιώνια»⁸, είναι η «άφραστη ιδέα», γράφει ο Τσάτσος: ιδέα ρυθμού και αρμονίας, προσθέτουμε εμείς, και, το πιο επιτυχές, αρμονία όχι των ήχων αλλά της σιωπής. Είναι η σιωπηλή σκέψη πριν διαμορφωθεί και εκφρασθεί. Η ιδέα του άπιαστου και ασύλληπτου, του ιδανικού.

Ο Κ. Δεσποτόπουλος, σε πολυσέλιδο μελέτημά του, δημοσιευμένο για πρώτη φορά σε τέσσερις συνέχειες στα *Νέα Γράμματα* του 1937⁹ και από εκεί στον συλλογικό τόμο *Φιλολογικά*, θεωρεί ότι η «Φοινικιά» είναι η «συνειδηση του ποιητή

⁸ Οπου και στη σημ. 3, σελ. 279.

⁹ Χρόνος Γ΄- Αριθμός 1- Γενάρης 1937, σελ. 28 κεξ.

που πιστεύει στην αθανασία του πνεύματος», αλλά και στην «υπερήφανη αθανασία του ποιητικού έργου»¹⁰, προβάλλοντας, ιδιαίτερα τη βαθύτερη ουσία του λυρικά βιοθεωρητικού αυτού συνθετικού ποιήματος.

Έτσι ξετυλίγεται το κουβάρι του προβληματισμού του Τσάτσου, ο οποίος, σταδιακά, από μελετητής και δοκιμιογράφος μεταβαίνει σε θεωρητικά ζητήματα, όπως ήταν ο ιστορικός πλέον «Διάλογος για την ποίηση», που ανέπτυξε με συνομιλητή τον Σεφέρη.

Ο μακρύς αυτός διάλογος διεξήχθη μέσω του περιοδικού *Προτύλαια* και *Τα Νέα Γράμματα* του Ανδρέα Καραντώνη από τον Απρίλιο του 1938 έως τον Δεκέμβριο του 1939¹¹. Κεντρικό θέμα η μοντέρνα ποίηση και σημεία τριβής το *έλλογο* και το *άλογο*, το νόημα, δηλαδή, και η νοηματική αλληλουχία στην ποίηση, και επίσης το πάντα επίκαιρο θέμα της ελληνικότητας στην τέχνη.

Οι φιλολογικοί αυτοί διάλογοι δεν είναι, βέβαια, κάτι το νέο στην ιστορία της λογοτεχνίας. Ο καθένας όμως έχει την ειδική αξία του και σηματοδοτεί την εποχή του. Γνωστός είναι ο δημόσιος διάλογος που είχε αναπτυχθεί στη δεκαετία του 1870-1880 ανάμεσα στον Εμμανουήλ Ροΐδη και τον Άγγελο Βλάχο, όταν ο Ροΐδης, επηρεασμένος από τον θετικισμό του Άγγλου φιλοσόφου Ιππολύτου Ταίν, διατύπωσε επίσης τη θεωρία της *περιρρεούσης ατμοσφαιρας*, σύμφωνα με την οποία η δημιουργία της ποίησης είναι συνάρτηση κοινωνικών συνθηκών και μιας διάχυτης ποιητικής ατμόσφαιρας, σε αντίθεση με τον Βλάχο, ο οποίος υποστήριξε ότι η ποίηση συναρτάται ευθέως με το θείο δώρο της έμπνευσης και δεν είναι θέμα εποχής και χρονικής συγκυρίας¹².

Ανάλογος είναι και ο διάλογος που λίγα χρόνια αργότερα αναπτύχθηκε ανάμεσα στον Παλαμά και τον Αργύρη Εφταλιώτη απ' αφορμή την προβολή μέσω του περιοδικού *Η Τέχνη* του Κ. Χατζόπουλου του έργου του Νίτσε. Ο διάλογος διεξήχθη μέσω των εφημερίδων *Άστρ*¹³ και *Ακρόπολις*¹⁴ το 1899, οπότε ο Εφταλιώτης έθεσε το θέμα της ελληνικότητας στη λογοτεχνία, για να κλείσει η συζήτηση με την άποψη του Παλαμά ότι «η εθνικότης έργου τινός δεν μετρείται ή προς τον βαθμόν της εσωτερικής και αυτοτελούς αυτού αξίας, της καλλιτεχνικής»¹⁵.

¹⁰ Κ. Δεσποτόπουλου, *Φιλολογικά*. Τρίτη Έκδοση. Εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2008, σελ. 87-88.

¹¹ Τα κείμενα και των δύο συνομιλητών είναι συγκεντρωμένα στον τόμο: Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*. Επιμέλεια: Λουκάς Κούσουλας. Εκδ. Ερμής, Αθήνα 1975.

¹² Χαρακτηριστικά είναι και τα διαδοχικά δημοσιεύματά τους «Περί συγχρόνου ελληνικής κριτικής» (1877) και «Περί συγχρόνου ελληνικής ποιήσεως» (1877, Ροΐδης) και «Περί νεωτέρας ελληνικής ποιήσεως» (Βλάχος).

¹³ Το άρθρο του Εφταλιώτη έχει τον τίτλο «Αληθινή και ψεύτικη τέχνη». Βλ. τώρα: Εφταλιώτης *Άπαντα*. Τόμος Πρώτος. Ανατύπωση Γιώργος Βαλέτας. Εκδ. Πηγής. Αθήνα 1952, σελ. 226-230.

¹⁴ Πρόκειται για δύο άρθρα, δημοσιευμένα στις εφ. *Το Άστρ* και *Ακρόπολις*. [=Κωστή Παλαμά, *Άπαντα*, τόμ. Β', σελ. 379-388].

¹⁵ *Ο.π.*, σελ. 382.

Τον όρο *Ελληνικότητα*, ως αντικείμενο συζήτησης, τον συναντήσαμε ήδη και παλαιότερα, στον διάλογο Ζαμπέλιου – Πολυλά, για παράδειγμα¹⁶, ενώ το *έλλογο* και το *άλογο* θα το βρούμε, με ελαφρές διαφορές, και στην αρθρογραφία του Παλαμά, όταν, απ' αφορμή την ποίηση του Γρυπάρη, θα γίνει λόγος για *σαφήνεια* και *ασάφεια* «εν τη ποιήσεν»¹⁷.

Ο διάλογος Τσάτσου – Σεφέρη, ωστόσο, έλαβε διαστάσεις. Η μία επιχειρηματολογία διαδέχεται την άλλη και το ένα παράδειγμα προστίθεται στο άλλο. Στο κέντρο, όπως είπαμε, της επίμαχης συζήτησης είναι η μοντέρνα ποίηση και ανάμεσα στα άλλα της στοιχεία το *έλλογο* και το *άλογο*. Ο Τσάτσος υποστηρίζει ότι το «ποιητικό έργο ζει και ενεργεί αισθητικά με το *λόγο*, και ο *λόγος* συνεπάγεται συνειρμό από νοήματα, τη *νοηματική αλληλουχία*. Αυτό είναι το κείμενο στην ποίηση», ενώ ο Σεφέρης παρατηρεί πως και το *άλογο* μπορεί να είναι στοιχείο της ποίησης· *υπάρχει* ακόμη και στη δημοτική μας ποίηση χωρίς αυτό να δημιουργεί σύγχυση.

Ο Σεφέρης από την πλευρά του οριοθετεί, περιορίζει τον χώρο. Ο Τσάτσος απλώνεται, επεκτείνει, εποπτεύει τον χώρο. Στη ρητορική απορία του Σεφέρη «πώς είναι δυνατόν να χαράξουμε από τα πριν τα όρια της τέχνης και να διατάξουμε πως πέρα από μια ορισμένη γραμμή τέχνη δεν μπορεί να υπάρξει», έρχεται ως απάντηση η θέση του Τσάτσου, σύμφωνα με την οποία ο χωρισμός της ποίησης «από την έλλογη, τη συνειρμική έκφραση [...] δεν μπορεί να υπερβή ένα ορισμένο όριο χωρίς να καταστραφή η ίδια η ποίηση», σημειώνοντας ότι «η τέχνη έχει όρια, έχει όρους και έχει νόμους βαλμένους a priori¹⁸ από την ίδια τη φύση».

Η έννοια του είναι μήπως η ποίηση, και γενικότερα η τέχνη, παρασυρμένη από την τάση της εποχής, κόψει τους δεσμούς με τη ζωή μας, την παράδοσή μας, και τραπεί προς μια άγονη μίμηση ξένων προτύπων, αποβάλλοντας το στοιχείο της ελληνικότητας¹⁹.

Ο διάλογος έλαβε διαστάσεις. Και ευλόγως, γιατί θίγονταν γενικότερα προβλήματα που απασχόλησαν έντονα την πνευματική ζωή. Θέματα θεωρητικά και αισθητικής, που οι δύο συνομιλητές γνώριζαν καλά. Και οι δύο είχαν γνώση των πνευματικών ρευμάτων της εποχής και τις ζυμώσεις που κυριαρχούσαν στον ευρωπαϊκό χώρο με τον Συμβολισμό και ιδίως με τον Υπερρεαλισμό, με τη διαφορά ότι ο ένας έκλινε περισσότερο προς τη θεωρητική διάσταση του φαινομένου, ενώ ο άλλος, ο Σεφέρης, δηλαδή, έστεκε διαρκώς με το καλαμάρι στο χέρι και πάλευε για την αποτύπωση της ποιητικής του ευαισθησίας.

¹⁶ Ο διάλογος προκλήθηκε απ' αφορμή την εισαγωγή στην έκδοση των *Ευρισκομένων* του Διονύσιου Σολωμού το 1859. Βλ. αντίστοιχα τα φυλλάδια «Πόθεν η κοινή λέξις τραγουδιού; Σκέψεις περί ελληνικής ποιήσεως» (1859) και «Πόθεν η μυστικοφοβία του κ. Σπ. Ζαμπέλιου» (1860).

¹⁷ Το άρθρο δημοσιεύθηκε σε δύο συνέχειες στο περ. *Εστία* του 1895, σελ. 26-28 και 34-37 [= Απαντα, τόμ. Β', σελ. 201-216].

¹⁸ Όπου και στη σημ. 13, σελ. 39.

¹⁹ Όπου και στη σημ. 13, σελ. 55, 121-135, 151-160. Βλ. και Α. Καραντώνη, *Νεοελληνική λογοτεχνία, Φυσιολογίες*, Β' Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1997, σελ. 146-147. Ο όρος «a priori» επανέρχεται πολύ συχνά στον Διάλογο Σεφέρη – Τσάτσου.

Στις δύο αυτές εκδοχές, τις συγκλίνουσες και αποκλίνουσες, με τις άρσεις και τις θέσεις τους, και τέλος με την αναίρεσή τους, δεν έμενε παρά να παρεμβληθούν και άλλοι σύγχρονοι δημιουργοί και διανοητές, όπως ο Οδυσσέας Ελύτης, ο Γιώργος Θεοτοκάς και ο Ευάγγελος Παπανούτσος, διατυπώνοντας επί μέρους απόψεις για τη λογοτεχνία και την τέχνη γενικότερα, που ο χρόνος δεν επιτρέπει να αναπτύξουμε.

Αλλά ο καιρός κύλησε, η ποίηση ακολούθησε τον δρόμο της, ο διάλογος όμως παραμένει πάντα επίκαιρος. Και είναι επίκαιρος γιατί, όταν ένας τέτοιος διάλογος που εγγίζει θεμελιώδη θεωρητικά θέματα του πολιτισμικού μας βίου και μάλιστα όταν εκτυλίσσεται με ευγένεια και επιχειρήματα, ωφελεί τον ίδιο το διάλογο και τον τρόπο του διαλέγεσθαι. Τρόπος χωρίς περιορισμούς και δεσμεύσεις, με έκδηλο το στοιχείο της ελευθερίας στην έκφραση. Κι αυτό δεν είναι λίγο.

Ο Τσάτσος, με το έργο του αναδεικνύεται ένας ιδανικός εκφραστής του στοχαστικού δοκιμίου, το οποίο εκπηγάει από τις σκέψεις, τη διάνοηση, τον προβληματισμό πάνω στην ανθρώπινη μοίρα και την ιστορία του πνεύματος. Αυτός ο τρόπος σκέψεως κυριαρχεί και στο συνθετικό βιβλίο του *Διάλογος σε μοναστήρι*²⁰, ένα έργο που βγήκε από τη μοναξιά του συγγραφέα. Πρόκειται για δώδεκα απαντήσεις με κοινό στόχο και προσανατολισμό. Διευκρινίζονται οι έννοιες αγάπη, έρωτας, φιλία, στοργή, και συλλήβδην συσσωρεύονται οι στοχασμοί και τα βιώματα του συγγραφέα ως καταστάλαγμα της φιλοσοφικής του σκέψης και βιοθεωρίας²¹.

Στα 1981, όταν ο χρόνος είχε κυλήσει, ο Κ. Τσάτσος έδωσε μια μακρά συνέντευξη στον Κώστα Τσιρόπουλο· *Κρυφή Συνέντευξη*, επιγράφηκε, όταν στα 1997 κυκλοφόρησε σε βιβλίο. Ο λόγος και πάλι δοκιμιακός, στοχαστικός, εξομολογητικός και με την απόσταση του χρόνου που εξασφαλίζει μια δικαιότερη κρίση, με ένα λόγο, καταστάλαγμα εμπειρίας και γνώσης. Γνώμες, απόψεις και μύχια μυστικά, παράπονα κάποιες φορές, λέξεις κοφτές αισθητικής ομορφιάς. Και το κυριότερο: στο ερώτημα του Τσιρόπουλου αν οι απόψεις του παραμένουν αναλλοίωτες, έρχεται σταθερά η απάντηση: «Ναι. Είναι αναλλοίωτες».

Είναι κι αυτή μια στάση ζωής: *Νιώθεται*, όπως θα έλεγε και ο Καβάφης.

²⁰ Όπου και στη σημ. 13, σελ. 27 κεξ.

²¹ Κ. Τσιρόπουλου, «Δρομολόγιο. Ο Κ. Τσάτσος άνθρωπος του καιρού μας», περ. *Ευθύνη* [αφιέρωμα στον Κ. Τσάτσο], αρ. 16, 1982, σελ. 184-185.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ως κριτικός της ποίησης του Κωστή Παλαμά

Οι κριτικές θέσεις του Κωνσταντίνου Τσάτσου ως προς την παλαμική ποίηση κρυσταλλώνονται, βέβαια, στη μελέτη αναφοράς *Παλαμάς*, η οποία πρωτοτυπώθηκε στην Αθήνα τον Νοέμβριο του 1936, αλλά έχουν αρχίσει να αναδύονται κατά τι ενωρίτερα: «Ένας χαρακτηρισμός» του Τσάτσου για την ποίηση του Παλαμά δημοσιεύτηκε στον *Νουμά* το 1929¹. Το φυλλάδιο *Δώδεκα άρθρα για τον Παλαμά* (1932), το οποίο ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δημοσίευσε ως «Ηβος Δελφός»² δεν πέρασε απαρατήρητο,³ ενώ ιδιαίτερα προσέχθηκε και η μελέτη «Ο Παλαμάς και η ελληνική γη» που δημοσιεύτηκε στα *Νέα Γράμματα*⁴. Επομένως, η μελέτη του 1936 είναι το επιστέγασμα κριτικών και φιλοσοφικών παρατηρήσεων, των οποίων η διατύπωση επήλθε ως απόρροια μακράς ενασχόλησης και όχι ως δείγμα ευκαιριακής προσέγγισης. Άλλωστε, έχουμε βάσιμες αποδείξεις για το ότι η ποίηση του Παλαμά απασχόλησε τον διανοητή Τσάτσο σε όλη του την πνευματική διαδρομή: πέρα από αυτά που ήδη αναφέρθηκαν, έχουμε τη δεύτερη έκδοση της μελέτης *Παλαμάς* (1949) με έναν ενδιαφέροντα και αξιοπρόσεκτο «Πρόλογο» του συντάκτη της,⁵ ενώ στον τόμο *Αισθητικά Μελετήματα*, που εκδόθηκε το 1977, τα περί τον Παλαμά «Παραλειπόμενα», τα οποία ο Τσάτσος νιώθει την ανάγκη να επαναδημοσιεύσει, εκτείνονται σε εβδομήντα επτά σελίδες⁶.

¹ Βλ. *Ο Νουμάς*, Οκτώβριος (1929), σ. 9 και στο Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Αισθητικά Μελετήματα*, Αθήνα, Οι Εκδόσεις των Φίλων 1977, σσ. 177-178.

² Για το ότι το «Ηβος Δελφός» υπήρξε ψευδώνυμο του Κωνσταντίνου Τσάτσου βλ. ήδη στην πρώτη έκδοση της βασικής μελέτης του Κυριάκου Ντελόπουλου, *Νεοελληνικά φιλολογικά ψευδώνυμα*, Αθήνα, Κολλέγιον Αθηνών 1969, σσ. 72, 92.

³ Βλ. ενδεικτικά την παραπομπή του Ιωάννη Συκουτή: *Ο Δωδεκάλογος του Γύφτου του Κ. Παλαμά. Δύο διαλέξεις*, Αθήνα 1936 (Ανατύπωση από τα «Νέα Γράμματα»), σ. 89.

⁴ Βλ. περ. *Τα Νέα Γράμματα*, 2 (1935), σσ. 66-76 / 3 (1935), σσ. 158-172 / 4 (1935), σσ. 206-223.

⁵ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Παλαμάς* (β' έκδοση), Αθήνα, Ίκαρος 1949, σσ. ζ' - ιστ'.

⁶ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Κωστής Παλαμάς (παραλειπόμενα)», *Αισθητικά Μελετήματα*, ό.π. (βλ. σημ. 1), σσ. 177-253.

Ο Τσάτσος στο βιβλίο του *Παλαμάς* δεν προκρίνει τη χρονική διαδοχή ως θεμελιώδες κριτήριο στοιχειοθέτησης της εξελικτικής πορείας του ποιητή, όπως πιθανόν θα έκανε ένας φιλόλογος, ούτε εμμένει στην ένταξη των ποιημάτων σε ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, όπως θα έκανε ένας ιστορικός της λογοτεχνίας, αλλά αξιοποιώντας μία δόμηση φιλοσοφικού χαρακτήρα ιδεαλιστικής προέλευσης, κεφαλαιοποιεί την παλαμική ποίηση σε ενότητες λογικής συνάφειας και θεματικής συγγένειας, γεγονός που δίνει περισσότερες δυνατότητες ανάπτυξης στο φιλοσοφικό στοχασμό του μελετητή. Τα έξι μετά την «Εισαγωγή» της μελέτης κεφάλαια φέρουν τίτλους, χαρακτηριστικούς της θεματικής έμφασης και της φιλοσοφικής κατεύθυνσης, που χαρακτηρίζουν την προσέγγιση της ποίησης του Παλαμά από τον Τσάτσο: «Η Ρηγοθάλασσα» (Α'), «Προς τα ανθρώπινα» (Β'), «Φυγή στη φύση» (Γ'), «Πατρίδα και πολιτεία» (Δ'), «Η Προσωπικότητα» (Ε'), «Οι ώρες της συλλογής» (ΣΤ').

Ήδη από τις δύο πρώτες συντακτικές περιόδους της «Εισαγωγής», εισπράττουμε το φιλοσοφικό υπόστρωμα της μελέτης του Τσάτσου, το οποίο υποδεικνύει όχι μόνο τις καντιανές αφετηρίες⁷ της σκέψης του διανοητή με τις *a priori* θεμελιώδεις αρχές του λόγου αλλά και την πλατωνική απόχρωση⁸ κατευθύνσή του προς το ιδεαλιστικής προέλευσης «ηθικά απόλυτο», στοιχείο που σημάδεψε την κριτική και φιλοσοφική συνεισφορά του:

Δεν υπάρχει έργο του ανθρώπινου πνεύματος, όσο θρυμματισμένο και ασύνδετο και αν παρουσιάζεται, που να μην ανάγεται σε μια πρωταρχική πηγή, που να μην ξεδιπλώνεται σε μια συγκεκριμένη εσωτερική εξέλιξη και να μην κατευθύνεται σε μια δημιουργική ιδέα. Το πνεύμα φανερώνεται σαν τέτοια ενότητα και σαν τέτοια κίνηση, αρκεί να εγκύψομε επίμονα, ώσπου να διαγνώσομε την απόλυτην ιδιοτυπία κάθε πνευματικής πηγής και την πορεία που από την ιδιοτυπία αυτή προσδιορίζεται⁹.

Λίγο μετά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, σκιαγραφώντας το περίγραμμα της μελέτης του, σημειώνει:

Ο Παλαμάς δε βαδίζει παρά σ' ένα δρόμο ελευθερίας, το δρόμο της αισθητικής πλήρωσης. Γι' αυτήν στα σύνορα του ψυχικού θανάτου, στέκει, άσβηστο φως, το

⁷ Βλ. ενδεικτικά στο συλλογικό έργο, *Ιμμάνουελ Καντ: Πρακτικός λόγος και νεωτερικότητα. Νέες προσεγγίσεις στην καντιανή φιλοσοφία*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια 2006.

⁸ Βλ. για βασικές πληροφορίες στο συλλογικό έργο, *Πλάτων: Οντολογία, γνωσιοθεωρία, ηθική, πολιτική φιλοσοφία, φιλοσοφία της γλώσσας, αισθητική*, τόμοι Α', Β', Γ', Αθήνα, Παπαδήμας 2007, στη μεστή ενημερωτική προσέγγιση του Βασίλη Κάλφα (Β. Κάλφας και Γ. Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι*, Θεσσαλονίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών 2006, σσ. 110-135) κ.ά.

⁹ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Παλαμάς*, β' έκδοση, Αθήνα, Ίκαρος 1949, σ. 1. Το κείμενο της α' έκδοσης (=1936) δεν έχει υποστεί αλλαγές στη β' έκδοση, ενώ οι παραπομπές στη β' έκδοση προτιμήθηκαν, γιατί αυτή είναι εμπλουτισμένη και με τον «Πρόλογο» (=σσ. ζ' - ιστ'), του οποίου ορισμένα σημεία θα μας απασχολήσουν στη συνέχεια.

μουσικό, το ωραίο, απρόσβλητη αρχή και νόμος της συνειδήσής του. Πρέπει να πορευθεί στο δρόμο του ωραίου κατά του ωραίου τις επιταγές. Πρέπει με το πάθος του να νικήσει αισθητικά τον κόσμο. Πρέπει το ίδιο το πάθος του να το μετουσιώσει σε αισθητικό λόγο. [...] Το καθαρά ωραίο, το μοναχά ωραίο είναι και το απόλυτο. Ο λόγος, να πούμε, ο καθολικός λόγος είναι η ωραία μορφή. Το θάμβος μπρος στο ωραίο είναι η μόνη γνώση του. Η μόνη του πράξη είναι ο στίχος¹⁰.

Πράγματι, σε όλο το βιβλίο ο Τσάτσος μοχθεί με διανοητικούς όρους και με βάση τη φιλοσοφική του υποδομή, να ερμηνεύσει την ποίηση του Παλαμά και αντιμετωπίζει την καλλιτεχνική πορεία του ποιητή κυρίως ως φιλοσοφική πορεία προς την κατάκτηση του «ηθικά αληθινού και ωραίου». Από το Α΄ κεφάλαιο παρατηρεί ότι τον Παλαμά

βαραινεί η κληρονομική μελαγχολία των αρχαίων αιμάτων. Έλαχε στο μερίδιό του ψυχή οργωμένη από τους χρόνους της βυζαντινής μυστικοπάθειας και της θρηνητικής σκλαβιάς¹¹.

Γίνεται εμφανές ότι παρόλο που, από πλευράς ιστορικής και ιδεολογικής εξέλιξης και όταν χάρασσε τις μόλις αναγνωσθείσες φράσεις, διανύοταν το τελευταίο χρονικό στάδιο της περιόδου του Μεσοπολέμου, τα ιδεολογικά μορφώματα της «εθνικής ψυχής» και της «συνέχειας»¹² –μορφώματα που είχαν εδραιωθεί στο ελληνικό πνευματικό πεδίο περί το τέλος του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα– παρέμεναν ισχυρά στη σκέψη του Τσάτσου, αλλά και στη σκέψη αρκετών εκπροσώπων της ευρωπαϊκής¹³ και της ελληνικής¹⁴ διανόησης. Το ότι, επιπρόσθετα, οι στίχοι της παλαμικής ποίησης αξιοποιούνταν ως αποδεικτικοί των θέσεων που ο Τσάτσος εξέφραζε, χωρίς άμεσα να συνδέονται με τα ιστορικά και κοινωνικά τους συμφραζόμενα, διακρίνεται ήδη στις δύο πρώτες αναφορές του συγγραφέα: η πρώτη γίνεται σε στίχους από τον *Δωδεκάλογο του Γύφτου* (1907) και η δεύτερη σε στίχους από την *Ασάλευτη ζωή* (1904), δηλαδή «το ξεκίνημα του Παλαμά»¹⁵ δεν στοιχειοθετείται από στίχους της ποιητικής του αφετηρίας, αλλά από στίχους της ποιητικής του ωριμότητας.

¹⁰ «Εισαγωγή», *Παλαμάς*, ό.π. (σημ. 9), σ. 3.

¹¹ «Η Ρηγοθάλασσα», *Παλαμάς*, ό.π. (σημ. 9), σ. 15.

¹² Βλ. τη μεστή και εύστοχη παρουσίαση της Βενετίας Αποστολίδου: *Ο Κωστής Παλαμάς ιστορικός της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα, Θεμέλιο 1992, σσ. 93-120.

¹³ Βλ. ενδεικτικά την πραγμάτευση του θέματος από τον Raymond Williams: *The Long Revolution*, Λονδίνο, Penguin 1965, σσ. 66-69.

¹⁴ Βλ. ενδεικτικά, το πέμπτο κεφάλαιο της μελέτης του Δημήτρη Τζιόβα, *The Nationism of the Demoticists and its Impact on their Literary Theory (1888-1930)*, Άμστερνταμ, Adolf M. Hakkert 1986.

¹⁵ *Ο.π.*, βλ. σημ. 11.

Ο Τσάτσος, προσπαθώντας να καθορίσει την προσωπική ιδιοτυπία του Παλαμά ως καλλιτέχνη («το παλαμικό εγώ και το παλαμικό πάθος», όπως σημειώνει) και την «τραγική κρίση που γίνεται αφετηρία της κατοπινής [...] εξέλιξης της υποκειμενικότητας» του ποιητή¹⁶, εξαιρεί το «άχρονο του ρυθμού», το αιώνιο και απόλυτο της καλλιτεχνικής προσωπικότητας και της ανθρώπινης ψυχής, την ενότητα του νοήματος, όταν γίνεται κατορθωτό αυτό να εκφραστεί από την ποίηση. Η ηθική απολυτοποίηση του καλλιτεχνικού έργου σκιαγραφείται ήδη στις πρώτες σελίδες του βιβλίου του Κωνσταντίνου Τσάτσου, ενώ θεμελιωμένη στη φιλοσοφική παιδεία του συγγραφέα της, θα εκταθεί όχι απλώς σε όλη τη συγκεκριμένη μελέτη, αλλά και σε άλλα σημαντικά κείμενα του διανοητή, όπως –δείγματος χάριν– αυτά που συγκρότησαν την προσωπική του συμβολή στον πασίγνωστο «Διάλογο για την ποίηση»¹⁷. Αποσπούμε ως χαρακτηριστικό δείγμα ένα μικρό τμήμα του Α΄ κεφαλαίου της μελέτης του Τσάτσου για τον Παλαμά:

Ένας άχρονος ρυθμός, σαν του карабиού που τρίζει, δαρμένο δεξιά-ξερβά από το κύμα, δίνει στο τραγούδι μιαν έκφραση απελπισμένης πίκρας που, όσο ξέρω, πρώτη φορά ακούστηκε τόσο παθητική. Σ' αυτό το σημείο, ο παλαμικός στίχος έχει την πιο αυστηρή προσωπική ιδιομορφία, που όμως μαζί εκφράζει ένα βαθιά πανανθρώπινο σταθμό ζωής. Και αυτό ίσα-ίσα σημαίνει προσωπικότητα στο πέρασμα μιας στιγμής και με ένα όργανο απόλυτα ειδικό και προσωπικό, να εκφράζεται ένα νόημα, που να έχει την αιωνιότητα της ανθρώπινης ψυχής και του μοιραίου της αγώνα¹⁸.

Πέρα από τη λογοτεχνικής υφής και καλλολογικής απόχρωσης γλώσσα της κριτικής γραφής, στοιχεία που διακρίνονται από τις παραβολικές εικόνες (σαν αυτή του карабиού) έως τις φθογγολογικές αποδόσεις (π.χ. χρήση του ευφωνικού «ν», όταν η επόμενη λέξη αρχίζει από φωνήεν), ας σημειώσουμε και την εξίσωση του ποιήματος με τραγούδι,¹⁹ πολύ συχνή στον ποιητικό λόγο πριν από το 1930 και τόσο σύμφωνη με το ποιητικό όραμα του Κωστή Παλαμά.²⁰

¹⁶ Βλ. «Εισαγωγή», ό. π. (σημ. 9), σ. 13.

¹⁷ Βλ. Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, επιμέλεια: Λουκάς Κούσουλας, Αθήνα, Ερμής 1975.

¹⁸ *Ο.π.* (σημ. 11), σ. 34.

¹⁹ Βλ. χαρακτηριστικά από τον τίτλο της γνωστότερης ποιητικής συλλογής του Κώστα Κρυστάλλη (*Ο Τραγουδιστής του χωριού και της στάνης* - 1892) έως τον πρώτο και επαναλαμβανόμενο στίχο («Δεν τραγουδώ παρά γιατί μ' αγάπησε») του γνωστότερου, ίσως, ποιήματος της Μαρίας Πολυδούρη (= «Μόνο γιατί μ' αγάπησε» - 1928).

²⁰ Βλ. ενδεικτικά, «Πώς τραγουδούμε το θάνατο της κόρης» (1917), *Άπαντα Παλαμά*, τόμος Η΄, Αθήνα, Μπίρης – Ίδρυμα Κωστή Παλαμά, χ.χ., σσ. 361-391, «Μουσική και λογική στην ποίηση» (1925), *Άπαντα*, ό.π., τόμος ΙΒ΄, σσ. 464-479.

Ο Τσάτσος στο Β' κεφάλαιο²¹ της μελέτης του προσπαθεί να περιγράψει τη μετάβαση «από την υποκειμενικότητα στον αντικειμενικό κόσμο», αξιοποιώντας το δίπολο «έρως-θάνατος», εφόσον προσεγγίζει στο παλαμικό έργο τόσο τη σφαίρα της Αγάπης μέσα από τις «Νεράιδες» και τη «Μούσα-Ιδέα», όσο και τη σφαίρα του Θανάτου διαμέσου της «Νέκυιας»²². Και πάλι οι αναφορές σε ποιήματα καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα από τους *Χαιρετισμούς της Ηλιογέννητης* (1900) και την *Ασάλευτη Ζωή* (1904) έως τη *Φλογέρα του Βασιλιά* (1910) και αρκετές ακόμη παλαμικές καταθέσεις. Στο Γ' κεφάλαιο στοιχειοθετείται η «αντίθεση της υποκειμενικότητας, στον καθαρά αντικειμενικό κόσμο»,²³ στο Δ' «συντελείται η σύνθεση του υποκειμενικού και του αντικειμενικού κόσμου»,²⁴ στο Ε' η ποιητική «Προσωπικότητα» (ο όρος συγκροτεί και τον τίτλο του κεφαλαίου) «είναι η νέα θέση που προκύπτει από την προηγούμενη σύνθεση»,²⁵ ενώ στο ΣΤ' «η προσωπικότητα φτάνει στην ολοκλήρωσή της με την ενδοσκόπηση του εαυτού της · και τότε κλείνει ο πνευματικός της κύκλος»²⁶.

Νομίζω ότι καθίσταται εμφανής η φιλοσοφική κοιτίδα της προσέγγισης του Τσάτσου: πρόκειται για την πλατωνική διαλεκτική, εμπλουτισμένη και από τη συνεισφορά του Χέγκελ, στις οποίες το τριμερές σχήμα (θέση-άρση-σύνθεση) υποφώσκουν αφ' ενός η είσπραξη της φύσης και της ιστορίας σαν αντανάκλαση των ιδεών και του πνεύματος και αφ' ετέρου η υπέρτατη ιδέα, της οποίας ο υλικός κόσμος είναι απλώς ένα καθρέφτισμα. Εύστοχα έχει σημειωθεί ότι «όπως ήδη στον Πλάτωνα, έτσι και στον Χέγκελ, διαλεκτική δεν είναι μία ακόμη θέση, ένας ακόμη τρόπος θεώρησης, αλλά η συστηματική, μεθοδική και ολοκληρωμένη ενσωμάτωση κάθε θέσης και θεώρησης, με αναγνώριση των αξιώσεών τους και άρση της μονομέρειάς τους, διότι “αληθές” δεν είναι ποτέ το επιμέρους, το ιδιαίτερο και το μερικό, αλλά μόνο “το όλον”»²⁷. Εγγίζουμε εδώ μία εξήγηση του για ποιο λόγο ο Τσάτσος εξετάζει ενόλω την παλαμική ποίηση, χωρίς να εμμένει στα εξελικτικά της στάδια και στις εσωτερικές της θεματικές και τεχνολογικές διαβαθμίσεις. Για να καθορίσουμε πληρέστερα την κριτική προσέγγιση του Τσάτσου, ας λάβουμε υπόψη και δύο ακόμη παραμέτρους: α) Τα ιδεολογικά μορφώματα της «συνέχειας» και της «εθνικής ψυχής», που τέθηκαν δυναμικά στην ελληνική πνευματική ζωή από τον 19^ο αιώνα, καταλαμβάνουν, όπως

²¹ Ο.π. (σημ. 9), σσ. 35-100.

²² Βλ. και τις συμπυκνωμένες αναφορές του Τσάτσου στην «Εισαγωγή», ό.π. (σημ. 10), σ. 13.

²³ Ο.π., σημ. 22.

²⁴ Ο.π., σημ. 22.

²⁵ Ο.π., σημ. 22.

²⁶ Ο.π., σημ. 22.

²⁷ Παναγιώτης Θανάσας, «Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη. Georg Wilhelm Friedrich Hegel», <http://www.thanassas.gr/cogito.pdf>, σ. 1. Για βασικές και ενδιαφέρουσες πληροφορίες ως προς τη φιλοσοφική συνεισφορά του Hegel, βλ. πρόχειρα και μεταξύ άλλων και το πρόσφατο αφιέρωμα του περ. *Ουτοπία*, 85 (2009), σσ. 9-205.

προαναφέρθηκε,²⁸ ικανό χώρο στη σκέψη του μελετητή. Σημειώνει χαρακτηριστικά –και πάντα με άξονα την ποίηση του Παλαμά– ότι «το εγώ αίρεται μέσα στη φυλή και την ιστορία της, δηλαδή στην αντικειμενικότητα, και πάλι η ιστορία της φυλής, θεωρημένη σα δημιούργημα του εγώ που πράττει, αίρεται μέσα στην υποκειμενικότητα»²⁹. β) Στο ελληνικό πνευματικό πεδίο του Μεσοπολέμου, «κατά τη δεκαετία του 1930 παρατηρείται μια αναζωπύρωση των εγγελιανών σπουδών, στο πλαίσιο της διαμάχης ανάμεσα στους Νεοκαντιανούς του *Αρχείου φιλοσοφίας και θεωρίας των επιστημών* (Π. Κανελλόπουλος, Ι. Θεοδωρακόπουλος, Κ. Τσάτσος) και σε εξέχοντες μαρξιστές της εποχής (Δ. Γληνός, Ρ. Ιμβριώτη, Χ. Θεοδωρίδης)»³⁰. Στον αντίπαλο προς τις θέσεις του Τσάτσου για τον Παλαμά λόγο, που θεμελιώθηκε σε μαρξιστικής προέλευσης ιδεολογικό υπόστρωμα, θα επανέλθουμε. Προς στιγμής ας επισημάνουμε πως η ιδεαλιστική απολυτοποίηση του καλλιτεχνικού γεγονότος οδήγησε τον Τσάτσο να τονίσει:

Αισθητικό γεγονός, εδώ, δεν είναι η ίδια η πραγματική ύπαρξη, αλλά η απόλυτη αυτοσυνειδηση, που την περιέχει, και που είναι και τέλος και αρχή της διαλεκτικής του πνεύματος. Η απόλυτα συγκεκριμένη μορφή της αυτοσυνειδησης αυτής είναι για τον ποιητή το έργο του, ο στίχος³¹.

Στον παλαμικό στίχο και στο ρυθμό, που αναδύεται από τα ποιήματα του Παλαμά, ο Τσάτσος, ωστόσο, δεν εμμένει ιδιαίτερα ως κριτικός ή και ως φιλόλογος. Στην ενότητα «Η στιγμή του στίχου»³² –και ενώ έχει κατά σειράν και φιλοσοφικά ερμηνεύσει την «Ελληνική ιδέα στο Δωδεκάλογο»,³³ τη «Φλογέρα του Βασιλιά»,³⁴ το ειδικότερο σύμβολο του «Γύφτου»³⁵ και τον «Ασκραίο»³⁶ από την *Ασάλεστη Ζωή*– ο Τσάτσος περιγράφει τι σημαίνει «στίχος» κατά την προσωπική του φιλοσοφική προδιάθεση:

[...] ο στίχος είναι ζωή³⁷. Αποτελείται από τα όσα λέει και τα όσα σωπαίνει· από όλα αυτά που κυκλώνουν και υποβάλλουν και συνθέτουν το ένα κάτι [η υπογράμμιση του συγγραφέα], το ανέκφραστο, το άρρητο στοιχείο της ποίησης³⁸.

²⁸ Βλ. και *ό.π.*, σημ. 12.

²⁹ *Ο.π.*, σημ. 22.

³⁰ Θανασάς, *ό.π.* (σημ. 27), σ. 3.

³¹ «Εισαγωγή», *Παλαμάς, ό.π.* (σημ. 9), σ. 14.

³² *Παλαμάς, ό.π.* (σημ. 9), σσ. 327-334.

³³ *Παλαμάς*, σσ. 140-158.

³⁴ *Παλαμάς*, σσ. 159-200.

³⁵ *Παλαμάς*, σσ. 219-251.

³⁶ *Παλαμάς*, σσ. 252-261.

³⁷ *Παλαμάς*, σ. 328.

³⁸ *Παλαμάς*, σ. 329.

Ο ποιητής τρέφεται, ανατρέφεται με αυτά τα παραδομένα από την εθνική ποίησή του μεταλογικά στοιχεία. Ζει την παράδοση του ελληνικού στίχου, του ελληνικού τραγουδιού. Ό,τι έκανε είναι ελληνικό³⁹.

Αυτά αξιωματικά διατυπωμένα, χωρίς μετρικές, ρυθμολογικές και γλωσσικές παρατηρήσεις, ορμώμενα από την απαρασάλευτη πίστη του συγγραφέα στην απόλυτη ποιητική αξία του παλαμικού έργου.

Ορισμένες θέσεις, οι οποίες και με όρους διαλεκτικής προσεγγιζόμενες συγκροτούν εν μέρει ή και εν όλω αντίπαλο λόγο προς τις απόψεις του Τσάτσου για την παλαμική ποίηση, δεν άργησαν να διατυπωθούν. Ουσιαστικά, και αυτές οι θέσεις συμβάλλουν στη σφαιρικότερη θεώρηση του Τσάτσου ως κριτικού του Παλαμά, ενώ δίνουν και τον τόνο των θεωρητικών και ιδεολογικών αντιπαραθέσεων στο περίπλοκο πνευματικό τοπίο του ελληνικού Μεσοπολέμου. Για λόγους οικονομίας, ανασύρουμε μόνο τρεις, σημαντικές και χαρακτηριστικές τοποθετήσεις, που σε βασικά τους σημεία διαλέγονται με τις θέσεις του Τσάτσου για την ποίηση του Παλαμά. Πρόκειται για τη μελέτη του Ιωάννη Συκουτρή *Ο Δωδεκάλογος του Γύφτου του Κ. Παλαμά*,⁴⁰ για το δοκίμιο του Νικολάου Κάλα «Ο Κύριος Τσάτσος Κριτικός»⁴¹ και για τη μελέτη του Νίκου Ζαχαριάδη *Ο αληθινός Παλαμάς*, η οποία εκδόθηκε το 1944⁴² και έγινε ευρύτερα γνωστή με την τέταρτη έκδοση (από «Τα Νέα Βιβλία») του 1945, αλλά γράφτηκε τους πρώτους μήνες του 1937, όταν ο Ζαχαριάδης ήταν κρατούμενος του μεταξικού καθεστώτος στις φυλακές της Κέρκυρας⁴³.

Και στην προσέγγιση του Συκουτρή ανιχνεύεται μία ροπή προς την ηθική απολυτοποίηση. Φανερόνοντας την ιδεαλιστικής-πλατωνικής απόχρωσης αφετηρία της εξέτασής του σημειώνει ότι

ο ποιητής εις τον *Προφητικόν* του [...] δίδει νόημα ηθικόν εις ένα ιστορικό γεγονός [ενν. την υποδούλωση των Ελλήνων από τους Οθωμανούς]. Ηρωσ του δράματος (όπως κάθε ηθικού δράματος) μία ψυχή, η Ψυχή της Πολιτείας⁴⁴.

³⁹ Παλαμάς, σ. 331.

⁴⁰ Βλ. Ι. Συκουτρή, *Ο Δωδεκάλογος του Γύφτου του Κ. Παλαμά. Δύο διαλέξεις*, Αθήναι (ανατύπωση από τα «Νέα Γράμματα»), 1936.

⁴¹ Το κείμενο, το οποίο ο συγγραφέας του υπέγραψε ως «Καλαμάρης», δημοσιεύτηκε στο περ. *Νέα Φύλλα*, 4 (1937), σσ. 72-79. Βλ. και Νικόλας Κάλας, *Κείμενα ποιητικής και αισθητικής*, θεώρηση – επιμέλεια: Αλέξανδρος Αργυρίου, Αθήνα, Πλέθρον 1982, σσ. 152-164, 313.

⁴² Το κείμενο της μελέτης άρχισε να δημοσιεύεται το 1943 στο περιοδικό *Προτοπόροι*, αλλά λόγω της διακοπής της έκδοσης του περιοδικού, δημοσιεύτηκαν μόνο δύο συνέχειες, στα τεύχη 3 (Οκτώβρης 1943) και 4 (Νοέμβρης 1943). Βλ. και τις σχετικές αναφορές του Παναγιώτη Νούτσου: *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974*, τόμος Γ', Αθήνα, Γνώση 1993, σσ. 89, 132, 224, 251, 325, 327, 443, 527, 685 και τόμος Δ', Αθήνα, Γνώση 1994, σσ. 69, 157, 292, 294, 358, 469.

⁴³ Βλ. Νίκου Ζαχαριάδη, *Ο αληθινός Παλαμάς*, Αθήνα «Τα Νέα Βιβλία» Α. Ε. 41945, σ. 7.

⁴⁴ Συκουτρή, *ό.π.* (σημ. 40), σ. 42.

Σημαίνοντας, επιπρόσθετα, τη βαθιά και λειτουργική γνώση της αριστοτελικής *Ποιητικής*, αναρωτιέται ρητορικά ως προς τον Γύφτο του *Δωδεκάλογου*:

Μήπως ο πόνος του δεν είναι το τίμημα με το οποίον θα εξαγοράση διά τους συνανθρώπους του ένα φωτεινότερον και υγιέστερον Αύριον; Μήπως είν' η πληρωμή μιας αμαρτίας τραγικής, μιας *ύβρεως*, υπό την αρχαίαν σημασίαν της λέξεως⁴⁵;

Σε τρία, τουλάχιστον σημεία, παρατηρούνται διαφοροποιήσεις του Συκουτρή ως προς τις απόψεις του Τσάτσου για τον Παλαμά, παρότι οι γενικές προσεγγίσεις των δύο μελετητών δεν θα χαρακτηρίζονταν ριζικά διαφορετικές:

α) Ο Συκουτρήs έχει τη γνώμη ότι

ο Προφήτης του *Προφητικού* παρουσιάζει μίαν μόνην πλευρά του ποιητού, δεν είν' ολοκληρωτική ενσάρκωσις του εγώ του, όπως ο Γύφτος,⁴⁶

ενώ ο Τσάτσος έχει την τάση να αποδίδει σκέψεις του Προφήτη στον ίδιο τον ποιητή.

β) Ο Συκουτρήs διαφοροποιούμενος από τον Τσάτσο θεωρεί ότι

ο Γύφτος είναι μία προσωπικότης τόσο ποτισμένη πέρα ως πέρα από ηθικά αιτήματα και ηθικήν πίστιν, ώστε ζη ως πρόβλημα ηθικών κάθε ανθρώπινον πρόβλημα γενικώς⁴⁷.

Υπογραμμίζει μάλιστα τη διαφορετική του εκτίμηση σε σχετική παραπομπή:

Αυτού κείται η βαθύτερα φύσις του Γύφτου, και όχι εις την λατρείαν του Ωραίου⁴⁸.

Παραθέτει επιπρόσθετα και προς επίρρωσιν της αντιρρητικής του θέσης και την κατηγορηματική διατύπωση του Τσάτσου («ο Γύφτος μονάχα ένα ξέρει φραγμό, το νόμο του Ωραίου»).

γ) Ο Συκουτρήs παρότι δεν αρνείται τα εθνικά στοιχεία της παλαμικής σύνθεσης θεωρεί τον *Δωδεκάλογο* ποίημα πανανθρώπινο και κατατάσσει τον Γύφτο στη χορεία των λογοτεχνικών ηρώων που λειτουργούν σαν παγκόσμια, υπερτοπικά και διαχρονικά σύμβολα. Ο παλαμικός ήρωας εντάσσεται

εις την σειράν που ανήκουν ο Αίας, ή ο Οιδίπους, ο Αχιλλεύς ή ο Προμηθεύς, ο Hamlet ή ο Don Quichotte, ο Faust ή ο Peer Gynt⁴⁹.

⁴⁵ Συκουτρήs, *ό.π.*, σ. 44.

⁴⁶ Συκουτρήs, *ό.π.*, σ. 40, σημ. 2.

⁴⁷ Συκουτρήs, *ό.π.*, σ. 89.

⁴⁸ Συκουτρήs, *ό.π.*, σ. 89, σημ. 1.

⁴⁹ Συκουτρήs, *ό.π.*, σ. 106.

Εντοπίζεται εδώ μία διαφοροποίηση από την οπτική του Τσάτσου, την οποία ο τελευταίος ανέπτυξε κυρίως στη μελέτη του «Η ελληνική ιδέα στον παλαμικό Δωδεκάλογο»⁵⁰.

Η ολικά αντιρρητική προς τη μελέτη του Τσάτσου κατάθεση του Νικολάου Κάλα –ο οποίος υπέγραψε το συγκεκριμένο κείμενο με το πραγματικό του επώνυμο (=Καλαμάρης)– βασίζεται στο ότι ο Κάλας διαφωνεί με την φιλοσοφικά ελαυνόμενη ανάλυση των λογοτεχνικών έργων.

Ο κ. Τσάτσος πιστεύει πως ο ποιητής κατευθύνεται από μια δημιουργική ιδέα [...]

Το νέο είδος ανθρώπου δεν αισθάνεται, στοχάζεται· λέει πως πρέπει να στρέψουμε τα βλέμματά μας προς την ιδέα, αλλά δεν λέει τι βλέπουμε, και πως θα το πει αφού δεν ξέρει να φτιάχνει εικόνες;⁵¹

Ο Κάλας διαφαίνεται ότι δεν προκρίνει ως θεμελιώδες κριτήριο το τι λέει ο λογοτέχνης (αυτό είναι όμως που κυρίως ενδιαφέρει τον φιλοσοφικά κατευθυνόμενο κριτικό λόγο του Τσάτσου). Θεωρεί πρωτεύον το πώς λέει ό,τι λέει:

Λέει βέβαια ο κ. Τσάτσος πως ο παλαμικός στίχος είναι μια σύνθεση του αρχαίου, του βυζαντινού και του νέου στίχου, αλλά με ζητήματα στιχουργικά, όπως με προβλήματα αισθημάτων, ο κ. Τσάτσος αποφεύγει ν' ασχοληθεί, γιατί αποφεύγει πάντοτε να αναλύσει το συγκεκριμένο και αντικειμενικό⁵².

Ο Κάλας, λοιπόν, διαφωνεί με τον κριτικό τρόπο του Τσάτσου, γι' αυτό, άλλωστε, στην εισαγωγή της μελέτης του επισημαίνει την ανάγκη για συστηματική μελέτη της ελληνικής κριτικής,⁵³ ενώ καταγγέλλει τη «μεταφυσική στάση έναντι της ποιήσεως»,⁵⁴ στάση την οποία πιστεύει ότι εκφράζει και ο Τσάτσος.

Η τρίτη (και γνωστότερη) αντιρρητική προς την προσέγγιση του Τσάτσου τοποθέτηση, στην οποία θα αναφερθούμε, εκπορεύτηκε από τον Νίκο Ζαχαριάδη. Ο ιδεαλιστής Παλαμάς του Τσάτσου εκλαμβάνεται εδώ σαν υλιστής και σοσιαλιστής ποιητής και παρά την ολοφάνερη αντίθεση, δύσκολα αποκρύπτεται μία δομική αναλογία των προσεγγίσεων Τσάτσου, Ζαχαριάδη: το παλαμικό έργο εντάσσεται σε μία εκ των προτέρων διαμορφωμένη οπτική, για την αταλάντευτη ιδεολογική ορθότητα της οποίας ο κάθε συγγραφέας είναι απόλυτα πεπεισμένος. Ο Ζαχαριάδης λειτούργησε προκρούστεια και αξιοποίησε επιλεγμένους στίχους που υπηρετούσαν το ιδεολογικό του μόρφωμα, ενώ θα πρέπει να επισημανθεί ότι ένα έργο σαν το παλαμικό, με εγγενείς ιδεολογικές αντιφάσεις και πολλαπλές –ενίοτε

⁵⁰ *Ιδέα*, 2 (1933), σσ. 68-76 και 3 (1933), σσ. 177-190.

⁵¹ Νικόλαος Κάλας, *Κείμενα ποιητικής και αισθητικής, ό.π.* (σημ. 41) σσ. 154, 161.

⁵² Κάλας, *Κείμενα ποιητικής και αισθητικής, ό.π.*, σ. 163.

⁵³ Βλ. Κάλας, *Κείμενα ποιητικής και αισθητικής, ό.π.*, σ. 152.

⁵⁴ Κάλας, *Κείμενα ποιητικής και αισθητικής, ό.π.*, σ. 153.

αλληλοσυγκρουόμενες– επιρροές, προσφέρεται για αποσπασματική ιδεολογική χρήση. Ο Γενικός Γραμματέας της Κ.Ε. του Κ.Κ.Ε. (1934-1956) υπήρξε απόλυτα σαφής:

Ξεχωριστά, στην πηγαία και πρωτόβουλη νεοελληνική φιλοσοφική σκέψη, που δυστυχώς ακόμα βρίσκεται στα σπάργανά της, πέφτει το δύσκολο μα επιταχτικό καθήκον τόσο της κριτικής επεξεργασίας και αναίρεσης του αρχαιοελληνικού φιλοσοφικού ιδεαλισμού (Αριστοτέλης – Πλάτων), που παρέχει και σήμερα ακόμα το φιλοσοφικό βάθρο στη νεοελληνική αντίδραση, όσο και της ερεύνησης, ταχτοποίησης και πλατειάς και ολόπλευρης εκλαϊκευσης της αρχαιοελληνικής υλιστικής φιλοσοφίας (Ηράκλειτος – Δημόκριτος κλπ.), απ’ όπου κρατάει τις ρίζες της η μοναδική επιστημονική και ατράνταχτη σύγχρονη κοσμοθεωρία, ο διαλεκτικός υλισμός, η προλεταριακή φιλοσοφία της πανανθρώπινης απολύτρωσης από κάθε εκμετάλλευση και της σοσιαλιστικής δημιουργίας και ανάπλασης της εργαζόμενης ανθρωπότητας⁵⁵.

Πάντως, παρά το δογματισμό και τις ιδεολογικές υπεραπλουστεύσεις του Ζαχαριάδη, είναι συγκινητικό να σκεφτούμε κάτω από ποιες συνθήκες έγραψε τη μελέτη του. Όντας φυλακισμένος για πολιτικούς λόγους, προς το τέλος του κειμένου του και αφού είναι βέβαιος για το

πόσο επιθυμεί ο ποιητής την ανύσταση, το ξεσήκωμα από τα πεθαμένα παλιά και πόσο λαχταρά η ψυχή του ένα λυτρωμό πανανθρώπινο, δίχως τοπικά σύνορα και φραγμούς⁵⁶.

παρενθετικά σημειώνει:

[Είχα φτάσει ως εδώ, οπότε μας ξαναπήραν τα βιβλία, μαζί και το “Δωδεκάλογο του Γύφτου” και έτσι αναγκαστικά η δουλειά μου σταματάει μέχρι “νεωτέρας διαταγής”. (12 του Μάρτη 1937)]⁵⁷.

Η μελέτη του Τσάτσου για τον Παλαμά υπήρξε αντικείμενο προσοχής και ισχυρή απόδειξη γι’ αυτό είναι και ο αντίπαλος λόγος που αυτή προκάλεσε, στον οποίο συνοπτικά αναφερθήκαμε. Σε δύο ακόμη παραμέτρους κρίνουμε σκόπιμο –και δίκην επιλόγου– να εστιάσουμε τη ματιά μας:

α) Σε διαχεόμενη αλλά, ωστόσο, αναγνωρίσιμη μορφή στη μελέτη του Τσάτσου για τον Παλαμά εμπεριέχονται οι δύο βασικοί πυλώνες, στους οποίους ο Τσάτσος στηρίχτηκε κατά τον κατοπινό (1938-1939) «Διάλογο» με τον Γιώργο Σεφέρη: πρόκειται για τις α ριογι αρχές, πάνω στις οποίες κατ’ αυτόν θεμελιώνεται διαχρονικά το ποιητικό φαινόμενο και για τον κεφαλαιώδη ρόλο που, κατά την κρίση του, επιτελεί κατά την ποιητική δημιουργία και έκφραση η έλλογη αλληλουχία.

⁵⁵ Ζαχαριάδης, *ό.π.* (σημ. 43), σ. 68.

⁵⁶ Ζαχαριάδης, *ό.π.*, σ. 65.

⁵⁷ Ζαχαριάδης, *ό.π.*, σ. 65.

β) Στον «Πρόλογο» της β΄ έκδοσης (1949) της μελέτης εντοπίζονται πολύ ενδιαφέρουσες και μετεξελιγμένες περί τον Παλαμά παρατηρήσεις, οι οποίες –ανεξαρτήτως του αν θα τις δεχτούμε ως ορθές– συγκροτούν σαφείς θέσεις του συγγραφέα τους για τη νεοελληνική ποιητική εξέλιξη. Κλείνω με την κυριότερη:

Ο Παλαμάς είναι ξένος από την ποίηση της εποχής μας. [...] Μια απελπισμένη μελαγχολική αδιαφορία αντικατάστησε την ορμή του πάθους. Το παλαμικό πάθος είναι άκαιρο. Το θαυμάζουν οι αισθητικά καλλιεργημένοι, αλλά δεν το ζουν. Ίσως και να μην τολμούν να ομολογήσουν πως το αισθάνονται αφελές και ξεπερασμένο. Ο καμουφλαρισμένος ρασιοναλισμός της “άλογης” ποίησης δεν ανέχεται το γνήσια “άλογο” πάθος. [...] Ακόμα και σε τομείς εξωαισθητικούς, εκεί όπου ο τεχνίτης διδάσκεται, στην τεχνική του στίχου και της γλώσσας, ο Παλαμάς δε βρήκε μαθητές. Δεν επαφελήθησαν οι περισσότεροι σύγχρονοι ούτε από τις τεχνικές του κατακτήσεις. Τους ταίριαζε περισσότερο η ελευθεριότητα του Καβάφη από την παλαμική πειθαρχία⁵⁸.

Αισθανόμαστε ότι ο Τσάτσος ήταν απογοητευμένος από αυτήν την εξέλιξη. Ένωθε μάλλον ότι στην αντιφατική, χαώδη και περίπλοκη εποχή του Μεταπολέμου ταίριαζε πολύ περισσότερο η υπαινικτικά και ειρωνικά σύνθετη ποίηση του Καβάφη και λιγότερο η, οπωσδήποτε, παραδοσιακά και ενίοτε μεγαληγορικά δομημένη ποίηση του Παλαμά. Συναισθανόταν την ενδυνάμωση της καβαφικής υπεροχής και την παλαμική πτώση. Προφανώς, δεν ενέκρινε αυτό το γεγονός, αλλά ως αναγνώστης της ποίησης το αισθάνθηκε καίρια ήδη από το τέλος της δεκαετίας του 1940 και αυτό είναι κάτι, που δεν μπορούμε παρά να του το αναγνωρίσουμε.

⁵⁸ Βλ. «Πρόλογος» στο Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Παλαμάς*, β΄ έκδοση, ό.π. (σημ. 9), σσ. ι΄ – ια΄.

Σεφέρης – Τσάτσος: Η «δίδαχή» και ο «διάλογος»

Υπάρχει μια ενδιαφέρουσα άποψη του Σεφέρη στο διάλογό του με τον Τσάτσο που συγκράτησε την προσοχή μας και αφορά στην έννοια του «φυτού».

Σημειώνει ο Σεφέρης:

Η τέχνη είναι έργο του ανθρώπου. Είναι παράξενο πώς φέρνει κάποτε στο νου αυτή η φράση εικόνες από τη ζωή των φυτών: νερολούλουδα τεντώνοντας το κεφάλι πάνω σ' ένα κοτσάνι που πάει να σπάσει καθώς ανεβαίνουν τα νερά· δέντρα αμέριμνα μέσα στον αγέρα, ενώ η ρίζα προχωρεί τυφλή για να βρει τη φλέβα ή το βράχο· το ξύλο που γίνεται καράβι, τα καράβια που βουλιάζουν. Σκέψου την ιστορία του φυτού, έλεγε ο Σολωμός, ίσως για να διδάξει στους μελλούμενους ποιητές να μη σκέπτονται αφηρημένα (Σεφέρης-Τσάτσος, 1975: 81).

Είναι λίγο βιαστική εδώ η κρίση του Σεφέρη. Οι «στοχασμοί» του Σολωμού εντάσσονται στο πλαίσιο της εγγελιανής φιλοσοφίας και το θέμα δεν είναι αν είναι αφηρημένα ή συγκεκριμένα πράγματα, όσο η σχέση του εκάστοτε δημιουργήματος με κάτι «μεγαλύτερο» και «ουσιαστικότερο» που πάντα ενσκήπτει. Ο Σολωμός, ίσως όσο κανένας άλλος, υπήρξε κατεξοχήν ιδεοκρατούμενος και τούτο εν πολλοίς εξηγεί και τον αποσπασματικό χαρακτήρα του έργου του, που «ψελίζει» σχεδόν μπροστά στο μεγάλο βωμό των ιδεών. Θυμίζουμε εδώ τη φοβερή ένταση κάτω από την οποία θέτει ο Σολωμός όχι απλώς το έργο ή το ποίημα, αλλά την «πνευματική μορφή»:

Εφάρμοσε στην πνευματική μορφή την ιστορία του φυτού [...] Εφάρμοσέ την σκεπτόμενος βαθιά την ουσία του αντικειμένου και επίσης την καλλιτεχνική μορφή. Πρόσεξε ώστε αυτή η διαδικασία να πραγματοποιηθεί χωρίς την ελάχιστη διακοπή (Σολωμός, 1986: Α' 207).

Επομένως η ανάγνωση του Σεφέρη στο σημείο που αφορά στο «φυτό» ακούγεται –αν μη τι άλλο–, κάπως αφελής και αυτή η σημαντικότερη παρανόηση δεν μπορεί να μην έχει εξίσου δραματικότερες επιπτώσεις στη σκέψη και στο έργο του Σεφέρη. Έτσι η κριτική του προσέγγιση στο έργο του Σολωμού θα περιοριστεί αποκλειστικά στις «καταβολές» της ποιητικής γλώσσας ως απόρροια μιας συγκεκριμένης και χειροπιαστής πραγματικότητας και καθόλου στη σχέση που μπορεί να είχαν με τον

ευρωπαϊκό ιδεαλισμό. Και τούτο δεν είναι κάτι που σχετίζεται με μια μόνο περίοδο της ζωής του Σεφέρη (1939), αλλά θα τον κρατήσει πιστά προσηλωμένο στις απόψεις του για δεκαετίες. Με αφορμή, π.χ., του δοκιμίου του «Η γλώσσα στην ποίησή μας», το 1965, χωρίς να αναφερθεί στο Σολωμό, θα προστρέξει και πάλι στις έννοιες γλώσσα-ποίηση που ριζώνουν και βλασταίνουν, «φυσικά», πάνω στον κοινό λόγο: «Μεταχειρίστηκα τα ρήματα ριζώνω και βλασταίνω στην κυριολεξία τους, με την έννοια μιας φυσικής λειτουργίας, που είναι αντίθετη με το τεχνητό ή το μηχανικό. Αν είναι φυτό, ένα ποίημα μας ενδιαφέρει όχι μόνο από τη μεριά του καρπού, αλλά και από τη μεριά της ρίζας» (Σεφέρης, 1992: Β' 163). Ο Τσάτσος φυσικά αντιλαμβάνεται εντελώς διαφορετικά την έννοια του «φυτού». Αναφέρει συγκεκριμένα στο βιβλίο του *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*:

Η αλήθεια μοιάζει με φυτό. Ο λόγος μοιάζει με το σπόρο. Ο σπόρος για να ολοκληρωθεί, κινείται, ελελίσσεται, περνάει όλα τα στάδια της φυτικής ζωής, σκάει, ροδαμίζει, φουντώνει, ανθίζει, καρπίζει. Όλη αυτή η εξέλιξη ως το νέο σπόρο, που θα γεννηθή μέσα στον καρπό, είναι η πραγματικότητα του φυτού. Το φυτό υπάρχει *δυνάμει* στο σπόρο. Πραγματοποιείται σε όλους τους βαθμούς, που διανύει· πραγματοποιείται σε μια σειρά βαθμούς εξέλιξης και ολοκληρώνεται στην ολότητα και στην ενότητα αυτών των στιγμών. Και, αφού έτσι είναι η αλήθεια, το πνεύμα εξελίσσεται και κινείται, είναι επόμενο η φιλοσοφική θεωρία, που έχει αντικείμενο την αλήθεια του πνεύματος, να εξελίσσεται και με κείνη, να έχει ιστορία. (Τσάτσος 2005:26).

Και πιο κάτω: «Η μετάβαση του εξελισσόμενου πνεύματος από τη μια μορφή στην άλλη, από τη μια βαθμίδα στην άλλη, γίνεται κατά την απόλυτη πνευματική αναγκαιότητα (ό.π.). Φυσικά δεν αναφέρεται ονομαστικά στο Σολωμό, αλλά θα νόμιζε κάποιος ότι ο Ζακύνθιος δεν είναι μακριά. Και τούτο πάλι που αποδίδει ανάγλυφα τη σκέψη του Τσάτσου και μάλιστα με αριστοτελικές προεκτάσεις:

Κάθε πράγμα γίνεται παίρνοντας τη μορφή του. Δεν είναι η μορφή κάτι επιγενόμενο, ούτε το πράγμα. Γένεση είναι γένεση μορφής. Θα πης: αριστοτελική σοφία. Αν το θες. Αν πάλι θες, σοφία από μια γαρδένια, που άνοιξε τη νύχτα στον κήπο μου (Τσάτσος, 1991: 97).

* * *

Έτσι, καθώς μπαίνουμε πιο βαθιά στα χωρικά ύδατα του Σεφέρη μπορούμε να διαπιστώσουμε δεκάδες περιπτώσεις όπου ο ποιητής επιμένει πεισματικά στις απόψεις του περί ποίησης και πόσο η τελευταία οφείλει να κρατηθεί μακριά από τις ιδέες. Η στάση του Σεφέρη μπορεί κάποτε να γίνει και πιο παράδοξη, όταν μάλιστα υπογραμμίζει με ιδιαίτερη βαρύτητα ότι οι «έννοιες» δεν μπορούν να συμπορευτούν με την ποίηση. Το κηρύσσει αυτό στις 5 Μαρτίου 1964, σε συμπόσιο που γίνεται για τη «γλώσσα σε όλες τις εκφράσεις της ζωής», όταν η τρίτη βραδιά ήταν αφιερωμένη στη λογοτεχνία και ο ίδιος «είπε»:

Τη γλώσσα τη χρησιμοποιούμε με δυο τρόπους: τον ένα για να μεταδίνει έννοιες και τον άλλο για να μεταδίνει και συναισθήματα, μιαν ατμόσφαιρα, ένα ύφος. Με τη μετάβαση εννοιών ασχοληθήκαμε ως τα σήμερα, με την άλλη ασχολείται η ποίηση. Με άλλα λόγια, φοβούμαι ότι, συζητώντας για την ποίηση εδώ, θα κινδυνεύαμε να κάνουμε σύγχυση της γλώσσας και του ύφους (Σεφέρης, 1992, Β' 362).

Περίεργη δημόσια επίκληση του Σεφέρη («αιρετική» την αποκαλεί ο ίδιος), όπου προσπαθεί να οριοθετήσει σαφώς την ποιητική γλώσσα πέραν και έξω του χώρου των εννοιών. Θα προσθέσει μάλιστα σχετικά:

Γιατί η ποίηση χρησιμοποιεί μια ειδική λειτουργία της γλώσσας, τη συγκινησιακή, αυτήν ακριβώς που δεν χρειάζεται, θα ήταν μάλιστα βλαβερή, αν τη χρησιμοποιούσαμε για να υπηρετήσουμε άλλες εκφράσεις της ζωής (ό.π.: 1963).

Φυσικά κανείς δεν θα αμφισβητούσε παντελώς τη σχετική άποψη του Σεφέρη, αλλά τα πράγματα δεν είναι και τόσο απλά και ούτε μορεί κάποιος ατιμώρητα να στήνει διαχωριστικές γραμμές στο σχετικό πεδίο. Διότι, πολύ απλά, ανάμεσα στα στενά περάσματα της «γλώσσας» και του «ύφους», π.χ., μπορεί κάποτε να προκύψει και κάποιο άλλο δεδομένο, πιο ευέλικτο ίσως, πάντως το ίδιο αινιγματικό και «θεωρητικό». Και αυτό είναι η έννοια του «λόγου». Για τη σχετική έννοια και πάλι εκφράζει τις ριζικές επιφυλάξεις του ο Σεφέρης, καθώς εδώ ξανασυναντούμε τον Τσάτσο με τον οποίο συνομιλεί/μονολογεί στον περίφημο «διάλόγό» τους. Εκεί, μεταξύ άλλων, δηλώνει συγκεκριμένα:

Αρματώνομαι με το λεξικό και σοβαρεύομαι. Εκεί μέσα βρίσκω ότι λόγος, καθώς και το λατινικό *ratio*, που είχε στην αρχαία γλώσσα μας ένα πλήθος έννοιες, μπορεί να σημαίνει και διάνοια και νόηση και, ακόμη, λόγος με την έννοια του καντιανού καθαρού λόγου ή λογισμού, καθώς θα έλεγε ο Πάλλης. Προχωρώ με πολλή αβεβαιότητα ανάμεσα στα φαντάσματα, ώσπου να φτάσω σε μια φράση που λέει: 'Δεν μιλώ για τη διάνοια, την καρτεσιανή, την επιστημονική *raison* (*Verstand*), αλλά για το νου (*Vernunft*)'. Ριζική διαφωνία ή παρανόηση. Η τέχνη που θα είχε για εκφραστικό της όργανο είτε το *Verstand* είτε το *Vernunft* θα μπορούσε να ήταν θεωρητικά άφωνησαν τον άφωνο κινηματογράφο. Δεν ξέρω αν είμαι ιδεοκράτης, εμπειρικός ή κυνικός. Μπορεί να μην ξέρω απολύτως τίποτε. Αλλά εκείνο που ξέρω είναι ότι η ποίηση δεν έχει κανένα άλλο εκφραστικό όργανο εκτός από τις λέξεις ή τη γλώσσα: ότι όποια τέχνη δεν έχει αυτό το εκφραστικό όργανο δεν είναι ποίηση· και ότι όποια φιλοσοφία με υποχρεώνει να απαρνηθώ αυτή τη γνώμη, είτε δοξάζει τα είδωλα είτε καταλαβαίνει άσχημα τις προσαγές του θεού της (Σεφέρης-Τσάτσος: 75).

Επειδή όμως, όπως είπαμε, τέτοιες τοποθετήσεις δεν παραμένουν ατιμώρητες, η «έννοια» του λόγου καιροφυλακτεί στο δρόμο του Σεφέρη, καθώς μάλιστα βαδίζει προς τη δύση της ζωής του ενώ, ταυτοχρόνως, πορεύεται ανατολικά (Κύπρος, Μικρά Ασία) και «σκοντάφτει» πάνω στο «λόγο» του Ηράκλειτου (του τον είχε «σφυρίζει» ο Έλιοτ,

βέβαια λίγα χρόνια νωρίτερα στο Λονδίνο)· ξαφνικά λοιπόν, ασμένως, ενσωματώνει τη «φιλοσοφική» σκοπιά του Εφέσιου στα ύστερα ποιήματά του και ειδικότερα εκείνη του Λόγου, κάτι ως «καθολικό ποίημα», στο κέντρο ενός μυστικού σχεδόν γαλαξία. Τούτο το ενστερνίζεται πλήρως, σχεδόν «νατουραλιστικά» αλλά ταυτόχρονα, ακουσίως ίσως, ο ποιητικός του λόγος οδεύει υποχρεωτικά και προς τις «ιδέες», αν και ο ίδιος, μέχρι τέλους, θα αρνηθεί επίμονα να ομολογήσει κάτι τέτοιο. Ίσως δεν θα μπορούσε να υπάρξει πιο εύγλωττο παράδειγμα από το «Μνήμη Β΄» του Σεφέρη, όπου ο Λόγος και ο Ηράκλειτος ενσκήπτουν τόσο επιβλητικά όσο και απροσκάλεστα:

[...]

ζερβά κατέβαιναν απ' το βοννό τ' απόσκια:

«Είναι παντού το ποίημα

σαν τα φτερά του αγέρα μες στον αγέρα

που άγγιζαν τα φτερά του γλάρου μια στιγμή.

Ίδιο και διάφορο από τη ζωή μας, πώς αλλάζει

το πρόσωπο κι ωστόσο μένει το ίδιο

γυναίκας που γυμνώθηκε. Το ξέρει

όποιος αγάπησε· στο φως των άλλων

ο κόσμος φθείρεται· μα εσύ θυμήσου

‘Αδης και Διόνυσος είναι το ίδιο» (Σεφέρης, 2000: 261).

Καθίσταται εντελώς σαφές λοιπόν ότι του Σεφέρη του επιβάλλεται τελικά ο «φιλοσοφικός» Λόγος, φυσιολογικά και αβίαστα, όπως πετούν οι κουκουβάγιες των Αθηνών από την Ακρόπολη, αμέσως μετά τη δύση του ήλιου. Αυτό θα γίνει πολύ πιο εμφανές καθώς θα προχωρήσει ο ίδιος στη «σκοτεινότερη» περιοχή των «Τριών Κρυφών Ποιημάτων»¹. Παραμένει λοιπόν ανοιχτό το ζητούμενο, γιατί ο Σεφέρης προσπαθούσε να επιβάλει μια διαχωριστική γραμμή, ανάμεσα στα διάφορα είδη «λόγων» και να αποκλείσει ό,τι αφορά τις αφηρημένες ιδέες από τον ποιητικό λόγο και δεν έχει την πρόνοια να αντιμετωπίσει πιο ευέλικτα την έννοια του «νου», π.χ., που είχε προτείνει ο Τσάτσος. Γιατί φρόντισε με τόση επιμέλεια να καταφύγει σε ένα πιο «εύκολο» χαράκωμα, εκείνο της διαχωριστικής γραμμής μεταξύ «γλώσσας» και «λέξεων», λες και μπορεί να υπάρξει ποίημα χωρίς «γλώσσα» και «νου». Μόνο να συλλογιστεί κάποιος τη «νεανική» ένσταση του Σολωμού, όπως μας τη μεταφέρει ο Πολυλάς, και μπορεί να διαπιστώσει σε τι μελάδες έβαζε ο Σεφέρης τον εαυτό του: «Πρέπει πρώτα με δύναμη να συλλάβη ο νους [...] κι έπειτα η καρδιά θερμά να αισθανθή ό,τι ο νους συνέλαβε».

* * *

¹ Βλέπε σχετικά, Μιχάλης Τσιανίκας, «Σεφέρης: Εσχατολογίες», *Πόρφυρας* 134 (Ιανουάριος – Μάρτιος), 2010, 483–504.

Μετά τις πρώτες διαπιστώσεις, ήρθε η ώρα τώρα να αναδείξουμε την κυρίαρχη διαφορά που υποβόσκει πίσω από την αντιπαράθεση Τσάτσου–Σεφέρη, και αυτή μας επιτρέπει να εισάγουμε εδώ την καταλυτική έννοια του «Πνεύματος». Για να φωτιστεί καλύτερα το σχετικό τοπίο θα πρέπει μεταξύ άλλων εδώ να αναφερθούμε και στην εργασία του Τσάτσου για το έργο του Παλαμά, η οποία δίχως άλλο, φωτογραφίζει εναργέστατα τι παιζόταν στο βάθος στη σχετική αντιπαράθεση.

Αρχικά θα πρέπει να ειπωθεί ότι ο Τσάτσος προσπαθεί να εισάγει στην ελληνική πραγματικότητα φιλοσοφικές και αισθητικές απόψεις μεγάλου βελενηκούς που ανάγονται στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και φαίνεται ότι είναι αρκετά πιστός οπαδός των απόψεων του Πλάτωνα –και ό,τι συνιστά το πλαίσιο αυτό– και φτάνουν μέχρι τον Καντ και τον Έγελο. Και τούτο δεν αποτελεί έκπληξη, αφού γνωρίζουμε ότι ο Τσάτσος ήταν σπουδασμένος στη Γερμανία, εντρίφησε, κατανόησε και ενστερνίστηκε με ισχύ τις απόψεις του Καντ, αν και σε τελική φάση ακούγεται περισσότερο ως οπαδός του Έγγελου.

Αλλά δεν είναι μόνον αυτό –γιατί και άλλοι είχαν πάρει τα ίδια μονοπάτια: ο Τσάτσος με σπάνια δύναμη πνεύματος και ενάργεια κατόρθωσε να συλλάβει στο διαχρονικό της πλαίσιο τις αναδύσεις και εκλήψεις ενός «πλατωνικού» ιδεαλισμού, τον οποίο παρακολουθεί μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα και τον «σέρνει» κυριολεκτικά από το γιακά ως τις θύρες των Αθηνών. Προσπαθεί με πείσμα να κάνει να αναβιώσει αυτή η μακρά παράδοση στους κόλπους μιας πόλης που δεν μπορούσε πια ή δεν ήθελε να την παρακολουθήσει. Το δυστύχημα για τον Τσάτσο ήταν ότι αφενός οι καιροί ήταν πολύ σκληροί για την ελληνική πραγματικότητα αλλά και το γεγονός ότι, αυτός ο σπάνια φωτισμένος νους, αποφάσισε σχετικά γρήγορα να το γυρίσει στην πολιτική, οπότε και η ενασχόλησή του με το «δήμο» των φιλοσόφων στο εξής θα γίνεται σποραδικά και κυρίως «αποφθεγματικά». Εδώ δεν θεωρούμε απαραίτητο ότι θα έπρεπε οπωσδήποτε να επικρατήσουν οι νεο-ιδεαλιστικές απόψεις του Τσάτσου, αλλά ότι μια συστηματικότερη και ίσως εμβρυθέστερη παρέμβασή του στα νεοελληνικά δρώμενα –και με τη δημιουργία κάποιας «σχολής» ίσως– γιατί ποτέ ένας κούκος δεν φέρνει την άνοιξη–, θα μπορούσε να απογειώσει τα νεοελληνικά γράμματα σε ένα άλλο επίπεδο.

Τούτο, δυστυχώς, δεν έγινε και το αποτέλεσμα είναι ότι στο χώρο της φιλοσοφίας αλλά, κυρίως, στο χώρο την αισθητικής στην Ελλάδα τα πράγματα έμειναν πολύ «εμπειρικά», ή «διδασχικά», όπως θα προτιμούσε ο Σεφέρης. Το «εμπειρικό» του πράγματος πριμοδοτήθηκε συστηματικότερα από ένα κύκλο ατόμων τα οποία θα επιβληθούν τελικά και, χωρίς ίσως να το επιδιώκουν συστηματικά τα ίδια, θα δημιουργήσουν μια «πραγματικότητα» η οποία διάκειται τόσο α-συλλόγιστα στην τάξη των ιδεών και του Λόγου. Για τούτο μέσα από τον περίφημο «διάλογο» που άνοιξε με τον Τσάτσο ο Σεφέρης, τελικά επικράτησαν μόνο οι απόψεις του· διαισθανόμενος καλά τι διακυβεύονταν –και αρκετά προκλητικά θα λέγαμε– το γύρισε πολύ πρόωγα σε δικό του «μονόλογο» («Μονόλογος πάνω στην ποίηση», Σεφέρης–Τσάτσος, 67–111) και τελικά επικράτησαν μόνο οι απόψεις οι δικές του.

Η ουσιαστική τους διαφορά, στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουν τα της τέχνης οι δυο τους, φαίνεται ξεκάθαρα σε όποιον μπορεί να διακρίνει τι ουσιαστικά διακυβεύεται πίσω από τις τοποθετήσεις τους: και η διαφορά αυτή θα μπορούσε να συνοψιστεί στην έννοια της διαλεκτικής. Ο Σεφέρης δεν το κρύβει ότι μιλά «προσωπικά» («μιλώ πάντα προσωπικά», ό.π.: 70): ενδεικτικά επίσης θα μπορούσαμε να αναφέρουμε πώς κλείνει ο ίδιος το «μονόλογό» του, υπερασπίζοντας τη «στενοκεφαλιά» του («Η τρίτη αμαρτία μου θα ήταν ίσως η στενοκεφαλιά μου», ό.π.:110): η επιμονή του να «καταλαβαίνει» μονοδιάστατα («Όταν σου αποκρίνεται ένας φιλόσοφος, δεν καταλαβαίνεις πια καθόλου τι τον είχες ρωτήσει», ό.π.: 67): και τέλος η περίεργη θεωρία του «παπουτσή» («Το μόνο που ήθελα να διεκδικήσω για τον ποιητή είναι το δικαίωμα που έχει και ο κατάκοπος οικογενειάρχης, αν είναι μαραγκός ή παπουτσή: το δικαίωμα να τον αφήνουν να κάνει καλά έπιπλα ή καλά παπούτσια με τον καλύτερο τρόπο που διαθέτει», ό.π.:109). Ο Τσάτσος αντίθετα όλα αυτά τα βλέπει από άλλη σκοπιά, τη «διαλογική» –συνώνυμη της διαλεκτικής, όπως θα φανεί πιο κάτω–, και για τούτο ποτέ ο Τσάτσος δεν θα μπορούσε να το γυρίσει σε «μονόλογο», γιατί απλούστατα «μονόλογος» για τον ίδιο δεν μπορεί να υπάρξει. Οι έννοιες «διάλογος» και «διαλεκτική» δεν προσέχτηκαν αρκετά από όσους μελέτησαν την αντιπαράθεση Σεφέρη – Τσάτσου, γιατί ίσως έτσι όπως είναι ριγμένη σχεδόν στην τύχη στην αρχή του «διαλόγου» από τον Τσάτσο, διαφεύγει της προσοχής του κάπως βιαστικού αναγνώστη. Εδώ να σημειώσουμε ότι καθόλου τυχαία συναντούμε και την έννοια του «πνεύματος», το οποίο «διαλέγεται με τον εαυτό του»:

Ο Σεφέρης συμπαθεί τη διδαχή. Και εγώ συμπαθώ το διάλογο· το διάλογο μαζί του και με όποιον στο διάλογο αφοσιώνεται, σαν σε μια κοινή εργασία· έτσι που να μπορέσει να πει πως δε συζητούν δυο πνευματικοί άνθρωποι, δυο φίλοι, αλλά πως το ίδιο το πνεύμα διαλέγεται με τον εαυτό του (ό.π.: 33).

Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι οι παραπάνω σχεδόν ανώδυνες γραμμές δεν αποδίδουν μόνο το απόσταγμα της προσέγγισης του Τσάτσου στο «διάλογο», αποδίδουν την ουσία όλης της πνευματικής πορείας του· και, το σημαντικότερο, δεν μπορούν να οριοθετήσουν «σκληρά» όρια μεταξύ «ποίησης» και «θεωρίας», π.χ., επειδή απλούστατα όλα διαβρώνονται από το Λόγο, όπως διαβρώνεται και ο ίδιος ο Λόγος από τον εαυτό του. Άρα λοιπόν οι ακόλουθες διαχωριστικές και «σχισματικές» απόψεις του Σεφέρη δεν μπορούν να σταθούν, είτε «πρακτικά» το δει κάποιος είτε «θεωρητικά»: «Ο θεωρητικός θεωρεί· ο ποιητής, όσο και να τον κατοικούν οι θεοί, φτιάχνει, είναι *homo faber*: πρακτικός άνθρωπος» (ό.π.: 110): και:

Αλλά σκέφτομαι ακόμη –ίσως να οφείλεται και σ' αυτό η στενοκεφαλιά μου– ότι ο θεωρητικός έχει προσωπικότητα και θεωρεί την προσωπικότητα των άλλων, θεωρεί και την προσωπικότητα του ποιητή. Ενώ ο ποιητής δεν έχει: «δεν έχει ταυτότητα»· «δεν έχει εγώ»· «είναι η πιο αντιποιητική ύπαρξη που υπάρχει στον κόσμο»· «είναι ένας χαμαιλέων» (ό.π.:111).

Δεν ευσταθούν· πρώτα πρώτα θα μπορούσε κάποιος να αποδείξει ότι οι παραπάνω απόψεις είναι και φιλοσοφικές, γιατί έμμεσα τίθεται το θεμελιακό θέμα του υποκειμένου, του Εγώ, του Άλλου, κτλ. Πέραν αυτού, οι σχετικά πρώιμες απόψεις του Σεφέρη (όπως ήδη προαναγγείλαμε), ανατρέπονται από την ύστερη ποίησή του, η οποία αποδεικνύεται περισσότερο «θεωρητική» από όσο θα ήθελε ίσως και ο ίδιος. Αν αναφέρουμε για την ώρα τον γνωστό του στίχο («Τρία κρυφά ποιήματα»-«Επί σκηνής», σ.290): «Είναι παιδιά πολλών ανθρώπων τα λόγια μας», θα κατανοήσουμε το πρόβλημα του ποιητή. Ταυτόχρονα, εδώ δεν βρίσκεται καθόλου μακριά από τις απόψεις του Τσάτσου, γιατί μας παραπέμπουν σε «απρόσωπα» σχήματα, όπως τα διαφεντεύει ο «αφηρημένος» και «θεωρητικός» Λόγος. Δεν ξέρουμε τώρα πώς θα αντιδρούσε ο Σεφέρης, αν, π.χ., του διαβάσαμε τις ακόλουθες σκέψεις του Τσάτσου:

Το πρόσωπο της Αφροδίτης της Μήλου είναι απρόσωπο, είναι μια αφαίρεση· γι' αυτό μπορεί να είναι και τέλειο. Είναι μια ιδέα προσώπου. Και ο πινδαρικός ύμνος είναι απρόσωπος. Και ο πλατωνικός έρως είναι απρόσωπος. [...] Μέσα στην ψυχή του αρχαίου φιλοσόφου, είτε λέγεται Παρμενίδης, είτε Μάρκος Αυρήλιος, υπάρχει ένας θρόνος και στο θρόνο αυτό στέκεται μονάρχης ο Λόγος –είτε Νους ονομάζεται με τον Αναξαγόρα, είτε το 'ηγμονικόν' με τον Επίκτητο (Τσάτσος, 1991:220).

Αλλά, αν στην ουσία ο Σεφέρης, με τις απόψεις του περί δημιουργού-χαμαιλέοντος και το ότι ο ποιητικός λόγος αναβλύζει από έναν άλλο, πολυανθρώπινο, μισο-ομολογεί αυτό που με τόσο κόπο απαρνήθηκε στη ζωή του, έρχεται ηγεμονικά ο Τσάτσος να προχωρήσει πολύ πιο πέρα από το Σεφέρη. Για τον ίδιο, ευθύς εξαρχής και για πάντα, δεν τίθεται θέμα μιας προσωπικότητας, ενός συγκεκριμένου προσώπου, αλλά μάλλον μιας ευρύτερης προσωπικότητας που εκφράζεται μέσα από αφηρημένα σχεδόν σχήματα, αφού πάει προς τις ιδέες και, κυρίως, την «πραγματοποίηση» του πνεύματος.

Ο Σεφέρης, με ακατανόητη για το μπόι του επιμονή (με την οποία πήρε στο λαιμό του και γενεές πολλές), είχε αρνηθεί επίμονα να συλλάβει το πνεύμα του συνομιλητή του και το βεληνεκές των απόψεών του, με αποτέλεσμα να τον αδικήσει/παροπλίσει. Τούτη η αδικία δεν έχει αποκατασταθεί, μέχρι σήμερα. Εξάλλου ο ίδιος ο Τσάτσος δεν φρόντισε (γιατί άραγε;) μετά το τέλος του «διαλόγου» να επαναφέρει το θέμα, εκτός από κάποιες σπανιότατες παρεκβάσεις των κειμένων του, όπως αυτή που διαβάζουμε την αρχή του βιβλίου του για τον Παλαμά, όπου γράφει το 1949: «Η σύγχρονή μας λογοτεχνία είναι εντελώς ξένη από τον Παλαμά. Αισθάνεσαι την παρουσία ακόμη και του μοναχικού Κάλβου μεταξύ μας. Αναγνωρίζεις την πνευματική εξουσία του Καβάφη. Ο Παλαμάς απουσιάζει. Αντίθετα, βλέπεις την αναμφισβήτητη κυρίαρχη θέση του Σεφέρη, καθώς και του Ελύτη» (Τσάτσος, *Παλαμάς*: ζ). Το έμμεσο αυτό «παράπονο» το παρακάμπτει πιο κάτω, καθώς επαινεί το Σεφέρη· πάντως, διαβάζουμε πίσω από τις παραπάνω γραμμές του κάτι από τα ακαταστάλακτα αισθήματα και αμφιταλαντεύσεις του.

Εάν με τα παραπάνω μπορέσαμε να καταδείξουμε ότι, παρά την «κομψότητα» με την οποία ο Σεφέρης υποστήριξε και έπεισε με τις απόψεις του, στην ουσία κινείται σε ασταθή εδάφη και στη συνέχεια αυτο-υπονομεύεται από τον ίδιο το Λόγο του, είναι τώρα ανάγκη να προχωρήσουμε λίγο περισσότερο. Εδώ πια, υποχρεωτικά, σκοντάφτουμε πάνω στην καταλυτική σημασία του «πνεύματος» που κυριολεκτικά διαπερνά «διαλογικά» το έργο και τη σκέψη του Τσάτσου και όχι σπάνια χρησιμοποιείται συγκυρίαρχα με εκείνη του Λόγου. Για τις ανάγκες αυτής της εργασίας δεν μένει παρά να ανακεφαλαιώσουμε τις απόψεις του Τσάτσου, έτσι όπως εκφράζονται στην αρχή του βιβλίου του *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων* (πρωτοδημοσιεύτηκε το 1962 και γνώρισε αλεπάλληλες εκδόσεις). Αρχικά ο Τσάτσος θα καθορίσει το πνεύμα ως «τη συνολική έκφραση των ιδεών» και:

Ολόκληρος ο κόσμος της πραγματικότητας, αν δεν υπήρχε το πνεύμα, προς το οποίον μπορεί και πρέπει να κατευθύνεται και στο οποίον ενιαία υπάγεται ο κόσμος, θα ήταν όχι κόσμος, αλλά χάος. Θα ήταν ένα σωρό από τυχαία γεγονότα, ένα μεγάλο σφάλμα του δημιουργού του. Δεν θα είχε για μας αξία και νόημα (Τσάτσος, 2005: 17).

Στη συνέχεια και αφού ξεπεράσει το μεγάλο φιλοσοφικό σκόπελο του ιδεαλισμού, όπου αντιμάχονται η αιώνια ιδέα της αλήθειας με την εξελικτική «χρονικότητα/ιστορικότητα» της, καταλήγει στην αντικριστή συσχέτιση πνεύματος με το πνεύμα, σαν σε αντικριστούς καθρέπτες, όπου διασώζεται και το γενικό και το ειδικό:

Το πνεύμα θεωρεί και μπορεί να θεωρήσει το πνεύμα, όταν το αναγνωρίσει στις συγκεκριμένες μορφές, με τις οποίες πραγματοποιήθηκε στον κόσμο. Αυτός είναι ο τρόπος, με τον οποίον θεωρείται το πνεύμα σαν πνευματική ζωή. Και είναι αυτός ο μόνος τρόπος (ό.π.: 25, υπογραμμίζει ο ίδιος)².

Τούτο προϋποθέτει μια «εξέλιξη», προς την ενιαία αλήθεια, όπως ακριβώς «αφηγείται» η ιστορία του φυτού (που ξανασυναντούμε εδώ), που υπάρχει «εν δυνάμει» στο σπόρο:

Αλλά η κίνηση αυτή έχει το ρυθμό της και τους νόμους της, όπως και ενός φυτού η εξέλιξη έχει τους δικούς του. Η μετάβαση του εξελισσόμενου πνεύματος από τη μια μορφή στην άλλη, από τη μια βαθμίδα στην άλλη, γίνεται κατά μian απόλυτη πνευματική αναγκαιότητα» (ό.π.: 26).

Η σχετική «αναγκαιότητα» δεν είναι αδέσποτη, αλλά λειτουργεί με αυστηρή νομοτέλεια της οποίας κύριο χαρακτηριστικό είναι ο «διάλογος», μέσα από την «ύφανση» θέσης-αντίθεσης-σύνθεσης: «έτσι προχωρεί ο διάλογος ο αληθινός, έτσι προχωρεί η ιστορία του πνεύματος» (ό.π.: 27).

² Το ίδιο ισχύει και για το Λόγο: «Αιωρείται η ιδέα της ελευθερίας–το αίτημα της ελευθερίας. Μου το υπαγορεύει ο Λόγος, που είναι έξω από χρόνο και χώρο –που είναι άσχετος από χρόνο και χώρο– άτοπος και άχρονος» (Τσάτσος, 1996:40).

Έτσι για τον Τσάτσο όλα πορεύονται προς την ενότητα του πνεύματος –και κάτι ακόμη περισσότερο: ό,τι σήμερα φαίνεται αντιθετικό και αντιφατικό δεν είναι άρνηση της αλήθειας αλλά απαρτίζει μια διαλεκτική ενότητα η οποία συνθέτει στο βάθος έναν «ενιαίο ειρμό» μια «ενότητα του πνεύματος», καθώς αυτό πάντα «επιστρέφει στον εαυτό του»:

Το πνεύμα επιστρέφει στον εαυτό του (*zu sich kommen*). Αυτό γίνεται όταν το υποκείμενο καθίσταται το ίδιο αντικείμενο του εαυτού του, όταν η συνείδηση δεν είναι χωριστή ή αντίθετη από το αντικειμενικό, όταν το εγώ δεν υπάρχει ως εγώ, όταν εξαφανίζεται μέσα στο αντικείμενο που αυτό το εγώ το ίδιο το έπλασε και όταν συγχρόνως το αντικείμενο εξαφανίζεται γιατί δεν έχει άλλο περιεχόμενο από αυτό το ίδιο το εγώ. Με αυτή την ταύτιση σβύνει η ατομική συνείδηση, το ατομικό «είναι», και γεννιέται το υπερατομικό «είναι» (Τσάτσος, 1996: 38).

* * *

Εδώ οφείλουμε μια μικρή παρέκβαση: ως τώρα τα πάμε πολύ καλά και παρακολουθούμε τη διαύγεια το «αξιοθέτο» αυτής της υπερβατικής προσέγγισης του Τσάτσου που θα μπορούσε να αγκαλιάσει δυναμικότερα και ευκρινέστερα και με μεγαλύτερη οξυδέρκεια τη σύγχρονη εποχή. Δεν ξέρουμε όμως και από ποια αφορμή ο Τσάτσος ξαφνικά αποφασίζει να γυρίσει την πλάτη στην ίδια τη «διαλεκτική» του μέθοδο και να καταδικάσει μεγάλα κομμάτια της εποχής του (εδώ εντάσσεται και ο φανατικός αντικομμουνισμός του). Ως συνεπής με τη θεωρία του περί πνεύματος, κάθε απομάκρυνσή του από αυτό, θα μπορούσε να ερμηνευθεί «θετικά», ως ένα φυσιολογικό πέρασμά του προς την άρνησή του, ώστε να επιστρέψει πιο ισχυρό στον ίδιο του τον εαυτό. Εκεί ίσως ο Τσάτσος την «πάτησε» λίγο και έμεινε αρκετά εκτεθημένος, όταν γράφει, π.χ. –αυτός ένας τόσο οξύς άνθρωπος–, για την «εποχή» του:

Όταν το πνεύμα θρυμματισθή, όταν παραμορφωθεί σε ένα σύνολο από ειδικότητες, χωρίς τη συνείδηση της ενιαίας του αρχής, που όλα τα διατρέχει και τα συντονίζει, χάνει τότε τη θεμελιακή ρίζα του, αδυνατίζει και θολώνει και ο πολιτισμός ξεπέφτει. Αυτό είναι και το δράμα της εποχής μας, μιας θρυμματισμένης εποχής. Νέα ανάβαση του πολιτισμού μας έχει για πρώτη προϋπόθεση την ανασυγκρότηση της πνευματικής μας ενότητας (Τσάτσος, 2005: 28)³.

³ Το ότι διαπιστώνεται κάποια αντίφαση εδώ, η οποία εξηγείται και από την αγωνία του Τσάτσου για όσα προκύπτουν από μια επιθετική επικαιρότητα, διαβάζεται καθαρά και στις ακόλουθες γραμμές του: «Δεν υπάρχει έργο του ανθρώπινου πνεύματος, όσο θρυμματισμένο και ασύνδετο και αν παρουσιάζεται, που να μην ανάγεται σε μια πρωταρχική πηγή, που να μην ξεδιπλώνεται σε μια συγκεκριμένη εσωτερική εξέλιξη και να μην απευθύνεται σε μια δημιουργική ιδέα. Το πνεύμα φανερώνεται σαν τέτοια ενότητα και σαν τέτοια κίνηση, αρκεί να εγκύβωμαι επίμονα, ώσπου να διαγνώσουμε την απόλυτη ιδιοτυπία κάθε πνευματικής πηγής και την πορεία που από την ιδιοτυπία αυτή προσδιορίζεται» (Τσάτσος, *Παλαμάς*: 1). Το ίδιο απογοητευτικό τοπίο αναδύεται και πάλι στην εισαγωγή του για τον Παλαμά, όπου, κατά περπεργό τρόπο καταδικάζοντας το σουρρεαλισμό ενσωματώνει και το Σεφέρη, σαν να συμφωνούσαν οι δυο τους: «Προ δέκα χρόνων αναπτύξαμε στο 'Διάλογό' μας με το Σεφέρη όλα αυτά τα χαρακτηριστικά της σύγχρονης ποίησης που ανταποκρίνονται στο πνεύμα της εποχής, ένα πνεύμα κατάπτωσης των ιδεών, διάλυσης των συνειδήσεων, θολώματος των ορι-

Επειδή όμως η διαλεκτική πνευματολογία διαπερνά όλο το έργο του Τσάτσου (και είναι θέμα διατριβής) θα αναφερθούμε εδώ σε ένα συγκεκριμένο παράδειγμα, εκείνο που αφορά στην εργασία του ίδιου για το έργο του Παλαμά⁴. Ίσως μάλιστα θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι είναι η πρώτη φορά στην Ελλάδα που έχουμε μια εγγελιανή⁵ προσέγγιση ενός λογοτεχνικού έργου. Εδώ δεν μπορούμε να καταπιαστούμε τώρα με το σημαντικό αυτό βιβλίο. Αρκεί μόνο να πούμε ότι, όχι τυχαία, το τελευταίο υποκεφάλαιο του βιβλίου του Τσάτσου τιτλοφορείται «Η ώρα του πνεύματος».

Έχει σημασία όμως να παρακολουθήσουμε το σκεπτικό του Τσάτσου, καθώς συνθέτει το βιβλίο του και διυλίζει το έργο του μεγάλου ποιητή μέσα από τους πόρους του πνεύματος. Η σύλληψη αυτή τίθεται εναργέστατα από την αρχή και την ακολουθεί ο Τσάτσος με κάποια συνέπεια. Είναι ασφαλώς δυστύχημα το ότι το σχετικό βιβλίο στο τέλος είναι λίγο φλύαρο και κάποτε μάλιστα λίγο απροσανατόλιστο. Θα ήταν ένα υπόδειγμα κριτικής και αισθητικής προσέγγισης, μέσα από ένα στιβαρότατο λογισμό και μεγαλόπνοο τρόπο, κάτι που έλλειψε τόσο πολύ από την ελληνική πραγματικότητα, αλλά δυστυχώς κατέληξε σε ένα είδος κατασκευή μπαρόκ⁶ και άφησε ανοιχτό το έδαφος για τους «εμπειρικότερους», μεταξύ των οποίων και ο Σεφέρης. Τούτο συνέβη ίσως επειδή το έγραφε αρκετά νέος ο Τσάτσος, αλλά και γιατί μάλλον έγραφε με κάποια επιφύλαξη, γνωρίζοντας ότι θα ήταν πολύ δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να γίνει αποδεκτό από την ελληνική πραγματικότητα. Δεν ήταν μόνο το ευρύτερο πνευματικό κλίμα, αλλά, υποψιαζόμαστε, ότι οι συζητήσεις του «διαλόγου» Τσάτσου–Σεφέρη προϋποθέτουν πολλές αντίστοιχες συζητήσεις στους κύκλους της εποχής και σίγουρα θα είχαν λάβει χώρα πολύ περισσότερες φορές μεταξύ των δύο πρωταγωνιστών· ο Τσάτσος λοιπόν ήξερε τι τον περίμενε...

ζόντων, ένα πνεύμα ανάλυσης στο άπειρον, άρνησης και μαζί εσωτερικής μόνωσης τρομακτικής, που έρχεται ίσως ως αντίδραση στη μαζική διαμόρφωση της εξωτερικής μας ζωής» (Τσάτσος, ό.π.: η')

⁴ «Ο 'Παλαμάς' μου άρχισε να γράφεται το καλοκαίρι του 1930 στη Σκιάθο. Δουλεύοντάς τον από καλοκαίρι σε καλοκαίρι, τον τελείωσα το Σεπτέμβριο του 1936 στη Ζαγορά του Πηλίου. Όλο το χειμώνα 1935-1936, ένα βράδυ κάθε βδομάδα, πήγαινα στο σπίτι του ποιητή, και του τον διάβιζα σε συνέχειες. Πολύ λίγοι κοινοί φίλοι μας παρακολουθούσαν το διάβασμα. Αμέσως ύστερα το βιβλίο τυπώθηκε» (Τσάτσος, ό.π.: ισ').

⁵ Εδώ θα πρέπει να εξηγηθούμε: Ο εγγελιανισμός του Τσάτσου δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένος, αφού είναι γνωστή πρωτίστως η αδυναμία του για τον Καντ και άλλους φιλοσόφους. Ο εγγελιανισμός προκύπτει σχεδόν αβίαστα και νομοτελειακά και πιστεύουμε με πολύ βαθιά αποτελέσματα και σαν μια τελική «σύνθεση». Τούτο ίσως προκύπτει έμμεσα και από τις ακόλουθες «εξομολογήσεις» του Τσάτσου: «Ποια είναι η πνευματική μου καταγωγή; [...] Χρέος μου να αναφέρω δύο ονόματα: Καντ και Πλάτων. Ο Καντ μου επέβαλε τη γνωσιολογία του, ο Πλάτων τη μεταφυσική του. Δέχτηκα επιρροές και από τους μεγάλους του γερμανικού ιδεαλισμού. Κυρίως του Φίχτε και λιγότερο του Σέλλινγκ και του Έγκελου. [...] Ο Χέγκελ με δίδαξε να σκέπτομαι διαλεκτικά την πορεία της ιστορίας» (Τσάτσος, 1995:31-32).

⁶ Εξάλλου, παρατηρεί ο ίδιος στον «πρόλογο» της τελευταίας έκδοσης: «Όταν αποφάσισα, κοντεύει ένας χρόνος τώρα, την επανέκδοσή του, σκεφτόμουν να επιφέρω και μερικές βελτιώσεις στο κείμενο. Σε πολλά μέρη αισθανόμουν την έκφρασή του πολύ φορτωμένη, όχι όσο θα ήθελα σήμερα λιτή και σύντομη» (σ. ιβ').

Αλλά ας δούμε το ιστορικό αυτό έργο από την αρχή. Όταν κάποιος διαβάσει και μόνο την «εισαγωγή» θα κατονώσει αμέσως περί τίνος πρόκειται. Οι πρώτες γραμμές το ανακοινώνουν:

Δεν υπάρχει έργο του ανθρώπινου πνεύματος, όσο θρυματισμένο και ασύνδετο και αν παρουσιάζεται, που να μην ανάγεται σε μια πρωταρχική πηγή, που να μην ξεδιπλώνεται σε μια συγκεκριμένη εσωτερική εξέλιξη και να μην κατευθύνεται σε μιαν δημιουργική ιδέα. Δε δούλεψα με σχήματα δοσμένα, απόλυτα, γιατί τέτοια στη ζωή του πνεύματος δεν υπάρχουν [...] αλλά να λύσω τα ίδια τα παλαμικά προβλήματα, καθόσον ανήκουν στη σφαίρα του πνεύματος (ό.π. 1).

Ακολουθούν δεκατέσσερις σελίδες, όπου ο Τσάτσος συστηματικά ξετυλίγει τη σκέψη του για το πώς μπορεί αυτή η προσέγγιση να ανταποκρίνεται σε μια ανάλυση που οδηγεί στο «πνεύμα». Σύμφωνα με τον Τσάτσο όλα στον Παλαμά γίνονται με την ακόλουθη ιεροτελεστική συνέπεια:

- Υποκειμενικότητα και τραγική κρίση του εγώ.
- Από την υποκειμενικότητα στον αντικειμενικό κόσμο: κάτι ενδιάμεσο μεταξύ του καθαρού εγώ και του καθαρού αντικειμένου.
- Πέρασμα στον αντικειμενικό/φυσικό κόσμο.
- Πράξη: εδώ συντελείται η σύνθεση του υποκειμενικού με τον αντικειμενικό κόσμο.
- Ανάδειξη της «προσωπικότητας», απελευθερωμένης από τα προηγούμενα υποκειμενικά κατάλοιπα.
- Πνεύμα: «Είναι η θέση όπου η προσωπικότητα φτάνει στην ολοκλήρωσή της με την ενδοσκόπηση του εαυτού της· και τότε κλείνει ο πνευματικός της κύκλος. Γιατί εδώ αρχίζομε να ξαναζούμε την ίδια πάλι ζωή, όχι όπως πριν, σαν πραγματικότητα, αλλά σα νόημα. Αισθητικό γεγονός, εδώ, δεν είναι η ίδια η πραγματική ύπαρξη, αλλά η απόλυτη αυτοσυνείδηση, που την περιέχει, και που είναι και τέλος και αρχή της διαλεκτικής του πνεύματος» (ό.π.: 14).

Με αυτό το σχήμα στο νου του ο Τσάτσος θα πορευτεί μέσα από τους δαίδαλους του παλαμικού έργου. Τα θέματα που ανοίγονται εδώ είναι πολλά και περίπλοκα και η προσέγγιση πράγματι άξιζε καλύτερης τύχης, αν δεν έπεφτε στο κενό. Ωστόσο, και για να αποφύγει ο Τσάτσος κάθε είδους ντετερμινισμού, που δεν μπορεί να αντανακλάται σε ένα έργο όπως εκείνο του Παλαμά, γιατί τάχα το ύστερό του έργο θα μπορούσε να εκληφθεί πιο «πνευματικό» από το πρώιμο, προειδοποιεί ότι:

Κατά τα άλλα το βιβλίο μου παρακολουθεί τις περιπέτειες του ήρωός του. Είναι και αυτό κάπως έξω από τον καιρό του. Έχει και επί πλέον το μειονέκτημα να μην πληροφορεί για τίποτε. Ούτε για τη ζωή του Παλαμά, ούτε για την προϊστορία του, ούτε για τις πηγές του. Είναι συνειδητά τοποθετημένο έξω από τον πραγματικό χρόνο και χώρο, και μέσα από έναν απόλυτο χώρο και χρόνο, σαν νάταν το έργο του Παλαμά ένα μαθηματικό

θεώρημα. Θεάται από τη σκοπιά του απόλυτου ένα πνευματικό έργο. Το θεάται σα μια ενότητα που οικοδομείται σιγά-σιγά στα μάτια του αναγνώστη από τον κριτικό, αλλά που δικαιοσύνηται, βαθμίδα κατά βαθμίδα, από τον ποιητή τον ίδιο και το έργο του (ό.π.: 1ε').

Ο τόνος αυτός θα εξακολουθήσει πιο έντονα στη συνέχεια και σχεδόν θα συνεπάρεται τον Τσάτσο λίγο αργότερα και θα εκφράσει την άποψη ότι στο τέλος, στην «ώρα του δειλινού», ο ποιητής θα εγκατοικήσει στη «αισθητική γοητεία του στοχασμού, σα λευκό στεφάνωμα απάνω στο πορφυρό και παθητικό του έργο» (ό.π.: 12). Εκεί πια ο ποιητής μόνο θεάται καθώς «το πάθος αποκοιμείται στην αγκαλιά της άπαθης θέας της ολότητας της ζωής», και: «Το θαύμα του ωραίου νοήματος του κόσμου δε λέγεται, θαυμάζεται» (ό.π.).

* * *

Τώρα, εδώ πάλι, για να μη φανεί ότι έτσι ξαφνικά λύθηκαν όλα τα προβλήματα και ότι τάχα ο Παλαμάς μπόρεσε να εκφράσει χωρίς «κρίσεις» το φιλοσοφικό φόντο του Τσάτσου, οφείλουμε να εκφράσουμε κάποιες επιφυλάξεις (όπως το κάναμε και πριν λίγο). Καλές και εντυπωσιακές είναι λοιπόν οι δηλώσεις του Τσάτσου, επιβλητική σύλληψη, πολύ κοντά ίσως στην Παλαμική ενόραση, αλλά στην πραγματικότητα και στο πεδίο του ίδιου του λόγου, τα πράγματα μπορεί να αποδειχτούν κάπως διαφορετικά. Ίσως αυτή η «αισθητική γοητεία του στοχασμού», ακριβοπληρωμένο όνειρο και του Σολωμού –ωραίο και επιβλητικό πια «ερείπιο» του γερμανικού ρομαντισμού–, να είναι πράγματι το «λυκόφως» εκείνο που κατεβαίνουν από τα απόσκια των βουνών οι ιδέες έγχρωμες, σαν κάποιο Ιωάννη Βαπτιστή ή κάποιο «Παλαμά». Όμως στην πραγματικότητα η ποίηση του Παλαμά, όπως και κάθε Παλαμά ή Σολωμού, κατοικείται από «κρίσεις» που δηλώνουν την ταυτότητα του «συστήματος» του λόγου τους, πάνω από την οποία ορθώνονται πότε πότε τα ινδάματα ή σκιάχτρα κάθε αποσπερνού ιδεαλισμού. Αυτό από την άλλη δεν σημαίνει ότι καταδικάζεται εδώ ο «φιλοσοφικός» στοχασμός στον χώρο της τέχνης, ούτε ότι ο Παλαμάς είναι «πρακτικός» μόνο ποιητής. Θα δίναμε τότε την εντύπωση ότι πριμοδοτείται ο «λαϊκός» εμπειρισμός/μιαστορισμός του Σεφέρη, τη στιγμή μάλιστα που διαψεύδεται και αυτός –κραυγαλέα κάποτε– από την ίδια την υφή του Λόγου, όπως είδαμε πιο πάνω.

Μιλούμε εδώ για το τι συμβαίνει στο πεδίο των πραγματικών «επιχειρήσεων» του Παλαμά, καθώς διαλέγεται περισσότερο όχι με τις αποστειρωμένες πνευματοποιήσεις, αλλά την αποκλιμάκωση μιας τέτοιας κατάστασης, η οποία, ναι, έχει προταθεί αθέατη και απροσπέλαστη στα επόμενα του λόγου. Το πρόβλημα αυτό και τη βαρύτητά του την αντιλαμβάνεται εξαλλου και ο ίδιος ο Τσάτσος και σπεύδει κάποτε να μας προλάβει: στην ουσία να προλάβει τους Σεφέρηδες-κριτές, αλλά και τον εαυτό του, καθώς μερικές φορές γλιστρά σε μια πιο πανοπτική ιδεοκρατία. Διαπιστώνουμε λοιπόν το σχετικό άγχος του στις ακόλουθες περίεργες παρατηρήσεις (υπογραμμίζουμε μεταξύ άλλων, π.χ., το ά-τσατσο «τίποτε»):

Στον ποιητή δεν προσφέρει τίποτε η θεωρητική σκέψη, η λογική αλήθεια, η ορθή γνώμη, εκτός από προβλήματα και ερωτήματα. Δε βλέπει, δε συλλαμβάνει τίποτα θεωρητικά. Αν είναι φιλόσοφος, είναι φιλόσοφος της αμφιβολίας και των 'διττών λόγων': αν είναι σοφός, είναι από στοιχεία που στέκονται έξω από τον καθαρό λόγο. Κανένα θέμα δεν του έρχεται από τη σκέψη. Είναι ο ποιητής του πάθους, ή στερνά, της μυστικής γαλήνιας όρασης, που είναι και αυτή ένα υπέρτατο πάθος (ό.π.: 290).

Εδώ, αν δεν υπερέβαλε λίγο ο Τσάτσος, θα μας έδειχνε πιο σωστά το δρόμο. Και ο δρόμος ξεκινά και από (ή καταλήγει στον, ή επιθυμεί διακαώς) τον «καθαρό λόγο». Ας παραθέσουμε, π.χ., τους ακόλουθους στίχους από το «Δωδεκαλόγο», όπου ο ποιητής μοιράζει το αντίδωρο σε όλους (φιλοσόφους, χριστιανούς, κτλ), με έντονο και σχεδόν καθαρτικό στο τέλος το «έλεος» που προκύπτει από το «φόβο και τρόμο» της Παναγίας. Και δεν μπορεί να μείνει ασχολίαστο εδώ το γεγονός ότι ενώ ξεκινούμε με την υψηλή αναγνώριση του φιλοσοφικού «νου», στο τέλος (με κριτική αποστροφή: «θεός αγέλαστος») καταλήγουμε κοκκαλωμένοι στη θρησκευτική κεραυνοπληξία. Εκεί αλήθεια έμεινε άλαλος πολλές φορές ο δυτικός στοχαστής και ο ίδιος ο Έγγελος: αν και ο «νους» ήταν ο τελικός του προορισμός, εν τούτοις, πολλές φορές ξεστράτησε στο δρόμο της θρησκείας:

Τόνειρό σου τάσαρκο το προσκυνώ
και βωμό του υψώνω εγώ, φιλόσοφε,
σου το φύσηξ' ένας νους ωραίος.
Σε πονώ ως κι εσένα εγώ, καλόγερε,
πρόσταξέ σε θεός αγέλαστος, δε φταις,
θεός αλύπητος, το Χρέος,

...και του κάκου ως ληστής και σα φονιάς
δε σταυρώθη ο Ναζωραίος· από πάνω του,
κόσμε, πέρασε ο θλιμμένος βαρύς ίσκιος του,
και σε κάρφωσε η ματιά της Παναγίας (ό.π.: 157).

Κάποτε τούτη η «κατανυκτική» υποταγή δεν υφίσταται, αφού ο ποιητής προτιμά να χωρίσει την ψυχή από τη ζωή, πριμοδοτώντας τη μόνιμη «κρίση» που δηλώσαμε πιο πάνω:

Σ' εμένα συ που θα σταθής ταιριάζει / να το γνωρίζης, φίλε μου ή κριτή μου, / πως
μέσα εδώ πότε μιλά η ψυχή μου, / πότε η ζωή μου βαρυναστενάζει. / Φίλε μου, άλλο
ζωή, άλλο ψυχή, κριτή μου. / Χώρα. Κι αδέρφια ο χωρισμός ταλλάζει» (ό.π.: 285).

Άλλοτε πάλι το «πνεύμα» αποθεώνεται, πέρα και πάνω από κάθε εσωτερικό διχασμό ή και θεολογία. Τούτο περιγράφεται τόσο έγκυρα, αν και αρκετά «τεχνικά» (όπως θα μιλούσαμε για τους κατασκευασμένους παραδείσους του Μπωντλαίρ): σημειώνουμε εδώ στη σειρά: «πιθυμιά», «ρίγος», «πνεύμα»:

Κάθε φορά που η πιθυμιά με σέρνει
 στ' αδειανό μυρογιάλι και τ' ανοίγω,
 πώς με μεθάει και πώς με συνεπαίρνει
 στοιχειού φιλή! Κ' ασθάνομ' ένα ρίγο
 σα να με ψάχνη κάτι που έσταζ' αίμα,
 και ήταν κορμί, και τώρα έγινε πνέμα (ό.π.: 284).

Τέλος, μπορεί να εκφραστούν και απόψεις για μια «καθαρή» πνευματολογία/πυρο-πνευματολογία (η «φωτιά» επικυρώνει στιγμές πνευματολογίας). Εδώ θα ξαπόστνε ο κάθε φίλος του Έγγελου και θα φθονούσε ο φιλόσοφος την εμβέλεια του λόγου. Πάντως και ο Τσάτσος θα αναγαλίαζε και σίγουρα θα προσυπόγραφε στα όσα δήλωνε για την «πνευματική» αποστολή της τέχνης:

Δε γνωρίζει από γεράματα η ψυχή,
 δεν υπάρχεις ό,τι χρόνος λέγεσαι,
 στον πνευμάτων την περιοχή.
 Φλόγα, καις δεν καίγεσαι (ό.π.: 284).

* * *

Συμπερασματικά: Ο Σεφέρης αδίκησε το θεωρητικό του έργο και η ποίησή του, ιδίως στο τέλος, ανασκεύασε αυτή την αδικία με τον πιο έμπρακτο τρόπο. Το σολωμικό «φυτό» που το είδε στην αρχή και στο μεγαλύτερο μέρος της πνευματικής του καριέρας μόνο με κάλυκες και στήμονες έγινε τελικά «θεωρητικό» δένδρο στην ποίησή του, και μάλιστα «πνευματικό»: η φλόγα στο τέλος «καθαρίζει» τη σκέψη του και το φως της συγκαταναεύει σχεδόν πιο φιλικά προς το λυκόφως του Τσάτσου. Ιδού απόσπασμα από το τελευταίο ποίημα του Σεφέρη:

[...] όλα γυρεύουν να καούν
 Όπως το πεύκο καταμεσήμερα
 κυριεμένο απ' το ρετσίνι
 βιάζεται να γεννήσει φλόγα
 και δε βαστά πιά την παιδωμή-
 φώναξε τα παιδιά να μαζέψουν τη στάχτη
 και να τη σπείρουν.
 Ό,τι πέρασε πέρασε σωστά (Σεφέρης, 2000:306).

Αυτό πιστεύουμε ότι υπήρξε πράγματι το τέλος του «διαλόγου» Σεφέρη-Τσάτσου που κράτησε ζωντανά λιγότερο από δύο χρόνια (1938-1939), αλλά σιωπηλά περισσότερο από τέσσερις δεκαετίες. Αυτό υπήρξε λοιπόν το τέλος του «διαλόγου» που είχε αρνηθεί ο Σεφέρης: ο Τσάτσος είχε απόλυτο δίκαιο· το «πνεύμα» έχει τους δικούς του μυστικούς –αλλά αδιαπραγμάτευτους δρόμους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ΠΑΛΑΜΑΣ ΚΩΣΤΗΣ, 1972, *Απαντα*, 15^{ος} Τόμος (γ' έκδοση), Γκοβόστης, Αθήνα.
- ΣΕΦΕΡΗΣ ΓΙΩΡΓΟΣ – ΤΣΑΤΣΟΣ ΚΩΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, 1975, *Ένας Διάλογος για την Ποίηση*, Ερμής (Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη), Αθήνα.
- ΣΕΦΕΡΗΣ ΓΙΩΡΓΟΣ, 2000, *Ποιήματα*, Ίκαρος, Αθήνα.
- , 1992, *Δοκιμές* (δεύτερος τόμος 1948-1971), Ίκαρος, Αθήνα.
- ΣΟΛΩΜΟΣ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ, 1986, *Απαντα* (Τόμος πρώτος: Ποιήματα. Τόμος δεύτερος: Πεζά και Ιταλικά), Ίκαρος, Αθήνα.
- , 1999, *Στοχασμοί*, Στιγμή, Αθήνα.
- ΤΣΑΤΣΟΣ ΚΩΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *αχρον*, Παλαμάς, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα.
- , 2005, *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα.
- , 1991, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί* (Δεύτερη σειρά, δεύτερη έκδοση), Αστρολάβος/Ευθύνη, Αθήνα.
- , 1995, *Αποχαιρετισμός του Κωνσταντίνου Τσάτσου* (Εισαγ., επίλογος Κώστας Τσιρόπουλος, τρίτη έκδοση), Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα.
- , 1996, *Η Ζωή σε Απόσταση* (έκτη έκδοση), Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα.
- D' HONDT JACQUES, 1998, *Hegel*, Calman – Lévy, Paris.
- EISLER RUDOLF, 1994, *Kant-Lexikon* (μετ. Anne-Dominique Balmes st Pierre Osmo), Gallimard, Paris.
- GOULYGA ARSENIJ, 1985, *Emmanuel Kant. Une Vie* (μετ. από τα ρωσικά [εκδ 1981], Jean-Marie Vaysse), Aubier, Paris.
- HEGEL, 1979, *Esthétique*, Flammarion, Paris.
- , 1997, *Phenomenology of Spirit*, Clarendon Press, Oxford.
- NANCY JEAN-LUC, 1997, *Hegel. L'Inquiétude du Négatif*, Hachette, Paris.
- WIEDMANN FRANZ, 2002, *Χέγκελ* (μετ. Φ. Πρεβεδούρου), Πιλέθρον, Αθήνα.

Επανεξετάζοντας το «Διάλογο» Σεφέρη – Τσάτσου: Διαφωνία, Συμφωνία και Αμοιβαία Αναγνώριση

α.

Δεν χωρεί αμφιβολία πως ο «Διάλογος» του Σεφέρη με τον Τσάτσο αποτελεί κεντρικό σημείο αναφοράς στις συζητήσεις για τη φυσιογνωμία της γενιάς του '30, όχι μόνο γιατί έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην αποσαφήνιση των αισθητικο-ιδεολογικών της θέσεων και στην εδραίωση της ποιητικής φυσιογνωμίας του Σεφέρη, αλλά και γιατί καθόρισε σε μεγάλο βαθμό τις μετέπειτα ποιητικές εξελίξεις. Το πλαίσιο, βέβαια, της συζήτησης, τα συναφή πραγματολογικά στοιχεία, οι βασικές απόψεις των δύο συνομιλητών, αλλά και το ευρύτερο θεωρητικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο οικοδομείται η επιχειρηματολογία είναι λίγο ως πολύ γνωστά¹.

Σε αδρές γραμμές, ο «Διάλογος» αντιμετωπίστηκε ως διάλογος ανάμεσα στο νεοτεριστή ποιητή και τον απολογητή της παραδοσιακής ποίησης, το νεοκαντιανό φιλόσοφο και τον εμπειρικό ποιητή. Ασφαλώς, η αντιμετώπισή του μέσα από τη σύγκριση και την αντιπαραβολή των απόψεων ήταν αναπόφευκτη συνέπεια τόσο των δύο εκ διαμέτρου αντίθετων αντιλήψεων για τη φύση των αισθητικών και πολιτισμικών αξιών στις οποίες στηρίχθηκαν οι δύο συνομιλητές, όσο και της φύσης και του θέματος της συζήτησης. Τη στιγμή που η συζήτηση επικεντρώθηκε, από τη

¹ Ο Οδυσσέας Ελύτης, στο «Χρονικό μιας Δεκαετίας», σημειώνει για το ρόλο που έπαιξε ο «Διάλογος» και ο Σεφέρης ειδικότερα στην εξέλιξη των ποιητικών υποθέσεων: «Αυτός ο τελευταίος έμελλε να υπερισχύσει. Θέλω να πω, έμελλε να δώσει μορφή σε μια ρευστή κατάσταση και ν' αποφασίσει για την εξέλιξη που θα έπαιρναν τα πράγματα στον τόπο μας. Η αδιαλλαξία, που την εκπροσωπούσαν ο Νικήτας Ράντος και ο Ανδρέας Εμπειρικός (ο Εγγονόπουλος δεν είχε κάνει ακόμη την εμφάνισή του) θα υποχωρούσε. Η αντίθεση ανάμεσα στην παράδοση και στις νέες μορφές θ' άρχιζε σιγά-σιγά ν' αμβλύνεται, ώσπου να καταλήξει σε μια μια φυσιολογική συγχώνευση. Κι ο αποκλειστικά διεθνής χαρακτήρας του κινήματος θα παραχωρούσε τη θέση του σε μια καινούργια ανανεωμένη άποψη της ελληνικότητας. Αν ήταν πιο σωστή η άποψη αυτή, δεν το γνωρίζω. Γεγονός είναι ότι η συντηρητική αλλά εξαιρετικά ισχυρή και συγκροτημένη προσωπικότητα του Σεφέρη – αφαιρώντας από τους φίλους κάθε πρωτοβουλία κι από τους πολέμιους κάθε επιχειρηματολογία – είχε κατορθώσει να την επιβάλει.» (Ο. Ελύτης, «Το Χρονικό μιας Δεκαετίας», *Ανοιχτά Χαρτιά*, Αθήνα: Ίκαρος, 1982, σ. 280). Ενδεικτικά βλ. επίσης Μ. Vitti, *Η Γενιά του Τριάντα. Ιδεολογία και Μορφή*, Αθήνα: Ερμής, 1979, σ. 129 και 199-207, Ν. Βαγενάς, *Ο Ποιητής και ο Χορευτής*, Αθήνα: Κέδρος, 1984, σ. 13-16 και Ε. Ν. Πλατή, «Ο Διάλογος του Κωνσταντίνου Τσάτσου με τον Σεφέρη και τον Ελύτη Πάνω στη Μοντέρνα Ποίηση», *Τετράδια Ευθύνης* 16, Αθήνα: Ευθύνη, 1982, σ. 94-114.

μια μεριά, στην επίκριση της νεότερης ποίησης και από την άλλη στην υπεράσπισή της, κάτι τέτοιο ήταν αναμενόμενο, ιδιαίτερα μάλιστα σε περιόδους κατά τις οποίες φιλόλογοι και ιστορικοί της λογοτεχνίας προσπαθούσαν να προσδιορίσουν τα διακριτικά γνωρίσματα και τις επιδιώξεις του μοντέρνου ποιητικού λόγου. Σ' αυτό το πλαίσιο είναι μεγάλος ο πειρασμός να συνεχίσουμε να κοιτάμε το «Διάλογο» μέσα από μια σειρά ερωτημάτων τα οποία ανατροφοδοτούν και διαιωνίζουν τη διχογνωμία των απόψεων: ποιός έφτιαξε τη συνεκτικότερη επιχειρηματολογία και απέφυγε τις εσωτερικές αντιφάσεις, ποιός δικαιώθηκε από την εξέλιξη των ποιητικών καταστάσεων, ή ακόμη ποιιά ήταν η προσφορότερη πρόταση για την εξέλιξη της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Πώς, όμως, θα μπορούσαμε να ξαναδούμε σήμερα το «Διάλογο» και πως θα μπορούσαμε να τον αξιολογήσουμε; Ήταν πράγματι διάλογος ή διαμάχη;

β.

Ας ξεκινήσουμε, όμως, συνοψίζοντας τις βασικές απόψεις του Τσάτσου. Στην αφετηρία της σκέψης του στέκεται η πεποίθηση πως κάθε μορφή τέχνης θεμελιώνεται σε μόνιμους κανόνες και σταθερούς νόμους. Για την ποίηση ειδικότερα, ο καθολικός αυτός κανόνας είναι η έλλογη νοηματική αλληλουχία. «Το ποιητικό έργο [υποστηρίζει ο Τσάτσος] ζει και ενεργεί αισθητικά με τον λόγο, και ο λόγος είναι πάντα συνειρμός από νοήματα, νοηματική αλληλουχία. Αυτό είναι το κύριο στην ποίηση. Μια νοηματική αλληλουχία έχει κατά το περιεχόμενό της κάτι που πρέπει να νοητείται – όχι που πρέπει να είναι διανοητικά ορθό· αρκεί μόνον να είναι έλλογο»². Ο Τσάτσος προφανώς αναγνωρίζει πως υπάρχουν και άλλα στοιχεία όπως οι εικόνες, ο ρυθμός και η μουσικότητα του στίχου, τα οποία επίσης παίζουν σημαντικό ρόλο στην άρθρωση της ποιητικής έκφρασης. Τα στοιχεία, όμως, αυτά βρίσκονται πάντα υπό την υποτελεία του λόγου. Από τη στιγμή που η ποιητική έκφραση δεν μπορεί να βασιστεί μόνο στο ρυθμό ή μόνο στην εικόνα –εφόσον, από μόνα τους, τα στοιχεία αυτά θα μετέτρεπαν την ποίηση σε ένα παράξενο είδος μουσικής ή ζωγραφικής– είναι επόμενο πως δεν μπορεί να υπάρξει ως μουσική ή ζωγραφική, αλλά μόνο ως νοηματική αλληλουχία.

Ο ποιητικός λόγος [γράφει ο Τσάτσος,] είναι ρυθμός, αλλά είναι ρυθμός του λόγου, της νοηματικής του αλληλουχίας. Αν χωριζόταν από το λόγο ο ρυθμός και γινόταν αυτός το κύριο στοιχείο, τότε θα είχαμε, αντι ποίηση, μουσική, αλλά μια μουσική που θα επιδιωκόταν με ένα απρόσφορο μέσο, και γι' αυτό δεν θα απέδιδε ποτέ ό,τι γνήσια μουσική τέχνη. Ο ποιητικός λόγος είναι και εικασία· έχει χρώμα και γραμμή· αλλά το χρώμα και η γραμμή είναι του ίδιου του λόγου, της νοηματικής αλληλουχίας. Αν τούτα γίνονταν το κύριο, τότε θα είχαμε αντί ποίηση, περιγραφική ζωγραφική ή γλυπτική, που θα επιδιωκόταν με απρόσφορα

² Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, *Ένας Διάλογος για την Ποίηση*, (Επ. Α. Κούσουλας), Αθήνα: Ερμής 1979, σ. 39. Στο εξής οι παραπομπές στο «Διάλογο» δίνονται εντός του κειμένου.

μέσα. Ο ποιητικός λόγος είναι πρώτα λόγος, και ύστερα είναι και μουσικός και εικαστικός λόγος. [...] Η ποίηση μου φαίνεται έτσι σαν η σύνθεση όλων των αισθητικών δυνατοτήτων του πνεύματος, ακόμη και των μουσικών και των εικαστικών, στο μόνο σημείο όπου αυτή η σύνθεση μπορεί να συντελεσθή, στο λόγο (σ. 40-41).

Ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο μουσικότητα και εικόνα συνυπάρχουν υπό την εποπτεία της έλλογης νοηματικής αλληλουχίας συνιστά στην επιχειρηματολογία του Τσάτσου το απαραίτητο υπόβαθρο για την αιτιολόγηση της αισθητικής αυτονομίας και της αναγκαιότητας της ποίησης. Η ποίηση έχει λόγο ύπαρξης, ακριβώς επειδή μπορεί να προσφέρει μια ξεχωριστή αισθητική εμπειρία, ανάλογη, αλλά ταυτόχρονα διαφορετική από την αντίστοιχη που προσφέρουν η ζωγραφική και η μουσική. Πρόκειται, δηλαδή, για μια άλλη μορφή της ίδιας εμπειρίας. Η μοναδικότητα της αισθητικής εμπειρίας που προσφέρει κάθε τέχνη απορρέει προφανώς από τα διαφορετικά υλικά και εκφραστικά μέσα που χρησιμοποιούν, αλλά κυρίως από τον κεντρικό αρμό που συνέχει τα επί μέρους στοιχεία και προσδορίζει την υπόστασή τους. Στη ζωγραφική, το στοιχείο αυτό είναι η «εποπτεύσιμη μορφή», στη μουσική είναι η «τονικότητα» και στην ποίηση, όπως είδαμε, «η νοηματική αλληλουχία με το έλλογο στοιχείο της». Έτσι, «η νοηματική αλληλουχία αυτή καθ' αυτή μπορεί [...] να δημιουργή την ιδιότυπη αισθητική συγκίνηση, που ούτε η μουσική, ούτε οι εικαστικές τέχνες μπορούν να προκαλέσουν. Μόνον γιατί υπάρχει και ένα τέτοιο είδος αισθητικής συγκίνησης, υπάρχει και η ποίηση σαν ανεξάρτητο είδος τέχνης» (σ. 40).

Το έλλογο αποτελεί, επομένως, το θεμελιακό άξονα πάνω στον οποίο στηρίζεται κάθε ποιητικό οικοδόμημα. Η περιφέρεια που διαγράφεται γύρω του οριοθετεί ένα περιγράμμα εντός του οποίου πρέπει να κινείται ο ποιητικός λόγος. Πέρα από τα όρια αυτού του περιγράμματος, ποίηση δεν μπορεί να υπάρξει. Πρέπει να σημειωθεί, ότι στο ερμηνευτικό σύστημα του Τσάτσου, το αξίωμα της έλλογης νοηματικής αλληλουχίας συνιστά μια συνθήκη, η οποία είναι ανεξάρτητη από την εμπειρία, και η οποία παραμένει μόνιμο προσδιοριστικό γνώρισμα της ποίησης, ανεξάρτητα από τις τεχνοτροπίες και τις αισθητικές αντιλήψεις που επικρατούν σε διαφορετικές εποχές. Κατά συνέπεια, τα όρια του περιγράμματος δεν μπορούν να μετακινηθούν, ούτε να διευρυνθούν στην εξέλιξη της ιστορίας, γιατί τότε υπονομεύεται εκείνο το οποίο στη διαχρονία καθορίζει την υπόσταση της ίδιας της ποίησης³. Γι' αυτό, άλλωστε, οι όποιες καινοτομίες στον ποιητικό λόγο πρέπει αναγκαστικά να πραγματοποιηθούν εντός αυτού του περιγράμματος.

³ Όπως σημειώνει ο ίδιος, «Οι όροι αυτοί, επειδή ενυπάρχουν στο ίδιο το πράγμα και αποτελούν την ίδια του την ουσία, δεν μπορεί να αλλάζουν με τις εποχές ή με τις τεχνοτροπίες, και ούτε από το διάφορο περιεχόμενο του λόγου μπορεί ποτέ να επηρεασθούν. Οι όροι αυτοί σημαίνουν, ότι δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί ποιητική ωραιότητα πέρα από τα όρια που θέτουν και πως έτσι η αισθητική συγκίνηση δεν λειτουργεί ασύδοτα και δεν διέπεται από έναν απόλυτο υποκειμενισμό. Η αισθητική συγκίνηση είναι πνευματική –όχι διανοητική– αλλά πνευματική συγκίνηση και είναι υποταγμένη σε νόμους του πνεύματος. Οι νόμοι αυτοί ώρισαν την εξέλιξη της τέχνης και την ορίζουν μέσα στην ιστορία και μέσα σε κάθε ατομικότητα.» (σ. 39)

Ακριβώς όμως σ' αυτό το σημείο, σύμφωνα με τον Τσάτσο, έγκειται η αδυναμία των νέων ποιητικών προσπαθειών. Η νέα ποίηση, αντικαθιστώντας το λόγο με μια αλληλουχία εικόνων, υποκειμενικών συγκινήσεων και εντυπώσεων, περιορίζοντας το λογικό ειρμό και ενθαρρύνοντας τη νοηματική ασάφεια, έρχεται να αμφισβητήσει το πρωταρχικά σταθερό στοιχείο της ποιητικής έκφρασης, να εναντιωθεί στον αργιστικό νόμο της νοηματικής αλληλουχίας και συνεπώς στη θεωρούμενη φύση της ίδιας της ποίησης. Ο Τσάτσο, βέβαια, φαίνεται διατεθειμένος να ανεχθεί κάποια μορφή χαλαρής νοηματικής αλληλουχίας, αλλά επιμένει πως ένα ελάχιστο ποσοστό έλλογου στοιχείου αποτελεί πάντα απαραίτητη προϋπόθεση για την ύπαρξη ποίησης: «Όσο και αν η ποίηση χωρίζεται από την έλλογη, τη συνειρμική έκφραση, αυτός ο χωρισμός δεν μπορεί να υπερβεί ένα ωρισμένο όριο χωρίς να καταστραφεί η ίδια η ποίηση. Αυτό το όριο η νέα κίνηση ή το χαράζει πολύ μακρύτερα από ό,τι πρέπει, δίνοντας στο άλογο μεγαλύτερο χώρο από ό,τι μπορεί αισθητικά να καταλάβει, ή το αρνείται εντελώς» (σ. 10).

Μέσα από το ίδιο γενικό ερμηνευτικό πλαίσιο αντιμετωπίζεται και το δεύτερο σημαντικό ζήτημα του «Διαλόγου», η ιθαγένεια του νέου ποιητικού λόγου. Μάλιστα, το στέρεο υπόβαθρο των μόνιμων κανόνων επιτρέπει στον Τσάτσο να προσδιορίσει με σαφήνεια τις αξίες που συνιστούν την ουσία του ελληνισμού. Μολονότι, όλοι μας πλησιάζουμε «την ιδέα της ελληνικότητας» από διαφορετικούς δρόμους, υπάρχουν, υποστηρίζει ο Τσάτσο, ορισμένα αντικειμενικά γνωρίσματα, τα οποία, σε αδρές γραμμές, καθορίζονται από την αρμονία του αρχαίου ελληνικού μέτρου. Υπάρχει, για παράδειγμα, μια

αρετή φωτός που διώχνει τις σκιές, τη θαμπάδα και το μυστήριο· που δίνει σαφήνεια στις γραμμές και στα περιγράμματα [...] Μια αρετή μέτρου, που δεν ανέχεται τα υπερβολικά μεγέθη, που θυσιάζει τα τιτανικά και τα γιγάντια στα ολύμπια και τα ανθρώπινα· που στην ψυχή βάζει όρια σε κάθε ξέσπασμα· που δεν αφοσιώνεται σε κάτι, θυσιάζοντας ένα άλλο, μα που αγωνίζεται και τα δύο να τα κερδίσει, συνδυάζοντας τα αντίθετα –(κάτι που δεν είναι λογικό, μα είναι έλλογο)– που στρέφεται προς το όλο, θυσιάζοντας την ηδονική λεπτομέρεια στην πειθαρχία αυτού του όλου, και το πάθος της ύλης στην τάξη της ιδέας. Μια αρετή του μέτρου που θαυμαστά συγχωνεύει μέσα της και το άμετρο, προσθέτοντάς του τη συνειδητότητα και την ευλίγιστη ισορροπία των μερών. Ένα μέτρο σταθερό και όμως εύκαμπτο, σαν τον μολυβένιο κανόνα της λέσβιας οικοδομής (σ. 60).

Τη στιγμή, που οι ελληνικές αξίες θεωρούνται ταυτόσημες με τους γενικούς κανόνες του μέτρου και του Λόγου, η πρωτοποριακή ποίηση καθώς εναντιώνεται στο Λόγο, εναντιώνεται ταυτόχρονα και στις ελληνικές αξίες. «Μια τέτοια άρνηση του λόγου και του ορθού του μέτρου στην ποίηση», γράφει ο Τσάτσο,

είναι αντίθετη με τη βαθύτερη αρχή του ελληνικού πνεύματος και της ελληνικής ωραιότητας: αλλά είναι αντίθετη και με κάθε δυνατή αντίληψη του ωραίου. Μια τέτοια άρνηση, απόλυτη ή σχετική, οδηγεί στην εκζήτηση, στην εκκεντρικότητα, σε όλες αυτές τις απελπισμένες προσπάθειες του λόγου να πη το άλογο, ενώ το άλογο, στην πιο βαθιά του ουσία, υποβάλλεται από τον έλλογο ποιητικό λόγο και άνετα και καθαρά. Αυτό κάνει άλλωστε από αιώνες τώρα η ποίηση με τα μέσα της έλλογης έκφρασης (σ. 10-11)⁴.

Το μόλις, όμως, αμυδρά διακρινόμενο σημείο καταγωγής της νέας ποίησης καθιστά τη γνησιότητά της αμφισβητήσιμη. Η γνησιότητα της τέχνης, σύμφωνα με τον Τσάτσο, είναι σύμφυτη με την εντοπιότητα και την ελληνικότητα. Για να μπορέσουν να αναδυθούν νέες μορφές έκφρασης, ο καλλιτέχνης θα πρέπει να ξεκινήσει από τον ίδιο του τον εαυτό, θα πρέπει να σκύψει βαθιά στις αληθινές δυνάμεις του ελληνικού πνεύματος και να αναζητήσει το νέο στο δικό του περιβάλλον, στην ιστορία, τη γη και τη ζωή του τόπου του. Μόνο έτσι θα μπορέσει να αφομοιώσει οργανικά ξένες επιρροές. Η ποιητική πρωτοπορία θα πρέπει, επομένως, να είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την «ανακάλυψη νέων όψεων της ελληνικής ζωής» και όχι με την «απομάκρυνση από αυτήν», τα έργα της θα «πρέπει να στηρίζονται σε ένα άρτια δουλεμένο γλωσσικό όργανο», θα πρέπει «να βγουν μέσα από τις ίδιες τις πηγές της ελληνικής ζωής», «κρατημένα μέσα στα όρια πάντα του αισθητικού νόμιμου, εντελώς ελεύθερα από ξένες εξελίξεις» (σ. 13).

Αυτές είναι οι δύο βασικές ενστάσεις του Τσάτσου για τη νέα ποίηση που εμφανίζεται στην Ελλάδα τη δεκαετία του '30. Αφενός η νέα ποίηση αντιβαίνει στην αρχή της έλλογης νοηματικής αλληλουχίας και αφετέρου στις διαχρονικές ελληνικές αξίες. Και οι δύο αυτές παρατηρήσεις είναι φανερό πως εκπορεύονται από μια κοινή ερμηνευτική αρχή –την αρχή του «μέτρου»– και παραπέμπουν σε ένα συνεκτικό και με εσωτερική συνοχή σύστημα αξιών και αντιλήψεων. Σε μια σειρά σύντομων άρθρων δεν θα περίμενε, βέβαια, κανείς μια εξαντλητική αντιμετώπιση του ζητήματος της νέας ποίησης. Παρ' όλα αυτά, η επιχειρηματολογία του Τσάτσου γεννά αρκετές απορίες. Για ορισμένες από αυτές, το ερμηνευτικό του σύστημα προσφέρει το πλαίσιο για την επίλυσή τους. Για παράδειγμα, στο ερώτημα ότι έλλογη αλληλουχία έχει και η μαθηματική εξίσωση ή το φιλοσοφικό επιχείρημα, ή ότι γενικά, εκτός της ποίησης, υπάρχουν άλλες μορφές «ωραίου λόγου» με έλλογη αλληλουχία νοημάτων και συνεπώς το κριτήριο αυτό δεν είναι βάσιμο για τον προσδιορισμό της ποίησης, ο Τσάτσος θα απαντούσε ότι η ποίηση διακρίνεται «κατά το έρρυθμο»⁵.

⁴ Βλ. και σ. 6, όπου υποστηρίζει «Η πρόθεση της πρωτοποριακής κίνησης είναι να μεταθέσει την ποίηση σε μια περιοχή, όπου ο ειρμός γίνεται χαλαρός κάποτε αμφίβολος και σε ακραίες περιπτώσεις ανύπαρκτος, όπου το αισθητικό νόημα και το έλλογο νόημα της ποιητικής έκφρασης όχι μόνο διαφέρουν, διατηρώντας κάποια επαφή, αλλά τείνουν πια να χωρισθούν έτσι θεμελιακά, ώστε το έλλογο νόημα να γίνει εντελώς ανύπαρκτο».

⁵ «Διαφέρει [όπως γράφει σε μεταγενέστερο βιβλίο του] ο ποιητικός λόγος από κάθε άλλο είδος ωραίου λόγου κατά το έρρυθμο». Κ. Τσάτσος, *Θεωρία της Τέχνης*, Αθήνα: Εκδόσεις των Φίλων, 1978, σ. 131.

Πέρα, όμως, από τα ζητήματα για τα οποία το σύστημά του είναι σε θέση να δώσει απαντήσεις, υπάρχουν παράλληλα ορισμένα άλλα που δημιουργούν ερωτηματικά. Δεν έχουμε, φυσικά, εδώ το χώρο να ασχοληθούμε συστηματικά με όλα αυτά, γι' αυτό θα σταθούμε μόνο σε ένα, το οποίο άλλωστε είναι το κεντρικό σημείο της συζήτησης. Πρόκειται για τις γενικεύσεις του για τη νέα ποίηση, που αποτελούν ίσως το πιο ενδιαφέρον σημείο της παρέμβασής του, αλλά ταυτόχρονα και το πιο αδύνατο σημείο της επιχειρηματολογίας του. Το βασικό επιχείρημά του, όπως είδαμε, είναι ότι στο σύνολό της η νέα ποίηση δίνει στο άλογο μεγαλύτερο χώρο από ό,τι η ποίηση μπορεί να σηκώσει. Παράλληλα, όμως, υποστηρίζει πως στους κόλπους της νέας ποίησης υπάρχουν ορισμένες αξιοσημείωτες εξαιρέσεις (ανάμεσά τους και ο ίδιος ο Σεφέρης)⁶. Υποθέτει κανείς πως οι ποιητές αυτοί αποτελούν εξαιρέσεις διότι ανταποκρίνονται, έστω σε κάποιο βαθμό, στο κριτήριο της έλλογης αλληλουχίας. Από τη διαπίστωση αυτή προκύπτει όμως μια σειρά αναπάντητων ερωτημάτων και προβλημάτων:

1. Η πλειοψηφία της νέας ποίησης είναι «κακή» ποίηση, εφόσον δεν ανταποκρίνεται στο κριτήριο του έλλογου. Επειδή όμως είναι κακή ποίηση δεν έχει ελπίδες να επιβιώσει στο μέλλον. Μπορεί επομένως να σταθεί στο επίκεντρο των γενικεύσεων για τον προσδιορισμό των γνωρισμάτων της νέας ποίησης;

2. Φαίνεται, λοιπόν, πως εκείνο που παρουσιάζεται ως εξαίρεση (πχ. ο Σεφέρης), στην πραγματικότητα είναι εκείνο που μάλλον θα αποτελέσει τον κανόνα. Τότε, γιατί δεν στηρίζεται σ' αυτούς τους ποιητές για να οριοθετήσει τα γενικά γνωρίσματα της νέας ποίησης; Κι αν στηριζόταν σ' αυτούς τους ποιητές θα κατέληγε στα ίδια συμπεράσματα;

3. Ή διαφορετικά, πως μπορεί να είναι καλοί ποιητές, ή τέλος πάντων ποιητές άξιοι λόγου, όταν από το έργο τους δεν αναδύεται μια ευκρινής έλλογη νοηματική αλληλουχία;

4. Αν, τέλος, στο έργο τους υπάρχει, έστω σε κάποιο βαθμό, έλλογη αλληλουχία, τότε πως γίνεται το γνώρισμα της νέας ποίησης να είναι η έλλειψη έλλογης αλληλουχίας; Γιατί, προφανώς δεν μπορούν λογικά να συμβαίνουν και τα δύο: Ή δηλαδή έχουν λογική αλληλουχία και συνεπώς δεν ανήκουν στη νέα ποίηση, ή η νέα ποίηση δεν μπορεί να οριοθετηθεί αυστηρά με βάση την έλλειψη λογικής αλληλουχίας⁷.

⁶ Γράφει ο Τσάτσος, «[...] διόλου δεν βάζω σε ένα σακί τον Delile και τον La Chapelle με γνήσιους ποιητές, όπως είναι ο ίδιος ο Σεφέρης, ο Δρίβας και άλλου» (σ. 54).

⁷ Στα ερωτήματα αυτά θα μπορούσαν να προστεθούν αρκετά ακόμη. Για παράδειγμα, ο Τσάτσος δεν μας εξηγεί τι γίνεται με την αξία ενός έργου, το οποίο δεν έχει στο σύνολό του έλλογη αλληλουχία, αλλά υπάρχουν επι μέρους στίχοι, οι οποίοι είναι ευκρινείς και αισθητικά νοητοί. Δεν μας δίνει, δηλαδή, στοιχεία (πέρα από μια μικρή μάλλον ασαφή αναφορά στο έργο του Σικελιανού) για τις περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες αισθητική συγκίνηση ανακύπτει από στίχους ή τμήματα ποιημάτων και όχι από το όλο ποίημα. Επίσης, η σύνδεση των ζητημάτων της «γνησιότητας» και της «ελληνικότητας» του έργου τέχνης, μολονότι ενισχύουν την άποψη περί εσωτερικής συνοχής του συστήματος αξιών του, εφόσον η αρχή του μέτρου και της ελληνικής ωραιότητας συμπίπτει με την καθολική αρχή του μέτρου στην οποία παραπέμπει το έλλογο, ανακινούν άλλα ερωτήματα. Αν, δηλαδή, υπάρχουν καθολικές αρχές, όπως η εποπτεία των

γ.

Προτού όμως προχωρήσουμε, ας δούμε πως ανταποκρίθηκε ο Σεφέρης στις απόψεις του Τσάτσου. Στο επίκεντρο της διαφωνίας στέκονται, βέβαια, δύο εκ διαμέτρου αντίθετες αντιλήψεις για τη φύση των αισθητικών και πολιτισμικών αξιών. Εκεί που για τον Τσάτσο, η τέχνη θεμελιώνεται σε μόνιμους κανόνες, για τον Σεφέρη, τα στοιχεία που συγκροτούν κάθε τέχνη μεταβάλλονται, ανανεώνονται και μεταπλάθονται, ανάλογα με την εποχή και την ιστορική συγκυρία. Γι' αυτό, η έλλογη νοηματική αλληλουχία δεν μπορεί να αποτελέσει βάσιμο κριτήριο, ούτε για τον προσδιορισμό της ποιητικής περιοχής, ούτε για την αξιολόγηση της ποίησης. Για τον Σεφέρη, «κανένας απολύτως κανόνας από τα πριν, που να μπορεί να μεταφραστεί σε κριτικές υποθήκες, όπως είναι η σχέση του ελλόγου και του αλόγου στοιχείου στην ποίηση, το ποσό της «εποπτεύσιμης μορφής» στη ζωγραφική ή η τονικότητα στη μουσική, δεν είναι βάσιμος, και [...] όποιος τον επικαλείται σαν κανόνα αναλλοίωτο και αιώνιο κάνει μια κριτική αυθαιρεσία» (σ. 68). Το ζήτημα δεν είναι αν υπάρχει κάποια ισορροπία ανάμεσα στο έλλογο και στο άλογο, αλλά εάν ένα ποίημα μεταδίδει ή όχι συγκινήσεις. Και η μετάδοση της συγκίνησης εξαρτάται από τον ξεχωριστό τρόπο με τον οποίο η γλώσσα χρησιμοποιείται στην ποίηση. Αντλώντας την επιχειρηματολογία του από τον I. A. Richards, ο Σεφέρης υποστηρίζει ότι τη γλώσσα τη χρησιμοποιούμε με δύο τρόπους. Ο ένας αφορά στο λογικό μας, όπως είναι, για παράδειγμα, ο τρόπος με τον οποίο εκφράζουμε τις σκέψεις μας στο δοκιμακό λόγο, και ο άλλος αφορά στις συγκινήσεις μας. Σ' αυτόν το δεύτερο τρόπο έκφρασης εντάσσεται η ποιητική γλώσσα. Η ποίηση, υποστηρίζει ο Σεφέρης, παραπέμποντας στον Richards, «είναι η υπέρτατη μορφή της συγκινησιακής χρήσης της γλώσσας» (σ. 99).

Η διάκριση της γλώσσας, στην οποία παραπέμπουν οι δύο αυτοί τρόποι έκφρασης, χρησιμεύει στον Σεφέρη για να συγκροτήσει μια επιχειρηματολογία για τον τρόπο με τον οποίο διαβάζουμε ποίηση και μέσω αυτής να αντικρούσει τους ισχυρισμούς του Τσάτσου για τη θεμελιώδη θέση του έλλογου στοιχείου στην ποίηση. Σύμφωνα, λοιπόν, με τη σεφερική πρόταση, η «λογική», ή η πρακτική, χρήση της γλώσσας είναι αποστασιοποιημένη και απρόσωπη, έχει μια στερεότητα και «αντικειμενικότητα» που δεν την έχει η γλώσσα της ποίησης. Γι' αυτό, στην πρώτη περίπτωση μπορούμε να ελέγξουμε αν όντως υπάρχει λογική στη συγκρότηση ενός επιχειρήματος, ενώ αντίθετα στην περίπτωση της συγκινησιακής χρήσης της γλώσσας κάτι τέτοιο είναι αδύνατο. Η γλώσσα της συγκίνησης λειτουργεί διαφορετικά και γι' αυτό δεν μπορεί να αξιολογηθεί με τα ίδια κριτήρια. Κατά συνέπεια, δεν μπορούμε να περιμένουμε, από την ποίηση, τη λογική οργάνωση του νοήματος που έχουμε σε ένα δοκίμιο, ούτε μπορούμε να περιμένουμε να επικοινωνήσουμε μαζί της με τον ίδιο τρόπο με τον

επιμέρους μερών με βάση το έλλογο, που διέπουν την ποίηση και καθορίζουν την «ποιητικότητα», τότε γιατί η γνησιότητα της ποιητικής έκφρασης, στην οποία επιμένει ο Τσάτσος (σ. 62-3), να εξαρτάται από το «ελληνικό» και όχι από το «ποιητικό»;

οποίο επικοινωνούμε με ένα πεζό κείμενο ή με μια επιφυλλίδα. Προφανώς και στην ποίηση οι λέξεις φέρουν ένα συγκεκριμένο νοηματικό βάρος, αλλά το νόημα αυτό επηρεάζεται από τα επιμέρους στοιχεία που συγκροτούν την ουσία του ποιητικού λόγου. Επειδή ένα ποίημα δεν είναι μόνο νόημα ή μόνο ρυθμός, μόνο μελωδία ή μόνο εικόνα, αλλά όλα αυτά τα πράγματα μαζί συνυφασμένα με ένα μοναδικό τρόπο, οι λέξεις του ξεδιπλώνουν το νόημα τους πέρα από την κυριολεκτική αναφορά τους. «Η μουσική και τα χρώματα», γράφει ο Σεφέρης, «είναι η ίδια η σάρκα των ποιημάτων, είναι ένα σώμα πλασμένο από την προ-λογική γλώσσα, και να τα καταργήσει κανείς σημαίνει να σκοτώσει την τέχνη» (σ. 100).

Ειδικά σε σχέση μ' αυτό το σημείο, η ποίηση δεν έχει αλλάξει. «Εξακολουθούσε», υποστηρίζει ο Σεφέρης, «πάντα να επιδιώκει τη διοχέτευση του ποιητικού αισθήματος στους ακροατές της, με τα πιο αποτελεσματικά μέσα που μπορούσε να διαθέσει τη στιγμή που ζούσε ο ποιητής» (σ. 91). Κι αυτό, το κατορθώνει με τη συγκινησιακή χρήση της γλώσσας. Τα μέσα, ωστόσο, που διαθέτουν οι ποιητές για τη διοχέτευση της ποιητικής συγκίνησης δεν παραμένουν τα ίδια στην εξέλιξη της ιστορίας. Αλλάζουν από εποχή σε εποχή. Με την παρατήρηση αυτή, ο Σεφέρης εισάγει το στοιχείο της μεταβολής και της αστάθειας και ίσως να επιτυγχάνει εκεί που αποτυγχάνει ο Τσάτσος: να συγκροτήσει, δηλαδή, ένα ερμηνευτικό σύστημα με μεγαλύτερη ευελιξία από το αντίστοιχο του συνομιλήτή του. Παρόλα αυτά, το σεφερικό επιχείρημα επίσης δεν αποφεύγει το σκόπελο της αντινομίας. Ενώ απορρίπτει από την επιχειρηματολογία του Τσάτσου το στοιχείο της καθολικότητας και της αιωνιότητας, αναγκάζεται να το εισάγει στη δική του με διαφορετικό τρόπο: Η ποίηση «εξακολουθούσε πάντα να επιδιώκει τη διοχέτευση του ποιητικού αισθήματος»⁸. Για να αρνηθεί, επομένως, την ύπαρξη οποιουδήποτε κανόνα, αναγκάζεται να διατυπώσει έναν άλλο γενικό κανόνα, με τη διαφορά, ότι στη δική του περίπτωση, ο κανόνας αυτός ενσωματώνει τη μεταβολή και την ανανέωση. Έτσι, το ένα κέντρο (νοηματική αλληλουχία), αντικαθίσταται από ένα άλλο (διοχέτευση του ποιητικού αισθήματος).

Ανάλογες είναι οι αντιρρήσεις του Σεφέρη για το αίτημα της ελληνικότητας. Στην ερμηνευτική του προοπτική, το ζήτημα αυτό εντάσσεται στο πλαίσιο της πολιτισμικής σχέσης με την Ευρώπη και αντιμετωπίζεται υπό τη μορφή ενός «αμειλικτου», όπως το χαρακτηρίζει ο ίδιος, διλήμματος, το οποίο διατυπώνεται ρητά λίγα χρόνια αργότερα: [...] είτε θ' αντικρίσουμε το δυτικό πολιτισμό, που είναι κατά μέγα μέρος και δικός μας, μελετώντας με λογισμό και με νηφάλιο θάρρος τις ζωντανές πηγές του [...] είτε θα του γυρίσουμε τις πλάτες και θα τον αγνοήσουμε, αφήνοντάς τον να μας υπερφαλαγγίσει, με κάποιον τρόπο από τα κάτω, με τη βιομηχανοποιημένη, την αγοραία, τη χειρότερη μορφή της επίδρασής του»⁹.

⁸ Η υπογράμμιση δική μας.

⁹ Γ. Σεφέρης, «Δεύτερος Πρόλογος [στην «Ερημη Χώρα»]», *Δοκίμες*, τομ. Β', Αθήνα: Ίκαρος, 1981, σ. 28-9.

Από τη στιγμή που ο απομονωτισμός ούτε δημιουργικός, ούτε εφικτός είναι, ιδιαίτερα σε μια εποχή κατά την οποία η διακίνηση των ιδεών είναι ταχύτατη και επηρεάζει άμεσα την καθημερινή ζωή των ανθρώπων, η σχέση με την Ευρώπη είναι αναπόφευκτη. Η ιστορία του ελληνισμού άλλωστε φανερώνει πως αυτός όχι μόνο ποτέ δεν απομονώθηκε, αλλά ότι πάντα αφέθηκε ανοιχτός στις επιδράσεις. Γι' αυτό και δεν μπορεί να νοηθεί σαν έννοια στατική και αμετάβλητη, αλλά ως ζωντανός οργανισμός, που συνεχώς δανείζεται και αφομοιώνει ξένα στοιχεία, ανανεώνεται και εμπλουτίζεται. «Ο ελληνισμός», γράφει ο Σεφέρης, «δουλεύθηκε, πλάσθηκε ζωογονήθηκε από ιδιουσυγκρασίες άλλοτε ελληνικές και άλλοτε όχι, ως την εποχή της Αναγέννησης· κι από την εποχή εκείνη, που σημειώνει το σκλάβωμα του Γένους, από ιδιουσυγκρασίες διόλου ελληνικές και που έδρασαν έξω από τις ελληνικές χώρες» (σ.28). Πάνω στο ζωντανό καμμάτι του ελληνισμού, που μετέφεραν στην Ευρώπη οι Βυζαντινοί λόγιοι, θεμελιώθηκε η ευρωπαϊκή Αναγέννηση και διαμορφώθηκε αυτό που σήμερα ονομάζουμε «ευρωπαϊκός πολιτισμός». Ο «ελληνικός ελληνισμός», ένας ελληνισμός «καμωμένος» από Έλληνες δεν έχει δημιουργηθεί ακόμη, ούτε έχει αποκτήσει μια ξεκάθαρη πνευματική φυσιογνωμία. Για να γίνει αυτό μόνο ένας τρόπος υπάρχει, να αντλούν οι σύγχρονοι Έλληνες από τη Δύση. Τούτο, υποστηρίζει ο Σεφέρης έκαναν «οι καλύτεροι από εμάς, μελετώντας ή πηγαίνοντας στη Δύση, προσπαθούσαν να ξαναφέρουν πίσω στην ελεύθερη Ελλάδα το βίος που αιώνες πριν είχε φύγει από τον τόπο μας για να διασωθεί» (σ. 29). Η πνευματική, επομένως, επαφή με την Ευρώπη δεν αφορούσε μόνο στη συμπόρευση με τις σύγχρονες ευρωπαϊκές εξελίξεις, αλλά και στην πολιτισμική διασύνδεση με τον αρχαίο κόσμο, την παράδοση και τις αληθινές ελληνικές αξίες.

Μολονότι η επιχειρηματολογία του Σεφέρη είχε εσωτερική συνοχή και εξυπηρετούσε την προσπάθειά του να αποδείξει την αναγκαιότητα της ανάπτυξης ενός ουσιαστικού διαλόγου με την Ευρώπη, ο ελληνισμός ως έννοια παρέμενε απροσδιόριστος και μάλλον ασαφής. Ο ίδιος φρόντιζε βέβαια να επισημάνει τους κινδύνους που ελλοχεύουν στη χρήση του όρου αφού θα μπορούσαν να εισαχθούν στοιχεία που δεν είχαν καμιά σχέση με την ουσία του ελληνισμού, ωστόσο, απέφευγε να προσδιορίσει αυτή την ουσία. Προσπαθώντας να υπερασπίσει την άποψή του περί συνεχούς μεταβολής και ανανέωσης των αξιών, κατέληγε έτσι σε μια πρόταση στην οποία τα χαρακτηριστικά του ελληνισμού ταυτίζονταν με γενικές ανθρωπιστικές αξίες και εξισώνονταν γενικά με την έννοια του πολιτισμού. Το μοναδικό στοιχείο που εξασφάλιζε την ιθαγένεια του ποητικού λόγου ήταν η ιθαγένεια του υποκειμένου γραφής. Συμβούλευε μάλιστα τους νέους να «γυρεύουν την αλήθεια, καθώς έκαναν οι πρώτοι δημοτικιστές, όχι ρωτώντας πώς να είναι Έλληνες, αλλά πιστεύοντας πως αφού είναι Έλληνες, τα έργα που πραγματικά θα γεννήσει η ψυχή τους δεν μπορεί παρά να μην είναι ελληνικά» (σ. 30). Βασική, ωστόσο, κατευθυντήρια αρχή για την προσέγγιση της δύσης αποτελούσε η γλώσσα. «Θα χρειάζεται πάντα», έγραφε,

«να εξελέγουμε ποια είναι φύση της γλώσσας μας, όχι κοιτάζοντας μόνοι μας τον εαυτό μας –ο μοναχός αβοήθητος άνθρωπος είναι συχνά μαινόμενος και σπάνια βλέπει καλά– αλλά γυρεύοντας τον εαυτό μας με τη βοήθεια των λίγων κειμένων (εννοώ τα δημοτικά κείμενα) που έχουν αποδειχθεί, ως τα σήμερα τουλάχιστον τα μόνα αυθεντικά»¹⁰. Με το επιχείρημα επομένως αυτό για την αναγκαιότητα της πολιτισμικής διασύνδεσης με τη δύση, ο Σεφέρης αντιμετώπιζε τις επικρίσεις περί γνησιότητας, ενώ παράλληλα διαμόρφωνε ένα πλαίσιο που ενίσχυε τις απόψεις του για τη μεταβολή και την ανανέωση των αξιών.

δ.

Μέχρι εδώ, είδαμε ότι τα ουσιαστικότερα σημεία της διαφωνίας εκπορεύονται από τις διαφορετικές απόψεις για τη σταθερότητα και τη μονιμότητα των αισθητικών και πολιτισμικών αξιών. Στο αίτημα της έλλογης νοηματικής αλληλουχίας αντιπαρά τίθεται η διοχέτευση της συγκίνησης, ενώ στο αίτημα της ελληνικότητας και της γνησιότητας, ο ελληνισμός. Η επιμονή των δύο συνομιλητών σ' αυτά τα θέματα είχε, ωστόσο, ως συνέπεια να μην προσεχθούν όσο θα έπρεπε τα σημεία σύγκλισης των απόψεων. Μάλιστα, αν προσπαθήσουμε να κοιτάξουμε τις απόψεις τους, κάπως ανεξάρτητα από το ευρύτερο ερμηνευτικό και θεωρητικό πλαίσιο που τις γέννησε, τότε θα δούμε ότι τα ερωτήματα, στα οποία οι απόψεις αυτές αποτελούν απάντηση, είναι κοινά ή παραπλήσια και ως εκ τούτου, παρά τις υπάρχουσες διαφορές, σε ορισμένα βασικά σημεία οι προσδοκίες τους βρίσκονται πλησιέστερα από ό,τι φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Το ερώτημα, λόγου χάριν, στο οποίο απαντούν, τόσο οι απόψεις του Τσάτσου για την έλλογη νοηματική αλληλουχία και την «αντικειμενικότητα», όσο και οι απόψεις του Σεφέρη για την ποιητική συγκίνηση, είναι κοινό και αφορά στο ζήτημα της ποιητικής μεταδοσιμότητας.

Η μεταδοτικότητα του ποιητικού νοήματος είναι ακριβώς ο λόγος για τον οποίο ο Τσάτσος επιμένει στην έλλογη αλληλουχία και την αντικειμενικότητα. Η έλλογη νοηματική αλληλουχία είναι το στοιχείο εκείνο που μπορεί να διασφαλίσει την αισθητική μορφοποίηση του υποκειμενικού βιώματος ή της υποκειμενικής συγκίνησης με τρόπο που να καταστεί δυνατή η μετάδοσή τους. Διαφορετικά το εκφραζόμενο παραμένει αμετουσίωτο. Το έλλογο στοιχείο, υποστηρίζει ο Τσάτσος,

έχει αντικειμενικότητα. Νοείται αναγκαστικά από όλους κατά τον ίδιο τρόπο. Ο λόγος είναι ένας, και όλοι πρέπει να μετέχουν σε αυτόν. Όταν στην βάση του ποιήματος υπάρχει μια νοηματική αλληλουχία, υπάρχει ένα στοιχείο αντικειμενικό, που κάθε συνείδηση θα π ρ έ π η να μπορέ να συλλάβη, οποιαδήποτε και αν είναι η ρυθμική και συμβολική της σύνθεση. Έτσι η ποίηση όση και αν είναι η προέκταση του ρυθμικού και του συμβολικού, μπορεί να διατηρή πάντα μια νοητότητα, στηριγμένη στην

¹⁰ Γ. Σεφέρης, «Ελληνική Γλώσσα», *Δοκίμες*, τομ. Α', Αθήνα: Ίκαρος, 1981, σ. 67-8.

αντικειμενικότητα του έλλογου συνειρμού των νοημάτων της. Όπου όμως η νοηματική αλληλουχία τείνει να εκμηδενισθεί, εκεί το στοιχείο της αντικειμενικότητας χάνεται, και ελαττώνεται παράλληλα ως το μηδέν η νοητότητα (σ. 43-4).

Για να γίνει κάτι μεταδοτό πρέπει επομένως, να βαπτισθεί στη λίμνη της αντικειμενικότητας, στο πεδίο, δηλαδή, που εποπτεύεται από το έλλογο. Το πεδίο αυτό καθορίζεται από μια συμβατική συμφωνία (ανάλογη ίσως της αυθαίρετης συμβατικής συμφωνίας που καθορίζει τη λειτουργία της γλώσσας) ανάμεσα στο υποκείμενο εκφοράς λόγου και στον αποδέκτη αυτού του λόγου για τη σημασία και το νόημα των πραγμάτων. Όταν κάποιος, όπως συμβαίνει με τους νέους ποιητές, αμφισβητεί ή υπονομεύει την έλλογη αλληλουχία, στην πραγματικότητα αρνείται αυτή τη συμβατική συμφωνία και συνεπώς τροποποιεί τους κανόνες του παιχνιδιού¹¹.

Μεταδοτικότητα, όμως, είναι το ζητούμενο και για τον Σεφέρη. Οι απόψεις του μάλιστα για το ζήτημα αυτό έχουν ήδη αποκρυσταλλωθεί από την εποχή του «Μυθιστορήματος» και έχουν παίξει καθοριστικό ρόλο στην οικοδόμηση της ποιητικής του. Ωστόσο, εκεί που ο Τσάτσος, για να εξηγήσει τις προϋποθέσεις της μεταδοσιμότητας, έχει ως αφετηρία των συλλογισμών του το εμπότισμα της υποκειμενικής εμπειρίας στη δεξαμενή του «αντικειμενικού», το πεδίο, δηλαδή, εκείνο που είναι κοινό για όλους τους ανθρώπους, ο Σεφέρης ξεκινά από το αντίθετο άκρο, από εκείνο που χωρίζει τους ανθρώπους. Ειδικότερα για την εποχή του, υποστηρίζει πως χαρακτηρίζεται από την πολυφωνία, την ύπαρξη διαφορετικών βιοθεωριών και κυρίτερα από την έλλειψη κοινών συναισθηματικών δεδομένων. Αντίθετα, σε παλαιότερες κοινωνίες, όπως για παράδειγμα στην αρχαία ελληνική, υπήρχε «μια σιωπηρή συναισθηματική συμφωνία», η οποία απέρρευε από την κοινή «μυθολογική πίστη» (σ. 101). Η κοινή αυτή συμβολική γλώσσα, που μοιράζονταν οι άνθρωποι αυτών των κοινωνιών, καθιστούσε δυνατή την άμεση επικοινωνία του καλλιτέχνη με το κοινό. Στο σύγχρονο κόσμο, όμως, κάτι τέτοιο απουσιάζει. Ο σύγχρονος κόσμος, έγραφε ο Σεφέρης, λίγα χρόνια πριν από το «Διάλογο», «είναι ένας κόσμος διαλυμένος, άρρωστος και ναρκωμένος, όπου οι αισθήσεις εξατιμίζονται και χάνουν την πραγματικότητά τους, μέσα στο χάος των εντυπώσεων· όπου ο άνθρωπος που θα προσπαθήσει να συντάξει τις αισθήσεις αυτές, δε βρίσκει πουθενά στερεό έδαφος να πατήσει παρά στον εαυτό του»¹². Είναι άδικο επομένως να επικρίνουμε τους νέους ποιητές, οι οποίοι άλλωστε «προσπάθησαν –περισσότερο από κάθε άλλον– να είναι ποιητές αντικειμενικοί.

¹¹ «Στην πρωτοποριακή ποίηση, [υποστηρίζει ο Τσάτσος] την αντικειμενική νοηματική αλληλουχία την αντικαθιστά μια αλληλουχία από υποκειμενικές συγκινήσεις, από αλλεπάλληλες προσωπικές εντυπώσεις, οπτασίες μουσικές και ζωγραφικές. Και όλα αυτά μένουν πάντα συνυφασμένα με μια συγκεκριμένη ζωή υπάρχουν και καταστρέφονται μαζί της και δεν έχουν μεταφερθή και αναχθή στην περιοχόν εκείνη, όπου μπορεί και μια τρίτη συνείδηση να φτάσει για να τα συλλάβη με την αισθητική της δεκτικότητα.» (σ. 44).

¹² Γ. Σεφέρης, «Εισαγωγή στον Θ. Σ. Έλιοτ», Δοκίμης, τομ. Α', ό.π., σ. 34-5.

Την ποίηση της προσωπικής εξομολόγησης, του «ήσσοнос τρόπου», του δειλινού, του μελαγχολικού λιγώματος· όλα αυτά τα υποκειμενικά μικρόβια, τα καθάρισαν με δυνατά απολυμαντικά [...]» (σ. 95).

Ο ίδιος ο Σεφέρης, για να μπορέσει να αντιμετωπίσει τούτο το πρόβλημα και για να επικοινωνήσει με ένα ανομοιογενές αναγνωστικό κοινό, επιστράτευσε την ελιοτική «μυθική μέθοδο» και την «αντικειμενική συστοιχία»¹³. Κατέφυγε έτσι σε παλαιότερες εποχές στις οποίες υπήρχαν κοινές συναισθηματικές συνισταμένες, από όπου δανείσθηκε μύθους, για να πλαισιώσει εκεί τη συγκίνηση που προσπαθούσε να μεταδώσει. Προσπάθησε, δηλαδή, να βρει στοιχεία που παρέμεναν ακόμη κοινά για το ακροατήριο της εποχής του, τα οποία θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως το όχημα που θα μετέφερε την ποιητική συγκίνηση ή τη δεδομένη εμπειρία που ήθελε να εκφράσει, με τρόπο αναγνωρίσιμο από διαφορετικούς αναγνώστες.

Από τις εξαιρετικά σύντομες αυτές παρατηρήσεις γίνεται φανερό ότι η «μεταδοσιμότητα» και η «αντικειμενικότητα» της ποίησης συνιστά βασικό ζητούμενο και για τους δύο. Ο Τσάτσος απαιτεί ένα ελάχιστο ποσοστό λογικού ειρμού. Ο Σεφέρης, από την άλλη μεριά, αντιτίθενται στην ποίηση του «ήσσοнос τρόπου» και του προσωπικού βιώματος και προσπαθεί να βρει τρόπους για να ξεπεράσει τα επικοινωνιακά προβλήματα που απορρέουν από τον κατακερματισμό του σύγχρονου κόσμου. Πόσο κοντά βρέθηκε ο Τσάτσος στη σεφερική προοπτική φαίνεται καθαρά σε μεταγενέστερο κείμενό του στο οποίο σχολιάζει τη μεταδοσιμότητα του αρχαίου δράματος:

Όταν ένα αρχαίο δράμα προσφέρεται σε ένα σύγχρονο κοινό, όλοι οι παράγοντες, από το σκηνοθέτη ως τον ηλεκτρολόγο, έναν πρώτο σκοπό πρέπει να έχουν: να καταστήσουν όσο το δυνατόν ευκολότερη στο θεατή την προσπέλαση στο πνευματικό βάθος του έργου. Θα ξεκινήσουν με κριτήριο *τον μέσο όρο* του καλλιτεχνικού κοινού, δηλαδή θα ξεκινήσουν από *τους κοινούς παρονομαστές* δεκτικότητας, κατανόησης και ευαισθησίας, που βρίσκονται συνήθως στα μορφωμένα μέλη της κοινωνίας, σε μια ωρισμένη εποχή. Αυτό θα είναι το αποφασιστικό κριτήριο για τον τρόπο με τον οποίο θα μαρουσιάσουν το έργο. Έτσι θα μπάσουν τον αμύητο θεατή στον πνεύμα του έργου, όσο τούτο είναι δυνατό¹⁴.

¹³ Παραπέμποντας στον Έλιοτ, ο Σεφέρης σημείωνε για την «αντικειμενική συστοιχία»: «Ο μόνος τρόπος να εκφράσουμε τη συγκίνησή μας με τη μορφή της τέχνης είναι να βρούμε μian “αντικειμενική συστοιχία”· με άλλες λέξεις, ένα σύνολο αντικειμένων, μια κατάσταση, μian αλληλουχία περιστατικών, που θα είναι ο τύπος (η φόρμουλα) αυτής της ειδικής συγκίνησης με τέτοιο τρόπο, που όταν τα εξωτερικά γεγονότα, που πρέπει να καταλήξουν στον ερεθισμό των αισθήσεων, δουν, η συγκίνηση να παρουσιάζεται αμέσως». (Γ. Σεφέρης, «Κ. Π. Καβάφης, Θ. Σ. Έλιοτ· Παράλληλοι», Δοκίμες, τομ. Α', ό.π., σ. 347).

¹⁴ Κ. Τσάτσος, *Θεωρία της Τέχνης*, Αθήνα: Εκδόσεις των Φίλων, 1978, σ. 121. Οι υπογραμμίσεις δικές μας.

Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με το ζήτημα της ιθαγένειας και της ελληνικότητας. Ο Τσάτσος επιμένει στη χρήση της ελληνικότητας ως αξιολογικού κριτηρίου που εξασφαλίζει τη γνησιότητα της τέχνης, ο Σεφέρης απορρίπτοντας την αξιολογική της χρήση, εισάγει στη θέση της τον «ελληνισμό», όρο με πλατύτερες, αλλά διόλου αντίθετες συνδηλώσεις που επίσης συνδέεται με το γνήσιο και το αληθές. Ο ένας, πιστεύοντας πως η ελληνικότητα πρέπει να επιδιώκεται, διότι τίποτε δεν μπορεί να την εγγυηθεί, της αποδίδει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, ενώ ο άλλος την θεωρεί αναπόφευκτη συνέπεια του υποκειμένου γραφής. Και για τους δύο όμως αποτελεί επιδίωξη. Ο Τσάτσος προσμένει από τη σύγχρονη ποίηση τη σφραγίδα της ιθαγένειας, ενώ ο Σεφέρης φιλοδοξεί να συμβάλλει στη διαμόρφωση ενός αυτοδύναμου ελληνικού πολιτισμού:

Τον ελληνικό ελληνισμό, κάποτε οι καλύτεροι από εμάς τον διαισθάνονται: «σοφοί δε προσιόντων». Αλλά θα πρέπει να γίνουνε άξια έργα, να δουλέψουνε πολλοί μικροί και να πραγματοποιήσουνε πολλοί μεγάλοι, για να μπορέσουμε να πούμε πως διακρίνουμε κάπως καθαρά τη φυσιογνωμία του. Γιατί ο ελληνισμός θα αποχτήσει μια φυσιογνωμία, όταν αποχτήσει μια φυσιογνωμία πνευματική η σημερινή Ελλάδα. [...] όλο το ζήτημα είναι πόσο βαθιά και πόσο αληθινά ο Έλληνας θα ατενίσει τον εαυτό του και τη φύση του που δεν μπορεί να είναι μέσα στη μεγάλη φύση την ελληνική (σ. 30).

ε.

Αν, όμως, πραγματικά ορισμένες απόψεις τους καταλήγουν σε γειτνιάζοντα εδάφη, τότε γιατί υπερτονίσθηκαν οι διαφορές και υποτιμήθηκαν οι ομοιότητες; Ή, γιατί ο διάλογος δίνει περισσότερο την εντύπωση της διαφωνίας, παρά της συμφωνίας; Κατ' αρχάς, γιατί τέτοια ήταν η φύση της συζήτησης. Από τη στιγμή που μια συζήτηση ξεκινά ως αντιπαράθεση διαφορετικών αξιολογήσεων και προτάσεων είναι επόμενο πως η ματιά των εμπλεκομένων, (αλλά και εκείνων που θα κοιτάζουν τη συζήτηση αργότερα) θα στραφεί στις διαφορές, παρά στις ομοιότητες. Τούτο βέβαια, σημαίνει πως στην αφετηρία κάθε διαλόγου βρίσκεται η διαφορά. Ο διάλογος προϋποθέτει τη διαφορά: διαφορά βιοθεωρίας, διαφορά αντιλήψεων, διαφορά απόψεων, διαφορά προσωπικοτήτων. Δεν θα υπήρχε λόγος, άλλωστε, να ξεκινήσει η συζήτηση και να αναπτυχθεί στο βαθμό που αναπτύχθηκε, αν δεν υπήρχε κάποιο σημείο απόκλισης, ή αν εκείνοι που συμμετείχαν σε αυτήν δεν πίστευαν πως υπάρχει. Μάλιστα θα λέγαμε πως στη συγκεκριμένη περίπτωση η διαφορά εκλαμβάνεται από τον αντίπαλο ως λάθος. Εξισώνεται με το λάθος. Και λάθος κάνει πάντα ο άλλος: λάθος στην οικοδόμηση και στην εφαρμογή του ερμηνευτικού του συστήματος, και κυρίως λάθος στην επιχειρηματολογία και στην αποτίμηση. Ακριβώς, όμως, επειδή η συλλογιστική του αντιπάλου θεωρείται λανθασμένη, η επιχειρηματολογία οικοδομείται σε δύο βασικές αρχές που τονίζουν τη διαφορά, καθιστώντας την έτσι συνθήκη του διαλόγου. Από την μια μεριά, αποσκοπεί στην απόδειξη της ανωτερότητας του ενός συστήματος έναντι του άλλου, και από την άλλη, στην ανατροπή των επικρίσεων του αντιπάλου.

Σε μια διαφωνία, ο ένας συγκροτεί τον εαυτό του μέσα από τη διαφορά του από τον άλλο. Δεν μπορεί να υπάρξει δίχως εκείνον, αλλά παράλληλα θέλει να τον αποκλείσει, να περιορίσει την παρουσία του για να υπάρξει ο ίδιος. Γι' αυτό, κατά τη στιγμή που πραγματοποιείται ένας διάλογος, οι συνομιλητές δεν μπορούν να αποστασιοποιηθούν και να δουν με νηφαλιότητα τις απόψεις του αντιπάλου. Προέχει να υπερασπίσουν τις δικές τους απόψεις και να στεριώσουν τα δικά τους επιχειρήματα, γιατί διαφορετικά κινδυνεύουν να αφανισθούν από την παρουσία του άλλου. Ο άλλος δεν μπορεί να έχει δίκιο, γιατί αν έχει δίκιο, τότε εγώ παύω να υπάρχω. Αυτή φαίνεται πως είναι η βασικότερη συνθήκη ενός δημόσιου διαλόγου. Από τη στιγμή που τα επιχειρήματα του αντιπάλου στέκονται όρθια, η απειλή αυτή συνεχίζει να υφίσταται. Γι' αυτό, η ματιά τείνει να αναζητά τις αδυναμίες και τα κενά του επιχειρήματος, αντί να γυρεύει τις ομοιότητες και τη σύγκλιση των απόψεων. Είναι, λοιπόν, φυσιολογικό να παρασυρθεί κανείς από το «ρυθμό» της συζήτησης σε πράγματα που ίσως δεν είχε σκοπό να υποστηρίξει. Ο Τσάτσος, άλλωστε, στο τέλος του «Διαλόγου» παραδέχεται: «Ίσως κάποτε να μην με κατάλαβε καλά, και σε αυτό να είμαι κ' εγώ ο φταιχτής. [...] Ίσως όμως και εγώ να παρενόησα σε μερικά σημεία τον Σεφέρη. Ίσως να *παρασύρθηκα* και εγώ από την πρόθεση να διατυπώσω με πληρότητα τον εαυτό μου, και γι' αυτό να μην πρόσεξα, πως σε πολλά σημεία αυτής μου της προσπάθειας δεν είχα πια να αντικρούσω τον Σεφέρη, αλλά μόνο να συμφωνήσω μαζί του» (σ. 180)¹⁵.

Ένας δεύτερος σημαντικός παράγοντας ήταν ότι σε αρκετά σημεία της συζήτησης, τόσο ο Σεφέρης όσο και ο Τσάτσος, δεν μπόρεσαν να διαχωρίσουν τις απόψεις τους για τη νέα ποίηση από τα ερμηνευτικά συστήματα στα οποία στηρίζονταν αυτές οι απόψεις. Με άλλα λόγια, δεν μπόρεσαν να δουν ότι ενδέχεται κανείς να ξεκινήσει από διαφορετικούς δρόμους και στο τέλος να καταλήξει αν όχι στα ίδια, τουλάχιστον σε παραπλήσια συμπεράσματα¹⁶. Η ταύτιση, βέβαια, συστήματος και άποψης δεν οφείλεται σε κάποια αδυναμία των συνομιλητών, αλλά στη φύση της συζήτησης και ειδικά στο δημόσιο χαρακτήρα της. Είναι επόμενο πως από τη στιγμή που κλωνιζόταν το ένα από τα δύο αξιολογικο-ερμηνευτικά συστήματα, θα κλωνιζόταν παράλληλα και η αξιοπιστία των παρατηρήσεων που εκπορεύονται από αυτό το σύστημα. Αναγκαστικά, λοιπόν, έπρεπε να συγκροτηθούν μια επιχειρηματολογία που θα υπεράσπιζε και τα δύο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, η διαφορά των ερμηνευτικών συστημάτων επηρέασε καθοριστικά τόσο την άρθρωση όσο και την πρόσληψη των παρατηρήσεων και συνεπώς επέτεινε την απόσταση που τους χώριζε.

¹⁵ Η υπογράμμιση δική μας.

¹⁶ Εξάιρεση, βέβαια, αποτελεί η προσπάθειά του Τσάτσου στον «Απολογισμό του Διαλόγου» να δείξει ότι σε αρκετά σημεία όντως υπήρξαν παραπλήσιες παρατηρήσεις και προσδοκίες. Ακόμη κι εδώ, όμως, μια προσεκτική ανάγνωση, θα μας έδειχνε πως τα σημεία σύγκλισης των απόψεων γίνονται κατανοητά ή αποκτούν νόημα μέσα από το δικό του αξιολογικό σύστημα. Δεν γίνεται, δηλαδή, κάποια προσπάθεια να γίνει κατανοητό το αντίπαλο ερμηνευτικό πλαίσιο.

Σ' αυτό, σημαντικό ρόλο έπαιξε και ο Σεφέρης, ο οποίος συχνά έστρεψε τη συζήτηση σε σημεία που διευκόλυναν την προώθηση των δικών του απόψεων. Ένα χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η επιλογή των ποιημάτων που χρησιμοποίησε για να διασαφηνίσει και να υποστηρίξει τις απόψεις του. Απέφυγε να χρησιμοποιήσει ποιήματα από τη σύγχρονη ποιητική παραγωγή, γιατί ίσως κάτι τέτοιο να ενίσχυε ή να διευκόλυνε την επιχειρηματολογία του Τσάτσου. Περιορίστηκε έτσι, κυρίως σε ποιήματα που άντλησε από προηγούμενες εποχές, με στόχο να αποδείξει ότι το άλογο στοιχείο υπάρχει ακόμη και στην παραδοσιακή ποίηση και συνεπώς η έλλογη νοηματική αλληλουχία δεν μπορεί να αποτελέσει βάσιμο αξιολογικό κριτήριο. Με τα παραδείγματα αυτά προφανώς καθιστούσε την επιχειρηματολογία του απτή και συγκεκριμένη, ενώ παράλληλα υπονόμει τα θεμέλια του συστήματος αξιών και τα πορίσματα του Τσάτσου. Ο Τσάτσος, από την άλλη μεριά, δεν αντέταξε στον Σεφέρη τα δικά του παραδείγματα από τη νεότερη ποίηση. Αντίθετα, αναγκάστηκε να υπερασπισθεί το σύστημα αξιών του, σχολιάζοντας έστω και αδρομερώς τα σφαιρικά παραδείγματα. Σ' αυτά, μάλιστα, τα σημεία του «Διαλόγου» λειτουργεί αμυντικά. Επικεντρώνει περισσότερο την προσοχή του στην αντίκρουση των σφαιρικών παρατηρήσεων παρά στην προώθηση των δικών του¹⁷.

Σε κάθε διάλογο, όμως, κάθε ένας από τους δύο συνομιλητές συγκροτεί όχι μόνο τον εαυτό του, αλλά και μια εικόνα του άλλου. Κατασκευάζει τον άλλο ως διαφορά για να αρθρώσει το δικό του κόσμο και τις δικές του απόψεις. Αυτό έγινε τόσο στην επιχειρηματολογία του Τσάτσου όσο και του Σεφέρη. Όπως είδαμε, ο Τσάτσος, προσπαθώντας να αντιμετωπίσει τη νέα ποίηση στο σύνολό της, να σκιαγραφήσει το γενικό περίγραμμα και τις βασικές της κατευθύνσεις, απέφυγε να αναφερθεί σε συγκεκριμένους συγγραφείς και να σχολιάσει τις εξαιρέσεις, καταλήγοντας έτσι σε εύκολα παρερμηνεύσιμες γενικές διαπιστώσεις. Ο Σεφέρης, από τη δική του μεριά, αξιοποίησε αυτές τις γενικεύσεις, τις ερμήνευσε και τις τοποθέτησε στα δικά του συμφραζόμενα, έτσι ώστε να παρουσιάσει το νέο σύστημα αξιών σε μια συνετή αντιπαράθεση με το καθιερωμένο. Είναι φανερό πως, σε αρκετά σημεία του διαλόγου, στόχος του δεν ήταν καν να αντικρούσει τον Τσάτσο, αλλά να παρουσιάσει συστηματικά και τεκμηριωμένα τις δικές του απόψεις, σε αντιπαράθεση μ' αυτό που ο ίδιος θεωρούσε παλιό και παρηκμασμένο. Γι' αυτό εξάλλου, στο τέλος ο «Διάλογος» μετατρέπεται σε «Μονόλογο», δηλαδή, σε μια ομιλία εις εαυτόν, όπου ο Σεφέρης δεν συνδιαλέγεται πλέον με τον Τσάτσο, αλλά με ένα υποθετικό σύστημα αξιών που το αντιλαμβάνεται και το προσδιορίζει με το δικό του τρόπο. Την παραποίηση αυτή άλλωστε αναγνωρίζει ο Τσάτσος στον «Απολογισμό ενός Διαλόγου», όταν σημειώνει:

¹⁷ Είναι πράγματι αξιοπερίεργο πως από μια συζήτηση που αφορά τη νέα ποίηση να απουσιάζουν και από τους δύο συνομιλητές παραδείγματα από τη νέα ποίηση.

πιστεύω, πως κάποια σύγχυση στην έννοια της ελευθερίας καθώς και κάποια σύγχυση στην έννοια του *arīoti* ήταν οι άτυχες αφορμές μιας ευτυχισμένης συζήτησης, μιας συζήτησης γόνιμης, γιατί κατά βάθος στηρίζεται σε κοινές αντιλήψεις για την τέχνη, πολύ βασικότερες από τις διαφωνίες. Ίσως γι' αυτόν τον λόγο συχνά φαίνεται ο Σεφέρης να αντικρούη γνώμες μου, που όμως εγώ δεν είχα ποτέ μου υποστηρίξει και που μετά την πρώτη του απάντηση τόνισα πως ποτέ δεν είχα σκεφτεί να υποστηρίξω. Ο σκοπός του –είναι φανερό– δεν ήταν τόσο η αντίκρουσή μου, όσον η αυτοτελής διατύπωση των στοχασμών του (σ. 180).

Ίσως η «ετεροποίηση» του συνομιλητή να είναι στοιχείο κάθε παρόμοιου διαλόγου. Στην περίπτωση, όμως, του Σεφέρη και της γενιάς του, το στοιχείο αυτό έδρασε ευεργετικά. Η παρέμβαση του Τσάτσου ήρθε την κατάλληλη στιγμή. Οι νέοι ποιητές (κατά κύριο λόγο ο Σεφέρης, αλλά και ο Ελύτης) βρήκαν στο πρόσωπο του Τσάτσου το αντίπαλο δέος, ένα φόντο πάνω στο οποίο μπόρεσαν να προβάλλουν και συνεπώς να αποσαφηνίσουν τις δικές τους απόψεις για την κατεύθυνση της νεότερης ποίησης. Ο Τσάτσος πρόσφερε έτσι έναν βολικό αντίλογο. Πραγματικός ή πλασματικός ο αντίλογος αυτός θα έπρεπε να υπάρξει. Ακόμη και αν δεν είχε εμφανισθεί από μόνος του, οι νεότεροι ποιητές θα έπρεπε να τον ανακαλύψουν ή να τον κατασκευάσουν, έτσι ώστε να παρουσιάσουν με διαύγεια τις επιδιώξεις και τα οράματά τους. Η παρέμβασή του, επομένως όχι μόνο δεν κλόνησε την παρουσία των νέων ποιητών, αλλά αντίθετα συνέβαλε αποφασιστικά στην εναργή συγκρότηση και στην πειστική τεκμηρίωση των θέσεών τους. Οι αντιστάσεις του προσαρμοσμένες στα μέτρα του Σεφέρη, στάθηκαν ο αντίλογος για να προβληθεί ένα καινούριο σύστημα αισθητικών αξιών. Η σημασία της παρέμβασης του Τσάτσου για τη νέα ποίηση γίνεται φανερή όταν αναλογισθούμε πόσο διαφορετικός θα ήταν ο αντίκτυπος των σεφερικών απόψεων, αν αυτές είχαν απλώς διατυπωθεί σε ένα αυτόνομο δοκίμιο.

Αυτή, όμως, η ευεργετική επίδραση του Τσάτσου μας βοηθά να δούμε τον «Διάλογο» λίγο διαφορετικά: όχι μέσα από ερωτήματα που διαιωνίζουν τη διαφορά και τη διχογνωμία, αλλά μέσα από μια προοπτική που παραπέμπει σε αμοιβαία αναγνώριση και αλληλοεξάρτηση. Ο «Διάλογος» ίσως βρίσκεται πέρα από τα ερωτήματα: ποιός είχε δίκιο, ή ποιός δικαιώθηκε από τις εξελίξεις, ή ακόμη ποιός έφτιαξε πιο συνεκτικά επιχειρήματα, αφού, όπως είδαμε, κάθε επιχειρηματολογία, παρουσιάζει κενά και αντινομίες. Σε μια δημόσια συζήτηση, ο ένας δεν σταματά να υπερασπίζεται τις απόψεις του, γιατί, όπως είδαμε, αυτές βρίσκονται συνεχώς υπό την απειλή της εξαφάνισης, της διαγραφής και της ακύρωσης. Ωστόσο, εξαιτίας αυτής της απειλής, αναγκάζεται να δώσει λύσεις σε προβλήματα του συστήματος αξιών του, που δεν είχε σκεφτεί ο ίδιος, να φτιάξει πειστικά επιχειρήματα για να αντικρούσει τις θέσεις του αντιπάλου, να εδραιώσει τέλος το θεωρητικό του οικοδόμημα σε πιο στέρεες βάσεις. Έτσι, όμως, αρθρώνει, κατανοεί και ανακτά τον εαυτό του. Ο διάλογος είναι επομένως η συνθήκη μέσω της οποίας το υποκείμενο ωθείται να στοχαστεί ή να

αναστοχαστεί τον εαυτό του. Είναι ένα μέσο για να ξεκαθαρίσει τις απόψεις του και για να τις προχωρήσει παραπέρα. Βέβαια, ο διάλογος είναι παράλληλα και πάλι για αναγνώριση. Από τη φύση του, όμως, καθιστά την αναγνώριση αυτή αμοιβαία. Ίσως ο ένας, ανάλογα με την εξέλιξη των πνευματικών υποθέσεων, αλλά και τη συγκυρία, να παίρνει τελικά το πάνω χέρι. Στο τέλος, όμως, η αναγνώριση είναι δια-δραστική, αλληλοεξαρτώμενη και αμοιβαία. Ο ένας βρίσκεται σε συνάρτηση με τον άλλο, παραδόξως μέσω της διαφωνίας.

Η πνευματική μορφή του Κωνσταντίνου Τσάτσου όπως προκύπτει από τις δοκιμακές και ημερολογιακές καταθέσεις των Οδυσσέα Ελύτη και Γιώργου Θεοτοκά και η μέσω αυτών των καταθέσεων ένταξή του στο πολιτισμικό αποτύπωμα της αποκαλούμενης «Γενιάς του '30».

Τα συνταιριάζεις τα νοητά και τ' αντηχείς τα θεία, κριτής, ματιά,
σπουδή, φωνή, με τη φιλοσοφία.
Μα ο στοχασμός που πιο ψηλά θα πάη και θα κρατήση αγάπες
είναι κ' εμπνοές, πιο σοφές από την κρίση.
«Στον Κ. Τσάτσο»¹

Η ένταξη του Κ. Τσάτσου στην Γενιά του '30

Στην μικρή ενότητα με τον τίτλο «Ο χορός των «Πενηντάχρονων»», ενταγμένη στην συλλογή *Πρόσωπα και Μονόλογοι*, ο Κωστής Παλαμάς συγκεντρώνει, εκτός από το ανωτέρω τετράστιχο, το οποίο αφιερώνει στον Κωνσταντίνο Τσάτσο, δέκα ακόμη τετράστιχα² ή, σε δύο περιπτώσεις, λίγο μεγαλύτερα ποιήματα³. Από αυτά ξεχωρίζουμε

¹ Κωστή Παλαμά, *Άπαντα*, τόμος ενδέκατος, β' έκδοση, Μπίρης, (*Πρόσωπα και Μονόλογοι*) σ. 164.

² Σε μια επιστολή του της 25ης Σεπτ. 1936 στον Κατσίμπαλη, δημοσιευμένη μαζί με άλλες στο τ. 397 της *Νέας Εστίας* (Χριστούγεννα 1943, τόμος ΛΔ', σσ. 304-5), όπου, εξάλλου, είχε δημοσιευθεί και η πρώτη «Βιβλιογραφία» του Κωστή Παλαμά από τον Γ. Κ. Κατσίμπαλη, ο Παλαμάς αναφερόταν σε αυτά τα ποιήματα ως «επιγράμματα, ας τα ποιύμε, ατύποτα [sic]». Στην ίδια επιστολή ο Κ. Παλαμάς αναφερόταν εκτενέστερα στον Κωστή Τσάτσο και στο βιβλίο του για τον ίδιο, με ευγνωμοσύνη και θαυμασμό. Ο τίτλος «Ο χορός των «Πενηντάχρονων»» παραπέμπει στις πολυάριθμες εκδηλώσεις που έγιναν το 1935, τόσο στην Ελλάδα όσο και στο εξωτερικό, για τα πενήντα χρόνια της πνευματικής δραστηριότητας του Κωστή Παλαμά, λαμβάνοντας ως αφετηρία το έτος 1875, όταν, δηλαδή, δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά ποίημα του Παλαμά στην δημοτική σε περιοδικό της Αθήνας. Οι περισσότεροι από τους «αποδέκτες» των εν λόγω επιγραμμάτων, πλην, ίσως, του Ρίτσου, «πρωταγωνίστησαν», με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, στις ανωτέρω εκδηλώσεις τιμής: μεγάλοι πλούτοιοι στοχεύον σχετικά με τα παραπάνω ανευρίσκεται στο Κ. Γ. Κασίνης, *Βιβλιογραφία Κωστή Παλαμά 1932-1942. Πρώτη Καταγραφή*, Ανάτυπο από το περιοδικό της «Νέας Εστίας» – Χριστούγεννα 1993, Αθήνα, 1994.

³ Σύμφωνα και με όσα γράφει ο Αντρέας Καραντώνης, ο Παλαμάς «είχε παραλάβει από τον 19^ο αιώνα, τη συνήθεια να δηλώνει αυθόρμητα την ελπίδα του, την εκτίμησή του ή και τον θαυμασμό του σε νέους ανθρώπους των Γραμμάτων, της Τέχνης και του Στοχασμού, όχι μόνο με προλόγους, με κριτικές σε έντυπα και σε επιστολές, αλλά και με στίχους, όπως οι παραπάνω. Συχνά, με τρόπο αξιοθαύμαστο, συνταιρίαζε στους στίχους αυτούς, την οξύτατη κριτική παρατήρηση, την προφητική διαίσθηση για το βέβαιο μέλλον του προσεγμένου

για την παρούσα περίπτωση εκείνα που απευθύνονται στον Ανδρέα Καραντώνη, στον Γιώργο Κατσιμίπαλη και εκείνο, το τόσο γνωστό, εξάλλου, που απευθύνεται στον Γιάννη Ρίτσο, ως χαρακτηριστικές καταθέσεις μιας πνευματικής ατμόσφαιρας που διαθέτει στοιχεία από την Γενιά του '30, η οποία έτσι χρίζεται, θα έλεγε κανείς, από τον Παλαμά, ως η συνέχεια της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας και η οποία συμπεριλαμβάνει παράλληλα στο πλαίσió της την φυσιογνωμία τού Κωνσταντίνου Τσάτσου.

Με την σειρά του ο Ανδρέας Καραντώνης, από τους σημαντικότερους μελετητές τού έργου τού Κωστή Παλαμά (θεματοφύλακες του παλαμικού έργου χαρακτηρίζει αυτόν και τον Κατσιμίπαλη ο Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος⁴) αλλά και ο κύριος ερμηνευτής και απολογητής των επιδιώξεων, των ιδανικών και των πραγματώσεων της Γενιάς του '30, συμπεριέλαβε στον δεύτερο τόμο του έργου του *Φυσιονομίες* τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, ένα από τα λίγα «καθολικά» πνεύματα, όπως γράφει, που ανέδειξε ο νέος ελληνισμός. Αναφερόμενος, μάλιστα, στον «Διάλογο για την ποίηση» μεταξύ Κωνσταντίνου Τσάτσου και Γιώργου Σεφέρη, ο Καραντώνης καταθέτει και την προσωπική του εμπειρία:

Νέοι τότε, επάνω στους μεγάλους μας ενθουσιασμούς για τα ποιητικά ρεύματα, παλεύοντας ανάμεσα στην επιβλητική δύναμη της παράδοσης και στη μαγεία τού καινούριου, παρακολουθούσαμε με έκσταση και επική περιέργεια αυτόν τον ανώτερης πνευματικής και ψυχικής ποιότητας «διάλογο για την ποίηση», που ξετυλίχθηκε ανάμεσα στο από τον Κάντ θρεμμένο φιλοσοφικό πνεύμα τού Τσάτσου και στην έμπειρη ποιητική στοχαστικότητα του Γιώργου Σεφέρη. [...] Ο Τσάτσο, αντικρίζοντας με επιφυλακτικότητα τη νέα ποίηση (υπερρεαλισμό, Έλιοτ, κ.λπ.) την κατηγόρησε ότι παραβαίνει τους απριόρι νόμους τής καλλιτεχνικής δημιουργίας, και ότι, κατά κάποιον τρόπο, προδίδει την προαιώνια ελληνική ποιητική παράδοση. Ο Σεφέρης, περιορίστηκε να προβάλει με πολλή πειστικότητα τα δικαιώματα τού ποιητή σαν ελεύθερου δημιουργού, που μπορεί να πλάθει εξαιρέτα ποιήματα χωρίς, συχνά, να γνωρίζει με ποιους νόμους τα πλάθει. [...] Έτσι, ο διάλογος αυτός που κράτησε καιρό, ουσιαστικά απέληξε σε δυο παράλληλους μονολόγους, εξ' ίσου σημαντικούς για ό,τι καινούριο και πρωτοεπίτω προσέφερε ο καθένας στην όχι και τόσο πλούσια διανόησή μας τού καιρού εκείνου»⁵.

νέου, μ' έναν ιδιόρρυθμο λυρισμό, που θα τον χαρακτηρίζαμε «πνευματική συγκίνηση», κάποτε ισοδύναμη με την έκσταση μπροστά σε μια αποκάλυψη, ακόμα και με ένα, σαν πλατωνικό ερωτισμό προς το κάλλος. Τα ειδικά αυτά ποιήματα τού Παλαμά, τα γραμμένα είτε για ξεχωριστά πρόσωπα τού νεοελληνισμού, είτε για πρωτοφανέρωτους νέους, θα μπορούσαν να σχηματίσουν μια μικρή ανθολογία». Αντρέα Καραντώνη, *Νεοελληνική Λογοτεχνία Φυσιονομίες Β*, έκδοση τρίτη, συμπληρωμένη με νέες φυσιονομίες και βιογραφικά (τόμος δεύτερος), εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, 1977, σσ. 141-201/ εδώ, σσ. 178-9. Έτσι και στην παλαμική συλλογή *Περάσματα και Χαιρετισμοί* (1^η έκδοση 1931) βρίσκουμε αφιερωμένο στον Κωνσταντίνο Τσάτσο, προφητικά θα έλεγε κανείς, δεδομένης της ανάδειξής του στην Προεδρία της Ελληνικής Δημοκρατικής Πολιτείας (το διαπιστώνει, εξάλλου, και ο Καραντώνης), το ποίημα «Ο πρώτος». Στο ίδιο άρθρο του ο Καραντώνης μας πληροφορεί και για περαιτέρω γραπτές αναφορές τού Παλαμά στον Κωνσταντίνο Τσάτσο, τον οποίο τόσο θαύμαζε.

⁴ Βλ. *Νέα Εστία. Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987) Στα δέκα χρόνια από το θάνατό του*, Χριστούγεννα 1997, τόμος 142, τεύχος 1691, σ. 28.

⁵ Βλ. *Φυσιονομίες* ό.π., σσ. 144-5.

Ο Καραντώνης στέκεται παραδειγματικά στην «ιδέα της ελληνικότητας» όπως συζητήθηκε από τους Τσάτσο – Σεφέρη, ένα θέμα, που, σύμφωνα με τον Mario Vitti, πήρε

ιδιαίτερες διαστάσεις μέσα στην ιδεολογία της γενιάς του Τριάντα, με μια αρκετά περίπλοκη διαδικασία, όπου ο παράγοντας της οργανικής άμυνας αποκτά αρκετό βάρος. Αν σκεφτούμε ότι, χάρη στη γενιά αυτή πραγματοποιείται μια από τις πιο συμπαγείς εισαγωγές ιδεών και μορφών, πρέπει να περιμένουμε ότι η άμυνα απέναντι σ' αυτή την εισβολή θα είναι ανάλογη. Οι πιο επιφυλακτικοί θα ανακινήσουν το ζήτημα της ελληνικότητας με απροκάλυπτα αμυντική τακτική, όπως έκανε ο Κ. Τσάτσος και όπως έκανε με υπερβολικό ζήλο ο Τάκης Παπατσώνης⁶.

Ενταγμένος στην περίφημη Γενιά και από τον Mario Vitti, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος διαφοροποιείται, ωστόσο, από τους λογοτέχνες της και ως προς το θέμα της ελληνικότητας, καθώς εκείνοι, σύμφωνα με τον κριτικό,

όχι επειδή αισθάνονταν υπόδικοι και ένοχοι για την αποδοχή των ξένων επιδράσεων, αλλά επειδή ήταν υπεύθυνοι εργάτες του λόγου, έθεταν οι ίδιοι στον εαυτό τους το αίτημα της εθνικής ταυτότητας, αμυνόμενοι και αυτοί απέναντι στους κινδύνους που ενσυνείδητα οι ίδιοι είχαν δημιουργήσει⁷.

Στον «Διάλογο για την Ποίηση» αφιερώνει ένα σύντομο κεφάλαιο του βιβλίου του *Η Γενιά του '30. Τα πριν και τα μετά* και ο Δημήτρης Τσάκωνας⁸, ενώ ο ίδιος σε άλλα σημεία λαμβάνει υπ' όψιν του και παραθέτει κριτικά σχόλια του Κωνσταντίνου Τσάτσου για τους Θ. Πετσάλη-Διομήδη, Δ. Ι. Αντωνίου, Ανδρέα Καραντώνη.

⁶ Βλ. Mario Vitti, *Η Γενιά του Τριάντα*. *Ιδεολογία και Μορφή*, Ερμής, 2006, σ. 190.

⁷ Βλ. ό.π. Αξίζει εδώ να παραθέσουμε την σχετική τοποθέτηση του Νίκου Αλιβιζάτου: «[...] η «νέα» ελληνικότητα του Θεοτοκά και της Γενιάς του '30 θα πρέπει να αποτιμηθεί στις ορθές της διαστάσεις: ως άρνηση, δηλαδή, τού λογιωτατισμού και της προγονοπληξίας και ως μανιφέστο υπέρ της δημιουργικής έκφρασης που θα αντλεί από τις παραδόσεις μόνον ό,τι δεν εμποδίζει τη δυναμική αφομοίωση των ξένων ρευμάτων». Γιώργος Θεοτοκάς, *Στοχασμοί και Θέσεις. Πολιτικά κείμενα 1925-1966*, τόμος Α' 1925-1949, Πρόλογος: Νίκος Κ. Αλιβιζάτος, Επιμέλεια: Νίκος Κ. Αλιβιζάτος, Μιχάλης Τσαπόγας, Βιβλιοπωλείον της "Εστίας", 1996, σ. 88. Επίσης, ως προς τον Κ. Τσάτσο, παραπέμπω σχετικά στο κείμενο του Ανδρέα Θωμά με τον τίτλο «Τα ποιήματα του Κωνσταντίνου Τσάτσου» (περ. *Πνευματική Κύπρος. Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Χρονιά ΙΖ', Γενάρης – Φλεβάρης 1977, Αρ. 196-197, σσ. 146-163), όπου και επιλογή αποσπασμάτων αναφερόμενων στην ελληνικότητα από το δοκιμιακό έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου και συνεξέτασή τους με τα ομόθεμα ποιήματά του (σσ. 147-154) γίνεται, βέβαια, σαφές ότι η «ελληνικότητα» του Κωνσταντίνου Τσάτσου έχει ένα πιο βαθύ αλλά και πιο πλατύ περιεχόμενο από εκείνο που της έδινε η Γενιά του '30, χωρίς καθόλου, ωστόσο, να χάνει την επαφή της με την απτή καθημερινότητα (βλ. σχετικά και στον Δ' από τους *Διαλόγους σε μοναστήρι* του Κωνσταντίνου Τσάτσου, Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα, 1974).

⁸ Βλ. Δημήτρη Γρ. Τσάκωνα, *Η Γενιά του '30. Τα πριν και τα μετά. Ιστορία της Νεότερης Ελληνικής Λογοτεχνίας*, εκδόσεις Κάκτος, 1989, σσ. 153-156.

Συνολικότερη, πάντως, είναι η αντιμετώπιση του Λίνου Πολίτη, ο οποίος, στην *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας* αναφέρει:

Έξω από τα κυρίως λογοτεχνικά πλαίσια, το γενικότερο πνεύμα τής γενιάς τού 1930 στάθηκε ευνοϊκό και για την ανάπτυξη της καθαρής φιλολογικής επιστήμης και τη δημιουργία ενός ανεξάρτητου κλάδου νεοελληνικών σπουδών, ενώ

τον φιλοσοφικό στοχασμό καλλιέργησαν επίσης δύο πανεπιστημιακοί καθηγητές, ο Βασίλειος Τατάκης [...] και ο Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος [...] από τη νεοκαντιανή σχολή της Χαϊδελβέργης [...] Από το ίδιο ιδεολογικό κλίμα και τη σχολή της Χαϊδελβέργης προέρχονται ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος και ο Κωνσταντίνος Τσάτσος.

Ο Λίνος Πολίτης κλείνει την παραπάνω αναφορά με μία ιδιαίτερη μνεία στον Ευάγγελο Παπανούτσο⁹.

Ο Κώστας Τσιρόπουλος, από την πλευρά του, αφού αναφέρεται στην «φημισμένη τριάδα» του περιοδικού *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* Θεοδωρακόπουλος – Κανελλόπουλος – Τσάτσος, οι οποίοι είχαν συνάψει έναν δυναμικό διάλογο του Ελληνισμού με το Ευρωπαϊκό πνεύμα («έξοχη αλληλοσυμπληρωτική τριανδρία» τούς αποκαλεί ο φοιτητής τότε Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος¹⁰), συνδέει, στη συνέχεια, τον Κωνσταντίνο Τσάτσο με την Γενιά τού '30 με δεσμά ηθικά και ιδεολογικά:

Είναι ιδιαίτερα βαρυσήμαντο το γεγονός ότι η μεταπαλαμική Γενιά στοχαστών και συγγραφέων, η Γενιά του '30, χρησιμοποιεί για το έργο της και την πνευματική της συμπεριφορά μια πολύσημη λέξη-κλειδί: «Α π ο σ τ ο λ ή». Το χρέος αυτό, αληθινά εθνικό, η Αποστολή, καθορίζει τις μορφές που ενύχωναν όχι μόνο το *Αρχαίον Φιλοσοφίας* αλλά κι ολόκληρο τον υψηλό νεοελληνικό πνευματικό χώρο. Χρέος αυτογνωσίας εθνικής και γόνιμης ανανέωσης της ζωής του τόπου¹¹.

Νιώθοντας ο ίδιος ο Τσάτσος, συνεχίζει ο Τσιρόπουλος, πυκνή την ηθική πίεση στη συνειδησή του από την συναίσθηση αυτής της Αποστολής, της ελληνικής αποστολής, γενικά, αλλά και της προσωπικής του αποστολής, ειδικότερα, καταλήγει να επιλέξει ως αμεσότερο χώρο δράσης από εκείνον της Τέχνης ή της Επιστήμης, τον χώρο της Πολιτικής.

⁹ Βλ. Λίνου Πολίτη, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, δ' έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1985, σσ. 330-2. Παρόμοια είναι και η αντιμετώπιση από τον Ε. Ν. Μόσχο στο Εισαγωγικό κείμενο του αφιερωμένου στον Κωνσταντίνο Τσάτσο τεύχους τής *Νέας Εστίας* (Χριστούγεννα 1997, δ.π.) στα δέκα χρόνια από τον θάνατό του: «Και ανήκε σε μια μεγάλη γενιά τής ιστορίας των νεοελληνικών Γραμμάτων, στη Γενιά τού Τριάντα, που τόσο άδικα και άκριτα λοιδορείται και προπηλακίζεται σήμερα, ενώ έχει να παρουσιάσει στους επιγενόμενους η Γενιά τούτη μια σπάνιας ανθοφορίας δημιουργικότητα, σε όλους τους τομείς τού πνεύματος, και στην ποίηση, και στην πεζογραφία, και στην επιστήμη και στη φιλοσοφία. Και ο Κ. Τσάτσος υπήρξε ένας αντιπροσωπευτικός εκπρόσωπος τής μεγάλης αυτής ελληνικής Γενιάς» (σ. 2).

¹⁰ Βλ. *Νέα Εστία*/ Χριστούγεννα 1997, δ.π., σ. 23.

¹¹ Βλ. *Έκφραση Τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο Για την προσφορά του στο Έθνος και τον Πολιτισμό*, Τετράδια «Ευθύνης» 16, Μάιος 1982, στο κείμενο του Κώστα Ε. Τσιρόπουλου με τον τίτλο «Δρομολόγιο. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος άνθρωπος του καιρού μας», σσ. 172-188/ εδώ, σσ. 176-7.

Ο Βάσος Βαρίκας, τέλος (ο τρίτος πιθανός συνομιλητής, από τον χώρο της αριστεράς αυτήν την φορά, ο οποίος έλειπε, κατά τον Mario Vitti, από τον «Διάλογο για την ποίηση», με αποτέλεσμα ο τελευταίος, σύμφωνα πάντα με τον Vitti, να μην θεωρείται πλήρης¹²), ο Βάσος Βαρίκας, λοιπόν, μιλά για την πνευματική γνωριμία του με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο ήδη από την εποχή των ενθουσιασμών «τής εφηβείας και της πρώτης νεότητας, εκεί γύρω στις αρχές τής δεύτερης δεκαετηρίδας τού Μεσοπολέμου», όταν «η κάπως θορυβώδης, και όχι χωρίς κάποια προκλητική οίηση, που δεν είχαν ωστόσο ανεξήγητη, εισβολή μιας ομάδας νέων, τότε, επιστημόνων, που μόλις είχαν έρθει από τη Γερμανία, μεταξύ των οποίων και ο Κ. Τσάτσος, στην πνευματική μας ζωή» σημάδεψε αυτήν την τελευταία με την παρουσία της, ξαναφέροντας, παράλληλα, την δημόσια αναμέτρηση των ιδεών μέσα στον χώρο του Πανεπιστημίου με πρωτοβουλία της Πανεπιστημιακής έδρας¹³.

Ως προς την Γενιά του '30, περισσότερο επεξεργασμένη θεωρητικά αλλά και καλά τεκμηριωμένη εμφανίζεται η άποψη του Δημήτρη Τζιόβα, ο οποίος, πάντως, αναγνωρίζει ότι αυτή η Γενιά είναι ταυτόχρονα μια πραγματικότητα και ένας μύθος και ότι τα δύο αυτά σκέλη χρήζουν οπωσδήποτε διαφορετικής προσέγγισης. Παραμένοντας εδώ στην πλευρά της πραγματικότητας, παραθέτουμε την διανοητική πορεία τού ανωτέρω νεοελληνιστή σχετικά με τον όρο «Γενιά του '30»:

Το καίριο ζήτημα είναι πώς και γιατί χρησιμοποιείται ο όρος και όχι αν είναι ακούοντας περιεκτικός, με το να συμπεριλαμβάνει όλους τους συγγραφείς που δυνάμει θα μπορούσαν να ανήκουν στη γενιά, ή αν είναι εκφραστικός τής νεοτερικότητας ή πρόσφορος ως μέσο λογοτεχνικής περιοδολόγησης. Δεν με ενδιαφέρει, δηλαδή, αν ο όρος σήμερα είναι έγκυρος ή όχι αλλά αναζητώ την ιστορική του διάσταση και πορεία. Αποτελεί εντέλει ένα ιδεολογικό κατασκεύασμα και πώς προέκυψε; Είναι υπεύθυνοι για τον όρο μόνο οι νέοι της δεκαετίας του 1930 ή και οι μεταγενέστεροι; Ήδη έχει γίνει φανερό τα τελευταία χρόνια ότι ο όρος δεν επαρκεί για να προσδιορίσει κανείς τις νεοτερικές τάσεις της λογοτεχνίας και για αυτό ολοένα και περισσότερο χρησιμοποιούνται όροι όπως 'νεοτερικοί ποιητές του Μεσοπολέμου' (Αργυρίου) ή 'πρωτοποριακή κίνηση του '30' (Δημητρακόπουλος) ενώ πιο πρόσφατα τείνει να καθιερωθεί η αναφορά στο μοντερνισμό με την αγγλοσαξονική του έννοια. Η γενιά του '30 δεν μπορεί πια να χρησιμοποιείται ως εναλλακτικός όρος για τον ελληνικό μοντερνισμό, εφόσον αρκετοί νεοτερικοί λογοτέχνες (Παπατσώνης, Αξιώτη, Σκαρίμπας, Μπεράτης, Αλκιβιάδης Γιαννόπουλος, Πεντζίκης) δεν συμπεριλαμβάνονται συνήθως σε αυτήν. Άρα ο όρος 'γενιά του '30' αποκτά περισσότερο ιστορική σημασία παρά τρέχουσα ισχύ, λογοτεχνική ακρίβεια ή περιοδολογική εγκυρότητα.

¹² Βλ. Mario Vitti, *Η Γενιά του Τριάντα* ό.π., σσ. 191-2.

¹³ Βλ. Τετράδια «Ευθύνης» 16, ό.π., σσ. 190-1.

Η προσπάθεια επομένως να οριστεί η γενιά του '30 με κριτήρια 'αντικειμενικά' ή 'επιστημονικά', όπως προτείνουν ο Vittì και ο Αργυρίου, παραβλέπει την ιδεολογική και πολιτισμική λειτουργία του όρου και το γεγονός ότι διαμορφώθηκε όχι μόνο από όσους θεωρητικά ανήκουν στη γενιά αλλά και από τους τιμητές της. Για τούτο ο όρος 'γενιά του '30' θα πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να αντιμετωπιστεί ως πολιτισμικό μόρφωμα και ιδεολόγημα παρά ως εργαλείο λογοτεχνικής ή ιστορικής περιοδολόγησης. Τα τελευταία χρόνια βέβαια επιχειρήθηκε η διεύρυνση του όρου 'γενιά του '30', ώστε να περιλάβει ζωγράφους, μουσικούς ακόμη και αρχιτέκτονες. Η προσπάθεια, όπως επεσήμανα παραπάνω, να αποσυνδεθεί ο μοντερνισμός από τη 'γενιά του '30' έδωσε επίσης τη δυνατότητα σε πολλούς να αντιμετωπίσουν τη γενιά ιδεολογικά και όχι αισθητικά. Να τονίσουν δηλαδή τους μηχανισμούς προβολής του έργου της, την καλλιέργεια μιας φαντασιακής συλλογικότητας, τις τάσεις αποκλεισμού συνομηλίκων ή νεότερων λογοτεχνών. Η αίσθηση ότι η εν λόγω γενιά λειτούργησε με τάσεις αποκλεισμού ή περιθωριοποίησης προς τους ομοτέχνους της, ώθησε ορισμένους να προσπαθήσουν να διευρύνουν τα όριά της ή να την καταργήσουν αυξάνοντας τα μέλη της. Αυτή όμως η 'αντεκδικητική', θα έλεγα, τάση δεν φωτίζει ούτε εξηγεί τη διάρκεια της μυθολογίας της. Στην ιδεολογική προσέγγιση εντέλει υποκρύπτεται κάποια αντιπαλότητα, που δεν επιτρέπει νηφάλια να προσδιορίσουμε και να εκτιμήσουμε τον πολιτισμικό της ρόλο: πώς δηλαδή αυτή η γενιά προτείνει έναν τρόπο να βλέπουμε την παράδοση, τη νεωτερικότητα και την Ευρώπη. Για τούτο θα χαρακτήριζα την προσέγγισή μου πολιτισμική καθώς επιχειρεί να χαράξει έναν νέο δρόμο στη μελέτη του φαινομένου 'γενιά του '30', αξιοποιώντας παράλληλα τις παλαιότερες λογοτεχνικές, ιστορικές και ιδεολογικο-κοινωνικές προσεγγίσεις.

Η 'γενιά του '30' θέτει το ζήτημα της συνομιλίας με το παρελθόν ή την εύρεση μιας ισορροπίας νεωτερικότητας και παράδοσης όχι μόνο ως αισθητικό ή καλλιτεχνικό ζήτημα αλλά ως ευρύτερα πολιτισμικό. Και για τούτο ο ορισμός της γενιάς του '30 μπορεί να γίνει με όρους πολιτισμικούς, με γνώμονα δηλαδή το ποιοι συμμετέχουν στη διερεύνηση αυτού του ευρύτερου ζητήματος¹⁴.

Από τα παραπάνω, και σε σχέση με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, θα σημειώναμε τα ακόλουθα: πρώτον, η διεύρυνση του όρου «γενιά του '30» επιτρέπει την ένταξη σε αυτήν του Κωνσταντίνου Τσάτσου (τουλάχιστον) με την ιδιότητά του ως φιλοσόφου και ταυτόχρονα μελετητή της Λογοτεχνίας· δεύτερον, οι τάσεις περιθωριοποίησης ορισμένων συνομηλίκων (ο Κωνσταντίνος Τσάτσο, εξάλλου, ήταν νεότερος, επί παραδείγματι, από τον Κοσμά Πολίτη) θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ίσχυσαν και για τον Τσάτσο, κατά έναν τρόπο, αν λάβουμε υπ' όψιν την γενικότερη συμπεριφορά τού

¹⁴ Βλ. στα *Πρακτικά* τού Διεθνούς Συνεδρίου «*Jorgos Theotokàs: 100 anni dalla nascita*», Napoli, 18-19 Novembre 2005, Università degli Studi di Napoli "L' Orientale", Dipartimento di Studi dell' Europa Orientale, *ITALIOEΛΛΗΝΙΚΑ* – Rivista di cultura greco-moderna XI, Napoli, 2008, στο κείμενο του Δημήτρη Τζιόβα με τον τίτλο «Ο Θεοτοκάς και η μυθολογία της Γενιάς του '30», σσ. 49-58/ εδώς, σσ. 54-6.

Θεοτοκά απέναντί του, όπως θα την δούμε στη συνέχεια· τρίτον, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος θα μπορούσε, από τη μια, να συγκαταλεγεί στους «τιμητές» που συνδιαμόρφωσαν τον όρο από κοινού με τους υποστηρικτές και τα μέλη της, αν εστιάσουμε στην αντίθεσή του προς το νεοτερικό πνεύμα της Γενιάς¹⁵ –από την άλλη, αν θεωρήσουμε, μαζί με τον Τζιόβα, ότι η νεοτερική τάση της Γενιάς εξασθενίζει μετά την εμπειρία τού Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου ενώ κερδίζει έδαφος η αρχετυπική τάση (η οποία είχε ήδη εκδηλωθεί προπολεμικά με τις συζητήσεις περί ελληνικότητας, την εξύμνηση του Αιγαιοπελαγίτικου τοπίου και τη διάθεση για “γλωσσική τακτοποίηση”¹⁶) και, αν μάλιστα, δεχθούμε ότι η αναζήτηση του αρχετυπικού, του άχρονου και αιώνιου και σταθερά ανακυκλούμενου, στις διάφορες εκδοχές και εκφάνσεις του, είναι δυνατόν «να αναχθεί σε ειδοποιό γνώρισμα της γενιάς του ’30»¹⁷, γνώρισμα που στηρίζει την ιδέα της πολιτισμικής ανταλλαγής και της ισότιμης σχέσης με την Ευρώπη¹⁸ και τη Δύση γενικότερα¹⁹, τότε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος εμφανίζεται να ταιριάζει χωρίς δεύτερη σκέψη στο εν λόγω πλαίσιο. (Το όλο ζήτημα, εξάλλου: Κωνσταντίνος Τσάτσος – Γενιά του ’30, χρήζει ειδικής πολιτισμικής μελέτης²⁰).

Σε αυτήν την περίπτωση, ωστόσο, θα χρειαστεί να εξηγήσουμε ή, τουλάχιστον, να μελετήσουμε, βάσει των γραπτών πηγών, την ιδιότυπη και, πάντως, όχι πάντα αρμονική πνευματική σχέση του Κωνσταντίνου Τσάτσου με δύο από τους τέσσερις λογοτέχνες οι οποίοι, κατά τον Δ. Τζιόβα, αποτελούν τον «σκληρό πυρήνα» τής γενιάς του ’30 και εκφράζουν την ιδεολογία της²¹: τον «πρωτοστάτη» Γιώργο Θεοτοκά και τον εμβληματικό Οδυσσέα Ελύτη (οι άλλοι δύο είναι ο Γιώργος Σεφέρης και ο Άγγελος Τερζάκης).

Κωνσταντίνος Τσάτσος – Οδυσσέας Ελύτης

Στο «Χρονικό μιας δεκαετίας» ο Οδυσσέας Ελύτης αναπολεί, όσο το δυνατόν αντικειμενικά, τα γεγονότα, ψυχικά και εξωτερικά, που είχαν λάβει χώρα τρεις ή

¹⁵ Για μια πιο συγκεκριμένη, επιφυλακτική έως αρνητική, αναφορά τού Κωνσταντίνου Τσάτσου στην «γενιά ύστερα από το 1930» βλ. Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, επιμέλεια: Λουκάς Κούσουλας, Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη/ Ερμής, Αθήνα, 1975, στο κείμενο του Κωνσταντίνου Τσάτσου «Διάλογος για την ποίηση», σσ. 33-66/ εδώ, σ. 65.

¹⁶ Βλ. *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ* ό.π., σ. 50.

¹⁷ Ό.π., σ. 51.

¹⁸ Βλ. και την επισήμανση του Κώστα Σαρδελή για την βαθιά πίστη τού Παλαμά, πριν την Γενιά τού ’30, στην σύνδεση της Ελλάδας με την Ευρώπη, στο κείμενο του Κώστα Σαρδελή, «Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και η εποχή μας», στο Αφιέρωμα της *Νέας Εστίας*, Χριστούγεννα 1997, σσ. 70-79/ εδώ, σ. 75.

¹⁹ Βλ. *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ* ό.π., σ. 57.

²⁰ Βλ. π.χ. για το «ιδεολογικό κενό» στο *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ* ό.π., σ. 54 και στο *Πνευματική Κύπρος* ό.π., σ. 122, στο κείμενο εκεί του Κύπρου Χρυσάνθη με τον τίτλο «Κωνσταντίνος Τσάτσος. Από τη φιλολογική και λογοτεχνική σκοπιά», σσ. 116-124.

²¹ Βλ. *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ* ό.π., σ. 58.

τέσσερεις δεκαετίες νωρίτερα (στη δεκαετία που άρχιζε στα 1934), τότε που για πρώτη φορά είχε ακούσει τη μυστική Υπερρεαλιστική φωνή να περνά «μέσα και πέρ' από την έλλογη τάξη [να μια πρώτη νύξη σχετική με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο], πάνω και ανεξάρτητα από τον χρόνο, σε ατελεύτητη διάρκεια»²². Ελλείψει, ωστόσο, συνενόχων “ακροατών”, τον πρώτο καιρό, και ως αντίδραση στην κυριαρχία τού Καρνωτάκη, ο Ελύτης εξομολογείται ότι, απογοητευμένος, στράφηκε για ένα-δυο χρόνια στις νομικές σπουδές του και

έβαλε όλα του τα δυνατά να συμφιλωθεί με τη Φιλοσοφία και τα Νομικά που, εκείνα τα χρόνια, με τον ερχομό στο Πανεπιστήμιο των νέων καθηγητών, του Κ. Τσάτσου, του Π. Κανελλόπουλου, του Ι. Θεοδωρακόπουλου, γνώριζαν δόξες και ασκούσανε πάνω στους νέους μίαν αδιαφιλονίκητη γοητεία²³.

Ο Ελύτης διηγείται στην συνέχεια τα σχετικά με την «Ιδεοκρατική Φιλοσοφική Ομάδα του Πανεπιστημίου Αθηνών», την οποία αποτελούσαν «καμιά δεκαπενταριά φοιτητές, όλοι σχεδόν τελειόφοιτοι Νομικής»²⁴:

Τα βράδια του Σαββάτου τρώγαμε όλοι μαζί, καθηγητές και φοιτητές, στη Φοιτητική Λέσχη, γύρω από ένα μακρύ τραπέζι, σα σε κοινόβιο μοναστηριού. Ύστερα ανεβαίναμε σ' ένα από τα εντευκτήρια τού πρώτου ορόφου, όπου διαβάζαμε κείμενα φιλοσοφικά, τον Descartes ή τον Fichte, και τα συζητούσαμε με πάθος. Δηλαδή τα συζητούσανε οι άλλοι, γιατί εγώ, αποτραβηγμένος σε μια γωνιά, ένιωθα με απελπισία ότι μου ήταν αδύνατο να αρθρώσω λέξη. Παρακολουθούσα με πόση ευκολία ρητορεύανε οι συνάδελφοί μου, και με πόση άνεση δολιχοδρομούσανε ανάμεσα στις δύσκολες ή απρόσιτες έννοιες. Πολλές φορές έχανα το νήμα, για να βρεθώ πιασμένος από κάποιο άλλο, στην άκρη ενός γκρεμού όπου όλα κινδυνεύουν αλλά, φανταζόμουνα, όλα είναι δυνατόν να σωθούν από ένα μονάχα στίχο. Με συντριβή μεγάλη σχεδίαζα να δραπετεύσω. Και θα το είχα κάνει αν ένα βράδυ κάτι που ήταν «εκτός προγράμματος» δε με είχε σταματήσει²⁵.

Αυτό το κάτι ήταν ο Γιώργος Σαραντάρης, «αυτός ο τόσο σπουδαίος, που μπορούσε να τα βάζει με αληθινούς φιλοσόφους» και μέσα από τα «παράξενα» ποιήματά του «να υψώνει τα μεγάλα του ασθενικά μάτια ως τις πλατωνικές Ουσίες»²⁶.

²² Βλ. Οδυσσέας Ελύτης, *Ανοιχτά Χαρτιά*, έκτη έκδοση, Ίκαρος, Σεπτέμβριος 2004, στο κείμενο «Το Χρονικό μιας δεκαετίας», σσ. 317-459/ εδώ, σ. 340.

²³ Ο.π., σ. 342.

²⁴ Σχετική μαρτυρία για το ότι ο Οδυσσέας Αλεπουδέλης, έπειτα Ελύτης, παρακολουθούσε αυτόν τον «Κύκλο» των φιλοσοφικών συζητήσεων υπό την διακριτική διεύθυνση του Κωνσταντίνου Τσάτσου (παρέκταμα του Φροντιστηρίου της Φιλοσοφίας του Δικαίου από τον ίδιο) έχουμε και από τον Κωνσταντίνο Ι. Δεσποτόπουλο στο κείμενό του με τον τίτλο «Αναμνήσεις από τον Καθηγητή Κωνσταντίνο Τσάτσο» (Τετράδια «Ευθύνης» 16 ό.π., σσ. 75-80/ εδώ, σσ. 77-8) και στο κείμενό του με τον τίτλο «Κωνσταντίνος Δ. Τσάτσος» (στο αφιέρωμα της *Νέας Εστίας*, Χριστούγεννα 1997, ό.π., σσ. 23-29/ εδώ, σ. 25).

²⁵ Βλ. *Ανοιχτά Χαρτιά* ό.π., σσ. 342-3.

²⁶ Ο.π., σσ. 343-4.

Στο «Χρονικό» του ο Ελύτης αναφέρεται εκ νέου στον Κωνσταντίνο Τσάτσο με αφορμή τον γόνιμο διάλογό του με τον Σεφέρη:

Με περιέργεια [...] παρακολουθούσαμε [...] το μετρημένο και σίγουρο ξάνοιγμα τής διάνοιας ενός ποιητή στις δύσκολες έννοιες, τη σιγανή διάλυση τής ομίχλης, την άξαφνη καθαρότητα και ακρίβεια που μπορούσε διαμιάς ν' αποκτήσει η κριτική σκέψη στην ελληνική γλώσσα. Χάναμε ίσως κάτι από τον αέρα τής τρέλας, που μας γοήτευε [...] αλλ' από τ' άλλο μέρος, τι ανακούφιση η ιδέα ότι κάποιος που τα 'χει τετρακόσια αγρυπνεί. Αυτό ήτανε σ' όλες τις εποχές και σ' όλες τις γενεές το νόημα τού δασκάλου. Κι ο Σεφέρης πραγματικά ήταν ο τελευταίος δάσκαλος, αφού κανείς δεν ήρθε ίσαμε σήμερα να τον αντικαταστήσει.

Στο πρόσωπο του Κωνσταντίνου Τσάτσου είχε να κάνει μ' ένα φιλόσοφο κι όχι πια με τα ευφυολογήματα της *Εστίας*. Ο διάλογός τους κρατήθηκε σε υψηλό επίπεδο και το κέρδος το καρπωθήκαμε όλοι μας. Εξάλλου, από τη στιγμή που πήρε στα χέρια του την υπόθεση, ήταν σα να ελευθερωθήκανε τα δικά μας²⁷.

Στην συνέχεια ο Ελύτης θυμάται ότι στις σκοτεινές και φοβισμένες μέρες τής Κατοχής

με την πρωτοβουλία του Κωνσταντίνου Τσάτσου και του Γιώργου Κατσίμπαλη, στις αρχές του '42, ιδρύθηκε μια άλλη αδελφότητα, ο «Κύκλος Παλαμά», όπου μπορούσες να συναντήσεις καθηγητές τού πανεπιστημίου και λογοτέχνες, από τον Κ. Άμαντο (τον πρεσβύτερο) έως τον υποφαινόμενο (τον νεότερο), ν' ανακοινώνουν πνευματικές εργασίες τους, να τις συζητούν ελεύθερα και να σχεδιάζουν ποικίλες άλλες εκδηλώσεις. Εκεί διάβασα πρώτη φορά, θυμάμαι, κάποιο ανοιξιάτικο απόγευμα, χωρίς να υποψιάζομαι πόσο ήτανε φυσικό να ηχήσει παράδοξα, το δοκίμιό μου για την «Αληθινή Φυσιολογία και τη Λυρική Τόλημ τού Ανδρέα Κάλβου»²⁸

(Αναλογίζεται κανείς πόσο χρήσιμη θα ήταν μία συγκριτική θεώρηση του προαναφερθέντος δοκιμίου και του αντίστοιχου μελετήματος του Κωνσταντίνου Τσάτσου για τον Κάλβο με τον τίτλο «Ανδρέας Κάλβος, Ποιητής τής ιδέας»).

Την τελευταία αναφορά του στον Κωνσταντίνο Τσάτσο στο «Χρονικό μιας δεκαετίας» ο Ελύτης την κρατά για τον δικό τους, μικρότερο σε έκταση, διάλογο με αφορμή το δοκίμιο «Τ. Τ. Τ. 1935» για τον Υπερρεαλισμό, το οποίο ο ίδιος ο συγγραφέας του, ο Ελύτης, χαρακτηρίζει εκ των υστέρων, «φλύαρο» και «κουραστικό» αλλά, ωστόσο, εφοδιασμένο με τρεις «μαγικές λέξεις» στον τίτλο του –τα τρία Τ είναι τα αρχικά των λέξεων Τέχνη, Τύχη, Τόλημ– οι οποίες «έγιναν αμέσως σύνθημα σε μια ολόκληρη παράταξη νέων»²⁹. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος μετά την ανάγνωση

²⁷ Ο.π., σσ. 386-7.

²⁸ Ο.π., σσ. 394-5.

²⁹ Ο.π., σ. 417.

του δοκιμίου του Ελύτη στα *Νέα Γράμματα* του έστειλε μια επιστολή, η οποία μαζί με την απάντηση του Ελύτη δημοσιεύθηκαν στο επόμενο τεύχος του περιοδικού κάτω από τον γενικό τίτλο, δανεισμένο από την επιστολή του Τσάτσου, «Νόημα και αλληλουχία στη νέα μας ποίηση»³⁰. Αναδημοσιεύοντας αρκετά χρόνια αργότερα ο Κωνσταντίνος Τσάτσος την επιστολή του εκείνη σε έναν τόμο Δοκιμίων του έγραφε σε υποσημείωση:

Η επιστολή αυτή [...] πιστεύω ότι κατά κάποιον τρόπο συμπληρώνει το «Διάλογο για την ποίηση» διασαφηνίζοντας, όσο τούτο είναι δυνατόν, τη λεπτή διάκριση μεταξύ «λογικού» και «έλλογου», μεταξύ «νοήματος κατά τους νόμους της τυπικής λογικής» και «έλλογης νοηματικής αλληλουχίας» μεταξύ «διάνοιας και λόγου»³¹.

Σχολιάζοντας από την πλευρά του ο Ελύτης αναδρομικά εκείνη την πνευματική ανταλλαγή, γράφει στο «Χρονικό» του:

Καταλαβαίνει κανείς την αμηχανία που δοκίμασα, έχοντας ξαφνικά να κάνω με μια ορολογία και μια επιχειρηματολογία οικείες στην επιστημονική σκέψη αλλά ξένες στην αγωγή και στην παιδεία ενός υπερρεαλιστή. Εδώ, ολόκληρος ο μηχανισμός της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας είχε μπει σ' ενέργεια εναντίον μιας θεωρίας ποιητικής που, πολύ περισσότερο απ' όλες τις άλλες, έδειχνε να εμπιστεύεται –χωρίς να ντρέπεται γι' αυτό– στη μαγεία της τυχαιότητας των συνδυασμών και στο αυθαίρετο. Βρισκόμουν, σα να λέμε, ξαφνικά, ριγμένος σε μια θάλασσα όπου ισχύανε άλλοι νόμοι φυσικοί εκτοπίσματος, και όπου η δική μου τέχνη να κολυμπάω δεν είχε πέραση. Αναγκαστικά, θα έπρεπε να κάνω ότι επιπλέω, χωρίς ωστόσο και ν' απομακρυνθώ στα βαθιά. Σήμερα μπορεί κανείς εύκολα να το διακρίνει στην απάντηση που έδωσα.

Η αλήθεια είναι ότι παρ' όλες τις διαφωνίες που μπορούσα να έχω με το συνομιλητή μου του χρωστούσα χάρη για το σοβαρό τόνο που είχε δώσει στην υπόθεση αυτή με την επέμβασή του. Με βοήθησε να παραμερίσω τις φθηνές επιθέσεις που μου έγιναν από άλλες πλευρές και να μην τις ξαναπροσέξω πια. Είχε φτάσει άλλωστε ο καιρός ν' αντιμετωπίσω με τρόπο πιο συγκεκριμένο, κι επάνω στην πράξη, τα προβλήματα που έθετε η ποιητική έκφραση. [...] Η έννοια του ποιήματος, όχι σα μέρους μιας αένης εξομολογητικής ροής, αλλά σα μιας μονάδας αυτόνομης, όπου όλα τα επιμέρους στοιχεία όφειλαν να συγκλίνουν προς κάποιο κέντρον, εκέρδιζε ολοένα έδαφος μέσα μου³².

³⁰ Η επιστολή του Κωνσταντίνου Τσάτσου αναδημοσιεύθηκε και στον τόμο *Δοκίμια Αισθητικής και Παιδείας* (Δίφρος, 1960) και στο Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση* (Επιμέλεια: Λουκάς Κούσουλας Ν.Ε.Β./ Ερμής, 1975) – ο επιμελητής του δεύτερου θεώρησε την “απαντητική” επιστολή του Τσάτσου στον Ελύτη «χαρακτηριστική» του πνεύματος του πρώτου – ενώ η απάντηση του Ελύτη αναδημοσιεύθηκε στα *Ανοιχτά Χαρτιά* ό.π., σσ. 481-490, όπου, εξάλλου, δημοσιεύεται και «Το Χρονικό μιας δεκαετίας».

³¹ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Δοκίμια Αισθητικής και Παιδείας* ό.π., σ. 196.

³² Βλ. *Ανοιχτά Χαρτιά* ό.π., σσ. 418-9.

Ο σύντομος Διάλογός του, λοιπόν, με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο προσέφερε στον Ελύτη κάτι πραγματικά ουσιαστικό για την πνευματική του συγκρότηση και δημιουργία.

Αν δεχθούμε όσα γράφει ο Ελευθέριος Πλατής στο δοκίμιό του με τον τίτλο «Ο Διάλογος του Κωνσταντίνου Τσάτσου με τον Σεφέρη και τον Ελύτη πάνω στη μοντέρνα ποίηση»³³, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος είχε ξεχωρίσει ήδη από το κείμενό του «Πριν από το ξεκίνημα» (το οποίο αποτέλεσε το έναυσμα του Διαλόγου με τον Σεφέρη) τον Οδυσσέα Ελύτη, εξαιρώντας τον, με περιφραστική έστω αναφορά³⁴, από τον στόχο της επίθεσής του εναντίον όλης γενικά της μοντέρνας ποίησης εκείνης της περιόδου. Όμως οι διαφορές τους υπήρχαν, και πώς να μην υπάρχουν όταν, στην αμετάκλητη άρνηση του Υπερρεαλισμού από τον Τσάτσο, ο Ελύτης αντέτασσε την πίστη του στον Υπερρεαλισμό ως την «Πρώτη Διεθνή του πνεύματος»³⁵. Έτσι, λοιπόν, ο Τσάτσος άρχιζε την επιστολή του εκφράζοντας την ικανοποίησή του για τον εμπνευσμένο ορμητικό λυρισμό του «Τ. Τ. Τ. 1935» αλλά και διατυπώνοντας μερικές απορίες ως προς το φιλοσοφικό του περιεχόμενο, οι οποίες, τελικά, συμπεκνώνονταν στο αίτημα ενός πλατύτερου αλλά και έγκυρου ορισμού της νοηματικής αλληλουχίας, αυτήν την φορά από τον απολογητή του Υπερπραγματισμού Οδυσσέα Ελύτη, τον οποίο, πάντως, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος επαινούσε επανειλημμένως σε όλη την έκταση του δοκιμίου του. Στην απάντησή του ο Ελύτης, αφού αναφερόταν ειλικρινώς στην τιμή που του έκανε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος να ασχοληθεί με το δοκίμιό του αλλά και στην γενικότερη ευεργετική επίδραση που έχουν τέτοιου ύφους παρεμβάσεις στην πνευματική ζωή μιας χώρας, εξέφραζε την συμφωνία του με την ποιητική/καλλιτεχνική πλευρά του Κωνσταντίνου Τσάτσου, αλλά και την διστακτικότητά του να αντιμετωπίσει την καθηγητική/φιλοσοφική του πλευρά με τα ίδια μέσα και δήλωνε, τελικά, την απόφασή του να προχωρήσει στο ζητούμενο της ερμηνείας του όρου «νοηματική αλληλουχία» κινούμενος «στα εδάφη της τεχνικής, ή, το πολύ-πολύ, της *Λυρσοφίας*»³⁶. Στην συνέχεια, κατά την υποστήριξη της άποψής του, φαινόταν η διαφωνία του με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο ως προς την ύπαρξη a priori κανόνων στην ποίηση, όπως και ως προς την δεσμευτική και αναγκαστική παρουσία ενός νοήματος. Εν τέλει ο Ελύτης στην απάντησή του έδωσε όντως έναν πλατύτερο ορισμό της νοηματικής αλληλουχίας, αναγνωρίζοντας στον ποιητή την διαζευκτική αλλά και την συνδυαστική ευχέρεια, την δυνατότητα, δηλαδή, επιλογής ανάμεσα στη νοηματική ή την συναισθηματική ή την λυρική ή την ονειρική ή την εικονοπλαστική ή την όποια άλλη αλληλουχία.

³³ Βλ. Τετράδια «Ευθύνης» 16 ό.π., σσ. 94-114.

³⁴ Βλ. ό.π., σ. 101.

³⁵ Βλ. *Ανοιχτά Χαρτιά* ό.π., σ. 379. Άλλωστε και ο ίδιος ο Ελ. Πλατής επιφυλάσσεται για τους όρους κάτω από τους οποίους θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή μία κατάφαση του Τσάτσου ως προς την ποίηση του (τότε) Ελύτη (βλ. Τετράδια «Ευθύνης» 16 ό.π., σσ. 108-114) και καταλήγει να αντιμετωπίσει αυτήν την τελευταία ως «μια τέχνη ορίων» (σ. 114).

³⁶ Βλ. *Ανοιχτά Χαρτιά* ό.π., σ. 483.

Αν προσπαθούσε κανείς να προσδιορίσει «από πού πηγάζουν, από πού ξεκινούν, τι νόημα ίσως έχουν»³⁷ οι διαφορές των ανωτέρω δύο συνομιλητών, ίσως να κατέληγε στους «δύο αντιθετικούς πόλους προς τους οποίους «κινείται» η τέχνη στην ιστορία: οι πόλοι αυτοί είναι ο κλασικός και ο ρομαντικός»³⁸. Η εκλεκτική συγγένεια του Κωνσταντίνου Τσάτσου, από την μια, με τον κλασικισμό έχει εντοπισθεί και μελετηθεί από πολλούς κριτικούς και ερευνητές. Από την άλλη, η αντίστοιχη συγγένεια του Ελύτη με τον Ρομαντισμό εντοπίζεται μέσω της σχέσης αυτού του τελευταίου με τον Υπερρεαλισμό. Στο «Χρονικό μιας Δεκαετίας» ο Ελύτης αφηγείται μια συζήτηση που είχε με τον Paul Éluard στο Παρίσι λίγο μετά το τέλος του πολέμου και στην διάρκεια της οποίας συμφώνησαν και οι δύο ότι «ο Υπερρεαλισμός ήταν ένας Ρομαντισμός στο έπακρο»³⁹. Στο θέμα αυτό ο Ελύτης είχε εμβαθύνει σε ένα εκτενές κείμενό του το 1944, με τίτλο «Τα σύγχρονα ποιητικά και καλλιτεχνικά προβλήματα», δημοσιευμένο στα *Καλλιτεχνικά Νέα*⁴⁰. Εκεί έγραφε ότι

ο Υπερρεαλισμός δεν είναι απλά και μόνο μια καινούρια ρομαντική Σχολή, όπως θέλησαν μερικοί απλουστεύοντας [...] να ισχυριστούν. [...] ο Υπερρεαλισμός [...] πηγαίνοντας ακόμη πιο πέρα, ορίζει ότι ένας από τους βασικούς του σκοπούς είναι όχι η συνύπαρξη «κατ' αλληλοδιαδοχήν», όπως θα λέγαμε, των δύο αυτών κόσμων [του εξωτερικού και του εσωτερικού] αλλά η αλληλοδιείσδυσή τους και η τελική συγχώνευσή τους σε έναν και μόνο αληθινό, ολοκληρωμένο και πραγματικό κόσμο: τον υπερπραγματικό⁴¹.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, από την πλευρά του, σύμφωνα και με όσα παραθέτει ο Μιχαλάκης Μαραθεύτης, πίστευε ότι η Ευρώπη διήνυε το τελευταίο στάδιο του ρομαντισμού, χαρακτηριζόμενου από έντονο υποκειμενισμό, τον οποίο εξωτερικά μόνο επικάλυπτε η μηχανή, και ότι τα πρωτεία του λόγου (προτιμητέα από κάθε άποψη) «έτειναν και πάλι να επανεγκαθιδρυθούν απάνω από όλες τις άλλες αρχές της ζωής»⁴².

³⁷ Αυτήν την διατύπωση χρησιμοποίησε ο επιμελητής της έκδοσης *Ένας διάλογος για την ποίηση* (ό.π.) Λουκάς Κούσουλας προκειμένου για τις διαφορές των Σεφέρη και Τσάτσου (σ. λα').

³⁸ Βλ. στο δοκίμιο του Δημ. Ζ. Ανδριόπουλου, «Αισθητικές απόψεις του Κ. Τσάτσου», στο Αφιέρωμα της *Νέας Εστίας* στον Κωνσταντίνο Τσάτσο, Χριστούγεννα 1997, ό.π., σσ. 61-69/ εδώ, σσ. 67-8.

³⁹ Βλ. *Ανοιχτά Χαρτιά* ό.π., σ. 423.

⁴⁰ Βλ. ό.π., σσ. 425-6.

⁴¹ Βλ. ό.π., σσ. 504-5.

⁴² Βλ. Μιχαλάκη Ι. Μαραθεύτη, «Κωνσταντίνος Τσάτσος, Δάσκαλος του Γένους», Τετράδια «Ευθύνης» 16, ό.π., σσ. 115-122/ εδώ, σ. 118. Σε μια ομιλία του, τον Σεπτέμβριο του 1960, με τον τίτλο «Η Καλλιτεχνική Δημιουργία και η Ελευθερία της Τέχνης», ο Κωνσταντίνος Τσάτσος έγραφε σχετικά: «[...] ο εξτρεμισμός [...] αυτή η υποτίμηση του λόγου είναι γνώρισμα του ρομαντισμού σε όλες τις εποχές. Γι' αυτό κατέχομαι από την πεποίθηση πως η εποχή μας, πλάι στο κυρίαρχο ρεύμα του θετικισμού και της μαθηματικής σκέψης, διατρέχεται και από ένα παράλληλο ισοδύναμο ρεύμα προς το άλογο, που δεν μπορώ να το χαρακτηρίσω αλλιώς παρά σαν εκδήλωση του πιο έντονου ρομαντισμού» (*Δοκίμια Αισθητικής και Παιδείας* ό.π., σσ. 204-210/ εδώ, σ. 209).

Σε αυτό το αφηγηριακό σημείο της διαφωνίας μεταξύ Κωνσταντίνου Τσάτσου και Οδυσσέα Ελύτη εντοπίζεται, διόλου παράδοξα, ένα σημείο συμφωνίας μεταξύ Κωνσταντίνου Τσάτσου και Γιώργου Θεοτοκά.

Στο κείμενό της με τον τίτλο «Τσάτσος – Σεφέρης – Ελύτης. Τρεις απόψεις για την ποίηση, δύο διαφωνίες», η Ανθούλα Δανιήλ επισημαίνει ότι στη συζήτηση για τη νέα ποίηση «διεπλάκησαν επιφανή ονόματα», «ανάμεσά τους ο Γιώργος Θεοτοκάς, ο Ευάγγελος Παπανούτσος, ο Ν. Δ. Παππάς, ο Μάρκος Αυγέρης, και φυσικά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος από τη μια μεριά και ο Άγγελος Σικελιανός και ο Τάκης Παπατσώνης από την άλλη»⁴³. Αυτό που εννοείται εδώ, προφανώς, ως προς τον Θεοτοκά, είναι το κείμενό του με τον τίτλο «Τι είναι υπερρεαλισμός», το οποίο δημοσιεύθηκε στα *Νεοελληνικά Γράμματα* στις 2 Ιουλίου 1938⁴⁴, κείμενο αρκετά διαφορετικό από το πολύ πιο ώριμο και έγκυρο κείμενο «Η εξέλιξη του υπερρεαλισμού», που δημοσιεύθηκε στη *Νέα Εστία* τον Ιούνιο του 1947⁴⁵. Στο επικριτικό, αλλά όχι και δίχως κάποια κατανόηση του ζητήματος, κείμενο του 1938, στο οποίο, όπως γράφει ο Ελύτης στο «Χρονικό μιας δεκαετίας», η γραμμή τού Θεοτοκά «ήταν έντιμη, όπως συνήθως, και απλουστευτική στον υπέρτατο βαθμό»⁴⁶ (σε αυτό το χαρακτηριστικό του Θεοτοκά θα χρειαστεί να επανέρθουμε), απάντησε ο ίδιος ο Ελύτης με το άρθρο «Ένα γράμμα γύρω από τον Υπερρεαλισμό»⁴⁷, όπου επεσήμαινε, μεταξύ άλλων, τον συσχετισμό από τον Θεοτοκά του Υπερρεαλισμού με τον Ρωμαντισμό ως λανθασμένο, όχι διότι δεν υφίσταται αλλά διότι διατυπωνόταν με εύκολα παρεξηγήσιμο τρόπο. Ο Θεοτοκάς, εξάλλου, ήταν αναμενόμενο να κινείται σε έναν πνευματικό χώρο αρκετά διαφορετικό και αρκετά πιο κοντινό, από μία άποψη, στον κλασικισμό του Κωνσταντίνου Τσάτσου.

Κωνσταντίνος Τσάτσος – Γιώργος Θεοτοκάς

Ο πιο καρτεσιανός από τους πεζογράφους της γενιάς του, σύμφωνα με τον καθιερωμένο χαρακτηρισμό του Κ. Θ. Δημαρά⁴⁸, στα κείμενά του της δεκαετίας τού 1930, σύμφωνα με τον Δ. Τζιόβα, «προβάλλει το ιδεώδες ενός νέου κλασικισμού που συνδυάζει το δωρικό ύφος, τη διαύγεια του ελληνικού τοπίου και την ιδέα τής

⁴³ Βλ. *Νέα Εστία*, Χριστούγεννα 1997, ό.π., σσ. 204-210/ εδώ, σ. 208.

⁴⁴ Αναδημοσιεύεται τώρα στο Γιώργος Θεοτοκάς, *Αναζητώντας τη Διαύγεια. Δοκίμια για τη Νεότερη Ελληνική και Ευρωπαϊκή Λογοτεχνία*, Εισαγωγή – Επιμέλεια: Δημήτρης Τζιόβας, Βιβλιοπωλείον της “Εστίας”, 2005, σσ. 101-6.

⁴⁵ Αναδημοσιεύεται και αυτό στο *Αναζητώντας τη Διαύγεια* ό.π., σσ. 107-113.

⁴⁶ Βλ. *Ανοιχτά Χαρτιά* ό.π., σ. 384.

⁴⁷ Αναδημοσιεύεται στα *Ανοιχτά Χαρτιά* ό.π., σσ. 468-472.

⁴⁸ Παρατίθεται από τον Νίκο Αλιβιζάτο στον «Πρόλόγο» του στο Γιώργος Θεοτοκάς, *Στοχασμοί και Θέσεις. Πολιτικά κείμενα 1925-1966*, τόμος Α', 1925-1949, ό.π., σ. 49.

δυναμικής συνέχειας»⁴⁹. Στο ημερολόγιό του, μάλιστα, στην καταχώριση της 5^{ης} Μαΐου 1939, και ενώ μιλά για την δομή της *Αργώς*, ο Θεοτοκάς σημειώνει: «Δε θα μου βγάλει κανείς από το νου ότι ο κόσμος πηγαίνει σε μια καινούργια εποχή κλασικισμού»⁵⁰. Και δεν είναι μόνο αυτό το σημείο τομής που εντοπίζεται με τον πνευματικό χώρο μέσα στον οποίο κινείται ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, καθώς για τον Γιώργο Θεοτοκά «το ιδανικό ενός νέου κλασικισμού τού επιτρέπει αφενός τη συνέχεια με την Αρχαιότητα και αφετέρου τη συνάρτηση με την Ευρώπη»⁵¹, σχέση, η οποία, επιπλέον, όπως είδαμε στην αρχή, βρίσκεται στο κέντρο τού πνευματικού κλίματος της Γενιάς του '30 συνολικά. Ο Δ. Τζιόβας, μάλιστα, θεωρεί ότι:

Μολονότι ο Θεοτοκάς ήθελε πάντα να βρίσκεται στο «κατόφλι των νέων καιρών», αναζητούσε τελικά τη σταθερότητα του κλασικισμού ή της Ορθοδοξίας, θεωρώντας τις μοντερνιστικές τάσεις τής τέχνης τής εποχής του ως ροπή προς το μηδενισμό. Προβάλλει μεν τη ρητορική τής νεωτερικότητας, κατά βάθος όμως τη θεωρεί απειλητική και διαλυτική, και τούτο εκδηλώνεται στην αφηγηματική του πρακτική και θεωρία⁵².

Ο ερευνητής επισημαίνει ακόμα την χρήση από τον Θεοτοκά τής αντιπαράθεσης ρομαντισμού – κλασικισμού ως τρόπου προσέγγισης και ερμηνείας τής λογοτεχνικής ιστορίας και καταλήγει ότι ο Θεοτοκάς ήταν κατά βάση «έναν αντιρομαντικός συγγραφέας»⁵³.

Όσα καταγράφησαν παραπάνω προδιαγράφουν ως πολύ πιθανή μία σύγκλιση απόψεων μεταξύ Κωνσταντίνου Τσάτσου και Γιώργου Θεοτοκά –παρ' όλα αυτά, τα πράγματα εξελίχθηκαν διαφορετικά.

Το να ανιχνεύσουμε την απήχηση της πνευματικής μορφής τού Κωνσταντίνου Τσάτσου στην πνευματική φυσιογνωμία, αντίστοιχα, του Γιώργου Θεοτοκά έχει ένα πρόσθετο ενδιαφέρον, υπό το πρίσμα της ένταξης του πρώτου στο πολιτισμικό αποτύπωμα της Γενιάς του '30, δεδομένου ότι ο Θεοτοκάς υπήρξε εκείνος από τους πεζογράφους της που είχε «τη *διαρκέστερη* και πιθανόν την *εντονότερη* παρουσία στα πνευματικά πράγματα του τόπου»⁵⁴ και, επιπλέον, «γενικά θεωρείται ο θεωρητικός και ο ανάδοχος της γενιάς τού '30, ενώ το πρώτο δοκίμιό του αναδείχτηκε με τον καιρό σε ιδρυτικό της κείμενο»⁵⁵.

⁴⁹ Βλ. στην «Εισαγωγή» τού Δ. Τζιόβα στο Γιώργος Θεοτοκάς, *Αναζητώντας τη Διαύγεια* ό.π., σ. 26.

⁵⁰ Βλ. Γιώργος Θεοτοκάς, *Τετράδια ημερολογίου 1939-1953*, Πρόλογος: Μαρκ Μαζάουερ, Εισαγωγή – Επιμέλεια: Δημήτρης Τζιόβας, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2005, σ. 85.

⁵¹ Βλ. *Αναζητώντας τη Διαύγεια* ό.π., σ. 31.

⁵² Ό.π., σ. 36.

⁵³ Ό.π., σ. 41.

⁵⁴ Βλ. *Στοχασμοί και Θέσεις* ό.π., σ. 48.

⁵⁵ Βλ. *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ* ό.π., σ. 49.

Στα *Τετράδια ημερολογίου* που κρατούσε ο Θεοτοκάς μεταξύ των ετών 1939-1953 ο Κωνσταντίνος Τσάτσος εμφανίζεται, όπως ήταν εξάλλου αναμενόμενο, αρκετές φορές. Την γνωριμία του Κωνσταντίνου Τσάτσου ο Θεοτοκάς την είχε κάνει στο σπίτι της Ιωάννας Σεφεριάδη (την οποία γνώριζε, όπως και τον καθηγητή πατέρα της, από τα φοιτητικά του χρόνια) ταυτόχρονα με την γνωριμία του πρεσβύτερου αδερφού της Γιώργου Σεφέρη (σύμφωνα με το δοκίμιο – απομνημόνευμα που ο Θεοτοκάς έγραψε μετά την απονομή του Βραβείου Νόμπελ στον Σεφέρη και το οποίο δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Εποχές* τον Φεβρουάριο του 1964⁵⁶), καθώς τα δύο αυτά αξιόλογα πρόσωπα ενδιαφερόθηκαν, όπως γράφει, για το υποκείμενό του:

Η Ιωάννα με βοήθησε, διευθύνοντας, σαν οικοδέσποινα, τη συζήτηση με τρόπο ευνοϊκό για μένα. Ο Κωστάκης Τσάτσος [που είχε κιόλας μια φήμη στην Αθήνα ως νέος με μεγάλο μέλλον] μου έδωσε πολλές συμβουλές: τι να διαβάζω, πώς να γράφω, πώς να σκέπτομαι – λογοτεχνικά, φιλοσοφικά, κοινωνιολογικά, ιστορικά, πολιτικά. Είταν πολύ ευγενικός, αλλά διδακτικός. Δεν τού αντιμιλούσα πολύ, αλλά φοβόμουν το πνεύμα της Χαϊδελβέργης, που αυτός κ' οι φίλοι του αντιπροσώπευαν τότε μαχητικά στην Αθήνα⁵⁷.

Αυτός ο φόβος ή, καλύτερα ίσως, και λιγότερο ειρωνικά, η δυσπιστία απέναντι στην συγκεκριμένη αντιπροσώπευση του πνεύματος της Χαϊδελβέργης, θα έλεγε κανείς πως, χρωματίζει τις περισσότερες από τις εμφανίσεις του Κωνσταντίνου Τσάτσου στα *Τετράδια ημερολογίου* του Γιώργου Θεοτοκά (κάτι που δεν αποτυπώνεται στην «Εισαγωγή» της έκδοσης από τον Δημήτρη Τζιόβα⁵⁸).

Μία πρώτη ένδειξη ειρωνείας ανιχνεύεται στην διήγηση από τον Θεοτοκά του επεισοδίου με την Ασπασία, σύζυγο του Γιώργου Κατσίμπαλη, μανιώδη ακροάτρια διαλέξεων, η οποία, κατά την επιστροφή της από μια διάλεξη του Κωνσταντίνου Τσάτσου, είπε συγκινημένη εκείνη την «εξαισία» κατά τον Θεοτοκά φράση για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο: «← Δε λέει τίποτα, μα το λέει τόσο ωραία!»⁵⁹. Βρισκόμαστε στο 1939 (άρα ο Διάλογος Σεφέρη – Τσάτσου βρίσκεται σε εξέλιξη) και λίγους μήνες αργότερα η πρώτη απόδειξη της δυσπιστίας αν όχι της απόρριψης εκ μέρους του Θεοτοκά είναι παρούσα:

Αυτοί οι νέοι του περιοδικού *Προπύλαια* [...] είναι φορτωμένοι σχολαστικισμό: γερμανική παιδεία από δεύτερο χέρι (μέσω του Συκουτή και του Κ. Τσάτσου) ανακατωμένη μ' ένα σικελιανικό ιδεαλισμό άνω ποταμών. Δέκα χρόνια πολέμου τους σχολαστικισμούς στην Ελλάδα, όταν τους βλέπω να ξαναθίζουν στους νεωτέρους μου με πιάνει μελαγχολία: ώστε όλη μας η εργασία δε χρησίμεψε σε τίποτα⁶⁰.

⁵⁶ Ανατυπώθηκε, δε, στο Γιώργος Θεοτοκάς και Γιώργος Σεφέρης, *Αλληλογραφία (1930-1966)*, Αθήνα, Ερμής, 1975, σσ. 9-29, καθώς και στο Γιώργος Θεοτοκάς, *Αναζητώντας τη Διαύγεια* ό.π., σσ. 233-252.

⁵⁷ Βλ. *Αναζητώντας τη Διαύγεια* ό.π., σ. 237.

⁵⁸ Βλ. *Τετράδια ημερολογίου* ό.π., σ. 44.

⁵⁹ Ό.π., σσ. 62-3.

⁶⁰ Ό.π., σ. 96.

Είναι γνωστό πως ο Θεοτοκάς μετέβαλλε τις απόψεις του, παραδεχόμενος κάποτε και κάποιες λάθος εκτιμήσεις (η περίπτωση τού Καβάφη), αλλά την ανωτέρω γνώμη του για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, μακράν από του να την αναθεωρήσει, την επαναλάμβανε συχνά⁶¹, χωρίς αυτό, βέβαια, να τον εμποδίζει να συναναστρέφεται τον Κωνσταντίνο Τσάτσο και να παρευρίσκεται σε συγκεντρώσεις στο σπίτι του⁶², όπως και να κάνει εκεί δημόσιες αναγνώσεις των δικών του βιβλίων⁶³. Επιπλέον, ο Θεοτοκάς δεν παρέλειψε να εκφραστεί πολύ θετικά για την στάση που κράτησε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος (γνωστή στις λεπτομέρειές της από πολλές μαρτυρίες αλλά και από την ίδια την καταχωρισμένη στο *Ημερολόγιο της Κατοχής* Ομιλία του στο Πανεπιστήμιο Αθηνών⁶⁴) στις 27 Οκτωβρίου 1941:

Το Πανεπιστήμιο δείχτηκε πολύ ζωντανό τον τελευταίο καιρό. Είναι άξιοι επαίνου για τη στάση που κράτησαν στην έδρα ο Θεοδωρακόπουλος, ο Κακριδής κι ο Κώστας Τσάτσος. Ο τελευταίος απολύθηκε σήμερα [28 Οκτωβρίου 1941]. Ακούω πως τον γυρεύει η αστυνομία και πως κρύβεται σε ξένο σπίτι⁶⁵.

Σχεδόν έναν χρόνο πριν, ωστόσο, ο Θεοτοκάς είχε εκφράσει στο *Ημερολόγιό* του την διαφωνία του με την «πνευματική επιστράτευση» του Κώστα Τσάτσου και των άλλων» (εννοεί, προφανώς, τους Ι. Κακριδή και Ι. Θεοδωρακόπουλο), οι οποίοι, μετά την άρνηση της δικτατορίας να ικανοποιήσει το αίτημά τους να καταταγούν εθελοντές, είχαν τοποθετηθεί στην «Πνευματική Επιστράτευση του Πολέμου» και έκαναν διαφωτιστικές ομιλίες στις παραμεθόριες περιοχές⁶⁶. Ο Θεοτοκάς δεν θεωρεί ότι αναγκαστικά όλοι οι διανοούμενοι πρέπει να πάρουν το τουφέκι, καθώς κάποιοι είναι τελείως ακατάλληλοι για την πολεμική δράση, αλλά θα προτιμούσε «να συνεχίζουν την καθαυτό πνευματική εργασία τους, που όταν γίνεται με ειλικρίνεια και με κάποιο πάθος είναι βέβαια μια εθνική προσφορά» παρά «να γυρνούν και να βγάζουν λόγους»⁶⁷.

Στην καταχώριση της 22ας Ιουλίου 1941 (πριν την ηρωική 27^η Οκτωβρίου τού ίδιου έτους), ο Θεοτοκάς είχε προλάβει να σκιαγραφήσει ένα μάλλον ειρωνικό πορτραίτο τού Κωνσταντίνου Τσάτσου, το οποίο συμπλήρωνε στην καταχώριση της 6^{ης} Αυγούστου: «[...] ο Κωστάκης ο Τσάτσος γυρεύει το απόλυτο [...] Τρέχει όλη μέρα στην Αθήνα σαν τη σβούρα, επισκέπτεται τους πολιτικούς αρχηγούς [...]

⁶¹ Βλ. και ό.π., σ. 102.

⁶² Βλ. ό.π., σσ. 177-8, 194, 195, 323, 345, 504.

⁶³ Ό.π., σ. 371.

⁶⁴ Παρατίθεται στο Τετράδια «Ευθύνης» 16, ό.π., σσ. 231-2.

⁶⁵ Βλ. *Τετράδια ημερολογίου* ό.π., σ. 303.

⁶⁶ Βλ. σχετικά στο «Βιοχρονολόγιο Κωνσταντίνου Δημ. Τσάτσου» στο Αφιέρωμα της *Νέας Εστίας*, Χριστούγεννα 1997, ό.π., σ. 6.

⁶⁷ Βλ. *Τετράδια ημερολογίου* ό.π., σσ. 205-6.

συντάσσει υπομνήματα [...] Όλα αυτά ανακατωμένα με νεοκαντιανή φιλοσοφία, παλαμική λογοτεχνία και δικηγορική δεινότητα. Σύμφωνα με τη ρήση τής Α. Κ[ατσίμπαλη]: «Δε λέει τίποτα, μα το λέει τόσο ωραία!...»⁶⁸. Στην καταχώριση της 6^{ης} Αυγούστου, μάλιστα, γίνεται πιο καυστικός, παραδεχόμενος, πάντως, ταυτόχρονα ότι ο Κωνσταντίνος Τσάτσος διαθέτει και πολλά χαρίσματα και πολλά προσόντα:

Συχνά αναρωτιούμαι αν ο Κ. Τ[σάτσος] υπάρχει. Συλλογίζομαι μάλιστα ότι αυτό πρέπει να είναι το κύριο χαρακτηριστικό τής φυσιογνωμίας του, το ότι σε βάζει κι αναρωτιέσαι αν υπάρχει. Είτε κάνει μεταφυσική με μεγάλο μπρίο και εκδίδει το περίφημο *Αρχεῖον φιλοσοφίας*, που το θεωρεί ότι σημείωσε σταθμό στην ελληνική ζωή κ.λπ., είτε κάνει ποίηση ή κριτική ή θέατρο, είτε κάνει επιστήμη, είτε κάνει τον καθηγητή Πανεπιστημίου, είτε το δικηγόρο, είτε γράφει ογκώδη βιβλία, είτε μιλά με ρητορική δεινότητα, ευφυΐα και πάθος (γιατί έχει απ' όλα αυτά, πάθος, ευφυΐα, ρητορεία, καθώς έχει και τάλαντο και μόρφωση μεγάλη και στερεή και κλίση αληθινή για όλα αυτά που είπα) είτε κυνηγά γυναίκες και συχνά τις αποκτά, είτε κάνει πολιτική, ανεβοκατεβαίνει σκάλες, συσκέπτεται, διαπραγματεύεται, συντάσσει υπομνήματα και προετοιμάζει μεγάλες πράξεις – σου αφήνει στο τέλος μια περιέργη εντύπωση κενού, μια εντύπωση ανυπαρξίας. [...] Περιέργη περίπτωση, μα την αλήθεια, τόσο μάλλον που ο άνθρωπος έχει αξία και προσέτι μια δραστηριότητα εξαιρετική⁶⁹.

Στην συνέχεια ο Θεοτοκάς, που εδώ φαίνεται να έχει, μεταξύ των άλλων, και λογοτεχνίζουσα διάθεση, προσπαθεί να αναλύσει τις «μπερδεμένες», όπως γράφει, σχέσεις τού Κωνσταντίνου Τσάτσου με τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο, διαγιγνώσκοντας, επιπλέον, στον πρώτο αισθήματα αντιζηλίας και «στρυφνό» χαρακτήρα, για να κλείσει το όλο θέμα με μια, μάλλον χαρακτηριστική για τον ίδιο, ανατροπή:

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως θα ήταν άδικο να λεγότανε όλα αυτά δημόσια με την αξίωση της σοβαρής κριτικής, ότι δηλ. αναρωτιούμαι αν ο Κ. Τ. υπάρχει κ.λπ. Στην πραγματικότητα, ο άνθρωπος έχει αξία, αδικεί όμως τον εαυτό του μ' αυτήν τη διασπορά τού πνεύματος και τής θέλησης όπου βρίσκεται συνεχώς, διασπορά που δίνει κάποτε την εντύπωση ενός στριφογυρίσματος στο κενό. Τα όσα σημειώνω είναι αληθινά με την έννοια που είναι αληθινή μια γελοιογραφία⁷⁰.

Μια δεύτερη ανατροπή γίνεται με την καταχώριση της 18^{ης} Μαρτίου 1942, όπου ο Γ. Θεοτοκάς ανασκευάζει, κατά μία έννοια, εκείνα που είχε γράψει για τον Κ. Τσάτσο και τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο, αναγνωρίζοντας στον πρώτο ευπρέπεια, αγάπη και πίστη στον φίλο του, παρόλο που «δεν εισακούεται πια στο περιβάλλον του»⁷¹.

⁶⁸ Ο.π., σ. 269.

⁶⁹ Ο.π., σ. 276.

⁷⁰ Ο.π., σσ. 277-8.

⁷¹ Ο.π., σσ. 337-8.

Όσα εντοπίσαμε, πάντως, μέχρι τώρα στις καταγραφές του Γιώργου Θεοτοκά σχετικά με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο δεν θα μπορούσαν να συναγωνιστούν σε ένταση και οξύτητα (ούτε και σε σοβαρότητα, θα πρόσθετα) την διαμάχη που ξέσπασε μεταξύ τους πολύ αργότερα, στο τέλος της ζωής του Θεοτοκά, με αφορμή τα Ιουλιανά (1965-1966). Παρόλο που δεν εμπίπτει στο αντικείμενο της παρούσας ανακοίνωσης, καθώς απομακρυνόμαστε χρονικά από το πνευματικό πλαίσιο που διαμόρφωσε την Γενιά του '30, οφείλουμε έστω να σημειώσουμε ότι, όπως γράφει και ο Νίκος Αλιβιζάτος,

ο διάλογος δεν ήταν νηφάλιος, αλλά πολεμικός. Χαρακτηριστικό τής έντασης που υπήρχε ήταν το ότι ο Κ. Τσάτσος δημοσίευσε στην *Καθημερινή* την τελευταία ανταπάντησή του την επομένη τής κηδείας του Θεοτοκά, χωρίς να κάνει την παραμικρή αναφορά στον θάνατο του συνομιλητή του⁷².

Ας επιστρέψουμε, όμως, στις ημερολογιακές καταγραφές του Γιώργου Θεοτοκά και ας επιχειρήσουμε, όπως και στην περίπτωση του Οδυσσέα Ελύτη, να προσδιορίσουμε «από πού πηγάζουν, από πού ξεκινούν, τι νόημα ίσως έχουν» οι διαφορές που τον κρατούσαν πάντοτε σε κάποια απόσταση από τον Κωνσταντίνο Τσάτσο.

Σε μία επιστολή του απευθυνόμενη στον Θεοτοκά, τον Απρίλιο του 1932, ο Σεφέρης έγραφε:

Φαβρίκιε, έχεις δυο ελαττώματα για μένα, που πρέπει να σ' τα πω, γιατί δε σ' τα λέει κανένας άλλος: μια τρομερή επάρκεια και μια τάση ν' απλουστεύσεις ως τη σχηματοποίηση κατά τον πιο παιδικό τρόπο. Απ' αυτού να φτάσεις στην αυθαιρεσία, μένουν δυο βήματα μόνο⁷³.

Στην απάντησή του ο Θεοτοκάς σημείωνε μεταξύ άλλων:

Τα όσα λες για «επιστημονικό καταρτισμό» με στενοχωρούν λιγάκι και σπεύδω να τα αναιρέσω. [...] Αν υπάρχουν δυο πράματα που σπούδασα σοβαρά, το ένα είναι η λογοτεχνία και το άλλο οι κοινωνικές επιστήμες. Τώρα, βέβαια, αυτό δε θα το παραδεχτεί ο γαμπρός σου ο Τσάτσος κι η παρέα του, που νομίζουν πως επιστημονική μόρφωση σημαίνει να διατυπώνεις τα ζητήματα με ύφος αλαμπουρνέζικο και να παρατάσσεις σε κάθε φράση είκοσι παραπομπές. Μα εσύ δεν είσαι αυτής της σχολής, δόξα τω Θεώ⁷⁴.

⁷² Βλ. *Στοχασμοί και Θέσεις* ό.π., σσ. 53-4. Βλ. επίσης σχετικά και στην Ανακοίνωση του Χαράλαμπου Λ. Καράογλου με τον τίτλο «Από την αλληλογραφία Γιώργου Θεοτοκά και Γιώργου Κατσίμπαλη», στο *ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ* ό.π., σσ. 177-186/ εδώ σ. 186.

⁷³ Βλ. *Αλληλογραφία (1930-1966)* ό.π., σσ. 93-4.

⁷⁴ Ό.π., σ. 99.

Και σε ένα δοκίμιό του του 1936 για «την κρίση τού κοινωνικού καθεστώτος και τη σύγχρονη “ανησυχία”», ο Γ. Θεοτοκάς έγραφε, με παρόμοιο σκεπτικό:

Πρώτα-πρώτα, νοιώθουμε σήμερα μια ακατανίκητη ανάγκη να ξεφορτώσουμε το πνεύμα μας από όλα τα θεωρητικά διαβάσματά μας και κυρίως από τις αφαιρέσεις τής πραγματικότητας, που δηλώνονται με τις τρέχουσες και επιβλητικές ονομασίες τού ιδεαλισμού ή ιδεοκρατίας και του υλισμού. Το δίλημμα αυτό –μεγαλόπρεπος ανταγωνισμός σκιών– θόλωσε τη σκέψη μας ολόκληρα χρόνια, την κούρασε χωρίς όφελος, κόντευσε να την απομακρύνει επικίνδυνα από τη ζωή. Η ζωή διαμαρτυρήθηκε. [...] Στο εξής, όταν μας ρωτούν αν είμαστε ιδεαλιστές ή υλιστές, θα απαντούμε πως δ ε ν ξ έ ρ ο υ μ ε⁷⁵.

Αυτή η δυσπιστία του Γιώργου Θεοτοκά προς τις φιλοσοφικές κατασκευές και η απόρριψη από αυτόν των θεωρητικών σχημάτων, σύμφωνα και με την διατύπωση του Ν. Αλιβιζάτου⁷⁶, τον διαφοροποιούσε, λοιπόν, σημαντικά από τον τρόπο που σκεπτόταν και δρούσε πνευματικά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος. Ο Αλιβιζάτος, μάλιστα, υποστηρίζει πως ο «γαλλοκεντρικός», κυρίως, Θεοτοκάς κατεχόταν από μία «υπαρξιακή» απέχθεια «προς την ιδεοκρατία και τις ποικιλώνυμες τοπικές παραφυάδες τής γερμανικής εννοιοκρατίας»⁷⁷ και παραθέτει προς επίρρωση των γραφομένων του το ακόλουθο απόσπασμα από την μελέτη τού Δημήτρη Τζιόβα, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*, απόσπασμα το οποίο αναφέρεται στην γενικότερη σύγκρουση κατά τον Μεσοπόλεμο και μετέπειτα ανάμεσα στον φιλελευθερισμό και τον συντηρητικό αυταρχισμό:

Η αντίθεση εδώ δεν είναι μόνο διαφορά αντιλήψεων αλλά και διαφορά παιδείας. Όσοι ορίζουν το νεοελληνισμό δυναμικά σαν κάτι το διαρκώς εξελισσόμενο και μεταβαλλόμενο (Θεοτοκάς, Σεφέρης) έχουν αγγλο-γαλλική παιδεία, όσοι όμως βλέπουν το νεοελληνισμό στατικά ή φυλετικά απηχούν τη γερμανική τους παιδεία ή νοοτροπία (Τσάτσος, Μεταξάς)⁷⁸.

Ως συμπέρασμα από όσα προηγήθηκαν συνάγεται ότι ο Κωνσταντίνος Τσάτσος πράγματι έπαιξε τον δικό του πολύ σημαντικό ρόλο και είχε την δική του ιδιαίτερη συμβολή στο πολιτισμικό αποτύπωμα της Γενιάς του '30, κάποτε ως τιμητής και κάποτε ως συνοδοιπόρος της. Δεν μπορούμε, όμως, εκ των πραγμάτων, να μην συμμεριστούμε ως έναν βαθμό και την άποψη του Ανδρέα Καραντώνη:

⁷⁵ Βλ. *Στοχασμοί και Θέσεις* ό.π., σσ. 302-3.

⁷⁶ Ό.π., σ. 67.

⁷⁷ Ό.π., σ. 85.

⁷⁸ Βλ. Δημήτρης Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*, εκδόσεις Οδυσσέας, 2006, σ. 153.

[...] ο Κ. Τσάτσος, πράγματι είναι μ ό ς μέσα στη σύγχρονη πνευματική μας ζωή. Δε συνδέεται οργανικά, εξελικτικά ή ιστορικά με κανένα από τα διάφορα «ρεύματα» που κίνησαν την πνευματική και κυρίως τη λογοτεχνική μας ζωή. Ό,τι θα μπορούσε να τον συγγενέψει με κάποιο από τα «σύνολα» μας, τις σχολές μας, τις ομάδες μας, είναι γνώρισμα εξωτερικό, τυχαίο, εποχιακό. [...] Θα πει κανείς, ίσως, πως μια μοναξιά τόσο «σύνθετα» δημιουργημένη, δεν έχει εκείνο το μεγαλείο που ζώνει κάποιους πολύ μεγάλους ερημίτες στοχαστές και δημιουργούς. Όμως, όπως και να τη βλέπουμε, σφραγίζεται από την υπεροχή τού ολοκληρωμένου ανθρώπου [...] το αίσθημα [, δε,] της «πλήρους πνευματικής ζωής» και η οξύτατη παρατηρητικότητα του [...] τού προσδιορίζουν την ωραία και υπερήφανη πικρία τού «απομονωμένου»⁷⁹.

⁷⁹ Βλ. Αντρέα Καραντώνη, *Νεοελληνική Λογοτεχνία Φυσιολογίες Β ό.π.*, σσ. 175-6.

Λογική και ευαισθησία: ο πολιτικός και φιλόσοφος Κ. Τσάτσος ως ποιητής

Από τις τρεις περιοχές της δημιουργικής δράσης του Κωνσταντίνου Τσάτσου, τη φιλοσοφία, την πολιτική και την ποίηση, η τελευταία είναι η πλέον υποφωτισμένη, όχι μόνο από τους μελετητές αλλά ακόμη και από τον ίδιο το δημιουργό. Δεν είναι ευρύτερα γνωστό ότι το συστηματικό ενδιαφέρον του για την τέχνη δεν περιορίζεται στην αισθητική θεωρία αλλά προχωρεί και στη λογοτεχνική πράξη. Η παραγνωρισμένη ποιητική παραγωγή και ο γνωστός δοκιμιακός λόγος αποτελούν τις δύο ανισοβαρείς εκφάνσεις της αισθητικής σκευής του.

Ο ποιητής Κωνσταντίνος Τσάτσος, επομένως, παραμένει εν πολλοίς άγνωστος, καθώς επισκιάζεται από τον πολιτικό και το φιλόσοφο. Ο ίδιος, ωστόσο, είχε φροντίσει να προειδοποιήσει το μελλοντικό μελετητή στον πρόλογο του τόμου *Τα Ποιήματα* (1927-1972):

Δεν ξέρω την αξία της ποίησής μου, όχι τόσο γιατί κανένας δεν είναι καλός κριτής του εαυτού του, όσο γιατί έχει έναν έντονα προσωπικό χαρακτήρα. Ξέρω μόνο ότι όποιος θελήσει κάποτε να με καταλάβει, ως μια ενιαία προσωπικότητα, δεν μπορεί να μη δώσει βασική σημασία στο ποιητικό αυτό έργο, όσο και αν είναι, αυτό καθ' εαυτό, ασήμαντο. Το έργο αυτό είναι το “εγώ” μου, πιο πολύ ίσως από κάθε άλλο· είναι το “εγώ” μου στα βαθύτερα, στα πιο κρυφά του στρώματα. [...] η ποίησή μου πιστεύω πως, και αν ακόμη κριθεί ως ένα δευτερεύον έργο μου, θα βοηθήσει περισσότερο από κάθε άλλο –όσο τουλάχιστον και τμήματα της προσωπικής μου αλληλογραφίας– στην αποκάλυψη των βαθύτερων στρωμάτων, των κρυπτών της προσωπικότητάς μου¹.

Η αισθητική αποτίμηση της ποίησης παραμερίζεται προσωρινά μπροστά στη δευτερογενή χρησιμότητά της ως μέσου φωτισμού της προσωπικότητας του δημιουργού. Απολύτως ενδεικτική αυτής της βιογραφικής –ή καλύτερα ψυχογραφικής– λειτουργίας των ποιημάτων είναι η συγκατηγοριοποίησή τους με την προσωπική αλληλογραφία.

¹ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Τα ποιήματα (1927-1972)*, Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα, 1973, σσ. 9-10.

Ο πρόδηλα προσωπικός χαρακτήρας των ποιημάτων (όπως επαναλαμβάνει επίμονα ο Τσάτσος), σε αντιδιαστολή, αφενός με τις αναπόφευκτες δεσμεύσεις και συμβάσεις της δημόσιας παρουσίας του, αφετέρου με την έμφυτη τάση του για διαφύλαξη της ιδιωτικότητας,² ήταν προφανώς η βασικότερη αιτία της μη δημοσίευσης. Η πρώτη και τελευταία συγκεντρωτική έκδοση χρονολογείται μόλις στα 1973, και περιλαμβάνει –ως επί το πλείστον αδημοσίευτα– ποιήματα γραμμένα μεταξύ 1927 και 1972. Ο τρόπος σύνθεσης του συγκεντρωτικού τόμου, με την παντελή απουσία χρονικών δεικτών και τη θεματική κατάταξη των ποιημάτων «κατά την ψυχική στάση τους»³, δείχνει ότι απουσιάζει οποιαδήποτε πρόθεση για απεικόνιση της εξελικτικής διαμόρφωσης μιας ποιητικής, επιβεβαιώνοντας έτσι τη στάση του δημιουργού απέναντι στο ποιητικό έργο του: πρόκειται πάνω απ’ όλα για μια αυστηρά ιδιωτική υπόθεση, μακριά από καλλιτεχνική σκοπιμότητα, ακόμη και από τη στοιχειώδη ανάγκη ενός ποιητή να κοινωνήσει το έργο του⁴.

² Όπως είχε εύστοχα παρατηρήσει «οι άνθρωποι καταλαβαίνουν τα υποκειμενικά και τα θαυμάζουν. Αντιπαθούν το αντικειμενικό. Την κλειστή πόρτα, την κλειστή έκφραση. Θέλουν να σε βλέπουν από μέσα. Εγώ που προσπάθησα πάντα γράφοντας να κρύβω τα υποκειμενικά μου και να δείχνω το αντικειμενικό, εκείνο που υπάρχει για όλους, που ξεπερνάει την ύπαρξη του ενός και ανήκει στα καθόλου, ονομάσθηκα δάσκαλος. Ασφαλώς θα εκρίθηκα λιγότερο ευαίσθητος από αυτούς που χώνουν τα άπλυτά τους κάτω από τη μύτη του κάθε αναγνώστη. Αλλά φαίνεται πως στην εποχή μας αρέσουν τα άπλυτα –οι ψυχαναλύσεις» (βλ. Κ. Τσάτσος, *Θεωρία της τέχνης*, Οι Εκδόσεις των Φύλων, Αθήνα, 1978, σσ. 98-99).

³ «Θα μπορούσα να κατατάξω τα ποιήματα από τα τριάντα μου και πέρα με βάση τη χρονική σειρά των περιστατικών που τα ενέπνευσαν. Θα ήταν τότε η ποιητική μου συλλογή πιστή στην πορεία της ζωής μου, που όμως μόνο εγώ θα μπορούσα να παρακολουθήσω. [...] Γι’ αυτό παραβίασα τη χρονολογική σειρά, κατά το πλείστον, ελπίζοντας πως έτσι έδινα και μιαν οργανικότερη ενότητα στο ποιητικό μου έργο. Ούτε την ομοιομορφία της εξωτερικής μορφής μπορούσα να πάρω ως βάση [...] διότι πολλά ποιήματα, που κατά τη διάθεσή τους, την βαθύτερη πρόθεσή τους, ανήκουν στον ίδιο κύκλο, έχουν εντελώς διάφορη εξωτερική μορφή. Τελικά [...] σχημάτισα πολλούς μερικότερους κύκλους, που ο καθένας τους έχει κάποια εσωτερική ενότητα, ίσως διότι πήγασε από μιαν όμοια ψυχική στάση απέναντι σε έστω και ανόμοια περιστατικά» (βλ. Κ. Τσάτσος, *Τα ποιήματα*, ό.π., σ. 13).

⁴ Με άφησε εξ αρχής αδιάφορο η αναγνώριση του ποιητικού μου έργου από τους συγχρόνους μου. Ήξερα ότι ήμουν παράκαιρος, ξένος από τους ποιητικούς τρόπους που κατά καιρούς επικρατούσαν, όπως στάθηκε ξένος από τα κυρίαρχα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής μου. [...] Έτσι όπως διαμορφώθηκα, από μόνος μου διαμορφώθηκα, χωρίς καμμιάν εσκεμμένη τεχνική παρέμβαση. Όταν έγραφα, έγραφα για να πω ό,τι ως ποιητική ουσία έβγαине από μέσα μου. Και εύρισα αυτόματα τους δικούς μου τρόπους, καλούς μέτριους, κακούς, επίκαιρους ή παράκαιρους· όλα αυτά μου ήταν αδιάφορα. Δεν ήθελα να πείσω κανένα, ούτε να κερδίσω κανένα. Ήθελα να εκφρασθώ· αυτό είναι όλο. Ο δέκτης των εκφραζομένων δεν με απασχολούσε· ήξερα μάλιστα πως δεν υπήρχε. Έλπιζα, όμως, και ελπίζω ακόμη, πως κάποτε κάπου θα βρεθί. (στο *ίδιο*, σσ. 10-11). Πρβλ. και Κ. Τσάτσος, *Θεωρία της τέχνης*, ό.π., σ. 99: «Δούλεψα πάντα άχρονα. Ποτέ μου δεν σκέφθηκα αν ένα έργο μου λογοτεχνικό, αν μια φιλοσοφική μου δοξασία είναι σύμφωνη προς τα κρατούντα ρεύματα. Ποτέ δεν αισθάνθηκα την “πρεμούρα” να είμαι σύγχρονος».

Ο Κ. Τσάτσος υπογραμμίζει την αναγκαιότητα μελέτης του ποιητικού του έργου, αλλά συγχρόνως, με τα κριτικά και διδασκαλικά αντανακλαστικά του, θέτει το πλαίσιο και υποδεικνύει τις προϋποθέσεις και το σκοπό αυτής της μελέτης. Πέρα από την προβολή της ποίησής του ως αυτο-ψυχογράφησης, σπεύδει να προλάβει το μελετητή:

...δε θέλω να νομισθί ότι τα ποιήματά μου είναι δείγματα των αντιλήψεών μου περί ποιήσεως. Ουδέποτε σκέφθηκα τις θεωρίες μου, όταν με κατείχε η συγκίνηση που πήγαινα να εκφράσω σε στίχους, όπως και ουδέποτε σκέφθηκα τους δικούς μου στίχους όταν φιλοσοφούσα γύρω από την ποίηση. Οι δυο αυτές ασχολίες μου κινούνται σε εντελώς διαφορετικά επίπεδα⁵.

Άλλωστε από πολύ νωρίς –στα πλαίσια του περίφημου και πολλαπλώς ενδιαφέροντος διαλόγου του με το Σεφέρη– είχε εκφράσει τους ενδοιασμούς του για το ενδεχόμενο αυτής της τόσο δελεαστικής αλλά τελικώς τόσο ανωφελούς σύγχυσης: «Τρέμω τη φιλοσοφική ποίηση, και τρέμω την ποιητική φιλοσοφία»⁶. Αυτή η σπουδή του να αποκλείσει με απόλυτο τρόπο το συσχετισμό μεταξύ της αισθητικής του θεωρίας και της ποιητικής πράξης, να τονίσει ότι η ποίησή του είναι μια πηγαία ψυχική έκφραση και όχι πραγμάτωση/εφαρμογή των αισθητικών του απόψεων, ενδεχομένως υποκρύπτει μια απροθυμία να κρίνει το ποιητικό του έργο με βάση τα δικά του αυστηρά αισθητικά κριτήρια. Συγχρόνως όμως αφήνει να διαφανεί η εικόνα όχι ενός ποιητή που φιλοσοφεί συστηματικά, αλλά ενός φιλοσόφου που περιστασιακά γράφει ποιήματα.

Υπό αυτούς τους όρους, ο δημιουργός ερμηνεύει το σύνολο ποιητικό του έργο ως:

...παρουσίαση του λυρικού βίου ενός προσώπου, που, καθώς πορεύονταν χρόνια σε δρόμους δύσκολους, σταματούσε, πού και πού, μπροστά σ' ένα προσκνητάρι, στην άκρη της δημοσίας, για να σταυροκοπηθή, λέγοντας ψιθυριστά την προσευχή του⁷.

Εντός ενός τέτοιου ερμηνευτικού πλαισίου η ποίηση, πέρα από λυτρωτική διέξοδος ψυχικής εκτόνωσης, λειτουργεί και ως ζωτική μέθοδος πνευματικής ανασύνταξης, μεταξύ φιλοσοφικής σκέψης και πολιτικής δράσης. Βεβαίως, η απουσία καλλιτεχνικής φιλοδοξίας δεν συνεπάγεται την έλλειψη αισθητικής αξίας:

...πρέπει να είμαι απόλυτα ειλικρινής. Έχω βαθιές αμφιβολίες για την αξία ολόκληρου του έργου μου· δεν θεωρώ όμως πως η ποίησή μου κατέχει μέσα σε αυτό μια δευτερεύουσα θέση. Αφήνοντας κατά μέρος τη συνηθισμένη ψεύτικη μετριοφροσύνη, ομολογώ πως πιστεύω στην αλήθεια της. Έχουν [τα ποιήματά μου] τη δική τους αισθητική φυσιογνωμία, που από μιαν ένστικτη παρόρμηση θέλησα να διαφυλαχθή στο χρόνο.

⁵ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Τα ποιήματα*, ό.π., σ. 14.

⁶ Βλ. Κ. Τσάτσος, «Απολογισμός ενός διαλόγου», στο: Γ. Σεφέρης - Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, επιμ. Λουκάς Κούσουλας, «Ερμής», Αθήνα, 1988, σ. 195.

⁷ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Τα ποιήματα*, ό.π., σ. 15.

Μια στοιχειώδης απόπειρα ανάγνωσης του ποιητικού έργου θα μπορούσε να αναδείξει κατά το δυνατόν τη συνέπεια αυτής της αισθητικής φυσιογνωμίας με τις σταθερές της σκέψης του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Τα ποιήματα καθίστανται έτσι τεκμήρια της οδυνηρής προσπάθειας του δημιουργού να διαμορφώσει και να διαφυλάξει την πνευματική του συγκρότηση μέσα από τις περιπέτειες του στοχασμού και του βίου του. Εμβληματική ποιητική μετάπλαση της προσπάθειας αυτής αποτελεί το συμβολικό σχήμα της ανάβασης στην κορυφή του ιδανικού, μια σύνθετη εικόνα που, αυτούσια ή παραλλαγμένη, επανέρχεται σταθερά σε όλο το ποιητικό έργο του Τάτσου, σε σημείο που να μπορούμε με ασφάλεια να μιλήσουμε για ένα από τα κεντρικότερα θεματικά μοτίβα του⁸.

Η ανάβαση εκκινείται από την ανάγκη υπέρβασης και ανύψωσης πάνω από το μεταβλητό, εφήμερο, τριμμένο και χυδαία επιφανειακό της καθημερινής πραγματικότητας, που αντιδιαστέλλεται προς το αιώνιο, το βαθύ, το μυστικό, το σιωπηλό, το ουσιαστικό και το πνευματικό:

Γιατί, βλέπεις, μητέρα μου,
αν πια κάτι μετράει δω κάτω,
δεν είναι αυτά που γεύομαι στο σπίτι κάθε μέρα
και μέσ' στα τρίστρατα,
μέσα στην ταραχή και τη βιασύνη,
μεσ' στην κινούμενη ζωή της επιφάνειας,
είναι στα πιο βαθιά μου μέσα
ο έσχατος λόγος,
ασάλευτος, νύχτα και μέρα,
ήσυχος σαν τον θάνατο,
πλατύς σαν των μικρών παιδιών τα μάτια
όταν ρωτούνε: («Το κόνισμα της μάνας μου», απόσπασμα, σ. 41)

Ενάντια είναι σ' εμάς η επιφάνεια·
το βάθος μόνο μας ανήκει,
ο μυστικός ο κόσμος που μιλάει
με τη σιωπή και με το δάκρυ,
ο κόσμος που είναι ουσία,
μεστή και αμάλαγη
και καθαρή
από το ανθρώπινο το ρύπος.

⁸ Όλες οι παραπομπές στο ποιητικό έργο του Τσάτσου θα γίνονται στο συγκεντρωτικό τόμο Κ. Τσάτσου, *Τα ποιήματα (1927-1972)*, Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα, 1973. Εφεξής οι παραπομπές παρενθετικά στο τέλος κάθε παραθέματος, με αναφορά τίτλου ποιήματος και σελίδας του τόμου.

Μαζί μας έχουμε μονάχα το Θεό·
και μη φοβάσαι!

Είμαστε οι δυο μας μόνοι·
κ' είναι εχθρικός ο κόσμος όλος. («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 161)

Στο πλαίσιο του σχήματος της ανάβασης, εντάσσεται και η επαναλαμβανόμενη επιμέρους εικόνα του αλύγιστου δέντρου, συμβολική της πνευματικής αντίστασης και πειθαρχίας:

Το κυπαρίσσι, απ' το ήσυχον ακροθαλάσσι, ως βλέπει
την τρικυμιά, στοχαστικά γέρνοντας την κορφή του,
να το φτονής που ασάλευτο και ολόρθο μπρος στη μοίρα,
μαζεύει εντός του τ' όνειρο για να το υψώσει πνεύμα. («Για ένα παιδάκι»,
απόσπασμα, σ. 59)

λεύκα μου, εσύ περήφανη,
γαλαζοπράσινη, ασημένια,
ανίκητη, με πας
ενάντια στους κακούς ανέμους. («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 149)

Κατά τη διαδικασία ανάβασης ο εαυτός έρχεται αντιμέτωπος με εμπόδια που τον απομακρύνουν από το στόχο, θέτουν σε δοκιμασία τη βούληση και ευτελίζουν το βίο του.

Ήτανε χρόνια ωραία η ψυχή μου.

Όμως σιγά-σιγά και ύπουλα,
καθώς ανηφορούσα,
σηκώθη ο δύσοσμος κονιορτός.
Και σκόνταψα στο άσχημο
στο άδικο, στο άψυχο, στο ασήκωτα βαρύ
που γιατριά δεν έχει. [...]

Άμορφα, μάταια κι άδεια στοιχειά
σ' ένα δαιμονικό χορό
με κύκλωσαν
και φώναζαν να μην ακούω
και ορθώνονταν για να μη βλέπω...
Και ύστερα, η άτιμη υποταγή... [...]

Και δέχομαι και πάω
και πάλι δέχομαι και πάω,
γνωρίζοντάς τα όλα πια καλά· και βλέποντας
και αγγίζοντας μεσ' στο σκοτάδι την αηδία. («Ήταν χρόνια ωραία η ψυχή
μου», απόσπασμα, σ. 90-91)

Άγγελος-οδηγός και συμπαραστάτης στην ανάβαση προς την κορυφή του ιδανικού εμφανίζεται η αγαπημένη, μια συμβολική μορφή κεντρική στην ποίηση του Τσάτσου, η οποία γρήγορα απεκδύεται το ερωτικό της περίβλημα και αποκτά μια διάσταση υπερβατική.

Πάω. Είμαι ταγμένος να πηγαίνω
 προς μια αθέατη κορυφή,
 ίσως προς μιαν αθέατη άβυσσο.
 Λίγα βλέπω, μα και πιο λίγα ξέρω·
 το δρόμο ανοίγω με σπαθιές μεσ' στην ομίχλη.

Ένα όμως ξέρω
 ένα, μέσα στο σκοτάδι, που με κρατάει και με στεριώνει,
 [...] Εσύ, όταν από το χέρι με κρατάς
 να μην παραπατήσω απάνω στο άσχημο, στο ανούσιο. («Ανάβαση»,
 απόσπασμα, σ. 156-157)

Πώς γίνεται το σώμα μου ευγενικό
 με τ' άγγιγμά σου;
 πώς το σέβομαι
 και πώς το νιώθω αμόλευτο
 απ' τον επίγειο ρύπο. («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 158)

Να ζης εκεί που δεν είναι η ζωή σου·
 να περιμένης πάντα κάτι που έρχεται
 κι όμως δεν είναι·
 με τρόπο να στοχάζεσαι το θάνατό σου
 κι όμως αστόχαστα να τον σιμώνης.
 Όλα τα ανόσια τούτα, τ' άθλια,
 πώς θε να τ' άντεχα
 χωρίς Εσένα; («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 164)

Με τη σοφία, με τη φήμη,
 ήρθα μπροστά σου,
 με όλα τα κούφια που μου φόρτωσε
 η κούφια ζωή.
 Πώς στην ειδή σου μπρος
 σκορπίσανε
 κι απόμεινα γυμνός, ασήμαντος!
 Γι' αυτό
 γονάτισα τώρα στα πόδια σου
 προσκυνητής.

Γιατί με γλύτωσες
από το εγκόσμιο ρύπος,
γιατί μου δίδαξες το δρόμο
προς τον έμπυρο,
προς την αΐδια ουσία. («Ετοιμασία», απόσπασμα, σ. 137)

Η συμβολική μορφή της αγαπημένης τελικά θεραπεύει το διχασμό και γεφυρώνει το χάσμα ανάμεσα στο εγκόσμιο και το υπερβατικό, συμφιλιώνοντας το ποιητικό υποκείμενο με τη χαρά της ζωής που απαρνήθηκε στην πορεία προς την κατάκτηση της πνευματικής κορυφής:

Θ' ανοίξει η πόρτα.
Τη ζωή μας, ως θα τη θέλαμε να είναι,
παλινωδώντας θα την ξαναζήσωμε. [...]

Θ' ανοίξει η πόρτα
και θα ζω ακόμα·
και θα ξεχάσω της στείρας φρόνησης το νόμο.
Θα δοκιμάσω μια στερνή φορά το μουσικό μεθύσι.
Θα παίζω με την άμμο,
με τον άνεμο
και με τ' ατίθασα μαλλιά σου.
Θα βυθισθώ μεσ' στο μυστήριο της χαράς,
μεσ' στη μαγεία της αφής
των απαλών, των εύμορφων πραγμάτων.

Θ' ανοίξει η πόρτα
και θα είσαι Εσύ το νόημα
που γύρεψα ως το τέλος,
διάφανο, πεντακάθαρο («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 163)

Γιατί ήρθες;
Σ' έστειλε ο Θεός;
Ή μήπως είσαι η τιμωρία,
που δεν την έζησα τη ζωή
ως το προστάζει ο νόμος της αγάπης;
(Ντρέπομαι για τα χέρια μου,
που δεν χαϊδέψαν το κορμί σου)
Ή μήπως σ' έστειλε ο Θεός
για να πεθάνω ευδαίμονας
μεσ' στον βαθύ σου κόλπο,
μέσα στο άρωμά σου,

ευδαίμονας, γιατί μαζί σου άγγιξα
τον έσχατο το στόχο,
«επέκεινα και της ουσίας;» («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 147)

Η προσέγγιση του ιδανικού είναι η κατάληξη της κλιμάκωσης της συμβολικής λειτουργίας της αγαπημένης. Σε ένα πολύ πρώιμο στάδιο η ερωτική σάρκα, φορέας της ανθρώπινης παρακμής, προκαλεί συγχρόνως έλξη και απέχθεια. Αναδεικνύεται έτσι μια παρακμιακή γυναικεία μορφή που επανέρχεται συχνά σε ποιήματα που φαίνεται να ανήκουν στο νεανικό έργο του Τσάτσου:⁹

Μια θεία κατάρα μ' οδηγάει προς την πυρή σου γύμνια,
μια οργή απ' τα βάθη των καιρών προς τη βραχνή φωνή σου·
και γύρω απ' την αλλόκοσμη φτερίζοντάς σου ασκήμια
μεθάω και λιώνω από τον ιό που στάζει το φιλί σου. («Αστάρτη»,
απόσπασμα, σ. 218)

Στη συνέχεια, η προσπάθεια εξιδανίκευσης αποτυγχάνει, καθώς το ποιητικό υποκείμενο παραμένει δέσμιο της πραγματικότητας και των υλικών περιορισμών της.

Ο χρόνος μου να μείνη
ακίνητος μαζί σου
και η αγάπη μου να μείνη αμόλευτη.
(Αγάπη της σιωπής και της ακινησίας.
Τρόμος μπροστά στο μάκραιμα
απ' το τέλειο.
Κούφιος ο λόγος, κούφια και η ηδονή. («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 155)

Βαθμιαία, ωστόσο, επιτυγχάνεται ο εξαγνισμός ύλης και της σάρκας από την αγαπημένη, καθώς ο αισθησιασμός αρχίζει να δίνει αποκτά μια πνευματική διάσταση:

Πώς γίνεται το σώμα μου ευγενικό
με τ' άγγιγμά σου;
πώς το σέβομαι
και πώς το νιώθω αμόλευτο
απ' τον επίγειο ρύπο. («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 158)

Το ποιητικό υποκείμενο αποστασιοποιείται σταδιακά από τον αισθησιασμό του ερωτικού αντικειμένου. Η αγαπημένη αναβαθμίζεται σε σωματοποίηση του ιδανικού και μέσο προσέγγισής του:

⁹ Βλ. ενδεικτικά το ποίημα με τίτλο «Ερωτοδέσποινα», σσ. 220-221.

το μέτωπό σου
με περίμενε, ο λαιμός σου,
η γύμνια σου ως τ' ακροδάχτυλά σου,
το χέρι μου, το στόμα μου περίμεναν.
Κι αργούσα εγώ, πολύ αργούσα...
-Ξέρεις γιατί;-
Τότε δε στο είπα,
μα τώρα θα στο πω·
έκανα μέσα μου μια προσευχή:
«Θεέ μου, έλεα, πώς σ' ευχαριστώ
που μ' έμαθες το τέλειο και το αιώνιο». *Λάτρευσα τότε το Θεό και αγάπησα την πλάση του.*
Κι έλεα: «Εδώ, για πάντα εδώ.
Α! το πιο λίγο δεν μπορώ
Και το πιο πέρα είναι άβυσσο» (Παννυχίδα», απόσπασμα, σ. 223)

«Κιβωτός της διαθήκης του Κυρίου
το κορμί σου,
θεϊκιά εντολή
μπαίνει βαθιά στα σπλάχνα μου και τα διδάσκει.
Σε αναμετρώ με την αφή
και με τη σκέψη, πλάσμα αλάθητο,
για νά 'βρω μια φορά κ' εγώ
μια μοναχά σε όλα τα χρόνια
στα σκόρπια μέσα, τα λειψά και τα σπασμένα,
το ακέριο το άγαλμα, που το σαλεύει
πνοή απολλώνια. («Στο κατώφλι του εμπυρείου», απόσπασμα, σ. 196)

Δε σ' αγαπώ, τρανή μου. Σε θαυμάζω. («Το σπίτι σου», απόσπασμα, σ. 271)

Σαν λέω: Είσαι μακριά μου,
δεν λέω την αλήθεια.
Είσαι κι απ' την αφή μου πιο κοντά
κι από την σάρκα μου. [...]
Γι' αυτό και δε σε χρειάζομαι.
Έχω τη λεύκα μπρος μου
και του βουνού την ήρεμη καμπύλη,
το γοργοπέραςμα ενός χελιδονιού
και σε συλλέγω από όλα τούτα
και σε πλάθω. («Ανάβαση», απόσπασμα, σ. 145)

Στο τέλος της κλίμακας, η αγαπημένη απεκδύεται την αισθησιακή της όψη και εξαυλώνεται με την αναγωγή της σε σύμβολο του ιδανικού:

Δε σε ποθώ,
γιατί το ποθημένο είμαι ο ίδιος.
Δε σε γυρεύω
γιατί είσαι εκεί που είμαι.
Το εξιδανικευμένο εγώ μου,
το εγώ μου είσαι, το λυτρωμένο
απ' ό,τι πια στ' αλήθεια δεν του ανήκει. («Στο κατώφλι του εμπυρείου»,
απόσπασμα, σ. 180)

Εσύ [αγαπημένη] με δίδαξες
μια αγάπη που είναι μόνο αγάπη,
απάνω από ηδονή,
απάνω από συνήθεια κι από νόμο,
απάνω από του εγώ το πάθος,
στο διάφανο γαλάζιο αέρα
υψωμένη των συμβόλων,
μοναχική, αυτόφωτη, γυμνή («Στο κατώφλι του εμπυρείου», απόσπασμα,
σ. 178)

Κύριε,
Εσύ μ' ωδήγησες ως την κορφή,
πάνω απ' τον κάμπο, το βουνό,
πάνω απ' την πολιτεία,
Εσύ ώρθωσες μπροστά μου [Εκείνη],
ηλιόξανθη
της μοίρας μου την οπτασία,
Εσύ την ενανθρώπισες: («Αττική προσευχή», απόσπασμα, σ. 200)

Μερικές στιγμές το ποιητικό υποκείμενο αισθάνεται ότι έχει φτάσει επιτέλους στην κορυφή, ότι έχει κατακτήσει το ιδανικό, μετά από την επίπονη διαδικασία της ανάβασης, μέσα από μια σκληρή δοκιμασία αυτοπειθαρχίας:

Τώρα που στη γυμνή κορφήν
ανέβηκα
και μπρος μου απλώνεται ο κάμπος
με τα σπαρτά του και τα δέντρα του
και με τις πολιτείες του,
τώρα που ξέρω να μετράω
και τους ανθρώπους και τ' αστέρια,
τώρα που ο ίδιος έγινα,

ως χρόνια το έπλαθα
το άγαλμά μου, τ' όνειρό μου,
τώρα που έγινα, ο ίδιος, του εαυτού μου
ο ανελέητος Ραδάμανθους,
τώρα που μοναχά από την τροφή
του αληθινού και του ωραίου χορταίνω' («Στο κατάφλι του εμπυρείου»,
απόσπασμα, σ. 171)

Ωστόσο, η βασανιστική διαύγεια και εγρήγορση της συνείδησης δεν τον αφήνει να ξεγελάσει τον εαυτό του. Παρόλο που δεν εγκαταλείπει την προσπάθεια της ανά-
βασης προς το ιδανικό, αναγνωρίζει πόσο φτωχά και ανεπαρκή είναι τα μέσα για να
το προσεγγίσει.

Σιχάθηκα τα ωραία και τα σοφά
την αρετή, τον έρωτα,
τις πατημένες στράτες,
που βήμα-βήμα
μας υψώνουνε προς τα ιερά μυστήρια.

Α! να μπορούσα νά'φτανα ως σ' Εσέ,
Θεέ μου, χωρίς γιοφύρια! («Το γέλιο», απόσπασμα, σ. 286)

Η στιγμιαία ψευδαίσθηση διαλύεται τραγικά και το ιδανικό παραμένει απρόσιτο.
Τα ποιήματα γίνονται τεκμήρια της αποτυχίας και σήματα μιας διαρκούς πνευματικής
αγωνίας:

Σε ωκεανό ματαιοτήτων πλέω.
Χρόνια το κυνηγάω το ακατάλυτο,
κάτι που να είναι πάντα ουσία
μέσα στο πλήθος των μη όντων.
Κάποτε αγκάλιαζα του πεύκου τον κορμό
κ' έλεγα «αυτό είναι», «αυτό θα μείνη»
κι ο ξυλοκόπος πέρναγε και τό'ριχνε.
Κάποτε στέκομουν μπρος στο άγαλμα
κ' έλεγα «αυτό είναι, αυτό είναι αιώνιο»
κι αυτό συντρίμμα έπεφτε
μέσα στη σκόνη.
Σκάβοντας κάποτε, μια σκέψην ανακάλυπτα
κ' έλεγα «αυτή είναι η αλήθεια η ακέρια»
μα ύστερα φύσαγε νοτηάς
και όλα όσα έλπιζα και νόμιζα
τα συμπάράσερνε μαζί του. («Στο κατάφλι του εμπυρείου», απόσπασμα,
σ. 168-169)

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος εκτιμούσε ως αληθινή ποίηση τους «στίχους που δεν είναι δώρα των ευτυχισμένων ωρών αλλά της σκληρής αισθητικής καλλιέργειας και της πειθαρχίας της συνείδησης. Μόνον έτσι [...] γίνονται τα μεγάλα έργα»¹⁰. Είχε ασφαλώς επίγνωση του γεγονότος ότι βάσει των δικών του αισθητικών κριτηρίων το ποιητικό του έργο δε θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μεγάλο, κάτι που δεν ήταν άλλωστε η φιλοδοξία του. Παρόλα αυτά, η αυστηρή (αυτο-)κριτική δεν πρέπει να αποπροσανατολίζει ή να απομακρύνει από την εξέταση της ποίησής του όποιον θα επιθυμούσε να προσεγγίσει σφαιρικά τη ζωή και το έργο του. Η λογοτεχνική δημιουργία, η πολιτική δράση και ο φιλοσοφικός στοχασμός συνιστούν τις τρεις διαστάσεις οι οποίες συγκροτούν την ενιαία πνευματική προσωπικότητα του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Η μελέτη της ποίησης θα μπορούσε, επομένως, να αναδείξει μια υποφωτισμένη πτυχή του έργου και να ολοκληρώσει την εικόνα του ανθρώπου, αποδεικνύοντας ότι ένας σημαντικός πολιτικός και φιλόσοφος εκτός από λογική δεν μπορεί παρά να διαθέτει και ευαισθησία.

¹⁰ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Αισθητικά μελετήματα*, Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα, 1977, σ. 54.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και οι Ρωμαίοι Κλασικοί¹

Οι αρχαίοι κλασικοί ως πηγή τεκμηρίωσης και έμπνευσης

Η αρχαία γραμματεία (ελληνική και ρωμαϊκή) υπήρξε για τον Κ. Τσάτσο, τόσο πηγή τεκμηρίωσης του επιστημονικού λόγου, όσο και αφετηρία δημιουργικής έμπνευσης ή και καλλιτεχνικής αναδημιουργίας. Αναφέρω, ενδεικτικά, για την πρώτη κατηγορία, την άριστη γνώση των πηγών, στις οποίες στηρίζεται το έργο του *Η Κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων* (του 1938)² ή την εις βάθος γνώση του Πλάτωνος, που αναδύεται από τα κείμενα των δύο ομιλιών του στην Ακαδημία Αθηνών, τον Απρίλιο και τον Μάιο του 1966³. Όσο για τη δεύτερη κατηγορία, της

¹ Είχα την τύχη, όχι να γνωρίσω απλώς τον Κ. Τσάτσο, αλλά και να ωφεληθώ από τους λόγους του ήδη από την εποχή που υπήρξα νεαρός συντάκτης της *Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους*, της “Εκδοτικής Αθηνών”, όταν επόπτευε την έκδοσή της. Η αναγκαστική αργία, επιβεβλημένη τότε από τη δικτατορία, μου έδωσε την ευκαιρία πολύωρων συζητήσεων μαζί του, κυρίως για θέματα της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας. Στη στενή φιλία που συνέδεε τον δάσκαλό μου Κ. Α. Τρυπάνη με τον Κωνσταντίνο και την Ιωάννα Τσάτσου οφείλονται μερικές κατοπινές αλησμόνητες στιγμές πνευματικής ανατάσεως, αλλά και ακαδημαϊκές υποθήκες, εξαιρετικά πολύτιμες για τους δύσκολους καιρούς μας. Με σεβασμό στη μνήμη του, λοιπόν, αλλά και με συγκίνηση συμμετέχω στο Συνέδριο αυτό, αφιερωμένο στην υπέροχη και πολύπλευρη προσωπικότητά του. Ο Τρυπάνης έκαμε συνοπτική και γλαφυρή παρουσίαση της προσωπικότητος, της δράσεως και του έργου του Κ. Τσάτσου στο Πνευματικό Μνημόσυνο του αιμνήστου Προέδρου στις 7 Νοεμβρίου 1988. Βλ. το κείμενό του “Κωνσταντίνος Τσάτσος”, *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνον Τσάτσον*, Αθήνα, 1989, σσ. 25-45.

² *Η κοινωνική φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα, 2005⁹. Μεταξύ των πηγών υπογραμμίζει τη συμβολή του Λουκρητίου (*De rerum natura*) στη γνώση της φιλοσοφίας των Επικουρείων, αλλά και ορισμένων έργων του Κικέρωνος (*De finibus*, *De officiis* κ.ά.) και του Σενέκα (*De vita beata*, *De brevitae vitae* κ.ά.) στην παράδοση της θεωρίας των νεώτερων στωικών. Το ποίημα του Λουκρητίου χαρακτηρίζει ως «αριστούργημα της λατινικής λογοτεχνίας» και τα κείμενα του Κικέρωνος ως «προικισμένα με το χάρισμα της διαύγειας και της χάρις του λόγου», που αντισταθμίζουν (κατά τον Κ. Τσάτσο) την έλλειψη φιλοσοφικού βάθους και πρωτοτυπίας (*αυτ.*, σ. 307).

³ “Πλάτωνος πολιτικά. Ι. Οι σκοποί της πολιτείας, ΙΙ. Οι άρχοντες και οι νόμοι”, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 41 (1966), σσ. 150-172, 187-213 [και σε ανάτυπο, εν Αθήναις 1966]. Ας μεταφερθεί εδώ μια χαρακτηριστική φράση του Κ. Τσάτσου που φανερώνει και τη στάση του απέναντι στις επιστήμες της αρ-

δημιουργικής αφετηρίας, αρκούμαι να παραπέμψω στο εξαιρετικά ευρηματικό του κείμενο “Οξυρρύγγειοι πάπυροι”, αυτό που κλείνει τη δεύτερη σειρά των *Αφορισμών και διαλογισμών*⁴.

Η άποψη του Κ. Τσάτσου για τη λατινική γραμματεία

Ο Κ. Τσάτσος υπήρξε, όχι μόνον αναγνώστης στο πρωτότυπο, αλλά και βαθύς γνώστης των αρχαίων κλασικών, οι οποίοι και αποτελούσαν σημαντικό μέρος της ευρύτατης κειμενικής παιδείας που χαρακτήριζε την πολύπλευρη προσωπικότητά του. Θεωρούσε ότι τα αρχαία κείμενα, που βρίσκονται στην κορυφή της πνευματικής ενασχολήσεως του ανθρώπου, πρέπει να μελετώνται, συν τοις άλλοις, και ως τα θεμελιώδη πρότυπα της μεγάλης λογοτεχνικής παράδοσης, στην οποία ανήκουμε και την οποία σπουδάζουμε και απολαμβάνουμε. Παίρνοντας ως παράδειγμα μια προνομιακή ως προς τις προδιαγραφές αυτές κατηγορία, γράφει, ενδεικτικά, στον σύντομο πρόλογο της κομψής και αυτόνομης συλλογής μεταφράσεων Ρωμαίων ποιητών που εξέδωσε:

Λησμονούμε ότι αυτοί οι λατίνοι ποιητές βρίσκονται στη βάση όλης της ποίησης του δυτικού κόσμου, ότι στάθηκαν το βασικό σχολείο όπου φοίτησαν όλοι οι μεγάλοι ποιητές του επί δύο χιλιάδες χρόνια⁵.

Στο ίδιο εισαγωγικό κείμενο βρίσκει την ευκαιρία να αναφερθεί και στην έλλειψη προσοχής για τη λατινική λογοτεχνία που παρατηρείται στον τόπο μας⁶. Αλλά ο ίδιος επέμεινε, τόσο στον πεζό, όσο και στον ποιητικό λόγο των Ρωμαίων, και γιατί γνώριζε το κέρδος, αλλά και για να προσφέρει γνώση ή να στείλει (όταν έκρινε αναγκαίο) επίκαιρα πολιτικά μηνύματα στο ευρύ κοινό των καλλιεργημένων Ελλήνων.

χαιότητα: «Ημείς, οι οποίοι δεν ηντυχήσαμεν να επιδοθώμεν εις την αρχαιογνωσίαν, εγκύπτομεν εις τον Πλάτωνα, δια να διδαχθώμεν όχι το παρελθόν, αλλά το παρόν και το μέλλον» (ανάτ., σ. 52).

⁴ “Οξυρρύγγειοι πάπυροι”, *Αφορισμοί και διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά)*, Αθήνα, 1968, σσ. 243-272 [πρωτοδημοσιεύθηκε στη *Νέα Εστία* 15.10-1.11.1954]. Για το θαυμάσιο αυτό κείμενο παραπέμω στις σκέψεις ενός “επαρκούς αναγνώστη”, του Ά. Βλάχου, *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνου Τσάτσου, ό.π.*, σσ. 16-18.

⁵ *Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέρτιος*, Αθήνα [1986], σ. 7.

⁶ *Αντ.*: «... στον τόπο μας η λατινική ποίηση, και για τους καλλιεργημένους ακόμα, έχει μεταφερθεί στο χώρο του μύθου». Πολύ κομψά διατυπώνει την επίκρισή του ο Κ. Τσάτσος. Διότι, από αρκετά ενωρίς, τα Λατινικά χρειάστηκαν υπεράσπιση στη νεώτερη Ελλάδα· ήδη, περί τα τέλη του 19^{ου} αι., δημοσίευσε ο Καθηγητής Σπ. Βάσης, “Ολίγα τινά περί της χρησιμότητος της εν τοις γυμνασίοις διδασκαλίας των Λατινικών Γραμμάτων”, *Αθηνά*, 2 (1890), σσ. 265-271. Ας σημειωθεί, μάλιστα, ότι, λίγα χρόνια πριν δημοσιεύσει το τεύχος των μεταφράσεών του ο Κ. Τσάτσος, όπου γράφει τα ανωτέρω, φιλόλογοι πρότειναν την κατάργησή τους! Βλ. σχετικά, Αχ. Γ. Καυιάλη, “Αναμόρφωση του Αναλυτικού Προγράμματος και κατάργηση των Λατινικών”, *Φιλολόγος*, 5 (1981), σσ. 464-475. Φυσικά, όλα αυτά σχετικά με τη Μέση Εκπαίδευση· αλλά, εκεί έχουν την ευκαιρία οι περισσότεροι να έλθουν σε επαφή με τα Λατινικά.

Τα δημοσιεύματα με μεταφράσεις Ρωμαίων κλασικών

Θα μας απασχολήσουν δύο κυρίως αυτοτελή δημοσιεύματα του Κ. Τσάτσου αφιερωμένα σε Ρωμαίους κλασικούς συγγραφείς. Είναι και τα δύο μεταφράσεις. Πρώτα, ένας τόμος 220 σελίδων με σημαντικούς λόγους του Κικέρωνος⁷. Έπειτα, ένα τεύχος 42 σελίδων μικρού σχήματος με επιλογές από τέσσερις πολύ γνωστούς Ρωμαίους ποιητές. Σε αυτά πρέπει να προστεθούν και τριάντα περίπου σελίδες με μεταφράσεις από τρεις Ρωμαίους ποιητές στη μικρή ανθολογία του *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*⁸. Κάτουλλος, Τίβουλλος, Προπέρτιος, Οράτιος και Βεργίλιος αποτελούν συνολικά τις επιλογές του.

Η όλη εργασία του δεν είναι φιλολογική⁹ –και ευτυχώς που δεν είναι! Η έμφαση δίδεται στις μεταφράσεις, βεβαίως, που στα βιβλία του ποτέ δεν τις συνοδεύει το πρωτότυπο, αλλά μόνον σύντομες διαφωτιστικές σημειώσεις αποκλειστικά πραγματολογικού χαρακτήρος. Στην περίπτωση του Κικέρωνος η αλληλουχία των υποσημειώσεων προσφέρει συνεχή σχεδόν σχολιασμό γεγονότων και πραγμάτων, ενώ με συνδυαστικά σημειώματα εισαγωγικού και επιλογικού τύπου παρακολουθείται, όπως θα δούμε, ολόκληρη η ζωή του ρήτορος και εξαίρονται οι κρίσιμες περίοδοι που καλύπτουν οι μεταφραζόμενοι λόγοι.

Οι στόχοι του Κ. Τσάτσου στις μεταφράσεις του Κικέρωνος

Πώς έφθασε, όμως, ο Κ. Τσάτσος να μεταφράζει Ρωμαίους κλασικούς –και γιατί; Η απάντησή του, αποτυπωμένη και στα τρία έργα που μνημονεύσαμε, είναι σαφής όσο και ενδιαφέρουσα. Πληρέστερη είναι η σειρά στόχων που παραθέτει στον πρόλογο των μεταφράσεων του Κικέρωνος¹⁰. Αρκούν, νομίζω, λίγα εισαγωγικά για να γίνει κατανοητό το κλίμα της σημαντικής (από πολλές πλευρές) αυτής έκδοσης. Ο τόμος του Κικέρωνος είναι ο πρώτος της ιδιαίτερης Σειράς που σχεδίασε ο Κ. Τσάτσος το 1968 και η οποία επιγράφεται “Οι μεγάλοι ρήτορες και η ιστορία τους”. Ο δεύτερος τόμος είναι αφιερωμένος στον Δημοσθένη (όπως και η σύζευξη των αντίστοιχων παραλλήλων βίων του Πλουτάρχου). Δημοσιεύθηκε τρία χρόνια αργότερα¹¹, αλλά στη Σειρά δεν δόθηκε συνέχεια. Τρία σημεία διαπλέκονται ευθύς με τις εξηγήσεις

⁷ *Οι μεγάλοι ρήτορες και η ιστορία τους. Κικέρων [Τέσσερις λόγοι κατά Κατιλίνα, οι λόγοι για τον Μάρκελλο και τον Λιγάριο]*, Αθήνα, [1968], 1996³.

⁸ *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*, Αθήνα, 1980, σσ. 20-47.

⁹ Πβ. τη φράση του: «... καταλαβαίνω αυτές τις γλώσσες (sc. από τις οποίες μεταφράζει), όχι διότι τις κατέχω σαν φιλόλογος και σαν γραμματικός, αλλά διότι συλλαμβάνω την ουσία τους» (*Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', Αθήνα, 2000², σσ. 627-628).

¹⁰ *Κικέρων, ό.π.*, σσ. 7-9.

¹¹ *Οι μεγάλοι ρήτορες και η ιστορία τους. Δημοσθένης (Οι τρεις Ολυθιακοί, τρεις Φιλιππικοί και ο λόγος περί των εν Χερρονήσω)*. Αθήνα [1971], 2000³.

του Κ. Τσάτσου και αναδεικνύουν την προσπάθειά του: 1968, εποχή της νεοπαγούς δικτατορίας: πολιτική ρητορεία και νεοελληνικός δημοτικός λόγος. Τα *απαρέσκοντα*, δηλαδή, των χρόνων εκείνων, όταν κορυφαίοι πνευματικοί άνθρωποι του τόπου είχαν αποφασίσει να μη δημοσιεύουν ως ένα είδος αντίστασης.

Αλλά ο Κ. Τσάτσος ετόλμησε. Αφού εξηγήσει στον πρόλογό του ότι παραιτείται των αξιώσεων επιστημονικότητας για τις μεταφράσεις του και πρωτοτυπίας για τα ερμηνευτικά του σχόλια, αναφέρει τρεις «σκοπούς», στους οποίους απέβλεψε δημοσιεύοντας τον *Κικέρωνα*: πρώτον, τη μαθητεία του κοινού σε «κομμάτι της ρωμαϊκής ιστορίας γεμάτο από υποθήκες χρήσιμες για όλους τους καιρούς». Επιμένοντας στο σημείο αυτό θεωρεί αυτός, ο πολιτικός μακράς θητείας και φιλόσοφος του Δικαίου, ότι οι τέσσερις λόγοι *Κατά Κατιλίνα* που προσφέρει στο μεγαλύτερο μέρος του βιβλίου, «παρουσιάζουν ένα σημαντικό πολιτικό γεγονός, γεμάτο ηθικά και πολιτικά διδάγματα»¹². Εξάλλου, και οι δύο πιο γνωστοί από τους “καισαρικούς” λόγους του Κικέρωνος, αυτοί που εκφωνήθηκαν προς υπεράσπισιν του Μαρκέλλου και του Λιγαρίου, λόγοι που ακολουθούν στο βιβλίο, αυτοί οι λόγοι, ισχυρίζεται ο Κ. Τσάτσος –και τούτο αληθεύει– «δείχνουν καλλίτερα το πνεύμα που κράτησε στη Ρώμη δεκαεφτά χρόνια μετά την κατιλινική συνωμοσία». Είναι, και η άποψη αυτή, υπαινιγμός πρώτης γραμμής για το κλίμα που επικρατούσε στην Ελλάδα την εποχή που δημοσιεύονταν το βιβλίο, δηλαδή κατά το δεύτερο έτος της *συνωμοσίας* που, αντίθετα μ’ εκείνην του Ρωμαίου Κατιλίνα, είχε πλήρως επικρατήσει.

Οι δύο άλλοι “στόχοι” του Κ. Τσάτσου αφορούν το ίδιο το κείμενο και τη μετάφραση χωρίς να τους λείπει, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, και η πολιτική διάσταση. Ο Κικέρων, λέγει ο Κ. Τσάτσος, υπήρξε για αιώνες το πλέον δόκιμο ρητορικό πρότυπο του ευρωπαϊκού χώρου. Όσο για τη νεοελληνική μετάφραση, είναι τολμηρή *δοκιμή* στη δημοτική γλώσσα, η οποία πίστευε ότι θα επικρατήσει και σε αυτό το είδος λόγου¹³. Ας μη λησμονούμε, ότι αυτά γράφονταν το 1968, όταν η

¹² *Κικέρων*, ό.π., σ. 8.

¹³ *Αвт.*, σ. 7: «... δεν με τρώμαξε αυτό το αναγνωρισμένο προβάδισμα της καθαρεύουσας στο ρητορικό λόγο και θέλησα να δω μόνος μου, ως πού φθάνει η αδόλευτη ακόμη σε αυτό το πεδίο δημοτική, όταν θέλη και αυτή να ρητορευση ... Μεταχειρίσθηκα μία “λόγια” δημοτική, αυτή που πιστεύω πως κάποτε θα επικρατήσει στον πεζό μας λόγο». Οι απόψεις και ο χαρακτηρισμός του Κ. Τσάτσου στηρίζονται σε πολύ καλή γνώση αντιπροσωπευτικών κειμένων που εκφωνήθηκαν και δημοσιεύθηκαν κατά τους δύο τελευταίους αιώνες (1822-1920). Τα κείμενα αυτά απετέλεσαν τον τόμο *Νεοελληνική ρητορεία*, Αθήνα, 1954, ανατ. 1960 (*Βασική Βιβλιοθήκη*, 41). Ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος εκφράζεται ως εξής για τα ανθολογημένα κείμενα: «έμεινα έκπληκτος μπρος στην κενολογία φημισμένων στην εποχή τους ρητόρων» (*Ο άγνωστος Καραμανλής*, Αθήνα, 1989³, σ. 57). Η “Εισαγωγή” του έργου (σσ. ζ’-ιθ’) αναδημοσιεύθηκε στα *Δοκίμια αισθητικής και παιδείας*, Αθήνα, 1960, σσ. 213-231 (με τον τίτλο “Ρητορική τέχνη”). Κατά τη γνώμη του Κ. Τσάτσου, ο *λογογιατισμός* έχει την κύρια ευθύνη, ενώ η καθαρεύουσα πταίει, διότι «συγκαλύπτει την κενότητα» (*Δοκίμια*, *αвт.*, σ. 227).

καθαρεύουσα μεσουρανούσε, αλλά και εγελιοποιείτο τότε, σχεδόν καθημερινά, από τον δικτάτορα, σε μία περίοδο ελλείψεως αυθεντικού πολιτικού λόγου. Αντιθέτως, ο Κ. Τσάτσος θέλησε να αποδείξει, ότι η καλή δημοτική είναι σε θέση, εάν δουλευτεί προς τη σωστή κατεύθυνση, να αποβεί η γλώσσα και του λόγου της ρητορείας. «Χαιρόμουν», γράφει ο ίδιος για τις μεταφράσεις Δημοσθένη και Κικέρωνος, «το γερό δούλεμα της γλώσσας, όπως ο γλύπτης χαίρεται τον πηλό». Μετά από χρόνια, εμφανίζεται ακόμη ευχαριστημένος από την εργασία του: «Νομίζω ότι έκανα καλή μεταφραστική δουλειά και την έκανα με κέφι»¹⁴.

Ο «τραγικός άνθρωπος» Κικέρων

Μια άλλη διάσταση του θέματος δεν ήταν δυνατόν να παραβλέψει ο μεταφραστής πολιτικός. Αυτή αφορά τον ίδιο τον Κικέρωνα, τον μεγάλο ρήτορα ως πνευματική προσωπικότητα, τον βαθύτατα τραγικό αυτόν άνθρωπο που συνεθλίβη υπό το βάρος ιστορικών γεγονότων αντιθέτων προς την ιδεολογία του. Αυτοί είναι, ακριβώς, χαρακτηρισμοί του ίδιου του Κ. Τσάτσου¹⁵. Γι' αυτό και επιμένει στην ανατομία του λιβανωτού στον Καίσαρα διαβλέποντας, με κατανόηση, τον μοναδικό δρόμο στην υπερασπιστική γραμμή Μαρκέλλου και Λιγαρίου, την προσφυγή, δηλαδή, στην περίφημη *clementia Caesaris*. Δεν είχαν, όμως, όλοι οι πολιτικοί την ίδια γνώμη. Ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος μου είχε πει ότι, όταν ο Κ. Καραμανλής διάβασε τον τόμο του *Κικέρωνος*, χαρακτήρισε τον Ρωμαίο ρήτορα “μπαγαπόντη” εξαιτίας αυτής ακριβώς της στάσης του¹⁶. Αλλά και για τον Δημοσθένη (που προφανώς είχε διαβάσει και στη μετάφραση του Κ. Τσάτσου) δεν είχε καλύτερη γνώμη· ο Κ. Τσάτσος απορεί, γιατί δεν τον θαυμάζει για τις γλωσσικές του αρετές, όμως επιλέγει: «Αλλά ο Καραμανλής δεν τον συμπαθεί για το αμφιλεγόμενο ήθος του»¹⁷. Μπορεί ο Κ. Καραμανλής να μη βρήκε στα δύο αυτά έργα του Κ. Τσάτσου εκείνο που ταίριαζε στην προσωπικότητά του ως πολιτικού, εκτίμησε, όμως, και θεωρούσε ως το καλύτερο έργο του, το βιβλίο του *Πολιτική* (1965, 1975²), όπως μαρτυρεί ο ίδιος ο συγγραφέας του¹⁸. Όσο για τον Ιούλιο Καίσαρα, είχε και γι' αυτόν τη γνώμη του ο Κ. Τσάτσος, την οποία σχημάτισε απευθείας από τις πηγές στοχαζόμενος πάνω στα θέματα που ιστορεί ο Σουητώνιος.

¹⁴ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', ό.π., σσ. 598-599.

¹⁵ *Κικέρων*, ό.π., σσ. 8, 9.

¹⁶ Φυσικά, ανέκαθεν υπήρχαν αντιφατικές κρίσεις στην αποτίμηση της προσωπικότητας και της δράσης του Κικέρωνος, όπως μπορεί κανείς να δει στο κλασικό έργο του Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*. Leipzig 1912³. Στους νεότερους χρόνους η σκληρότερη, ίσως, υπήρξε εκείνη του ανυπέβλητου ρωμαίστη (αλλά και πολιτικού) Theodor Mommsen, που περιφρονούσε τον Κικέρωνα και σχεδόν τον γελοιοποίησε στη *Römische Geschichte* (1854-1856). Για το θέμα παραπέμπω τον Έλληνα αναγνώστη στου G. Highet, *Η κλασική παράδοση*, μετάφρ. Τζένης Μαστοράκη, Αθήνα, 1988, σσ. 632-635, 890 σημ. 14, όπου και βιβλιογραφία.

¹⁷ *Ο άγνωστος Καραμανλής*, ό.π., σσ. 60-61.

¹⁸ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', ό.π., σ. 591.

Πώς έγιναν οι μεταφράσεις Ρωμαίων ποιητών

Με τις ποιητικές μεταφράσεις οι περιστάσεις αλλάζουν και οι στόχοι είναι, βέβαια, διαφορετικοί –παρότι το κριτήριο της γλώσσας (της νεοελληνικής γλώσσας) και πάλι επικρατεί. Πώς έγιναν αυτές οι μεταφράσεις; Διαθέτουμε αποκαλυπτική μαρτυρία από τον ίδιο τον συντάκτη τους:

Σε ώρες σχολής μου αρέσει να μεταγλωττίζω λατινικά στιχουργήματα, όπως άλλοι λύνουν σταυρόλεξα¹⁹.

Στην προηγούμενη ανθολόγηση είχε σημειώσει:

Κατά τη διαδρομή της ζωής μου δεν έπαυα ποτέ να διαβάζω, έστω και στα κλεφτά, στις λίγες μου ελεύθερες ώρες, κάθε εποχής ποίηση, στις γλώσσες εκείνες όπου μπορούσα να την αισθανθώ.

Και συνεχίζει, περιγράφοντας τη δημιουργία, μεταξύ των άλλων, και τη σειρά των κειμένων που εξετάζονται εδώ:

Και τότε, σχεδόν παίζοντας, έτσι για το κέφι μου, έρριχνα στο χαρτί τη μετάφραση του κειμένου, που εκείνη την ώρα χαιρόμουνα στο πρωτότυπο. Ένα παιχνίδι είναι λοιπόν αυτές οι μεταφράσεις, αλλά και μία άσκηση γλωσσική, η επιθυμία να υποτάξω νοήματα και συναισθήματα που γεννήθηκαν σ' ένα ξένο κλίμα, στις μορφές της γλώσσας μας ...²⁰

Η μετάφραση σύνθεση αισθητηρίου και σκληρής δουλειάς

Ποιές ήταν, όμως, οι προϋποθέσεις και ποιά ήταν η διεργασία της μεταφραστικής εργασίας, μέχρις ότου φθάσει ο Κ. Τσάτσος να «ρίχνει στο χαρτί» τη νεοελληνική απόδοση κλασικών κειμένων; Την περιγράφει ο ίδιος αυτή τη διαδικασία διαχωρίζοντας και τα επίπεδα, που κινούνται, από το φυσικό χάρισμα του αισθητηρίου στον εντοπισμό της υψηλής αισθητικής «του καλού λόγου» μέχρι τον κόπο για την απόλαυσή του και την τεχνική αυτής της απόλαυσης. Είναι πολύ ενδιαφέροντα όσα έγραψε ο ίδιος για τη φυσική δεξιότητα που την ορίζει με τις λέξεις «αισθητήριο», αλλά και «προνόμιο» και «δώρο». Το ρήμα που χρησιμοποιεί είναι «διαθέτω» ή και την έκφραση «μου δόθηκε» –όπως δίδεται άνωθεν η *χάρις*. Γράφει, λοιπόν, ο Κ. Τσάτσος στην ανασκόπηση του βίου του:

... διαθέτω ένα αισθητήριο του καλού λόγου σε όλες αυτές τις γλώσσες. Δεν μου διαφεύγουν οι αποχρώσεις των λέξεων, οι cadences των φράσεων, οι ποικίλοι συντακτικοί τρόποι. Έτσι νιώθω τον ωραίο και σωστό λόγο, όχι μόνο στα γαλλικά και στα γερμανικά, αλλά και στα αγγλικά, και στα ιταλικά και στα λατινικά. Καθώς

¹⁹ Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέρτιος, *ό.π.*, σ. 7.

²⁰ Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων, *ό.π.*, σ. 7.

διαβάζω, παλεύοντας με το λεξικό, αισθάνομαι το ωραίο, το καίριο στην έκφραση. Απολαμβάνω άνετα και χωρίς να λαθεύομαι το αισθητικό κάλλος του λατινικού και του αγγλικού στίχου. Γι' αυτό μπορώ να λέω ότι καταλαβαίνω αυτές τις γλώσσες, όχι διότι τις κατέχω σαν φιλόλογος και σαν γραμματικός, αλλά διότι συλλαμβάνω την ουσία τους.

Για τον λατινικό λόγο επιμένει όσο και για τις σύγχρονες γλώσσες. Αλλά, προχωρεί και σε κάτι που μας ενδιαφέρει περισσότερο· στις μεταφράσεις έντεχνων κειμένων της Λατινικής Γραμματείας:

Με το αισθητήριο αυτό που διαθέτω, δεν μου διαφεύγει το κάλλος ενός στίχου του Βιργίλιου ή ο μεγαλόπρεπος ρυθμός μιας φράσης του Κικέρωνα²¹.

Το θετικό αποτέλεσμα το περιγράφει αξιολογώντας την εργασία του χωρίς να λησμονεί και πάλι τα λατινικά κείμενα:

Έτσι, χωρίς να έχω την γλωσσομάθεια που άλλοι πολλοί έχουν και που πολλοί νομίζουν πως έχω και εγώ, έχω το προνόμιο να διεισδύω στο νόημα των λέξεων και στην αισθητικότητα του συνειρμού των. Έτσι κάνω σωστές μεταφράσεις από τα αγγλικά και τα λατινικά διότι μου γίνεται βίωμα το νόημα του ξένου λόγου.

Το διδακτικό, πάντως, είναι η μέθοδος της εργασίας του, που προϋπέθετε πολλή δουλειά σε διάβασμα, ευρύτητα οριζόντων και αναγνωσμάτων· είναι η κειμενική *κουλτούρα* που αποτελεί το υπόβαθρο, όχι μόνον για τη μετάφραση, αλλά και για τη διαμόρφωση όλης της προσωπικότητας ενός ανθρώπου του πνεύματος, όπως ήταν ο Κ. Τσάτσος. Μέθοδος, λοιπόν, αλλά και υποθήκη προς όσους έχουν την έφεση και τη διάθεση να έλθουν σε επαφή με κλασικά κείμενα όλων των εποχών:

Πρέπει να πω ότι αυτό το δώρο το απέκτησα αφού κοπίασα πολύ, διαβάζοντας ένα άπειρο πλήθος από κλασικά κείμενα όλων αυτών των γλωσσών. Συνέβαινε μάλιστα, ιδίως όταν διάβαζα ποιητικό και ρητορικό λόγο, να διαβάζω φωναχτά για να χαίρεται η ψυχή μου την μουσικότητα, τον ρυθμό, τον ήχο και τον απόηχο μέσα μου. Όσα μετέφρασα, είτε ήταν ποιήματα, είτε ήταν δημηγορίες, τα απήγγειλα, πριν τα μεταφράσω, φωναχτά. Είναι και αυτό μιά από τις κρυφές χαρές που μου δόθηκε να έχω σε όλες τις εποχές της μακρόχρονης ζωής μου²².

Τί πρέπει να εξεταστεί στη συνέχεια

Διαγράφηκαν έτσι τα βασικά σημεία της γένεσης, των στόχων και της επεξεργασίας των μεταφράσεων του Κ. Τσάτσου που αφορούν και κείμενα Ρωμαίων κλασικών. Για την ολοκλήρωση της εξέτασής τους αναγκαίο είναι να δούμε κάπως λεπτομερέστερα

²¹ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', ό.π., σσ. 627-628.

²² *Αυτ.*, σ. 628.

την επιλογή των συγγραφέων, τη διαλογή των επιμέρους κειμένων του καθενός, καθώς και τον τρόπο παρουσίασης των (μεταφρασμένων) κομματιών της λατινικής λογοτεχνίας από εκείνον που υπήρξε και ο ίδιος ποιητής και πεζογράφος.

Η παρουσίαση του υλικού στον Κικέρωνα

Για τον τόμο που φέρει το όνομα του σπουδαιότερου ρήτορα της Ρώμης, μιλήσαμε ήδη αρκετά. Απομένει να περιγράψουμε την όλη παρουσίαση του υλικού, αφού τους τίτλους των μεταφραζόμενων λόγων τους έχουμε κιόλας αναφέρει. Τα έξι κείμενα, συνολικής έκτασης 102 σελίδων του βιβλίου²³, πλαισιώνονται από οκτώ σημειώματα του τύπου συνοπτικών ημερολογιακών εγγραφών, οι οποίες αρχίζουν στις 2 Ιανουαρίου 106 π.Χ. και τελειώνουν με τη φρικτή θανάτωση του Κικέρωνος, στις 6 Δεκεμβρίου του 43 π.Χ.²⁴ Καλύπτουν, δηλαδή, και παρακολουθούν ολόκληρη τη ζωή του ρήτορα, δικαιολογώντας έτσι τον τίτλο του έργου. Το επιλογικό σημείωμα των *Κατιλνικιών*²⁵ συμπληρώνεται με σύντομο εμβόλιμο παράρτημα που επιγράφεται: “Ο Σαλλούστιος και ο Πλούταρχος για τον Κατιλίνα”²⁶ και περιλαμβάνει δύο αρκετά γνωστά χωρία που διαγράφουν τον χαρακτήρα του αρχισυνωμότη²⁷. Όλα αυτά τα σημειώματα, οι ερμηνευτικές υποσημειώσεις, καθώς και ο δεκασέλιδος επίλογος²⁸, είναι κείμενα γεμάτα παρατηρήσεις πολιτικού αισθητηρίου που αναδεικνύουν το έργο σε απαραίτητο συμπλήρωμα της φιλολογικής εργασίας, αλλά και σε πολιτική υποθήκη για δύσκολους καιρούς και δυσχερείς περιστάσεις. Είναι από τα στοιχεία εκείνα που καθιστούν πολυσήμαντο το έργο αυτό του Κ. Τσάτσου. Με τέτοια μέσα η Ρώμη, που στην πατρίδα μας «έχει μεταφερθεί στο χώρο του μύθου», κατά την έκφραση του ίδιου του Κ. Τσάτσου²⁹

²³ *In Catilinam I-IV: Κικέρων, ό.π.*, σσ. 21-50 (1^{ος} λόγος), 52-76 (2^{ος}), 78-103 (3^{ος}), 105-129 (4^{ος}). *Pro Marcello*, σσ. 142-163· *Pro Ligario*, σσ. 169-195.

²⁴ 2 Ιανουαρίου 106 -8 Νοεμβρίου 63 π.Χ., σσ. 11-20 (ακολουθεί ο 1^{ος} *Κατιλνικιός*)· 8 Νοεμβρίου -9 Νοεμβρίου 63 π.Χ., σ. 51 (έπεται ο 2^{ος} λόγος)· 9 Νοεμβρίου 63 π.Χ. – 3 Δεκεμβρίου 63 π.Χ., σ. 77 (εισαγωγικό στον 3^ο *Κατιλνικιό*)· 3 Δεκεμβρίου -5 Δεκεμβρίου 63 π.Χ., σ. 104 (ακολουθεί ο 4^{ος})· 5 Δεκεμβρίου 63 π.Χ. -4 Σεπτεμβρίου 57 π.Χ., σσ. 130-132 (επιλεγόμενα στους *Κατιλνικιούς*). Επίσης: 4 Σεπτεμβρίου 57 π.Χ. – αρχές Σεπτεμβρίου 46 π.Χ., σσ. 135-141 (εισαγωγικό στον *Pro Marcello*)· αρχές Σεπτεμβρίου 46 π.Χ. –τέλος Σεπτεμβρίου 46 π.Χ., σσ. 164-168 (ακολουθεί ο λόγος *Pro Ligario*)· τέλος Σεπτεμβρίου 46 π.Χ. – 6 Δεκεμβρίου 43 π.Χ., σσ. 196-204 (επιλεγόμενα κ.λπ.).

²⁵ Σε σημείωση που καλύπτει το ήμισυ της σ. 215, ο Κ. Τσάτσος ασχολείται με τον όρο *κατιλνικιός*, τον οποίο αποδέχεται.

²⁶ *Κικέρων, ό.π.*, σσ. 133-134.

²⁷ Σαλλούστιος, *Κατιλ.* 5.1-8 (σε μετάφρασή του)· Πλούταρχος, *Κικ.* 10.2-4, 865e-866a (επιλογές από το πρωτότυπο).

²⁸ *Κικέρων, ό.π.*, σσ. 205-215.

²⁹ *Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέρτιος, ό.π.* Πβ. και ανωτ. σημ. 6.

όπως και η ποίησή της, μαζί με την ιστορία και τις μεγάλες προσωπικότητές της, μπορεί να ζωντανέψει και να ωφελήσει ως στοχασμός επίκαιρος και χρήσιμος, όπως ωφέλησε και άλλους λαούς πριν από μας³⁰.

Η επιλογή πέντε Ρωμαίων ποιητών

Την κλασική ρωμαϊκή ποίηση ο Κ. Τσάτσος την προσήγγισε με τρόπο καθαυτό αισθητικό και με τους όρους που εξηγήθηκαν ήδη παραπάνω. Οι δημοσιευμένες επιλογές του προέρχονται από πέντε συνολικά σημαντικούς ποιητές³¹. Θυμίζω τα ονόματά τους: Κάτουλλος πρώτα, Βεργίλιος και Οράτιος, Τίβουλλος και Προπέρτιος από τους ελεγειακούς. Στη μικρή παγκόσμια³² ανθολογία με τον τίτλο *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*, ο Κάτουλλος αντιπροσωπεύεται με τέσσερα ποιήματα³³, ο Οράτιος με δύο³⁴ και ο Τίβουλλος με τις τρεις πρώτες ελεγείες του πρώτου βιβλίου καταλαμβάνοντας και τον περισσότερο χώρο (19 σελίδες)³⁵. Παρόμοια σχεδόν θέση με τον Τίβουλλο κατέχει στη χωριστή ανθολόγηση των Ρωμαίων ποιητών ο Οράτιος, με λιγότερες, πάντως, σελίδες (14 συνολικά), αλλά με τα ακριβώς διπλάσια ποιήματα· έξι ωδές³⁶. Στο ίδιο τεύχος του 1986 προστίθενται τα δύο πρώτα ποιήματα του Κατούλλου³⁷ και από ένα του Βεργιλίου³⁸ και του Προπερτίου³⁹. Συνολικά μεταφράζονται, και στα δύο τομίδια, 19 λατινικά ποιήματα. Εκτός από τον Κάτουλλο, οι ποιητές ανήκουν στη γραμματεία της εποχής του Αυγούστου –τον Χρυσούν Αιώνα, δηλαδή, των Λατινικών Γραμμάτων. Αυτό δείχνει καθαρά τον σταθερό προσανατολισμό των επιλογών του μεταφραστή.

³⁰ Και ο Κοραΐς, όπως φαίνεται από τα ανέκδοτα χειρόγραφα του που απόκεινται στη βιβλιοθήκη της Χίου, μελετούσε και αποδεκτιώνε τους Ρωμαίους ιστορικούς, δίνοντας έμφαση στον Τάκιτο, με στόχο να εκμεταλλευθεί τα συμπεράσματά τους επί της πορείας της Ιστορίας προς όφελος των συγχρόνων του Ελλήνων· βλ. Ιω. Ταϊφάκου, *Πετρόνιος και Κοραΐς. Κριτικά και ερμηνευτικά σχόλια στο κείμενο των Σατυρικών*, Αθήνα, 1997, σ. 17 σημ. 8.

³¹ Θα περίμενα να είχε μεταφράσει ο Κ. Τσάτσος, αν όχι Λουκρήτιο (βλ. *ανωτ.* σημ. 2), τουλάχιστον Μαρτιάλη. Επιπλέον, τον Ιουβενάλη τον κατατάσσει στους «μεγάλους ποιητές της οργής» μαζί με τον Αρχίλοχο, τον Ντάντε κ.ά· βλ. Κ. Τσάτσου, *Η ζωή σε απόσταση. Στοχασμοί, ό.π.*, σ. 50, αλλά και του ίδιου, *Αποχαιρετισμός*. Εισαγωγή-Επίλογος Κ.Ε. Τσιρόπουλου, Αθήνα, 1989², σ. 34.

³² Υπάρχει και μετάφραση Κινέζου ποιητή (του Wang-Wei), όμως από τα γαλλικά· βλ. σσ. 75 και 80 σημ. 35.

³³ Στις σσ. 20-23.

³⁴ *Αυτ.*, σσ. 24-27. Όμως, της ωδής 4.2 μεταφράζονται (δικαιολογημένα) οι 32 στίχοι του πρώτου μέρους (σσ. 24-25).

³⁵ *Αυτ.*, σσ. 28-47.

³⁶ *Κάτουλλος Οράτιος Βεργίλιος Προπέρτιος, ό.π.*, σσ. 11-25.

³⁷ *Αυτ.*, σσ. 9-10.

³⁸ *Αυτ.*, σσ. 26-30.

³⁹ *Αυτ.*, σσ. 31-38.

Τα κριτήρια επιλογής των κειμένων

Τα επιμέρους κείμενα, όπως, άλλωστε, και οι ίδιοι οι ποιητές τους, έχουν προσεκτικά επιλεγεί, ώστε να εξασφαλίζονται, τόσο η υψηλή ποιότητα όσο, κυρίως, η αντιπροσωπευτικότητα. Φυσικά, είναι φανερό ότι υπάρχουν και υποκειμενικά κριτήρια στο διάλεγμα των ποιημάτων (όπως φαίνεται λ.χ. στις μεταφράσεις από το δεύτερο βιβλίο των *Ωδών* του Ορατίου). Αλλά τα δύο βασικά κριτήρια λειτούργησαν σταθερά σε όλες τις επιλογές. Γι' αυτό και τα λατινικά ποιήματα που μας προσφέρει ο Κ. Τσάτσος στις μεταφράσεις του είναι όλα φημισμένα –μερικά ήδη από την αρχαιότητα, όπως λ.χ. τα ποιήματα 2 και 3 του Κατούλλου ή το τέταρτο *Βουκολικό* του Βεργιλίου.

Από τα ποιήματα του Κατούλλου

Του Κατούλλου επιλέγονται: πρώτα το ποίημα 1 *Cui dono lepidum novum libellum?* που αποτελεί, βέβαια, και την αφιέρωση της συλλογής (στη σημερινή ή άλλη μορφή)⁴⁰ στον Κορνήλιο Νέπωτα⁴¹. Αλλά και τα δύο επόμενα, τα πασίγνωστα τρυφερά ποιήματα 2 *Passer, deliciae meae puellae* και 3 *Lugete, o Veneres Cupidinesque*, που αναφέρονται στο σπουργιτάκι (*passer*) της φίλης του ποιητή Lesbia, της ψευδώνυμης *Λεσβίας*, είναι άριστη επιλογή που δε λείπει σχεδόν από καμία ανθολόγηση⁴². Το ποίημα 51 *Ille mi par esse deo videtur*, που αρχίζει με τη μετάφραση στίχων της περίφημης ωδής *Φαίνεται μοι κήνος ἴσος θεοῖσιν* της Σαπφούς⁴³, είναι κι αυτό ανάμεσα στα δημοφιλέστερα του Κατούλλου και θα λέγαμε ότι πολύ σωστά επελέγη⁴⁴. Για τη δυναμική του ποιήματος 85 *Odi et amo* και τη δικαιολογημένη φήμη που το ακολουθεί αιώνες τώρα, λίγα θα είχε να προσθέσει κανείς: θα ήταν περιεργό να έλειπε⁴⁵. Τέλος, την επιλογή του Κ. Τσάτσου από τον Κάτουλλο ολοκληρώνει το γεμάτο θλίψη για τον θάνατο του στρατιώτη αδελφού του ποίημα 101 *Multas per gentes*, ένα πολύ ωραίο και συγκινητικό επιτύμβιο⁴⁶. Επιλογή στίχων από το ποίημα αυτό (7-10, με έμφαση στους δύο τελευταίους), θέτει ως επιγραφή στο ποίημά του “Ελεγείο. Για έναν άνθρωπο, για έναν άντρα, για έναν Έλληνα”⁴⁷. Τη συστοιχία με το λατινικό ποίημα, καθώς και τη βαθύτερη γνωριμία του Κ. Τσάτσου με τον ποιητή του, αναδεικνύει το γεγονός, ότι το δικό του ποίημα του έχει συντεθεί για τον θάνατο του αδελφού του Θεμιστοκλή (*Μίστου*) Τσάτσου, όπως γράφει ο ίδιος⁴⁸.

⁴⁰ Βλ. πρόχειρα, C.J. Fordyce, *Catullus. A Commentary*, Oxford, 1961, σσ. 409-410.

⁴¹ *Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέρτιος*, ό.π., σ. 9.

⁴² *Αντ.*, σ. 10 (το ποίημα 2) και *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*, ό.π., σ. 10 (το ποίημα 3).

⁴³ *Απ.* 31 Lobel-Page = 31 Vogt.

⁴⁴ *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*, ό.π., σ. 21.

⁴⁵ *Αντ.*, σ. 22.

⁴⁶ *Αντ.*, σ. 23.

⁴⁷ *Τα ποιήματα, 1927-1972*, Αθήνα, 1973, σ. 43.

⁴⁸ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', ό.π., σ. 410.

Βεργιλίου, το τέταρτο Βουκολικό

Φρονώ ότι λίγες ελπίδες θα είχε κανείς περιμένοντας μεταφράσματα του Κ. Τσάτσου από την επική *Αινειάδα*. Τον Βεργίλιο, όμως, στο σύνολό του είναι βέβαιο, όπως είδαμε, ότι τον είχε απολαύσει. Και, φυσικά, σταμάτησε στο 4^ο *Βουκολικό*, το περίφημο και αιγιματικό 4^ο *Βουκολικό*, το οποίο αρκετές φορές θα είχε συναντήσει στη βιβλιογραφία διαβάζοντας για τη Ρώμη. Το απέδωσε, δίνοντας συγχρόνως, σε υπότιτλο, την κατεύθυνση: «Μια προφητεία της Κυμαίας Σίβυλλας»⁴⁹. Αυτό είναι και το μοναδικό κομμάτι του μεγάλου ποιητή που μας προσέφερε μεταφρασμένο⁵⁰.

Ο Οράτιος· σταθερή επιλογή

Αντίθετα, στον Οράτιο φαίνεται ότι δείχνει κάποια αδυναμία, που μόνον με εκείνην που έχει προς τον Κάτουλλο μπορεί να συγκριθεί: επιλέγει και μεταφράζει οκτώ συνολικά *ωδές* που προέρχονται και από τα τέσσερα βιβλία, έναντι έξι ποιημάτων του Κατούλλου. Του Ορατίου, όμως, υπάρχει σταδιακή, θα λέγαμε, κατάκτηση. Και εξηγούμαι. Το 1980, στα *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων* είχε καταχωρήσει δύο μόνον κείμενα του Ορατίου, και αυτά αποκλειστικώς «ποιήματα ποιητικής»: το περιλάλητο *carmen* 3.30 *Exegi monumentum* και το πρώτο μέρος του 4.2 *Pindarum quisquis studet aemulari*⁵¹. Στο μεταξύ, όμως, εμφανίζεται να μελετά περισσότερο Ρωμαίους ποιητές. Έτσι, στη μικρή συλλογή αποκλειστικά Ρωμαίων ποιητών προσθέτει ένα καθαρώς «πολιτικό» ποίημα του Ορατίου, την *ωδή* 1.37 *Nunc est bibendum* για τον θάνατο της Κλεοπάτρας και την 3.1 *Odi profanum vulgus*, την πρώτη των έξι «ρωμαϊκών *ωδών*», έναν ύμνο στην ποιητική έμπνευση και το θεματολόγιο του ρόλου του ως Αυγουστείου *vates*⁵². Όμως, ο Κ. Τσάτσος βρίσκει στο δεύτερο βιβλίο των *Ωδών* μια σειρά τριών ποιημάτων, γεμάτων νοσταλγία για την ίδια τη ζωή, τη νεότητα που φεύγει και τον θάνατο που караδοκεί στα γηρατειά. Δεν υπάρχει αμφιβολία, ότι τα ποιήματα αυτά μίλησαν στην καρδιά του, και εξηγεί τον λόγο σε ένα από τα εντελώς τελευταία του κείμενα:

Γιατί με θέλγουν τόσο οι Ωδές του Οράτιου; Δεν είναι μόνο το άψογο της μορφής. Είναι που, όπως κανένας άλλος, εκφράζει ο Οράτιος την ωραιότερη ψυχική πτυχή των Επικουρείων, την *resignation* (η λέξη εγκαρτέρηση δεν αποδίδει ακριβώς τη γαλλική *resignation*)⁵³.

⁴⁹ Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέριος, *ό.π.*, σσ. 26-30.

⁵⁰ Φυσικά, δεν γνωρίζω τί άλλο υπάρχει στα κατάλοιπα του Κ. Τσάτσου στη “Γεννάδειο”.

⁵¹ *Ωδ.* 3.30, σσ. 26-27 και *Ωδ.* 4.2.1-32, σσ. 24-25. Πβ. και *ανωτ.* σημ. 34.

⁵² *Ωδ.* 1.37: Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέριος, *ό.π.*, σσ. 11-13 και *Ωδ.* 3.1: *αντ.*, σσ. 23-25.

⁵³ *Αποχαιρετισμός*, *ό.π.*, σ. 36.

Πρόκειται για μεταφρασμένα τα *carmina* 2.3 *Aequam memento*, 2.11 *Quid bellicus Cantaber* και 2.14 *Eheu fugaces*⁵⁴. Σε αυτά προστίθεται και το γνωστό 2.16 *Otium divos*,⁵⁵ ένα εγκώμιο πολυύμητης αρετής, του *otium*, της ρωμαϊκής εκδοχής της *ευθυμίας*⁵⁶. Η ευτυχία βρίσκεται εντός μας· η γαλήνη, ένα πολύτιμο δίδαγμα. Τα ποιήματα αυτά δημοσιεύονται στο τεύχος του 1986.

Οι ελεγειακοί: Τίβουλλος και Προπέρτιος

Απομένει να δούμε ειδικότερα τους Ρωμαίους ελεγειακούς που επέλεξε ο Κ. Τσάτσος. Στην πρώτη ανθολόγηση είχε επιλέξει Τίβουλλο, όπως είδαμε, μεταφράζοντας ολόκληρες τις τρεις πρώτες ελεγείες του πρώτου βιβλίου⁵⁷, που (μαζί με τις 5 και 6) διηγούνται τις φάσεις που πέρασε η σχέση του ποιητή με την Delia, την ψευδώνυμη φίλη του *Δηλία*. Και δικαίως, αφού εδώ συγκεντρώνονται όλα σχεδόν τα μοτίβα της ρωμαϊκής ελεγείας. Όμως, στην αποκλειστικά ρωμαϊκή συλλογή μεταφράσεων του 1986 προσφέρει εκείνο που δεν έπρεπε οπωσδήποτε να λείπει την 4.11 *Desine, Paulle*, του Προπερτίου, τη «*regina elegiarum*», τη βασίλισσα ανάμεσα στις ελεγείες, όπως έχει δικαίως χαρακτηριστεί η επικήδεια *laudatio* της Κορνηλίας⁵⁸. Η ανάγνωση, όμως, του Προπερτίου φαίνεται ότι ήταν πληρέστερη αλλά και δημιουργική. Από τον Προπέρτιο, που παρομοιάζει την κοιμωμένη *Κυνθία* με την Αριάδνη, λαμβάνει ο Κ. Τσάτσος τη λατινική επιγραφή του ποιήματός του «Αριάδνη»⁵⁹.

Έμφαση στην απόδοση του «πνεύματος» των κειμένων

Προσεγγίσαμε, έτσι, το βασικό μέρος, την υποδομή, στη σχέση του Κ. Τσάτσου με τους Ρωμαίους κλασικούς που επέλεξε να προσφέρει μεταφρασμένους στο ελληνικό κοινό. Ο ίδιος, παρά τον αυθορμητισμό της πρώτης επαφής (και της πρώτης γραφής), προβληματίστηκε αρκετά, όπως λέγει, και στον *Κικέρωνα* και στους επιλεγμένους ποιητές ως προς τις νεοελληνικές αποδόσεις των κειμένων.

⁵⁴ Ωδ. 2.3: *Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέρτιος*, ό.π., σσ. 14-15, Ωδ. 2.11: σσ. 16-17, Ωδ. 2.14: σσ. 18-19.

⁵⁵ Ωδ. 2.16: *αυτ.*, σσ. 20-22.

⁵⁶ Εδώ μεταφράζει το *otium* ως *γαλήνη*, πράγμα που αναδεικνύει τη λογοτεχνική του αίσθηση: πβ. *κατωτ.* σημ. 69.

⁵⁷ *Ελεγ.* 1: *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*, ό.π., σ. 28-33, *Ελεγ.* 2: σσ. 34-40, *Ελεγ.* 3: σσ. 41-47.

⁵⁸ *Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέρτιος*, ό.π., σσ. 31-38.

⁵⁹ Προπέρτιος 1.3.1-2: *Τα ποιήματα, 1927-1972*, ό.π., σ. 261. Η οπτική του ποιήματος αυτού του Κ. Τσάτσου, σε αναφορά προς την επιγραφή του Προπερτίου, αξίζει, νομίζω, ιδιαίτερο μελέτημα.

Είχε, όμως, κατασταλαγμένες αντιλήψεις και υπογραμμίζει ότι φρόντισε κυρίως να διαφυλάξει το «πνεύμα», την «ουσία» του αρχαίου κειμένου⁶⁰ παράλληλα με την αντιμετώπιση τεχνικών ζητημάτων γραμματικής και συντακτικού⁶¹.

Η μορφή των (ποιητικών κυρίως) μεταφράσεων

Αυτά για το περιεχόμενο. Η μορφή, τώρα, είναι εξίσου σπουδαίο ζήτημα, αν όχι τόσο στον πεζό λόγο, οπωσδήποτε στην ποίηση. Η *φόρμα* είναι απόλυτα καθοριστική στην ποιητική γραφή και, μεταξύ των άλλων, καθοδηγεί την ανάγνωση. Στην πρωτότυπη δημιουργία δεν υπάρχουν, βέβαια, τα ζητήματα που ανακύπτουν στη μετάφραση των αρχαίων ποιημάτων, γραμμένων σε μετρικά συστήματα, και μάλιστα προσωδιακά. Ο Κ. Τσάτσος δέχθηκε εξαρχής τον ελεύθερο στίχο, ξεπερνώντας έτσι τα προβλήματα των μετρικών ή ρυθμικών αντιστοιχιών, εκσυγχρονίζοντας παράλληλα τα παλαιά ποιήματα. Ένα σύντομο αλλά καιρίο παράδειγμα, η νεοελληνική μεταγραφή του περιφήμου ποιήματος 85 του Κατούλλου⁶²:

*Odi et amo. quare id faciam, fortasse requiris.
nescio, sed fieri sentio et excrucior.*

Μισώ μα και αγαπώ.

Ίσως να με ρωτήσης,

αυτό πώς γίνεται;

Δεν ξέρω.

*Κι' όμως αισθάνομαι πως γίνεται·
και μαρτυρώ.*

Κάθε φράση και στίχος· ύφος στακάτο με παύσεις που δηλώνονται με λευκές αράδες· χρήση ερωτηματικού, καθώς και άνω τελείας πριν από την κρίσιμη τελευταία λέξη. Δεν είναι απλή μετάφραση, αλλά καθαυτό ερμηνεία που καθορίζει την ανάγνωση ή την απαγγελία και το στυλ της σε κάθε λεπτομέρεια· στάση τεχνίτη, που μετρά πολύ, όταν πρόκειται, μάλιστα, για ένα τόσο βραχύ ποιητικό διαμάντι όπως το ποίημα αυτό του Κατούλλου.

⁶⁰ Βλ. *Κικέρων, ό.π.*, σ. 8: «Προσπάθησα να μείνω πιστός και στο γράμμα και στο πνεύμα των κειμένων. Όταν όμως, μένοντας πιστός στο γράμμα, έβλεπα πως απομακρυνόμουν από το πνεύμα, τότε, για να διαφυλάξω το πνεύμα, θυσίασα το γράμμα του κειμένου». Ακόμη, βλ. όσα γράφει στα *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων, ό.π.*, σ. 7: «... και σχεδόν αυτόματα –σπάνια βέβαια– ξεπετιότανε από μέσα μου το ίδιο ποιητικό νόημα μεταπλασμένο σε ελληνικό λόγο, άλλοτε πολύ πιστό στην έκφραση του πρωτοτύπου, άλλοτε λιγότερο πιστό στην έκφραση, αλλά πάντα πιστό στη βαθύτερή του ουσία».

⁶¹ Πάντως, εξέταση των αποδόσεων του λατινικού κειμένου που έκανε ο Κ. Τσάτσος δείχνει ότι έχει τηρήσει τις αρχές του, κυρίως την έμφαση στο πνεύμα του κειμένου. Όμως, σε ορισμένα σημεία, οι αποκλίσεις από το λατινικό κείμενο, αλλά και τους κανόνες ακόμη, είναι σημαντικές, κυρίως στις μεταφράσεις των λόγων του Κικέρωνος.

⁶² *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων, ό.π.*, σ. 22.

Η τεχνική του διακειμένου

Χρησιμοποιεί, όμως, και μία άλλη τεχνική ο Κ. Τσάτσος: του διακειμένου ποιήσης γνωστής στον μορφωμένο Έλληνα της εποχής του. Για να αποδώσει, λ.χ., τη σεμνοπρέπεια της περιφήμης ελεγείας 4.11 του Προπερτίου δομεί τον λόγο του έτσι, ώστε να αποπνέει *καλβική υπόκρουση* που ταιριάζει άριστα στο θέμα και το ύφος αυτού του ποιήματος⁶³. Ένα σύντομο παράδειγμα μερικών μόνον στίχων νομίζω ότι αρκεί για να τεκμηριώσει αυτή την τεχνική:⁶⁴

.....
*Sisyphæ, mole vaces; taceant Ixionis orbes;
fallax Tantaleo corripere ore liquor;
Cerberus et nullas hodie petat improbus umbras;
et iaceat tacita laxa catena sera.*
.....

*Παράτα, Σίσυφε, το βράχο σου
κι ας σταματήσει του Ιξίωνα ο τροχός,
Τα απατηλά νερά του ας αγγίζει ο Τάνταλος·
Κι ο άγριος Κέρβερος άλλες ψυχές
ας μη γυρέψει σήμερα·
ας ρίξει χαλαρή την αλυσίδα χάμου
της σιωπηλής του θύρας.*
.....

Έτσι, ο αναγνώστης «ωθείται ν' ανακαλέσει τον ρυθμό της ωδής *Εις Ιερών Λόχον, επιτυγχάνοντας μεγάλο κέρδος στο πλησίασμα και την απόλαυση του πρωτοτύπου*» - έγραφα παλαιότερα⁶⁵. Έψαλλε, λοιπόν, ο Κάλβος:

*Ας μη βρέξει ποτέ
το σύννεφον, και ο άνεμος
σκληρός ας μη σκορπίση
το χόμα το μακάριον
που σας σκεπάζει.*

⁶³ Την τεχνική αυτή του Κ. Τσάτσου την εντόπισα παλαιότερα σε ομιλία μου στην *Εταιρεία Ρωμαϊκών Σπουδών* (24 Νοεμβρίου 1989)· βλ. Ιω. Ταϊφάκου, “Σκέψεις για μια Ανθολογία της λατινικής ποιήσης σε νεοελληνική μετάφραση”, *Αλεββάν*, 10 (1993), σσ. 260-261 με σημ. 63. Ο Κ. Τσάτσος γνώριζε πολύ καλά τον Κάλβο· βλ. την ολοκληρωμένη μελέτη του (που ξεκίνησε ως σύντομη ομιλία το 1942), “Κάλβος, ο ποιητής της ιδέας”, στον τόμο: *Αέναον σήμα του Ανδρέου Κάλβου. Στα 160 χρόνια των “Λυρικών”, Τετράδια “Ευθύνης”*, 24 (1986), σσ. 9-45. Το μελέτημά του αυτό για τον Κάλβο το εκτιμούσε ιδιαίτερα (*Λογοδοσία μιας ζωής*, Β', ό.π., σ. 597). Βλ. ακόμη την εισαγωγή του στην έκδοση του ΟΕΔΒ των *Απάντων* του Α. Κάλβου, Αθήνα, 1979.

⁶⁴ Προπερτίος 4.11.23-26: *Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπερτίος*, ό.π., σ. 32.

⁶⁵ Βλ. Ταϊφάκος, “Σκέψεις για μια Ανθολογία της λατινικής ποιήσης σε νεοελληνική μετάφραση”, ό.π., σ. 261. Εκεί δίνω και ένα παράδειγμα παλαιότερης απόπειρας αποδόσεως των *Ωδών* του Ορατίου σε καλβικές στροφές, του Μ. Κρίστη.

Η γλώσσα των μεταφράσεων

Η γλώσσα, επίσης, ήταν, όπως είπαμε, μεγάλη φροντίδα του Κ. Τσάτσου. Δημοσιεύοντας αυτές τις μεταφράσεις έλαβε πρώτα-πρώτα υπόψιν του τις αντιστάσεις, τη δυναμική και τις δυνατότητες της Ελληνικής στη μορφή του καθαρού δημοτικού λόγου. Είναι ένα μέλημα που απασχόλησε σοβαρά και επί μακρόν τον Γ. Σεφέρη, τον Οδ. Ελύτη και άλλους στις δικές τους μεταφραστικές απόπειρες⁶⁶. Ο λόγος του Κ. Τσάτσου είναι ο στρωτός γραπτός λόγος που διαμορφώθηκε στον χώρο της ποίησης κατά τις τελευταίες δεκαετίες με σπάνιες οριακές υπερβάσεις που αναδεικνύονται περισσότερο σε σύγκριση με το λατινικό πρωτότυπο παρά με την ίδια τη χρήση της Νεοελληνικής. Νομίζω ότι μερικά μόνον παραδείγματα αρκούν: *rustica rubes, τα αγροτόπαιδα*⁶⁷ *difficilis domini, του τζαναμπέτη αφεντικού*⁶⁸ (και τα δύο στον Τίβουλλο)· *otium, το χασομέρι*⁶⁹ (στον Κάτουλλο)· *nec muliebriter | exravit, δεν κιότρεπε σαν γυναικούλα*⁷⁰ (η Κλεοπάτρα –στον Οράτιο) κ.ά⁷¹.

Βέβαια, η συναγωγή παρατηρήσεων από τις μεταφράσεις είναι οπωσδήποτε χρήσιμη,⁷² αλλά, εφόσον πρόκειται για τεχνίτη του λόγου, η *ratio dicendi*, η εξέταση του ιδιαίτερου ύφους του στον χώρο της πρωτότυπης δημιουργίας, έχει οπωσδήποτε τον καθοριστικό λόγο⁷³.

⁶⁶ Αρκούμαι να παραπέμψω στο βιβλίο του Ν. Βαγενά, *Ποίηση και μετάφραση*, Αθήνα, 1989, για θεωρητική συζήτηση, παραδείγματα και προβληματισμό.

⁶⁷ Τίβουλλος 1.1.23: *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*, ό.π., σ. 29.

⁶⁸ Τίβουλλος 1.2.7: *αυτ.*, σ. 34.

⁶⁹ Κάτουλλος 51.13-15. Ολόκληροι οι στίχοι: *Otium, Catulle, tibi molestumst: | otio exultas nimiumque gestis*. Ο Κ. Τσάτσος τους αποδίδει: *Σε βλάφτει, Κάτουλλε, το χασομέρι! | Από το χασομέρι έξω φρενόν κατάντησες | και αναταράξειςαι όλος (Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*, ό.π., σ. 21). Η εκδοχή ενός άλλου μεταφραστή, του Ν. Σπάνια (*Γάιος Βαλέριος Κάτουλλος, Ποιήματα*, Αθήνα, 1981, σ. 36), παρατίθεται εδώ για σύγκριση: «*Νωθρός είσαι –Κάτουλλε, νωθρός, πάσχεις από νωθρότητα. Την περιποιείσαι, την αποζητάς, την έχεις ερωμένη*».

⁷⁰ Οράτιος Ωδ. 1.37.22-23: *Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέριος*, ό.π., σ. 12. Ο φιλόλογος Ακαδημαϊκός Κ. Γρόλλιος, λ.χ., μεταφράζει: «*δεν τρώμαξε, καθώς γυναίκα*» (*Οράτιος, Οι Ωδές, Βιβλίο 1*, Αθήνα, 1986, σ. 340). Τη λ. *κιοτεμένους* χρησιμοποιεί ο Κ. Τσάτσος και στον πεζό του λόγο (*Η ζωή σε απόσταση. Στοιχασμοί*, ό.π., σ. 78).

⁷¹ Μερικά ακόμη – από τα σχετικά λίγα: Κάτουλλος 2.10 *tristis curas, τα θλιβερά μαράζια*: Οράτιος Ωδ. 2.14.12 *inopes ... coloni, φτωχοί και μεροκαματιάρηδες*, και 3.1.21 *agrestium ... virorum, του σκαφτιά*: Τίβουλλος 1.1.3 *labor, τα κόπια*: 1.1.58 *inersque, και ακαμάτη*: 1.2.39 *loquax, μαρτυριάρης*, και 1.3.23 *mihī prosunt, με φελάει*: Προπέριος 4.11.32 *domus, τα τζάκια* (με την έννοια των “σπουδαίων οίκων”).

⁷² Παλαιότερα, ο Ιω. Κακριδής, *Το μεταφραστικό πρόβλημα*, Αθήνα, 1979^ς (*Η Βιβλιοθήκη του Φιλολόγου*, 7), ιδ. σσ. 127-183, είχε εγκύψει αρκετά στα ζητήματα των λατινικών μεταφράσεων με υποδειγματική εργασία, βασισμένη στο τρίτο βιβλίο του *De bello Gallico*. Δεν εννοώ, όμως, τέτοιου είδους επεξεργασία προκειμένου για λογοτεχνικές μεταφράσεις.

⁷³ Στα ποιήματα λ.χ. του Κ. Τσάτσου, παρότι καλύπτουν 45 χρόνια (*Τα ποιήματα, 1927-1972*, ό.π.), εμφανίζονται πολλοί τύποι της ποιητικής δημοτικής χωρίς ακρότητες, εκτός εάν ως τέτοιες θεωρήσουμε τύπους, όπως *μπαμπέσικα*

Τα συμπεράσματα: αξιολόγηση

Οι μεταφράσεις αυτές –όπως και οι άλλες, άλλων ποιητών– του Κ. Τσάτσου⁷⁴ δείχνουν μια οπτική· τον δρόμο που δεν μπορεί πια να εγκαταλείψει ο έντεχνος λόγος της εποχής μας πισωγυρίζοντας⁷⁵. Η φόρμα γενικώς, ο ελεύθερος στίχος, η γλώσσα, δουλεύτηκαν αρκετά από τη γενιά του Κ. Τσάτσου, αυτήν που έβαλε τη νεοελληνική λογοτεχνία σε καινούριο δρόμο με τα δικά της, σύγχρονα χαρακτηριστικά⁷⁶. Ο Κ. Τσάτσος, που έλαβε ενεργά τον λόγο στη θεωρητική συζήτηση για τη διαμόρφωση, την υποδομή και την κατεύθυνση του νεοελληνικού ποιητικού λόγου,⁷⁷ δεν μπορούσε παρά να έχει αποκρυσταλλωμένες απόψεις και για τη μετάφραση. Η μετάφραση δεν είναι δυνατόν παρά να ακολουθεί τα σχήματα της λογοτεχνίας, για να μην αποβεί τελικά έωλο κατασκεύασμα. Στην περίπτωση, μάλιστα, της απόδοσης των κλασικών κειμένων, τόσο της αρχαίας ελληνικής, όσο και της λατινικής γραμματείας, το περιεχόμενο, σαφές και διαυγές, επενδύεται καλά με το μοντέρνο γράψιμο.

Αλλά, είναι και κάτι ακόμη που αναδεικνύει σημαντικές τις μεταφραστικές παρεμβάσεις όπως αυτήν του Κ. Τσάτσου: η Κλασική Φιλολογία (στο πεδίο της οποίας εντάσσεται η κριτική και η ερμηνεία της Λατινικής Φιλολογίας) έχει διαρκώς ανάγκη από καλές λύσεις προτεινόμενες *έξωθεν*. Λύσεις που αποβαίνουν πολύτιμες εφόσον διευρύνουν τον ορίζοντά της και, κυρίως, όταν ενισχύουν την αισθητική της άποψη⁷⁸.

(σ. 31), *παράκια* (σ. 34), *σεμπερί* (σ. 284) και λίγα άλλα. Η συστηματική μελέτη, όμως, αφορά τους γλωσσολόγους.

⁷⁴ Στα *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων* περιλαμβάνονται μεταφράσεις αποσπασμάτων του Ευριπίδη (ό.π., σσ. 11-19) και ποιήματα των Goethe, Keats, Leopardi, Musset, Baudelaire κ.ά. (σσ. 48 κ.ε.).

⁷⁵ Το ίδιο μήνυμα έρχεται και από την εργασία του Γ. Σεφέρη, ο οποίος μετέφρασε αρχαία ελληνικά κείμενα και, εν παρόδω, λατινικά. Μεταφρασμένων, μάλιστα, ένα στίχο από το ανώνυμο μεταγενέστερο *Pervigilium Veneris* (το ρεφραίν) τον εισήγαγε στην *Κίχλη* (Γ' 74: *Ποιήματα*, σ. 229). Οι μεταφράσεις του Γ. Σεφέρη από την αρχαία ελληνική ποίηση και πεζογραφία, αλλά και από το λατινικό έργο του Απουληίου (*Metamorphoses*) βρίσκονται τώρα συγκεντρωμένες στον τόμο: Γ. Σεφέρη, *Μεταγραφές*, σε επιμέλεια Γ. Γιατρομανωλάκη, Αθήνα, 1980, σσ. 11-223. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το Επίμετρο για τη μεταφραστική θεωρία και πρακτική του ποιητή (*αυτ.*, σσ. 227-334· ιδ. για τα λατινικά του μεταφράσματα, σσ. 317 κ.ε.).

⁷⁶ Βλ. κυρίως, Μ. Vitti, *Η Γενιά του Τριάντα. Ιδεολογία και μορφή*, Αθήνα, 1987, ιδ. σ. 158 κ.ε. Ο Μ. Vitti (ιδ. *αυτ.*, σσ. 202-205 κ.α.) ασχολείται με τον Κ. Τσάτσο σε σχέση με τον Γ. Σεφέρη και τον “Διάλογο για την ποίηση” (βλ. επόμ. σημ.). Ο Λ. Πολίτης, όμως, στο εγχειρίδιό του *A History of Modern Greek Literature*, Oxford, 1973, σ. 272, τον τοποθετεί στη φιλοσοφική σκέψη της “Γενιάς του '30” μαζί με τους συγχρόνους του Β. Τατάκη, Ιω. Θεοδωρακόπουλο και Π. Κανελλόπουλο σημειώνοντας ότι «apart from his learned works he has published many essays and literary works, and a monograph on Palamàs».

⁷⁷ Εννοώ, βέβαια, την πολύ γνωστή ανταλλαγή απόψεών του με τον Γ. Σεφέρη, που βρίσκει κανείς σήμερα τυπωμένη στον τόμο: Γ. Σεφέρης - Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, επιμ. Λ. Κούσουλας, Αθήνα, 1975, με ανατυπώσεις (*Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη*).

⁷⁸ Σκέψεις πάνω στο ζήτημα αυτό, βλ. στην ομιλία μου, “Ανθρωπισμός και «ανθρωπισμός»”, *Το μέλλον των Ανθρωπιστικών Σπουδών στην Ελλάδα*. Θεσσαλονίκη, Φιλοσοφική Σχολή, 2008, σσ. 19-24.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΤΩΝ ΛΑΤΙΝΙΚΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΠΟΥ ΜΕΤΕΦΡΑΣΕ Ο Κ. ΤΣΑΤΣΟΣ
ΣΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ:

Οι μεγάλοι ρήτορες και η ιστορία τους. Κικέρων (1968)

Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων (1980)

Κάτουλλος Οράτιος Βιργίλιος Προπέρτιος (1986)

Catullus, Valerius

Carmina

1 : Κάτουλλος κ.ά., σ. 9

2 : Κάτουλλος κ.ά., σ. 10

3 : Ποιήματα άλλων καιρών, σ. 20

51 : Ποιήματα άλλων καιρών, σ. 21

85 : Ποιήματα άλλων καιρών, σ. 22

101: Ποιήματα άλλων καιρών, σ. 23

Cicero, M. Tullius

In Catilinam orationes IV:

I : Κικέρων, σσ. 21-50

II : Κικέρων, σσ. 52-76

III : Κικέρων, σσ. 78-103

IV : Κικέρων, σσ. 105-129

Pro Ligario

Κικέρων, σσ. 169-195

Pro Marcello

Κικέρων, σσ. 142-163

Tibullus, Albius

Elegiarum libri IV

1.1 : Ποιήματα άλλων καιρών, σσ. 28-33

1.2 : Ποιήματα άλλων καιρών, σσ. 34-40

1.3 : Ποιήματα άλλων καιρών, σσ. 41-47

Q. Horatius Flaccus

Carminum libri IV

1.37 : Κάτουλλος κ.ά., σσ. 11-13

2.3 : Κάτουλλος κ.ά., σσ. 14-15

2.11 : Κάτουλλος κ.ά., σσ. 16-17

Ιωάννης Ταϊφάκος

2.14 : *Κάτουλλος κ.ά.*, σσ. 18-19

2.16 : *Κάτουλλος κ.ά.*, σσ. 20-22

3.1 : *Κάτουλλος κ.ά.*, σσ. 23-25

3.30 : *Ποιήματα άλλων καιρών*, σσ. 26-27

4.2.1-32 : *Ποιήματα άλλων καιρών*, σσ. 24-25

Propertius, Sextus

Elegiarum libri IV

4.11 : *Κάτουλλος κ.ά.*, σσ. 31-38

P. Vergilius Maro

Eclogae

4 : *Κάτουλλος κ.ά.*, σσ. 26-30

**«Με λυρικών ιδεοκρατικό στοχασμό»:
Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και η συμβολή του στον δοκιμιακό λόγο**

Η έρευνα της νεοελληνικής δοκιμιολογίας και των θεραπόντων της θεωρείται σήμερα επιστημονικό desideratum, καθώς αρκετά από τα σημαντικότερα αναγνώσματά μας σε σχολικό και ακαδημαϊκό επίπεδο αποτελούν καρπούς της λογοτεχνικής έμπνοιας ανθρώπων από τον χώρο των γραμμάτων, της τέχνης και της πολιτικής. Αναμφισβήτητη θέση μεταξύ τους κατέχει και ο συγγραφέας, ακαδημαϊκός, νομομαθής, πολιτικός και φιλόσοφος Κωνσταντίνος Δημ. Τσάτσος (Αθήνα, 1.7.1899-8.10.1987)¹, κορυφαία προσωπικότητα του νεοελληνικού πνευματικού βίου κατά τον 20ό αιώνα· η σειρά διάταξης των χαρακτηρισμών αυτών από τον ομιλούντα δεν είναι τυχαία, καθώς πιστεύω ότι τα δεδομένα συνηγορούν στην πρόταξη του συγγραφικού του έργου ως μακράν υποσχομένου δοχή πνευματικής παρακαταθήκης για τις επερχόμενες γενιές. Εν προκειμένω, θα ήταν περισσότερο δόκιμο με την παρούσα εισήγηση να επιχειρηθεί για πρώτη φορά η υφολογική και ειδολογική αποτίμηση της δοκιμιακής γραφής του Κ. Τσάτσου βάσει φιλολογικής τεκμηρίωσης (θεωρία του δοκιμίου) και βιβλιογραφικής προσέγγισης, ώστε να καταγραφεί οριστικότερα η συμβολή του στην εξέλιξη και διαμόρφωση του συγκεκριμένου λογοτεχνικού είδους. Όμως, θεωρώ καλύτερο να επιχειρήσω μία συζήτηση τεσσάρων σημείων αρκετά σημαντικών προς αυτήν την κατεύθυνση της ειδολογικής και φιλολογικής αποτίμησης, υπό την προοπτική της διάνοιξης ερευνητικών οδών για όλους τους θεράποντες του νεοελληνικού δοκιμίου.

¹ Για βασικά βιοεργογραφικά στοιχεία βλ. Α. Γ. Μπενάκης, “Το συγγραφικό έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου”, *Νέα Εστία*, τόμ. 142^α, τεύχ. 1690, Χριστούγεννα 1997 [· *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987), στα δέκα χρόνια από το θάνατό του*], σσ. 93-98· Δ. Τσάτσου-Μυλωνά, “Βιοχρονολόγιο Κωνσταντίνου Δημ. Τσάτσου”, *αυτόθι*, σσ. 3-10 και το άρθρο του Κ. Ε. Τσιρόπουλου στο *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό της Εκδοτικής Αθηνών*, τόμ. 9B, Αθήνα, 1988, σσ. 20-46, το οποίο αναδημοσ. ως “[Κ. Δ. Τσάτσος] Εργογραφία», στον τόμο Α. Γ. Μπενάκης, *Μνήμη Ιωάννου Ν. Θεοδορακόπουλου (1900-1981) Παναγιώτη Κ. Κανελλόπουλου (1902-1986) Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου (1899-1987) Ευάγγελου Π. Παπανούτσου (1900-1982) Βασιλείου Ν. Τατάκη (1897-1986). Κείμενα για τους πέντε φιλοσόφους Βιογραφικά Σημειώματα και Εξαντλητική Εργογραφία τους*, Αθήνα, 2006, σσ. 161-175 (εδώ, σσ. 151-160). Ο Α. Γ. Μπενάκης, *αυτόθι*, παρέχει την πληρέστερη εργογραφία του Κ. Τσάτσου.

Στο συνολικό, πολύπλευρο έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου το δοκίμιο αποτελεί μία ιδιαίτερη πνευματική και συγγραφική ενότητα με διαχρονική βαρύτητα. Η δοκιμαϊκή γραφή του στα νεοελληνικά γράμματα σημαίνει εκείνο το πολυδιάστατο πνεύμα που αναπαύεται αφ' ενός στον αποφθεγματικό στοχασμό και στον γόνιμο προβληματισμό, δηλαδή στις ρίζες της δοκιμογραφίας, και αφ' ετέρου στη μυσταγωγική ανησυχία του σε συγγενικές ειδολογικώς συνθέσεις του, λ.χ. στους «Διαλόγους σε μοναστήρι»². Είναι γνωστό πως δοκίμιο εύστοχο και ευθύβολο γράφει μόνον αν συνειδητοποιήσεις την έρημο του κόσμου, αλλά και πως προκειμένου να συναγάγεις εμπειρικές θεωρήσεις πάνω στα προβλήματα της ζωής, προέχει να αποτελεις πλατωνικό πρότυπο ολοκληρωμένου ανδρός. Όσο και αν προβάλλεται η καντιανή σκευή του, ο Τσάτσος επηρεάστηκε κυρίως από την πλατωνική μέθεξη και προσωπογραφική διάθεση.

Προχωρώ στα τέσσερα σημεία που προανήγγειλα:

(i) Η ιχνηλασία της λογοτεχνικής θητείας του συγγραφέα στους αρχαίους κλασικούς και τους νεότερους ευρωπαϊούς στοχαστές διαμόρφωσε το λεγόμενο ποιητικό συντακτικό του, συμπυκνούμενο στον ρευστό δημοτικό λόγο. Στο ενεργητικό του καταγράφεται ένας ορθόδοξος δημοτικισμός, τον οποίον διακρίνουμε στην προσπάθειά του να πολιτογραφήσει φιλοσοφικούς και αισθητικούς όρους, για να μπορέσει να εκφραστεί μορφοποιώντας εν ταυτώ τον νεοελληνικό λόγο. Η πραγματώση αυτή συντελέστηκε στους πρόποδες του ευρωπαϊκού πολιτισμού, στο τρίπτυχο: κλασικό ελληνικό πνεύμα, ρωμαϊκή πολιτεία και νομοπέθεια και χριστιανική αγάπη. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος επέμεινε στη βάση της συνθετικής ανάδειξης των στοιχείων μέσα από τη λογοπλασία του. Το δοκίμιο τρέφεται από τη διανγή υφολογική αντίληψη για το υπό διάπλαση υλικό. Σταχυολογώ ορισμένα χαρακτηριστικά αποσπάσματα από τις σκέψεις του:

Όταν η σκέψη έχει διαύγεια, είναι και η έκφραση ακριβολόγα. Όταν η σκέψη είναι ασαφής, απροσδιόριστη και χαλαρή και η έκφραση γίνεται χαλαρή και κούφια. Και διά να σκεπαστή το κούφιο, έρχεται βοηθός η υπερβολή, που δίνει κάποια, έστω και κακή, κατεύθυνση στην ασάφεια και με συναισθηματικά συνήθως ξεσπάσματα τη δικαιολογεί. Η υπερβολή πάλι φέρνει τη δυσαναλογία μεταξύ του όγκου της έκφρασης, και του ασήμαντου του εκφραζόμενου, δηλαδή το στόμφο³.

Την πλάνη που προκαλεί ο ποιητικός δεν μπορεί να προκαλέσει ο πεζός λόγος, προ παντός γιατί ο πεζός λόγος απευθύνεται πριν απ' όλα στα έλλογα στοιχεία, στις ενσυνείδητες δυνάμεις της ψυχής, στη διάνοια και μόνο δευτερευόντως στο συναίσθημα. Το συναίσθημα το αγγίζει στον καθαρό πεζό λόγο μόνο η ωραιότητα της μορφής,

² Βλ. Α. Κελεσιδου, «Κ. Τσάτσου, Διάλογοι σε μοναστήρι», *Νέα Εστία*, τόμ. 142^{ος}, ό.π., σσ. 122-126.

³ Κ. Τσάτσος, *Νεοελληνική Ρητορεία*, Αθήνα, 1960 (Εκδ. Οίκος Ι. Ν. Ζαχαρόπουλου / Βασική Βιβλιοθήκη-41), σ. ιζ'.

η καλλιτεχνική του διάπλαση, η αρχιτεκτονική του και όσα άλλα αισθητικά στοιχεία μπορεί να περιέχει ο λόγος αυτός καθ' αυτόν. Και η νεώτερη Ελλάδα, ακολουθώντας τον παγκόσμιο κανόνα, ανάπτυξε τον ποιητικό της λόγο πολύ πριν από τον πεζό. Και όταν αργότερα δημιουργήθηκε πεζός λόγος, που είχε την πρόθεση να είναι καλλιτέχνημα, και τότε σπάνια ήταν καθαρός πεζός λόγος: τον εβάραινε πάντα κάποια λυρικότητα, ένα συγκινησιακό στοιχείο, σαν να μην μπορούσε να πλάσει το καλλιτέχνημά του ο συγγραφέας με μόνα τα στοιχεία που προσιδιάζουν στον πεζό λόγο, σαν να μην κατόρθωνε ο ίδιος να φτάσει στην καθαρά πλαστική και αρχιτεκτονική ομορφιά του. Γι' αυτό είναι τόσο σπάνιο στη λογοτεχνία μας το γνήσιο πεζογραφικό ύφος ενός Χιουμ, ενός Άντισον, ενός Βολταίρου, ενός Μακώλεϋ. [...] Οπωσδήποτε και στην Ελλάδα, όπως και παντού αλλού, ο πεζός λόγος φαίνεται ότι θα είναι το πιο αργοπορημένο άθος του πολιτισμού της⁴.

Πώς θα περάσω το φράγμα των λέξεων για να συλλάβω τα πράγματα; πώς θα αποφύγω την προσποιητή ακριβολογία των λέξεων για να φθάσω στην ειλικρινή ασάφεια των πραγμάτων; οι λέξεις χρειάζονται. Αλλά θα πρέπει να έχουμε διαρκώς προ οφθαλμών την απόστασή τους από τα πράγματα, και κάποτε την αντίφασή τους σε αυτά⁵.

Να μην μεταχειρίζεσαι επίθετα παρά μόνο όπου είναι απαραίτητα για να προσδιορισθεί το υποκείμενο. [...] Να μην πασχίζεις να υψώσεις το λόγο σου από τις ωραιές λεπτομέρειες αλλά προπαντός από τη δομή του συνόλου. [...] Η αυστηρή ακριβολογία είναι ένα απαραίτητο στοιχείο για την ωραιότητα του πεζού λόγου. [...] Οι 'μπόσικοι' όροι, οι τετριμμένες λέξεις πρέπει να αποκαθίστανται, να τους αποδίδεται το ένα, συγκεκριμένο τους νόημα ή να αποφεύγονται⁶.

Επέμεινα στο πρώτο υφολογικό σημείο, επειδή ακριβώς απουσιάζει στην ειδική βιβλιογραφία ένας ικανοποιητικός ορισμός για το δοκιμακό είδος⁷. Σύμφωνα με τον Berger, η συγγένεια μεταξύ της δοκιμογραφίας και της Lebenskritik, καθώς και η έμφαση στις εσώτερες εντάσεις του υποκειμένου ή στην έμφαση μιας εσωτερικότητας του ρέοντος Lebensgefühl, είναι δύο όψεις της ειδοποιού διαφοράς του δοκιμίου κατά τον εικοστό αιώνα έναντι της παράδοσης του είδους, παράλληλα με το εύρος των γενεσιουργών αφορμών του, ένα δηλαδή γνώρισμα που του κληροδοτήθηκε από τον δέκατο ένατο αιώνα⁸. Ενώ η τήρηση των συμβάσεων στη μορφή θεωρήθηκε

⁴ *Αυτόθι*, σ. 7'.

⁵ Κ. Τσάτσος, *Η ζωή σε απόσταση. Στοχασμοί*, Πρόλογος Κ. Ε. Τσιρόπουλου, Αθήνα, 1986², σ. 53 (Τρίτος κύκλος, 25).

⁶ *Αυτόθι*, σ. 53 (Πέμπτος κύκλος, 11).

⁷ Βλ. Β. Berger, *Der Essay. Form und Geschichte*, Bern, 1964 και G. Good, *The Observing Self. Rediscovering the Essay*, London, 1988.

⁸ Β. Berger *Der Essay*, ό.π., σ. 86.

καθολικό γνώρισμα του δοκιμίου, ενδεχομένως από τα πρωτόλεια του Bacon και του Montaigne, ποτέ η αιτία της συγκινησιακής υπερχειλίσης δεν υπερέβαινε στο έργο του Τσάτσου την έγνοια για τη σαφήνεια και την ευαισθησία του γλωσσικού μέσου. Τέτοιες κρίσεις δεν πρόκειται να τεκμηριωθούν, εάν δεν προβούμε σε ιστορικές-διαχρονικές και συγχρονικές παρατηρήσεις. Έτσι, ο Παλαμάς φέρεται ως ο πρώτος σημαντικός αυτοσυνειδητοποιημένος δοκιμιογράφος της νεοελληνικής λογοτεχνίας, με πρώτιστο χαρακτηριστικό του ένα πρωτογενή λυρικό αυθορμητισμό. Ομοίως, στην ίδια ειδολογική διαδοχή, ο Τσάτσος ασχολήθηκε με τη συνειδητή δοκιμιογραφία, δίχως ωστόσο να διακρίνεται στο δικό του δοκιμακό έργο η ανομοιογένεια που διακρίνεται στις *Δοκιμές* του Γιώργου Σεφέρη ή ο ανυπότακτος λυρισμός των *Ανοιχτών Χαρτιών* του Οδυσσέα Ελύτη⁹, και πολύ περισσότερο χωρίς τις σεφερικές δημοτικιστικές καταβολές. Άλλωστε, δύσκολα θα ταίριαζαν με τις αφοριστικές και κανονιστικές θέσεις του Τσάτσου για την τέχνη και τη λογοτεχνία. Η δοκιμαϊκή γραφή του Τσάτσου αναδίνει μία αυτοκυριαρχία παράξενη, ίσως λόγω της ενδιάθετης φιλοσοφικής βαρύτητας, ιδιάζουσας όπως στην περίπτωση που οι δοκιμιογράφοι προέρχονται από την ποίηση, όπου η αλληλεπίδραση ποίησης και δοκιμίου, δηλαδή των δύο λογοτεχνικών ειδών, είναι έντονη¹⁰. Χρειαζόμαστε προς τούτο δείγματα κριτικής πεζογραφίας από τη δική του εποχή, με τα οποία θα αναγνωρίσουμε περαιτέρω την επιδίωξη της γλωσσικής ακρίβειας, δηλαδή την ανάγκη του συγγραφέα να εξασκήσει το γλωσσικό του μέσον και τη φιλοδοξία του να βρει το δικό του ύφος, πέρα από τις ειδολογικές συμβάσεις. Στη γραφή του Τσάτσου ο γενικότερος απαισιόδοξος τόνος του θεματοποιείται ακόμη και στον αδιάλειπτο προβληματισμό του γύρω από το ύφος, τόσο στη θεωρία (απόψεις για την ποίηση και την τέχνη γενικότερα) όσο και στην πράξη (στα δικά του δοκίμια), καθώς η μετριοπαθής γλωσσική στάση του σε μία εποχή κρίσεως σε επίπεδο γλωσσικής αυτογνωσίας και έντονου γλωσσικού διλήμματος, είναι η βασικότερη συνεισφορά του στο εν λόγω λογοτεχνικό είδος, λογοτεχνικό είδος οριακό μεταξύ στοχαστικής και λογοτεχνικής γραφής, το οποίο συνδέθηκε με την ανερχόμενη αστική τάξη και την ανάπτυξη του περιοδικού τύπου¹¹.

(ii) Η ποιότητα της γραφής του δεν πρέπει να προσεγγίζεται σαν δυσθεώρητη φαντασιακή παράσταση. Δεν δίστασα να την τιτλοφορήσω ως λυρικό ιδεοκρατικό στοχασμό. Αξίζει να εγκύψουμε στην ιδιόμορφη λυρική πνοή που διαποτίζει τη στοχαστική διάθεσή του. Γι' αυτό και γοητεύτηκε από την ευκίνητη γλώσσα του Παλαμά

⁹ Βλ. Ν. Κ. Πετρόπουλος, *Ο ποιητής ως δοκιμιογράφος: οι Δοκιμές του Γιώργου Σεφέρη μέσα στην παράδοση της ευρωπαϊκής δοκιμιογραφίας*, διδ. διατριβή, μτφρ. Κ. Ν. Πετρόπουλος, Αθήνα, 2000, σσ. 82-84.

¹⁰ Βλ. G. Haas, *Essay*, Stuttgart, 1969, σ. 25.

¹¹ Βλ. την επιφυλλίδα Δ. Τζιόβας, "Περί δοκιμίων και μαυφέστων", εφημ. *Το Βήμα*, Κυριακή 25 Οκτωβρίου 2009, σ. Α60 (//100), κατά τον οποίον «το δοκίμιο θεωρήθηκε μία ελάσσων μορφή για μείζονες σκοπούς και εξελίχθηκε στην πιο εύπλαστη και απροσδιόριστη από τις λογοτεχνικές φόρμες».

με την ιδιοσυγκρατική φιλοσοφική εποπτεία του¹². Ο επιθυμών να προσεγγίσει αρκούντως την αισθητική υποδομή της δοκιμακής γραφής του Τσάτσου μπορεί να ανατρέξει στην *Kritik der Urteilkraft* του Immanuel Kant, όπου στη θέα του Καλού εναρμονίζονται οι γνωστικές δυνάμεις της ψυχής, η φαντασία, που συνθέτει το πλήθος και την ποικιλία των αισθημάτων σε ενιαίες εποπτείες, και η διάνοια, που συνενώνει τις παραστάσεις μέσα στην υπέρτερη ενότητα της έννοιας. Τις αισθητικές απόψεις του¹³ διέπει η *ratio* μεταξύ φαντασίας και λογικού¹⁴. Ο Τσάτσος χαρακτήριζε τον εαυτό του «πλατωνίζοντα νεοκαντιανό», θέλοντας ίσως να χρεώσει την πλατωνίζουσα υφή του στοχασμού του στους δασκάλους του P. Natorp και H. Rickert¹⁵. «Διότι το ιδεατό, το άχρονο είναι και πανανθρώπινο»¹⁶. Φρονούσε, λοιπόν, ότι τα κατ' αυτόν καιρία προβλήματα, διατυπωμένα με οξείες και διεισδυτικούς στοχασμούς και φιλοξενημένα στο απαιτητικό –όσο και πρωτεϊκό– είδος του δοκιμίου, προϋποθέτουν ψύχραιμη και εξ αποστάσεως θεώρηση, μια αίσθηση του συνόλου, μια συνείδηση του φαινομένου, μια πείρα ζωής που μπορεί να αντιμάχεται τη στείρα πραγματικότητα, και προπαντός όχι κριτική προσώπων αλλά ιδεών, με άλλα λόγια όχι συστηματοποιημένη γνώση. Για να παραφράσουμε κατάλληλη για την περίπτωση φράση του Short, θα λέγαμε πως τα λογοτεχνικά pronόμια του δοκιμίου ευδοκιμούν κατ' εξοχήν στη ρητορική διαμόρφωση της τυπολογίας του¹⁷. Ο νεοπλατωνικός καντιανισμός του Κωνσταντίνου Τσάτσου του επέτρεψε να μεταμορφώσει τη στοχαστική διάθεσή του σε μετρημένο ιδεοκρατικό κείμενο με λυρική προδιάθεση και πολιτικοποιημένη ρητορικότητα, που

¹² Βλ. τη μελέτη του για τον Παλαμά: επίσης Θ. Ξύδης, “Ο ‘Παλαμάς’ του Κ. Τσάτσου”, στον τόμο *Έκφραση τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο για την προσφορά του στο Έθνος και τον Πολιτισμό*, Αθήνα (Τετράδια «Ευθύνης», 16), 1982, σσ. 128-136 και Δ. Καπετανάκης, “Η νεοελληνική συνείδηση και ο ‘Παλαμάς’ του Κωνστ. Τσάτσου”, *αυτόθι*, σσ. 208-214.

¹³ Βλ. Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, “Αισθητικές απόψεις του Κ. Τσάτσου”, *Νέα Εστία*, τόμ. 142^{ος}, τεύχ. 1690, Χριστούγεννα 1997 [·: *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987), στα δέκα χρόνια από το θάνατό του*], σσ. 61-69.

¹⁴ Για την αισθητική του Καντ στη λογοτεχνία βλ. κεφάλαιο «4. Transcendental philosophy and Romantic criticism» στον M. Brown (εκδ.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 5: *Romanticism*, Cambridge, 2000, σσ. 72-91 και D. Barchana-Lorand, “The Kantian Beautiful, or, the Utterly Useless: Prolegomena to Any Future Aesthetics”, *Kant-Studien*, 93 (2002), σσ. 309-323.

¹⁵ Στο έργο του *Θεορία της τέχνης*, Αθήνα, 1981, Πρόλογος σ. 7 κατά τον Κ. Π. Μιχαηλίδη, “Ο πλατωνισμός του Κωνστ. Τσάτσου”, *Νέα Εστία*, τόμ. 142^{ος}, τεύχ. 1690, Χριστούγεννα 1997 [·: *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987), στα δέκα χρόνια από το θάνατό του*], σσ. 192-196 (εδώ, σ. 196, σημ. 1 για τη σ. 192).

¹⁶ Κ. Τσάτσος, “Διονύσιος Σολωμός”, στον τόμο *Αρετή και δόξα του Διονυσίου Σολωμού*, Αθήνα (Τετράδια «Ευθύνης», 22), 1984, σσ. 9-15 (εδώ, σ. 14).

¹⁷ B. C. Short, “Literary Ethos: Dispersion, Resistance, Mystification”, στον τόμο J. S. Baumlín & T. F. Baumlín (εκδ.), *New Essays in Rhetorical and critical Theory*, Dallas (SMU Studies in Composition and Rhetoric), 1994, σ. 379 (“If literature is a privileged discourse, then the creation of its privilege belongs to its rhetoric”).

βρήκαν στο χώρο του δοκιμίου-μανιφέστου ιδεών πρόσφορο έδαφος ζύμωσης και σύντηξης του σχετικισμού μιας εποχής.

(iii) Πρέπει να διερευνηθεί περαιτέρω –μάλλον στο πλαίσιο ειδικού σεμιναρίου, καθότι εδώ δεν προσφέρεται ο χώρος ή ο περιορισμένος χρόνος– η συνεισφορά του τρόπου γραφής του στον ορισμό ενός ιδεοκρατικού πνευματικού ρεύματος στην Ελλάδα. Αυτό θα καταστεί προφανέστερο με την ανάδειξη της θεματικής των δοκιμιακών κειμένων του¹⁸. Πρόκειται κυρίως για μία σειρά κριτικών μελετημάτων για την αισθητική. Επιχειρείται σε αυτά η συμφιλίωση του πνευματικού ανθρώπου, όχι του απάτριδος, και του κοσμοπολιτισμού με τα πανανθρώπινα οράματα και τον γνήσιο πατριωτισμό, χωρίς κορώνες και ψεύτικες εξάρσεις. Αρχής γενομένης από την πολιτική φιλοσοφία του Τσάτσου¹⁹, και στα δοκίμιά του βρίσκεται στο επίκεντρο ο πολίτης και η ελληνική παιδεία γίνεται αντιληπτή ως πολιτική μέθεξι, όπου με τη βοήθεια του γερμανικού ιδεαλισμού ανυψώνεται ο πολίτης σε ελεύθερο άνθρωπο που δικαιώνει τη νομιμότητα του κράτους και την αγωνιστικότητα της δημοκρατίας²⁰. Είχε δίκιο ο Δασκαλάκης όταν σημείωνε ότι:

Η ιδέα της ελευθερίας είναι η ‘ιδέα’-πραγματικότητα όλου του θεωρητικού έργου και της πρακτικής δράσης του Κωνσταντίνου Τσάτσου, που, χάρις και στη δημιουργική φαντασία του, δεν φοβάται κι αποτολμά τη σύνθεση ιδανικού και πραγματικού, σε μια Πολιτεία της Ελευθερίας²¹.

Απαριθμώ τους θεματικούς άξονες των βασικών αρχικών και συγκεντρωμένων (ειδολογικώς) σε τόμους δοκιμίων του: η αισθητική παιδεία του ελληνικού λαού, το ωραίο ως συμβολικό παράδειγμα μιας ζωής επάνω από τον νόμο της αιτίας και από το πρόσκαιρο, η αρχαία Ελλάδα και το Βυζάντιο στον πολιτισμό μας, η ιστορική αποστολή του σχολείου, ηθικά διλήμματα και ανώτεροι θεωρητικοί προβληματισμοί, τα πρωτοποριακά μηνύματα της σύγχρονης του λογοτεχνίας, η επεξεργασία του γλωσσικού οργάνου, η καλλιέργεια της ηθικής στάσης, η νοηματική αλληλουχία ως

¹⁸ Θεματική των δοκιμίων του με βάση τα έργα του Κ. Τσάτσου, *Δοκίμια αισθητικής και παιδείας*, Αθήνα, 1960· *Αισθητικά δοκίμια*, Αθήνα, 1961· *Παιδεία και Γλώσσα*, Αθήνα (Αστρολάβος/Ευθύνη, 28), 1993²· *Ο σύγχρονος κόσμος. Δοκίμια*, Επιλογικό σημείωμα Κ. Ε. Τσιρόπουλου, Αθήνα, 1996⁴.

¹⁹ Βλ. Γ. Δ. Δασκαλάκης, “Πολιτεία της Ελευθερίας (Σκέψεις για την πολιτική φιλοσοφία του Κωνσταντίνου Τσάτσου)”, στον τόμο *Έκφραση τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο για την προσφορά του στο Έθνος και τον Πολιτισμό*, Αθήνα: (Τετράδια «Ευθύνης», 16), 1982, σσ. 60-74 (δευτερευόντως Δ. Κόρσος, “Η πολιτική σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου (Ο ευγενής της πολιτικής πράξης)”, *Νέα Εστία*, τόμ. 142^{ος}, τεύχ. 1690, Χριστούγεννα 1997 [· *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987)*, στα δέκα χρόνια από το θάνατό του], σσ. 36-44).

²⁰ Βλ. Γ. Κ. Βλάχος, “Ο άνθρωπος και ο πολίτης”, στον τόμο *Έκφραση τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο για την προσφορά του στο Έθνος και τον Πολιτισμό*, Αθήνα (Τετράδια «Ευθύνης», 16), 1982, σσ. 57-59.

²¹ Γ. Δ. Δασκαλάκης, “Πολιτεία της Ελευθερίας”, *ό.π.*, σ. 74.

σπονδυλική στήλη της ποιητικής σύλληψης και ως απαράβατος όρος της αναγνωστικής πρόσληψης εν αντιθέσει προς τον ερμηνευτικό ερμητισμό –στον γνωστό «Διάλογο για την ποίηση» Τσάτσου και Γιώργου Σεφέρη–, η καλλιτεχνική δημιουργία και η ελευθερία της τέχνης, οι κανόνες της ρητορικής τέχνης, η δημοτική γλώσσα ως εκφραστική πρόκληση, ο κλασσικότερος ηθικός ποιητής Ανδρέας Κάλβος ως ποιητής μιας ηθικής ιδέας που εξεικονίζεται ως σύμβολο, το επίγραμμα στο μεταίχιμο του ποιητικού λόγου, η αισθητική λειτουργία της γλώσσας, η καταλυτική ατμόσφαιρα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, ο οργιαστικός ρυθμός του Στράτη Μυριβήλη στο «Τραγούδι της Γης», ο Διονύσιος Σολωμός και ο Ανδρέας Κάλβος ως πρωτοπόροι ποιητές του νεοελληνικού λόγου, ο πνευματικός άνθρωπος και η παρουσία του ως φιλολογικό μνημόσυνο του κλασικού φιλόλογου Ιωάννη Συκουτρή, ο συγγραφέας της «Μυθολογίας του Ωραίου» Δημήτρης Καπετανάκης, η άγρυπνη φιλολογική συνείδηση που ασχολείται με τη συγγραφική δημιουργία, ο πένθιμος λυρισμός του ποιητή Δ. Ι. Αντωνίου, η δοκιμασία του πνεύματος στον δυτικό κόσμο σύμφωνα με δοκίμιο του Αιμιλίου Χουρμούζιου, η αρνητική στάση της φυγής από τους κοινωνικούς αγώνες, η πίστη στο δημοκρατικό ιδεώδες, διάφορα παλαμικά θέματα (λ.χ. ο βαθυστόχαστος ποιητής του στίχου Κωστής Παλαμάς, το πολυδιάστατο έργο του ποιητή του «Δωδεκάλογου», η σύγκραση παρελθόντος και παρόντος στο έργο του, η διαλεκτική δόμηση του παλαμικού πνεύματος, η διαλεκτική δόμηση του παλαμικού πνεύματος, η ιστορική διάσταση της ελληνικής φυλής στο έργο του, η υπεράσπισή του έναντι των νεωτερικών ποιητικών τάσεων), ο Βίκτωρ Ουγκώ ως μεταφυσικός συγγραφέας, η ψυχαναλύτρια Μαρία Βοναπάρτη, οι έλληνες λογοτέχνες και ο ηρωικός αγώνας τους στην αδήριτη νεοελληνική πραγματικότητα, κλασική παιδεία και γλώσσα, η ιδεολογία του δημοτικισμού, το νόημα της ελευθερίας, τα ανθρώπινα δικαιώματα και η εξουσία, το κατεστημένο, η αποστολή του Τύπου και το πραγματικό νόημα της ελευθεροτυπίας, η ενότητα και οι υποθήκες του ευρωπαϊκού πολιτισμού, αυτοαναφορικά σημειώματα (εφηβεία, ιδεατό, πολυπραγμοσύνη, πνευματική αναζήτηση) και διάφορα βιβλιοκριτικά σημειώματα. Το πώς ακριβώς συλλαμβάνει αυτά τα κείμενα δοκιμακτικής γραφής το παρουσιάζει ο ίδιος στα προλογίσματα των βιβλίων του με τίτλο *Δοκίμια αισθητικής και παιδείας* (1960) και *Αισθητικά δοκίμια* (1961). Αντιγράφω:

Δημοσιευμένα όλα μαζί [sc. τα δοκίμια του παρόντος τόμου] και κατά μια ωρισμένη τάξη δείχνουν πιο καθαρά τη συστηματική ενότητα των αισθητικών αρχών που τα διέπει. Και αυτό προσθέτει στο νόημά τους κάτι όχι ασήμαντο, που άξιζε να προβληθή. Αλλά και κάθε δοκίμιο αυτού του τόμου, κατά το περιεχόμενό του, νομίζω πως διατηρεί, παρ' όλο το πέρασμα του χρόνου, την επικαιρότητά του. Ίσως διότι πρόθεση του συγγραφέα απ' αρχής δεν ήταν να ασχοληθή με το επίκαιρο θέμα που του έδινε κάθε φορά αφορμή να γράψη, αλλά εξ αφορμής του επικαίρου θέματος να φωτίσει, σύμφωνα με τις απόψεις του, τις μόνιμες και βασικές αισθητικές αρχές που

αποτελούν την προϋπόθεση και το θεμέλιο κάθε αισθητικής κρίσης. Κάθε φορά που έτυχε να κρίνω ένα έργο ή ένα συγγραφέα δεν με ενδιέφερε κατά κύριο λόγο ούτε ο συγγραφέας ούτε το έργο. Μ' ενδιέφεραν τα δικά μου προβλήματα που το έργο ή ο συγγραφέας μου έδιναν αφορμή να αναπτύξω. Έτσι όλες οι κριτικές μου, τουλάχιστον αυτές που εδώ δημοσιεύω, δεν είναι παρά αναπτύξεις δικών μου προβλημάτων από αφορμή μερικών έργων. [...] Αν τούτα τα δοκίμια βοηθήσουν τους νεώτερους να δουν την πνευματική μας κίνηση και από αυτή τη σκοπιά [sc. της γνήσιας υψηλής αισθητικής ποιότητας του καλλιτεχνικού έργου που ακριβώς συνιστά και την πρωτοτυπία του], η παρουσίασή τους κάτι ίσως μπορεί να προσφέρει στην ανύψωση του λογοτεχνικού και καλλιτεχνικού επιπέδου του τόπου μας²².

Εμφανίζονται βέβαια σαν κριτικές συγκεκριμένων λογοτεχνικών έργων· στην ουσία όμως τα κρινόμενα λογοτεχνικά έργα είναι απλώς οι αφορμές που μου επιτρέψανε να αναπτύξω τις αντιλήψεις μου για βασικά αισθητικά προβλήματα. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίον δεν πρέπει κανείς να απορήσει με την επιλογή των έργων που κρίνονται. Δεν έχει καμιά σχέση με την αξιολόγηση των έργων της ίδιας εποχής. Συμπτωματικά και για λόγους κάποτε εντελώς προσωπικούς ασχολήθηκα με ωρισμένα λογοτεχνήματα πάντα όμως με γενικότερες αισθητικές απόψεις. Έτσι και αυτός ο τόμος στην ουσία συμπληρώνει τις σκέψεις μου γύρω από τα βασικά προβλήματα της αισθητικής και δεν είναι χρονικά περιορισμένο το ενδιαφέρον του όπως συμβαίνει κατά κανόνα με τις συνηθισμένες κριτικές λογοτεχνικών έργων. [...] Για να είναι μία λογοτεχνική κριτική ένα μόνιμο κείμενο που θα διαβάζεται με τα χρόνια, πρέπει να στρέφεται προς τα έργα που αντέχουν στο χρόνο και προς τις αρετές που τα καταστήσανε έτσι ανθεκτικά²³.

Με την κριτική αισθητική του οξύτητα ο Τσάτσος αντιμετωπίζει το φαινόμενο της εποχής, που ευθύνεται για τη ρήξη με την αυθεντική λογοτεχνική μας παράδοση και τον κατακερματισμό των μορφών:

Πρώτος ο σκεπτικισμός έσπασε τις θεωρητικές, τις ηθικές και τις αισθητικές ακόμη μορφές, αυτές που ήταν σταθερά βάθρα, μέτρα κρίσεως, αφητηρίες και μέθοδοι της σκέψης, της πράξης και της καλλιτεχνικής δημιουργίας²⁴.

Οι εστίες του προβληματισμού του εντοπίζονται στη γλωσσική συμπίκνωση «διλήμματα του Νέου Ελληνισμού». Πιο κοντινά έργα του στη δοκιμαϊκή θεώρηση είναι, επομένως, οι *Διάλογοι σε μοναστήρι* (1974) και ο *Διάλογος με τον Σεφέρη* (Απρίλιος 1938-Δεκέμβριος 1939) και τον Ελύτη (1944) για την ποίηση²⁵, όπου ο

²² Κ. Τσάτσος, *Δοκίμια αισθητικής και παιδείας*, ό.π., σσ. 7-8.

²³ Κ. Τσάτσος, *Αισθητικά δοκίμια*, ό.π., σ. 5.

²⁴ *Αυτόθι*, σ. 108.

²⁵ Βλ. Κ. Κούσουλας (επιμ.-εισαγ.), *Γ. Σεφέρης, Κ. Τσάτσος: Ένας διάλογος για την ποίηση*, Αθήνα (Εκδοτική Ερμής ΕΠΕ / Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη ΣΠ 31), 1975 και Ε. Ν. Πλατής, (1982), «Ο Διάλογος του

Τσάτσος (καθηγητής της Φιλοσοφίας του Δικαίου τότε στο Πανεπιστήμιον Αθηνών) προκρίνοντας τη νοηματική αλληλουχία επέκρινε τον τεχνικό ερμητισμό της πρωτοπορικής ποίησης των ποιητών της γενιάς του '30, προκειμένου να καταλήξει σε ένα γκαϊτικό, οικουμενικού τύπου, πνεύμα. Κατ' αυτόν, η κριτική είναι είτε ερμηνευτική απόδοση είτε αξιολογική: νοηματική αποτελεσματικότητα ή αισθητική ποιότητα. Επίσης, συγγενικά δημιουργήματα, ειδολογικώς ομομήτρια είναι οι διάφοροι *Στοχασμοί και Αφορισμοί* του²⁶ και η μονογραφία του για τον Παλαμά²⁷, εύγλωττη αποκάλυψη της αντίληψής του για την αισθητική της λογοτεχνίας και τη «ρητορική» έδραση της δοκιμογραφίας του. Μία λ.χ. διατριβή για τη δοκιμογραφία του Τσάτσου θα μπορούσε να προβλέπει την ακόλουθη διάκριση ενότητων-κεφαλαίων: 1. Την ειδολογική ταυτότητα των κειμένων του μέσα στο κειμενικό περιβάλλον του δοκιμακού λόγου, 2. Το θεματικό περιεχόμενο των δοκιμίων του, 3. Την εξέλιξη (;) των τρόπων έκφρασης της ιδεολογίας του συγγραφέα, 4. Η δοκιμακή δημιουργία του μέσα στο σύνολο του έργου του Τσάτσου²⁸, υπό τον όρο, βεβαίως, ότι η νεοελληνική δοκιμιολογία θα έχει αποκτήσει γενικότερες μελέτες αναφοράς.

(iv) Ο πανεπιστημιακός διδάσκαλος είναι επίσης παρών στο δοκιμακώς γράφειν. Η διακρίβωση ενός χαρακτήρα ακαδημαϊκής διδασκαλίας του κατά τη δοκιμογραφία του δεν αποκαλύπτεται μόνο στο κανονιστικό ύφος του με τον κατά γενική ποσότητα μικροπερίοδο λόγο του. Δείχνεται ένα εκλεκτικό πνεύμα με αισθητική συγκίνηση ειδικού τύπου, μαρτυρούμενη σε αυτό που θα αποκαλούσαμε «δοκιμιοκριτική». Επ' αυτού κρίνω σκόπιμο να ανατρέξουμε στον αφορισμό του Fekete, ότι σε κάθε περίπτωση, η τέχνη δεν μπορεί να λύσει το πρόβλημα του υποκειμένου/αντικειμένου για μας. Το έργο που επιτελεί η τέχνη είναι η εξέταση του βαθμού, στον οποίον εξανθρωπίζεται ο κόσμος μας και προσαρμόζεται στη δική μας ανθρώπινη υπόσταση. Η κριτική οφείλει να καταστήσει αυτήν την εξέταση συνειδητή όπως η

Κωνσταντίνου Τσάτσου με τον Σεφέρη και τον Ελύτη πάνω στη μοντέρνα ποίηση", στον τόμο *Έκφραση τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο για την προσφορά του στο Έθνος και τον Πολιτισμό*, Αθήνα (Τεράδια «Ευθύνης», 16), 1982, σσ. 94-114.

²⁶ Βλ. Κ. Τσάτσος *Διάλογοι σε μοναστήρι*, Αθήνα, 1976³. *Η ζωή σε απόσταση. Στοχασμοί, ό.π.: Αφορισμοί και διαλογισμοί*, τόμ. 1-4 (Πρώτη-Δεύτερη-Τρίτη-Τέταρτη σειρά), Αθήνα, 1991² [αρχική έκδοση 1965-1968, 1969, 1972]· (1995), *Αποχαιρετισμός*, Εισαγωγή-Επίλογος Κ. Ε. Τσιρόπουλου, Αθήνα (Αστρολάβος/Ευθύνη, 35), 1995³.

²⁷ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Παλαμάς*, Αθήνα, 1966³.

²⁸ Θα χρειαστεί να αποκτήσουμε και για το θέμα μας αντίστοιχη με του Ν. Κ. Πετρόπουλου, *Ο ποιητής ως δοκιμογράφος, ό.π.*, τουλάχιστον ως προς τη θεματολογική διάταξη των κεφαλαίων: 1. Η ειδολογική ταυτότητα των *Δοκιμών* μέσα στο κειμενικό περιβάλλον του δοκιμακού λόγου, 2. Το θεματικό περιεχόμενο των *Δοκιμών*, 3. Η εξέλιξη των τρόπων έκφρασης της ιδεολογίας του συγγραφέα στις *Δοκιμές*, 4. Οι *Δοκιμές* μέσα στο σύνολο του σφαιρικού έργου.

τέχνη την καθιστά εκλογικευμένη²⁹. Ας μη λησμονούμε ότι διαισθητικά και ο Κ. Τσάτσος βρισκόταν κοντά σε αυτό που παρατηρούσε επίσης ο Fekete για τη θέση του δοκιμογράφου, ότι η αποστολή και ευθύνη του, πρόκληση και ευκαιρία του, είναι προφανώς σαν οποιουδήποτε άλλου, δηλαδή να συμμετάσχει ενεργά στην ιστορική μετάβαση από το πρόβλημα προς την επίλυσή του³⁰. Με αφορμή τη γνώμη του Fekete και τη θέση του Jauß, ότι η νεότευκτη, καθώς το συνέλαβε κατά κύριο λόγο ο Montaigne, μορφή του λογοτεχνικού δοκιμίου, στη διπλή λειτουργία του της εξήγησης των ηθικών προτάσεων και του προβληματισμού επί των στοιχείων που υπόκεινται σε μία απόφαση για τον άνθρωπο³¹, πρέπει σε μελλοντικό στάδιο της έρευνας να περιγράψουμε τα χαρακτηριστικά του δοκιμιακού λόγου του Τσάτσου ως αυτογνωσία και αυτοαναφορικότητα κατά την πορεία του από το άτομο στο σύνολο. Σημειωτέον πως από τις ευρηματικότερες στιγμές της λογοτεχνικής σταδιοδρομίας του με δοκιμιακή ικμάδα και πρότυπο θεωρώ τους περίφημους «Οξυρρύχειους παπύρους» σε 12 αποσπάσματα (*Νέα Εστία*, 1954), επιστολές κάποιου ρωμαίου συγκλητικού Μενένιου Άπιου, προς έναν ανθύπατο ονόματι Ατίλιο Νάβιο, πλαστοπροσωπία και λογοτεχνική επένδυση του Τσάτσου³². Σε τελευταία ανάλυση τα δοκίμια του Κ. Τσάτσου είναι αυτό που κατά βάθος τροφοδοτεί το λογοτεχνικό είδος του δοκιμίου: κριτική. Ενδεχομένως και το δικό μας ύφος, όταν αναφερόμαστε στο δοκιμιακό τρόπο γραφής του, να πρέπει να είναι κριτικό και βιωματικό, όπως άλλωστε και τα περισσότερα κείμενα του αφιερωματικού τόμου των τετραδίων της «Ευθύνης» (1982). Για να επανέλθουμε στη ρεαλιστικότερη γλωσσική επένδυση μιας τέτοιας κριτικής επιλογής, δεδομένης της εποχής του Τσάτσου και των γλωσσικών προβληματισμών της, η δημοτική γλώσσα προέβαλλε ως ασφαλτο αισθητήριο ενός νοήμονος κριτικού που αναζητούσε ευαίσθητο κριτικά αναγνωστικό κοινό.

Η δημοτική που γράφω, με όλες τις ασυνέπειες και τις πολυτυπίες της, είναι πιστεύω η γλώσσα που θα επικρατήσει και, εξελισσόμενη σιγά-σιγά, θα φθάσει, διατηρώντας τη ζωντάνια της, στη μεγαλύτερη δυνατή ομοιογένεια. Πιστεύω γι' αυτό πως βάδισα τον σωστό δρόμο. Όχι διότι είμαι καλλίτερος τεχνίτης του λόγου, αλλά μόνο διότι είμαι αφανάτιστος και αδογματίστος και άφησα ανεπηρέαστο το αισθητήριό μου να

²⁹ J. Fekete, *The Critical Twilight. Explorations in the ideology of Anglo-American literary theory from Eliot to McLuhan*, London, Henley and Boston, 1977, σσ. 201-202.

³⁰ *Αυτόθι*, σ. 205.

³¹ H. R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, 1984⁴, σσ. 188-189.

³² Βλ. Α. Γ. Δροσόπουλος, “Δύο ανθύπατοι για τους Έλληνες και τους πολιτικούς τους”, *Νέα Εστία*, τόμ. 142^{ος}, τεύχ. 1690, Χριστούγεννα 1997 [*Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987)*, στα δέκα χρόνια από το θάνατό του], σσ. 139-144 (εδώ 143-144) και Θ. Παπαθανασόπουλος, “Ο Κωνστ. Τσάτσος και ο αρχαίος κόσμος”, *Νέα Εστία*, τόμ. 142^{ος}, τεύχ. 1690, Χριστούγεννα 1997 [*Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987)*, στα δέκα χρόνια από το θάνατό του], σσ. 54-60 (εδώ 56-60). Τα κείμενα του Τσάτσου αναδημ. στη δεύτερη σειρά των *Αφορισμών και διαλογισμών* (ό.π., τόμ. 2), σσ. 243-272.

κρίνη τα διλήμματα. Προτίμησα τις διακυμάνσεις του αισθητηρίου μου, παρά την ακαμψία της γλωσσολογίας, που μας οδηγεί σε μια νεκρή δημοτική, όσο νεκρή και η καθαρεύουσα³³.

Αυτά σε αυτοαναφορικό βιωματικό πλαίσιο με θητεία στο κατ' ανάγκην στοχαστικό δοκίμιο (informal essay):

Στην εποχή μας, για να αξίζεις κάτι, πρέπει να είσαι ειδικός. Λοιπόν είμαι και εγώ ειδικός. Ειδικότητά μου είναι η συναναφορά και η σύνθεση των ειδικοτήτων σε ενότητες και ο φωτισμός τους από το ύψος αυτής της ενότητας. Ειδικότητά μου είναι η γενικότητα³⁴.

Συμπερασματικά και συγχρόνως υποχρεωτικά για την ακτίνα έρευνάς μας, ο λυρικός ιδεοκρατικός στοχασμός του Τσάτσου μας επιβάλλει τη συγγραφική σύγκριση με τους φιλοσόφους συγγραφείς ομοτέχνους του Ιωάννη Ν. Θεοδωρακόπουλο (1900-1981), Παναγιώτη Κ. Κανελλόπουλο (1902-1986), Ευάγγελο Π. Παπανούτσο (1900-1982) και Βασίλειο Ν. Τατάκη (1897-1986), δημιουργούς εντέχνων και εξίσου ωρίμων δοκιμίων.

Από τους τρεις διανοητές που γεννήθηκαν λίγο πριν ή λίγο μετά την αρχή του 20ου αιώνα, τον Παπανούτσο, τον Θεοδωρακόπουλο και τον Τσάτσο, ο τελευταίος διαφοροποιείται από τον πρώτο στο ότι μεταδίδει στο λόγο του, χωρίς να θυσιάζει τη λογική διάρθρωση και σαφήνεια, ένα ενδόμυχο πάθος κι έτσι γίνεται πιο 'θερμός', και από τον δεύτερο στο ότι αυτό το πάθος καθυποτάσσεται στο 'Λόγο' και ο λόγος γίνεται απέριτος, σχεδόν δωρικός, χωρίς ποιητικές εξάρσεις που τελικά με χειρονομίες και παλινδρομήσεις θολώνουν τη σαφήνεια των πλαισίων³⁵.

Με τον λυρικό ιδεοκρατικό στοχασμό του διατήρησε τον δοκιμιακό μεταβολισμό του σε δωρική ομοιόσταση και την ίδια στιγμή έθεσε τα προσωπικά του κριτήρια στην εργαλειοθήκη του υποψηφίου μελετητή του. Στο κάτω κάτω της γραφής ένας φιλόσοφος δικαιούται να ασκήσει γόνιμη κριτική στα διλήμματα της εποχής του με βάση τις πρωτότυπες ιδέες του, αναλαμβάνοντας μία πρόωρη ευθύνη για τον ολίγο συντηρητισμό των υπερχρονικών μηνυμάτων του, επιτρέποντας ωστόσο στον δάσκαλο που αναπόφευκτα εγκυμονεί το δοκιμιακό δημιούργημα, να καταφάσκει στην αυστηρή λογική συγκρότηση και στη μόνιμη συμπαρατάξη διανοίας και φαντασίας. Έτσι ιδωμένη η δοκιμιογραφία του διατηρεί τη δική της θέση στα νεοελληνικά γράμματα: ως εμπεριέχουσα μία προσωπική και συνάμα ολοκληρωμένη θεωρία περί ποιητικού και εικαστικού κόσμου.

³³ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και διαλογισμοί*, ό.π., τόμ. 3, σ. 56.

³⁴ *Αυτόθι*, σ. 97.

³⁵ Κ. Πλησής, "Ένας δάσκαλος", στον τόμο *Έκφραση τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο για την προσφορά του στο Έθνος και τον Πολιτισμό*, Αθήνα (Τετράδια «Ευθύνης», 16), 1982, σσ. 137-143 (εδώ σ. 141).

Χρησιμοποίησα παραπάνω ένα βιολογικό όρο, τον οποίον επαναλαμβάνω για την εσωτερική λειτουργία του δοκιμογράφου Τσάτσου στο συγγραφικό του εύρος: με τη δοκιμογραφία του εξασφάλισε τη συγγραφική του ομοιότητα και τις υποσχετικές προς τους υποψήφιους μελετητές του.

Η μονήρης σκέψη και οι Διάλογοι σε Μοναστήρι

Ο διάλογος ο φιλοσοφικός, ή ακόμη και ο δημοσιολογικός που προσεγγίζει θέματα γενικού ενδιαφέροντος, δεν είναι ένα είδος που ευδοκιμεί σε εμάς, τουλάχιστον τους δύο τελευταίους αιώνες. Έχει βέβαια ο διάλογος ως είδος την δική του ευρεία ιστορία, την γνωστή και την λιγότερο γνωστή, δια μέσου των αιώνων, με τα δικά του πρότυπα και έκτυπα καθώς και με την υπηρεσία που έχει προσφέρει στην πολιτική, τον πολιτισμό, την διδασχία και αλλού. Στα νεώτερα χρόνια η Αναγέννηση πολλαπλασίασε την παρουσία του και οι ουμανιστές τού καλλιέργησαν με επιμέλεια την διατύπωση. Αλλά και μέχρι πρόσφατα προτιμήθηκε από συγγραφείς, όπως τον Βαλερύ.

Ο φιλοσοφικός διάλογος, πάντως, είναι μια περίπτωση που προβληματίζει. Από τον Ιταλό Giordano Bruno στην ηρωική εποχή της νεώτερης φιλοσοφίας, μέχρι τον ιρλανδό Berkeley στην κλασική της εποχή και τον Σέλλινγκ στην ιδεαλιστική, δεν έχει λείψει από την φιλοσοφία αυτή η επιλογή, που είναι και μορφής και δομής για την διατύπωση φιλοσοφικών νοημάτων. Το είδος θυμίζει την παρουσία του ακόμη και στον Χάιντεκκερ, με διαλόγους που εξέδωσε ο ίδιος και με αυτούς που δημοσιεύτηκαν μετά θάνατον. Πολλά σημαντικά πράγματα έχουν ειπωθεί σε αυτούς τους φιλοσοφικούς διαλόγους, αλλά πάντα παραμένει ένα ερώτημα που τίθεται για κάθε τέτοιο διάλογο, αν δηλαδή τα διαλεγόμενα πρόσωπα διαλέγονται ως πρόσωπα, όπως συχνά –αλλά όχι πάντοτε– συμβαίνει στους πλατωνικούς διαλόγους, ή αν απλώς ανταλλάσσουν απόψεις, αν τελικά ο φιλοσοφικός διάλογος διαφέρει από μία πραγματεία, ή δεν είναι τίποτε άλλο από μια ποικιλία στην εξωτερική συγκρότηση μιας πραγματείας.

Στη νεοελληνική σκέψη, από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα και έπειτα, δεν ξέρω πόσες φορές έχει επιλεγεί αυτή η μορφή για την διατύπωση της σκέψης. Ο Σολωμός το έκανε για την γλώσσα. Προκαλεί λοιπόν έκπληξη ότι το έκανε και ο Τσάτσος για την φιλοσοφία του.

Το βιβλίο εκδόθηκε στο έτος της μεταπολίτευσης, η θεματική του είναι ποικίλη (γνώση, λόγος, έρωας, ιστορία, ελληνισμός και άλλα) και τα κύρια πρόσωπα είναι Έλληνες και ξένοι. Συμμετέχουν ένας γερμανός καθηγητής φιλοσοφίας, ένας κλασικός φιλόλογος, ένας γάλλος καθηγητής ιστορίας, ένας έλληνας καθηγητής φιλοσοφίας, ο Ιπλιξής, που είναι και η φωνή του Τσάτσου στο έργο, καθώς και δύο μοναχοί ο ένας εκ των οποίων είναι ηγούμενος.

Το πρώτο ερώτημα που μπορεί να τεθεί είναι: γιατί αυτή η συζήτηση μεταξύ καθηγητών γίνεται στους χώρους ενός μοναστηριού; Τα περισσότερα θέματα που τίγονται και αναπτύσσονται δεν χωρούν, θα λέγαμε, σε μοναστήρι. Και μάλιστα το ερώτημα μπορεί να τεθεί και πιο ειδικά: γιατί στους χώρους ενός ορθόδοξου μοναστηριού; Πολλές αυθεντίες, στις οποίες παραπέμπουν οι συνδιαλεγόμενοι, δεν περιέχονται ούτε καν στα περιθώρια της ορθόδοξης πνευματικότητας.

Προβληματική είναι επίσης η παρουσία του ηγουμένου. Η συζήτηση εκτυλίσσεται είτε ερήμην του είτε υπό την υψηλή—όχι την ουσιαστική—εποπτεία του, αλλά σπάνια η σκέψη του γίνεται μίτος για την συζήτηση. Θα λέγαμε μάλιστα και κάτι περισσότερο: σπάνια ακούμε όχι μόνο τον στοχασμό του ίδιου του ηγουμένου—εξαίρεση αποτελεί ο διάλογος για το ερωτικό του παρελθόν—αλλά πέρα από αυτό σπάνια ακούμε ακόμη και τις λέξεις, αν μη τι άλλο, του ελληνικού πατερικού λόγου, τους όρους και τις κατηγορίες αυτής της σκέψης. Ενδεικτικό είναι ότι όταν καλείται ο ηγούμενος να κατονομάσει τις μορφές που χάραξαν την πορεία του από τον κόσμο στην απόκοσμη ζωή, απουσιάζουν από αυτή την αντιπαράθεση οι ασκητές της ερήμου και του Βυζαντίου, απουσιάζει επομένως και η ανθρωπολογία τους. Αναφέρεται βέβαια ο Γρηγόριος Νύσσης. Μπορεί όμως ο Νύσσης από μόνος του να δικαιολογήσει μια τέτοια μεταστροφή ενός ανθρώπου; Αλλά και κάτι άλλο: και στις λίγες φορές όπου ο λόγος του ηγουμένου είναι στοχαστικός, δεν είναι ούτε από μακριά λόγος του Γρηγορίου Νύσσης. Μας δημιουργείται, λοιπόν, αβίαστα η εντύπωση ότι η περίπτωση του ηγουμένου δεν είναι πραγματική. Όχι γιατί, όπως λέει ο έλληνας καθηγητής των Διαλόγων, πρόκειται για ηγούμενο με μεγάλη φιλοσοφική μόρφωση και ανοικτοσύνη—πράγμα που υποτίθεται ότι είναι ανύπαρκτο σχεδόν στον νεώτερο ορθόδοξο μοναχισμό—αλλά ίσως γιατί κανείς δεν γίνεται ασκητής με τον τρόπο με τον οποίον προβάλλεται η πορεία του ηγουμένου μέσα στους διαλόγους. Μας υποβάλλεται η σκέψη ότι το πρόσωπο του ηγουμένου είναι ιδεατό και ανταποκρινόμενο σε απαιτήσεις ενός φιλοσόφου για το πώς πρέπει να είναι ή πώς γίνεται κάποιος ασκητής. Πρόκειται για ένα ιδεώδες ανθρώπου, που κινείται στοχαστικά πέρα από τα όρια της διάνοησης, μια μορφή υπερόρια που συχνά την χρειάζονται οι φιλόσοφοι σαν κάτι που τους υπερβαίνει. Και άλλες λεπτομέρειες επιβεβαιώνουν αυτή την υποψία, όπως η έντονη φυσιολατρία του ηγουμένου που εντείνει ενδεχομένως την ελληνικότητα αλλά αδυνατίζει αναπόφευκτα την ασκητικότητα.

Βέβαια η έλξη του απόκοσμου και του μυστικού είναι μεγάλη, και στον φιλοσοφικό ιδεαλισμό και στην ρομαντική λογοτεχνία. Δεν είναι λίγες οι φορές που η μορφή του μοναχού επενδύεται από φιλοσόφους και ποιητές με πολλές ιδέες και διαθέσεις. Νομίζω ότι ακόμη και στην περίπτωση του Σολωμού συμβαίνει αυτό. Απλά θυμίζω την περίπτωση του μοναχού στην «Γυναίκα της Ζάκυθος».

Αυτό όμως που προκαλεί ισχυρότερη έκπληξη είναι ότι στις φιλοσοφικές σκέψεις που αναπτύσσονται, οι μοναχοί, είτε ο ηγούμενος είτε ο υποτακτικός του, δεν αντιπροτείνουν, παρόλο που είναι φιλοσοφικά μορφωμένοι. Στοχαστικά οι μοναχοί είναι σαν απόντες, ή ο ηγούμενος είναι παρών όπως ένας εξομολόγος είναι παρών με το να είναι σαν απών.

Για τον γνώστη των θεμάτων που τίγονται, οι σκέψεις των Διαλόγων κινούνται κάτω από το στερέωμα του νεοκαντιανισμού αλλά και με προεκτάσεις προς την φιλοσοφία της ζωής των αρχών του 20^{ου} αιώνα, καθώς και με παλαιότερα στοιχεία πλατωνίζοντα. Αυτό δεν είναι απροσδόκητο αν λάβει κανείς υπόψιν το κλίμα στο οποίο έλαβε τη φιλοσοφική του παιδεία ο Τσάτσος στη Γερμανία του μεσοπολέμου, την έντονη ροπή που τον διέκρινε για μια ζωντανή γνώση και το ενδιαφέρον που είχε για τον Πλάτωνα. Ούτε αυτός ο προσδιορισμός είναι κάτι περιοριστικό της γενικότερης ισχύος την οποία μπορεί να έχουν αυτές οι σκέψεις. Ο καντιανισμός δεν είναι μόνο ένα ορισμένο ρεύμα εποχής, το ρεύμα αυτό είναι μάλλον έκφραση μιας φιλοσοφικής νοοτροπίας που με διάφορες μορφές είναι ακόμη μαζί μας. Στη φιλοσοφία οποτεδήποτε μιλούμε για συνείδηση, για προϋποθέσεις του συνειδέναι, για τρόπους συγκρότησης των αντικειμένων στη συνείδηση, για ιδέες, είμαστε λίγο ή πολύ νεοκαντιανοί. Αλλά ακόμη και όταν αρνούμαστε να είμαστε, προϋποθέτουμε αυτόν τον καντιανισμό. Ακόμη και η φαινομενολογία με την έμφασή της στην εποπτεία και όχι στην κατασκευή ή στην προϋπόθεση επιτελεί και αυτή μία περαιτέρω εστίαση στα φαινόμενα της συνείδησης. Το θαύμα εδώ είναι η ενέργεια του συνειδέναι. Πρέπει να πάμε σε κάτι που υπερβαίνει ριζικά αυτό τον τρόπο σκέψης για να συναντήσουμε κάτι διαφορετικό από τον νεοκαντιανισμό, όπως συμβαίνει με τον ύστερο Χάιντεκκερ, αυτόν μετά την λεγόμενη «στροφή» προς μία σκέψη της ιστορίας του είναι. Όποιος έχει ακόμη και απλά ξεφυλλίσει αδημοσίευτα έργα του Χάιντεκκερ, που εκδόθηκαν πρόσφατα αλλά ανάγονται περίπου στην περίοδο μετά το 1936, διαπιστώνει ότι βρίσκεται πολύ μακριά από κάθε νεοκαντιανισμό και κάθε μορφής φαινομενολογία. Αν μπορέσει να εντοπίσει πού βρίσκεται, ίσως πει ότι βρίσκεται στο κλίμα των γερμανών μυστικών, του Böhme, του Έκκαρτ, στους αντίποδες πάντως κάθε Διαφωτισμού και σίγουρα πέρα από κάθε γνωσιοθεωρία και μεταφυσική.

Αυτό που θα περίμενε κανείς από έναν διάλογο σε μοναστήρι, ακόμη και αν υποθέσουμε ότι ένας διάλογος με τόσα καντιανά στοιχεία μπορεί να τοποθετηθεί σε ορθόδοξο μοναστήρι, είναι ότι ο μοναστής θα αντιτάξει στα θαυμάσια των φιλοσόφων για τον λόγο και τον νου το θαύμα της δικής του εμπειρίας που είναι η υπαρξη η ίδια και η υπέρβασή της, και θα μιλήσει για την ελπίδα, την πίστη, την νήψη, την «φυλακή του νούς». Σε ένα σημείο των διαλόγων γίνεται βέβαια ένα άνοιγμα στην ασκητική εμπειρία. Είναι εκεί όπου ο ηγούμενος Συνέσιος αποκαλύπτει εαυτόν κατ'ιδίαν σε συνομιλητή του και ο διάλογος γίνεται εδώ μια συγκινητικότητα και τραγική ερωτική ιστορία από το παρελθόν του μοναχού, με στοιχεία που μας μεταφέρουν

στον προπολεμικό και μεταπολεμικό κόσμο μιας συρρικνωμένης πλέον Αυστρίας με ανθρώπους ταλαιπωρημένους από τις ιστορικές περιπέτειες της χώρας τους. Πρόκειται για λεπτομέρειες ενός μεγάλου έρωτα μεταξύ ενός Έλληνα και μιας Αυστριακής που καταλήγει όμως σε μια εξολοθρευση των εμπλεκόμενων ανθρώπων, ψυχική και σωματική. Ενώ όμως η διήγηση του έρωτα έχει αλήθεια και ψυχολογία, ο ασκητικός λόγος του ανθρώπου που καταστράφηκε από αυτόν και ξαναγεννήθηκε πνευματικά ως μοναχός είναι μάλλον σχηματικός σε σχέση με την πληρότητα της διήγησης και βραχύς σε σχέση με το δικό της άπλωμα. Είναι σαν να χάνεται μια ευκαιρία για έναν πραγματικό διάλογο που δεν θα είναι παράθεση απόψεων ή έκθεση ιστοριών, αλλά δια-λόγος, διεξοδικός αντίλογος αμοιβαίος. Αυτή η απώλεια διαλογικών ευκαιριών παρατηρείται και σε άλλα σημεία των Διαλόγων.

Ο περιστασιακά μοναστηριακός μας όμιλος ανοίγεται και σε θέματα ιστορίας, φυσιολογίας της σύγχρονης εποχής, καθώς και στο χρονικό βάθος στο οποίο μπορεί να επεκταθεί ο ελληνισμός. Σε μια μάλιστα στιγμή οι φίλοι διασκεδάζουν συναρμολογώντας ιδεατούς τύπους ανθρώπων από την ελληνική ιστορία. Σε μερικούς τοποθετούν και ονόματα. Έτσι εμφανίζεται και ο Ψελλός ως τύπος λογίου βυζαντινού με ένα χειρόγραφο στα χέρια να δολιχοδρομεί στους διαδρόμους του ιερού παλατιού, αλλά και νεώτεροι όπως ο κομματάρχης επί της εποχής Βούλγαρη τον 19^ο αιώνα.

Έκπληξη πάλι προξενεί ότι ενώ όλοι συνεισφέρουν, ο καθένας από τον χώρο του, σε αυτή την συναρμολόγηση ιδεατών τύπων, ο μοναχός δεν συνεισφέρει κάτι παραδειγματικό από τον δικό του χώρο, που δεν μπορεί να είναι άλλος, σε αυτή την συγκεκριμένη αλυσίδα των ιδεατών τύπων, από αυτόν του Βυζαντίου ή ευρύτερα της λεγόμενης καθ' ημάς Ανατολής.

Υπάρχει πρόβλημα –δεν υπάρχει αμφιβολία– στην ίδια τη σύλληψη του έργου. Ο συγγραφέας ξεκινάει από την νόηση και τον λόγο και από το αίτημα του λόγου για αυτό που βρίσκεται πέρα από αυτόν. Στην πορεία ξεκινάει από μία νέα πάλι αφετηρία, από τον έρωτα και από την αναγκαιότητα της υπέρβασής του. Ένα άλλο πρόβλημα που τίγεται είναι αυτό της ιστορίας και, πέρα από αυτήν, του σκοπού της. Αλλά σε όλα αυτά δεν υπάρχει ο αντι-λόγος των ασκητών που θα δικαίωνε ουσιαστικά και λογοτεχνικά τον διάλογο. Αντίθετα, αντίλογοι υπάρχουν αλλά είναι όλοι εντός του λόγου, εντός του έρωτα, εντός της ιστορίας, μεταξύ των καθηγητών. Είναι καθηγητικοί αντίλογοι. Το παράδοξο είναι ότι ενώ ο συγγραφέας, και όχι μόνο το φερέφωνό του ο Ιπλιξής, αφήνει στον βίο τον ίδιο την δυνατότητα επιστροφής του ανθρώπου προς την αλήθεια –αυτή είναι και η σημασία της ερωτικής διήγησης στους Διαλόγους– η ροπή του αυτή προς τη ζωντανή γνώση δεν γίνεται όμως ποτέ λόγος που θα αντιλέγει στις όποιες ρυθμίσεις επί του βίου επιδιώκει η φιλοσοφία με την θεμελίωση των επιστημών που προσφέρει, την ηθική που διαγράφει και την πολιτική που διαμορφώνει. Είναι σαν από την νεοελληνική σκέψη να χάνεται μια ευκαιρία, που και άλλες φορές έχει δοθεί και έχει χαθεί, να τεθεί εκ νέου το ζήτημα της αλήθειας, και ενδεχομένως με εκείνους

τους όρους και σε εκείνη τη γλώσσα που μας είναι οικεία ακόμη και σήμερα από την παράδοση. Για αυτό και στους Διαλόγους η σκέψη του Τσάτσου παραμένει μονήρης. Όχι διότι δεν επικοινωνεί με την εποχή του. Μπορεί μια σκέψη να είναι ανεπίκαιρη αλλά προφητική. Ούτε βέβαια είναι μονήρης επειδή ταιριάζει σε μοναστήρι. Το αντίθετο μάλιστα: δεν ταιριάζει πολύ σε μοναστήρι. Ούτε είναι μονήρης διότι δεν έχει πίσω της την αυθεντία μιας κοινότητας πολιτικής ή θρησκευτικής. Αντίθετα, αυτό θα ήταν ένα ιδιαίτερο προσόν για μια φιλοσοφία. Αλλά είναι μονήρης διότι δεν βρίσκει στο έργο αυτό τον αντι-λόγο της, αν και είναι σαφές ότι τον αναζητά επίμονα. Αν αυτό είχε γίνει, η νεοελληνική σκέψη από τη μεταπολίτευση και πέρα θα είχε ίσως διαγράψει μια άλλη πορεία.

Ο νοηματικός ειρμός των *Διαλόγων σέ μοναστήρι* ως κλειδί της σκέψης του Κωνσταντίνου Τσάτσου

«(...) τὸ ἔργο αὐτὸ εἶναι γιὰ μὲν τὸν οἰκειὸ μὲ τὸν στοχασμὸ τοῦ Κ. Τσάτσου ἕνα εἶδος σύνοψης ἢ Ἐπιλεγόμενων, ἐνῶ γιὰ τὸν πρωτοερχόμενον σ' αὐτὸν εὔδηλα Προλεγόμενα»¹

1. Το θέμα αυτής της ανακοίνωσης παρουσιάζεται στο πλαίσιο της έρευνας της διατριβής μου². Η διατριβή αυτή έχει ως αφετηρία την υπόθεση ότι μέσω των *Διαλόγων σε μοναστήρι* προσεγγίζεται και συστηματοποιείται η φιλοσοφική σκέψη του Κ. Τσάτσου. Αυτή η υπόθεση ξεκινάει αφενός από την μαρτυρία του ίδιου του Τσάτσου στην αυτοβιογραφία του, στην *Λογοδοσία μιας ζωής*, ότι «(...) σέ αὐτό τό βιβλίο βρίσκει κανείς μιά κοσμοθεωρητική τοποθέτηση»³, και αφετέρου από τη διαπίστωση ορισμένων μελετητών του έργου του Κ. Τσάτσου, όπως ο Κ. Ε. Τσιρόπουλος⁴ και ο Π. Πρεβελάκης⁵, που υποστηρίζουν ότι αυτό το βιβλίο πραγματεύεται όλα τα θέματα με τα οποία είχε ασχοληθεί ο Τσάτσος στην βασική εργογραφία του: τη γνωσιολογία, την αγάπη, την ηθική, την πολιτική, την Αισθητική, την ποίηση, τη θρησκεία, καθώς και θέματα όπως την Ευρώπη και την Ελλάδα.

¹ Α. Κελεσιδου, “Κ. Τσάτσου, Διάλογοι σέ μοναστήρι”, *Ἀφιέρωμα στὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο (1899-1987) στὰ δέκα χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατό του* (= *Νέα Ἔστια* 1690), Αθήνα, 1997, σ. 123.

² Η διδακτορική μου διατριβή, την οποία εκπονῶ στο Πανεπιστήμιο COMPLUTENSE Μαδρίτης υπό την επίβλεψη της καθηγήτριας Πηνελόπης Σταυριανοπούλου και του καθηγητή Fernando García Romero, έχει ως τίτλο “El estudio, edición y traducción al español de la obra *Diálogos en un monasterio* de Constandinos Tsatsos (1899-1987)”.

³ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιᾶς ζωῆς* (2 τ.), Αθήνα, Οι Εκδόσεις των φίλων, 2000, σσ. 595-596.

⁴ «Τὸ μεγάλο αὐτὸ συνθετικὸ βιβλίο ἀποτελεῖ τὴν εὐτυχισμένην συσσωμάτωσιν ὅλων τῶν στοχασμῶν, τῶν βιωμάτων, τῶν παρατηρήσεων καὶ τῶν πεποιθήσεων τοῦ συγγραφέα, ποὺ κατορθώνουν νὰ λάβουν μὴ μορφὴ τελικὴ, ἀποφθεγματικὴ ἀλλὰ, ὡστόσο, εὐπροσήγορη γιὰ τὸν ἀναγνώστη», Κ. Ε. Τσιρόπουλος, “Δρομολόγιο. Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος, ἄνθρωπος τοῦ καιροῦ μας”, *Ἐκφραση τιμῆς στὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο* (= *Τετράδια «Ἐυθύνης»* 16), Αθήνα, 1982, σ. 184.

⁵ «Ὅλα τὰ θέματα ποὺ διερευνᾷ τὸν ἔχουν ἀπασχολήσει, τόσο κατὰ τὴν περίοδο τῶν σπουδῶν του ὅσο καὶ μετέπειτα, στὰ διάφορα συγγράμματά του καὶ στὶς πανεπιστημιακὲς παραδόσεις του», Π. Πρεβελάκης, “Οἱ *Διάλογοι σέ μοναστήρι* τοῦ Κωνσταντῖνου Τσάτσου”, *Ἐκφραση τιμῆς στὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο* (= *Τετράδια «Ἐυθύνης»* 16), Ἀθήνα, 1982, σ. 46.

2. Με δεδομένο ότι στους *Διαλόγους* αυτά τα θέματα παρουσιάζονται μέσω μιας κοινής υπόθεσης, συμπλέκονται με έναν κοινό νοηματικό ειρμό, ο οποίος καθιστά το έργο «ένιαιο φιλοσόφημα», όπως το χαρακτηρίζει ο Πρεβελάκης⁶, και ο οποίος θα μπορούσε να θεωρηθεί ως βασικό κλειδί της σκέψης του Κ. Τσάτσου. Ο σκοπός αυτής της ανακοίνωσης είναι, λοιπόν, να αναδείξουμε αυτό το νοηματικό ειρμό μέσα από τα δομικά στοιχεία του έργου.

Πρώτα, όμως, είναι σημαντικό για τον σκοπό μας να επισημάνουμε δύο ιδέες για το ιστορικό πλαίσιο του βιβλίου:

3. Οι *Διάλογοι σέ μοναστήρι* εκδόθηκαν το 1974, λίγο μετά την πτώση της Χούντας. Πρόκειται, δηλαδή, για ένα βιβλίο γραμμένο κατά τη Δικτατορία, όταν ο Κ. Τσάτσος αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την πολιτική του δράση, μετά από περίπου 20 χρόνια στον πολιτικό στίβο. Σε αυτήν την περίοδο ο Κ. Τσάτσος δούλευε ως μέλος της επιτροπής που επέβλεπε ένα μεγάλο σχέδιο της εκδοτικής Αθηνών, την πολύτομη *Ίστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*⁷, δουλειά η οποία επέτρεψε στον Κ. Τσάτσο να διαθέσει ένα πολύ σημαντικό ελεύθερο χρόνο που αυτός αφιέρωνε κυρίως στην δημιουργία μερικών έργων που –στο σύνολο της εργογραφίας του– παίζουν ένα σημαντικό ρόλο. Μιλάμε για τους τόμους Β', Γ', Δ' της τετραλογίας *Άφορισμοὶ καὶ Διαλογισμοὶ* που δημοσιεύθηκαν αντιστοίχως το 1968, το 1969 και το 1972· μιλάμε επίσης για τις μεταφράσεις σε μερικές ομιλίες του Κικέρωνα και του Δημοσθένη (*Οἱ μεγάλοι ρήτορες καὶ ἡ ἱστορία τους – Κικέρων* [1968] και *Οἱ μεγάλοι ρήτορες καὶ ἡ ἱστορία τους – Δημοσθένης* [1971]), και τέλος μιλάμε για την δημοσίευση το 1973 του ποιητικού του έργου, *Τὰ Ποιήματα*. Ακριβώς για αυτά τα δημιουργικά χρόνια όσον αφορά την συγγραφή, διαβάζουμε στην αυτοβιογραφία του το εξής:

Ἔτσι, στὰ χρόνια τῆς δικτατορίας καὶ ἔγραψα καὶ δημοσίευσα ἀρκετὰ μου ἔργα. Τὴν τελευταία διόρθωση στοὺς “Διαλόγους σέ Μοναστήρι” τὴν ἔκανα στὶς 23 Ἰουλίου 1974. Οὐδὲν κακὸν ἀμιγές καλοῦ. Ἡ ἀπραξία καὶ ἡ ἀπομόνωση μοῦ ἐπέτρεψαν νὰ δουλέψω ὅσο ποτὲ ἄλλοτε⁸.

Αυτή η “απραξία” (εννοείται πολιτική), που λέει ο Τσάτσος, του έδωσε επίσης την ευκαιρία να αναθεωρήσει την ζωή του, την προσωπική του ιστορία, και να μελετήσει τον εαυτό του, πράγματα τα οποία έχουν αφήσει την σφραγίδα τους στα έργα εκείνης της εποχής, όπως μας ομολογεί ο ίδιος στην *Λογοδοσία μῆς ζωῆς*, λίγες γραμμές πιο κάτω από το απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε:

Ἄλλὰ στὰ ἴδια αὐτὰ χρόνια, χάρι στὴ δυνατότητα νὰ ἔχωσχόλη, πέτυχα καὶ κάτι ἄλλο, ἴσως σπουδαιότερο, πού διαφαίνεται καὶ στὰ γραπτὰ τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. Εἶχα καιρὸ νὰ συγκεντρώνομαι, νὰ μελετῶ τὸν ἑαυτὸ μου καὶ τὴν πορεία μου μέσα στὸ

⁶ *Αυτ.*, σ. 26.

⁷ *Ίστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* (17 τομ.), Αθήνα, Εκδοτικὴ Αθηνῶν, 1970-2000.

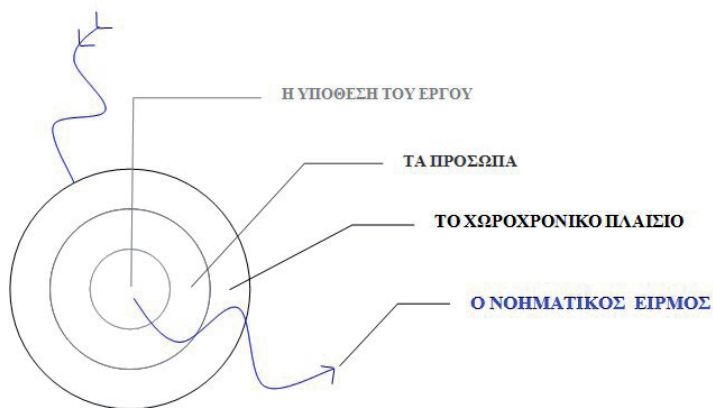
⁸ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μῆς ζωῆς*, ὁ.π., σ. 397.

χρόνο. Έκλεινα τότε τά έβδομήντα καί είχα μπρός μου τό ένδεχόμενο νά μήν ξαναμπώ στό δημόσιο βίο⁹.

Μέσα, λοιπόν, σε αυτό το πλαίσιο πολλού προσωπικού στοχασμού και αναγκαστικής απόστασης από το δημόσιο βίο γεννιούνται οι *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, το έργο του Τσάτσου που –άν δεν απατώμαι– έχει δημοσιευθεί περισσότερες φορές, που –μαζί με το έργο του *Η Κοινωνική φιλοσοφία τών Αρχαίων Έλλήνων*– περισσότερες φορές έχει μεταφραστεί (μέχρι στιγμής, έχουμε την μετάφραση στα Γαλλικά¹⁰, στα Αγγλικά¹¹ και στα Ιταλικά¹² και η ισπανική μετάφραση ετοιμάζεται από τον γράφοντα αυτό το κείμενο), και ίσως είναι και το πιο λογοτεχνικό του βιβλίου, γιατί πρέπει να ειπωθεί ότι, εκτός από το φιλοσοφικό του περιεχόμενο, η αξία του έργου έγκειται και στο λογοτεχνικό του ύφος, όπως έχει επισημάνει –μεταξύ άλλων μελετητών– ο Π. Κανελλόπουλος¹³.

4. Ας προχωρήσουμε τώρα στην ανάλυση του βιβλίου, αναλύοντας τα δομικά στοιχεία του, αυτά που προσδιορίζουν την δομή του έργου, δηλαδή την υπόθεση, τα πρόσωπα και το χωροχρονικό πλαίσιο. Η μέθοδος αυτής της μελέτης μπορεί να περιγραφεί σχηματικά μέσω του εξής διαγράμματος:

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ Α΄:



ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ Α΄: ο νοηματικός ειρμός των *Διαλόγων σέ μοναστήρι* μέσα από τα δομικά στοιχεία του έργου: την υπόθεση, τα πρόσωπα και το χωροχρονικό πλαίσιο.

⁹ *Αвт.*, σ. 398.

¹⁰ *Dialogues au Monastère*, Μετάφραση Octave Merlier, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

¹¹ *Dialogues in a monastery*, Μετάφραση Jean Demos, Massachusetts, Hellenic Collage Press, 1986.

¹² *Dialoghi al monastero*, Μετάφραση Michele Bandini, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1991.

¹³ Βλ. Π. Κανελλόπουλος, “Heidelberg. Ό χρυσός κρίκος τού πνευματικού δεσμού μας”, *Αφιέρωμα στόν Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Αθήνα, *Αвт.* Σάκκουλας, 1980, σ. 156.

Το διάγραμμα αυτό είναι καθαρώς ενδεικτικό· μας βοηθάει να απεικονίσουμε την τάξη και την τάση, δηλαδή την μέθοδο της μελέτης και τις σχέσεις ανάμεσα στα διάφορα επίπεδά της, ανάμεσα στους ομοκέντρους κύκλους. Παράλληλα έχουμε πάντα υπόψη μας όλη την εργογραφία του Κ. Τσάτσου ως πλαίσιο των *Διαλόγων σὲ μοναστήρι* και την ζωή του ως ευρύτερο πλαίσιο της εργογραφίας του.

5. Η υπόθεση του βιβλίου είναι πολύ απλή: ο Συνέσιος, ηγούμενος της Μονής της Μεταμορφώσεως, φιλοξενεί –μαζί με τον μοναχό Σωφρόνιο– τέσσερις παλιούς του φίλους στο μοναστήρι του. Σκοπός της συνάντησης είναι η συζήτηση για τα θέματα που τους απασχολούν, τα οποία είναι τα θέματα του βιβλίου που αναφέραμε πριν.

6. Από τους έξι συνομιλητές, τρεις είναι Έλληνες με σπουδές στην Γερμανία: ο Συνέσιος, ο Ιπλιξής και ο Σωφρόνιος· δύο είναι Γερμανοί: ο Χάρρερ και ο Μάνχορστ· και ένας, Γάλλος: ο Μπασσέ¹⁴. Μπορούμε να πούμε ότι ο καθένας τους αποτελεί ένα *alter ego* του Κ. Τσάτσου, αν και είναι ο Συνέσιος, ο Ιπλιξής και ο Χάρρερ που το εκπροσωπούν περισσότερο, όπως έχει επισημάνει ο Π. Κανελλόπουλος¹⁵. Όλοι, όμως, αντικατοπτρίζουν, αφενός μεν, την παιδεία που έλαβε ο ίδιος, όπως μας δείχνει η καταγωγή τους, αφετέρου δε, μια πλευρά της σκέψης και της πολυσύνθετης προσωπικότητάς του. Έτσι, σε γενικές γραμμές, έχουμε τον ποιητή, τον μεταφραστή, τον θεωρητικό της λογοτεχνίας καθώς και τον κατεξοχήν εκφραστή της πλατωνικής φιλοσοφίας του Τσάτσου στο πρόσωπο του **Ιπλιξή**· τον φιλόσοφο που εκφράζει περισσότερο την νεοκαντιανή φιλοσοφία του στον **Χάρρερ**· τον χριστιανό φιλόσοφο και μυστικιστή στον **Συνέσιο**· τον ιστορικό και φιλόσοφο της πολιτικής στο **Μπασσέ**·

¹⁴ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Άποχαιρετισμός*, Αθήνα, Οί 'Εκδόσεις τῶν φίλων, 1995³ (1^η έκδοση 1988· 2^η έκδοση 1989), σ. 62, όπου ο Τσάτσος λέει ότι αυτό το όνομα το πήρε από έναν δάσκαλο που είχε όταν ήταν δέκα χρονών. Αυτός ο δάσκαλος από την Γαλλία, λεγότανε στην πραγματικότητα Ζυλ Μπασσέ (Jules Basset). Στην αυτοβιογραφία του (*Λογοδοσία μιάς ζωής*, *ό.π.*, σ. 56) ο Τσάτσος λέει ότι ο Μπασσέ τον μύησε στην ποίηση: «Αλλά εκείνο πού χρωστώ στό Μπασσέ είναι ή γνώριμία μου με τήν ποίηση πού στάθηκε τό άποφασιστικότερο γεγονός τής ζωής μου».

¹⁵ Βλ. Π. Κανελλόπουλος, «Heidelberg. Ό χρυσός κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ μας», *ό.π.* σ. 159. Εξάλλου ο ίδιος ο Τσάτσος ομολογεί σε μια συνέντευξη (βλ. Α. Σκουζέ Πετρίδη, «Κωνσταντίνος Τσάτσος», *Κουβεντιάζοντας με ανθρώπους που σημάδεψαν τη ζωή μου*, Αθήνα, Ερμής, 1993, σσ. 9-25) ότι «και τα πέντε άτομα είμαι εγώ. Αλλά περισσότερο με αντιπροσωπεύουν οι απόψεις του καθηγητή Ιπλιξή και του μοναχού Συνέσιου», σ. 23. Ο Κ. Τσάτσος μάλιστα αφήνει να εννοηθεί αυτό στα ονόματα αυτών των δυο προσώπων: Ο Συνέσιος, ο ηγούμενος του Μοναστηριού, λέγεται κατά κόσμον Κωνσταντίνος Ιωνίδης, όνομα το οποίο είχε ήδη χρησιμοποιήσει ο Κ. Τσάτσος ως ψευδώνυμο σε δημοσιεύσεις ποιημάτων στο περιοδικό *Νέα Εστία* (βλ. Κ. Τσάτσος, *Τά Ποιήματα*, Αθήνα, Οί 'Εκδόσεις τῶν φίλων, 1973, σ. 15). Αυτό το όνομα ανήκε σε έναν προπάππου του Τσάτσου, από τον οποίο μάλιστα πήρε ο ίδιος το όνομά του και για τον οποίο μας μιλάει στις πρώτες σελίδες της αυτοβιογραφίας του, στο κεφάλαιο «Η μυθολογική περίοδος τής ζωής μου» (βλ. *Λογοδοσία μιάς ζωής*, *ό.π.*, σσ. 17-18). Αυτός ο πρόγονος του Τσάτσου, που προερχόταν από τα μέρη του Πόντου, εγκαταστάθηκε στο τέλος του 18^{ου} αιώνα στην Κωνσταντινούπολη, όπου πέτυχε ως έμπορος και πλούτισε. Το όνομα που είχε πριν πλουτίσει ήταν Κωστας Ιπλιξής, το όνομα του άλλου προσώπου. Από την άλλη, και χωρίς βέβαια να ξεχνάμε ότι όλοι οι συνομιλητές έχουν τις ίδιες φιλοσοφικές πηγές, στον Ιπλιξή και στον Χάρρερ, βλέπουμε –περισσότερο από ό,τι στους υπόλοιπους–, τον «πλατωνίζοντα νεοκαντιανό» (*Θεωρία τής Τέχνης*, Αθήνα, Οί 'Εκδόσεις τῶν φίλων, 1981² [1^η έκδοση 1978· 3^η έκδοση 1990], σ. 7) που λέει ο Τσάτσος για τον εαυτό του.

τον στοχαστή που ανησυχεί για την ελληνική γλώσσα καθώς και τον μεταφραστή και σχολιαστή κλασικών κειμένων στον **Μάνχορστ** και τον Δικηγόρο στον **Σωφρόνιο**.

Όπως έχει πει ο ίδιος ο Τσάτσος σε σχέση με το βιβλίο:

Είχα κόψει τὸν μέσα μου κόσμο σὲ κομμάτια, ἄλλα μεγάλα, ἄλλα μικρά καὶ τὰ ἔβαζα νὰ κουβεντιάζουν μεταξύ τους, διότι ἔτσι ἀπὸ διαλεκτικές ἀντιθέσεις εἴμαστε συντιθεμένοι¹⁶.

7. Στην ίδια σελίδα όπου βρίσκεται ο κατάλογος των *Drammatis Personae* παρουσιάζεται και το μέρος στο οποίο εξελίσσονται οι δώδεκα διάλογοι: «Στῆ Μονή τῆς Μεταμορφώσεως, σὲ ἓνα ἄρκαδικὸ βουνό, κοντὰ στὴν παραλία τοῦ Μυρτώου»¹⁷. Ο χώρος αυτός, πιθανόν εμπνευσμένος ἀπὸ το ομώνυμο μοναστήρι της Αρκαδίας που βρίσκεται κοντὰ στο παράλιο Ἄστρος¹⁸ (βλ. τις φωτογραφίες του μοναστηριού στο επίμετρο), μας παραπέμπει –μέσα ἀπὸ τις γλαφυρές περιγραφές του περιγύρου του μοναστηριού– σε ἓνα θέμα που συναντάμε σε πολλὰ ἔργα του Τσάτσου: μιλάμε για τὴ σχέση του ἀνθρώπου με τὴν φύση καὶ, πιο συγκεκριμένα, τοῦ Ἑλληνα με τὸ ἐλληνικὸ τοπίο· εἶναι τὸ θέμα τῆς Ἑλληνικῆς Φύσης. Ἦδη στο ἔργο του, *Ἡ Κοινωνικὴ Φιλοσοφία τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων*¹⁹, βρίσκουμε τὴν ἰδέα ὅτι τὸ ἐλληνικὸ τοπίο καὶ οἱ γεωγραφικές συνθήκες που αὐτὸ τὸ τοπίο προσφέρει συνέβαλαν στὴν εμφάνιση τῆς Φιλοσοφίας στὴν Ἑλλάδα. Αὐτὴ ἡ ἰδέα διατυπώνεται πιο γενικὰ στους *Διαλόγους* στο ἐξῆς ἀπόσπασμα του Δ' κεφαλαίου:

Τὸν ἀνθρώπο τὸν ἔπλασε ὁ Θεὸς ἢ, ἂν θέλετε, ἡ φύση ὀλόκληρη σὲ δισεκατομμύρια χρόνια. Τὸν πνευματικὸν ἀνθρώπο τὸν ἔπλασε ἡ Ἑλλάδα, τὸ ἐλληνικὸ τοπίο, πὸν εἶναι νόμος ζωῆς μὲ σχεδὸν ὅλες τὶς λειτουργίες καὶ τὶς ὕψεις του, καὶ μὲ ὅ,τι, χάρις σὲ αὐτὸ τὸ τοπίο, καρποφόρησε μὲς' στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου²⁰.

Ἡ λειτουργία, λοιπόν, που ο Τσάτσος ἀποδίδει στο ἐλληνικὸ τοπίο εἶναι ακριβῶς ο ρολὸς που παίζει στους *Διαλόγους* ο περίγυρος του μοναστηριού, τὸ πλαίσιο που ο Τσάτσος ἠθέλε να δώσει στὴν κοσμοθεωρία του.

¹⁶ Απόσπασμα ἀπὸ τὸν πρόλογο τῆς πρώτης ἐκπομπῆς τῆς ραδιοφωνικῆς προσαρμογῆς τῶν *Διαλόγων σέ μοναστήρι* (βλ. “Διάλογοι σέ μοναστήρι του κ. Κωνσταντίνου Τσάτσου”, *Ραδιοηλεκτρονία*, εβδομάδα 26/07/1980 - 1/08/1980). Βλ. ἐπίσης μια παρόμοια διατύπωση σε μια ἐπιστολὴ του Τσάτσου πρὸς τὸν Π. Κεναλλόπουλο τὴν ὁποία μάλιστα αὐτὸς παραθέτει στο δοκίμιό του “Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ μας”, ὁ.π. σ. 159: «Ἐκοψα τὸν ἑαυτὸ μου σὲ πέντε φέτες καὶ τὶς ἔβαλα τὰ (sic) τὰ ποῦν μεταξύ τους».

¹⁷ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, Αθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν φίλων, 2002¹² (1^η ἐκδοσι 1974), σ. 7.

¹⁸ Για περισσότερες πληροφορίες για τὴν Μονὴ τῆς Μεταμορφώσεως του Κυρίου (Λουκοῦς) βλ. Σ. Κοκκίνης, *Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος*, Αθήνα, Ἑστίας, 1999² (1^η ἐκδοσι 1976), σ. 93.

¹⁹ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Ἡ Κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων*, Αθήνα, Ἑστίας, 2005⁹ (1^η ἐκδοσι, Αθήνα, Δίφρος, 1962· 2^η ἐκδοσι, Αθήνα, Ἑστίας, 1970), σ. 32. Βλ. ἐπίσης Κ. Τσάτσος, “Ἡ ἐλληνικὴ φύση”, *Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα*, Αθήνα, Ἄστίρ, 1988 (2^η ἐκδοσι 1989), σσ.183-186.

²⁰ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, ὁ.π., σ. 72.

8. Μικρότερης σημασίας είναι η λειτουργία του χρόνου. Δεν γίνεται ρητή αναφορά ούτε στο πότε διαδραματίζονται οι διάλογοι, δηλαδή στο έτος και την εποχή του χρόνου, που σύμφωνα με τις περιγραφές πρέπει να είναι ή άνοιξη ή καλοκαίρι, αλλά ούτε στο πόσες μέρες κρατάει η συνάντηση στο μοναστήρι. Ξέρουμε, όμως, από τα δεικτικά στοιχεία που υπάρχουν ανάμεσα στα κεφάλαια, ότι ο διάλογος διαρκεί το λιγότερο οκτώ μέρες, ανάλογα με το αν τα δύο τελευταία κεφάλαια λαμβάνουν χώρα την ίδια ημέρα ή όχι, πράγμα που δεν είναι πολύ σαφές στο κείμενο. Σε τελική ανάλυση μπορούμε να πούμε ότι ο χρόνος χρησιμεύει απλώς για την οργάνωση των κεφαλαίων σε θεματικές ενότητες. Ας δούμε, τότε, μέσα από το χρονικό πλαίσιο –και πιο συγκεκριμένα, μέσα από το διάγραμμα Β' (βλ. επίμετρο)– τα θέματα των διαλόγων καθώς και τις απόλυτες αξίες του συστήματος των αξιών του Κ. Τσάτσου²¹ που διαφαίνονται σε αυτά τα θέματα.

9. Στο διάγραμμα Β' έχουμε για το κάθε κεφάλαιο δυο τίτλους. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι *Διάλογοι σὲ μοναστήρι* αποτελεί ένα κείμενο που δεν φέρει ούτε πίνακα περιεχομένων ούτε τίτλους. Στο χειρόγραφο του βιβλίου, όμως, που βρίσκεται στην Γεννάδειο Βιβλιοθήκη²², έχουμε βρει μερικές σημειώσεις με τους τίτλους του έργου, που δεν ξέρουμε ακριβώς αν πρόκειται για προσωπικές σημειώσεις που ο Τσάτσος κρατούσε κατά την συγγραφή του βιβλίου ή για τίτλους που αρχικά ήθελε να βάλει στην έκδοση, και δεν ξέρουμε ούτε σε ποιο στάδιο γραφής αναφέρονται²³. Εν πάσει περιπτώσει, στο διάγραμμα Β' έχουμε αυτούς τους τίτλους μέσα σε εισαγωγικά. Οι υπόλοιποι, μέσα σε αγκύλες, είναι αυτοί που προτείνουμε στην μελέτη μας. Έχουμε επίσης τα δέκα πρώτα κεφάλαια χωρισμένα σε δυο χρονικές ενότητες, που είναι και θεματικές, κάθε μια από τις οποίες έχει μια εσωτερική δεικτική συνοχή, αν και μεταξύ τους δεν είναι καθαρά συνδεδεμένες, και μετά τα δυο τελευταία κεφάλαια, που, –όπως είπαμε– δεν είναι ξεκάθαρο αν εξελίσσονται την ίδια την ημέρα ή όχι. Η πρώτη ενότητα αποτελείται από τα πρώτα έξι κεφάλαια τα οποία διαδραματίζονται κατά τις πρώτες τέσσερις μέρες.

10. Το Α' κεφάλαιο (σσ. 9-30), που έχει δυο μέρη, εξελίσσεται ταυτόχρονα σε δυο μέρες: την πρώτη ημέρα διαδραματίζεται το πρώτο μέρος (σσ. 9-12), το οποίο είναι μια εισαγωγή στο έργο αντί προλόγου, και την δεύτερη ημέρα θίγεται το θέμα αυτό καθ' αυτό του Α' διαλόγου, την γνώση (σσ. 15-30). Εδώ εκτίθεται η πλατωνική άποψη της της γνωσιολογίας του Τσάτσου δια στόματος Ιπλιξή, του κατεξοχήν εκφραστή της πλατωνικής πτυχής του. Η αξία που διαφαίνεται εδώ είναι **η αλήθεια**.

²¹ Για το σύστημα των απόλυτων αξιών του Τσάτσου βλ. Κ. Τσάτσος, *Εισαγωγή στην Έπιστήμη του Δικαίου*, Αθήνα, Α. Παπαζήσης, 1945, σσ. 8-14· και βλ. επίσης του ίδιου: «Η έννοια του θετικού Δικαίου», Βουζίκας, Ε.Ι. - Γεωργιάδης, Α.Σ. - Σταθόπουλος, Μ.Π. - Κλαμάρης, Ν.Κ. (επιμ.), *Αφιέρωμα στον Αλέξανδρο Γ. Λιτζερόπουλο*, Αθήνα, εκδ. Τμήματος Νομικής Πανεπιστημίου Αθηνών, 1985, τόμος Β', σσ. 543-546.

²² Βλ. «*Διάλογοι σὲ Μοναστήρι*. Χειρόγρ. Σημειώσεις» στο Αρχείο Κ. & Ι. Τσάτσου, Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Αμερικανική Σχολή Κλασικών Σπουδών.

²³ Για παράδειγμα, ο τίτλος που βρίσκουμε στις σημειώσεις του χειρογράφου για το Α' κεφάλαιο (βλ. διάγραμμα Β), «*Διάλογος Κώστα-Συνεσίου (Είσαγ. Συμβολική σκέψη – 1-13 (περί ποίησης 14-15))*», δεν ανταποκρίνεται τελείως στο περιεχόμενο του Α' κεφαλαίου.

11. Στην συνέχεια, βλέπουμε πως την τρίτη μέρα διαδραματίζονται τέσσερα κεφάλαια, τα οποία συνδέει το θέμα των ανθρώπινων σχέσεων· το θέμα, δηλαδή, της πράξης απέναντι στον άνθρωπο. Το Β΄ κεφάλαιο (σσ. 31-52) μιλάει για **την αγάπη** στην πιο ευρύτερη της έννοια, ως απόλυτη αξία, στην οποία περιλαμβάνονται η χριστιανική αγάπη, ο έρωτας, και η φιλία. Αυτές οι μορφές της αγάπης είναι οι μορφές ανθρώπινων σχέσεων που κινούνται από τις άλογες δυνάμεις της ψυχής· αποτελούν, λοιπόν, την «άλογη πράξη απέναντι στον άνθρωπο»²⁴ που αντιτίθεται στην «έλλογη πράξη απέναντι στον άνθρωπο»²⁵, την πράξη με τις έλλογες δυνάμεις της ψυχής, που είναι το κυρίαρχο στοιχείο στα επόμενα τρία κεφάλαια. Αν στο Β΄ κεφάλαιο η αξία ήταν **η αγάπη**, στο Γ΄, Δ΄ και Ε΄ η αξία είναι **η πρακτική ορθότητα** που πραγματοποιείται με την ορθή κοινωνική πράξη. Όταν, όμως, αυτή η κοινωνική πράξη, που μπορεί να είναι ηθική και πολιτική, δεν είναι ορθή, επειδή δεν ακολουθεί το ανώτατο κριτήριο για το ηθικά και πολιτικά ορθό, δηλαδή τον ύπατο σκοπό της ιστορίας, τότε ξεσπάει μια κρίση στην κοινωνία. Και είναι ακριβώς η λεγόμενη στο έργο “κρίση της εποχής μας” που επιτάσσει την υπενθύμιση αυτής της αξίας.

Για τον λόγο αυτό συγκεντρώνουμε τα κεφάλαια Γ΄, Δ΄ και Ε΄ με την επιγραφή “η κρίση της σύγχρονης εποχής”. Στο Γ΄ κεφάλαιο (σσ. 53-70) παρουσιάζεται η κρίση αυτή στον κόσμο γενικά και συγκεκριμένα στην Ευρώπη. Στο Δ΄ κεφάλαιο (σσ. 71-98) περνάμε, από την Ευρώπη, στην Ελλάδα ως βάση του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Και τελικά, στο Ε΄ κεφάλαιο (σσ. 99-113), αναλύεται η κρίση αυτή από τη σκοπιά του ατόμου.

12. Η πρώτη ενότητα του βιβλίου κλείνει με το ΣΤ΄ κεφάλαιο (σσ. 114-126) που –ως κορωνίδα στο θέμα της κρίσης της σύγχρονης εποχής– μιλάει για την έννοια της ιστορίας ως κίνησης μέσα στο χρόνο που «έχει την άποστολή να προχωρή προς έναν ύπατο σκοπό»²⁶, ο οποίος –όπως λέει ο Τσάτσος στην *Πολιτική*–

δεν έχει την έννοια εδώ μόνο του τέρματος στον οποίο αποβλέπει τελικά κάθε πράξη και ή ιστορία στο σύνολό της, αλλά και του κ ρ ι τ η ρ ι ο υ κατά το οποίο κρίνονται και κάθε συγκεκριμένη πράξη χωριστά και σύνολα πράξεων στην έσωτερική τους αλληλουχία²⁷.

Χάρη στον ύπατο σκοπό της ιστορίας «ή ζωή και ή ιστορία του ανθρώπου έχουν νόημα, έχουν λόγο υπάρξεως»²⁸, όπως λέει ο Τσάτσος δια στόματος Ιπλιζή.

²⁴ Κ. Τσάτσος, *Εισαγωγή στην Έπιστήμη του Δικαίου*, ό.π., σ. 11.

²⁵ *Αντ.*, σ. 10.

²⁶ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, ό.π., σ. 126.

²⁷ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, Αθήνα, Οι Εκδόσεις των φίλων, 2000³ (1^η έκδοση, Αθήνα, Εστίας, 1965· 2^η έκδοση, Αθήνα, Οι Εκδόσεις των φίλων, 1975), σσ. 23-24.

²⁸ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, ό.π., σ. 120.

13. Στην συνέχεια έχουμε την δεύτερη ενότητα, που αποτελείται από τα κεφάλαια Ζ', Η', Θ' και Ι'. Το πρώτο από αυτά, το Ζ' κεφάλαιο (σσ. 127-156), που διαδραματίζεται την πέμπτη ημέρα, χωρίζεται κατά κάποιο τρόπο το έργο σε δυο μέρη: πρόκειται για μια ατυχή ερωτική ιστορία, μεταξύ του κατά κόσμον Κωνσταντίνου Ιωνίδη, του Συνέσιου δηλαδή, και της Νούτης, ενός προσώπου που εξάλλου αποτελεί μέρος της βιογραφίας του Κ. Τσάτσου²⁹. Η ιστορία της Νούτης στους *Διαλόγους σε μοναστήρι*, «ένα ίντερμέδιο, πού χωρίζει στη μέση τούς δώδεκα Διαλόγους»³⁰, είναι σημαντική όσον αφορά μια πλευρά της προσωπικότητας του Κ. Τσάτσου που δεν έχει μελετηθεί πολύ και ο ίδιος θεωρούσε πολύ σημαντική: “την ονειρική ζωή”³¹. Δεν είναι σκοπός, βέβαια, αυτής της μελέτης να αναλύσουμε τον ρόλο που παίζει η Νούτη στους *Διαλόγους*, αλλά αξίζει να σημειωθεί η πρόθεση ή η επιθυμία του συγγραφέα να είναι μέρος αυτού του έργου (που μάλιστα αποτελεί την φιλοσοφική διαθήκη του) ένα θέμα, «τα προβλήματα του όνειρου» –όπως λέει ο ίδιος ο Τσάτσος³²–, που είναι σε τελική ανάλυση το θέμα που υπολανθάνει στην ερωτική ιστορία της Νούτης.

Αν και πρόκειται για ένα κεφάλαιο χωρίς καθαρό φιλοσοφικό περιεχόμενο, μπορούμε να επισημάνουμε δυο απόλυτες αξίες που διαφαίνονται μέσα από το αφήγημα: **την αγάπη και το θείο**.

14. Την επόμενη ημέρα διαδραματίζονται δυο κεφάλαια που επίσης συνδέονται θεματικά: το Η' κεφάλαιο (σσ. 157-176) είναι χωρισμένο σε δυο μέρη: το πρώτο μέρος (σσ. 157-166), το οποίο είναι –όπως λέει η Άννα Κελεσιδου– ένα «μικρό δοκίμιο αισθητικής καντιανής ξμπνευσης»³³, μιλάει για την αισθητική θεωρία του Κ. Τσάτσου και χρησιμεύει και ως εισαγωγή στο δεύτερο μέρος (σσ. 166-176), το οποίο μιλάει για την ποίηση. Εδώ, πάλι δια στόματος Ιπλιξή –τόρα ως Τσάτσου ποιητή–, εκτίθεται η θέση του απέναντι στην σύγχρονη ποίηση. Στο επόμενο κεφάλαιο, στο Θ',

²⁹ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Η μυστική Συνέντευξη του Κωνσταντίνου Τσάτσου στον Κώστα Ε. Τσιρόπουλο*, Αθήνα, Άστρολάβος / Εύθυνη 100, 1997, σσ. 59-62' και Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιάς ζωής*, ό.π., σσ. 218-220 και σσ. 422-424.

³⁰ Π. Πρεβελάκης, “Οι *Διάλογοι σε μοναστήρι* του Κωνσταντίνου Τσάτσου”, ό.π., σ. 50.

³¹ Σε μερικές περιπτώσεις ο Κ. Τσάτσος μιλάει για την σημασία του ερωτικού ονείρου στην προσωπικότητά του: «Έμένα, ωμά μιλώντας, θά μπορούσα νά πώ ότι ο κύκλος τών έρωτικόν μου όνειρων ύπηρξε άποφασιστικής σημασίας γιά τή διαμόρφωση τής προσωπικότητάς μου», *Η μυστική Συνέντευξη του Κωνσταντίνου Τσάτσου στον Κώστα Ε. Τσιρόπουλο*, ό.π., σ. 57. Στην αυτοβιογραφία του, σε ένα κεφάλαιο που μάλιστα έχει ως τίτλο “Ερωτικές φαντασίες”, μας κάνει ακόμα και μια προειδοποίηση: «Όποιος δέν προσέξει αυτή τήν πλευρά τής προσωπικότητάς μου, αυτή τήν παράλληλη πορεία πραγματικής και όνειρικής ζωής, δέν θά φθάσει στό βάθος τού έαυτού μου. Θά μέ έχη δη μόνο από μία πλευρά», *Λογοδοσία μιάς ζωής*, ό.π., σ. 424. Λίγο πριν λέει το εξής για την Νούτη: «Στήν σκοτεινιασμένη ψυχή μου μόνο ένα φωτάκι χάραζε πού και πού μέσα μου, ή εικόνα τής Νούτης, ένα φωτάκι πού ύστερα από χρόνια δυνάμωσε μέσα μου και έγινε μεγάλος έρωτας τού όνειρικού έαυτού μου», σ. 423. Έχοντας υπόψη μας, εκτός από τα θέματα αυτά καθ'αυτά των διαλόγων, και το θέμα “τα προβλήματα του ονείρου”, έχουμε την εντύπωση ότι ο Τσάτσος ήθελε κατά κάποιο τρόπο να εκθέσει στους *Διαλόγους σε μοναστήρι* ολόκληρο τον εαυτό του.

³² *Η μυστική Συνέντευξη του Κωνσταντίνου Τσάτσου στον Κώστα Ε. Τσιρόπουλο*, ό.π., σ. 57.

³³ Α. Κελεσιδου, “Κ. Τσάτσου, *Διάλογοι σε μοναστήρι*”, ό.π., σ. 125.

εξετάζονται οι πηγές αυτής της ποίησης μεταξύ των οποίων διακρίνονται η απόγνωση και η φιλοσοφική θεωρία όπου αυτή η απόγνωση έχει «τήν κύρια πηγή της»³⁴, δηλαδή ο υπαρξισμός. Η φιλοσοφία του υπαρξισμού, που σχετίζεται με την κρίση της σύγχρονης εποχής και με τον σχετικισμό, αντιμετωπίζεται πάλι με τον ύπατο σκοπό της ιστορίας, που σε αυτό το κεφάλαιο εμφανίζεται ως το αναγκαίο κριτήριο για την αντικειμενικότητα της γνώσης στις ιστορικές επιστήμες.

Με τον τρόπο αυτό, λοιπόν, περνάμε, από την ποίηση, στην γνώση, που εδώ προσεγγίζεται από την νεοκαντιανή άποψη της γνωσιολογίας του Τσάτσου δια στόματος Χάρρερ, του προσώπου που εκφράζει περισσότερο την νεοκαντιανή φιλοσοφία του. Οι αξίες που εδώ διακρίνονται είναι **το ωραίο και η αλήθεια**.

15. Το θέμα της γνώσης συνεχίζεται στο Γ' κεφάλαιο (σσ. 197-212), που καταλήγει στους τρόπους της ελευθερίας, τους τρόπους του νου δια μέσου των οποίων ο άνθρωπος –πραγματοποιώντας τις απόλυτες αξίες– ελευθερώνεται. Και τέλος έχουμε το κεφάλαιο ΙΑ' (σσ. 213-229), που μιλάει για την πολιτιστική παιδεία και μόρφωση των προσώπων, δηλαδή του ίδιου του Τσάτσου, και το κεφάλαιο ΙΒ' (σσ. 229-233) ως επίλογο στο έργο, όπου λαμβάνει χώρα ο αποχαιρετισμός των φίλων.

16. Όπως είδαμε από την σύντομη περιήγηση στους *Διαλόγους σέ μοναστήρι*, στο έργο εμφανίζεται, έστω και έμμεσα, το σύστημα των απόλυτων αξιών του Κ. Τσάτσου, που –όπως είναι γνωστό– αποτελεί την βάση της φιλοσοφίας του. Στο διάγραμμα Γ' (βλ. επίμετρο) βλέπουμε σχηματικά όλες αυτές τις απόλυτες αξίες: **την αλήθεια, το ωραίο, την πρακτική ορθότητα και την αγάπη**, οι οποίες πραγματοποιούνται –όπως είπαμε πριν– με τους λεγόμενους τρόπους της ελευθερίας, τους τρόπους δηλαδή φανέρωσης της ελευθερίας, που είναι –κατά τον Τσάτσο– όλες οι «δυνατές στάσεις της συνείδηση απέναντι στη ζωή»³⁵. Οι τρόποι αυτοί, «με τούς οποίους φανερώνεται ή ένέργεια της συνείδησης»³⁶, αποτελούν τελικά τα θέματα του βιβλίου και γενικότερα τα θέματα που ο Τσάτσος διαπραγματεύεται στην εργογραφία του. Στο διάγραμμα Γ' έχουμε τους τρόπους κάτω από τις αξίες: την επιστημονική θεωρία, δηλαδή την γνωσιολογία, την αισθητική θεωρία και την καλλιτεχνική δημιουργία, την ορθή κοινωνική πράξη, τους συναισθηματικούς δεσμούς ή τις μορφές της αγάπης, και, τέλος, την θρησκεία, που σε αυτό το έργο παρουσιάζεται ως «τὸ ἄμεσο πέταγμα πρὸς τὸ Ἀπόλυτο»³⁷, όπως δια στόματος Χάρρερ λέει ο Τσάτσος.

³⁴ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, ὁ.π., σ. 184.

³⁵ Κ. Τσάτσος, *Εἰσαγωγή στήν Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου*, ὁ.π., σ.12

³⁶ *Αυτ.*

³⁷ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σέ μοναστήρι*, ὁ.π., σ. 212.

17. Όλοι αυτοί οι τρόποι της ελευθερίας κατατείνουν προς ό,τι ο ίδιος ονομάζει την «ἀξία τῆς πραγματοποίησης τῶν ἀξιών»³⁸ και «τὸ ἀπόλυτο δέον τῆς πραγματοποίησης τῶν ἀνωτάτων ἀξιών»³⁹, κατατείνουν, λοιπόν, προς τον λεγόμενο **ύπατο σκοπό της ιστορίας**, ο οποίος είναι, σε τελική ανάλυση, η ιδέα της ελευθερίας, που σε αυτό το έργο ταυτίζεται με το πλατωνικό αγαθό και με το Απόλυτο, δηλαδή, τον Θεό. Έτσι ο άνθρωπος ελευθερώνεται όταν πραγματοποιεί τις απόλυτες αξίες, τα φανερώματα, λοιπόν, της ελευθερίας.

18. Συνεπώς, το ύπατο νόημα και το απόλυτο δέον της ζωής του ανθρώπου, και γενικότερα της ιστορίας, είναι η ελευθερία, ο ύπατος σκοπός στον οποίο δεν φτάνει ποτέ ο άνθρωπος, επειδή πρόκειται για έναν ιδεατό στόχο («ἄπειρος ὁ δρόμος πρὸς τὴν ἐλευθερία»⁴⁰, λέει ο Τσάτσος)· όμως, οδεύοντας προς αυτόν, ο άνθρωπος αυτομάτως ἀγωνίζεται νὰ πλατύνῃ τὸ χῶρο τῆς ἐλευθερίας»⁴¹, δημιουργώντας ο ίδιος ο άνθρωπος ελευθερία. Με αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, βλέπουμε πως αυτό που αποκαλείται ύπατος σκοπός της ιστορίας, δηλαδή η ιδέα της ελευθερίας, λειτουργεί

συγκεκριμένα στους *Διαλόγους σὲ μοναστήρι*,
και γενικότερα στην φιλοσοφική σκέψη
του Κ. Τσάτσου,
ὡς ακρογωνιαίος λίθος
του φιλοσοφικού οικοδομήματός του.

19. Και έτσι φτάνουμε σε αυτό που εμείς ερμηνεύουμε ως νοηματικό ειρμό του έργου, μια κεντρική ιδέα που υπολανθάνει σε όλα τα θέματα του βιβλίου, συνδέοντάς τα νοηματικά. Είναι, λοιπόν, **η ιδέα της ανάγκης για μια πρώτη υπόθεση που είναι η αναπόδεικτη υπόθεση του ύπατου σκοπού της ιστορίας**· πρόκειται δηλαδή για την ανάγκη του ανθρώπου να υποθέσει μέσω του Λόγου τον ύπατο σκοπό της ιστορίας, που δεν αποδεικνύεται επιστημονικά, αλλά είναι αναγκαίος για να μην «μένει ὅλο τὸ οἰκοδόμημα τῆς λογικῆς στὸν ἀέρα»⁴², όπως λέει ο Τσάτσος δια στόματος Ιπλιζή.

Με τον τρόπο αυτό, χωρίς αυτήν την αναπόδεικτη πρώτη υπόθεση του ύπατου σκοπού της ιστορίας, ο άνθρωπος απομένει χωρίς το σταθερό σημείο αναφοράς και προσανατολισμού προς το οποίο πρέπει να κατατείνει με την ηθική και την πολιτική πράξη. Απομένει επίσης χωρίς το ανώτατο κριτήριο απάνω στον οποίο θεμελιώνεται ὅλη η ερμηνεία της ιστορίας, εκείνο που –κατά τον Τσάτσο– «ἐπιτρέπει τὴ διαλογὴ καὶ ὕστερα τὴν ἀξιολόγησι τῶν ἀντικειμένων πού ἀποτελοῦν τὴν ἱστορία»⁴³, παραμένει

³⁸ Κ. Τσάτσος, «Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ Δικαίου», ὁ.π., σ. 545.

³⁹ *Αυτ.*

⁴⁰ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σὲ μοναστήρι*, ὁ.π., σ. 192.

⁴¹ *Αυτ.*, σ. 209.

⁴² *Αυτ.*, σ. 17.

⁴³ *Αυτ.*, σ.194.

και χωρίς το αντικειμενικό κριτήριο για το αισθητικά ορθό, και τέλος απομένει χωρίς «ένα σταθερό σημείο κρίσης του βαθμού τής σχετικότητας όλων τῶν σχετικῶν»⁴⁴, όπως δια στόματος Χάρρερ λέει ο Τσάτσος.

20. Αυτή η αναγκαία πρώτη υπόθεση είναι ταυτόχρονα και μια πίστη. Είναι –δια στόματος Ιπλιζή:

Ἡ ἀκλόνητη πίστη σ’ ἓνα ἀμετακίνητο βάθρο, μιὰ πρώτη ἀρχή [ο ὑπατος σκοπός της ιστορίας δηλαδή], πού διακλαδίζεται σέ εἰδικούς τρόπους [τους τρόπους της ελευθερίας], οἱ ὅποιοι, χάρις στήν πιὸ συγκρατημένη μορφή τους (sic), μπορεῖ νὰ γίνουν σκοποὶ τοῦ ἀνθρώπου. Χωρὶς ὅμως τὴ δεσπόζουσα πρώτη ἀρχὴ ὅλα στέκονται στὸν ἄερα καὶ ἀφαιροῦν καὶ ἀπὸ τὴ θεωρία καὶ ἀπὸ τὴν πράξη τὴ δύναμή τους. Ὅλα “ἤρτηνται”, ὅλα καταλήγουν σέ ἓνα “ἴσως”. Καταλήγουν σέ μιὰν ἀδιάκοπη κρίση⁴⁵.

Για τον λόγο αυτό, επειδή ὅλο το φιλοσοφικό οικοδόμημα του Τσάτσου εξαρτάται ἀπὸ τὴν υπόθεση ἢ τὴν πίστη στον ὑπατο σκοπὸ της ιστορίας, στο διάγραμμα Γ’ οἱ ἀξίες, οἱ τρόποι της ελευθερίας καὶ ὅ,τι αυτοὶ συνεπάγονται απεικονίζονται ὡς εξαρτώμενοι ἀπὸ αὐτὸν.

21. Ταυτόχρονα, ὁμως, καὶ ο ἴδιος ο ὑπατος σκοπός της ιστορίας εξαρτάται, ὡπως φαίνεται στο διάγραμμα Γ’, ἀπὸ τον Λόγο, πού –υποθέτοντας αὐτὴ τὴν πρώτην υπόθεση– ἐνδυναμώνει τὴν λειτουργία του καὶ καταφάσκει τον εαυτὸ του. Ἐτσι σὴν υπόθεση του ὑπατου σκοπὸ της ιστορίας «ἐνυπάρχει καὶ ἡ κατάφαση τοῦ Λόγου»⁴⁶, ὡπως λέει ο Τσάτσος.

22. Εἶναι, τελικά, αὐτὴ ἡ αναγκαία πρώτη υπόθεση –πού φέρνει μαζί της καὶ τὴν κατάφαση του Λόγου– ὅ,τι θεωρεῖται νοηματικός ειρμός του ἔργου, ο ὁποῖος ἀποτελεῖ σε τελικὴ ἀνάλυση τὸ φιλοσοφικὸ πιστεύω του Τσάτσου καθὼς καὶ τὸ βασικὸ κλειδί τὴν σκέψης του.

Ἐν κατακλείδι, τὸ συμπέρασμα αὐτῆς της μελέτης συνοψίζεται στα λόγια του ἴδιου του Τσάτσου στο Θ’ κεφάλαιο:

Ἐτσι τελικά τὸ πρόβλημα εἶναι ἡ ἀποδοχὴ ἢ ἡ ἄρνηση μιᾶς πρώτης ἀναπόδεικτης ὑπόθεσης, πού καὶ αὐτὴ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ ἢ τὴν ἄρνηση τῆς ἐπίσης ἀναπόδεικτης ὑπαρξης τοῦ νοητοῦ κόσμου, πού, μὲ μιὰ λέξη, ὀνομάζομε Λόγο⁴⁷.

⁴⁴ *Αυτ.*, σ. 195.

⁴⁵ *Αυτ.*, σ. 100.

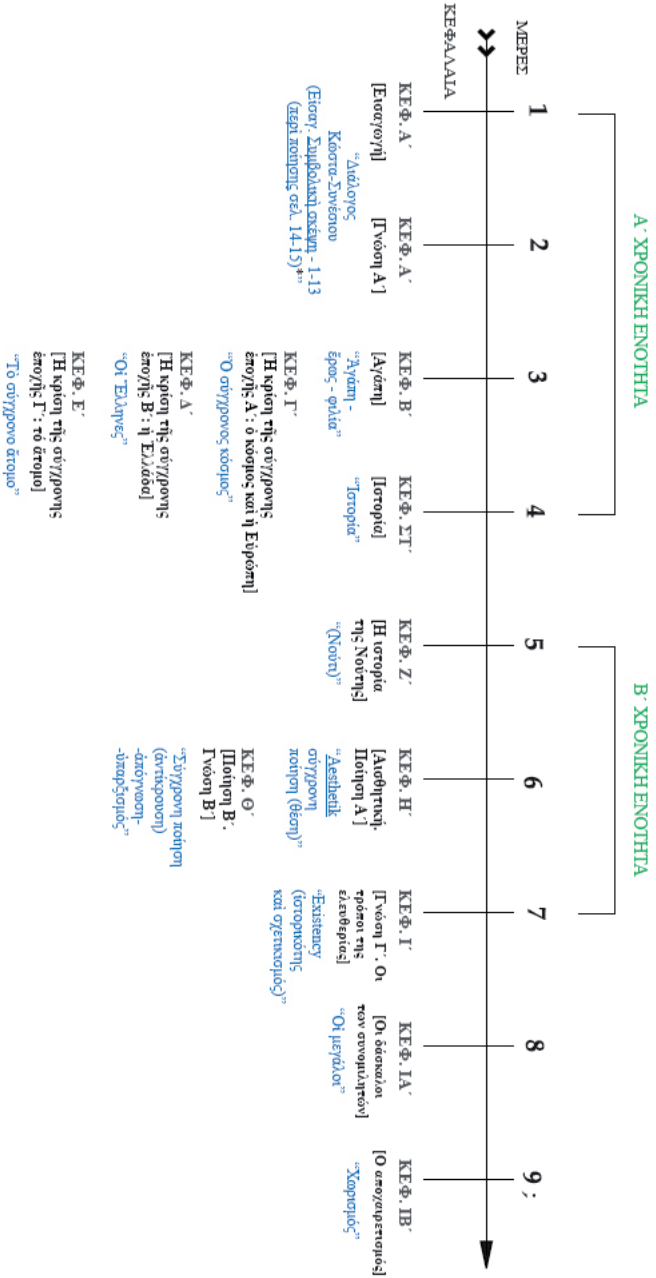
⁴⁶ *Αυτ.*, σ. 208.

⁴⁷ *Αυτ.*, σ. 195.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Η Μονή της Μεταμορφώσεως του Κυρίου (Λουκοῦς), στην Αρκαδία, πιθανή πηγή έμπνευσης για τον τόπο όπου διαδραματίζονται οι διάλογοι

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ Β : Ανόρθωμα που αναπαριστά τη χρονολογική σειρά των διαλόγων.

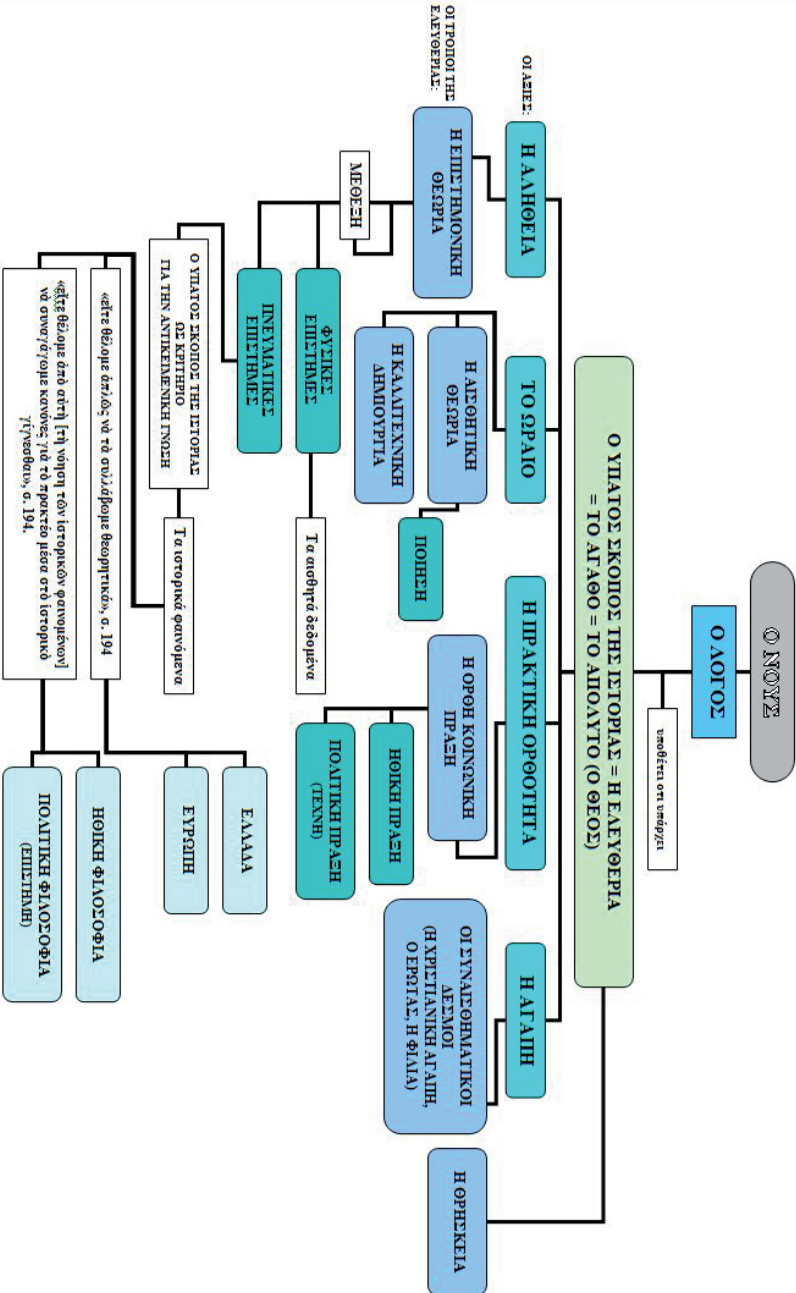


■ ΟΙ ΤΙΤΛΟΙ ΤΩΝ ΠΡΟΤΙΘΕΝΩΝ

■ ΟΙ ΤΙΤΛΟΙ ΤΩΝ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΩΝ ΤΩΝ ΔΙΑΛΟΓΩΝ ΣΕ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ

* Αντίς ο τίτλος δέν ανταποκρίνεται τέλεις στο κριτήριο του Α. ΚΕΦ. Μέλιον πράκτεται για ένα διαφορετικό στάδιο γραφής ή για ένα μέρος που αφιερώθηκε.

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ Γ': Η οκτώη του Κ. Τεδόρου στον *Μεταμόρφωσις ἀποστολική*.



«Διάλογοι σε μοναστήρι»: αναζητώντας τον άνθρωπο και τον Θεό στο έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Το αντικείμενο και τα ερωτήματα

Το έργο¹ το οποίο τίθεται υπό μελέτη στην παρούσα εργασία, οι *Διάλογοι σε μοναστήρι*, αποτελεί ένα κείμενο το οποίο μπορεί να θεωρηθεί την ίδια στιγμή φιλοσοφικό, λογοτεχνικό και αυτοβιογραφικό, και χαρακτηρίζεται ως το «αποκορύφωμα και το πλατωνικό συμπέρασμα ολόκληρου του πνευματικού βίου και στοχασμού του Κ.Τσάτσου»². Χαρακτηρίζεται, επίσης, ως ένα από τα βιβλία του Κ.Τσάτσου «που ευκρινέστερα μετέχουν της ποίησης, όχι μόνο με την ατμόσφαιρα που δημιουργεί, αλλά και μ' αυτό το άπλωμα σε ιδέες και αισθήματα που όσο και αν περικλείουν μία πνευματική αυστηρότητα για τη θεώρηση του φαινομένου της ζωής, άλλο τόσο τη νομιμοποιούν ως μίαν αλήθεια που δεν χρειάζεται παρά ένα απλό και καθαρό βίωμα για να την κερδίσει κανείς». Τέλος, υποστηρίζεται ότι ο Κ.Τσάτσος στο πολυδιάστατο αυτό έργο του εμφανίζεται ως συνεχιστής της υψηλόπνοης φιλοσοφίας του λόγου, που εγκαινίασε ο Πλάτων, διαμόρφωσε ύστερα ο Χριστιανισμός και πέρασε κριτικά μεσ' από τη συνείδηση του νεότερου ανθρώπου ο Καντ³.

Πρόκειται για ένα έργο του οποίου δεν στοχεύουμε να κρίνουμε τη φιλοσοφική και λογοτεχνική αξία καθώς υπάρχουν ειδικότεροι μελετητές για να το πράξουν αυτό.

¹ Η διαλογική μορφή του έργου θυμίζει το διαλογικό έργο *Πέντε αθηναϊκοί διάλογοι*, του Π.Κανελλόπουλου, συναδέλφου και συμφοιτητή του Κ.Τσάτσου, το οποίο αναφέρεται στις σχέσεις Ελληνισμού και Χριστιανισμού από το 51 ως το 529 μ.Χ., γραμμένο το 1956 και δημοσιευμένο το 1961, στην Αθήνα από το Βιβλιοπωλείο της Εστίας. Αξίζει να σημειώσουμε ότι το ζήτημα της σχέσης Ελληνισμού και Χριστιανισμού το πραγματεύεται και ο Κ.Τσάτσος στον Δ' διάλογο.

² Βλ. Α.Μπενάκης, *Μνήμη Ι.Θεοδορακόπουλου, Π. Κανελλόπουλου, Κ.Τσάτσου, Ε.Παπανούτσου, Β.Τατάκη*, Αθήνα, 2006, σ. 159.

³ Βλ. Αρχείο Κων/νου και Ιωάννας Τσάτσου. Προσωρινή αριθμηση: Φάκελος 29, υποφάκελος 2, Κριτικές. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι ακόμα και μικρά παιδιά αναγιγνώσκουν το εν λόγω έργο εισερχόμενα και αυτά στη διαλογική αναζήτηση και συζήτηση περί θείου, δηλώνοντας με ικανοποίηση: «Λίγες φορές έτυχε να πιάσω στα χέρια μου ένα βιβλίο τόσο ουσιαστικό. Κάθε του φράση μια ανάγκη, κάθε του νόημα μια αλήθεια», όπως γράφει ένας μικρός μαθητής-θαυμαστής 14 ετών στον Κ.Τσάτσο το 1982 (στο ίδιο).

Επιπλέον, δεν σκοπεύουμε να αξιολογήσουμε τις θεολογικές αντιλήψεις τις οποίες εκθέτει ο συγγραφέας και να κρίνουμε το περιεχόμενό τους και αυτό, διότι η προσέγγισή μας δεν είναι ούτε θεολογική ούτε εντάσσεται στην ιστορία των θρησκειών. Η προσέγγισή μας δεν είναι επίσης ψυχολογική ή ψυχαναλυτική, αλλά κοινωνιολογική ή τουλάχιστον αποπειράται να είναι σε ένα αρχικό επίπεδο και τοποθετείται στο πεδίο της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας, η οποία μελετά θεσμούς και κοινωνικές σχέσεις καθώς και την παρουσία ή απουσία των θρησκευτικών/μεταφυσικών αντιλήψεων και πρακτικών εντός αυτών των σχέσεων. Οι στόχοι τους οποίους θέτουμε είναι τρεις. Κατ' αρχάς στοχεύουμε να καταδείξουμε μία κοινωνιολογική διαπίστωση, η οποία θεωρούμε ότι απορρέει άρρητα από το έργο του, σύμφωνα με την οποία κανένας άνθρωπος ποτέ και πουθενά δεν διαβιού μόνος κατά κυριολεξία και «απόλυτα», αλλά φέρει πάντοτε εντός του την κοινωνία και τις κοινωνικές σχέσεις, ακόμα και αν ζει ως αναχωρητής στην έρημο⁴, καθώς το ανθρώπινο σώμα βρίσκεται εντός του κοινωνικού κόσμου, αλλά και ο κοινωνικός κόσμος βρίσκεται εντός του ανθρώπινου σώματος⁵. Δεύτερος στόχος είναι η αναζήτηση του θρησκευτικού/κοσμοθεωρητικού νοήματος στη σκέψη του Κ.Τσάτσου. Θεωρούμε ότι μέσω του εν λόγω (αν και όχι μόνο) έργου του, προτάσσει έναν κατά βάση μη θεσμικό χριστιανικό ανθρωπισμό, έναν χριστιανισμό με επίκεντρο τον άνθρωπο, τον άνθρωπο ως ον πνευματικό και σκεπτόμενο σε διαρκή σχέση με το μεταφυσικό, με τη φύση και την κοινωνία. Εν τέλει στόχος μας είναι η προβολή και ανάδειξη του εν λόγω έργου του Κ.Τσάτσου, το οποίο αποκρυσταλλώνει τις σκέψεις του για τα «μεγάλα» φιλοσοφικά ερωτήματα, τα οποία απασχολούν διαχρονικά τον άνθρωπο.

Το πρώτο και σημαντικό ερώτημα στο οποίο κληθήκαμε να απαντήσουμε σε έναν προσωπικό εσωτερικό διάλογο, είναι τι δουλειά έχει ένας κοινωνιολόγος με ένα λογοτεχνικό κείμενο ενός πολιτικού και ακαδημαϊκού άνδρα με αντικείμενο τη φιλοσοφία και ειδικότερα την ύπαρξη του Θεού και τη σχέση ανθρώπου και θείου. Η απάντηση η οποία δόθηκε, όχι αυτονόητη και όχι πλήρης, ήταν ότι οι αντιλήψεις και τα συστήματα σκέψης των ανθρώπων αποτελούν αντικείμενο της κοινωνιολογίας, διότι παράγονται κοινωνικά και τελούν υπό μία διαρκή δυναμική και διαλεκτική αλληλεπίδραση με την κοινωνία του ανθρώπου⁶. Η κοινωνιολογία εξάλλου θέτει ως στόχο να κατανοήσει τον τρόπο με τον οποίο συγκροτούνται τα σχήματα σκέψης, οι κατηγορίες και τα αξιολογικά κριτήρια –οι τρόποι θέασης, σκέψης, δράσης και αίσθησης– που οι άνθρωποι χρησιμοποιούν στις καθημερινές πρακτικές τους⁷. Η

⁴ Βλ. Χ.Αρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, Μετάφραση Σ.Ροζάνης, Γ.Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, 1986, σ. 39.

⁵ Βλ. P. Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα*, Μετάφραση Ν.Αγκαβανάκης, Αθήνα, 2001, σ. 59.

⁶ Για τη διαλεκτική στηριζόμαστε στις προτάσεις του Α.Παπαρίζου. Βλ. Α.Παπαρίζος, *Θεός, εξουσία και θρησκευτική συνείδηση*, Αθήνα, 2001, σσ. 87-112.

⁷ Βλ. Ch. de Montlibert, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογική συλλογιστική*, Μετάφραση Κ.Διαμαντάκου, Αθήνα, 2003, σ. 156.

κοινωνιολογία, επίσης, ενδιαφέρεται για τη μελέτη των θεσμών και ο Κ. Τσάτσος αποτέλεσε μέρος ενός θεσμού, εκείνου του Προέδρου της Δημοκρατίας, αλλά και του Υπουργού σειράς ελληνικών κυβερνήσεων.

Ο κοινωνιολόγος κατά συνέπεια ενδιαφέρεται, ως μελετητής των κοινωνικών γεγονότων, για τη φιλοσοφία καθεαυτήν και για όσους την ασκούν, τη μελετούν και τη διδάσκουν, για τις αντιλήψεις, τις πεποιθήσεις, τις ιδέες τους, διότι και οι φιλόσοφοι, πολλώ δε μάλλον οι φιλόσοφοι-πολιτικοί, όντας μέλη της κοινωνίας τίθενται υπό μελέτη εντός του κοινωνικού πλαισίου στο οποίο διαβιούν και δρουν, πάντοτε με την προϋπόθεση ότι ο κοινωνιολόγος πρέπει να βασανίζει το μυαλό του πριν τελειώσει μία πρόταση της οποίας το υποκείμενο είναι ο «άνθρωπος»⁸. Ο κοινωνιολόγος επίσης ενδιαφέρεται και για την τέχνη και τη λογοτεχνία, η οποία κατά τον P. Bourdieu μπορεί να μελετηθεί από την κοινωνιολογία χωρίς η επαφή αυτή να θεωρείται βέβηλη και καταστροφική για την αισθητική απόλαυση⁹.

Έχοντας όλα τα ανωτέρω κατά νου προσεγγίζουμε το εν λόγω έργο ως μία πρώτη απόπειρα συνομιλίας κοινωνιολογίας και φιλοσοφίας, αν και είναι καταφανές ότι το εν λόγω έργο δύναται να μελετηθεί ποικιλοτρόπως και σε πολύ μεγαλύτερη έκταση. Κύριο αντικείμενο της μελέτης μας αποτελούν οι αντιλήψεις, οι οποίες αναπτύσσονται στους *Διαλόγους* σχετικά με τον Θεό και τον άνθρωπο, αλλά και την ανθρώπινη κοινωνία, τη φύση και τον έρωτα, θέματα τα οποία συζητώνται και αναλύονται λιγότερο ή περισσότερο στους *Διαλόγους*¹⁰. Τα ερωτήματα τα οποία θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε είναι τα εξής: Ποια είναι η θρησκεία, η κοσμοθεωρία, το θρησκευτικό νόημα¹¹ το οποίο αναδύεται μέσω του κειμένου; Ποια είναι η σημασία του δόγματος

⁸ Βλ. C.R. Mills, *Η κοινωνιολογική φαντασία*, Μετάφραση Ν. Μακρυνικόλα, Σ. Τσακιάς, Αθήνα, 1985, σ.259.

⁹ P. Bourdieu., *Οι κανόνες της τέχνης*, Μετάφραση Ε. Γιαννοπούλου, Αθήνα, 2006, σ. 30 και συνολικά τα Προλεγόμενα, σσ. 25-32 περί της δυνατότητας κοινωνιολογικής μελέτης της λογοτεχνίας. Παρότι ένα λογοτεχνικό κείμενο μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της μεθόδου της ανάλυσης περιεχομένου, βλ. M. Grawitz, *Μέθοδοι των κοινωνικών επιστημών*, Μετάφραση Ε. Αστερίου, τ.Β', Αθήνα, 2006, σσ.151,177, στην παρούσα εργασία θα προσπαθήσουμε να αποφύγουμε μία τεχνική και τεχνοκρατική ανάλυση, αν και με αυτήν την απόφαση ενδέχεται η όλη παρουσίαση να εκληφθεί ως λιγότερο επιστημονική. Παρ' όλα αυτά θα μπορούσαμε να πούμε ότι στην ανάλυσή μας υποκρύπτονται δύο βασικές κατηγορίες ανάλυσης. Αφενός η κατηγορία *Θρησκεία*, η οποία συντίθεται από τις υπο-κατηγορίες Χριστιανισμός, 'απούσα' Ορθοδοξία, πίστη, δόγμα, 'απούσα' Εκκλησία και αφετέρου η κατηγορία *Το θείο και ο άνθρωπος* η οποία αποτελείται από τις υπο-κατηγορίες, ο Θεός/ το θείο, ο δρόμος προς το θείο - η αναχώρηση από τα εγκόσμια/ ο εγκόσμιος ασκητισμός, θεός και έρωας.

¹⁰ Βεβαίως, δεν μπορούμε να αναπτύξουμε σε τόσο λίγο χώρο όλα τα ανωτέρω ζητήματα τα οποία πραγματεύονται οι *Διάλογοι*.

¹¹ Στον ορισμό του νοήματος ακολουθούμε τις προσεγγίσεις του Α. Παπαρίζου σύμφωνα με τον οποίο νόημα είναι μία κάποια φανταστική σύνδεση της ζωής και του θανάτου με τη ροή της ζωής, ένα πλέγμα σχημάτων αντίληψης, σκέψης και πράξης που επιτρέπει στον άνθρωπο να κατανοήσει τι τον χωρίζει και τι τον ενώνει με αυτό που ο ίδιος κάθε φορά γίνεται και είναι μέσω της ιστορίας, με τους άλλους ανθρώπους

και της πίστης; Ποια είναι η σχέση ανθρώπου και θείου¹²; Ποιος δρόμος οδηγεί στο θείο; Ποια η σημασία της αναχώρησης στη σχέση με το θείο; Ποια η σχέση έρωτα και θείου;

Οι πρωταγωνιστές του έργου

Οι *Διάλογοι σε μοναστήρι* γράφτηκαν το 1974. Έλαβαν χώρα πολλές συζητήσεις και δημοσιεύθηκαν αρκετές κριτικές για το συγκεκριμένο έργο¹³, αλλά θεωρούμε ότι δεν γνώρισε την αναγνώριση και την προβολή άλλων κειμένων του Κ. Τσάτσου (π.χ. *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων, Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, κ.ά.).

Τα πρόσωπα των *Διαλόγων* είναι τα εξής: Ο Συνέσιος, Μοναχός, ηγούμενος της μονής που φιλοξενεί τους φίλους και συνομιλητές με το κατά κόσμον όνομα, Κώστας Ιωνίδης. Ο Κώστας Ιπλιξής, καθηγητής της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Θεσσαλονίκης, συμφοιτητής και φίλος του Συνέσιου. Ο Γουσταύος Χάρρερ, καθηγητής της Φιλοσοφίας στη Χαϊδελβέργη, φίλος του Ιπλιξή και συμφοιτητής των προηγούμενων. Ο Γιόχαν Μάνχορστ, καθηγητής της κλασικής φιλολογίας στην Τυβίγγη, ελληνιστής και φίλος του Ιπλιξή και του Συνέσιου. Ο Ζακ Μπασσέ, καθηγητής της Ιστορίας στη Νανσύ, γνωστός όλων και φίλος του Ιπλιξή. Τέλος, ο μοναχός της μονής, Σωφρόνιος.

και με τη φύση. Νόημα είναι το πλέγμα εκείνο των αντιλήψεων, των σκέψεων και συνεπώς των εμπειρικο-πρακτικών καταστάσεων του σώματος, της ψυχής και του νου, που δίνουν μία πιθανή φανταστική απάντηση σε κάθε ανθρώπινη σκέψη και πράξη, σε κάθε όνειρο και επιθυμία, σκοπό ή παράλειψη συνδέοντας όλα αυτά με τη ζωή και το θάνατο του καθενός. Α. Παπαρίζος, ό.π., σ. 289.

¹² Επιλέγουμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο θείο αντί του όρου Θεός, αν και χρησιμοποιούμε και τον τελευταίο, διότι ο Θεός του Κ. Τσάτσου δεν μοιάζει να ταυτίζεται με τον Ιουδαϊοχριστιανικό Θεό, έτσι όπως αυτός 'μορφοποιήθηκε' και αποκρυσταλλώθηκε με το πέρασμα των αιώνων. Στο έργο του φαίνεται να κυριαρχεί, εάν μπορούμε να το εκφράσουμε με αυτόν τον τρόπο, πιο πολύ ένα θεϊκό στοιχείο παρά ένας δεδομένος και παντοδύναμος Θεός. Εκείνο το οποίο πρέπει να υπογραμμιστεί είναι ότι η αναζήτηση του θεού, του θείου και του μεταφυσικού στοιχείου μπορούν να διαπιστωθούν σε ποικίλα κείμενα του, αλλά κυρίως στους *Αφορισμούς και Διαλογισμούς* (βλ. ενδεικτικά σειρά πρώτη, σσ. 23-25, σειρά δεύτερη, σσ. 163-187, 227-242 σειρά τρίτη, σσ. 173-187, σειρά τέταρτη, σσ. 100-106), σε ορισμένα άρθρα στο περιοδικό *Ευθύνη* (τ. 10, Οκτ. 1972, «Θέματα φιλοσοφίας της θρησκείας», σσ. 439-445, τ. 22, Οκτ. 1973, «Ηθική και θρησκεία», σσ. 481-488, τ. 28, Απρ. 1974, «Το ερώτημα περί Θεού», σσ. 153-155) και *Στις Ρίζες της Αμερικάνικης Δημοκρατίας*, Αθήνα, 1999, σσ. 11-45). Θεωρούμε ότι το συνολικό έργο του Κ. Τσάτσου αποτελεί μία πρόσφορη πηγή στο ζήτημα της θρησκείας από τη στιγμή που κάποιος ενδιαφέρεται να το μελετήσει, αλλά λόγω χώρου στην παρούσα εργασία θα πρέπει να περιοριστούμε σε ένα έργο το οποίο παρά ταύτα συμπυκνώνει σε σημαντικό βαθμό τη σκέψη του αναφορικά με το θρησκευτικό πεδίο.

¹³ Βλ. Ζ. Γκιντόν, «Διάλογοι σε μοναστήρι», *Έκφραση τιμής στον Κ. Τσάτσο*, Αθήνα, 1982, σσ. 196-200, Π. Πρεβελάκης, «Οι Διάλογοι σε μοναστήρι του Κ. Τσάτσου, *Έκφραση τιμής στον Κ. Τσάτσο*, ό.π., σσ. 22-56, το αφιέρωμα του Περιοδικού *Νέα Εστία*, τεύχος 1690, Χριστούγεννα 1997 και Κ. F. Morrison, "Understanding conversion: Reflections upon Reading the *Dialogues* of Constantine Tsatsos", *Modern Greek Studies Yearbook*, volume 3, 1987, pp. 99-127.

Αρκετά ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος σε άλλα κείμενά του αναφέρεται σε δύο τουλάχιστον από τα πρόσωπα, στον καθηγητή Μπασσέ και τη Νούτη, την γυναίκα-αιτία της αναχώρησης από τα εγκόσμια του μοναχού Συνέσιου. Για τον Μπασσέ αναφέρει στον *Αποχαιρετισμό*¹⁴ ότι ήταν υπαρκτό πρόσωπο, δάσκαλός του όταν ήταν μικρός και ότι τον έκανε πρόσωπο στους *Διαλόγους*. Στη μυστική συνέντευξη στον Κ. Τσιρόπουλο αναφέρει ότι όταν αρρώστησε η μητέρα του και πήγε στην Αυστρία να την πάρει και να τη φέρει πίσω στην Ελλάδα, γνώρισε τη Νούτη την οποία και αναφέρει στους *Διαλόγους*¹⁵. Στην ίδια συνέντευξη¹⁶ δηλώνει ότι όταν ήταν έντεκα ετών οι γονείς του είχαν φέρει έναν Γάλλο σπουδαστή για να του διδάξει γαλλικά, ο οποίος ενδεχομένως να ήταν ο Μπασσέ. Στο αρχείο του Κ. Τσάτσου τα πρόσωπα των *Διαλόγων* εμφανίζονται διαφοροποιημένα προτού λάβουν την οριστική και γνωστή σε όλους μορφή τους. Έτσι, ο Μπασσέ σε μία χειρόγραφη σελίδα έχει το μικρό όνομα Λουί, προτού ονομαστεί Ζακ, ο μοναχός ονομάζεται Ιωακείμ αντί Σοφρώνιος και του δίνεται και ο τίτλος του αρχοντάρη, ο Ιπλιξής ονομάζεται Κώστας Ιωνίδης, αλλά μετονομάζεται σε Κώστας Ιπλιξής και το Ιωνίδης γίνεται το κοσμικό όνομα του μοναχού Συνέσιου¹⁷.

Για τους χαρακτήρες του έργου και κυρίως για την παρουσία του ίδιου του συγγραφέα εντός του έχουν ειπωθεί αρκετά. Για τους Γ. Πετρινάκη και Φ. Χατζίνη όλα τα πρόσωπα των διαλόγων μπορούν με λίγη καλή θέληση, να συμυκνωθούν σε ένα και μόνο που είναι ο ίδιος ο συγγραφέας, ο οποίος προφανώς θέλησε να χρησιμοποιήσει το διάλογο, γιατί διευκόλυνε τη ροή της σκέψης του, του έδινε ευχέρεια στην ανακίνηση και αντιμετώπιση των θεμάτων¹⁸. Ο Θ. Νιάρχος υποστηρίζει ότι ο Κ. Τσάτσος κίνησε τα πέντε πρόσωπα των διαλόγων του με απόλυτη συνέπεια τόσο στις μεταξύ τους σχέσεις όσο και προς αυτό που εκφράζουν, ώστε θα πίστευε κανείς πως πρόκειται για κείμενο που έχει γραφεί από πέντε διαφορετικούς συγγραφείς αφού ο ένας και μοναδικός δεν επιφύλαξε για τον εαυτό του παρά το ρόλο του μεταγραφέα στοχασμών που αναπτύσσονται ελεύθερα προς όλες τις κατευθύνσεις, με αποτέλεσμα ο διάλογος να πραγματώνεται μπροστά μας στην ιδεωδέστερή του μορφή¹⁹.

Ο Ζ. Γκιντόν από τη μεριά του τονίζει ότι οι δύο βασικοί συνομιλητές είναι ο Ιπλιξής και ο Συνέσιος και ότι το δραματικό και φιλοσοφικό ενδιαφέρον του διαλόγου έγκειται σε αυτές τις δύο διάφορες φωνές. Ο Ιπλιξής είναι ένα είδος Ρενάν χωρίς ειρωνεία, Βαλερύ με χροιά Γκαίτε. Η προσοχή, όμως, συγκεντρώνεται γύρω από τον Συνέσιο, που όπως ο Σωκράτης του Πλάτωνα, είναι ένα πρόσωπο γύρω από το οποίο

¹⁴ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Ο Αποχαιρετισμός*, Αθήνα, γ' έκδοση, 1995, σ.62.

¹⁵ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Η μυστική συνέντευξη στον Κ.Τσιρόπουλο*, Αθήνα, 1997, σ.59.

¹⁶ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Η μυστική συνέντευξη στον Κ.Τσιρόπουλο*, ό.π., σ.35.

¹⁷ Βλ. Αρχείο Κων/νου και Ιωάννας Τσάτσου, προσωρινή αρίθμηση, φακ.13, υποφακ.3.

¹⁸ Βλ. Αρχείο Κων/νου και Ιωάννας Τσάτσου, προσωρινή αρίθμηση Φακ. 29, υποφακ. 2, 'Κριτικές'.

¹⁹ Βλ. Αρχείο Κων/νου και Ιωάννας Τσάτσου, προσωρινή αρίθμηση φακ. 29, υποφακ. 2, 'Κριτικές'.

περιστρέφονται σαν δορυφόροι, όλοι οι άλλοι, αλλά που, όπως λέει, δεν μπορεί να τον παρομοιάσει με κάποιον. Είναι σαν ένα είδος Έρασμου μυστικού, που διέσχισε όλα τα πεδία της ανθρώπινης εμπειρίας, της σκέψης ή του έρωτα για να καταλήξει στη μυστηριακή Αγάπη, είναι ένας Χριστιανός Σωκράτης, λέει ο Γκιντόν²⁰. Η θέση αυτή πάντως φαίνεται να διαφοροποιείται από εκείνη του Π. Πρεβελάκη σύμφωνα με την οποία όλοι οι συνομιλητές είναι ισότιμοι. Δεν συναντάμε εδώ έναν Σωκράτη που οδηγεί τους άλλους προς την αλήθεια. Ούτε βλέπουμε κανένα μαθητή να αποδίδει τα τροφεία στο δάσκαλο, όπως ο Πλάτων στον Σωκράτη²¹.

Εκείνο το οποίο έχει ενδιαφέρον ως προς τα πρόσωπα του έργου είναι το αφιερωματικό σημείωμα το οποίο έστειλε ο συγγραφέας μαζί με το βιβλίο άμα τη εκδόσει του, στον Π. Κανελλόπουλο και στη γυναίκα του και στο οποίο έγραφε:

Έκοψα τον εαυτό μου σε πέντε φέτες και τις έβαλα να τα πουν μεταξύ τους²².

Το ίδιο υποστηρίζει και σε συνέντευξή του στο περιοδικό «Ραδιόφωνο» (26/7-1/8/1980) με αφορμή τη ραδιοφωνική θεατρική παρουσίαση του έργου του.

Όταν έγραφα αυτό το βιβλίο –και αυτή τη στιγμή δεν θυμάμαι ούτε γιατί το άρχισα ούτε πως το τελείωσα– το έγραφα για τον εαυτό μου. Είχα κόψει τον μέσα μου κόσμο σε κομμάτια, άλλα μεγάλα, άλλα μικρά και τα έβαλα να κουβεντιάσουν μεταξύ τους, διότι έτσι από διαλεκτικές αντιθέσεις είμαστε συντεθεμένοι²³.

Ενδιαφέρουσα είναι και η εξής διαπίστωση μέσα από το ίδιο το κείμενο. Στον Δ' διάλογο και στη σχετική συζήτηση για την Ελλάδα και τους Έλληνες ο Κ. Τσάτσος θέτει στο στόμα του καθηγητή Μπασσέ τα ακόλουθα λόγια:

Δεν λέω, πιο κοντά **μας** είναι οι Εβραίοι. Αλλά ούτε και αυτοί δεν είναι όσο **εμείς** αβοήθητοι και μόνοι.

Παρότι μιλάει ένας Γάλλος για τους Έλληνες, χρησιμοποιεί πρώτο πληθυντικό πρόσωπο, ενώ αμέσως παρακάτω επανέρχεται στο «ορθό» τρίτο πρόσωπο²⁴. Ίσως συνειδητά ίσως ασυνειδητά, όπως φαίνεται από αυτό το σημείο των *Διαλόγων*, όλοι οι ομιλητές εκφράζουν τον συγγραφέα. Ένα λάθος της γραφής, μία λανθασμένη αντωνυμία δείχνει ότι πίσω από τους χαρακτήρες του έργου υπάρχει η σκέψη και ο στοχασμός του ίδιου του δημιουργού τους.

²⁰ Βλ. Ζ. Γκιντόν, «Διάλογοι σε μοναστήρι», ό.π., σσ. 196-8. Και ο Π. Κανελλόπουλος ονομάζει τον Συνέσιο κορυφαίο πρόσωπο των Διαλόγων. Βλ. «Heidelberg, ο χρυσός κρίκος του πνευματικού δεσμού μας». Στο Π. Κανελλόπουλος, κ.ά. *Αφιέρωμα στο Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Αθήνα, 1980, σ. 156.

²¹ Βλ. Π. Πρεβελάκη, «Οι Διάλογοι σε μοναστήρι του Κ. Τσάτσου», ό.π., σ. 46.

²² Βλ. Π. Κανελλόπουλος, κ.ά. *Αφιέρωμα στο Κωνσταντίνο Τσάτσο*, ό.π., σ. 159.

²³ Βλ. Αρχείο Κων/νου και Ιωάννας Τσάτσου, προσωρινή αριθμηση φακ. 29, υποφ. 2, 'Κριτικές'.

²⁴ Βλ. αντίστοιχα σ. 95 και σ. 97 (Όλες οι παραπομπές μας στο κείμενο του Κ. Τσάτσου γίνονται με αναφορά στο αντίστοιχο Διάλογο και στην αντίστοιχη σελίδα, από τη δωδέκατη έκδοση του έργου το 2002).

Η ανάλυση του έργου

Προτού εκκινήσουμε την ανάλυση του έργου οφείλουμε να τονίσουμε ότι προσπαθήσαμε να αποδώσουμε το περιεχόμενο συνθέτοντας τις προτάσεις των φίλων-συζητητών σε ένα συνθετικό κείμενο, προσπαθώντας να αποφύγουμε μία συμπληρωματική μορφή, προκειμένου να εκπληρώσουμε και έναν από τους βασικούς μας στόχους, την ανάδειξη του ίδιου του έργου και της εκφραστικότητάς του. Γι' αυτό περιορίσαμε τα δικά μας σχόλια στα απολύτως απαραίτητα και αφήσαμε τους ομιλητές να μιλήσουν. Επιλέγουμε με άλλα λόγια να προηγείται το κείμενο, το οποίο κατέχει πρωταγωνιστική θέση, και να ακολουθεί το δικό μας σχόλιο και όχι το αντίστροφο. Αυτό δεν συνεπάγεται την πλήρη απουσία του ερευνητή καθώς η επιλογή και μόνο των παραθεμάτων υποδηλώνει την παρουσία του, η οποία ενυπάρχει διαλεκτικά αν και υπόρρητα στις επιλογές του.

Η θρησκεία

Ένα πρώτο και σημαντικό ερώτημα είναι το τι ορίζεται ως θρησκεία. Είναι αξιωματικό ότι δεν διαπιστώνεται ένας Διάλογος αφιερωμένος αποκλειστικά πάνω σε αυτό το ζήτημα, αλλά ούτε και κάποιος συγκεκριμένος και ακριβής ορισμός. Η θρησκεία ορίζεται ως μία σύνθεση συμβόλων και της δίδεται «ένα εύρος και μία έκταση απέραντη», σύμφωνα με τον Ιπλιξή²⁵. Και κατά τον Χάρρερ «για τη θρησκεία γενικά οι πηγές είναι πολλές»²⁶, ενώ φαίνεται να διαθέτει και πολλές μορφές καθώς θρησκεία ονομάζεται ακόμα και ο κομμουνισμός, όπως υποστηρίζει ο Μπασσέ²⁷. Σύμφωνα με τον Ιπλιξή, λόγω της σχέσης της με τα σύμβολα, η θρησκεία παρά το ότι είναι πιο περίπλοκη από την τέχνη κατά κάποιον τρόπο τη χρειάζεται.

Δανείζεται τα σύμβολα από την τέχνη ή από τις λέξεις που χρησιμοποιεί και η λογική, ή από τη φύση και συνθέτει τους συμβολισμούς της. Γι' αυτό η θρησκεία χρειάζεται την τέχνη. Όχι για να καλλωπίσει το μυστήριο της λειτουργίας της, αλλά για να το εκφράσει²⁸.

Θρησκεία, επίσης, ονομάζει ο Συνέσιος τα όσα προσπαθεί να αφήσει πίσω του έπειτα από την περιπέτεια της προσωπικής του σχέσης με τη Νούτη στην Αυστρία, λέγοντας χαρακτηριστικά, στην παρατήρησή του Ιπλιξή ότι αυτά είναι ιερά και δεν πρέπει να τα διώχνει, ότι αυτά είναι άλλης θρησκείας, άλλου κόσμου²⁹, ενισχύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την αντίληψη περί πολλών μορφών θρησκείας, η οποία σύμφωνα με την εν λόγω αντίληψη διαπιστώνεται σε ποικίλες εκφάνσεις της ανθρώπινης ζωής και κοινωνίας.

²⁵ Βλ. Α', σ. 25.

²⁶ Βλ. Β', σ. 62.

²⁷ Βλ. Β', σ. 65.

²⁸ Βλ. Α', σ. 17.

²⁹ Βλ. Ζ', σ. 156.

Ο Χριστιανισμός

Ας εξετάσουμε ειδικότερα τι ακριβώς είναι ο Χριστιανισμός για τους συνομιλητές, ο οποίος άλλωστε αποτελεί την κύρια θρησκεία όλων των ευρωπαϊκών κοινωνιών εκ των οποίων προέρχονται. Με την είσοδο στον δεύτερο διάλογο και των προσκεκλημένων από το εξωτερικό ο Χάρρερ απευθυνόμενος στον Συνέσιο του λέει σχετικά με τον Ιπλιξή: «στο μεταξύ όμως σεις κατορθώσατε άρα γε, άγιε Ηγούμενε, να τον κάνετε και λίγο χριστιανό, τον άπιστο αυτόν συμπατριώτη σας;». Για να λάβει την απάντηση τυ Συνέσιου: «Λίγο χριστιανός δεν μπορεί να γίνη κανείς· ή είσαι ολοκληρωτικά ή δεν το είσαι διόλου. Στη μέση δεν υπάρχει σταθμός». Στη συνέχεια παρεμβαίνει ο Μπασσέ, ο οποίος λέει στον Συνέσιο ότι είναι αυστηρότερος ίσως και από το Χριστό και στον οποίο ο μοναχός απαντά ως εξής: Ο Χριστός «ήθελε να ολοκληρώσει την ανθρωπιά του ανθρώπου»³⁰, «ο Χριστός δεν θέλησε να κάνει χριστιανούς αλλά ανθρώπους. Και σ' αυτό το κεφάλαιο δεν είχα πολλά να κατορθώσω με τον Κώστα». Η απάντηση, όμως, προκαλεί την απορία του Χάρρερ: «δεν ήθελε να κάνει Χριστιανούς;» «Ο Χριστός», απαντά ο Συνέσιος, «ασχολήθηκε λιγώτερο με τη θρησκεία, λιγώτερο με τη σχέση του ανθρώπου προς το Θεό και περισσότερο με την εγκόσμια μοίρα του»³¹. Σε αυτό το σημείο θεωρούμε ότι εντοπίζεται ένα απόσπασμα το οποίο θεμελιώνει την πρότασή μας περί *μη θεσμικού χριστιανικού ανθρωπισμού*, καθώς δίνεται μεγάλη βαρύτητα στον άνθρωπο και στον ενδιαφέρον του Χριστού για αυτόν και πολύ λιγότερη στη θρησκεία, ενώ την ίδια στιγμή η απάντηση του Συνέσιου μπορεί να εκληφθεί ως έμμεση κριτική στον εκκλησιαστικό θεσμό που ασχολείται με ζητήματα θεσμικά και δογματικά, δηλαδή με την θρησκεία και όχι με τον άνθρωπο καθεαυτόν.

Η αξία του Χριστιανισμού ιστορικά γίνεται σε γενικές γραμμές αποδεκτή, αλλά για τον Μπασσέ παρότι ο Χριστιανισμός ήταν το μεγαλύτερο μέγα γέννημα της ιστορίας³² και ιδίως ο χριστιανισμός της επί του Όρους ομιλίας ο οποίος ήταν λιτός και αδογματίστος³³, εντούτοις έστω και ανανεωμένος δεν μπορεί να λύσει πια τα προβλήματα της ιστορίας, αν και μεγάλη μπορεί να είναι η βοήθειά του στην επίλυση τους³⁴.

³⁰ Βλ. Β', σ. 32

³¹ Βλ. Β', σσ. 31-2.

³² Βλ. Δ', σ. 73.

³³ Βλ. Δ', σ. 91.

³⁴ Βλ. Γ', σ. 60.

Εκείνο το οποίο αποτελεί κύριο αντικείμενο διαλόγου είναι η σχέση του χριστιανισμού με την αρχαία Ελλάδα. Μάλιστα ο Συνέσιος ρωτάει τους φιλοξενούμενους του εάν θεωρούν τη σύνθεση ελληνικού και χριστιανικού πνεύματος ως μία από τις σπουδαιότερες αν όχι τη σπουδαιότερη όψη αυτού του προβλήματος σε όλη την ιστορία³⁵. Η απάντηση του Ιπλιξή είναι η εξής:

Αγγίζεις το βασικό πρόβλημα του νεώτερου ελληνισμού, αλλά θαρρώ και το βασικό πρόβλημα του ευρωπαϊκού πολιτισμού, που βρίσκεται στην πάλη του ελληνικού λόγου και της χριστιανικής αγάπης³⁶.

Πρόκειται μάλλον για ένα ζήτημα το οποίο εναπόκειται περισσότερο σε όσους μελετούν το ζήτημα της πολιτικής και της θρησκείας στο έργο του Κ. Τσάτσου και γ' αυτό δεν θα ασχοληθούμε άλλο με αυτό πλην της παραπάνω σύντομης αναφοράς. Τονίζεται πάντως σε άλλο σημείο των *Διαλόγων* από τον Ιπλιξή ότι «κατά κάποιον τρόπο είναι όλο το ευρωπαϊκό πνεύμα υποταγμένο στον Πλάτωνα· και άμεσα αλλά και έμμεσα, δια μέσου του χριστιανικού δόγματος³⁷. Συνεπώς, αναγνωρίζεται στον Χριστιανισμό μία θέση αγωγού του ελληνικού πνεύματος προς τον ευρωπαϊκό πολιτισμό.

Η «απούσα» Ορθοδοξία

Για την Ορθοδοξία δεν αναφέρεται τίποτε το συγκεκριμένο και έχει και αυτό το ενδιαφέρον του. Μία δευτερεύουσα αναφορά γίνεται στην πρώτη σελίδα, του πρώτου διαλόγου³⁸ στην οποία ο Ιπλιξής μακαρίζει τον Συνέσιο, διότι «μπόρεσες να τον συνταιριάζεις [εννοεί τον σκοπό της ένωσης με τον Θεό] με την Ορθοδοξία, να τον χωρέσεις μέσα στους τύπους της, να τον εναρμονίσεις με το δόγμα της και έτσι να βρης μίαν εγκόσμια μορφή –μέσα στην αγκαλιά της Εκκλησίας– για μίαν ουσία υπερκόσμια». Η δεύτερη έμμεση και τελευταία αναφορά είναι τα εγκώμια των συζητητών για τον Συνέσιο και η ευχή να είχε και άλλους τέτοιους κληρικούς η Ορθοδοξία³⁹ εννοώντας την ευρύτητα του πνεύματός του και την ανεκτικότητα του σε αντιλήψεις και ιδέες οι οποίες για πολλούς θεωρούνται αμαρτωλές και απάδουσες της Ορθοδοξίας. Πέραν αυτών των δύο δεν εντοπίζεται καμία συγκεκριμένη και άμμεση αναφορά στην Ορθοδοξία και τα δόγματά της, ενώ και οι δύο εν λόγω αναφορές ενέχουν ένα στοιχείο αρνητικότητας και κριτικής για την Ορθοδοξία ως δόγμα αλλά και ως θεσμό.

³⁵ Βλ. Δ', σ. 79.

³⁶ Βλ. Δ', σ. 80.

³⁷ Βλ. ΙΑ', σ. 215.

³⁸ Βλ. Α', σ. 9.

³⁹ Βλ. Η', σ. 167.

Η πίστη

Μία σημαντική διάσταση της θρησκείας ως κοινωνικού γεγονότος αποτελεί η πίστη παρ' ότι η πίστη δεν είναι αποκλειστικό προνόμιο του θρησκευτικού πεδίου. Μία προσέγγιση της πίστης δίνεται από τον Συνέσιο, ο οποίος συζητώντας στην αρχή του διαλόγου με τον Ιπλιξή του λέει: «Η πίστη, Κώστα, δεν είναι ακινησία, είναι αγώνας ατελεύτητος»⁴⁰. Από την πλευρά του ο Ιπλιξής όταν αναφέρεται στην πίστη δεν την εννοεί περιορισμένη στο νόημα που της δίνουν οι θρησκείες, αλλά ως πίστη εννοεί κάθε ακλόνητη βεβαιότητα σε κάποια αξία, σε κάποιο σκοπό⁴¹. Διαπιστώνουμε με άλλα λόγια αυτό ακριβώς το δισυπόσταστο της πίστης. Αφενός τη θρησκευτική της διάσταση και αφετέρου την κοινωνική της και ενδεχομένως και την πολιτική της διάσταση.

Το δόγμα

Το δόγμα, το οποίο αποτελεί κατά γενική παραδοχή βασικό συστατικό απαιτούμενο για μία θρησκεία και ιδίως μία θεσμοποιημένη θρησκεία, τίθεται υπό συζήτηση ήδη από την αρχή των *Διαλόγων* και ειδικότερα από τη συνάντηση Ιπλιξή και Συνέσιου. Ο Ιπλιξής εξομολογείται στον παλιό του συμμαθητή:

Σκέψου εμένα που είμαι θρήσκος και δεν βρίσκω κανένα δόγμα που τίμια να μπορώ να το πιστέψω, που θαυμάζω το Χριστό και δεν βρίσκω συντρόφους στον τρόπο που τον λατρεύω, που αναζητώ τη μορφή –έλληνας γαρ– που ταιριάζει στην ουσία της πίστης μου και δεν τη βρίσκω⁴².

Το δόγμα είναι ένα κέλυφος λογικοφανές, φτιαγμένο με έννοιες και διακρίσεις δάνειες από την αρχαία φιλοσοφία, κέλυφος που για τη λογική σκέψη, όπου δεν είναι εντελώς παράλογο, είναι ασήμαντο, αλλά που αντίθετα, πέρα από το χώρο της λογικής, αποκτά τις σωστές μεγάλες του διαστάσεις, διότι είναι ένα σύστημα συμβολικών νοημάτων⁴³.

Παρόμοια θέση με τον Ιπλιξή εκφράζει και ο Χάρρερ περί δόγματος:

Το δόγμα είναι ακριβώς αυτός ο θώρακας που προστατεύει από τις εγκόσμιες δίνες το ευπαθέστερο και ευγενέστερο άνθος της ζωής, την αγάπη⁴⁴.

Ο Συνέσιος από τη μεριά του υποστηρίζει ότι το δόγμα αποτελεί αφετηρία φιλοσοφικής σκέψης⁴⁵. Παρά ταύτα δεν φαίνεται να είναι 'τυφλός' οπαδός του δόγματος και αυτό του το αναγνωρίζουν οι παρευρισκόμενοι.

⁴⁰ Βλ. Α', σ. 10.

⁴¹ Βλ. Ε', σ. 100.

⁴² Βλ. Α', σ. 10.

⁴³ Βλ. Α', σσ. 16-7.

⁴⁴ Βλ. Δ', σ. 85.

⁴⁵ Βλ. Ε', σ. 110.

Εύνοια της τύχης λογιάζω να συναντήσης ένα λευίτη που σου δείχνει τόσα δρομάκια για να βαδίσης μέσα στο ιερό τέμενος και δεν σε αναγκάζει να εισέλθης από τη στενή πύλη ενός άκαμπτου δόγματος με το οποίο η δική σου ιδιόρρυθμη θρησκευτικότητα δεν συμβιβάζεται

του λέει ο Χάρρερ⁴⁶.

Η 'απούσα' Εκκλησία

Η αναφορά στην Εκκλησία ως θεσμού σχεδόν απουσιάζει από τους *Διαλόγους*. Η μόνη αναφορά εντοπίζεται όταν ο Συνέσιος αναρωτιέται απευθυνόμενος στους παρευρισκόμενους εάν θεωρούν ότι θα πρέπει να προσφύγουν σε νέα σύμβολα πέρα από όσα έχει προσφέρει η Εκκλησία και υποστηρίζει ότι κατά τον ίδιο δεν έχει εξαντληθεί ο πλούτος του πνευματικού θησαυρού της⁴⁷. Ο Χάρρερ θεωρεί ότι είναι η ώρα η Εκκλησία να φανή ελεύθερη, όπως στάθηκε ελεύθερος, μέσα στον μωσαϊκό νόμο, ο ιδρυτής της, διότι μόνο έτσι θα ξαναβρεί την αιωνιότητά της και ο Συνέσιος του απαντά ότι η αιωνιότητα της Εκκλησίας βρίσκεται πρώτα στην παράδοση. Ύστερα ακολουθεί η ανάγκη της προσαρμογής στις βαθείς και μεγάλες μεταβολές μέσα στο χρόνο.

Ο Θεός να φυλάξη την Εκκλησία από την υποταγή στις σύντομες επαγγελίες των διαφόρων κοινωνικών ροπών. Αλλά καλλίτερα να στρέψωμε τη σκέψη μας στα προβλήματα του ανθρώπου που γυρεύει με ειλικρίνεια το Θεό και ας αφήσουμε την Εκκλησία να προχωρήσει με τη βοήθεια του Θεού στο δύσκολο δρόμο της,

λέει ο Συνέσιος⁴⁸, εκθέτοντας μία ακόμα πρόταση-πρόταγμα του ανθρώπου επί της Εκκλησίας ως θεσμού και της θρησκείας ως δόγματος.

Το θείο και ο άνθρωπος

Ο Θεός / το θείο

Ο Θεός στους *Διαλόγους* έχει κεντρική παρουσία και ιδιαίζουσα σημασία. Ο Θεός είναι ο πλάστης, εκείνος που έπλασε την ύλη εν αντιθέσει προς τα πάθη, τα οποία τα έπλασαν οι άνθρωποι, λέει ο Συνέσιος⁴⁹ και φαίνεται να συμφωνούν και οι Μάνγορστ και Ιπλιξής⁵⁰, αν και ο Μπασσέ σε άλλο σημείο⁵¹ φαίνεται να θεωρεί ότι είναι το ίδιο η πλάση του ανθρώπου από το Θεό ή από τη φύση. Ο Θεός είναι φίλος όλων των ανθρώπων κατά τον Συνέσιο, και είναι ο «καθολικός λόγος» κατά τον

⁴⁶ Βλ. Β', σ. 32.

⁴⁷ Βλ. Γ', σ. 61.

⁴⁸ Βλ. Β', σσ. 32-3.

⁴⁹ Βλ. Α', σ. 11.

⁵⁰ Βλ. αντίστοιχα Η', σ. 157, ΙΑ' και σ. 224.

⁵¹ Βλ. Δ', σ. 52.

Μπασσέ⁵². Ο Θεός είναι η κατάληξη όλων των πραγμάτων και των αναζητήσεων είτε ονομάζεται Απόλυτο είτε Τέλειο, συμφωνούν Συνέσιος και Ιπλιξής, ενώ μέσα στον αγώνα για τη δημιουργία των έργων που μας πλησιάζουν στο Απόλυτο, στο Τέλειο, ένας αγώνας που κατά τον Ιπλιξή είναι ένθεος, για τον Χάρρερ σε αυτόν μέσα τον αγώνα οικοδομείται ο Θεός⁵³. «Κάθε ψυχής αποστολή είναι το Τέλειο και το Απόλυτο, όπως και της ανθρωπότητας», υπογραμμίζει ο Ιπλιξής⁵⁴. Και ενώ η συζήτηση για τα «έσχατα» συνεχίζεται, ο Συνέσιος αναρωτιέται γιατί διστάζουν οι επισκέπτες του να ονομάσουν αυτό το έσχατο, Θεό⁵⁵ και ο Χάρρερ του απαντά συμφωνώντας μαζί του αλλά διευκρινίζοντας:

Ναι, ο Θεός, αλλά όχι ο προσωπικός Θεός του χριστιανικού δόγματος, αλλά ο Θεός στην πλατύτερη δυνατή, για την ανθρώπινη σκέψη, σύλληψη του. Χωρίς αυτόν τον Θεό δικαιώνεται το χάος, η άρνηση, η απόγνωση, τα σκοτεινά γνωρίσματα της εποχής μας⁵⁶.

Ο Θεός εν τέλει βρίσκεται μέσα μας.

Ξέρετε ότι όλα αυτά υπάρχουν επειδή υπάρχει ο Θεός και θα υπάρχουν, διότι είναι όλα ο ίδιος ο Θεός. Και θα υπάρχετε και εσείς μέσα σε αυτά μαζί του ως ουσία, ως νόημα, όταν δεν θα ζήτε πια ως φευγάλο εγώ με τους καημούς και τις μνήμες σας, γιατί και εσείς ένα στοιχείο του Θεού είστε και ας μην το συνειδητοποιείτε⁵⁷,

λέει ο Ιπλιξής. Και στο τέλος των *Διαλόγων* ο Συνέσιος λέει:

Μπορεί να μην συμφωνήσαμε σε τίποτα. Συμφωνήσαμε στο μέγιστο: στην ανθρωπιά. Σεβόμαστε ο καθένας την ανθρωπιά του άλλου. Σεβόμαστε, δηλαδή, στον καθένα μας τον σπινθήρα που κλείνουμε μέσα μας από το φως του Θεού⁵⁸.

Εδώ εντοπίζεται ένα επιπλέον σημείο επί του οποίου ερεϊδεται η θέση μας περί του χριστιανικού ανθρωπισμού στο έργο του Κ. Τσάτσου.

Ο δρόμος προς τον Θεό – η αναχώρηση από τα εγκόσμια και ο εγκόσμιος ασκητισμός

Με ποιον τρόπο όμως προσεγγίζει κάποιος τον Θεό, ποιος είναι ο δρόμος, μέσω του οποίου φτάνει σε αυτόν; Κατ' αρχάς στην αρχή των *Διαλόγων* ο Συνέσιος ζητώντας από τον Ιπλιξή να μην τον προσφωνεί Άγιο Ηγούμενο, λέει ότι

⁵² Βλ. αντίστοιχα Β', σ. 39 και ΣΤ', σ. 123.

⁵³ Βλ. ΣΤ', σσ. 120-1.

⁵⁴ Βλ. ΣΤ', σ. 123.

⁵⁵ Βλ. Θ', σ. 188.

⁵⁶ Βλ. Η', σσ. 188-9.

⁵⁷ Βλ. ΙΒ', σ. 231.

⁵⁸ Βλ. ΙΒ', σ. 233.

είμαι ένας πολύ κοινός άνθρωπος, που γι' αυτό ακριβώς χρειάζεται το Θεό, ένας κοινός άνθρωπος που θέλει να γίνη και ένας αληθινός χριστιανός, γιατί σε αυτό το σκοπό βρήκε τη μόνη διέξοδο από την αγωνία του. Δεν έφτασα σε αυτό το σκοπό. Κανείς δεν φτάνει στο σκοπό του, που θα ήταν η Ένωση με το Θεό. Μόνο που πιστεύω πως βαδίζω στο σωστό δρόμο που Αυτός μου ώρισε⁵⁹.

Για τον Χάρρερ, οι δρόμοι προς τον Θεό είναι πολλοί, δεν είναι μόνο ο δρόμος του ασκητισμού.

Ο καθένας, σαν ελεύθερη συνείδηση, αναζητεί το δικό του, στη φιλοσοφία, στη μουσική, στην ποίηση, στη φύση, στη γυναίκα. Άξιος είναι κάθε δρόμος που οδηγεί στο Απόλυτο· αξιότερος για τον καθένα είναι όποιος επιτρέπει σε αυτόν προσωπικά τη μεγαλύτερη προσπέλαση. Και ανάλογα με τις εντελώς υποκειμενικές περιστάσεις ο κάθε άνθρωπος που είναι άνθρωπος ελεύθερος και που έχει καταλάβει ότι η αποστολή του είναι αυτή η προσπέλαση του Απόλυτου, του Αγαθού, παίρνει το δικό του δρόμο. Κανένας νόμος, καμμιά θεία εντολή δεν μπορεί να του αρνηθή αυτό το δικαίωμα· διότι θα ήταν αντίθετη προς την πρώτη και μιαν ανώτατη και αΐδια εντολή, την πορεία προς το Απόλυτο⁶⁰.

Ο ίδιος σε άλλο σημείο τονίζει⁶¹:

Το κάλλος το εγκόσμιο δεν πρέπει να λησμονηθή για να φτάσεις στο Θεό. Αντίθετα πρέπει να το κρατάς ζωντανό μέσα σου, αν θέλεις να τον πλησιάσεις. Ούτε το τελευταίο κυκλάμενο επιτρέπεται να λησμονήσης, όταν βαδίζεις στο δρόμο του Θεού. Αν δεν αισθανθής μεσ' στο φτωχό χαμολούλουδο το Θεό, μάταια θα τον αναζητήσης στο άπειρο του κόσμου των πνευμάτων⁶².

⁵⁹ Βλ. Α', σ. 9.

⁶⁰ Βλ. Β', σ. 46.

⁶¹ Βλ. Η', σ. 161.

⁶² Πρόκειται για ένα σημείο το οποίο κάλλιστα δύναται να θεωρηθεί ως ένδειξη τουλάχιστον του πανθεισμού του Κ. Τσάτσου. Σε ένα άλλο σημείο μάλιστα ο ίδιος ο Συνέσιος λέει ότι ο Παντοκράτορας κρύβεται πίσω από όλο τον αστερωμένο θόλο του ουρανού (Η', σ. 165). Το ερώτημα του πανθεισμού τίθεται κατά κάποιον τρόπο από τον Χάρρερ όταν ο Συνέσιος του λέει ότι όποιον δρόμο και αν πάρεις θα σε οδηγήσει στον Θεό. Ο Χάρρερ δεν το αρνείται αλλά διατυπώνει την ερώτηση: «Μπερδεύομαι μόνο σε ένα σημείο: η ζωή, το σύμπαν είναι θείο έργο ή είναι ο ίδιος ο Θεός; Ταυτίζεται δηλαδή η θεότητα με το έργο της; Αλλά ας αφήσωμε αυτό το νέο μέγα πρόβλημα» (Ι', σ. 212). Τέλος, ο πανθεισμός του Τσάτσου μπορεί να διαπιστωθεί όταν όλοι οι φίλοι αναφέρουν τους δασκάλους τους στον ΙΑ' διάλογο. Εκεί ο Ιπλιξής, μία κεντρική μορφή του συγγραφέα δηλαδή, ονομάζει δασκάλους τους τον Πλάτωνα και τον Γκαίτε. Στην ερώτηση του Συνέσιου αν τον ενόχλησε η απουσία του θρησκευτικού από τον Γκαίτε, ο Ιπλιξής απαντά: «Ο Γκαίτε δεν είναι μεταφυσικός, δεν είναι θρησκευόμενος φιλόσοφος, ούτε είναι πιστός κάποιας θρησκείας. Δεν έχει υπερπέραν ο κόσμος του Γκαίτε. Αλλά ο ίδιος ο κόσμος, ως το έσχατό του κύτταρο, είναι για τον Γκαίτε ιερός, θάλαγα ένθεος. Τα ορुकτά, τα φυτά των συλλογών του, τα δέντρα του κήπου του, κάθε υλικό αντικείμενο, κάθε ευγενικό αίσθημα, κάθε σκίρτημα της νυχής, κάθε ωραία μορφή, όλα είναι άγια και ιερά

Οι δρόμοι για τον Θεό είναι πολλοί, το παραδέχεται και ο Συνέσιος:

Αλλά παραδέχομαι πως δεν υπάρχει μόνο αυτός ο δρόμος, ο μυστικός, θρησκευτικός, αυτός που είναι χάρισμα ελαχίστων. Όποιον τρόπο, όποιαν απόλυτη αξία και αν καλλιέργησης σε βάθος, την αλήθεια με τη γνώση, το κάλλος με τις τέχνες, την ηθική και πολιτική τάξη με την πράξη, θα σου αποκαλυφθή το Απόλυτο και θα το νοιώσης, έστω και για μια στιγμή, στην ολότητά του. Θα δης από τον έσχατο αυτό ήλιο να φωτίζεται όλη η ζωή. Θα δης, αγαπητέ Χάρρερ, πως η ζωή ή είναι θείο έργο ή δεν είναι τίποτε. Όποιον λοιπόν δρόμο και αν πάρης, αν τον τραβήξεις σε μεγάλο μάκρος, θα βρεθής σε τόπο ιερό· εκεί που αρχίζει να σε θαμπώνει η ακτινοβολία του Θεού⁶³.

Το ζήτημα των εγκοσμίων, της σχέσης του ανθρώπου με τα εγκόσμια και το ζήτημα της αναχώρησης από αυτά συζητείται άμεσα ή υπονοείται καθ' όλη τη διάρκεια των διαλόγων και κατά την εκτίμησή μας αποτελεί, έστω άρρητα, ένα εκ των βασικότερων αντικειμένων τους. Στον πρώτο διάλογο⁶⁴ ο Ιπλιξής λέει στον Συνέσιο που τον υποδέχεται:

...και εγώ [είμαι] ένας αποτραβηγμένος, -καλλίτερα ένας ναυαγός- αφιασμένος από τα κατώματα των ανθρώπων, από τον θόρυβο και τον κουρνιαχτό που σηκώνουν με τα μάτια βήματά τους στις άδεντρες ρούγες και στα μείντνια τους,

αφήνοντας στην ουσία ένα υπονοούμενο περί εγκόσμιου ασκητισμού, όπως θα έλεγε ο Μ.Βέμπερ⁶⁵. Στη συνέχεια ο Συνέσιος παρουσιάζοντας τον Ιπλιξή στους άλλους μοναχούς λέει: Είναι και αυτός, κατά τον τρόπο του, ασκητής, ένας ιδιόρρυθμος κοσμοκαλόγερος⁶⁶. Σε άλλο σημείο ο Συνέσιος πάλι εξομολογείται: «Βάδισα αποβάλλοντας το εγκόσμιο βάρος, par eliminations. Δεν μου έμεινε τέλος στα χέρια

για τον Γκαίτε. Δεν έχει ανάγκη να το πη. Ο τρόπος που τα πλησιάζει το αποδείχνει. Κανένας δεν είναι πιο κοντά στον πανθέισμό του Σπινόζα από τον Γκαίτε» (ΙΑ', σ. 217). Και στον αμέσως επόμενο διάλογο συμπληρώνει: «Διότι όλα αυτά υπάρχουν επειδή υπάρχει ο Θεός και θα υπάρχουν διότι είναι όλα ο ίδιος ο Θεός» (ΙΒ', σ. 231).

⁶³ Βλ. Ι', σ. 212.

⁶⁴ Βλ. σ. 9.

⁶⁵ Ο Μ.Βέμπερ ήδη –ενδεχομένως ο Κ.Τσάτσος να ήταν γνώστης του έργου του– είχε κάνει τη διάκριση μεταξύ αρνησικοσμικού και ενδοκοσμικού ασκητισμού, από τη μία πλευρά και φυγόκοσμου ασκητισμού από την άλλη. Σύμφωνα με τη διάκριση αυτή υπάρχουν δύο τύποι εγκόσμιου ασκητισμού. Εκείνος σύμφωνα με τον οποίον ο άνθρωπος ζει σαν μοναχός μέσα στο κόσμο αλλά και ενάντια σε αυτόν, ως κοσμοκαλόγερος και εκείνος σύμφωνα με τον οποίον διαβιό σύμφωνα με ορισμένες θρησκευτικές και ηθικές αρχές αλλά χωρίς να απαρνείται τον κόσμο. Ο απόσκοσμος, φυγόκοσμος ή εξώκοσμος ασκητισμός από την άλλη, αφορά την αναχώρηση από τον κόσμο σε έναν έρημο τόπο, ένα μοναστήρι κτλ. Εντελώς ενδεικτικά βλ. Μ. Weber, *Οικονομία και Κοινωνία*. Γ' τόμος: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Αθήνα, 2007, σσ. 181-193 καθώς και το έργο του *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας: Ενδιάμεση θεώρηση*, Αθήνα, 2002.

⁶⁶ Βλ. Α', σ. 13.

μου παρά η επικοινωνία με το Θεό»⁶⁷. Στις σκέψεις αυτές ο Ιπλιξής του λέει:

Εγκατάλειψη όλων των επί μέρους για το όλο είναι και αυτό μια σκληρή παραίτηση. Είναι σκληρό να παρατήσης τις τέχνες, τις επιστήμες, την ιστορία, την πράξη, τον έρωτα για τον αποκλειστικό ετασμό του θείου. Η παραίτηση είναι βασικός νόμος της ζωής· είναι ο νόμος του αυτοπροσδιορισμού της συνείδησης. Το ομολογώ⁶⁸.

Η διάκριση των κόσμων συνεχίζεται και αργότερα με την άφιξη των υπολοίπων προσκεκλημένων. Στον τρίτο διάλογο σχετικά με τα θετικά και τα αρνητικά της σύγχρονης κοινωνίας, ο Συνέσιος αποκαλεί όσους έρχονται στο μοναστήρι «απόκοσμοι» και ο Χάρρερ μάλλον συγκατανεύοντας του λέει ότι «κανένας μας δεν θα σας έχει φέρει καλά μαντάτα από τον έξω αυτόν κόσμο»⁶⁹.

Ο Συνέσιος επίσης δείχνει να θεωρεί ορθή τη λύση του μοναχισμού έναντι των σύγχρονων προβλημάτων της κοινωνίας:

Δεν μου είναι άγνωστη αυτή η εικόνα [εννοεί των προβλημάτων]. Και δεν είναι η εικόνα αυτή η μικρότερη αφορμή που μ' έφερε εδώ. Και λέω, γιατί να μην είναι και για άλλους πολλούς αυτή η λύση [εννοείται ο μοναχισμός] η ορθότερη;⁷⁰.

Και παρακάτω σχετικά με το ζήτημα της αναχώρησης κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες τονίζει:

Κοντά στο πάθος στην αναζήτηση του Θεού, φυτρώνει το πάθος για την φυγή από τον κόσμο. Φυγή από ό,τι υλικό και ολοκληρωτική στροφή προς το πνευματικό. Αυτή η παρά φύσιν αλλά κατά λόγον στάση χαρακτηρίζει αυτούς τους ήρωες⁷¹.

Σε άλλο σημείο όμως, όταν και πάλι ο Συνέσιος αναρωτιέται: «Μήπως δεν είναι μια ορθή, μια περήφανη, μια φρόνημη λύση η αναχώρηση;», ο Μάνχορστ του απαντά: «Η αναχώρηση, άγιε Ηγούμενε, δεν είναι μια φυγή; Και η φυγή δεν περιέχει κάποιο στοιχείο δειλίας;». Αυτό προκαλεί την αντίδραση του Συνέσιου:

Απορώ πως σεις κρίνετε αυτό το μέγα για κάθε πνευματικό άνθρωπο πρόβλημα βλέποντας μόνο την επιφάνεια των πραγμάτων. Υπάρχουν αναχωρήσεις που δεν είναι φυγές που δεν σημαίνουν δειλία⁷². [...] Οι σιωπηλοί αγώνες που συντελούνται εδώ είναι τραχύτεροι. [...] Έχομε να παλαιίωμε με τον ασπονδότερο αντίπαλο, τον

⁶⁷ Βλ. Β', σ. 35.

⁶⁸ Βλ. Β', σ. 37.

⁶⁹ Βλ. Γ', σ. 54. Η διάκριση των κόσμων εμφανίζεται και παρακάτω στον ΣΤ' διάλογο όταν γίνεται αναφορά στην εγκόσμια και στην υπερκόσμια ύπαρξη του ανθρώπου και ο Μπασσέ τονίζει στον Ιπλιξή ότι ακόμα και ο πιο φωτισμένος χριστιανός, εννοώντας τον Συνέσιο, υποτιμά την εγκόσμια ύπαρξη (σσ. 114-5).

⁷⁰ Βλ. Γ', σσ. 59-60.

⁷¹ Βλ. Δ', σ. 89.

⁷² Ο ίδιος πάντως αργότερα 'εξομολογούμενος' στον Ιπλιξή του λέει: «Φυγή, όχι αναχώρηση στάθηκε η απόφασή μου. Δεν θέλησα να γίνω κληρικός, αλλά μοναχός. Βλ. Διάλογο Ζ, σ. 155.

εαυτό μας. [...] Είμαστε μόνοι μπρος στη μοίρα. Είμαστε μόνοι μπρος στα ερωτήματα της άγρυπνης σκέψης μας, μπρος στις αμφιβολίες της. Αυτό το λέτε εσείς φυγή και μάλιστα φυγή από δειλία; Απλώς αφήνωμε έναν δύσκολο αγώνα για να επιδοθούμε σ' έναν άλλο δυσκολότερο, που απαιτεί ακόμη περισσότερη ελευθερία εσωτερική και γενναιότητα. Αυτό είναι το νόημα της «αναχώρησης». Τέτοιοι θα έπρεπε να ήταν όλοι οι μεγάλοι αναχωρητές⁷³.

Στον διάλογο αυτό⁷⁴ ο Ιπλιζής συμπληρώνει:

Μόνο που δεν χρειάζονται τα τείχη μιας μονής για μια τέτοια αναχώρηση. Η αναχώρηση, όπως τη χαράζατε, είναι μέσα στη φύση κάθε πνευματικού ανθρώπου. Κάθε αληθινός άνθρωπος είναι ένας αφανής αναχωρητής. Όπου και αν στέκεται είναι μακριά από την αγορά.

Ο Χάρρερ πάντως παρεμβαίνει συμβιβαστικά:

Ναι, η αναχώρηση· μέσα σε αυτήν ευδοκμεί η καλλιέργεια κάθε πνευματικού άνθους. Αλλά κάποια σχέση πρέπει να έχει η καλλιέργεια αυτή με την περιπέτεια της ιστορικής ζωής. [...] Πρέπει, αφού γνωρίσης το φως, κάτι από αυτό να φέρης σε αυτούς που έμειναν αλυσοδομένοι στο σκοτάδι. Χρειάζονται και τα δύο αντίθετα και μια μετακίνηση από την ιστορία στην αναχώρηση, αλλά και μια άλλη από την αναχώρηση στην ιστορία. [...] Και λέω πως δεν αρκεί η θέαση του κακού· πρέπει να το ζήσης. [...] Η πλήρης αναχώρηση, για αυτούς τους λόγους, δεν είναι η καλλίτερη λύση για την τόνωση της δημιουργικότητας του πνεύματος· χρειάζεται και η συχνή μεταπήδηση στα εγκόσμια⁷⁵.

Λίγο αργότερα ο Συνέσιος επανέρχεται:

Φοβάμαι πως στη λύση της αναχώρησης, που εγώ ανέφερα δώσατε μιαν έννοια στενότερη από αυτή που είχα στο νου μου. Δεν ήθελα να διαφημίσω το είδος μου. Η αναχώρηση είναι προ παντός μια εσωτερική υπόθεση και μπορεί να την συγκαλύψης κάτω από τον πιο κοινό τρόπο κοσμικής ζωής. Είχα κάποτε γνωρίσει έναν άνθρωπο που τον είχα και ονομάσει 'κοσμοκαλόγερο', γιατί ενώ ζούσε, όπως όλοι σας, μέσα του ήταν ένας τέλειος αναχωρητής⁷⁶.

Στο ίδιο πλαίσιο κινείται αργότερα και ο Μπασσέ όταν λέει στον Ιπλιζή:

Τι νομίζεις, μοναχοί είναι μόνο τούτοι οι καλόγεροι που κλειδώθηκαν στα μοναστήρια; Πιο μοναχοί είμαστε εμείς. Ζούμε μέσα σε ξένους που λαλούν ξένες γλώσσες...⁷⁷.

⁷³ Βλ. Ε', σσ. 105-6.

⁷⁴ Βλ. σ. 106.

⁷⁵ Βλ. Ε', σσ. 107-8.

⁷⁶ Βλ. Ε', σσ. 111-2.

⁷⁷ Βλ. ΣΤ', σ. 126.

Είναι παραπάνω από σαφές ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρχει ούτε «απόλυτη», πλήρης αναχώρηση ούτε πλήρης, «απόλυτη» εγκοσμιότητα ή κοσμικότητα. Θεωρούμε ότι πρόκειται στην ουσία για μία διαλεκτική σχέση, όπως την αναφέραμε και ανωτέρω, ανθρώπου και κοινωνίας και ενδεχομένως δημόσιου και ιδιωτικού, συλλογικού και ατομικού.

*Θεός και έρωσ*⁷⁸

Παρά το ότι πρόκειται για διαλόγους σε μοναστήρι ο έρωτας και όχι μόνο ο πλατωνικός, είναι παρών στις συνομιλίες των πέντε φίλων, όπως και το ωραίο, το σώμα, η ομορφιά, το κάλλος, η αγάπη και η φιλία.

Το ερωτικό υπάρχει ήδη στη φύση, όπως τονίζει ο Ιπλιξής στην αρχή των *Διαλόγων*⁷⁹ και υπερασπίζεται το σώμα κατακρίνοντας τους καλόγερους για το μίσος εναντίον του «σαν να ήταν έργο του Διαβόλου, ενώ είναι έργο του Θεού, όργανο θαυμάσιο για την ανάβασή μας προς Αυτόν». Ο Συνέσιος που αναρωτιέται γιατί τα λέει τώρα αυτά λαμβάνει την απάντηση του φίλου του:

Τα λέω διότι τώρα χρειαζόμουν εδώ μιάν όμορφη νέα γυναίκα, ιέρεια άδολων ερώτων. Δύο ανθρώπινες υπάρξεις που ενώνονται ψυχή τε και σώματι, στην κορυφαία στιγμή της εντέλειας ένωσης των, ζουν κάτι, κάτι νοούν, ανείπωτο, αμετάδοτο και όμως υπεράξιο και ιερό [...] είναι ένα πνευματικό επίτευγμα που κατορθώνεται με τη συνεργασία και του σώματος –αυτού του σώματος που καταδιώκετε– και της ψυχής, με την καθολική συμβολή της ανθρώπινης υπόστασης.

Ο έρωτας είναι οδηγός για τους ανθρώπους και ακόμα και ο Συνέσιος παραδέχεται ότι ένας έρωτας τον οδήγησε στον μοναχισμό και τον ίδιο και έτσι πρέπει, «ένας έρωτας να μας οδηγή»⁸⁰. Ο έρωτας και η θέση του στην κοινωνία συζητείται εκτενώς στον δεύτερο διάλογο, όπου τονίζεται η έντονη αντίθεση του Ιπλιξή με το χριστιανικό δόγμα και τον τρόπο που βλέπει τον έρωτα προς τη γυναίκα και αυτό, όπως λέει, είναι που τον χωρίζει από τις χριστιανικές Εκκλησίες, δηλαδή το μίσος της σάρκας, αν και υπογραμμίζει ότι ο Χριστός δεν εκφράστηκε ποτέ με τέτοιο τρόπο⁸¹. Επίσης, ο έρωας μαζί με τη φιλία και την αγάπη, τα οποία συζητιούνται στη συνέχεια, θεωρούνται θεία δώρα από τον Ιπλιξή⁸².

⁷⁸ Πολλές είναι οι ομοιάζουσες προτάσεις περί της σχέσης έρωτα και θρησκείας και του έρωτα ως δρόμου προς το θείο στο έργο του Β.Σούμπαρτ, *Θρησκεία και έρωας*, Μετάφραση Μ.Ζ.Κοπιδάκης, Αικ.Σκλήρη, Αθήνα, 2002. Δεν γνωρίζουμε αν ο Κ.Τσάτσος είχε υπόψη του το εν λόγω βιβλίο το οποίο γράφτηκε το 1941, αλλά οι ομοιότητες είναι αρκετές. Ο έρωτας αποτελεί κεντρικό ζήτημα στη σκέψη του Κ.Τσάτσου και αναλύεται και στους *Αφορισμούς και Διαλογισμούς*.

⁷⁹ Βλ. Α', σσ. 22-3.

⁸⁰ Βλ. Β', σ. 35.

⁸¹ Βλ. Β', σ. 40.

⁸² Βλ. ΣΤ', σ. 126.

Ο έρωτας, βεβαίως, αποτελεί και δρόμο για το Απόλυτο, μία σκάλα που μας ανεβάζει προς το Απόλυτο και διαχωρίζεται σαφώς από την αγάπη με την οποία τον νόθευσε ο Χριστιανισμός, διότι η αγάπη είναι πάντα στα κατάβαθμά της και οίκτος κατά τον Ιπλιξή⁸³. Και συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι:

ο έρωτας είναι η μεγάλη πηγή κάθε προσωπικής δημιουργίας. Ο δημιουργός είναι πάντα εραστής, εραστής ενός έργου, μίας γυναίκας, του Θεού. Ο έρωτας είναι ο μεγάλος δημιουργός. Η αγάπη δεν σπρώχνει προς τη δημιουργία, δεν ωθεί προς το ανώτερο-στρέφεται προς τον πόνο που δεν είναι δημιουργικός, όπως ο ερωτικός καημός⁸⁴.

Εδώ εδράζεται ένα ακόμα σημείο της θέσης μας περί χριστιανικού ανθρωπισμού καθώς ο άνθρωπος τόσο ως ερών όσο και ως ερώμενος έχει βασική θέση στο έργο του Κ. Τσάτσου.

Το σώμα από τη μεριά του ως πρωταγωνιστικό στον έρωτα

δεν είναι χυδαίο. Οι άνθρωποι το κάνουν χυδαίο, οι πολλοί, ενώ οι λίγοι το κάνουν καθαρό και ευγενικό, πρόσφορο όργανο στην ανάβαση προς το Θεό,

διευκρινίζει ο Χάρρερ⁸⁵. Όμως,

είναι φανερό πως η Εκκλησία πολεμά μόνο το σωματικό κάλλος του ανθρώπου, και αυτό διότι γεννά το σαρκικών έρωτα. Όχι κάθε άλλο φυσικό κάλλος. Από εκεί όμως κάποτε επεκτείνεται και σε άλλα αισθητά η έχθρα της κατά του ωραίου,

προσθέτει ο Μπασσέ⁸⁶.

Αποδειξη του γεγονότος ότι ο έρωτας μπορεί να οδηγήσει στον Θεό είναι ο παρεκβατικός έβδομος διάλογος που έχει ως επίκεντρο τον ματαιωμένο έρωτα του Συνέσιου για μία γυναίκα, τη Νούτη. Ο ίδιος ο Συνέσιος υποστηρίζει στον κατ' ιδίαν διάλογό του με τον Ιπλιξή ότι η ομορφιά είναι μία έκφραση του θείου⁸⁷. Είναι δε ενδεικτικό ότι σε επόμενο σημείο του διαλόγου ο Συνέσιος υποστηρίζει ότι ανώτερο σκαλί στην κλιμάκωση της ομορφιάς είναι το κάλλος του Θεού, όχι ως ασώματος έρωτας, όπως ο έρωτας της ιδέας, αλλά ως μυστικός έρωτας που περικλείει και το σώμα μαζί με την ψυχή σε έναν κοινό οίστρο, όπως π.χ. φαντάζεται τον έρωτα του Συμεών του Νέου Θεολόγου⁸⁸.

⁸³ Βλ. Β', σσ. 42-3.

⁸⁴ Βλ. Β', σ. 44.

⁸⁵ Βλ. Β', σ. 48.

⁸⁶ Βλ. Η', σ. 161.

⁸⁷ Βλ. Ζ', σ. 134.

⁸⁸ Βλ. Η', σ. 169.

Κατακλείδα

Είναι πολύ δύσκολο να λάβει και μάλιστα αβίαστα κάποιος θέση απέναντι στα πρόβληματα τα οποία αναδύονται στους *Διαλόγους*: Θεός, θρησκεία, πίστη, δόγμα, έρωσ. Ο ίδιος ο Κ.Τσάτσος σε άλλο έργο του αναφέρει:

επάλαινα καιρό, ίσως από παιδί, χωρίς καλά-καλά να το συνειδητοποιήσω, για να συμβιβάσω ελευθερία του ανθρώπου και Πρόνοια του Θεού. Λύση δεν βρήκα. Κι ούτε βρίσκεται. Πρόκειται εντούτοις για θέμα που δεν μπορεί να λυθή με την πίστη αλλά μόνο με τη νόηση⁸⁹.

Κάναμε μία πρώτη προσπάθεια ψηλάφησης του έργου του Κ.Τσάτσου μέσω της παράθεσης χωρίων, τα οποία κατά την εκτίμησή μας αποδεικνύουν μία ενότητα και ένα κεντρικό νόημα. Είναι σχεδόν αδύνατο να ισχυριστεί κάποιος ότι μπορεί να καταλήξει σε σταθερά και ακλόνητα συμπεράσματα. Θεωρούμε ότι παραθέσαμε περιληπτικά και συνοπτικά τα κύρια σημεία της συγκεκριμένης δημιουργίας ελπίζοντας ότι δεν πλήξαμε και δεν «προδώσαμε» το νόημα του κειμένου και του συγγραφέα του και ότι έστω και κατ' ελάχιστον συνεισφέραμε στην ανάδειξη του περιεχομένου του.

Προσπαθήσαμε να αναδείξουμε ορισμένες διαστάσεις του έργου του Κ.Τσάτσου και μία κυρίαρχη διάσταση εκείνη του κεντρικού θρησκευτικού του νοήματος, της κοσμοθεωρίας του, αυτού που εν τέλει ίσως περιγραφικά ονομάσαμε *μη θεσμικό χριστιανικό ανθρωπισμό*. Θεωρούμε ότι μέσω αυτού του έργου ο Κ.Τσάτσος επιδιώκει την επαναφορά του Χριστιανισμού ή καλύτερα της χριστιανικής πίστης, στις ρίζες της, δηλαδή επιχειρεί να (επανα)θέσει στο επίκεντρο της χριστιανικής θρησκείας τον άνθρωπο με τα πάθη και τα ελαττώματά του και τη σχέση του με τον Χριστό και τον Θεό, να επαναφέρει στο προσκήνιο τον ανθρωπισμό του Χριστού, ο οποίος δεν είναι αυτονόητος για τον Χριστιανισμό ως θεσμοποιημένη θρησκεία. Φαίνεται ότι διακατέχεται από μία θέληση (πιθανώς και αγωνία) να επανέρει τις «αρχές» του χριστιανισμού σε μία ενδεχομένως εξιδανικευμένη μορφή, απελευθερωμένες από δόγματα και θεσμούς, καθώς ίσως θεωρεί ότι ο Χριστιανισμός έχασε τον δρόμο του και εξετράπη σε μία θρησκεία που ενδιαφέρεται μόνο για τη συγκέντρωση πιστών-οπαδών και στηρίζεται κυρίως στην παράδοση. Εκείνο δηλαδή το οποίο προκύπτει είναι ότι ο Θεός, ο Χριστός, το θείο γενικότερα αποτελούν τον δρόμο για να γίνει κανείς άνθρωπος και γι' αυτό ονομάσαμε το κεντρικό αυτό θρησκευτικό νόημα *μη θεσμικό χριστιανικό ανθρωπισμό*. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσονται και οι αναφορές του στον έρωτα και στην υπογράμμιση ότι ο Χριστός ουδέποτε καταφέρθηκε κατά των γυναικών και του ανθρώπινου σώματος. Τέλος, θεωρούμε ότι διαπιστώθηκε η αρχική μας πρόταση: Κανείς δεν ζει πλήρως αποκομμένος από την ανθρώπινη κοινωνία είτε

⁸⁹ Βλ. Κ.Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Σειρά Τρίτη, Αθήνα, 1969, σ. 180.

για λίγο είτε επί μακρόν ακόμα και σε ένα μοναστήρι, διότι η κοινωνία είναι πάντοτε ρητά ή άρρητα παρούσα και αυτό καταδεικνύεται τόσο από το εξομολογούμενο παρελθόν του Συνέσιου όσο και από το περιεχόμενο και τα αντικείμενα των διαλόγων των συζητητών.

Στον *Αποχαιρετισμό* ο Κ. Τσάτσος έγραφε:

Όταν σκέφτομαι ότι ένα βιβλίο μου διαβάζει ένας βέβηλος ή ένας ανόητος, έχω την αίσθηση ότι με αγγίζουν κατάσαρκα λιπαρά βρώμικα χέρια⁹⁰.

Παρότι διαφωνούμε με την εν λόγω πρόταση, άρα πιθανώς να θεωρούμαστε βέβηλοι, ελπίζουμε ότι με την εργασία μας αυτή ο φόβος του Κ. Τσάτσου δεν πραγματοποιήθηκε.

⁹⁰ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Αποχαιρετισμός*. Αθήνα, 1995, σ. 75.

Ο ιδεατός περιηγητής του Κωνσταντίνου Τσάτσου: Διάλογοι σε Μοναστήρι

Οι *Διάλογοι* λαμβάνουν χώρα στη Μονή Μεταμορφώσεως, σε ένα αρκαδικό βουνό, κοντά στην παραλία του Μυρτώου. Κεντρικά πρόσωπα είναι τρεις Έλληνες και τρεις ξένοι περιηγητές: ο Ηγούμενος Συνέσιος (κατά κόσμον Κωνσταντίνος Ιωνίδης), ο στενός του φίλος Κώστας Ιπλιξής (καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης) –πιθανόν δύο περσόνες του συγγραφέα– και ο μοναχός Σωφρόνιος. Οι τρεις ξένοι περιηγητές είναι καθηγητές σε πανεπιστήμια του εξωτερικού: ο Γουσταύος Χάρρερ, καθηγητής φιλοσοφίας, ο Γιόχαν Μάνχορστ, καθηγητής κλασικής φιλολογίας και ο Ζακ Μπασσέ, καθηγητής ιστορίας. Πρόκειται για παλαιούς συμφοιτητές ή φίλους των υπολοίπων, οι οποίοι φιλοξενούνται για λίγες ημέρες στο μοναστήρι πριν αναχωρήσουν για το Ναύπλιο, για να συνεχίσουν την περιήγησή τους. Κατά την παραμονή τους στη μονή συχνά διαλέγονται με τον Συνέσιο και τον Ιπλιξή και ανταλλάσσουν απόψεις πάνω σε ποικίλα θέματα φιλοσοφικού κυρίως και θρησκευτικού περιεχομένου: η έννοια του λόγου, του έρωτα, της αγάπης, της φιλίας, της αναχώρησης,¹ της ιστορίας,² της ελευθερίας,³ τα αδιέξοδα της σύγχρονης εποχής,⁴ η τέχνη, τα φιλοσοφικά ρεύματα.

Στο άρθρο αυτό θα δοθεί έμφαση στη σύγκριση μεταξύ Βρετανών περιηγητών που επισκέφθηκαν την Ελλάδα στον 20ό αιώνα από τις αρχές του μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 60 και των τριών περιηγητών των *Διαλόγων*, με στόχο να επισημανθούν ομοιότητες και διαφορές τόσο στα βασικά θέματα που τους απασχολούν όσο και στη ματιά τους στο ελληνικό τοπίο και τους ανθρώπους, δίνοντας έμφαση στη νεοελληνική ταυτότητα. Οι *Διάλογοι* τίθενται εδώ σε ένα πλαίσιο περιηγητικού λόγου, διότι ένα από τα ζητήματα που απασχόλησαν έντονα τους Έλληνες πνευματικούς ανθρώπους

¹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, Αθήνα, 2002¹², σσ. 105-108, 111-113.

² Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 116-124, 192, 194-195.

³ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 209-211. Το νόημα της ελευθερίας ένα θέμα που απασχολεί ιδιαίτερα το συγγραφέα. Βλ. επίσης και Κ. Τσάτσος, *Ο Σύγχρονος Κόσμος*, Αθήνα, 1996⁴, σσ. 9-17.

⁴ Για την πνευματική κρίση στη σύγχρονη Ευρώπη βλ. επίσης και Κ. Τσάτσος, *Ο Σύγχρονος Κόσμος*, ό.π., σσ. 150-158.

της περιόδου υπήρξε η ματιά των ξένων περιηγητών στο χώρο και τους ανθρώπους και η συνακόλουθη αποτύπωσή της σε βιβλία ταξιδιωτικών εντυπώσεων⁵. Το θέμα αυτό ασφαλώς και απασχολούσε έντονα τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, ο οποίος διατέλεσε συν τοις άλλοις και Υπουργός Προεδρίας με αντικείμενο την τουριστική ανάπτυξη. Οι *Διάλογοι* αναμφισβήτητα φέρουν την επιρροή και αυτής της εμπειρίας του και της παλαιάς του ενασχόλησης⁶.

Το ενδιαφέρον των περιηγητών για την Ελλάδα το 18^ο αιώνα έχει έντονο αρχαιολογικό χαρακτήρα, ενώ παράλληλα ο θαυμασμός για το κλασικό παρελθόν μετεξελίσσεται σε νοσταλγία γι' αυτό ως τη χαμένη Εδέμ της ανθρωπότητας. Κατά το 19^ο αιώνα το περιηγητικό ενδιαφέρον παρουσιάζεται ιδιαίτερα αυξημένο⁷, γεγονός που δικαιολογείται εν μέρει εάν ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι η Ελλάδα και ο ελληνικός κόσμος της περιόδου εκείνης ήταν μια νεοεμφανιζόμενη έννοια σε πολιτικό επίπεδο. Τον 20^ο αιώνα, αντιθέτως, η πιο περιορισμένη συναφής πνευματική παραγωγή αναφέρεται στην ύπαρξη μιας πολιτικής οντότητας ήδη 'παλαιάς', αν και εξακολουθητικά ενδιαφέρουσας σαν αντικείμενο. Επίσης η ανάπτυξη του μαζικού τουρισμού έχει σαν συνέπεια τη μετατόπιση του περιηγητικού ενδιαφέροντος σε άλλους τύπους, πιο μακρινούς, ανεξερεύνητους και αγνώστους στο ευρύ κοινό. Οι περιηγητές που επισκέπτονται την Ελλάδα τον 20^ο αιώνα υιοθετούν μια ρομαντική οπτική για τη χώρα και τους ανθρώπους, εστιάζουν στον αγροτικό και όχι στον αστικό πληθυσμό, και απεικονίζουν τον τόπο ως μια προβιομηχανική Εδέμ. Έμφαση δίνεται στην έννοια του υπερφυσικού στοιχείου και στη θέση του στη ζωή του Νεοέλληνα, καθώς επίσης και στην έννοια και τη λειτουργία του χρόνου και της μνήμης. Κεντρικό ρόλο στα περιηγητικά κείμενα της περιόδου κατέχει η θέση που υιοθετούν οι συγγραφείς αναφορικά με τα δομικά στοιχεία της νεοελληνικής ταυτότητας, σε σχέση με τις επιρροές που αυτή έχει δεχθεί τόσο από την αρχαία Ελλάδα και τη Δύση όσο και από το Βυζάντιο και την Ανατολή. Επίσης δε διστάζουν να πάρουν θέση σχετικά με την αδιάσπαστη συνέχεια του ελληνικού πολιτισμού, ενώ παράλληλα ορισμένοι από

⁵ Χαρακτηριστικά παραδείγματα βρίσκουμε στην αλληλογραφία Σεφέρη-Κατσίμπαλη, όπου εκφράζεται η αγωνία για την οπτική που υιοθετούν στα ελληνικά πράγματα συγγραφείς όπως ο Henry Miller, ο Lawrence Durrell, ο Rex Warner και ο Patrick Leigh Fermor. Βλ. Δ. Δασκαλόπουλος (επιμ.), *Γ. Κ. Κατσίμπαλης- Γιώργος Σεφέρης, «Αγαπητέ μου Γιώργο»: Αλληλογραφία (1924-1970)*, Αθήνα, Τόμ. Α' και Β', 2009. Ο Σεφέρης, μάλιστα, τονίζει για τον Λεβέκ: «Και κάνει ακόμη και τούτο το αρκετά σπάνιο για έναν ξένο-βλέπει και αισθάνεται οργανικά την αδιάσπαστη ενότητα του Ελληνισμού από τα πιο παμπάλαια χρόνια». Βλ. Γ. Σεφέρης, «Ελληνική περιοχή 1930-1946», *Δοκίμες*, τόμος Γ', Αθήνα, 2002³, σ. 285.

⁶ Για περισσότερες λεπτομέρειες αναφορικά με το έργο του για τον τουρισμό, την Αρχαιολογική Υπηρεσία και τα φεστιβάλ κατά την περίοδο 1956-1961 βλ. Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τόμος Α', Αθήνα, 2000, σσ. 340-349.

⁷ Εξίσου αυξημένο είναι και το ερευνητικό ενδιαφέρον για τους περιηγητές που επισκέφθηκαν την Ελλάδα το 19^ο αιώνα. Βλ. F. M. Tsigakou, *The Rediscovery of Greece: Travellers and Painters of the Romantic Era*, London, 1981, D. Constantine, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal*, Cambridge, 1984, J. Pemble, *The Mediterranean Passion: Victorians and Edwardians in the South*, Oxford, 1987 και H. Angelomatis-Tsougarakis, *The Eve of the Greek Revival: British Travellers' Perceptions of the Early Nineteenth Century Greece*, London, 1990.

αυτούς υιοθετούν και μια οριενταλιστική⁸ οπτική. Στη συντριπτική τους πλειοψηφία τάσσονται ενάντια σε κάθε ενδεχόμενο τουριστικής ανάπτυξης και εκβιομηχάνισης, ενώ εντοπίζουν στοιχεία αλληλεπίδρασης τοπίου-ανθρώπων.

Ομοίως η επιλογή του τόπου στον οποίο λαμβάνουν χώρα οι *Διάλογοι* κάθε άλλο παρά τυχαία είναι: η Αρκαδία στη λογοτεχνία αποτελεί έναν ιδεατό τόπο συνυφασμένο με τοπίο ειδυλλιακό, που εμπνέει στον επισκέπτη γαλήνη, ηρεμία, ευδαιμονία και απλότητα. Κυριαρχεί η φύση στην οποία ο άνθρωπος δεν έχει ακόμη παρέμβει, ενώ συχνές είναι και οι βουκολικές σκηνές. Αξίζει να αναφερθούν ως χαρακτηριστικά παραδείγματα τα *Ειδύλλια* του Θεοκρίτου και η επιρροή τους στο έργο του Βιργιλίου, του Δάντη, του Πετράρχη, του Βοκκακίου, του Sir Philip Sydney, του Goethe, του Schiller και των ρομαντικών ποιητών. Παρόμοια επιρροή εντοπίζεται και στη ζωγραφική, με θεματολογία εμπνευσμένη από θεούς –κυρίως τον Πάνα– νύμφες και ποιμένες, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον πίνακα του Nicolas Poussin «Οι ποιμένες της Αρκαδίας» ή “Et in Arcadia Ego”, έργο του 17^{ου} αιώνα. Πρόκειται για τόπο που προσφέρει καταφύγιο από το άγχος και τους εξουθενωτικούς ρυθμούς ζωής της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας, δημιουργώντας συγχρόνως μια νοσταλγική διάθεση για τη χαμένη αθωότητα και την ανθρωπιά.

Οι επιρροές αυτές είναι εμφανείς στους *Διαλόγους*, καθώς ο τόπος βρίσκεται έξω από την επικράτεια του ρολογιού και της βιασύνης⁹ και ο χρόνος μοιάζει να έχει σταματήσει¹⁰. Το τοπίο είναι ειδυλλιακό: δεσπόζουν δρυς, περιβόλια, σποροφόρα, ελαιώνες και μπουστάνια που φτάνουν μέχρι την αμμουδιά,¹¹ καστανιές, οξιές και έλατα¹², ενώ ο διάλογος Συνεσιού-Ιπλιξή διακόπτεται από το κελάηδημα ενός αηδονιού που κατά τον πρώτο μιλά τη γλώσσα του Θεού¹³. Για τους περιηγητές ο τόπος είναι γεμάτος με «ένθεα πνεύματα μέσα στην αιώνια ανακύκλωσή τους [σε] κίτρινες μαργαρίτες και παπαρούνες»,¹⁴ γεγονός που τους δίνει την ευκαιρία να εναρμονίζονται «μέσα στις άψογες μορφές της φύσης»¹⁵. Το τοπίο, όμως, εκτός από όμορφο είναι και δυνατό, όπως στην περίπτωση του βράχου της Μονεμβασιάς,¹⁶ γεγονός που

⁸ Ο όρος ανήκει στον E. W. Said. Κατά τον Said, «Ο Οριενταλισμός είναι ένας δυτικός τρόπος για την κυριάρχηση, την ανασυγκρότηση και την άσκηση εξουσίας επί της Ανατολής... [επισημαίνεται] η τρομακτικά συστηματική πειθαρχία με την οποία η ευρωπαϊκή κουλτούρα κατόρθωσε να χειραγωγήσει- ή ακόμα και να παραγάγει- την Ανατολή πολιτικά, κοινωνιολογικά, στρατιωτικά, ιδεολογικά, επιστημονικά και φαντασιακά κατά τη μετά τον Διαφωτισμό περίοδο», E. W. Said, *Οριενταλισμός*, Μτφρ. Φ. Τερζάκης, Αθήνα, 1996, σσ. 13-4.

⁹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 11, 140.

¹⁰ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 124.

¹¹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 11-12.

¹² Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 14.

¹³ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 30.

¹⁴ Την άποψη αυτή εκφράζει ο Μάνχορστ. Βλ. Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 31.

¹⁵ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 124.

¹⁶ Η θέση αυτή είναι του Μπασσέ. Βλ. Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 157.

οδηγεί τους περιηγητές στο συμπέρασμα ότι το εγκόσμιο κάλλος βοηθά τον άνθρωπο να φτάσει στο Θεό¹⁷, καθώς «ό,τι είναι ωραίο είναι και πνευματικό. Το πεύκο [για παράδειγμα]... έχει πνεύμα, και μόνο διότι έχει πνεύμα είναι όμορφο»¹⁸, επισημαίνει ο Χάρρερ. Ακόμη και η θέση του μοναστηριού κάθε άλλο παρά τυχαία είναι: η θέα είναι μαγευτική και ο σχεδιασμός του χώρου μαρτυρεί για τον Μπασσέ «μια τέχνη που μένει φύση- που επεμβαίνει, όσο δεν πειράζεται η φύση»¹⁹. Άνθρωποι και τοπίο βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση: «Το τοπίο που διαλέξατε για να ζήσετε είναι ίδιο με σας», επισημαίνει ο Ιπλιξής²⁰. Όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο Μάνχορστ, η ωρίμανση του πνευματικού ανθρώπου προϋποθέτει την ικανότητα να αντλεί χαρά από απλά πράγματα στη ζωή, όπως

...η βερυκοκιά του κήπου που γέμισε καρπό, η γαρδένια που μπουμπούκιασε στη θύρα του, ένα όμορφο παιδί που πέρασε και κοίταξε με απορία, λίγη υγεία και λίγη ελευθερία, ώστε να δουλεύεις ανενόχλητα στο έργο σου²¹.

Η διαλεκτική σχέση τοπίου-ανθρώπων επισημαίνεται από τους περιηγητές που επισκέπτονται την Ελλάδα τον 20ό αιώνα, όπως ο Leigh Fermor²², ο Pendlebury²³, ο Smith²⁴, ο Carroll²⁵ και η Chamberlain²⁶, αλλά και από Έλληνες ποιητές, όπως ο Σεφέρης, ο Ελύτης και ο Ρίτσος²⁷. Διάχυτη στο έργο των περιηγητών είναι η

¹⁷ Η επισήμανση αυτή γίνεται από τον Χάρρερ. Βλ. Κ. Τσάτσο, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 161.

¹⁸ Κ. Τσάτσο, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 164.

¹⁹ Κ. Τσάτσο, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 166.

²⁰ Κ. Τσάτσο, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 231.

²¹ Κ. Τσάτσο, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 179.

²² Βλ. P. Leigh Fermor, *Μάνη*, Αθήνα, 2002¹¹, σσ. 42-43, 76, 82, 112, 121-122, 125, 166, 176, 230.

²³ Βλ. S. C. Roberts (επιμ.), *John Pendlebury in Crete (Comprising his 'Travelling Hints' and his 'First Trip to Eastern Crete' (1928))*, Cambridge, 1948, σ. 22, όπου ο Pendlebury περιγράφει τις συνθήκες στις οποίες είναι αναγκασμένοι να εργάζονται οι Έλληνες αγρότες, τις οποίες χαρακτηρίζει ως δυσκολότερες σε σχέση με αυτές που αντιμετωπίζουν οι αγρότες σε άλλα μέρη του κόσμου.

²⁴ Βλ. A. Smith, *Greece: Moments of Grace*, London, 1948, 68. Ο συγγραφέας στο ταξίδι που πραγματοποιεί στην Ελλάδα το 1946 εντοπίζει ομοιότητες ανάμεσα στους κατοίκους και σε κορμούς ελιάς που αγωνίζονται να επιβιώσουν στα πετρώδη εδάφη.

²⁵ M. Carroll, *Gates of the Wind*, Athens, 1983, σσ. 103-104. Επισημαίνεται η διαλεκτική σχέση τοπίου-ανθρώπων και η επιρροή του τοπίου στην ανάπτυξη της αίσθησης αναλογίας και συμμετρίας από τους κατοίκους.

²⁶ B. Chamberlain, *A Rope of Vines*, London, 1965, σσ. 14, 27.

²⁷ Στο «Μυθιστόρημα» του Σεφέρη το ελληνικό τοπίο, άνθρωδο, άδενδρο και άγονο με το εκτυφλωτικό φως να δεσπόζει, σφραγίζει τη ζωή των Νεοελλήνων που αγωνίζονται για την επιβίωσή τους:

Ο τόπος μας είναι κλειστός, όλο βουνά
 Που έχουν σκεπή το χαμηλό ουρανό μέρα και νύχτα.
 Δεν έχουμε ποτάμια, δεν έχουμε πηγάδια δεν έχουμε
 πηγές,
 Μονάχα λίγες στέρνες, άδειες κι αυτές, που ηχούν
 και που τις προσκυνούμε.
 Ήχος στεκάμενος κούφιος, ίδιος με τη μοναξιά μας
 Ίδιος με την αγάπη μας, ίδιος με τα σώματά μας.

νοσταλγία για έναν κόσμο που έχει χαθεί για πάντα από την πατρίδα τους. Πρόκειται για τους ανθρώπους της προβιομηχανικής εποχής που δεν έχουν μολυνθεί ακόμη από τη τεχνολογία και ζουν αρμονικά με τη φύση. Η Ελλάδα αντιμετωπίζεται σαν τη ‘χαμένη Εδέμ’, που θα τους βοηθήσει να ανακαλύψουν τον εαυτό τους, ενώ εκφράζεται και ο έντονος φόβος για το τι μέλει γενέσθαι αναφορικά με το τοπίο και τους ανθρώπους μετά την έλευση της τεχνολογικής και τουριστικής ανάπτυξης. Οι θέσεις αυτές εντοπίζονται στο περιηγητικό έργο των Leigh Fermor²⁸, Braddock²⁹, Vyvyan³⁰, Spain³¹, Carroll³², Golding³³ και Liddell³⁴.

Πρόκειται για απόσπασμα από το ποίημα Γ΄ της συλλογής «Μυθιστόρημα» (η οποία πρωτοεκδόθηκε το 1935) του Γ. Σεφέρη. Βλ. Γ. Σεφέρης, *Ποιήματα*, Αθήνα, 1967, σ. 61. Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η περιγραφή του Γ. Ρίτσου και του Οδ. Ελύτη:

Ετούτο το τοπίο είναι σκληρό σαν τη σιωπή,
σφίγγει στον κόρφο του τα πυρωμένα του λιθάρια,
σφίγγει στο φως τις ορφανές ελιές του και τ' αμπέλια του,
σφίγγει τα δόντια. Δεν υπάρχει νερό. Μονάχα φως.
Ο δρόμος χάνεται στο φως κι ο ίσκιος της μάντρας είναι σίδερο.
Μαρμάρωσαν τα δέντρα, τα ποτάμια κ' οι φωνές μες στον
ασβέστη του ήλιου.
Η ρίζα σκοντάφτει στο μάρμαρο. Τα σκονισμένα σκοίνα.
Το μουλάρι κι ο βράχος. Λαχανιάζουν. Δεν υπάρχει νερό.
Όλοι διψάνε. Χρόνια τώρα. Όλοι μασάνε μια μουκιά ουρανό
πάνου απ' την πίκρα τους.

Απόσπασμα από τη «Ρωμιοσύνη» (α΄ έκδοση 1954) του Γ. Ρίτσου. Βλ. Γ. Ρίτσος, *Ποιήματα 1941-1958*, Τόμ. Β΄, Αθήνα, 1978, σ. 59.

Και πολλά τα λιόδεντρα
που να κρισάρουν στα χέρια τους το φως...
αλλά λίγο το νερό
για να το 'χεις Θεό και να κατέχεις τι σημαίνει ο λόγος του
και το δέντρο μονάχο του
χωρίς κοπάδι
για να το κάνεις φίλο σου
και να γνωρίζεις τ' ακριβό του τ' όνομα
φτενό στα πόδια σου το χώμα
για να μην έχεις πού ν' απλώσεις ρίζα.

Οδ. Ελύτης, «Το Άξιον Εστί» (Η Γένεσις), *Ποίηση*, Αθήνα, 2002, σσ. 124-125. Εντύπωση προκαλεί η ομοιότητα των αποσπασμάτων από το έργο των τριών ποιητών που παραθέσαμε. Πρόκειται για «κοινό τόπο» της νεοελληνικής διανόησης ή για ποιητική συνάντηση;

²⁸ Βλ. P. Leigh Fermor, *Μάνη*, ό.π., σ. 390, καθώς και P. Leigh Fermor, *Ροίμελη: Οδοιπορικό στη Βόρεια Ελλάδα*, Αθήνα, 2000, σσ. 14, 181-183.

²⁹ Βλ. J. Braddock, *Some Greek Islands*, London, 1967, σσ. 22, 26, 148.

³⁰ Βλ. C. C. Vyvyan, *Temples and Flowers: a Journey to Greece*, London, 1955, σσ. 35, 39, 51, 141, 152, 180, 193.

³¹ Βλ. N. Spain, *A Funny Thing Happened on the Way*, London, 1964, σσ. 211-212.

³² Βλ. M. Carroll, *Gates of the Wind*, ό.π., σσ. 135, 143.

³³ Βλ. L. Golding, *Goodbye to Ithaca*, New York, London, 1958, σ. 125.

³⁴ Βλ. R. Liddell, *Aegean Greece*, London, 1954, 105, 107, R. Liddell, *The Morea*, London, 1958, 13, 19, 32, 227, R. Liddell, *Mainland Greece*, London, 1965, 20, 37, 72, 88, 166-167, 170.

Οι τρεις περιηγητές στο βιβλίο του Τσάτσου εκδηλώνουν το ενδιαφέρον τους για την αρχαιότητα³⁵, τονίζουν, όμως, ότι η περιήγησή τους δεν έχει στόχο να γνωρίσουν την «ιδέα Ελλάδα» ή τα διδάγματά της, με τα οποία δηλώνουν, άλλωστε, εξοικειωμένοι λόγω επαγγέλματος, αλλά τη σύγχρονη Ελλάδα των τελευταίων 150 χρόνων³⁶. Παραδέχονται την ανωτερότητα του κλασικού ανθρώπου, ο οποίος δεν κατατρυχόταν από την κατακερματισμένη γνώση του σύγχρονου ανθρώπου που λόγω της εξειδίκευσης έχει χάσει πλέον την «εποπτεία του συνόλου»³⁷, ενώ σκιαγραφούν λεπτομερώς τα τρωτά της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας³⁸. Ως μόνη λύση βλέπουν την «ιδεατή Ελλάδα», δηλαδή «τη συνισταμένη των ιδεών της, που υποβασιμάζεται από μιαν ιστορική πραγματικότητα που κάποτε υπήρξε», και τονίζουν την ανάγκη για «μια νέα κλασική εποχή, που να δώσει τέλος στους ποικιλόμορφους ρομαντισμούς, μια νέα ισορρόπηση των ψυχικών... στοιχείων, μια νέα πίστη στον αιώνιο Λόγο»³⁹. Θεωρούν επίσης πως οι μέρες που πέρασαν στη μονή λειτούργησαν γι' αυτούς αποκαλυπτικά μέσω τόσο των διαλόγων όσο και του περιβάλλοντος χώρου⁴⁰. Η επίσκεψή τους στη Μονεμβασιά, για παράδειγμα, τους οδήγησε στη συμφιλίωση με τον ουρανό και στην κυριαρχία των αισθήσεων και των συναισθημάτων πάνω στη λογική και τη σκέψη⁴¹. Η θέση αυτή της αποδοχής της Ελλάδας σε ρόλο 'θεραπευτικό' για τους δυτικούς επισκέπτες της εμφανίζεται συχνά στον περιηγητικό λόγο του 20ού αιώνα. Ορισμένοι –όπως η Moore⁴², ο Pollard⁴³ και ο Golding⁴⁴– εξακολουθούν να τον αναζητούν στην Ελλάδα της αρχαιότητας, ενώ άλλοι –όπως ο Leigh Fermor⁴⁵, ο Durrell⁴⁶, ο Sykes⁴⁷ και ο Carroll⁴⁸– στη σύγχρονη Ελλάδα.

Οι περιηγητές των *Διαλόγων* εκφράζονται θετικά για την ελληνική φιλοξενία που απολαμβάνουν⁴⁹, καθώς ο Συνέσιος κάνει ό,τι καλύτερο μπορεί για να τους

³⁵ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 31.

³⁶ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 75-76.

³⁷ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 37-38.

³⁸ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 54-70, 100-103.

³⁹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 104.

⁴⁰ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 127.

⁴¹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 157-158.

⁴² M. Moore, *Days in Hellas*, London, 1909.

⁴³ J. Pollard, *Journey to the Styx*, London, 1955.

⁴⁴ L. Golding, *Goodbye to Ithaca*, ό.π.

⁴⁵ P. Leigh Fermor, *Μάνη*, ό.π., καθώς και P. Leigh Fermor, *Ρούμελη*, ό.π.

⁴⁶ L. Durrell, *Κέρκυρα: η Σπηλιά του Πρόσπερον. Οδοιπορικό του Τοπίου και της Ατμόσφαιρας της Κέρκυρας*, Μτφρ. Π. Καραγιώργος, Κέρκυρα, ά.χ., L. Durrell, *Reflections on a Marine Venus: a Companion to the Landscape of Rhodes*, London, 1953, καθώς και L. Durrell, *The Greek Islands*, London, 1978.

⁴⁷ J. Sykes, *Caique: a Portrait of Greek Islanders*, London, 1965.

⁴⁸ M. Carroll, *Gates of the Wind*, ό.π.

⁴⁹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 127.

ευχαριστήσι: νοικιάζει ένα καΐκι για να τους μεταφέρει στη Μονεμβασιά και στο Ναύπλιο⁵⁰, ενώ τονίζει ότι η φιλοξενία και η αγάπη στο συγκεκριμένο χώρο θα είναι πάντοτε παρούσες ανεξάρτητα από πρόσωπα⁵¹. Οι περισσότεροι περιηγητές του 20ού αιώνα εκφράζονται με ιδιαίτερα θετικά σχόλια για την ελληνική φιλοξενία, στην οποία μάλιστα ανιχνεύουν και επιβιώματα της αρχαιότητας.

Κεντρική θέση στον περιηγητικό λόγο του 20ού αιώνα κατέχει το ζήτημα της νεοελληνικής ταυτότητας και οι επιρροές που έχει δεχτεί αυτή τόσο από την κλασική αρχαιότητα και τη Δύση όσο και από το Βυζάντιο και την Ανατολή, γεγονός που ο Leigh Fermor έχει εύστοχα χαρακτηρίσει ως ‘ελληνορωμαϊκό δίλημμα’⁵². Αυτός ακριβώς ο διττός χαρακτήρας της νεοελληνικής ταυτότητας υποδηλώνεται στους *Διαλόγους* και από τα ονόματα των δύο στενών φίλων, του Κώστα Ιπλιξή και του Κωνσταντίνου Ιωνίδη. Στην πραγματικότητα πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο, τον Κωνσταντίνο Ιπλιξή-Ιωνίδη⁵³ (1775-1852), πρόγονο του συγγραφέα με ρίζες από την Καπαδοκία, ο οποίος γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη και ασχολήθηκε από τη παιδική του ηλικία με το εμπόριο υφασμάτων («ιπλίκ» στα τουρκικά σημαίνει νήμα και ιπλιξής είναι ο έμπορος υφαντών και υφασμάτων)⁵⁴. Το 1821 έχασε όλη του την περιουσία στη διάρκεια των διωγμών των Τούρκων και αποφάσισε να εγκατασταθεί με την οικογένειά του στο Λονδίνο, όπου και διέπρεψε στο εμπόριο, ενώ ασχολήθηκε και με τη συλλογή έργων τέχνης. Ο γιος του Αλέξανδρος πήρε τη βρετανική υπηκοότητα και άλλαξε το επώνυμο της οικογένειας σε Ιωνίδης, προφανώς από τον Ίωνα, το μυθικό γενάρχη των ιωνικών φύλων που αποίκισαν τη Μ. Ασία τη β΄ χιλιετία π. Χ. Πρόκειται για συνειδητή επιλογή που συγχρόνως αποτελεί και δήλωση ταυτότητας. Ο Κωνσταντίνος υιοθέτησε το νέο επώνυμο, συνέχισε, όμως, να κάνει χρήση και του παλαιού. Συνεισέφερε στην ανέγερση του κτιρίου του πανεπιστημίου στην Ελλάδα, έδωσε υποτροφίες σε άπορους φοιτητές, ενώ με δικά του έξοδα χτίστηκε η Ιωνίδειος σχολή στον Πειραιά⁵⁵. Στόχος του ήταν να προσφέρει στους νεαρούς Έλληνες του νεοσύστατου κράτους τη δυνατότητα μόρφωσης που αυτός στερήθηκε λόγω της βιοπάλης. Ας μη λησμονούμε ότι στην Ελλάδα η μόρφωση συνεπαγόταν και δυνατότητα κοινωνικής ανέλιξης, γεγονός που επισημαίνεται από αρκετούς περιηγητές του 20ού αιώνα. Στους *Διαλόγους*, λοιπόν, το όνομα ‘Ιπλιξής’ εκπροσωπεί

⁵⁰ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 127-128 και 233 αντίστοιχα.

⁵¹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 229.

⁵² Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. P. Leigh Fermor, *Ρούμελη*, ό.π., σσ. 151-196.

⁵³ Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τόμος Α΄, ό.π., σ. 17.

⁵⁴ Η ετυμολογία αυτή ανήκει στον Α. Μαρμαρινό. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. <http://www.saisp.gr/ionideios/index.php?>

⁵⁵ Ο Κ. Τσάτσος έδινε πάντοτε ιδιαίτερη βαρύτητα στη λειτουργία της παιδείας. Για μια αναλυτική παρουσίαση των θέσεών του στο ζήτημα αυτό βλ. Κ. Τσάτσος, *Πολιτική: Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Αθήνα, 2000³, σσ. 258-282.

τους Έλληνες της διασποράς και τη ρωμιοσύνη, ενώ το 'Ιωνίδης' την αρχαία Ελλάδα. Κατ' αυτόν τον τρόπο συνυπάρχουν και τα δύο στοιχεία που απαρτίζουν τη νεοελληνική ταυτότητα. Κεντρική θέση στη νεοελληνική ταυτότητα κατά τους περιηγητές κατέχει η «σύνθεση ελληνικού και χριστιανικού πνεύματος»⁵⁶, η οποία –σε αντίθεση με τα περισσότερα περιηγητικά έργα του 20ού αιώνα– εξετάζεται στους *Διαλόγους* διεξοδικά ως διαδικασία ανά τους αιώνες⁵⁷ και όχι ως τελικό προϊόν.

Οι περιηγητές του Τσάτσου παρατηρούν ότι η Ελλάδα παίρνει τη μορφή που επιλέγει κάθε φορά να της δώσει ο συγγραφέας, καθώς «μέσα στους αιώνες καθένας [τους]... αγάπησε μια διαφορετική Ελλάδα»⁵⁸. Η Ελλάδα αποτελείται από αντιθετικά δίπολα, όπως αυτό του Απόλλωνα και του Διονύσου, της δημόσιας και της μυστικής λατρείας, των Σοφιστών και του Σωκράτη⁵⁹. Εξίσου αντιφατική είναι και η συμπεριφορά των Ελλήνων ανά τους αιώνες, με δείγματα εξαιρετικά θετικά αλλά και αρνητικά⁶⁰. Εντοπίζονται, λοιπόν, δύο τύποι Ελλήνων: ο «ιδεατός Έλληνας, το σπάνιο υλικό με το οποίο κατασκεύασαν γενικά τον ιδεατό άνθρωπο οι αιώνες του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού και ο άλλος, ο πραγματικός άνθρωπος, η εωσφορική του άρνηση, που έχει... διπλή μορφή». Η ελευθερία, «ο πυρήνας του ιδεατού ανθρώπου», στον πραγματικό άνθρωπο λόγω της έλλειψης μεσότητας παίρνει τη μορφή είτε της ευτελούς δουλείας είτε της απεριόριστης αυθαιρεσίας⁶¹. Ένα ακόμη ελάττωμα των Ελλήνων που επισημαίνεται είναι η «εγωπάθεια», που τους εμποδίζει να προτάξουν το κοινό συμφέρον⁶². Ακόμη όμως και αυτό το ελάττωμα θεωρείται ότι αποτελεί απόδειξη της συνέχειας του ελληνικού έθνους. Ενδεικτικά αναφέρονται ο Αλκιβιάδης, ο Πausανίας, ο Θεμιστοκλής και οι πρωταγωνιστές των δύο εμφυλίων στη διάρκεια της επανάστασης του 1821. Το ίδιο ισχύει και για τη γλώσσα, την ποίηση και τα καλλιτεχνικά επιτεύγματα, από τους Κούρους και τον Όμηρο ως το δημοτικό τραγούδι⁶³.

Συμπερασματικά, εντοπίζουμε ορισμένα κοινά στοιχεία, αλλά και διαφορές μεταξύ των ιδεατών περιηγητών των *Διαλόγων* και των πραγματικών περιηγητών που επισκέφθηκαν την Ελλάδα τον 20ό αιώνα. Ο Τσάτσος μέσω των τριών περιηγητών του επιθυμεί να προβάλλει ένα «πρότυπο» περιηγητή-εραστή του ελληνικού πνεύματος που η ματιά του στα ελληνικά πράγματα κάθε άλλο παρά οριενταλιστική είναι. Παράλληλα αναδύεται μέσα από τους διαλόγους ένα μοντέλο συμπεριφοράς

⁵⁶ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 79.

⁵⁷ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 79-93.

⁵⁸ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 72-73.

⁵⁹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 72.

⁶⁰ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 77-78.

⁶¹ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 94-95.

⁶² Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 95.

⁶³ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σσ. 96-98.

του Έλληνα διανοουμένου⁶⁴ απέναντι στον ερευνητή του ελληνικού πολιτισμού. Ταυτόχρονα προβάλλεται και η θέση του συγγραφέα για το ρόλο των σύγχρονων Ελλήνων ως φορέων της ελληνικής πνευματικής κληρονομιάς στον σύγχρονο κόσμο. Είναι, άραγε, οι ιδεατοί περιηγητές του Τσάτσου «ξένοι» (δηλαδή «μη Έλληνες»), ή μήπως αντιμετωπίζονται ως εκλεκτά τμήματα του σύγχρονου ελληνικού κόσμου; Πόσο «ανοικτά» είναι τα όρια του σύγχρονου ελληνικού πολιτισμού ανάμεσα στην (προφανώς επιθυμητή, για τον συγγραφέα) διεθνική του λειτουργία και στο ιστορικό κανάλι της εξέλιξής του;⁶⁵ Η σχέση Ελλήνων-“ξένων” πάντοτε απασχολεί τον Τσάτσο και λόγω της θητείας του στο υπουργείο Προεδρίας και της ενασχόλησής του με την τουριστική ανάπτυξη της μεταπολεμικής Ελλάδας. Οι συγκεκριμένοι περιηγητές, το έργο, η επιλογή των τόπων δείχνουν ότι ο συγγραφέας παίρνει τελικά θέση στο “ελληνορωμαϊκό δίλημμα”: οι ξένοι περιηγητές του επισκέπτονται τη Μονεμβασιά (όχι κάποιο αρχαίο ιερό) και μιλούν λεπτομερώς για τους στοχαστές της περιόδου μετά το 1204 (δηλαδή της εποχής της συγκρότησης του Νέου Ελληνισμού). Σαφώς και ο Τσάτσος έχει στο οπτικό του πεδίο το αρχαίο ελληνικό πνεύμα. Στους *Διαλόγους*, όμως, περιγράφει τον ιδεατό ξένο ως αυτόν που έχει επίγνωση της αρχαιότητας, αλλά αναζητά την αυθεντικότητα στη μεταβυζαντινή εποχή. Πρόκειται για συνειδητή επιλογή του συγγραφέα.

Οι περιηγητές αναχωρούν για το Ναύπλιο και ο Συνέσιος τους αποχαιρετά, υπενθυμίζοντας και το πνεύμα των μεταξύ τους διαλόγων:

Μπορεί να μην συμφωνήσαμε σε τίποτα. Συμφωνήσαμε στο μέγιστο: στην ανθρωπιά. Σεβόμαστε ο καθένας την ανθρωπιά του άλλου. Σεβόμαστε δηλαδή στον καθένα μας τον σπινθήρα που κλείνομε μέσα μας από το φως του Θεού⁶⁶.

⁶⁴ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα σχόλια του ίδιου του Κ. Τσάτσου αναφορικά με τα παιδικά του χρόνια και την ανατροφή του: «[η] ανατροφή μου δεν ήταν ελληνική αλλά κοσμοπολιτική (όπως άλλωστε των περισσότερων παιδιών του περίγυρού μου). Έθιμα ελληνικά δεν γνώρισα παρά ελάχιστα – όσα συνδέονται πολύ στενά με τις καθιερωμένες γιορτές, και αυτά φθαρμένα. Δεν είχα παραστάσεις από τις ελληνικές παραδόσεις, και τις λέξεις, τις φράσεις, τις παροιμίες που συνδέονταν με αυτές, τις γνώρισα μεγάλος πια. Αντίθετα, οι μύθοι και οι συνήθειες οι δυτικοευρωπαϊκές μου ήταν όλες γνωστές [...] Μόνο ο πολιτικός σωβινισμός με έκανε να αισθάνομαι Έλληνας. Καθαυτό γλώσσα δεν είχα. Αισθανόμουν περισσότερο γαλλικά και γερμανικά, παρά ελληνικά. Και ο κόσμος μου ήταν ο κόσμος της Δύσης. Ήμουν σαν ένα ανεπιτέλλον μέλος της κοινωνίας των δυτικών λαών». Βλ. Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τόμος Α', ό.π., σσ. 64-66.

⁶⁵ Τη διεθνική αυτή λειτουργία του ελληνικού πολιτισμού προσπάθησε να προβάλλει ο Τσάτσος και ως Υπουργός Προεδρίας με αντικείμενο την τουριστική ανάπτυξη.

⁶⁶ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ό.π., σ. 233.

«Τα φάρμακα ψυχής» του Κωνσταντίνου Τσάτσου: Η Βιβλιοθήκη του

Αναφερόμενος στην καταγωγή του ο Κωνσταντίνος Τσάτσος διηγείται:

Αίμα εμπόρων ρέει από όλες τις πλευρές στις φλέβες μου. Δεν πρέπει όμως να νομισθί ότι οι έμποροι ήταν και άμοιροι παιδείας. Από τις βιβλιοθήκες τους, που μοιράστηκαν δυστυχώς στους σημερινούς επιγόνους, είναι φανερό ότι το γένος των Ιωνιδών και των Ροσσετών ήταν μορφωμένοι άνθρωποι και στα κλασσικά γράμματα και στη σύγχρονή τους λογοτεχνία, και στην ιστορία. Το μαρτυρούν οι καλοδεμένες άριστες εκδόσεις που ακόμα σώζονται στις βιβλιοθήκες μας. Καθώς ζούσαν στην Αγγλία και στη Γαλλία, ήξεραν ασφαλώς και τις δύο αυτές γλώσσες. Στα περισσότερα, νομίζω των Ιωνιδών, είχαν ένα ωραίο *ex libris* με την επιγραφή «Φάρμακα ψυχής», που δείχνει ότι μια ήταν αρχικά η Βιβλιοθήκη από την οποία προέρχονται. Των Τσάτσων τα βιβλία που σώζονται είναι, σχεδόν όλα, αρχαία ελληνικά κείμενα της Λειψίας. Ο πάππος μου, Ιωάννης Τσάτσος, είχε φοιτήσει στην Άνδρο, στην Σχολή του Θεοφίλου Καΐρη, του οποίου παραδόσεις βρήκα καλλιγραφημένες απ' τα χέρια του. Φαίνεται λοιπόν ότι και στους προγόνους μου σοβούσε ένα πάθος για κάτι άλλο εκτός από το χρήμα¹.

Το ίδιο *ex libris* υιοθέτησε στην προσωπική του Βιβλιοθήκη την οποία δημιούργησε με τη συνδρομή της συζύγου του, ποιήτριας Ιωάννας Τσάτσου, σε βάθος χρόνου. Αυτή αποτελούσε καθημερινό καταφύγιό του και *ιατρείον* ψυχής. Σύμφωνα με τον Διόδωρο Σικελιώτη, υπήρχε στις αιγυπτιακές Θήβες, επάνω από την είσοδο της αρχαιότερης βιβλιοθήκης του κόσμου, η επιγραφή: ΨΥΧΗΣ ΙΑΤΡΕΙΟΝ. «Έξης δ' ὑπάρχειν τὴν ἱερὰν Βιβλιοθήκην, ἐφ' ἧς ἐπιγεγράφθαι ψυχῆς ἱατρείον»². Γενικότερα η βιβλιοθήκη ως θεραπευτήριο ψυχής αποτελεί κοινό τόπο, καθώς απαντά σε ολόκληρη την αρχαία ελληνική και λατινική γραμματεία.

Όπως είναι γνωστό, διαφυλάσσεται και συντηρείται ένα αξιόλογο τμήμα της προσωπικής Βιβλιοθήκης του Κων/νου Τσάτσου στο «Κέντρο Βυζαντινών, Νεοελληνικών και Κυπριακών Σπουδών» της Γρανάδας, ύστερα από ευγενική δωρεά της

¹ Κων/νος Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμοι Ι-ΙΙ, Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 2000. Το παράθεμα απαντά στον Τόμο Ι, σ. 19.

² *Ιστορική Βιβλιοθήκη*, 1, 49.

οικογενείας το 2003. Η ενασχόληση με την καταλογογράφηση, αποδελτίωση και μελέτη του υλικού αποκαλύπτει το μέγεθος της προσωπικότητας αυτού του ξεχωριστού βιβλιόφιλου, διανοούμενου και προικισμένου συγγραφέα.

Τα βιβλία κατηγοριοποιούνται εκ πρώτης όψεως σε ελληνικά και ξενόγλωσσα. Την πλειοψηφία των ξενόγλωσσων συνιστούν τα βιβλία σε γερμανική γλώσσα, έπονται τα γαλλικά, ακολουθούν τα ιταλικά και αγγλικά. Ως προς το περιεχόμενό τους μπορούν να ταξινομηθούν σε φιλοσοφικά, νομικά, λογοτεχνικά, ακραϊφή φιλολογικά, ιστορικά, πολιτικά/πολιτειολογικά και θεολογικά. Τα φιλοσοφικά διαχωρίζονται σε έργα φιλοσοφίας δικαίου, αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, ηθικής, αισθητικής, πολιτικής φιλοσοφίας, φιλοσοφίας της ιστορίας, κοινωνικής φιλοσοφίας κ.ά. Εκτός από τα βιβλία, εντοπίζουμε αξιοσημείωτο αριθμό ανατύπων από καταξιωμένα και από λιγότερο γνωστά επιστημονικά περιοδικά ελληνικής κυκλοφορίας, αλλά και διεθνούς εμβέλειας.

Σχετικά με τις αναγνωστικές συνήθειες του μεγάλου αυτού στοχαστή μπορούμε να επισημάνουμε χαρακτηριστικά γνωρίσματα, που έχουν αυτοβιογραφικό χαρακτήρα, και συνάδουν απόλυτα με δικές μας διαπιστώσεις. Ο ίδιος θεωρούσε ότι συγκαταλέγεται ανάμεσα στους λίγους πολυδιαβασμένους ανθρώπους της εποχής του μεταξύ των μορφωμένων. Συχνά τονίζει στα γραπτά και στις συνεντεύξεις του ότι ποτέ δεν μελέτησε για την απόκτηση πτυχίων ή την κατάκτηση οιοδήποτε αξιώματος. Η μελέτη του δεν αποτελούσε μέσο για κάποιον εγκόσμιο σκοπό, αλλά ήταν έρωτας για το επιστητό το ίδιο, για το βάθος του στοχασμού και για το κάλλος του λόγου.

Εντυφούσε στα πιο δύσβατα κείμενα ώσπου να του γίνουν βιώματα, πράγμα που τεκμηριώνεται από το πλήθος των χειρόγραφων σημειώσεων και σχολίων, που είναι διάσπαρτα όχι μόνο σε βιβλία νομικού και φιλοσοφικού περιεχομένου, αλλά και στα λογοτεχνικά. Δεν παρέκαμπε τις δυσκολίες ούτε αφηνόταν στην απόλαυση πολλών ωραίων κειμένων:

Στη μελέτη μου δεν μοιάζω με εκείνους τους βιρτουόζους που αφήνουν τον εαυτό τους να χαίρονται ωραία τεμάχια, αλλά κάθε μέρα, αντίθετα, χωρίς οίκτο, έπαιζα πάντα για ώρες γκάμες και αρπές. Έτσι μπόρεσα να είμαι κάπως ευπρόσωπος στον φιλοσοφικό στίβο³.

Επειδή δεν είχε δυνατή μνήμη, αγωνιζόταν να την αναπληρώσει αναδομώντας με τη λογική τα αναγνώσματά του ασκώντας αδιάκοπα το πνεύμα και την κριτική του σκέψη. Σε αυτό τον βοήθησε ιδιαίτερα η νομική του παιδεία που ήταν ρωμαλέα σε ποιότητα:

Αν έχω γερές βάσεις, αν έχω πειθαρχία και τάξη και συνέπεια στη σκέψη μου, αυτό το χρωστώ στα νομικά. Όσο και αν δεν συμπαθώ την νομική επιστήμη, σε αυτήν χρωστώ...την ικανότητα να σκέπτομαι φιλοσοφικά και πολιτικά⁴.

³ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος Ι, σ. 131.

⁴ *Ibidem*.

Άλλο χαρακτηριστικό του που πρέπει να επισημανθεί: ποτέ δεν βυθιζόταν σε λεπτομέρειες, αλλά επικεντρωνόταν στα κύρια νοήματα, εκείνα ιδίως που προσιδίαζαν στη δική του τοποθέτηση. Ταυτόχρονα έκανε μια αφαιρετική εργασία με δικά του κριτήρια. Τέλος, μολονότι διαποτισμένος από το γερμανικό πνεύμα, δεν φρόντιζε να σπλισθεί με όλη τη βιβλιογραφία –αρετή γερμανική, όπως ο ίδιος την αποκαλεί– αλλά να ασκεί την λογική δύναμη της δικής του σκέψης. Παρέτρεχε όλες τις περί το θέμα πληροφορίες, ασημαντότητες, που προσπορίζει η πλούσια βιβλιογραφία χωρίς να προάγουν την σκέψη:

Δεν είχα ποτέ Πανσοφία περί το θέμα μου αλλά είχα συλλάβει κάθε θέμα μου με τον προσωπικό μου τρόπο.

Ξεχωριστή θέση καταλαμβάνουν ανάμεσα στα βιβλία νομικής, φιλοσοφίας, φιλοσοφίας του δικαίου και κριτικής της λογοτεχνίας τα έργα των καθηγητών του στο πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης. Κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών του στην ιστορική πανεπιστημιούπολη παρακολούθησε παραδόσεις των Heinrich Rickert, Karl Jaspers, Friedrich Gundolf και Gustav Radbruch, ακόμη, λιγότερο συστηματικά, των Graf zu Dohna, Alfred Weber, Gerhard Anschutz και Heinrich Mitteis. Ανάμεσά τους ο Gundolf αποτελεί εξαίρεση, αφού δεν ήταν νομικός ούτε φιλόσοφος, αλλά καθηγητής γερμανικής φιλολογίας και κριτικός της λογοτεχνίας.

Ο άνθρωπος που του δίδαξε γραμματική και συντακτικό της φιλοσοφίας και τον κέρδισε πνευματικά για πάντα είναι ο Heinrich Rickert, ο διάδοχος του Wilhelm Windelband στην έδρα φιλοσοφίας της Χαϊδελβέργης. Οι δύο, H. Rickert και W. Windelband, ανήκουν στη Νεοκαντιανή Σχολή της Βάδης. Ο Κων/νος Τσάτσος εξομολογείται:

Δεν γνώρισα άνθρωπο που, τόσο λαγυρά και απλά και με μια τέλεια δομή να διατύπωνε τα νοήματά του. ... Έδινε στα υψηλότερα νοήματα την καθαρότερη διατύπωση⁵.

Ο Rickert σφράγισε την πνευματική του φυσιογνωμία. Αναφέρουμε ενδεικτικά τα βιβλία του, που βρίθουν υπογραμμίσεων και σχολίων στη γερμανική και ελληνική γλώσσα δια χειρός μαθητού: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, *Die Philosophie des Lebens*, *Grundprobleme der Philosophie: Methodologie, Ontologie, Anthropologie*, *Über die Welt der Erfahrung*, τέλος, το σημαντικότερο, εμπνευσμένο έργο και θέμα της υφηγεσίας του, *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Όλα προέρχονται από τον επιφανή εκδοτικό οίκο Mohr (Paul Siebeck).

Εδώ οφείλουμε να προσθέσουμε τα έργα του προκατόχου του, W. Windelband, και των εκπροσώπων της χαϊδελβεργιανής παράδοσης, Eduard Gottlob Zeller και Kuno Fischer. Δεν θα μπορούσαν να απουσιάζουν τα εκλεκτά έργα των κορυφαίων

⁵ Λογοδοσία μιας ζωής, Τόμος Ι, σ. 128.

νεοκαντιανών φιλοσόφων του Δικαίου, Rudolf Stammler και Hans Kelsen. Του τελευταίου θαύμαζε ο Κων/νος Τσάτσος την «Καθαρά θεωρία του Δικαίου», η μόνη που επιβίωσε μετά την εξάπλωση του χιτλερισμού. Μέσα στα ίδια συμφραζόμενα επισημαίνουμε χαρακτηριστικά τους Emil Lask και Paul Natorp, των οποίων τα έργα μελέτησε σε βάθος.

Ο αγαπημένος του καθηγητής Karl Jaspers (διαποτισμένος από έναν πολιτισμό γεμάτο αποχρώσεις και αμφιβολίες), την εποχή που τον γνώρισε ο Κων/νος Τσάτσος, περνούσε τη μεταβατική του περίοδο από την ψυχοπαθολογία στην καθαρή φιλοσοφία και οδηγούνταν προς τη δημιουργία του δικού του υπαρξισμού. Ταυτόχρονα έσπαζε την χαϊδελβεργιάνη παράδοση εισάγοντας καινά δαιμόνια. Ο μαθητής του, συμφιλιωμένος με την ιδέα της αυστηρά συστηματικής φιλοσοφίας, διαφοροποιείται:

Δεν με έπεισε ο Γιάσπερς, δεν έγινα υπαρξιστής οπαδός του. Αλλά με δίδαξε ότι υπάρχει και κάτι άλλο διάφορο από τη δική μου θρησκεία⁶.

Υπογραμμίζει τη διαφορά του από τον υπαρξισμό του Jean Paul Sartre. Ξεχωρίζουμε έργα του που μελετήθηκαν συστηματικά: *Nietzsche: Einfuehrung in das Verstaendnis seines Philosophierens*, *Allgemeine Psychopathologie*, *Vernunft und Existenz*, *Existenzphilosophie*, *Von der Wahrheit* κ.ά.

Ο Friedrich Gundolf, που ανήκε στον κύκλο του Stefan George, θεωρούνταν από τον Κων/νο Τσάτσο ο μεγαλύτερος κριτικός της λογοτεχνίας και προσωπογράφος του αιώνα του, συνάμα σπάνιος αριστοτέχνης του γερμανικού πεζού και λυρικού λόγου. Σχετικά με τις αφιερώσεις που προτάσσονται στα βιβλία του δασκάλου του, μας πληροφορεί:

Ήταν ευτυχισμένος όταν του έφερνα σαμιώτικο κρασί. Έτσι απόκτησα τα έργα του με προσωπικές αφιερώσεις⁷.

Συναντάμε, ανάμεσα σε άλλα, τα πιο γνωστά έργα του, *Goethe* και *Shakespeare und der deutsche Geist*.

Κατέχουν ιδιαίτερη θέση στη Βιβλιοθήκη, όπως είναι φυσικό άλλωστε, τα έργα του Καντ, των επιγόνων του (αναφέραμε ήδη εκπροσώπους του νεοκαντιανισμού) και οι εξειδικευμένες μελέτες για την καντιανή φιλοσοφία, καθώς επίσης τα έργα των επικριτών τους. Ο Κων/νος Τσάτσος, που ξεκίνησε με τη λογική και κυρίως με τη γνωσιολογία, προσπάθησε να εκλαϊκεύσει στην Ελλάδα τη φιλοσοφία του Καντ: την «Κριτική του Καθαρού Λόγου», δηλαδή τη Γνωσιολογία του Καντ, την «Κριτική του Πρακτικού Λόγου», που είναι η Ηθική του φιλοσοφία, και τέλος την «Κριτική της Δύναμης της Κρίσης», την Αισθητική. Μας διαφωτίζει:

⁶ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος Ι, σσ. 129-130.

⁷ *Ibidem*.

Δεν υπήρξα παρά ένας μικρός κρίκος στη μακρυνά αλυσίδα που ξεκινά από τον Παρμενίδα και τον Πλάτωνα και μέσω του Καντ και του γερμανικού ιδεαλισμού έφθασε ως εμάς⁸.

Ως μαθητής και επίγονος του Καντ και κατ' επέκταση του Πλάτωνα, συνδύασε καντιανισμό και δη νεοκαντιανισμό με πλατωνισμό. Ειδικότερα στη φιλοσοφική θεώρηση του δικαίου: Με βάση τον H. Rickert και την θεωρία των αξιών, που ποτέ δεν ασχολήθηκε με το Δίκαιο, κατασκεύασε ένα δικό του λογικό οικοδόμημα, ανέπτυξε συστηματικά μια νεοκαντιανή θεωρία περί της έννοιας του Δικαίου που έχει πρωτοτυπία. Έκανε τη συνεπέστερη εφαρμογή των διδασμάτων της Νοτιοδυτικής Σχολής της Βάδης, αυτής που εκπροσώπησαν ο W. Windelband και κυρίως ο H. Rickert, και άσκησε γόνιμη κριτική στους R. Stammler και H. Kelsen. Ο ίδιος αναγνωρίζει:

Δεν είμαι ένας ρηξικέλευθος φιλόσοφος, αλλά ένας ρηξικέλευθος φιλόσοφος του Δικαίου. Kein Philosoph aber ein Rechtsphilosoph⁹.

Όταν εκδόθηκε το πρωτόλειό του, *Der Begriff des positiven Rechts*, η φιλοσοφική θεωρία της Νοτιοδυτικής Σχολής της Βάδης παραμεριζόταν από τον υπαρξισμό και την φαινομενολογία του Edmund Husserl, διαδόχου του Rickert στο Freiburg. Ο Κων/νος Τσάτσος σκόπευε να κάνει μια πλήρη κριτική του υπαρξισμού που θα αποτελούσε «υπηρεσία στη διεθνή έρευνα αυτού του προβλήματος». Χαρακτηρίζει τον υπαρξισμό «πρόβλημα». Δεν πρόλαβε όμως να την ολοκληρώσει και να τη δημοσιεύσει, ώστε να καταχωρηθεί ως βιβλιογραφική αναφορά. Από τη Βιβλιοθήκη του δεν εκλείπει κανένα βιβλίο του Husserl. Σε όλα διαβάζουμε αμέτρητα σχόλια δια χειρός Τσάτσου με τα οποία ασκεί δριμεία κριτική. Το ίδιο παρατηρούμε στα βιβλία του επίσης φαινομενολόγου Max Scheler και στα έργα των Henri Bergson, Martin Heidegger, φιλοσόφου της μερίμνης, και Ludwig Wittgenstein. Εκφράζει την ευχή:

όταν κάποτε θα έχει καταλαγιάσει ο Χαϊντέγκερ και ο Βιτγκενστάιν, και επιστρέψουν οι μελετητές της φιλοσοφίας στην μεγάλη παράδοση...θα ευχόμεν...να ξαναγυρίσουν στο μεγάλο σταυροδρόμι της καντιανής κοσμοθεωρίας¹⁰.

Θεωρούσε ότι η σύγχρονη φιλοσοφία έχει πολλές Σειρήνες που караδοκούν, αλλά ποτέ δεν τον εκτρέψανε από τον δρόμο του. Το συστηματικό δόγμα, που στην εποχή του εκλαμβάνονταν ως ένας άγονος, ξεπερασμένος ακαδημαϊσμός, αποτελούσε για τον Τσάτσο την αναγκαία μορφή που προσλαμβάνει η φιλοσοφική σκέψη στις μεγάλες εποχές της.

⁸ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος II, σ. 602.

⁹ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος II, σ. 590.

¹⁰ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος II, σ. 593.

Διάσπαρτα από σχόλια είναι τα βιβλία φιλοσόφων που αποκλίνουν από τη δική του κοσμοθεωρία, όπως του ψυχολογιστή Wilhelm Wundt (οπαδοί του στην Ελλάδα ο Βορέας και ο Λογοθέτης) και των Marx και Hegel. Τη γνωσιοθεωρία του μαρξισμού την ανήγαγε σε έναν άβαθο, λαϊκό και αφελή ματεριαλισμό:

Υπάρχει ως φιλοσοφία χάρις στην οικονομική σκέψη του Μαρξ, που ασφαλώς αποτελεί σταθμό και χάρη στην θαυμάσια σύνδεση της οικονομικής αυτής σκέψης με ένα θρησκευτικό αλλά αφιλοσόφητο μεσσιανισμό, ο μόνος που εκτός από μερικά κεφάλαια του *Κεφαλαίου*, αντέχει στο χρόνο. Ο μαρξισμός, ως γενική φιλοσοφία της ιστορίας, έχει καταποντισθεί προ πολλού¹¹.

Διαπιστώνουμε έργα ακόμη και εκπροσώπων του ματεριαλισμού στην Ελλάδα, όπως του Δ. Γληνού και του Κ. Γεωργούλη, με τους οποίους τον συνδέει αρχικά αμοιβαία εκτίμηση και φιλία, εξ' ου και οι ιδιόγραφες αφιερώσεις του Γεωργούλη στα βιβλία του.

Έχοντας εμβαθύνει σε όλα τα φιλοσοφικά συστήματα, καταγράφονται επίσης στη Βιβλιοθήκη έργα των Spinoza, René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibnitz, και του πατέρα της σύγχρονης ερμηνευτικής, Friedrich Schleiermacher.

Θα ήταν παράλειψη να μην υπογραμμίσουμε ότι ανάμεσα στα βιβλία των πιο διαλεχτών μαθητών του, ξεχωρίζουν τα έργα του Κορνήλιου Καστοριάδη με την υπερβάλλουσα μαθηματικότητα στην τάξη των στοχασμών, κάτι, που, όπως ευθαρσώς παραδέχεται ο Κων/νος Τσάτσος, αποτελούσε το μοναδικό κενό στη δική του φιλοσοφική παιδεία: γνώση ανωτέρων μαθηματικών. Για τους επίλεκτους μαθητές του, όπως ο Δημ. Καπετανάκης, ο Γ. Σαραντάρης, ο Ι. Πεσμαζόγλου, οι αδελφοί Δεσποτόπουλοι, ο Κ. Χοϊδάς και ο Κ. Καστοριάδης ένιωθε ιδιαίτερη υπερηφάνεια και πατρική αγάπη:

αισθανόσουν πως μέσα στην ψυχή τους αντηχούσε το *ἄμμες δε γ' ἐσόμεθα πολλῶ κάρρωνες*.

Ανακεφαλαιώνοντας, η Βιβλιοθήκη προσφέρει μια φωτεινή παρουσίαση όλων των φιλοσοφικών συστημάτων και θεωριών, όπως αρμόζει στον φιλόσοφο Τσάτσο.

Ο ίδιος μας πληροφορεί ότι στον «ευλογημένο», όπως τον χαρακτηρίζει, γάλλο οικοδιδάσκαλο, Ζυλ Μπασσέ, χρωστάει τη γνωριμία του με τον Ουγκώ και την ποίηση σε ηλικία δέκα ετών. Η αποκάλυψη της μαγείας του λυρικού λόγου στάθηκε το αποφασιστικότερο γεγονός της ζωής του. Εξομολογείται:

...άλλαξε για μένα τον ρυθμό του κόσμου. ... Ανοίγονταν οι ουρανοί για μένα. Δοκίμαζα απολαύσεις που ούτε είχα ονειρευθεί¹².

¹¹ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος II, σ. 594.

¹² *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος I, σσ. 56-57.

Λόγω της καταπληκτικής για την ηλικία του δεκτικότητας ακολούθησαν οι Alfred de Musset, Alphonse de Lamartine, Alfred Victor de Vigny.

Δεν πέρασαν μήνες και άρχισα να διαβάζω μόνος μου με πάθος, και ό,τι καταλάβαινα και ό,τι δεν καταλάβαινα. Κάποτε μου ακούσε η μουσική των λέξεων και ο ρυθμός. Γρήγορα επεκτάθηκα στην πρόζα, στο θέατρο¹³.

Έτσι μυήθηκε στη γαλλική ρομαντική λογοτεχνία και σχεδόν ταυτόχρονα άρχισε να διαβάζει με πάθος γερμανική και ιταλική λογοτεχνία. Άλλωστε, ιταλικά μιλούσαν η τροφός και η μητέρα του. Πολύ αργότερα μελέτησε αγγλική λογοτεχνία. Δεκατριών χρονών βυθιζόταν στη μελέτη του Faust. Στα δεκατέσσερά του εντυφούσε στον Göthe, στον Schiller, στον Heine, στον Chateaubriand και στις τραγωδίες του Βολταίρου. Από τα έντεκα ως τα δεκαπέντε του χρόνια ήταν κιάλας γνώστης σχεδόν όλης της γερμανικής και τη γαλλικής ρομαντικής λογοτεχνίας. Με την εισαγωγή του στο πανεπιστήμιο είχε κυριολεκτικώς καταβροχθίσει όλους τους γάλλους και γερμανούς κλασικούς και ρομαντικούς συγγραφείς, και ένα μεγάλο μέρος της ιταλικής λογοτεχνίας.

Τέτοιος ήταν ο εξοπλισμός του όταν πρωτοετής φοιτητής άρχισε να γράφει τους πρώτους του στίχους, διοχετεύοντας εκεί τον πληθωρικό συναισθηματισμό του. Αρχικά τον επηρέασε περισσότερο η γερμανική ποίηση του ρομαντισμού, το ερωτικό Lied και η μπαλάντα, και σε μικρότερο βαθμό οι γάλλοι ρομαντικοί και οι παρνασσιακοί. Τους νεώτερους γερμανούς, καθώς και τους νεώτερους γάλλους, και τον Bodelaire από τους παλιούς, δεν μπορούσε στα χρόνια της νεότητας να τους καταλάβει παρά σποραδικά ούτε να τους χαρεί ανεμπόδιστα. Οι ποιητές που περισσότερο τον επηρέασαν δεν ήταν πάντα εκείνοι που θαύμαζε περισσότερο. Ο Johann Wolfgang Göthe, ο Friedrich Schiller, ο Heinrich Heine, ο Ludwig Uhland, ο Nikolaus Lenau από τους γερμανούς –αν και ο τελευταίος είναι ουγγροαυστριακός– και από τους γάλλους οι De Lamartine, De Vigny, Hugo στάθηκαν οδηγοί του στην τεχνική του ποιητικού λόγου.

Γνωρίζουμε ότι νεοελληνική ποίηση σχεδόν δεν διάβαζε στο ξεκίνημά του, ούτε ήταν σε θέση να συγκινηθεί από το δημοτικό τραγούδι ή την κλασικότητα του Κάλβου. Το 1915 διαβάζει τους *Βωμούς* του Παλαμά που τότε είχαν πρωτοεκδοθεί. Ύστερα από μια παλαιότερη επιπόλαια γνωριμία με τον Σολωμό, αυτή ήταν η πρώτη του επαφή με τη νεοελληνική ποίηση. Τον ίδιο καιρό, από την έκδοση του Νικολάου Πολίτη ανακάλυπτε το δημοτικό τραγούδι:

Τί χειρότερο από ένα παιδί που ως τα 15 του, ενώ είχε διαβάσει έναν αφάνταστο για την ηλικία του όγκο λογοτεχνικών έργων, γαλλικών, γερμανικών, ιταλικών και αγγλικών, δεν είχε διαβάσει ούτε ένα νεοελληνικό λογοτέχνημα, εκτός από εκείνα

¹³ Ibidem.

που έμαθε αναγκαστικά στο σχολείο; Καθαυτό γλώσσα δεν είχα. ... Αισθανόμουν περισσότερο γαλλικά και γερμανικά, παρά ελληνικά. Και ο κόσμος μου ήταν ο κόσμος της Δύσης¹⁴.

Στη Βιβλιοθήκη του συναντάμε εκτός από έργα των λογοτεχνών που προαναφέρθηκαν –ανάμεσά τους μία μεγάλη συλλογή μελετών γύρω από το έργο και την προσωπικότητα του Göthe– ποικίλα έργα. Θα εστιάσω σε λογοτέχνες των οποίων τα έργα μελετήθηκαν από τον Τσάτσο διεξοδικά. Παρελαύνουν ονόματα λογοτεχνών, όπως οι: Georg Büchmann, Gustav Freytag, Franz Grillparzer (άπαντα), Christian Friedrich Hebbel (άπαντα, διαβάστηκαν με προσοχή), Hermann Hesse, Paul Heyse, Stefan George, ο φίλος του, αλλά εκ διαμέτρου αντίθετος, Hugo von Hofmannstahl, Friedrich Hölderlin (άπαντα, διαβάστηκαν σχολαστικά), Heinrich von Kleist (18^{ος} αι., γερμανικός ρομαντισμός), Gotthold Ephraim Lessing (18^{ος} αι., λογοτέχνης και στοχαστής), Novalis (γερμανός ρομαντικός ποιητής και φιλόσοφος), Hermann Sudermann, Carl Zuckmayer, Rainer Maria Rilke (εις βάθος μελέτη), Bertolt Brecht, Jens Peter Jacobsen (άπαντα, ο δανός συγγραφέας επηρέασε τους Thomas Mann, Hermann Hesse, Stefan Zweig, Henrik Ibsen), Erik Ibsen (αμέτρητα σχόλια), Stefan Zweig, Erich Kästner (ποιητής, συγγραφέας με οξύ και καυστικό κριτικό πνεύμα), Marcel Proust (μελετήθηκε συστηματικά), Emmanuel Pierre (διαβάστηκαν και σχολιάστηκαν τα άπαντά του λεπτομερώς, η βιβλιοδεσία έγινε από την Ιωάννα Τσάτσο, προσωπική φίλη του Emmanuel Pierre), Emile Zola (πατέρας του νατουραλισμού), León Tolstoi (σε γαλλική μετάφραση).

Διαπιστώνουμε ότι την πλειοψηφία των ξενόγλωσσων βιβλίων συναπαρτίζουν έργα της γερμανικής λογοτεχνίας. Εντύπωση προκαλεί ανάμεσα σε άλλες μία πολύτιμη έκδοση ιστορίας της γερμανικής λογοτεχνίας του Robert Köpfig, η οποία ανάγεται στο τέλος του 19^{ου} αιώνα και διαθέτει πλούσια εικονογράφηση, φωτογραφίες χειρογράφων και μεταξοτυπίες.

Δεν θα γίνει αναφορά ούτε ακροθιγώς στην πλούσια συλλογή από έργα νεοελληνικής λογοτεχνίας, γιατί θεωρώ ότι τα περισσότερα προέρχονται από την προσωπική Βιβλιοθήκη της Ιωάννας Τσάτσο, όπως συνάγεται από τον γραφικό χαρακτήρα των χειρόγραφων σημειώσεων που επιδεικνύουν. Γνωρίζουμε ότι διατηρούσε προσωπικές επαφές, εκτός από τον Παλαμά και τον αδελφικό του φίλο Αλέξανδρο Εμπειρικό, με τους Σεφέρη, Σικελιανό, Μυριβήλη, Ελύτη, Καζαντζάκη, Συκουτρή, Κατσίμπαλη, Δ. Αντωνίου, Καραντώνη και Γκάτσο.

¹⁴ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος Ι, σ. 65.

Τα έργα της αρχαίας ελληνικής και λατινικής γραμματείας κοσμούν τη Βιβλιοθήκη του Κων/νου Τσάτσου. Τον πυρήνα συγκροτούν τα αριστοτελικά και πλατωνικά έργα, ενώ εντυπωσιάζει η παρουσία σχολιαστών του Αριστοτέλη, π.χ. του Αλεξάνδρου Αφροδισιέως και του Κορυδαλλέα για τη *Μεταφυσική*, όπως επίσης των Σιμπλίκιου, Σχολάριου, Μιχαήλ Εφεσίου κ.ά. Αξιοσημείωτη είναι η συλλογή *Fragmenta philosophorum graecorum*, μία έκδοση του αρχαίου ελληνικού κειμένου με λατινική μετάφραση. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν ακόμη οι κριτικές εκδόσεις με πλούσιο κριτικό υπόμνημα και στέμμα κωδίκων, που εκθέτουν, εκτός των άλλων, τα συμπεράσματα από τη μελέτη της χειρόγραφης παράδοσης του κάθε κειμένου.

Σε αυτή την κατηγορία συγκαταλέγονται έργα ιστοριογραφίας, όπως αυτά του Θουκυδίδη, Ηροδότου, Ξενοφώντα¹⁵, Πολυβίου, έργα ρητορικής, οι τραγωδίες του Ευριπίδη και ο Πίνδαρος. Αξίζει να σημειωθεί ότι στην *Ανθολογία Αρχαίων Ελλήνων Λυρικών* του Γουδή, μεταφράζει ένα επίγραμμα του Πλάτωνος στη νεοελληνική δίπλα στο περιθώριο. Η απουσία νεοελληνικής μετάφρασης από τις περισσότερες εκδόσεις φανερώνει την άριστη γνώση της αρχαίας ελληνικής και εν μέρει της λατινικής γλώσσας. Εξηγεί:

Λατινικά διαβάζω με το λεξικό και κάποτε χρησιμοποίη μια παράλληλη μετάφραση¹⁶.

Η αγάπη για τα κλασικά γράμματα ανέτειλε μέσα του πολύ νωρίς, ήδη στα μαθητικά χρόνια, και από τότε δεν αποχωρίστηκε ποτέ τους αρχαίους Έλληνες και Λατίνους συγγραφείς. Τα κείμενά τους άφησαν βαθιά ίχνη μέσα του και προετοίμασαν εξελίξεις που πραγματοποιήθηκαν αργότερα, όταν βγήκε οριστικά από τη ρομαντική περίοδο της νιότης του.

Ο ίδιος συνέγραψε δύο βιβλία, όπου το πολιτικό περιεχόμενο συνδυάζεται με την προσπάθειά του να πλάσει επιτυχώς το ρητορικό ύφος της δημοτικής: τις μεταφράσεις με εισαγωγές και σχόλια ορισμένων λόγων του Κικέρωνα και του Δημοσθένη.

Με το αισθητήριο αυτό που διαθέτω, δεν μου διαφεύγει το κάλλος ενός στίχου του Βιργίλιου ή ο μεγαλόπρεπος ρυθμός μιας φράσης του Κικέρωνα... Έχω το προνόμιο να διεισδύω στο νόημα των λέξεων και στην αισθητικότητα του συνειρμού των. Έτσι κάνω σωστές μεταφράσεις από τα αγγλικά και τα λατινικά, διότι μου γίνεται βίωμα το νόημα του ξένου λόγου. Αυτό το δώρο το απέκτησα αφού κοπίασα πολύ, διαβάζοντας ένα άπειρο πλήθος από κλασικά κείμενα όλων αυτών των γλωσσών. Συνέβαινε

¹⁵ Για την γνωριμία του με τον Ξενοφώντα, μας διαφωτίζει: «Σημειώνω όμως σαν μίαν εύνοια της τύχης που μέσα σε αυτή τη ρομαντική σκηνοθεσία, μπήκε ένα απόγευμα του 1915, ο Ξενοφών με τον απέριπτο λόγο του και άνοιξε τον δρόμο για άλλους μεγαλύτερους και έτσι δεν μου έλειψε ένα στήριγμα γερό, όταν πήγαινα να παραπατήσω σε όλες τις ρομαντικές πελαγοδρομίες μου», *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος Ι, σ. 79.

¹⁶ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος ΙΙ, σσ. 627.

μάλιστα, ιδίως όταν διάβαζα ποιητικό και ρητορικό λόγο, να διαβάζω φωναχτά για να χαιρέται η ψυχή μου την μουσικότητα, τον ρυθμό, τον ήχο και τον απόηχο του κειμένου μέσα μου¹⁷.

Χαιρόταν το λεπτό δούλεμα της γλώσσας, όπως ο γλύπτης χαιρέται τον πηλό. Θεωρούσε μάλιστα ότι η μεταφραστική του δουλειά ήταν αξιέπαινη. Την ίδια απόλαυση αισθανόταν όταν μετέφραζε ποιήματα από τα αγγλικά, γερμανικά, γαλλικά ή ιταλικά.

Στα πλαίσια της σύντομης αυτής παρουσίασης δεν θα γίνει εκτενής αναφορά στα βιβλία αμιγώς νομικού περιεχομένου. Περιγράψαμε μία υποκατηγορία, τα βιβλία φιλοσοφίας του δικαίου, που συνιστούν το μεγαλύτερο μέρος των νομικών¹⁸.

Ολιγάριθμα είναι τα βιβλία ιστορίας και πολιτικής σε σχέση με τα φιλοσοφικά, νομικά, λογοτεχνικά, αρχαίας ελληνικής και λατινικής γραμματείας. Ανάμεσα στους συγγραφείς έργων με πολιτικό/πολιτειολογικό περιεχόμενο διακρίνουμε τον Γ. Ράλλη, τον Σπ. Μαρκεζίνη, το Ν. Παπαδημητρίου, τον Π. Λαμπριά, τον Π. Μπακογιάννη, τον Γ. Λύχνο, τον Γ. Κοντογεώργη και τον Γρ. Δαφνή, αν και μπορούμε να κατονομάσουμε αρκετούς ακόμη. Αφθονούν οι εκδόσεις της Βουλής των Ελλήνων με Πρακτικά, με επίσημα Έγγραφα του Έθνους και με κρίσιμα κείμενα της πολιτικής ζωής της Ελλάδας.

Από τα ιστορικά βιβλία σταχυολογούμε τα έργα σύγχρονης ελληνικής ιστορίας, που αποτελούν την πλειοψηφία, και ιδιαίτερα, όσα πραγματεύονται τη δράση και συνεισφορά μεγάλων μορφών του ελληνικού διαφωτισμού, την ιστορία της ελληνικής επανάστασης, τον βίο και το έργο του Ι. Καποδίστρια, τους βαλκανικούς πολέμους, την φυσιογνωμία του Ε. Βενιζέλου, το έπος του 40, το Κυπριακό ζήτημα, και την εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδας. Ως αντιπροσωπευτικά δείγματα καταχωρούμε έργα των Σπ. Τρικούπη, Εμ. Πρωτοψάλτη, Ν. Σβορώνου, Α. Βακαλόπουλου, Ν. Κρανιδιώτη, Γ. Κονιδάρη, Μ. Λάσκαρη, Β. Στεφανίδη, Γ. Τενεκίδη, Γ. Λύχνου και Κ. Παπαρρηγόπουλου. Όλα συνθέτουν μία τοιχογραφία της σύγχρονης ελληνικής ιστορίας.

Ενδιαφέρουσες είναι οι αφιερώσεις φίλων, δασκάλων, μαθητών, συμμαθητών και συναδέλφων, που παρουσιάζει ένας αξιόλογος αριθμός βιβλίων. Ενδεικτικά είναι τα ονόματα που ακολουθούν:

Ντίμης Αποστολόπουλος, Ν. Γ. Αυγελής, Απόστολος Ε. Βακαλόπουλος, Άγγελος Βλάχος¹⁹, Γεώργιος Βλάχος (φιλόσοφος), Κ.Δ. Γεωργούλης, Χρήστος Γιανναράς, Κων/

¹⁷ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος II, σ. 628.

¹⁸ Διεξοδικός λόγος γίνεται στο βιβλίο του οποίου η έκδοση επίκειται, και φέρει τον ίδιο τίτλο (*Τα φάρμακα ψυχής του Κων/νου Τσάτσου: Η Βιβλιοθήκη του*).

¹⁹ Άλλοτε απευθύνεται μόνο στην Ιωάννα Τσάτσου, άλλοτε και στους δύο. Π.χ. προσφέρει το «Αθηναίων πολίτευμα» του Αριστοτέλη και τον «Γερο ὀλιγαρχικό»: *Στόν Κωνσταντίνο Τσάτσο ἐν νῶ και πράξει πολιτικόν*.

νος Γρόλλιος²⁰, Κ. Δεσποτόπουλος²¹, Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος²², Ι. Θ. Κακριδής, Παναγιώτης Κανελλόπουλος, Βασίλης Κύρκος, Γρηγόρης Κωσταράς, Αριστόβουλος Μάνεσης, Εμμ. Μιχελάκης (καθηγητής νομικής), Γεώργιος Μουρέλος (φιλόσοφος), Ε. Μουτσόπουλος, Δημ. Νιάνιας²³, Ευάγγελος Παπανούτσος (πολλές), Γεώργιος Πλάτης (φιλόλογος)²⁴, Ιωάννης Σκουτε-ρόπουλος, Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος²⁵, Luigi Bagolini, Yvon Belaval, Stewart Chamberlain, Emmanuel Pierre (πολυάριθμες), Ernst Forsthoff²⁶, Olof Gigon, Mario Montuori, Jacquelin de Romilly (άμπολλες), Hans Stercken (δημοσιογράφος και πολιτικός CDU), Wolfgang Ritter²⁷. Υπάρχει μία εξαιρετική αφιέρωση στα αγγλικά εν είδει ποιήματος της οποίας την υπογραφή στάθηκε αδύνατο (μέχρι τώρα) να αποκωδικοποιησω.

Ξεφυλλίζοντας ένα προς ένα τα βιβλία εντοπίσαμε πλήθος προσκλήσεων, καρτών, σημειωμάτων, ακόμη και αντικειμένων:

Προσκλήσεις της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας, του Ιταλικού Μορφωτικού Ινστιτούτου Αθηνών, του Göthe Institut, του Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσού, της Γαλλικής Πρεσβείας, του Ιδρύματος Γουλανδρή-Χορν, κάρτες του Εθνικού Ιταλικού Οργανισμού Τουρισμού.

Σημειώματα από συνεδρίες της Ακαδημίας Αθηνών με ακριβείς ημερομηνίες και συγκεκριμένα θέματα ημερησίας διάταξης.

Αποκόμματα εφημερίδων με βιβλιοκρισίες και άρθρα κριτικής της λογοτεχνίας, αντλώντας ένα παράδειγμα αναφέρουμε χαρακτηριστικά τα άρθρα αποτίμησης του λογοτεχνικού έργου του Emmanuel Pierre.

Πλήθος διευθύνσεων και συλλογή από προσωπικές κάρτες συνεργατών, συγγραφέων και προσωπικών ή οικογενειακών φίλων.

²⁰ Στόν διαπρεπή νομομαθή και λατινομαθή κύριον Κωνσταντίνον Τσάτσον προσφέρω τούς «Νόμους» τοῦ Κικέρωνος.

²¹ Αναριθμητες, π.χ.: Στόν Κ. Δ. Τσάτσο, τόν ἀριστοτέχνη τῆς πρὸς τό πνεῦμα δημιουργίας του, τόν και καθηγέτην τῆς πρὸς τό πνεῦμα κοινωνίας μου. Στόν Πρόεδρο τῆς Δημοκρατίας και στήν Κυρία Τσάτσου εὐ πράττειν και εὐτυχεῖν. Ἀλλού τον αποκαλεί Γενάρχη τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου στήν Ἑλλάδα τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα, ενώ αυτοχαρακτηρίζεται ο παλαιός μαθητής, Στόν Κωνσταντίνο Τσάτσο ὕστερ' ἀπό μαθητεία, συνεργασία και φιλία πενήντα ἐτῶν. Στόν Πρόεδρο Κ. Τσάτσο και στήν Κυρία Ἰωάννα Τσάτσου, Ἀναμνηστικό ἐκλεκτῶν φίλων και παλαιῶν ἡμερῶν.

²² Πολυάριθμες, π.χ. Τῆς Ἰωάννας και τοῦ Κωστάκη μέ ἰσάδελφη ἀγάπη. Στούς ἀδελφούς μου Κωστάκη και Ἰωάννα, μέ τήν παλαιά και πάντα καινούρια ἀγάπη. Στόν ἐκλεκτό μου Κωστάκη, τεκμήριο παλαιφύτου φιλίας. ...εἰς ἀνάμνησιν τοῦ καιροῦ τῆς Heidelberg.

²³ Εἰς τόν Διδάσκαλον και Φίλον μέ εὐγνωμοσύνην.

²⁴ Προσφέρεται πρὸς τόν ἐξοχότατον Πρόεδρον τῆς Ἑλλην. Δημοκρατίας, κ. Κ. Τσάτσον, «τόν μέγαν ἐμβολαῖς τε και ἦθεσιν και φρενός ἀλλή».

²⁵ Στόν ἀκαδημαϊκό κ. Κωνσταντίνο Τσάτσο, ἐραστή τῶν κλασσικῶν γραμμάτων, μέ σεβασμό.

²⁶ Zur Erinnerung an Deinen Besuch in Heidelberg-August 1956.

²⁷ ...für Erinnerung des gemeinsamen Studiengangs in Heidelberg.

Συγχρόνως εντοπίσαμε και αντικείμενα καθημερινής φύσης και χρηστικής ανάγκης, όπως αποκόμματα εφημερίδων με το πρόγραμμα θεατρικών παραστάσεων, αποκόμματα ημερολογίου με υποχρεώσεις της επόμενης ημέρας και εκκρεμότητες προς διεκπεραίωση, ακόμη και αποδείξεις λογαριασμών για το σπίτι Κυδαθηναίων 9 (ανάμεσα τους λογαριασμούς που εξόφλησε ο ποιητής Γεώργιος Σεφέρης), κ.τ.λ.

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν δύο φωτογραφίες με πορτραίτα ανδρών και, ανάμεσα σε άλλα, ένα προσχέδιο λόγου, που θα εκφωνούσε προφανώς στη Βουλή, όπου γίνεται αναφορά στον Κων/νο Καραμανλή. Τέλος, ανακαλύψαμε σημειώματα με βιβλιογραφικές παραπομπές πολλά από τα οποία έγραφε κατά τη διάρκεια ταξιδιών του, όπως γίνεται φανερό από τις πληροφορίες *Ιντερκοντινένταλ*, Όσλο κτλ. που αναγράφονται.

Όλα τα παραπάνω αποδεικνύουν ότι ο Κων/νος Τσάτσος είχε μια ιδιαίτερη καθημερινή επαφή με τον κόσμο των βιβλίων, ζούσε με τα βιβλία του, που γίνονταν μάρτυρες όλων των δραστηριοτήτων του και αντικατόπτριζαν τη ζωή του σε όλες τις τις εκφάνσεις.

Ιδιαίτερη μνεία αξίζει να γίνει στις χειρόγραφες σημειώσεις του, που καταγράφονται σε πλήθος βιβλίων και ανατύπων. Τα σχόλια ανήκουν στις εξής κατηγορίες:

Πρόκειται για λέξεις κλειδιά στο περιθώριο, απόδοση του νοήματος μιας παραγράφου περιληπτικά στο περιθώριο, γλωσσικές ασκήσεις, π.χ. εξήγηση γερμανικών λέξεων-εννοιών στην ελληνική και μετάφραση όρων στην αρχαία ή νέα ελληνική, παραπομπές που αποκαλύπτουν την ευρυμάθειά του, επιδιόμενος έτσι σε ένα είδος συγκριτικής γραμματολογίας, κατάθεση προσωπικής γνώμης και άσκηση κριτικής, και τέλος σελίδες ξεχωρες με βιβλιογραφία και περιεχόμενα βιβλίου.

Οι αναρίθμητες σημειώσεις και τα σχόλια δεν μαρτυρούν μόνο στοχαστικότητα, ενάργεια και ακρίβεια, αλλά και την πυκνότητα συγχρωτισμού του αναγνώστη και στοχαστή με το καινούριο κάθε φορά αντικείμενο της μελέτης του. Καταμαρτυρούν έναν ανοιχτό διάλογο με τα βιβλία του, που είναι έμψυχα. Συνδιαλέγεται μαζί τους και αυτά καθιστούν τον δικό του ερμητικό κόσμο.

Ο Κων/νος Τσάτσος αρνείται ότι υπήρξε περιηγητής μέσα στον κόσμο του επιστητού –το αντίθετο αποδεικνύει η Βιβλιοθήκη του και το συγγραφικό του έργο– δηλώνει όμως πάντα εραστής του:

Αν κατέκτησα κάποιους τόπους στον κόσμο του επιστητού, αυτό οφείλεται στο ότι κάθε φορά το αντικείμενο που ήθελα να γνωρίσω το πλησίαζα με έρωτα, με πάθος, με ενθουσιασμό.

Πράγματι, στη νομική επιστήμη, τον συνέπαιρνε η γοητεία της λογικής, ενώ με ζέση βυθιζόταν στα δύο πάθη του, στη φιλοσοφική μάθηση και στη νόηση του όποιου ποιητικού λόγου.

Η πολυσχιδής προσωπικότητά του διαφαίνεται από την ποικιλομορφία της σύνθεσης της Βιβλιοθήκης του και σηματοδοτεί τη «διασπορά» του στο διανοητικό χώρο, όρος που χρησιμοποιείται από τον ίδιο στη *Λογοδοσία μιας ζωής* και στους *Αφορισμούς και Διαλογισμούς*.

Μια επιδιόμουν στο ένα είδος, μια στο άλλο. ... Ο διχασμός είναι μια δικέφαλη κατασκευή της ψυχής, λιγότερο μια δύναμη και περισσότερο μια αδυναμία. Για να είσαι homo universalis πρέπει να είσαι ή Goethe ή Ιούλιος Καίσαρ²⁸.

Αναμφισβήτητα τα βιβλία φιλοσοφικού περιεχομένου –είτε «αμιγούς» χαρακτήρα είτε αρχαίας φιλοσοφίας είτε φιλοσοφίας δικαίου– διαγράφουν το περίγραμμα της συλλογής. Δεν είναι τυχαίο. Ο φιλόσοφος, νομικός, πολιτικός, εραστής των κλασικών γραμμάτων, λάτρης της λογοτεχνίας και συγγραφέας Κων/νος Τσάτσος αυτοϋπαγόταν καθημερινά στον φιλοσοφικό λόγο, γιατί η φιλοσοφία αποτελούσε γι' αυτόν όχι ζήτημα γνώσης, αλλά ζωής. Η μεταφυσική, η φιλοσοφική αναζήτηση, καταλάμβανε αδιάσπαστη την ψυχή του. Σε αυτή την αναζήτηση έμενε αναλλοίωτος, σε αυτήν επιδιόταν αδιάκοπα. Τον κατείχε κάθε φορά που πρόφτανε να ξαναγυρίσει στον εαυτό του. Αναρωτιέται:

Να πω έτσι πως από τη φύση μου είμαι φιλόσοφος, ένας φιλόσοφος του «εγώ» σαν τον Μάρκο Αυρήλιο και τον Montaigne, και πως παρ' όλους τους κλυδωνισμούς, η φιλοσοφία είναι το κέντρο της ζωής μου;

Την απάντηση τη δίνει ο ίδιος με τη ρητορική ερώτηση που διατυπώνει.

Ωστόσο η Βιβλιοθήκη του δηλώνει ακόμη τη στενότερη συζυγία λόγου και άλογου, που εκφράζεται μέσα από τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία, καθώς τα λογοτεχνικά βιβλία συνιστούν κατά τη γνώμη μου τη δεύτερη (σε ποσότητα και ποιότητα) προτεραιότητά του. Το πλήθος των σχολίων του, θαυμαστών σε γλαφυρότητα και ακριβολογία, σε αυτού του είδους τα βιβλία φανερώνει τη σημασία και το ρόλο της λογοτεχνίας στη ζωή του.

Την ώρα που άλλοι δούλευαν συστηματικά για να κατακτήσουν μια ηγετική θέση, εγώ ... κλεινόμουν για να διαβάσω λίγο Ντάντε και Σαίξπηρ, αηδιασμένος, σαν τον Κοριολάνο, από το κλίμα της αγοράς²⁹.

Φράση αποκαλυπτική, που συναθροίζει το μέγεθος του διαμετρήματος μίας προσωπικότητας σαν αυτής του Κων/νου Τσάτσου. Τα βιβλία στο σύνολό τους τού προσέφεραν ελευθερία Και του χάριζαν την απόσταση που του επέτρεπε να σώζεται από την «κατάπτωση μέσα στον πυκνότερο συνωστισμό». Η Βιβλιοθήκη του επισφραγίζει και κάτι ακόμη. Ήταν κατά τούτο πλατωνικός: *Πάντοτε ἐργαζόμενος μουσικὴν ἐποίει*.

²⁸ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος II, σ. 585.

²⁹ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Τόμος II, σ. 575.

Η γλώσσα του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Το θέμα της εισήγησής μου δεν υπαγορεύτηκε από τη συγκυριακή διοργάνωση του Διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο. Όταν πριν από πολλά χρόνια μελέτησα τη γλώσσα του αείμνηστου Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου, συγκέντρωσα πλήθος στοιχείων και για τη γλώσσα του Τσάτσου, διαβλέποντας τα κοινά στοιχεία που τους ενώνουν¹. Χαίρομαι που μου δίνεται απόψε η ευκαιρία να παρουσιάσω στο εκλεκτό ακροατήριο μέρος από το ανέκδοτο αυτό υλικό.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, πολύπλευρος και πολυτάλαντος, τόσο ως επιστήμονας, όσο και ως πολιτικός άνδρας, υπήρξε πρωτίστως σμιλευτής του νεοελληνικού λόγου σε εντυπωσιακά μεγάλο εύρος υφολογικών επιπέδων. Απεδείχθη έξοχος χειριστής του αυστηρά δομημένου επιστημονικού λόγου, ιδίως στο χώρο της νομικής επιστήμης και της φιλοσοφίας του δικαίου, ενός απαιτητικού επιστημονικού κλάδου, του οποίου συνδιαμόρφωσε και παγίωσε την επικρατούσα ορολογία. Το ίδιο αποτελεσματικός υπήρξε σε όλα τα είδη του λόγου που καλλιέργησε, κυρίως την ποίηση και το δοκίμιο.

Ο Τσάτσος είχε κυριολεκτικά ζυμωθεί με τη γλώσσα. Γνώριζε σε βάθος τη διαχρονική πορεία της Ελληνικής. Μελέτησε αρχαίους Έλληνες συγγραφείς από το πρωτότυπο και παρακολουθούσε τη ζωή και την εξέλιξη των λέξεων. Είχε εισέλθει στα μύχια της γλώσσας. Στο βιβλίο *Παιδεία και γλώσσα* υπάρχει το έξοχο δοκίμιο «Για τον δημοτικισμό» (σσ. 51-65) το οποίο προλογίζει ο συγγραφέας του με τα λόγια:

Δεν θυμάμαι πότε ακριβώς γράφτηκε αυτό το δοκίμιο. Από το ύφος του συμπεραίνω πως αυτό έγινε πριν από είκοσι χρόνια [1966]. Το βρήκε η κόρη μου που τακτοποιεί τα χαρτιά μου. Το ξαναδιάβασα και έκρινα πως αξίζει να δοθεί στη δημοσιότητα, τουλάχιστον σαν μια διαμαρτυρία για τα όσα τα τελευταία χρόνια τεκταίνονται από τους ίδιους τους Έλληνες εις βάρος της γλώσσας και της παιδείας των.

¹ «Ο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος και η ιδέα της οικουμενικότητας της ελληνικής γλώσσας», Εισήγηση στην ειδική εκδήλωση που διοργάνωσε ο *Πειραϊκός Σύνδεσμος* (Πειραιάς, 21 Νοεμβρίου 1994) με θέμα: «Η ιδέα της 'οικουμενικότητας του Ελληνισμού' στο έργο του Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου». Το κείμενο παραμένει ως τώρα ανέκδοτο.

Ευτυχώς που το ωραίο αυτό κείμενο σώθηκε γιατί επιβεβαιώνει με πρόσθετα στοιχεία τη νηφάλια κριτική στάση του Τσάτσου απέναντι στο γλωσσικό ζήτημα. Επικρίνει τόσο τους δημοτικιστές, όσο και τους καθαρευουσιάνους, οι οποίοι θεωρούσαν σημαντικό τον γραμματικό τύπο και όχι το ύφος. Και συνεχίζει (σσ. 52-53):

Και στις δύο παρατάξεις συνέβαινε αυτή η διαστροφή. Κάθε εξάμβλωμα γραμμένο σε αδιάλλακτη δημοτική, εξεθειάζονταν από τους δημοτικιστές. Κάθε καθαρευουσιάνικος πομφόλυγας, κάθε αρχαιοπρεπής κενολογία, διαβάζονταν με θαυμασμό από τους καθαρευουσιάνους. Αυτό το τελευταίο άλλωστε δυστυχώς συνέβαινε στον τόπο μας και πριν ακόμα βγη ο δημοτικισμός. Ο κούφιος ρητορικός λόγος, δηλαδή ακριβώς το πιο αντίθετο στην ουσία του ελληνικού πνεύματος, άρεζε και αρέσει και σήμερα, στην ξεπερασμένη διανοητικότητα πολλών Ελλήνων.

Αναγνωρίζει (σ. 54) ότι

ο δημοτικισμός, χάρις σε μερικούς από τους λαμπρότερους εκπροσώπους του, ανάνεψε και ύψωσε σε ανυπέβλητο σημείο τη λογοτεχνία μας και κατά προέκτασιν άνοιξε και μερικούς νέους πνευματικούς ορίζοντες.

Τονίζει ακόμα (σ. 61):

Επειδή από παλαιά ο δημοτικισμός είχε ανακηρυχθεί ο εθνικός κίνδυνος σε πολλών ανοήτων τα μυαλάκι (sic), ταυτίστηκε ο δημοτικισμός με τον κομμουνισμό, που ήταν ο πραγματικός εθνικός κίνδυνος.

Ο Τσάτσος εκθειάζει το τόλμημα του Νικολάου Λούρου που δημοσίευσε το 1930 τη *Γυναικολογία* του στη δημοτική. Ας μην ξεχνάμε ότι σχεδόν συγχρόνως γράφεται εξ ολοκλήρου στη δημοτική το περίφημο *Αρχείο της Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* των Ι. Θεοδωρακόπουλου - Π. Κανελλόπουλου - Κ. Τσάτσου. Το επιμύθιο της σπουδαίας αυτής μελέτης αποτελεί ασφαλή δείκτη πορείας για το μέλλον (σ. 65):

Τέλος, ας μην λησμονούμε ότι οι γλώσσες δεν νομοθετούνται. Η γλώσσα των σχολικών βιβλίων και των δημοσίων εγγράφων νομοθετείται. Κατά τα άλλα την γλώσσα την πλάθουν μόνοι τους, ελεύθεροι οι λαοί, και κυρίως οι λογοτέχνες.

Η ποιητική του γλώσσα

Το κλειδί αποκωδικοποίησης της προσωπικότητας του Τσάτσου σε ό,τι αφορά τον ψυχισμό του και τον προσωπικό του γλωσσικό αγώνα βρίσκεται αναμφίβολα στο ποιητικό του έργο. Ο ίδιος τονίζει εμφατικά (Προλογικό σημείωμα στον τόμο του 1973, σ. 10):

... όποιος θελήσει κάποτε να με καταλάβει, ως μια ενιαία προσωπικότητα, δεν μπορεί να μη δώσει βασική σημασία στο ποιητικό αυτό έργο, όσο και αν είναι, αυτό καθ' εαυτό, ασήμαντο.

Ο ίδιος, «αφήνοντας κατά μέρος τη συνηθισμένη ψεύτικη μετριοφροσύνη» τονίζει με απόλυτη ειλικρίνεια (σ. 10):

Έχω βαθιές αμφιβολίες για την αξία ολόκληρου του έργου μου δεν θεωρώ όμως πως η ποίησή μου κατέχει μέσα σε αυτό μια δευτερεύουσα θέση.

Η ποίηση απασχόλησε τον Τσάτσο έντονα στα εφηβικά και νεανικά του χρόνια. Με το ψευδώνυμο Ήβος Δελφός δημοσίευσε δύο τόμους λυρικών ποιημάτων, *Η τριλογία της ψυχής μου* (ποίημα) 1923 και *Ποιήματα*, 1923. Πολύ νωρίς καλλιέργησε και το θεατρικό είδος, το οποίο εγκατέλειψε. Έγραψε δύο δράματα (*Οι δύο κόσμοι. Γύρω από μια διαθήκη*), 1924.

Στην *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας* του Κ. Θ. Δημαρά (4^η έκδ., Αθήνα 1968, σ. 448) δεν περνά απαρατήρητη η ποίηση του Κ. Τσάτσου, τον οποίο ο Δημαράς θεωρεί συνεχιστή της παράδοσης του 1880, και επισημαίνει ότι διαθέτει «στερεή φιλοσοφική κατάρτιση» και «καλλιεργημένο φιλοσοφικό στοχασμό». Στην *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας* (Αθήνα, 3^η έκδ., 1980) του Λίνου Πολίτη, δεν γίνεται καμιά αναφορά στην ποίηση του Τσάτσου. Η προσφορά του στη λογοτεχνία συνοψίζεται σε λιγότερο από δύο γραμμές (σ. 331): «... δημοσίευσε και πολλά δοκίμια και έργα φιλολογικά καθώς και ένα συνθετικό βιβλίο για τον Παλαμά». Ο Π. Μαστροδημήτρης (*Εισαγωγή στη νεοελληνική φιλολογία*, 7^η έκδ., Αθήνα 2005, σ. 261) αναφέρεται στην «ενάργεια του λόγου του», με έμφαση στη σειρά «Αφορισμοί και διαλογισμοί», την οποία και ξεχωρίζει «από την άποψη του ιδιάζοντος ύφους και της δομής του κειμένου». Η ποίηση του Τσάτσου περνά και εδώ απαρατήρητη. Ο Mario Vitti στην *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας* (1978) και ο Roderick Beaton, *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία*, Αθήνα 1996, αποσιωπούν εντελώς το όνομα του Τσάτσου. Κάθε άλλο σχόλιο νομίζω ότι περιττεύει.

Το συνολικό ποιητικό του έργο εκδόθηκε από τις Εκδόσεις των Φίλων το 1973 με τίτλο: *Τα ποιήματα του Κωνσταντίνου Τσάτσου 1927-1972*. Πρόκειται για μια πλούσια παραγωγή 45 χρόνων που μας αποκαλύπτει πολλά για τον ψυχικό κόσμο του ποιητή, για την αγωνία του λόγου, που φτάνει συχνά στα όρια της αγωνίας του θανάτου. Στο πυκνογραμμένο προλογικό σημείωμα ο ποιητής εξομολογείται στον αναγνώστη του (σ. 9):

Από παιδί, σε όλη μου τη ζωή, έρχονταν ώρες όπου αισθανόμουν την ανάγκη να εκφρασθώ σε στίχους, όπου ό,τι είχα μέσα μου δεν εκφράζονταν παρά σε στίχους σε στίχους δεσμευμένους ή ελεύθερους, σε κάποια μορφή ρυθμικού λόγου.

Αυτός ο ρυθμικός λόγος υπάρχει σε ολόκληρο το πεζογραφικό του έργο, με εξαίρεση τα αυστηρώς επιστημονικά του κείμενα. Ως γνήσιος ποιητής έγραφε ποιήματα μόνο όταν το επέβαλε μια εσωτερική ανάγκη, χωρίς να τον ενδιαφέρει ο δέκτης, όταν μάλιστα, όπως μας λέγει ο ίδιος, ήξερε πως δεν υπήρχε. Γνώριζε ακόμα ότι ήταν «παράκαιρος», προτίμησε όμως να είναι στον ποιητικό του λόγο όπως τον έπλασε η ζωή.

Η γλώσσα της ποίησης του Τσάτσου είναι γεμάτη λυρισμό και ευαισθησία. Χρησιμοποιεί άφθονες ποιητικές λέξεις που μας μεταφέρουν σε ένα κόσμο μαγικό και ονειρεμένο: *Ασπρογάλιαζε, ζανθά πεύκα, ακροθαλάσσι* (21), *νεροσυρμή, νιόσκαφτα αμπέλια* (23), *πλούτια, ποροφάραγα, καταρράχια* (25), *ανάβλεμμα, αχγοροδίξει* (27), *αχνογλυστράν στα σύδεντρα* (28), *κραίνουν, να μάσω αγριόχορτα* (30), *μάργωνα, διβόλισμα* (31), *να ροδαμίσουν τα κλαριά* (55). Σε αντίθεση προς τον Παλαμά, αποφεύγει συστηματικά τους νεολογισμούς. Στηρίζεται εξ ολοκλήρου στο πλούσιο λεξιλόγιο της δημοτικής και στην καθιερωμένη ποιητική γλώσσα της εποχής του. Η οικολογική του ευαισθησία φαίνεται από την έμφαση που δίνει στα απλά και ταπεινά δημιουργήματα της φύσης, *των λόγγων τα χαμόκλαδα, τα κρινάκια, τις ασφάκες, τις χαμοδρυνές και τις μαργαριτούδες* (σσ. 52-53). Αναφέρεται στα *ψύλληθρα με την πηχτή τους μυρωδιά* (σ. 22). Πρόκειται για την ίνουλα τη βαρύοσμη, γνωστή ως κόνυζα, φυτό που συναντάται σε όλη σχεδόν την Ελλάδα, σε άγονους και βραχώδεις τόπους.

Η γλώσσα των οφθαλμών αποτυπώνεται με ωραίο τρόπο στους παρακάτω στίχους (*Ετοιμασία, Α'*):

Να ξέρης
 πως σε κοιτάει η αγάπη
 από δυο μάτια γνώριμα, στοχαστικά,
 και πως ακόμα κι αν νυχτώση
 θα μένουν πάντα εκεί
 αυτά τα μάτια, ανάλλαχτα κι' ορθάνοιχτα,
 να σε κοιτάζουν.

Η πολύσημη γλώσσα της σιωπής κάνει συχνά την εμφάνισή της:

Πάντα η σιωπή, μια κρύα σιωπή τις θλίψεις σου να σκέπη,
 Καθώς τις άβατες κορφές μακριά το αιώνιο χιόνι. (σ. 55)

Στο ποίημα «Εμείς οι χτίστες» είναι σαφής η παλαμική επιρροή:

Εμείς οι χτίστες των μουγγών ερώτων των σκληρών,
 δεν πάμε εμείς για ένα φιλί, δεν πάμε για ένα γέλιο
 για τα καρφιά που μάτωσαν στις άκριες των σταυρών
 ένα βαρύ από εντολές σηκώνομε Ευαγγέλιο.

Στο εξαιρετο ποίημα «Μάνα και γιος» είναι εμφανής ο ομηρικός απόηχος (πολλών δ' ανθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω) στους παρακάτω στίχους:

Όργωσα θάλασσες
 χώρες τρανές εγνώρισα
 και νου ανθρώπων
 την παιχνιδιάρικη της τύχης αστασία
 την έκανα πνοή μου.

Ένα από τα ωραιότερα ποιήματά του είναι «Ο έφηβος» (σσ. 49-50). Εδώ μιλά ο ποιητής-φιλόσοφος που γνωρίζει σε βάθος την ψυχολογία του εφήβου.

Στα πόδια σου προσπέφτω,
μανιασμένε μου έφηβε,
που κυνηγάς τους αετούς
της δικαιοσύνης.

Στα πόδια σου προσπέφτω,
προσκυνώ τα μίση σου
και την οργή σου.

Με τα όσα αποσπασματικά ανέφερα πιστεύω ότι φάνηκε ο έντονος λυρισμός, η φιλοσοφημένη παιδεία και η άριστη κατοχή της ποιητικής γλώσσας, την οποία ο Τσάτσος μετασηματίζει σε εικόνες μιας άλλης εξιδανικευμένης εποχής, μακριά από τη μιζέρια της καθημερινότητας. Μπορεί να έχει επηρεαστεί από τον μεγάλο Διδάχο Κωστή Παλαμά, και δευτερευόντως από τον Άγγελο Σικελιανό, σε ό,τι αφορά την υψηλοφροσύνη της ποίησης, ακολουθεί όμως τον δικό του δρόμο και θέτει τη σφραγίδα της ατομικότητας σε ό,τι γράφει.

Η ακρίβεια, η ευγένεια και η μουσικότητα που δυνάμει περικλείει η ελληνική γλώσσα αποτυπώνεται εύλογα σε όλα τα γραπτά του Τσάτσου.

Δίπλα στην ποίησή του στέκουν ισάξια οι ανεπανάληπτοι *Αφορισμοί και διαλο-γισμοί*, σε τέσσερις σειρές (1965, 1968, 1969 και 1972). Η λέξη *αφορισμός* με τη σημασία της «λακωνικής ρήσης» συνδέεται αναπόσπαστα στη νεοελληνική της χρήση με το έργο αυτό του Κ. Τσάτσου. Όπως επισημαίνει εύστοχα ο Κώστας Τσιρόπουλος, «Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος εταμίευσε πυκνά σύντομα κείμενά του για την ζωή, την τέχνη την Πολιτική και την Ελλάδα, διατυπωμένα με τρόπο αποφθεγματικά καίριο». Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι η πρώτη σειρά ξεκινά με αναφορές στη δύναμη του Λόγου, με την πολυσημία του όρου, όπως εκφράζεται από τον Ιωάννη τον Ευαγγελιστή: *Εν αρχή ην ο Λόγος*. Ο Τσάτσος αποφαίνεται επιγραμματικά: *Το μόνο ιλαρό μέσα στη ζωή του παντός είναι ο Λόγος*. Κατά την άποψή του (1965, 15) «Πνευματικός άνθρωπος είναι αυτός, που διαρκώς μεταβαίνει από το πρόσωπό του στον απρόσωπο Λόγο». Σκιαγραφεί έτσι υποσυνείδητα με τον καλύτερο τρόπο τον ίδιο του τον εαυτό.

Αναφέρω ελάχιστους αφορισμούς που δείχνουν τη σοφία του Τσάτσου:

Οι άνθρωποι συνήθως νομίζουν πως εκφράζουν πάντα δικές τους σκέψεις. Δεν ξέρουν πόσος λίγος είναι ο εαυτός τους μέσα στον εαυτό τους (1968, 18).

Μασκαρεύομαι για να καταλάβη ο κόσμος από μένα, ό,τι του είναι βολετό να καταλάβη. Αν δειχνόμουν όπως είμαι, δεν θα καταλάβαινε σχεδόν τίποτα (1969, 24).

Τώρα πια μιλώ με τη σιωπή. Νομίζω πως έφθασα στο τέρμα (1969, 26).

Θεέ μου, κάνε με αρκετά δίκαιο, ώστε να συγχωρώ κάποτε και τον εαυτό μου (1972, 23).

Μοναξιά, μεγάλη μου μητέρα! (1972, 28).

Το τίμημα αυτό πληρώνουν όλοι οι αληθινά μεγάλοι.

Τα *Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων* (1980) δείχνουν σαφέστατα την εναγόνια προσπάθεια του Τσάτσου να κατακτήσει και να διαμορφώσει το γλωσσικό όργανο μέσα από την ενδογλωσσική και την ξενόγλωσση μετάφραση και την παράφραση, τις οποίες χαρακτηρίζει «παιχνίδια» και «γλωσσικές ασκήσεις». Τα αποσπάσματα από τις χαμένες τραγωδίες του Ευριπίδη (σ. 11 κ.ε.) μεταφράζονται με πυκνότητα και καθαρότητα λόγου: *Τη μουσική διδάσκει ο Έρωτας/και σ' όποιον πριν άμουςος ζούσε* (Σθενοβοία, = Σθενέβοια 663, σελ. 14).

Τα *Δοκίμια αισθητικής και παιδείας* (1960) και τα *Αισθητικά Μελετήματα* (1977) αποδεικνύουν στην πράξη τι θα πει τεχνίτης του λόγου και λογοτέχνης.

Ο επιστημονικός του λόγος

Ο Τσάτσος είναι και στα επιστημονικά του κείμενα άμεσος και αποτελεσματικός, χωρίς πλατειασμούς ή μακρόσυρτες περιόδους λόγου που εντυπωσιάζουν τον αδαή, αλλά επιφέρουν σύγχυση. Στο βιβλίο, για παράδειγμα, *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας* (1965), δύσκολα από τη φύση τους θέματα διατυπώνονται με τη μέγιστη δυνατή απλούστευση σε όμορφη δημοτική γλώσσα σε μια εποχή που όχι μόνο κυριαρχούσε η καθαρεύουσα, αλλά ήταν υποχρεωτική γλώσσα σε πολλές πανεπιστημιακές σχολές. Στο ΣΤ' κεφάλαιο (σ. 118 κ.ε.) αναφερόμενος στους φορείς της πολιτικής εξουσίας αποφαίνεται:

Πολιτικές πράξεις εκτελούν όλοι όσοι ζουν σε πολιτικές κοινωνίες ακόμη και εξουσιαστικές πράξεις εκτελούν όλα τα μέλη μιας προηγμένης πολιτείας. Αλλά σε κάθε πολιτεία, σε λίγα περιορισμένα άτομα ανήκει η εκτέλεση των θεμελιωδών πολιτικών πράξεων που αποφασίζουν για την πορεία της. Την εξουσία αυτή την αντλούν είτε από ένα μεγαλύτερο ή μικρότερο αριθμό πολιτών που τους αναθέτουν αυτό το έργο, είτε από την υλική δύναμη που διαθέτουν, είτε χαρισματικά σαν δεδομένοι φορείς της εξουσίας.

Ο δημόσιος λόγος του

Ο Τσάτσος, βαθύς μελετητής των δύο κορυφαίων ρητόρων της αρχαιότητας, του Δημοσθένη και του Κικέρωνα, γνώριζε όσο ελάχιστοι τι σημαίνει ρητορική τέχνη, χωρίς εκζήτηση και βερμαλισμούς. Τον ενοχλούσε αφάνταστα η κενή ρητορεία ορισμένων πολιτικών και, στο βαθμό που του ήταν εφικτό, έδινε ο ίδιος μαθήματα στους συναδέλφους του. Και μέσα από τις *Ομιλίες* του (1970-1979) δείχνει ένα νέο πολιτικό ήθος. Το μήνυμά του για το περιβάλλον (4 Ιουνίου 1979) πριν από τριάντα

ακριβώς χρόνια (σσ. 61-63), με την ιδιότητα του Προέδρου της Δημοκρατίας, είναι πολυσήμαντο και προφητικό². Αν ακούγαμε και εμείς εδώ στην Ελλάδα τις παραινέσεις του, δεν θα φτάναμε στο σημείο να ξεκινάμε πάλι από την αρχή και να λέμε πράγματα δήθεν καινοφανή, τα οποία επεσήμανε ο Τσάτσος. Προειδοποιούσε τότε ότι «η ευημερία δεν μετριέται μόνο με ποσοτικά μεγέθη». Μίλησε, όπως και άλλα φωτεινά πνεύματα πριν από αυτόν, με πρωτοπόρους, και σε πρακτικό επίπεδο, τον Άγγελο και τη Νίκη Γουλανδρή, για το καμένο δάσος, την αλόγιστη εκβιομηχάνιση, την ενεργοβόρα σπατάλη σε φυσικούς πόρους, την εξάντληση των βιογενετικών αποθεμάτων του πλανήτη και πολλών φυσικών πόρων και ζήτησε, πλην ματαίως, «ορθολογική και συντονισμένη δράση και συμμετοχή όλων μαζί των ανθρώπων, και αυτών που παίρνουν τις αποφάσεις και αυτών που τις εκτελούν και αυτών που τις υφίστανται» (σ. 62). Το εκπληκτικό αυτό κείμενο, έκτασης δύο μόνο σελίδων, άριστα δομημένο, αποτελεί πρότυπο πολιτικού λόγου και δοκιμίου και θα έπρεπε να είχε βρει τη θέση του στα σχολικά βιβλία.

Το βιβλίο *Ελλάς και Ευρώπη* (1977) περιλαμβάνει τη μελέτη «Η ένωση της Ευρώπης και της Ελλάδας», η οποία περιέχει και πάλι προφητικά λόγια και μηνύματα προς πολλούς αποδέκτες. Μακάρι να συνειδητοποιήσουμε οι Νεοέλληνες τις σοφές παραινέσεις του: «Είναι αδιανόητη η ατομική ευημερία χωρίς την ευδοκίμηση της Πολιτείας» (σ. 53). Σ' αυτό το δοκίμιο συνδέει τη γλώσσα με τον πολιτισμό, ένα θέμα που βρίσκεται σήμερα στο επίκεντρο του διεθνούς επιστημονικού ενδιαφέροντος. Διακηρύσσει με στεντόρεια φωνή ότι «το κλασικό ελληνικό παρελθόν δεν ανήκει στην Ελλάδα. Ανήκει στην Ευρώπη». Πόσο τραγικά επίκαιρος είναι όταν αποφάνθηκε πριν από 40 περίπου χρόνια: «Οι σημερινοί πλούσιοι δεν είναι οι βέβαιοι αυριανοί πλούσιοι».

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος σφράγισε με την παρουσία του την πολιτική ζωή του τόπου τον εικοστό αιώνα. Διαισθάνομαι ότι αυτή η πτυχή της προσωπικότητάς του έκανε τους κριτικούς της λογοτεχνίας να σταθούν επιφυλακτικά απέναντί του. Αν το αμιγές λογοτεχνικό του έργο δεν είναι της περιωπής ενός Παλαμά ή ενός Καζαντζάκη, ο δοκιμιακός και μόνο λόγος του θα ήταν αρκετός να καταλάβει μια καλύτερη θέση στην Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Η γλώσσα του, με την οποία δεν ασχολήθηκε κανείς ως σήμερα, επιβάλλεται να μελετηθεί σε βάθος, γιατί έτσι θα κατανοήσουμε καλύτερα τη συμβολή του στον δημοτικισμό και το ρόλο που έπαιξε δημιουργικά η καθαρεύουσα με το απαιτητικό της λεξιλόγιο, έτσι ώστε να

² Ο ακαδημαϊκός Κ. Σβολόπουλος κατά την παρέμβασή του μετά το τέλος της εισήγησης τόνισε ότι στο Σύνταγμα του 1975, με την καθοριστική συμβολή του Κ. Τσάτσου, προστέθηκε το άρθρο 24 στο οποίο αναφέρεται ρητά: «Η προστασία του φυσικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος αποτελεί υποχρέωση του Κράτους και δικαίωμα του καθενός». Συμπληρωματικά αναφέρω εδώ ότι ο αείμνηστος καθηγητής Γ. Παπαδημητρίου είχε χαρακτηρίσει το Σύνταγμα του 1975 πρότυπο σε πανευρωπαϊκό επίπεδο σε ό,τι αφορά την πρόβλεψη για την προστασία του περιβάλλοντος.

διαμορφώσει ο ίδιος ένα γλωσσικό όργανο που αποτελεί πρότυπο από κάθε άποψη. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν χρησιμοποιεί μια γλώσσα, αλλά πολλές γλώσσες μέσα στην ίδια του τη γλώσσα και δεκάδες υφολογικά επίπεδα που αντικατοπτρίζουν την πολυσχιδή δράση του ως λογοτέχνη, επιστήμονα και πολιτικού. Εύχομαι να δούμε σύντομα το σύνολο του έργου του σε ηλεκτρονική μορφή για να αποκτήσουμε έτσι πλήρη εποπτεία του πλουσιότατου Λεξικού του Κωνσταντίνου Τσάτσου.

Κωνσταντίνος Τσάτσος, ένας σύγχρονος κλασικός ουμανιστής

Με τη συμμετοχή μου στο συνέδριο αυτό, ευελπιστώ να συμβάλω, έστω και ελάχιστα, στην εκδήλωση που πραγματοποιείται προς τιμήν ενός από τους πιο μεγάλους άνδρες του 20^{ου} αιώνα με αφορμή την συμπλήρωση 110 χρόνων από την γέννησή του· τον Πρόεδρο της Ελλάδας, το φιλόσοφο, το νομικό, τον ποιητή, τον άνθρωπο του πνεύματος, Κωνσταντίνο Τσάτσο. Η παρέμβασή μου θα στηριχθεί στην παρουσία της κλασικής ελληνικής και λατινικής παράδοσης στο ευρύτατο έργο της εξέχουσας αυτής φυσιογνωμίας, που επί δεκαετίες δέσποζε στον δημόσιο πολιτικό και πνευματικό χώρο της Ελλάδας*.

Μια απλή ανάγνωση των τίτλων της τεράστιας βιβλιογραφίας του Τσάτσου αποκαλύπτει έργα που, χωρίς καμία αμφιβολία, χαρακτηρίζουν έναν πραγματικό ανθρωπιστή. Μεταξύ τους η έξοχη πραγματεία για την αρχαιοελληνική φιλοσοφία, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων* (1962)¹, οι μεταφράσεις μιας συλλογής λόγων των δύο μέγιστων ρητόρων του αρχαίου κόσμου, του έλληνα Δημοσθένη (1971)² και του λατίνου Κικέρωνα (1968)³ με θαυμάσιες εισαγωγές και υποσημειώσεις, οιλγοτεχνικοί διάλογοι, που διεξήγαγε ο Τσάτσος με την τεράστια μορφή της ελληνικής ποίησης του 20^{ου} αιώνα, τον Γιώργο Σεφέρη, και οι οποίοι βρίσκονται συγκεντρωμένοι στο κοινό τους έργο *Ένας διάλογος για την ποίηση*³, και τέλος, ο τόμος που αφιέρωσε στους τέσσερις επιφανέστερους ποιητές της αρχαίας Ρώμης, τον Κάτουλλο, τον Οράτιο, τον Βιργίλιο και τον Προπέρτιο (1982)⁴. Με τα πέντε και μόνο αυτά έργα καθίσταται δυνατή μια σφαιρική και αρκετά ακριβής θεώρηση του Τσάτσου, ως έξοχου γνώστη και μελετητή του κλασικού κόσμου. Από τη φυσιογνωμία όμως του πρώτου Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας της Μεταπολίτευσης, με γοήτευσε περισσότερο η ισχυρή του προσωπικότητα με τα χαρακτηριστικά ενός μεγάλου ανθρωπιστή, την οποία και απόφασισα να παρουσιάσω στην ανακοίνωσή μου.

* Παίρνω την ευκαιρία να ευχαριστήσω τον αγαπητό φίλο και συνάδελφο Μόσχο Μορφακίδη, που μου πρότεινε να στηρίξω την παρέμβασή μου σ' αυτό το θέμα.

¹ *Η κοινωνική φιλοσοφία των Ελλήνων*, Αθήνα, Δίφρος, 1962, Θ' έκδ., 2005.

² *Οι μεγάλοι ρήτορες και η ιστορία τους – Δημοσθένης* (οι τρεις *Ολυνθιακοί*, *Τρεις Φιλιππικοί* και ο *Λόγος περί των εν Χερρονήσω*), Μετάφραση, Εισαγωγικά σημειώματα και σχόλια, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1971.

³ Σεφέρης, Γ., -Τσάτσος, Κ., *Ένας διάλογος για την ποίηση*, Επιμέλεια Λουκάς Κούσουλας, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1979.

⁴ *Κάτουλλος, Οράτιος, Βιργίλιος, Προπέρτιος*, Αθήνα, Ευθύνη, 1986.

Μετά την διαπίστωση ότι ο κόσμος των κλασικών ελλήνων και λατίνων συγγραφέων έχει μια σημαντική παρουσία στο έργο του Τσάτσου, θεώρησα εξαιρετικά ενδιαφέρον να εξετάσω μέχρι ποιο σημείο ο ίδιος είχε συνειδητοποιήσει αυτόν τον βαθύ ανθρωπισμό και να προσπαθήσω να εντοπίσω στη ζωή του, στις σπουδές του και στην παιδεία του το πάθος του για τους κλασικούς, που αναμφισβήτητα αντανακλάται στο έργο του. Ως αφετηρία είχα ένα ανεκτίμητο τεκμήριο. Την εκτενή βιογραφία των εξακοσίων πενήντα σελίδων που έγραψε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του και που ήρθε στο φως το επόμενο έτος από τον θάνατό του, χάρη στην τεράστια προσπάθεια μιας άλλης ξεχωριστής προσωπικότητας του καιρού μας του Κώστα Τσιρόπουλου, με τον τίτλο *Λογοδοσία μιας ζωής* (1988)⁵. Η *Λογοδοσία μιας ζωής* με μια πείσιμονα εμμονή να τα διηγηθεί όλα, ακόμη και τις πιο ασήμαντες φαινομενικά λεπτομέρειες, μας προσφέρει, χωρίς να είναι αυτή η πρόθεση, το παράδειγμα ενός ατόμου που διαμορφώνεται από την πιο τρυφερή ηλικία και με το πέρασμα του χρόνου εξελίσσεται σ' έναν άνθρωπο με εξαιρετική μόρφωση, σ' έναν γνήσιο ανθρωπιστή.

Ήταν ένας νέος παράξενος, κλεισμένος πάντα στον εαυτό του και προστατευμένος με μια πανοπλία ιδεών, οραμάτων και αναγνώσεων, ο οποίος πριν την εισαγωγή του στο Πανεπιστήμιο και στην ηλικία των δεκατεσσάρων ετών, εκτός από τα ελληνικά, που τα ακούει στο περιβάλλον του αλλά τα χρησιμοποιεί ελάχιστα, μιλάει ιταλικά, γερμανικά, γαλλικά και αγγλικά. Ένας έφηβος που παίζει πιάνο, βιολί, αρμόνιο και είναι ήδη εφοδιασμένος με μια βαθειά ανθρωπιστική παιδεία, αν κρίνουμε από όσα αναφέρει ο ίδιος:

Έτσι όταν μπήκα στο Πανεπιστήμιο, το φθινόπωρο του 1914, είχα κυριολεκτικά καταβροχθίσει σχεδόν όλους τους γάλλους και γερμανούς κλασικούς και ρομαντικούς συγγραφείς και είχα διαβάσει κάμποσα ιταλικά βιβλία (σ. 57).

Εκπλήσσει το γεγονός ότι, όντας μεταξύ των δέκα και δεκατεσσάρων ετών, ο Τσάτσος άκουγε από τους δασκάλους του ποιήματα του Μυσσέ, του Λαμαρτίνου, του Βιννύ και άλλων. Και, όπως ο ίδιος αναγνωρίζει, η πρόωρη αυτή τάση προς τη μελέτη δεν ξένιζε απλώς, αλλά προκαλούσε ακόμη και τη θυμηδία:

Να πω ότι κλειδωμένος στην κάμαρά μου διάβαζα Γκαίτε και Σίλλερ και Χάινε και Σατοπριάν; Πως διάβαζα όλες τις τραγωδίες του Βολταίρου...; Πώς μπορούσα να τα πω αυτά, χωρίς να γίνω γελοίος; (σ. 59).

Επαναλαμβάνει όμως συχνά, πως μέχρι τα δεκαεννέα του χρόνια δεν είχε διαβάσει κανένα νεοέλληνα συγγραφέα, εκτός απ' αυτούς που υποχρεωτικά διδάσκονταν στο σχολείο. Αλλά και για τους έλληνες και λατίνους κλασικούς; Είναι παράξενο το ότι

⁵ *Λογοδοσία μιας ζωής*, Αθήνα, Οι εκδόσεις των φίλων, 2001. Λόγω των συχνών αναφορών στο εν λόγω έργο, στο εξής θα παρατίθενται μόνο οι αντίστοιχες σελίδες.

δεν αναφέρεται σ' αυτούς, αν και από την αρχή της αυτοβιογραφίας του υποστηρίζει ότι την αρχαιοελληνική παιδεία την έχει στο αίμα του και δηλώνει ότι οι πρόγονοι του ήταν μορφωμένοι άνθρωποι, και στα κλασικά γράμματα, και στη σύγχρονή τους λογοτεχνία, και στην ιστορία (σ. 19). Μια πολύ σύντομη και ελάχιστα ενθουσιώδη αναφορά κάνει για την διδασκαλία των ελλήνων κλασικών στο Γυμνάσιο:

Μας έβαζαν συνήθως ως θέματα ή την περίληψη μιας δημηγορίας του Θουκυδίδη ή του Δημοσθένη ή την ανάπτυξη κανενός αρχαίου ρητού (σ. 59).

Και χρόνια μετά, εκπλήσσομαι διαβάζοντας ότι η σημαντικότερη σειρά στην οικογενειακή του βιβλιοθήκη ήταν αυτή των ελλήνων κλασικών των εκδόσεων Teubner της Λειψίας:

Των Τσάτσων τα βιβλία που σώζονται, είναι, σχεδόν όλα, αρχαία ελληνικά κείμενα της Λειψίας (σ. 19).

Η πραγματική ανακάλυψη των ελλήνων κλασικών, όπως διηγείται ο ίδιος με ενθουσιασμό, έγινε σε νεαρή ηλικία και εντελώς τυχαία. Ένα απόγευμα, μόλις αποφοίτησε από το Γυμνάσιο, ο νέος αυτός που θεωρούσε τον εαυτό του ρομαντικό και πίστευε ότι ζει για το διάβασμα, ανακάλυψε “τον απέριτο λόγο” του Ξενοφώντα, ο οποίος τον οδήγησε σε άλλους μεγαλύτερους συγγραφείς και του έδειξε έναν δρόμο που ποτέ πλέον δεν θα εγκατέλειπε:

Πραγματικά, λίγες μέρες αφού πήρα το απολυτήριό μου, στην αρχή σπρωγμένος από την συνείδηση ενός χρέους, πήρα το σχολικό μου βιβλίο “Κύρου Ανάβασις” και άρχισα συστηματικά να το διαβάζω. Ενώ όμως άρχισα το διάβασμα από χρέος, σε λίγες βδομάδες το συνέχιζα χάρις στη γοητεία του κειμένου. Και τότε, δεν χωρίστηκα ποτέ πια από τα αρχαία ελληνικά κείμενα (σ. 79).

*

Λίγο πριν τα Χριστούγεννα του 1915, ο νεοεισαχθείς στο Πανεπιστήμιο Κωνσταντίνος Τσάτσος ανακαλύπτει έκπληκτος γράφοντας ένα ποίημα, το οποίο ακολούθησαν και άλλα χωρίς διακοπή, ότι είναι ένας ποιητής. Στην αρχή δεν τολμά να αποκαλύψει σε κανέναν αυτό το “αμάρτημα”, σύντομα όμως θα το ομολογήσει στον παιδικό, συνομήλικο και καλύτερο του φίλο, τον Αλέξανδρο Εμπειρικό, ο οποίος ήδη είχε αρχίσει να ασχολείται με την ποίηση. Μια βαθιά και όμορφη φιλία συνέδεσε τους δύο ποιητές οι οποίοι απήγγειλαν τους στίχους τους και μελετούσαν μαζί την ευρωπαϊκή ποίηση στις γλώσσες που κατείχε ο καθένας. Ο Τσάτσος στα γερμανικά και στα ιταλικά και ο Εμπειρικός στα γαλλικά και στα αγγλικά:

Πολλές φορές του διάβαζα εγώ γερμανικά ποιήματα: Σίλλερ-Γκαίτε-Χαίνε και αυτός μου διάβαζε άγγλους: Μίλτων-Σέλλεϋ-Κητς κ.λ.π. (σ. 93).

Ο Τσάτσος δεν δυσκολεύτηκε να γράψει ότι ένοιωθε ποιητής από την στιγμή που του το αναγνώριζε ο καλύτερός του φίλος:

Δεν είχα ανάγκη την αναγνώριση του κόσμου, όσο είχα την αναγνώριση του Αλέξανδρου, που ήταν ο καλλίτερος από όλους. Αφού με θεωρούσε ποιητή, ήμουν ποιητής· και αφού με θαύμαζε, ήμουν θαυμαστός (σ. 84).

Την ίδια ακριβώς περίοδο άρχισε να μελετά και την νεοελληνική ποίηση χάρη στα μαθήματα του παιδαγωγού του, Χρήστου Λαμπράκη. Ο τελευταίος, την ημέρα που ο Τσάτσος πήρε το απολυτήριο του Γυμνασίου, του χάρισε τους *Βωμούς* του Παλαμά, που μόλις είχαν δημοσιευτεί και οι οποίοι τον γοήτευσαν. Έτσι, με τον Παλαμά και την ποίησή του άρχισε μια μεγάλη σχέση, που είχε ως αποτέλεσμα αφ' ενός μεν τη συγγραφή μιας μελέτης με τον τίτλο *Παλαμάς*, η οποία δημοσιεύτηκε το 1936, αφ' ετέρου τη συστηματική ενασχόλησή του με τους σύγχρονους Έλληνες ποιητές, που όπως συχνά αναφέρει ήταν απόντες κατά τα γυμνασιακά του χρόνια:

Τα ελάχιστα ελληνικά ποιήματα που ήξερα ήταν από το μάθημα του σχολείου, λίγους στίχους, και όχι τους καλύτερους, του Βαλαωρίτη, του Βιζυηνού και του Σολωμού και μερικά δημοτικά τραγούδια. Και η δημοτική γλώσσα ακόμα μου ήταν ξένη. Η μόρφωσή μου ήταν, στο αισθητικό πεδίο, γερμανική-γαλλική· δεν ήταν ελληνική (σ. 81).

Για να μιλήσω έστω με ελάχιστη ακρίβεια για το πώς ο Τσάτσος προσέγγισε σε γενικές γραμμές την ποίηση των συγχρόνων του, τη δική του και την σχέση τους με την κλασική ελληνο-λατινική ποίηση, απαιτείται μια εκ νέου ανάλυση των άρθρων του και αυτών του Σεφέρη, που παρατίθενται στο γνωστό και αναλυμένο *Ένας διάλογος για την ποίηση*. Θα ήθελα όμως να υπενθυμίσω πώς συνόψισε ο ίδιος ο Τσάτσος αυτήν την προσέγγιση, στον αφιερωματικό τόμο για τον Σεφέρη, *Διάλογος*, το 1986, με αφορμή τη συμπλήρωση είκοσι χρόνων από το θάνατο του ποιητή. Στην ερώτηση, πώς ξεκίνησε ο *Διάλογος για την ποίηση*, αναφερόμενος στο έτος 1938 απάντησε:

Οι πιο εκλεκτοί μαθητές μου εξέδιδαν τότε ένα φιλοσοφικό περιοδικό τα “Προπύλαια”. Φυσικά χρέος μου ήταν να παρουσιασθώ και εγώ σε αυτό το περιοδικό: και έγραψα ένα μακρύ κείμενο που επέγραψα “Πριν από το ξεκίνημα” για να εξηγήσω ποιες πρέπει να είναι οι βασικές θέσεις ενός νέου Έλληνα όταν αρχίζει την πνευματική του πορεία. Σε μια παράγραφο αυτού του δοκιμίου διατύπωνα και τις σκέψεις μου για το τι είναι “ελληνικότητα” και πως θα ήθελα να τη δω εκφραζόμενη στην ελληνική ποίηση. Εκεί έκρινα και την μορφή που είχαν προσλάβει οι σύγχρονες τεχντροπίες στην ποίηση αλλού αλλά και στην Ελλάδα. Με αυτές τις φράσεις ασκούσα μια κριτική της τότε λεγόμενης σύγχρονης ποίησης, μια κριτική η οποία έθιγε τη γενεά των νέων ποιητών μας που κορυφαίο είχαν τον Γιώργο⁶.

⁶ Περιγραφή του Γιώργου Σεφέρη, Αθήνα, Τετράδια Ευθύνης, 1986.

Είναι εμφανές ότι ο Τσάτσος είναι υποστηρικτής της προσέγγισης της κλασικής λογοτεχνίας, άποψη που ενισχύεται αν διαβάσουμε ένα ακόμη απόσπασμα από τις συνομιλίες του με τον Σεφέρη:

Γι' αυτό λυπούμαι λύπη μεγάλη, μαζί με τον συνομιλητή μου, για την αμάθεια που συναντούμε τόσο συχνά τριγύρω μας και τον χειροκροτώ όταν φωνάζει: “Διαβάστε, κύριοι, τους κλασικούς σας, ποτέ δεν θα τους διαβάσετε αρκετά!” Αλλά ενοχλούμαι όταν τον βλέπω να επιμένει αδιάκοπα πάνω σ' ένα χάσμα –ανύπαρχο για μένα– που χωρίζει και απομονώνει τους κλασικούς και τους μη κλασικούς, και που, σε τελευταία ανάλυση, δεν υφίσταται πραγματικά παρά ανάμεσα στους καλούς και ανάξιους, δηλαδή τους ανύπαρχτους τεχνίτες. Οι μικροί, οι αμαθείς, εκείνοι που δεν μπορούν να κρατηθούν στα πόδια τους, είτε μιμούνται τον Πίνδαρο είτε τον Γκαίτε είτε τον Μπωντλαίρ είτε τον Κωστή Παλαμά είτε τον υπερρεαλισμό, είναι άνθρωποι του ίδιου ποιού. Και όταν λογαριάσουμε πόση κακή τέχνη, θέλω να πω: πόσος ακαδημαϊσμός, έγινε στο όνομα των κλασικών, θα έπρεπε να καταδικάσουμε βαρύτερα τους μέτριους εκείνους που πάνε να προσκολληθούν πάνω στις “αιώνιες αξίες” και να τις παραποιήσουν, σαν τα παράσιτα που ξεραίνουν τα αιωνόβια δέντρα⁷.

Ο Τσάτσος εκδηλώνει συχνά στα γραπτά του το πάθος για την κλασική ποίηση, την ελληνο-λατινική αλλά και των μεγάλων ποιητών της Ευρώπης. Για την απάντηση στο ερώτημα εάν το πάθος αυτό αντανακλάται στην δική του ποίηση, προστρέχουμε στην θαυμάσια συλλογή *Τα ποιήματα*, με συνθέσεις που χρονολογούνται μεταξύ του 1927 και 1972⁸, παρακάμπτοντας τις δύο μικρές νεανικές ποιητικές συλλογές *Η Τριλογία της ψυχής μου* (1923) και *Ποιήματα* (1923), που δημοσίευσε στην Αθήνα με το ψευδώνυμο Ήβος Δελφός.

Τα ποιήματα της ωριμότητας του Τσάτσου, εάν μπορεί να ειπωθεί αυτό, ανήκουν στο σύνολό τους στη λυρική, βαθειά προσωπική, ποίηση. Θα έλεγα ότι είναι ένας ύμνος στην προσωπική ζωή του ποιητή, με σταθερή την παρουσία της αγάπης. Μιας αγάπης ιδανικής προς ένα αγαπημένο ιδανικό πρόσωπο, αλλά και με τη διαρκή παρουσία του θανάτου, που γεμίζει με αγωνία και σκιές τη ζωή του, όπως υποστηρίζει ο ίδιος στο κεφάλαιο *Περί θανάτου* της αυτοβιογραφίας του⁹. Εκεί ομολογεί ανοικτά την αιτία αυτής της αγωνιώδους παρουσίας του θανάτου:

Το τραγικό για μένα είναι που δεν πιστεύω στην αθανασία της ψυχής (σ. 105).

Παρά τον λυρικό και προσωπικό αυτό χαρακτήρα που δεν αφήνει περιθώρια για άμεση επίδραση από την ποίηση των κλασικών, υπάρχουν μερικά θαυμάσια δείγματα

⁷ Γ. Σεφέρης – Κ. Τσάτσος. *Ένας διάλογος για την ποίηση*. Επιμέλεια Λουκάς Κουσουλάς, Αθήνα, 1979, σ. 22.

⁸ *Τα ποιήματα του Κωνσταντίνου Τσάτσου 1927-1972*. Αθήνα. Οι εκδόσεις των Φίλων. 1973.

⁹ *Λογοδοσία μιας ζωής*. σσ. 105-109.

αυτής της επιρροής. Εκπλήσσει βέβαια η διαπίστωση ότι σε όλο το βιβλίο υπάρχουν μόνο τρεις αναφορές σε κλασικούς δημιουργούς: δύο, σε λατίνους ποιητές, τον Κάτουλλο και τον Προπέρτιο, που εκτιμούσε ιδιαίτερα, και μία στον Σαίξπηρ.

Βαθειάς κλασικής έμπνευσης είναι το ποίημα *Ελεγείο*, που έχει ως επικεφαλίδα μια αφιέρωση που υποδεικνύει τον ελεγειακό του χαρακτήρα: *για έναν άνθρωπο, για έναν άντρα, για έναν Έλληνα*. Μετά την επικεφαλίδα παρατίθενται οι τελευταίοι στίχοι του 101^{ου} ποιήματος του Κάτουλλου, με τους οποίους ο ποιητής από την Βερόνα μετά από πολλά ταξίδια, αποδίδει τιμές στον τάφο του αγαπημένου του αδελφού. Ο Τσάτσος τους παραθέτει συνοψίζοντας το νόημα δύο στίχων του πρωτότυπου σε έναν δικό του, και μάλιστα στα λατινικά, γεγονός που δείχνει τον τέλει χειρισμό της γλώσσας. Συνεχίζει με το τελευταίο δίστιχο του υπέροχου αυτού ποιήματος, που χωρίς αμφιβολία είναι η ωραιότερη ελεγεία του Κάτουλλου. Λίγους στίχους παρακάτω, με δικές του λέξεις αντηχούν οι θρήνοι του μεγαλύτερου των λατίνων ελεγειακών ποιητών, του Οβίδιου, που κραυγάζει απ' την άκρη του Πόντου. Και συνεχίζοντας με γνώμονα τους κλασικούς, ο Τσάτσος συνθέτει ένα έξοχο ποίημα με δεκατετρασύλλαβο στίχο, που αρχίζει ως εξής:

Καιρός, τώρα που η βίβλος έκλεισε, να πούμε
κ' εμείς, πουπίσω μείναμε, το παίμεμά του·
τώρα που ακόμα απάνω του σκυφοί τονκλαίμε,
τώρα, πριν έρθη η λήθη η ανέλεη με τις έγνοιες (σ. 43).

Υπό τον κοινό τίτλο *Οι μύθοι της δοκιμασίας* συναντώνται τα ποιήματα *Ο Οδυσσέας με τη Σειρήνα* και *Ορφέας και Ευρυδίκη* (σσ. 101-113), τα οποία αναφέρονται στα δύο πολύ γνωστά θέματα και δεν αντιστέκομαι στην ενθύμηση της υπέροχης αρχής του δεύτερου ποιήματος:

Του Οιάγρου ο γιος και της Καλλιόπης πάει
στον Άδη, ο Ορφέας. Πάει ζητώντας πίσω
την Ευρυδίκη του, που η αγάπη του γι' αυτήνε
φυσάει σαν το μελέμι του Αιγαίου,
τρελλή, σκληρ' αγάπη, αγάπη μαύρη
σαν άβυσσο, βαθειά σαν το μαρτύριο
της δίψας (σ. 109).

Η επιρροή των κλασικών στην ποίηση του Τσάτσου είναι ενδεικτική στα λίγα αυτά παραδείγματα, όπως επίσης είναι και στο έξοχο ποίημα *Αριάδνη*, που αρχίζει με το πρώτο δίστιχο της τρίτης ελεγείας του πρώτου βιβλίου του Προπέρτιου. Εδώ ο λατίνος ποιητής, μπρος στην εικόνα της κοιμωμένης αγαπημένης του Cintia, θυμάται την Αριάδνη που εγκατέλειψε ο Θησέας στην ακτή της Νάξου, εκμεταλλεόμενος το ότι αποκοιμήθηκε: *Qualis Thesea jacuit cedente carina / languida desertis Gnosia litoribus...* Πέραν της ωραιότητας του, αυτό το ποίημα του Τσάτσου είναι ένα δείγμα της βαθειάς του γνώσης τόσο της αρχαιοελληνικής όσο και της λατινικής ποίησης, η δε εκλεπτυσμένη χρησιμοποίησή της είναι χαρακτηριστικό ενός μεγάλου ανθρωπιστή άλλων καιρών.

Η τεράστια επιρροή του κλασικού κόσμου στον φιλόσοφο Τσάτσο, είναι εμφανής στο αυτοβιογραφικό του κείμενο, όπου δηλώνει την επιθυμία να θεωρείται ποιητής και φιλόσοφος:

Ο περιπλανώμενος του ονείρου έγινε πρώτα ποιητής και λίγο αργότερα, φιλόσοφος (σ. 115).

Το έτος 1933 και στην ηλικία των τριαντατεσσάρων μόλις χρόνων, αναγορεύεται Καθηγητής της Φιλοσοφίας του Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Η αγάπη του όμως ήταν η φιλοσοφία. Το αποκαλύπτει σε μια όμορφη εξομολόγηση του, την περίοδο των πανεπιστημιακών σπουδών:

Σε όλη μου τη ζωή υπήρχαν μέρες όπου χρειαζόμουν να βυθιστώ στη μελέτη του Αριστοτέλη, του Ντεκάρτ, του Σπινόζα, του Καντ, κάποιου σύγχρονου στοχαστή, όπως χρειάζεται ο διψασμένος το νερό... (σ. 89).

Η αρχαιοελληνική φιλοσοφία και οι μεγάλοι δυτικοί στοχαστές είναι η βάση της φιλοσοφικής του παιδείας, η οποία αποκαλύπτεται σε πλήθος έργων του, στα οποία καταφαίνεται ένας δυνατός ιδεαλισμός που απορρέει από τον Πλάτωνα και ενισχύεται με τον Καντ. Σύμφωνα με τα δικά του λόγια:

Είμαι επίγονος και μαθητής του Καντ και απότερα του Πλάτωνα¹⁰:

Πάντα όμως ήταν παρών και ο Αριστοτέλης, ο μεγαλύτερος, κατά τον Τσάτσο, έλληνας φιλοσόφος. Στο Παγκόσμιο Συνέδριο *Αριστοτέλης: Νομοθέτης του πνεύματος*, που πραγματοποιήθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1978, ήταν ο Τσάτσος αυτός που τον χαρακτήρισε ως νομοθέτη του πνεύματος¹¹.

Η κοινωνική φιλοσοφία των Ελλήνων, είναι το έργο-απόδειξη της βαθείας του γνώσης όλης της κλασικής φιλοσοφίας, από την γέννησή της στην Ελλάδα ως τις διάφορες ελληνιστικές σχολές, με ιδιαίτερη προτίμηση στον Σωκράτη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Πρωτοδημοσιεύτηκε το 1962 και το 2005 επανεκδόθηκε για όγδοη φορά, γεγονός που αποτελεί αδιαμφισβήτητη απόδειξη της μεγάλης του αξίας, την οποία ενισχύουν οι μεταφράσεις στα γαλλικά¹², τα ισπανικά¹³ και τα ρουμανικά¹⁴. Στα τελευταία χρόνια της ζωής του, ο Τσάτσος ικανοποιημένος απ' αυτό το έργο δήλωνε ότι:

...είναι ένα καλογραμμένο διδακτικό βιβλίο για φοιτητές¹⁵.

¹⁰ Λογοδοσία μιας ζωής. σσ. 586-587.

¹¹ Κ. Α. Τσάτσου, *Ομιλίες 1978-1979*, Αθήνα, σσ. 11-14.

¹² Κ. Tsátsos, *La philosophie sociale des Grecs anciens*, Traduit du grec par F. Duisit, Avant-propos par O. Merlier, Paris, Nagel, 1971.

¹³ C. D. Tsatsos, *La filosofía social de los antiguos griegos*, Traducido del griego moderno por C. A. Salguero-Talavera, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

¹⁴ Κ. Tsátsos, *Filosofia Sodala a vechilor Greci*, In romaneste de Lia Brad, Bucuresti, Ed. Univers., 1979.

¹⁵ Λογοδοσία μιας ζωής. σ. 591.

Δεν θα ήθελα να προσπεράσω βιαστικά το έργο αυτό χωρίς να αναφέρω ένα τουλάχιστον απόσπασμα από την παράγραφο “Φιλοσοφία και Ελλάδα”, κεφάλαιο Γ΄, Το φανέρωμα της Φιλοσοφίας στην Ελλάδα:

Η ίδια η ελληνική γη είναι κιόλας και πρόκληση σε πνευματική ζωή. Η γραμμή κυριαρχεί το περιεχόμενο, η μορφή την ύλη, το πνεύμα τη φύση. Γι’ αυτό η φύση είναι εδώ τόσο κοντά μας: θεατή, απτή, πάντοτε εποπτεύσιμη και σαν πειθαρχημένη στέκεται εμπρός στο νου. Τίποτε το χαώδες, το άμετρα άγριο, το ακαταμέτρητο σε μέγεθος. Όλες οι εκφάνσεις της είτε στο μέγεθος, είτε στη δύναμη, είτε στο χρώμα έχουν μέτρο και τάξη· μια που η τάξη ταιριάζει το κάθε στοιχείο μέσα στο σύνολο. Και κάθε στοιχείο, ακριβώς γιατί είναι και μεμετρημένο, υπηρετεί το σύνολο εντάσσεται στο σύνολο· και σε σύνολο γίνεται α ρ μ ο ν ί α (σ. 33).

*

Στο τέλος της αυτοβιογραφίας του, κάνοντας μια σύντομη αναδρομή στη ζωή του, ο Τσάτσος αναγνωρίζει ότι μεταξύ των πολλών δραστηριοτήτων αυτή που του πρόσφερε την μεγαλύτερη ευχαρίστηση ήταν η διδασκαλία:

‘Ένα έργο μόνο αγάπησα πολύ: το δασκαλίκι. Υπήρξα ένας καλός δάσκαλος, ένας από τους καλλίτερους στα χρόνια μου¹⁶.

Γνώριζε πολύ καλά ότι η ιδανική βάση της επιτυχίας για τις ουσιαστικές δραστηριότητες της οντότητάς του –την νομική εφαρμογή, την πανεπιστημιακή διδασκαλία και την πολιτική δράση στις υψηλότερες βαθμίδες–, συνίστατο στη σωστή χρήση του λόγου, ή καλύτερα, στην υπεροχή της ρητορικής του. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ήταν ένας έξοχος ρήτορας, όπως καταφαίνεται από το λόγιο και κομψό ύφος των πεζών του ή όπως μας το επιβεβαιώνουν οι περισσότεροι από εκατόν είκοσι λόγοι του ποικίλων θεμάτων που εκφώνησε κατά την διάρκεια της προεδρίας του και τους οποίους μπορούμε να απολαύσουμε στα πέντα βιβλία των *Ομιλιών* του¹⁷.

Ιδιαίτερης σπουδαιότητας είναι τα δύο βιβλία των πολιτικών λόγων του Δημοσθένη και του Κικέρωνα μεταφρασμένων στα νεοελληνικά. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το κίνητρο για την μετάφρασή τους ήταν η επιθυμία του να καταστούν προσιτοί σε κάθε έλληνα αναγνώστη, διότι πρόκειται για λόγους πρότυπα, υποδείγματα της ρητορικής τέχνης, που πρέπει να συνεχίσουν να αποτελούν κτήμα των ρητόρων όλων των καιρών, παρελθόντων, παρόντων και μελλόντων.

¹⁶ Λογοδοσία μιας ζωής. σ. 600.

¹⁷ Κ. Δ. Τσάτσου, *Ομιλίες 1975-1976*, Αθήνα: Ομιλίες 1975-1977, Αθήνα: Ομιλίες 1977-1978, Αθήνα: Τόμος Β΄ Αθήνα: Ομιλίες 1978-1979, Αθήνα: Ομιλίες 1979-1980, Τόμος Δ΄, Αθήνα.

Πρώτες, το 1967, δημοσιεύτηκαν οι μεταφράσεις των *Orationes Caesarianae, Pro Marcello* και *Pro Ligario*, με έναν τίτλο που είκαζε μια συνέχεια: *Οι μεγάλοι ρήτορες και η ιστορία τους*. Τα ιστορικά και πολιτικά σχόλια που κάνει ο Τσάτσος παρασύρουν τον αναγνώστη απ' τη μια πλευρά στην περίπλοκη ιστορία της Ρώμης την περίοδο της συνωμοσίας του Κατιλίνα με τους τέσσερις *Λόγους στον Κατιλίνα* και απ' την άλλη στην αρχή της δικτατορίας του Ιούλιου Καίσαρα με δύο από τους πιο γνωστούς λόγους, στους οποίους ο Κικέρων επικαλείται την μετριοπάθεια του νέου μονάρχη.

Τρία χρόνια αργότερα, κυκλοφόρησε και ο τόμος που αφιέρωσε στον Δημοσθένη. Μέσα από τις μεταφράσεις των λόγων του μεγάλου αθηναίου ρήτορα (οι τρεις *Ολυνθιακοί*, οι τρεις *Φιλιππικοί* και ο *Περί των εν Χερρονήσω*) καταφαίνονται η πολιτική και λογοτεχνική πλευρά του και η ταραγμένη ζωή του Δ' π. Χ. αιώνα στην Ελλάδα.

Το ότι μεταφράζει Κικέρωνα από τα λατινικά στα ελληνικά δεν πρέπει να εκπλήσσει, αν λάβουμε υπ' όψη την αγάπη και την κλίση του προς τις γλώσσες. Έγραφε τέλεια στα γερμανικά και τα γαλλικά, μόλις που συναντούσε δυσκολία στα αγγλικά και ιταλικά ενώ για τα λατινικά λέει:

Λατινικά διαβάζω με το λεξικό και κάποτε χρησιμοποιώ μια παράλληλη μετάφραση”, ενώ λίγο αργότερα επιβεβαιώνει “Έτσι νιώθω τον ωραίο και σωστό λόγο, όχι μόνο στα γαλλικά και στα γερμανικά, αλλά και στα αγγλικά, και στα ιταλικά, και στα λατινικά¹⁸.

Με την δημοσίευση των μεταφράσεων αυτών στην δημοτική, σε μια περίοδο που η νομική γλώσσα στην Ελλάδα ήταν ακόμη η καθαρεύουσα, ο Τσάτσος σκόπευε να συμβάλει στην ιστορία της ελληνικής γλώσσας, πραγματοποιώντας ένα τεράστιο βήμα που συνίστατο στο να αποδείξει ότι η δημοτική, όπως και τα αρχαία ελληνικά ή τα λατινικά αλλά και η καθαρεύουσα στην εποχή της, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως το τέλει μέσον της πιο υψηλής ρητορικής τέχνης.

Αναφορικά με τις μεταφράσεις του Δημοσθένη και του Κικέρωνα, ο Τσάτσος χρησιμοποιεί μία υπέροχη σύγκριση, που δείχνει πόσο απόλαυσε αυτήν την εργασία του τόσο μεγάλου φιλολογικού και γλωσσολογικού ενδιαφέροντος:

Η ρητορική είχε στην Ελλάδα ως καταφύγιο την καθαρεύουσα, που συχνά σκέπαζε με τις τυποποιημένες φράσεις της τα κενά της σκέψης αλλά και του αληθινού ύφους. Κοίταξα να αποδείξω ότι η δημοτική γλώσσα είναι όργανο ικανό να καλύψει και το ρητορικό λόγο, και με τους δικούς μου λόγους, αλλά και με τις μεταφράσεις του Δημοσθένη και του Κικέρωνα. Νομίζω ότι έκανα καλή μεταφραστική δουλειά και την έκανα με κέφι. Χαιρόμουν το γερό δούλεμα της γλώσσας, όπως ο γλύπτης χαιρέται τον πηλό¹⁹.

¹⁸ Λογοδοσία μιας ζωής, σ. 627.

¹⁹ Λογοδοσία μιας ζωής., σ. 598.

Η αγάπη του Κωνσταντίνου Τσάτσου για την αρχαία ελληνική και λατινική λογοτεχνία και για τους συνεχιστές τους στις ευρωπαϊκές γλώσσες είναι εμφανής όχι μόνο στην βιογραφία του αλλά και στα ποιήματά του, στα φιλοσοφικά και νομικά κείμενα, στους λόγους και στις μεταφράσεις του. Θα χρειαζόταν πάμπολλες ώρες για μια πιο λεπτομερή παρουσίαση των συγγραφέων στους οποίους αναφέρεται, για τον θαυμασμό του προς αυτούς, προς τις προτιμήσεις τους και μερικές φορές προς τις κριτικές τους. Στα πλαίσια όμως των δυνατοτήτων που προσφέρει μια σύντομη ανακοίνωση, πιστεύω ότι έγινε φανερό πως η φυσιολογία του ποιητή και φιλόσοφου Προέδρου της Ελλάδας, στον οποίο αποτίει φόρο τιμής αυτό το συνέδριο, είναι η εικόνα-πρότυπο ενός μεγάλου ανθρωπιστή του 20^{ου} αιώνα, ενός αιώνα που δεν ήταν αρκετά γόνιμος σε παρόμοια παραδείγματα. Θα ήθελα λοιπόν να τελειώσω με δύο υπέροχες εξομολογήσεις του Τσάτσου, αποστάγματα των τελευταίων χρόνων της ζωής του, για τον κόσμο των αρχαίων ελληνικών και λατινικών γραμμάτων:

Αν ρωτούσα την καρδιά μου ποιες είναι οι ψηλότερες κορυφές της ποίησης, θα απαντούσα είναι οι στίχοι της Ιλιάδας, όπου ο Πρίαμος ζητάει από τον Αχιλλέα το πτώμα του Έκτορα για να το θάψει, και οι στίχοι του King Lear όπου, ξυπνώντας από την τρέλλα του ο βασιλιάς, ζητάει συγγνώμη από την Cordelia. Είναι και μερικοί στίχοι ύστερα του Αγαμέμνονα και της Αντιγόνης. Οι δύο όμως πρώτοι ποιητές της οικουμένης είναι για μένα ο Όμηρος και ο Shakespeare. Αυτοί δεν κρίνονται, κρίνουν. Είναι σαν απόλυτες κατηγορίες του καλού²⁰.

Απολαμβάνω άνετα και χωρίς να λαθεύομαι το αισθητικό κάλλος του λατινικού και του αγγλικού στίχου. Γι' αυτό μπορώ να λέω ότι καταλαβαίνω αυτές τις γλώσσες, όχι διότι τις κατέχω σαν φιλόλογος και σαν γραμματικός αλλά διότι συλλαμβάνω την ουσία τους. Με το αισθητήριο αυτό που διαθέτω, δεν μου διαφεύγει το κάλλος ενός στίχου του Βιργίλιου ή ο μεγαλόπρεπος ρυθμός μιας φράσης του Κικέρωνα²¹.

²⁰ Κ. Τσάτσου, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά). Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, σ. 54.

²¹ Λογοδοσία μιας ζωής. σσ. 627-628.

Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος γιὰ τὴν γλῶσσα καὶ τὴν ἀνθρωπιστικὴ παιδεία

Ὁ Κ. Τσάτσος ὑπῆρξε ἡ πολυμερέστερη προσωπικότητα τῆς μεταπολεμικῆς Ἑλλάδος: Φιλόσοφος, ἀκαδημαϊκὸς δάσκαλος, Νομικὸς – ἐρευνητὴς τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, βαθὺς γνώστης τῆς ἀνθρωπιστικῆς παιδείας, ἀγωνιστὴς γιὰ τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα, τὴν ὀρθοέπεια καὶ τὴν καλλιτέπεια τῆς, ἐνσαρκωτὴς στὴν πράξη τῶν ἀρχῶν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ γραμματείας: τοῦ Ὁρθοῦ Λόγου, τοῦ Μέτρου καὶ τῆς Αἰσθητικῆς.

Οἱ ἀπόψεις του γιὰ τὴν Γλῶσσα καὶ τὰ Κλασσικὰ Γράμματα ἀποτελοῦν ὑποθήκες καὶ σταθερὴ παρακαταθήκη γιὰ τὴν ἀναβάθμιση τῶν κεντρικῶν αὐτῶν πυλώνων Παιδείας καὶ συνδέονται ἄμεσα μὲ τοὺς βασικοὺς ἄξονες τοῦ στοχασμοῦ του: τὴν ἑλληνικότητα καὶ τὴς συντεταγμένες τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ προσέγγισή μας θὰ εἶναι κυρίως κειμενοκεντρικὴ, ὥστε νὰ ἀποτυπωθεῖ αὐτούσιος ὁ στοχασμὸς του γιὰ τὰ πάντα ἐπίκαιρα, τὰ διαχρονικὰ ζητήματα τῆς Γλῶσσας καὶ τοῦ Ἑλληνοκεντρικοῦ Ἀνθρωπισμοῦ.

Πηγές μας τὰ δοκιμῖα του *Παιδεία καὶ Γλῶσσα*, «Γλῶσσα καὶ Ἔθνος», «Τὸ ἀρχαῖο δράμα καὶ ὁ Εὐριπίδης», οἱ μεταφράσεις καὶ τὰ σχόλιά του γιὰ τὸν Δημοσθένη καὶ τὸν Κικέρωνα στὴν σειρὰ *Οἱ μεγάλοι ρήτορες καὶ ἡ ἱστορία τους*, τμήματα ἀπὸ τὰ μείζονα ἔργα του ὡς τὴν αὐτοβιογραφία του, τὴν *Λογοδοσία μῆς ζωῆς*, καθὼς καὶ οἱ ἀφιερωματικοὶ τόμοι τιμῆς καὶ μνήμης.

Στὸ *Παιδεία καὶ Γλῶσσα*, ἀλλὰ καὶ ἄλλοῦ, ἐπισημαίνει τὴν ραγδαία καὶ ἀσύμμετρη ἀνάπτυξη τῶν Θετικῶν Ἐπιστημῶν καὶ τῆς Τεχνολογίας εἰς βάρος τῶν Ἀνθρωπιστικῶν Σπουδῶν καὶ ἰδιαίτερος τῆς ἀρχαίας καὶ λατινικῆς γλῶσσας καὶ γραμματείας. Ἡ ἐπικράτηση τῶν ὑλιστικῶν ἐπιδιώξεων συχνὰ ὀδηγεῖ τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο σὲ μηδενισμό καὶ ἀγνωστικισμό, σὲ ἄρνηση ἀρχῶν καὶ καθιερωμένων θέσεων, ἀποτέλεσμα τοῦ ἐλλείμματος ἠθικῆς καὶ ὀλοπλευρῆς καλλιέργειας.

Ὡς ἀντίδοτο γιὰ τὴν κατολίσθηση αὐτὴ τῆς προσωπικότητας τοῦ σημερινοῦ ἀνθρώπου προτείνεται ἡ ἀναβάθμιση τῆς ἀνθρωπιστικῆς παιδείας, τοῦ μόνου μέσου γιὰ τὴν πνευματικὴ, ἠθικὴ καὶ αἰσθητικὴ ὀλοκλήρωση, ἐφόσον μὲ τὴν παιδεία αὐτοδημιουργεῖται προοδευτικὰ ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Εὐρωπαῖος καὶ μαζί του ὁ Ἕλληνας πολίτης ὀφείλει στὸ ἐκπαιδευτικὸ του σύστημα νὰ συμπεριλάβει ἰσόρροπα τὴς Φυσικῆς Ἐπιστήμης καὶ τὴς Κλασσικῆς Σπουδῆς, προσεγγίζοντας συστηματικὰ

καὶ βιώνοντας οὐσιαστικά τις πανανθρώπινες ἀξίες ποὺ ἀναδεικνύουν τὰ κλασσικά κείμενα. Διότι κύριος σκοπὸς τῆς ζωῆς, ὑπογραμμίζει ὁ φιλόσοφος Τσάτσος, εἶναι «ἡ δημιουργία ἔργων πολιτισμοῦ ποὺ νὰ ἐνσαρκώνουν τὴν ἰδέα τῆς ἀλήθειας, τῆς ὁμορφιάς καὶ τῆς ἠθικῆς τάξης σὲ ἀνθρώπινα ἔργα ἢ καὶ σὲ ἀνθρώπινες πράξεις»¹.

Στὸ ἴδιο δοκίμιο *Παιδεία καὶ Γλώσσα* τὰ κύρια καὶ καίρια χαρακτηριστικά της οὐμανιστικῆς καλλιέργειας προσδιορίζονται μὲ τὸν πιὸ εὐστοχο καὶ μεστὸ τρόπο. Ἐφόσον ἐπίκεντρο τοῦ πολιτισμοῦ τῆς κλασσικῆς ἀρχαιότητος εἶναι ὁ ἄνθρωπος ὡς προσωπικότητα ἐλεύθερη καὶ δημιουργική, τὸ πρῶτο χαρακτηριστικό της ἀνθρωπιστικῆς καλλιέργειας εἶναι ἡ πίστη στὴν δημιουργικὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου ὡς πηγῆς τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἡ ἐλευθερία τῆς ἀνθρώπινης προσωπικότητας διαφοροποιεῖ τὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα ἀπὸ τὸν ἀσιατικὸ πολιτισμὸ, τὸν προσηλωμένο σὲ ὑπερφυσικὲς δυνάμεις. Τὴν ἀριστοτελικὴ ἰδέα τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου συνόψισε ὁ Τσάτσος στὸ θεμελιώδες ἔργο του *Κοινωνικὴ Φιλοσοφία τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων*²: «Νὰ ζεῖς ἐλεύθερος σὲ μιὰ ἐλεύθερη πολιτεία, χωρὶς οὔτε νὰ κυριαρχεῖς αὐθαίρετα οὔτε νὰ κυριαρχεῖσαι καὶ ἡ πράξις σου νὰ εἶναι ἀνώτατη κατ' ἀρετὴν καὶ φρόνησιν». Ἡ κλασσικὴ παιδεία, εὐθύβολα τονίζει, εἶναι «Παιδεία πρὸς ἐλευθερίαν».

Συνέπεια τῆς ἔξαρσης τῆς ἀτομικότητας καὶ τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ πίστη ὅχι στὴν μετάβαση σὲ ἕναν ἐπέκεινα, ὑπερβατικὸ κόσμο, ἀλλὰ στὴν ἐγκόσμια ζωὴ ὡς αὐταξία καὶ αὐτοσκοπὸ. Ὡς ἐκ τούτου καὶ τὰ ἔργα τοῦ ἀνθρώπου ἔχουν ἀπόλυτη ἀξία. Στὸ νόημα τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης καὶ τῆς ἐλεύθερης κοινωνικῆς πράξης, ποὺ προκαλεῖ καὶ τὴν δραματικὴ σύγκρουση, βασίσθηκε ἡ ἑρμηνεία τοῦ Τσάτσου γιὰ τὸ ἀρχαῖο δράμα³. Ἡ ἐλευθερία τῆς βούλησης καὶ ἡ ἐλεύθερη κοινωνικὴ πράξις, ποὺ ἐκφράζονται αἰσθητικὰ μὲ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ τραγωδία, ἔγιναν στοιχεῖα τοῦ ψυχισμοῦ ὄλων τῶν ἀνθρώπων ποὺ μὴθήκαν στὸ πνεῦμα τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος, παρατήρησε.

Ἡ αἰσθητικὴ κατάφαση τῶν διὰ τῆς αἰσθήσεως προσφερομένων ἐγκόσμιων μορφῶν ὀδηγεῖ σὲ δημιουργία ἔργων πλαστικῆς τελειότητας, ποὺ ἀπεικονίζουν τὴν ἀρμονικὴ σύνδεση διάνοιας καὶ φαντασίας. Αὐτὴ ἡ ρωμαλεότητα καὶ ἡ πειθαρχία τῆς καλοχαραγμένης μορφῆς χαρακτηρίζει τὰ δημιουργήματα τῆς κλασσικῆς ἀρχαιότητος στὴν τέχνη καὶ στὴν λογοτεχνία μὲ κύρια συντεταγμένη τὸ Μέτρο, τὴν ἀριστοτελικὴ *Μεσότητα*. Τὸ μέτρο ἐξασφαλίζει τὴν ὁμαλὴ κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ συμβίωση καὶ τὴν ἐλευθερία τοῦ πολίτη στὸ πλαίσιο τῶν ἐπιταγῶν τῶν θεσμῶν καὶ τῶν νόμων τῆς πολιτείας. Αὐτὴν τὴν πεμπουσία τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας ἀποτυπώνουν τὰ κλασσικά κείμενα, στὰ ὁποῖα «δὲν ἀνήκει σχεδὸν ποτε ἡ πλειοψηφία μιᾶς ὀρισμένης ἐποχῆς... Τοὺς ἀνήκει ἡ ἐκλεκτὴ μειοψηφία ὄλων τῶν ἐποχῶν»⁴, εὐθύβολα ἐπεσήμανε.

¹ *Παιδεία καὶ Γλώσσα*, σ.17.

² 1962, σσ. 264-65.

³ Τὸ «Ἀρχαῖο Δράμα καὶ ὁ Εὐριπίδης», *Εὐθύνη* 245 (1992) σσ. 225-26.

⁴ Τὸ «Ἀρχαῖο Δράμα καὶ ὁ Εὐριπίδης», ὁ. π., σ. 227.

Ἡ κλασικὴ παιδεία, ποὺ ἐμπεριέχει τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἀνθρωπιστικῆς καλλιέργειας, μὲ «τὴν ἔντονη τάση πρὸς μορφοποίηση καὶ τῆς αἰσθητῆς καὶ τῆς κοινωνικῆς ὕλης», ὠθεῖ τὸν ἄνθρωπο ν' ἀναζητεῖ ὅλο καὶ τελειότερες μορφές ἔκφρασης, ὅ,τι μὲ μιὰ λέξη ὀνομάζομε πρόοδο⁵. Ὁ εὐρωπαϊκὸς κόσμος συνέβαλε οὐσιαστικὰ στὴν ἀποστολὴ αὐτῆ. Κάθε ἱστορικὴ του περίοδος, στὸ πλαίσιο τοῦ ἀνθρωποκεντρισμοῦ τὸν ὁποῖο κληροδότησε ἡ κλασικὴ Ἑλλάδα, ἀνέπτυξε ἰδιαιτέρως πολιτισμικὲς μορφές, ποὺ συναποτελοῦν τὴν πολιτισμικὴ δημιουργία τῆς Εὐρώπης.

Στὴν ἐποχὴ μας ὅμως, διαπιστώνει ὁ στοχαστὴς πολιτικός, ὁ εὐρωπαϊκὸς καὶ ὁ παγκόσμιος πολιτισμὸς ἀπὸ ἀνθρωποκεντρικὸς ἔγινε ὑλοκεντρικός, μὲ συνέπεια τὸν παραμερισμὸ τῶν στοιχείων ποὺ καλλιεργοῦσαν τὴν αὐτοσυνειδησία καὶ τὸ ἦθος τοῦ ἀνθρώπου. Γιὰ νὰ ἀναχαιτισθεῖ ἡ προϊούσα πνευματικὴ καὶ ἠθικὴ ἀποσύνθεση, τὸ χρέος ὅσων γνωρίζουν τοὺς πραγματικὸς σκοποὺς τῆς ἱστορίας εἶναι νὰ προβάλλουν τὶς ἀξίες ἐκεῖνες ποὺ θὰ συμβάλλουν ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ μὴ μεταβληθεῖ σὲ ὑποχείριό τῆς μηχανῆς καὶ τῆς ἀπόγνωσης, ἀλλὰ νὰ παραμείνει προσωπικότητα ἐλεύθερη ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς ὕλης, ἐλεύθερη ἀπὸ δόγματα, ἔτσι ὅπως μόνον μπορεῖ νὰ τὴν διαπλάσει ἡ κλασικὴ παιδεία.

Χρέος τῆς ἐποχῆς μας ὅπου γῆς εἶναι νὰ διαφυλάξει τὸν οὐμανιστικὸ θησαυρὸ καὶ νὰ ἐπιδιώξει ὥστε κάθε ἀσχολούμενος μὲ τὶς Θετικὲς Ἐπιστῆμες καὶ τὴν Τεχνολογία νὰ ἔχει λάβει καὶ ἀνθρωπιστικὴ παιδεία. Ἐνσαρκώνοντας ὁ ἴδιος τὴν πλατωνικὴ ἀριστεία τοῦ φιλοσόφου-πολιτικοῦ τονίζει τὸ καθῆκον τῶν ἡγετῶν τοῦ σήμερα νὰ ἔχουν βιώσει τὰ διδάγματα τῆς κλασικῆς παιδείας, γιὰ νὰ συντονίζουν τὸ μέλλον σὲ συντεταγμένες πολιτικῆς καὶ κοινωνικῆς ἠθικῆς.

Μὲ γνώμονα πάντα τὴν θεμελιώδη ἔννοια τοῦ μέτρου ποὺ συνδυάζει ἐλευθερία καὶ τάξη, ὀρθὸ λόγο καὶ φαντασία, διάνοια καὶ αἴσθηση ἐπιβάλλεται στὸ ἐκπαιδευτικὸ σύστημα κάθε χώρας νὰ διαφυλαχθεῖ χώρος γιὰ τὰ κλασσικὰ γράμματα. Μακρὰν ἀπὸ ἐλιτίστικες ἐπιδιώξεις ὁ σῶφρων Ἀκαδημαϊκὸς Δάσκαλος ρωμαλέα προτείνει αὐτὸ ποὺ ἀτυχῶς ἀποτελεῖ ζητούμενο γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἐκπαίδευση καὶ στὶς μέρες μας, μολονότι παραμένει σταθερὰ στὸ ἐκπαιδευτικὸ σύστημα ὄλων σχεδὸν τῶν εὐρωπαϊκῶν κρατῶν: τὴν ἐνίσχυση τῶν Γυμνασίων καὶ Λυκείων Κλασσικῆς Κατεύθυνσης⁶, στὰ ὁποῖα νὰ διδάσκεται συστηματικὰ ἡ Ἀρχαία Ἑλληνικὴ καὶ ἡ Λατινικὴ Γλῶσσα καὶ Γραμματεία. Διαπίστωνε τότε, πρὶν 45 περίπου χρόνια⁷, ὁ διορατικὸς πνευματικὸς ταγὸς ὅτι τὰ ἐννέα Κλασσικὰ Γυμνάσια ποὺ λειτουργοῦσαν τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἦταν ὑποβαθμισμένα. Πόση, ἀλήθεια, πικρία, ἀλλὰ καὶ δίκαιη ἀγανάκτηση θὰ ἔνοιωθε, ἀν ἔβλεπε σήμερα τὴν ὀλοσχερῆ κατάργηση τῶν Κλασσικῶν Κατευθύνσεων καὶ τῶν εὐάριθμων Κλασσικῶν Λυκείων ἀπὸ τὴν Δευτεροβάθμια Ἐκπαίδευση τῆς χώρας

⁵ *Παιδεία καὶ Γλῶσσα*, σσ. 25-26.

⁶ *Παιδεία καὶ Γλῶσσα*, σ. 43.

⁷ Μὲ βάση τὸ προλογικὸ σημείωμα τοῦ συγγραφέα το ὡς ἄνω δοκίμιο πρέπει νὰ γράφτηκε περίπου τὸ 1966.

μας με όλες τις όδυνηρές συνέπειες για την Άνθρωπιστική Παιδεία και την γνώση της Ιστορίας; Και αυτό παρά το γεγονός ότι ο θεσμός των Κλασικών Λυκείων και Γυμνασίων υπάρχει σε όλες σχεδόν τις χώρες της Ευρώπης και σε κάποιες από αυτές, όπως, για παράδειγμα, η Ίταλία, αναβαθμίζεται συνεχώς.

Εύστοχη και απόλυτα έφικτη ή πρότασή του στην εφαρμογή της άκομη και σήμερα: Στα Μέσα, όπως τὰ ἀποκαλεί, στὰ σημερινὰ κατὰ κάποια ἀντιστοιχία σχολεία Γενικής Παιδείας, και στὰ Τεχνικά Έπαγγελματικά Λύκεια ἀναγκαῖον εἶναι νὰ παρέχεται ὀρισμένο ὄριο ἀνθρωπιστικῆς παιδείας ἐνῶ ἔμφαση θὰ δίδεται στὰ μαθήματα τὰ ἀπαραίτητα γιὰ τὴν ἐξασφάλιση «μέσης», κατὰ τὸν Τσάτσο, ἐπαγγελματικῆς ἀποκατάστασης. Ἀντιθέτως, στὰ κλασσικὰ Γυμνάσια καὶ Λύκεια οἱ μαθητὲς θὰ ἀποκοτῶν οὐσιαστικὴ κατάρτιση γιὰ ἀνώτερες κλασσικὲς σπουδὲς στὰ Πανεπιστήμια καὶ σφαιρικὴ καλλιέργεια, ἔχοντας ταυτοχρόνως ἐξασφαλίσαι οικονομικὲς καὶ ἄλλες προνομίες σταδιοδρομίας (ὑποτροφίες κ.τ.λ.), ὥστε νὰ ἀποτελέσουν τὰ σχολεία αὐτὰ πόλους ἔλξης γιὰ ὅλους τοὺς ἄξιους νέους ποὺ θὰ στελεχώσουν σὲ ὑψηλὲς θέσεις τὸν κρατικὸ μηχανισμό, τὸν πνευματικὸ καὶ πολιτικὸ χώρο. Πόσο χρήσιμο πράγματι θὰ ἦταν ἡ σημερινὴ Πολιτεία καὶ τὸ Ἐπιτελεῖο Παιδείας νὰ ἀφουγκράζονταν τὶς σκέψεις αὐτὲς καὶ πέρα ἀπὸ προκαταλήψεις γιὰ δῆθεν διαφοροποιήσεις στὴν Ἐκπαίδευση νὰ υἱοθετοῦσαν τὴν οὐσία τῶν προτάσεων αὐτῶν τοῦ σώφρονα πολιτικοῦ προσαρμόζοντάς τες στὰ σημερινὰ δεδομένα! Μὲ ἐμπνευσμένους συνεργάτες τὸν Κωνσταντῖνο Γεωργούλη στὴν Ἐκπαίδευση, τὸν Ἀναστάσιο Ὀρλάνδο στὴν Ἀρχαιολογικὴ Ἐπιτελεῖα, τὸν Χρ. Καροῦζο στὸ Ἀρχαιολογικὸ Μουσεῖο καὶ τὸν Μαρίνο Καλλιγὰ στὴν Ἐθνικὴ Πινακοθήκη, ὁ Τσάτσο πέτυχε σημαντικὴ ἄνοδο τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ καὶ πολιτιστικοῦ ἐπιπέδου σὲ δύσκολες ἐποχὲς γιὰ τὴν χώρα μας⁸.

Ἡ Ἑλλάς, καίρια παρατήρησε ὁ Τσάτσο, στὸν τομέα τῆς Τεχνολογίας μοιραῖα μειονεκτεῖ. Ἐκεῖ ὅμως ποὺ μπορεῖ νὰ λάμψει μὲ τὴν παρουσία της στὸν σύγχρονο κόσμο εἶναι ὁ οὐμανιστικὸς πολιτισμὸς. Ὅφειλε νὰ γίνῃ «θεματοφύλακα ἀξιών»⁹, ἀπαραίτητων γιὰ τὴν οὐσιαστικὴ πνευματικὴ καὶ πολιτιστικὴ πρόοδο τῶν ἀτόμων καὶ τῶν κοινωνιῶν. Ἡ σταθερὴ πολιτικὴ τῆς ἐλληνικῆς πολιτείας πρέπει νὰ στοχεύει ὥστε ἡ ἀνθρωπιστικὴ παιδεία νὰ ἀποβῆ τὸ κύριο ἐθνικὸ προϊόν τῆς σύγχρονης Ἑλλάδος, αὐτὸ ποὺ θὰ ἐπιβεβαιώσῃ τὴν πολιτιστικὴ παρουσία σήμερα. Διότι Ἑλληνικὴ Παιδεία γιὰ τὸν Τσάτσο σημαίνει ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΠΑΙΔΕΙΑ.

«Ἡ Ἑλλάδα εἶναι ἰδέα», παρατήρησε ἐπιγραμματικὰ κατὰ τὴν ἀνακήρυξή του ὡς Διδάκτορας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Σορβόννης¹⁰: «ἡ ἰδέα τῆς Ἑλλάδας συγκεντρώνει τὴν ἔννοια τῆς ἐλεύθερης σκέψης, τὸν σεβασμὸ τοῦ προσώπου τοῦ ἀτόμου, τὴν κοινωνικὴ ἐλευθερία καὶ τὴν δημοκρατία... Νὰ ἀπαλλαγοῦμε ἀπὸ τὸν στεῖρο μιμητισμὸ.

⁸ Βλ. καὶ *Μνήμη Κ. Τσάτσου*, Ἀθήνα 2008, σσ. 147-48.

⁹ *Παιδεία καὶ Γλώσσα*, σ. 38.

¹⁰ *Εὐθὺνη*, Κείμενα τῆς Μεθορίου 3, σ. 115.

Νὰ σκεπτόμαστε ἑλληνικά, νὰ δημιουργοῦμε ἑλληνικά», διαπλάθοντας μὲ τὴν Παιδεία αὐτόνομους, ἀκέραιους, ἐλεύθερους ἀνθρώπους, διατηρώντας ἔτσι τὴν ἐθνικὴ συνείδηση καὶ τὴν ὄντοτητα τοῦ Ἑλληνισμοῦ¹¹.

Ἀταλάντευτα σταθερὸς ὡς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του παραμένει στὶς ἀπόψεις του αὐτὲς γιὰ τὴν παγκόσμια διάχυση τῆς ἀνθρωπιστικῆς παιδείας καὶ τὴν ἀνάδειξη τῆς Ἑλλάδας ὡς «Παιδευτηρίου» τῆς Παγκόσμιας κοινότητας, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι θὰ ἔχει ἡ ἴδια ἀφομοιώσει τὶς ἀξίες τοῦ ἑλληνοκεντρικοῦ Ἀνθρωπισμοῦ.

Στὸ τελευταῖο σημαντικὸ του ἔργο *Ἀφορισμοὶ καὶ Διαλογισμοὶ*¹² ἐπανέρχεται προτείνοντας σθεναρά:

Στὴν ἐποχὴ μας ὅπου ... ὁ δυτικοευρωπαϊκὸς κόσμος περνάει μιὰ βαθειὰ κρίση τοῦ πολιτισμοῦ του, τὸ Ἑλληνικὸ Ἔθνος μπορεῖ ... προσφέροντας κάτι ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη ἀλλοιωθεῖ ἀπ' αὐτὴν, νὰ ὑπηρετήσῃ θετικὰ τὸν ὅλο πολιτισμὸ τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ κόσμου. Θὰ τὸ κατορθώσει ... μὲ τὴν καλλιέργεια ἐνὸς κόσμου ἀξιών ... ποὺ ἐκπηγάζουν ἀπὸ τὰ ἔργα καὶ τὸ ἦθος τῆς κλασσικῆς ἀρχαιότητας. Προκαλώντας ἀκόμα καὶ μιὰ νέα οὐμανιστικὴ κίνηση, τὸν καιρὸ ἀκριβῶς ποὺ ὁ παλιὸς οὐμανισμὸς τῆς δυτικῆς Εὐρώπης κινδυνεύει νὰ συρρικνωθεῖ ἀπὸ τὴν τεράστια ἀνάπτυξη τοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ.

Ἡ σύγχρονη Ἑλλάδα δὲν ἀξιοποίησε τὶς πνευματικὲς ὑποθήκες τοῦ στοχαστῆ θεράποντα τοῦ Ἀνθρωπισμοῦ δημιουργώντας τὰ γνωστὰ πολιτιστικὰ καὶ πνευματικὰ κενὰ ἀπὸ τὴν ἀπουσία οὐσιαστικῆς προσέγγισης καὶ προώθησης τῶν κλασσικῶν γραμμάτων.

Στὸ τέλος τοῦ Α' τόμου τῆς *Λογοδοσίας μῆς ζωῆς*¹³, τῆς δίτομης αὐτοβιογραφίας του, ποὺ ἐξεδόθη τὸ 2001, 14 χρόνια μετὰ τὸν θάνατό του, ἀποτιμώντας τὴν ὑποβάθμιση τῆς Παιδείας καὶ τῆς Ἑκπαίδευσης τονίζει ρωμαλέα:

Στὴν Ἑλλάδα ἡ Πολιτικὴ σκότωσε τὴν Παιδεία. Ἡ ἀγραμματοσύνη τῶν δασκάλων, ἡ ἀκριβέστερα ἡ πὺ ἐπικίνδυνη ἡμιμάθεια, μετέβαλε τὸ διδακτικὸ προσωπικὸ σὲ ... συνδικαλισμένο σῶμα. Σὲ καμμία χώρα τῆς Εὐρώπης δὲν παρατηρεῖται αὐτὸς ὁ πνευματικὸς ξεπεσμός.

Τόνισα ἰδιαιτέρως τὶς σκέψεις αὐτὲς τοῦ Κ. Τσάτσου γιὰ τὴν ἀναγκαία ἐκπαιδευτικὴ πολιτικὴ στὸν τομέα τῆς κλασσικῆς παιδείας, διότι οἱ ἀπόψεις του εἶναι πραγματικὰ προφητικὲς γιὰ τὴν σημερινὴ κατάσταση πλήρους ὑποβάθμισης τῶν ἀνθρωπιστικῶν σπουδῶν καὶ τῆς ἐκούσιας ἢ ἀκούσιας κακῆς χρήσης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας. Παράλληλα, οἱ προτάσεις του γιὰ τὴν ἀποφασιστικὴ ἐνίσχυσή τους ἀποτελοῦν, ὅπως ἦδη ἀναφέρθηκε, καὶ σήμερα τὴν μόνη λύση γιὰ τὴν πνευματικὴ πρόοδο τῆς χώρας μας.

¹¹ Πρβλ. Κ. Τσάτσου, *Ἑλληνικὴ Πορεία*, 1952, σ. 102.

¹² Γ' τόμος, σ. 19.

¹³ *Λογοδοσία μῆς ζωῆς*, τόμ. Α', 4η ἔκδοση, Ἀθήνα 2001, σσ. 354-355.

Στὸ πλαίσιο τῆς προώθησης στὴν ἐκπαίδευση καὶ στὴν κοινωνία τῆς ἀνθρωπιστικῆς παιδείας ὁ ρόλος τῶν δύο κλασσικῶν γλωσσῶν, τῆς ἑλληνικῆς καὶ τῆς λατινικῆς, εὐλόγως ὑπογραμμίσθηκε ἀπὸ τὸν διορατικὸ στοχαστὴ, ἐφόσον κλασσικὴ παιδεία σημαίνει ἀδιαίρετη σύζευξη τῆς μορφῆς (τῆς γλώσσας) καὶ τοῦ περιεχομένου (τῶν ἀξιών). Ἡ κατάκτηση τῆς γλωσσικῆς μορφῆς εἶναι τὸ μόνο ὄχημα γιὰ τὴν ἀσφαλῆ καὶ οὐσιαστικὴ πρόσβαση στὰ νοήματα, στὶς ἰδέες καὶ στὶς ἀξίες τῶν κειμένων τῆς κλασσικῆς γραμματείας καθὼς καὶ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς λογικῆς καὶ τῆς αἰσθητικῆς τους ποιότητας. Ἡ σημασία τῆς γνώσης τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γιὰ τὴν ὀρθὴ χρήση τοῦ σημερινοῦ ἐπικοινωνιακοῦ μας λόγου, γιὰ τὴν καταπολέμηση τῆς γλωσσικῆς ἔνδειας καὶ γιὰ τὴν ἀκρίβεια στὴν σκέψη καὶ στὴν ἔκφραση ποὺ ἀποτελεῖ ἰδιαίτερα σήμερα σταθερὸ ζητούμενο, κοντολογίς ἢ συμβολῆ αὐτῆς τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς στὴν ὀρθοπέπεια καὶ καλλιπέπεια τοῦ καθημερινοῦ μας νεοελληνικοῦ λόγου τονίσθηκε ἰδιαίτερος ἀπὸ τὸν Τσάτσο. Γι' αὐτὸ καὶ ὑπερθεμάτισε γιὰ τὴν ἀνάγκη τῆς διδασκαλίας τῆς κλασσικῆς γραμματείας ἀπὸ τὰ πρωτότυπα κείμενα καὶ ὄχι ἀπὸ μεταφράσεις: «Τὸ ὥραιο δὲν μεταφράζεται, δὲν μεταδίδεται ἀπὸ δεῦτερο χέρι. Πρέπει νὰ τὸ ἀδράξῃς ὁ ἴδιος»¹⁴.

Συνοψίζοντας τὶς ἀρετὲς τῆς ἑλληνικῆς καὶ τῆς λατινικῆς σημειῶναι¹⁵:

Ἡ μιὰ (ἡ ἑλληνικὴ) ἔχει τὸν ἀσύγκριτο πλοῦτο τῶν ἀποχρώσεων καὶ τῶν εἰκόνων, τὴν λεπτότητα, τὴν λογικὴ ἀκρίβεια, τὴν εὐλυγισία, τὴν δύναμη τῆς σύλληψης τοῦ μεταφυσικοῦ». Ἡ λατινικὴ «ἔχει δωρικὴ δομὴ, αὐστηρὴ καὶ ἀσφαλῆ... φωτεινὴ λογικότητα καὶ ... μεγαλεῖο. Τέλος καὶ οἱ δύο αὐτὲς γλώσσες ἔχουν μιὰ εὐγένεια, ἓνα ἦθος, ἓναν πολιτισμὸ, μιὰ λαμπρότητα» ποὺ δὲν διαθέτουν οἱ σύγχρονες γλώσσες. Γι' αὐτὸ χρειάζονται καὶ οἱ δύο γιὰ μιὰν ἄρτια ἀνθρωπιστικὴ παιδεία.

Σὲ στενὴ συνάρτηση μὲ τὴν ἀξία ποὺ προσδίδει στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ βρίσκεται ἡ συμβολὴ του στὴν διαμόρφωση τοῦ νεοελληνικοῦ λόγου. Ὁ Τσάτσος δικαίως θεωρεῖται δεξιότηνης χρήστης τῆς δημοτικῆς μὲ τρόπο ἐκφραστικὸ, διαυγῆ καὶ σαφῆ, χωρὶς σχολαστικὲς προσηλώσεις στὸ αὐστηρὸ τυπικὸ τῆς γραμματικῆς εἰς βάρος τῆς ἐπακριβοῦς ἀποδόσεως τῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν νοημάτων. Γράφει σχετικὰ ὁ ἴδιος στὸν 2ο τόμο τῆς αὐτοβιογραφίας του *Λογοδοσία μιᾶς ζωῆς*¹⁶:

Εἶναι ἀνάξιο ἐνὸς πνευματικοῦ ἀνθρώπου νὰ θυσιάξῃ τὸ ἀκριβὲς νόημα ποὺ θέλει νὰ ἐκφράσῃ, διότι δὲν βρίσκεται στὴν δημοτικὴ τὸ ἀντίστοιχο ἐκφραστικὸ μέσο καὶ ... ἀπὸ φόβο νὰ μὴν ἀπιστήσῃ στὴν δημοτικὴ ἢ δὲν λείει αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ πεῖ, ἢ καταφεύγει σὲ μιὰ περίφραση ποὺ μακραίνει ἢ καὶ ἀτονεῖ τὸν λόγο. Νομίζω (σημειῶναι) πὼς μὲ ἀγάπη ἔσκυπα ἐπάνω σε αὐτὸ τὸ εὐαίσθητο γλωσσικὸ ὑλικὸ καὶ κατόρθωσα νὰ γράψω μιὰ δημοτικὴ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὶς σημερινὲς ὑπερβολὲς καὶ ἐμπλουτισμένη

¹⁴ *Παιδεία καὶ Γλώσσα*, σ. 34.

¹⁵ *Παιδεία καὶ Γλώσσα*, σσ. 34 -35.

¹⁶ 4η ἔκδοση, Ἀθήνα 2001, σ. 626.

με όλα τα καθαρεύοντα στοιχεία, τὰ ἀπαραίτητα γιὰ τὴν ἔκφραση ὄλων των νοημάτων μέσα στὰ ὁποῖα κινεῖται ἕνας καλλιεργημένος σύγχρονος ἄνθρωπος.

Ὁ Τσάτσος ἔγραψε σὲ μιὰ λόγια δημοτική, μιὰ ἀναβαθμισμένη δημοτική, πὺν σέβεται τὴν ἱστορική ἐξέλιξη τῆς γλώσσας. Γράφει χαρακτηριστικὰ στὴν *Λογοδοσία μιάς ζωῆς*¹⁷:

ἕνας παράγων πὺν τεκμηριώνει... τὴν ἐνότητα ἐν χρόνω ἐνὸς ἔθνους καὶ ἐνὸς ἔθνικοῦ πολιτισμοῦ εἶναι ἡ γλώσσα, γι' αὐτὸ ἔδωσα τόση σημασία στὴν διαφύλαξη τῆς ἱστορικής τῆς συνέχειας καὶ... στὴν Ἱστορία τῆς πὺν εἶναι μία καὶ μόνη... ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ὀμήρου ὡς τὴ δική μας... Πέρα ἀπὸ τοὺς κανόνες, πρέπει νὰ ἀφήνουμε περιθώριο στὸ γλωσσικὸ αἰσθητήριο νὰ δουλεῦει καὶ νὰ δημιουργεῖ. Ἡ γλώσσα εἶναι ἱστορία, δὲν εἶναι νόμος.

Δίνει ἔτσι μιὰ καθαρὴ ἀπάντηση στὶς βίαιες καὶ ἀντιεπιστημονικὲς μεταρρυθμίσεις τῶν τελευταίων δεκαετιῶν πὺν προσπάθησαν νὰ ἐπιβάλουν διὰ νόμου τὴν γλωσσικὴ μορφή τῆς σύγχρονης νεοελληνικῆς, χωρὶς ἱστορικὴ ὀρθογραφία, γεγονός πὺν ἐμπόδισε τὴν ὀργανικὴ ἐξέλιξη τῆς γλώσσας μας. Ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡγέτης εἶχε τὴν ἰκανότητα νὰ ἀκριβολογεῖ καὶ νὰ κυριολεκτεῖ μὲ ἕναν ἄψογα ἐπεξεργασμένο λόγο, ο ὁποῖος τοῦ ἐπέτρεπε νὰ ἐκφράζει μὲ ἀπόλυτη σαφήνεια τὶς ἀφηρημένες ἔννοιες πὺν ἀπῆρτιζαν τὸν ὑψηλὸ ἐπιστημονικὸ καὶ φιλοσοφικὸ του στοχασμὸ. Αὐτὸν τὸν ἐξαιρετικὰ καλλιεργημένο λόγο, πὺν μπροστὰ στὴν σαφήνεια τῆς ἔκφρασης θυσιάζει τὸν γραμματικὸ σχολαστικισμὸ καὶ τῆς καθαρεύουσας καὶ τῆς δημοτικῆς, ἀποτυπώνει καὶ ἀναδεικνύει στὶς μεταφράσεις τῶν κλασσικῶν κειμένων. Γράφει στὸν πρόλογο τοῦ *Κικέρωνα*¹⁸

Νὰ δοκιμάσω καὶ νὰ προβάλω τὶς ἰκανότητες τῆς δημοτικῆς γλώσσας στὸν χῶρο τῆς ρητορείας... Ἡ καλὴ ... ρητορικὴ εἶναι λόγος δημιουργικὸς νέων σχημάτων... Γι' αὐτὸ δὲν μὲ τρόμαξε ... τὸ ἀναγνωρισμένο προβάδισμα τῆς καθαρεύουσας στὸν ρητορικὸ λόγο καὶ θέλησα νὰ δῶ μόνος μου ὡς πὺν φθάνει ἡ ἀδούλευτη ἀκόμη σ' αὐτὸ τὸ πεδίο δημοτικῆ, ὅταν θελήσει καὶ αὐτὴ νὰ ρητορεύσει ...¹⁹.

Ὁ Τσάτσος στὴν ἐπεξεργασία τοῦ νεοελληνικοῦ, γραπτοῦ καὶ προφορικοῦ, λόγου δὲν δίστασε νὰ χρησιμοποήσει νεολογισμοὺς γιὰ νὰ ἐκφράσει τὸν στοχασμὸ του²⁰ ἢ νὰ εἰσαγάγει ὄρους τῆς φιλοσοφίας γιὰ νὰ ἀκριβολογήσει:²¹

¹⁷ Τόμ. 2ος, σσ. 624-626.

¹⁸ ΚΙΚΕΡΩΝ, *Τέσσερις λόγοι κατὰ Κατιλίνα, οἱ λόγοι γιὰ τὸν Μάρκελλο καὶ τὸν Λιγάριο*, μετάφραση, εἰσαγωγικὰ σημειώματα καὶ σχόλια, 5η ἔκδοση, Ἀθήνα 2009.

¹⁹ Πρβλ. *Ἐκφραση Τιμῆς στὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο, γιὰ τὴν προσφορά του στὸ Ἔθνος καὶ στὸν Πολιτισμὸ*. Τετράδια Εὐθύνης 16, σ. 141.

²⁰ π.χ. «δαμασμός τῆς ὕλης»: *Παιδεία καὶ Γλώσσα*, σ. 26.

²¹ π.χ. «τὸ ἄρρητο καὶ τὸ ὑπερβατικὸ, ἡ ἐκδίπλωση τῆς ὑποκειμενικῆς συγκίνησης, ὁ δογματισμὸς τῆς νεοτροπίας»: *Ἐκφραση Τιμῆς*, σ. 141.

«Ζοῦμε», παρατήρησε²², «μία περίοδο έντόνως μεταβατική της έθνικης μας γλώσσας». Βιάζοντας την γλώσσα μας βιάζουμε την αίσθητική της, τόν αίσθητικό μας πολιτισμό, την Ίδια μας την συνείδηση. Άπό τόν βιασμό τών καθαρευουσιάνων ριχτήκαμε με πείσμα και με πάθος στόν βιασμό πού έπέβαλαν οί δημοτικιστές αλλοιώνοντας την ιστορία και την αίσθητική της γλώσσας εΐς όφελος μιås τεχνητής μονολιθικότητας. Σε αὐτή την μεταβατική περίοδο ό Τσάτσος δέν άρνήθηκε τίς διπλοτυπίες, όταν αὐτὲς άναποκρίνονταν στο γλωσσικό του αΐσθημα.

Μη διστάξεις νά άντλεις άπό τόν πλοῦτο και της λόγιας γλώσσας και νά θυσιάξεις τόν γλωσσικό τύπο μπροστά στην ακριβολογία και στην σαφήνεια της άπόδοσης τοῦ νοήματος,

συνήθιζε νά μοῦ λέει όταν, νέα έρευνήτρια, συνεργαζόμουν μαζί του και μαζί με τόν Κωνσταντίνο Τρυπάνη στο πλαίσιο τών εκδόσεων της αρχαίας ελληνικής γραμματείας στην Άκαδημία Άθηνών. Τίς ύποθηκες του αὐτὲς για την γλώσσα τίς έφαρμοσα συστηματικά όταν άργότερα διηύθυνα ή Ίδια τὸ Κέντρο Έκδόσεων Έργων Έλλήνων Συγγραφέων της Άκαδημίας και τίς εφαρμόζω ως σήμερα.

Ό Τσάτσος ήταν ένας δημιουργικός γλωσσοπλάστης τοῦ νεοελληνικοῦ γραπτοῦ λόγου, βασισμένος στο στερεο έρεισμα της διαχρονίας της γλώσσας μας, διότι πίστευε ακράδαντα ότι

ό πολιτισμός και ή γλώσσα εΐναι δύο άέναα εξελισσόμενα στοιχεία ... όσο πιό προηγμένος εΐναι ό πολιτισμός ένός έθνους τόσο πιό πλούσιες σε ιστορία και συνεπώς και σε οὐσία εΐναι οί λέξεις της γλώσσας²³.

Γιά την δέηθεν εύκολία στην μάθηση της γλώσσας μας θυσιάσαμε την ιστορία και την αίσθητική της, καταλήγει στο δοκίμιό του «Γλώσσα και έθνος», με σθένος και κάποια εύλογη ειρωνεία:

Προβλέπω τὰ ειρωνικά σχόλια πού ... αὐτὲς οί ... σκέψεις μου θά προκαλέσουν σε κορυφαίους επιστήμονες ... εγώ εΐμαι ένας αὐτάρκης καλαμαράς. Άλλά δέν μ' άφήνει νά ύποταγῶ στα σοφὰ δόγματά τους ένα άνελέητο βαθύτατα ριζωμένο γλωσσικό ένστικτο ... ίσως ένός άπλοϊκοῦ νυκτοφύλακα, πού κάποιοι άνώνυμοι πρόγονοι τόν βάλαν νά φυλάει μερικά κειμήλια της ιστορικής τους συνείδησης.

Τήν γλώσσα διαμορφώνουν και έμπλουτίζουν οί εύγενέστερες εκδηλώσεις της λαϊκής δημιουργίας, όπως εΐναι τὸ δημοτικό τραγούδι αλλά και οί βάρδοι της Λογοτεχνίας. Στα κείμενα τών μεγάλων συγγραφέων θά καταφύγουμε για «νά καταλάβουμε τὸ πνεῦμα μιås γλώσσας»²⁴.

²² «Γλώσσα και Έθνος», *Εύθύνη* 112, 1981, σ. 146.

²³ *Εύθύνη*, ό. π., σ. 145.

²⁴ «Γλώσσα και Έθνος», ό. π., σ. 146.

Ἀξίζει νὰ ἐκτιμήσουμε πὼς ὁ βαθὺς αὐτὸς γνώστης τῆς κλασσικῆς γραμματείας καὶ δεξιότηχης τοῦ νεοελληνικοῦ λόγου ἐφήρμοσε τὶς σταθερὲς ἀρχές του στὴν μεταφραστικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ του προσέγγιση κειμένων τῶν λαμπρότερων ἐκπροσώπων τῆς κλασσικῆς ρητορείας, τοῦ Δημοσθένη καὶ τοῦ Κικέρωνα.

Ἄν, ὅπως προσωπικὰ πιστεύω, πρωταρχικὸς στόχος τῆς μετάφρασης εἶναι ἡ μετάδοση τῶν νοημάτων, τῶν βιωμάτων, τοῦ ὕφους καὶ γενικά του μηνύματος τοῦ πρωτοτύπου μὲ τὶς μικρότερες δυνατὲς ἀλλοιώσεις, ὁ Κ. Τσάτσος πέτυχε αὐτὸν τὸν στόχο. Κατόρθωσε νὰ ἐπιλέξει τὴν ἀκριβέστερη ἀπόδοση κάθε ἀρχαιοελληνικῆς λέξης στὸν νεοελληνικὸ λόγο. Ἡ ἐπιδεξιότητά του αὐτὴ καταδεικνύεται στὴν ἀπόδοση κυρίως τῶν ἀφηρημένων ἐνοιῶν, τῶν ἔντεχνα δομημένων περιόδων καὶ τῶν ρητορικῶν σχημάτων τοῦ Δημοσθένη καὶ τοῦ Κικέρωνα. Ἡ διατήρηση τῶν ἐκφραστικῶν μέσων, τῆς ἐπιμέρους ἔμφασης καὶ γενικότερα του ὑφολογικοῦ πλαισίου συνέβαλε οὐσιαστικά στὴν ἀνάδειξη τῆς ἀντικειμενικῆς φυσιογνωμίας καὶ τῶν λογοτεχνικῶν ἀρετῶν τῶν βασικότερων πολιτικῶν δημηγοριῶν τῶν δύο μέγιστων ρητόρων. Ἡ νοηματικὴ καὶ ἡ αἰσθητικὴ ποιότητα τοῦ πρωτοτύπου μεταφέρθηκε ἀπὸ τὸν Τσάτσο σὲ ἕναν ἀβίαστο, εὐκαμπτο καὶ ζωντανὸ σύγχρονο λόγο, ποὺ ἐπιβεβαίωσε πλήρως τὴν ἐπιδιώξή του νὰ ἀναδείξει τὶς δυνατότητες νὰ ἀποδοθοῦν στὴν δημοτικὴ σύνθετα ρητορικὰ κείμενα, ὅπως οἱ *Ὀλυνθιακοί*, οἱ *Φιλιππικοί* καὶ ὁ λόγος *περὶ τῶν ἐν Χερρονήσῳ* τοῦ Δημοσθένη καὶ οἱ λόγοι *Κατὰ Κατιλίνα*, *Pro Marcelllo* καὶ *Pro Ligario* τοῦ Κικέρωνα.

Ἡ εἰσαγωγὴ καὶ τὰ σχόλιά του, διατυπωμένα εὐθύβολα μὲ σαφήνεια, λιτότητα καὶ πυκνότητα, ἀποτυπώνουν μὲ ἐνάργεια τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο τῶν κειμένων καὶ ἀναδεικνύουν κεντρικὰ θέματα τῆς κλασσικῆς δημηγορίας: δικονομικά, θεσμικά, πολιτικά καὶ κοινωνικά. Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Τσάτσου στρέφεται ἰδιαίτερα καὶ στὴν σκιαγραφία τῶν ἡγετῶν ποὺ σηματοδότησαν τὴν ἐποχὴ καὶ τὸ μέλλον τοῦ λαοῦ τους.

Θρησκευτικὴ προσήλωση στὴν πόλη, νομικὲς γνώσεις, πολιτικὴ καὶ ἱστορικὴ μὀρφωση, πάθος γιὰ τὴν τέχνη τοῦ λόγου ... αὐτὸς εἶναι ὁ ψυχικὸς κόσμος τοῦ Δημοσθένη, ποὺ «ὄρμος πολιτικός, κύριος τοῦ βήματος, ξεκινᾷ γιὰ τὸν ἀγῶνα ὁ ὁποῖος στάθηκε ἡ οὐσία τῆς ζωῆς του,

γράφει γιὰ τὸν μεγαλύτερο ρήτορα ὅλων των ἐποχῶν ὁ Τσάτσος. Καὶ συνεχίζει²⁵ αἰτιολογώντας πειστικὰ τὴν πολιτικὴ στάση τοῦ Δημοσθένη:

τὸ πολιτικὸ καὶ ἠθικὸ ἰδανικὸ του Δημοσθένη ἦταν νὰ ζεῖ ὁ ἄνθρωπος ἐλεύθερος σὲ μιὰν ἐλεύθερη πόλη ... Ἡ πόλις ἦταν ἡ πολιτικὴ μονάδα ὅχι τὸ ἔθνος ..., ποὺ ἦταν ἀπλῶς ἐνότητα πολιτισμοῦ».

²⁵ *Δημοσθένης, Οἱ τρεῖς Ὀλυνθιακοί, Τρεῖς Φιλιππικοί καὶ ὁ λόγος περὶ ἐν Χερρονήσῳ*, 2η ἔκδοση, Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἑστίας, σ. 323.

Ἡ ἑλληνικὴ πόλις ἦταν ὁ μόνος χώρος ὅπου ἡ ἄμεση, δηλ. ἡ τέλεια δημοκρατία μπορεῖ νὰ ὑπάρξει, μιὰ πίστη ποὺ συμερίζεται ὁ Πλάτων στοὺς *Νόμους* καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Πολιτικά* του. Ὁ Δημοσθένης, τονίζει ὁ Τσάτσος, στήριζε τὴν πολιτικὴ του τῆς σθεναρῆς ἀντίστασης καὶ ἀναχαίτισης τοῦ Φιλίππου στὴν ἐπιστροφή στὸ ἀρχαῖο πολιτικὸ ἦθος. Ἦταν ὅμως οὐτοπία ἡ ἴαση ἑνὸς πολιτικοῦ ἦθους ποὺ εἶχε ἀθεράπευτα νοσήσει. Ὅπως ὁ Κικέρων πίστεψε στὴν ἀναβίωση τοῦ παλαιοῦ ἀκραίφονοῦ πολιτεύματος τῆς Ρώμης μετὰ τὴν δολοφονία τοῦ Ἰουλίου Καίσαρος, ἔτσι καὶ ὁ Δημοσθένης πίστεψε στὴν ἀναβίωση τῆς Περικλεϊκῆς πολιτείας τῶν Ἀθηνῶν. Τὸ πολιτικὸ του λάθος ἦταν, εὐθύβολα παρατηρεῖ ὁ Τσάτσος, ὅτι δὲν προσήρμοσε τὴν πολιτικὴ πορεία τῆς πόλης ὥστε νὰ διαφυλαχθοῦν «ὄσα στοιχεῖα πολιτικῆς ἀρετῆς συμβιβάζονταν μὲ τὴν νέα φάση τῆς ἱστορίας», τὴν οἰκουμενικότητα. Ὁ ἀττικὸς ρήτορας καὶ πολιτικὸς, ὁ ὁποῖος ἀκράδαντα πίστεψε στὴν πολιτικὴ ἐλευθερία ποὺ ἐξασφάλιζε ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία, δὲν μπόρεσε νὰ συλλάβει τὴν ἐξέλιξη τῆς πόλεως -πολιτείας σὲ πόλη κοσμοκράτειρα²⁶. Καὶ ὁ Δημοσθένης καὶ ὁ Κικέρων ὑπῆρξαν

... ἀνεπίκαιροι κήρυκες ἑνὸς ξεπερασμένου ἰδανικοῦ. Τὸ πάθος τους γι' αὐτὴν τὴν οὐτοπία συνιστᾷ τὸ μεγαλεῖο του λόγου καὶ τοῦ ἦθους τους²⁷.

Ὁ λόγος τοῦ Τσάτσου, μεστός, διαυγής, καὶ αἰσθαντικός, ἡ σκέψη του διεισδυτικὴ στὰ βαθύτατα νοήματα τῶν κλασσικῶν κειμένων ποὺ σχολίαζε καὶ μετέφραζε ἀριστοτεχνικά, διότι ἦταν καὶ ὁ ἴδιος ποιητής. Ἀπόδειξη ἡ γλωσσικὴ ἐνάργεια καὶ ἡ πλαστικότητα ποὺ ἀποτυπώνεται στὴν μετάφραση τῆς θαυμάσιας ἀνθολογίας τῶν κλασσικῶν ρωμαίων ἐπικῶν καὶ λυρικῶν ποιητῶν, τοῦ Κατούλλου, τοῦ Βιργιλίου, τοῦ Ὀρατίου καὶ τοῦ Προπερτίου²⁸. Ἐγκρατῆς θεράπων τῆς ἐπιστήμης τοῦ δικαίου, φιλοσοφημένος ποιητής καὶ αἰσθαντικὸς φιλόσοφος, χαρισματικὸς πολιτικὸς ἡγέτης μὲ τὴν πλατωνικὴ ἔννοια τῆς διαλεκτικῆς ἀναζήτησης τοῦ ὀρθοῦ στὸν δημόσιο βίον, προσωπικότητα πολύμορφη καὶ πολυεδρική, αὐτὸς ὑπῆρξε ὁ ἑλληνοκεντρικὸς στοχαστῆς τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος καὶ τοῦ οἰκουμενικοῦ πολιτισμοῦ, ὁ Κ. Τσάτσος. Μαζὶ μὲ τοὺς ἄλλους δύο τῆς πνευματικῆς τριανδρίας τῆς Χαϊδελεβέργης, τὸν Π. Κανελλόπουλο καὶ τὸν Ι. Θεοδωρακόπουλο, δίκαια ἡ Ἱστορία τὸν ἔχει ἤδη κατατάξει στοὺς φωτισμένους Δασκάλους τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ, τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τοῦ Ἀνθρωπισμοῦ.

²⁶ ὁ. π., σ. 337-38.

²⁷ ὁ. π., σ. 340.

²⁸ Κάτουλλος, Ὀράτιος, Βιργίλιος καὶ Προπερτίος, Ἀθήνα Ἀστρολάβος, Εὐθύνη 1986.

Η Παιδεία στο έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Είναι πολλαπλά τα έργα, όπου ο Κωνσταντίνος Τσάτσος προσεγγίζει το θέμα της παιδείας αποδεικνύοντας το τεράστιο ενδιαφέρον του για το θέμα αυτό. Ο ίδιος είναι κάτοχος μιας βαθύτατης κλασικής παιδείας, όπως αποκαλύπτεται από τις πρώτες ήδη σελίδες της αυτοβιογραφίας του, όπου αναφέρεται στην εκπαίδευση και στη μόρφωση που έλαβε από μικρός¹. Φανερόνεται επίσης στα δοκίμια και τις μελέτες του, στα φιλοσοφικά του έργα και στις μεταφράσεις της κλασικής ελληνικής και λατινικής γραμματείας. Μια απλή αναδρομή στους τίτλους ορισμένων από τα έργα του, δείχνει ότι στη σκέψη του διάφορες έννοιες όπως η αισθητική, η γλώσσα, η πολιτική, η Ελλάδα και η Ευρώπη, κλπ. σχετίζονταν άμεσα με την παιδεία, η οποία παρουσιάζεται ως θεμελιώδες στοιχείο που ασκεί έντονα την επιρροή της και αποτελεί τον άξονα γύρω από τον οποίο κινούνται ή πρέπει να κινούνται. Μια αρκετά σφαιρική εικόνα της σκέψης αυτής μπορούμε να σχηματίσουμε επικεντρώνοντας την προσοχή μας σε ορισμένα φιλοσοφικά και πολιτικά του δοκίμια και πολιτικούς λόγους².

Όμως, τι ακριβώς αντιλαμβάνεται ο Τσάτσος όταν χρησιμοποιεί τη λέξη «παιδεία»; Ασφαλώς εννοεί διάφορα είδη παιδείας, όπως η τεχνική ή η θεωρητική, η κλασική όμως αποτελεί την αναμφισβήτητη κυρίαρχη συνιστώσα. Σε διάφορα δοκίμια και πολιτικά κείμενά του, ο συγκεκριμένος όρος συνοδεύεται συνήθως από τα επίθετα «ελληνική», «κλασική» και «ουμανιστική». Επομένως, δεν εννοεί μια οποιαδήποτε παιδεία, ούτε αναφέρεται σε μία αφηρημένη και αόριστη ιδέα, αλλά σε κάτι πολύ πιο συγκεκριμένο: στην ανθρωπιστική παιδεία και στην ουμανιστική καλλιέργεια, την οποία ταυτίζει άμεσα με την παράδοση των ελληνικών σπουδών.

Η κλασική παιδεία όμως επεκτείνεται και στη ρωμαϊκή διότι “τότε κατόρθωσε ο άνθρωπος να δώσει έκφραση στις ανώτατες πνευματικές αξίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού”². Την αποτελούν λοιπόν ο αρχαίος ελληνικός και ο ρωμαϊκός πολιτισμός μαζί, γεγονός που συνδέεται άμεσα με το θέμα της γλώσσας διότι η σωστή παιδεία πρέπει να περιλαμβάνει την καλή γνώση της αρχαίας ελληνικής και της λατινικής.

¹ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιάς ζωής* Αθήνα, Εκδόσεις των Φίλων, 2001, Α' τόμος (4^η εκδ.), σσ. 45-61.

² Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιάς ζωής*, Αθήνα, Άστρολάβος/Ευθύνη, 1982, σ. 29.

Είναι ο μόνος τρόπος για να κατανοηθούν εις βάθος τα κείμενα των κλασσικών συγγραφέων, δεδομένου ότι στη μετάφραση δεν χάνονται μόνο οι χροιές, αλλά και οι αρχικές και πρωτότυπες ιδέες και νοήματα³.

Σε έναν σύντομο λόγο, που εκφώνησε το 1977 με αφορμή την επέτειο της απελευθέρωσης των Ιωαννίνων⁴, υποστηρίζει ότι η ουσιαστική παιδεία δεν είναι άλλη από την κλασσική, την οποία λίγα χρόνια αργότερα προσδιορίζει ως “ορθή παιδεία”⁵ και το 1996 ως “αληθινή παιδεία”⁶. Σε γενικές γραμμές όμως, αναγνωρίζει τη δυσκολία της απόδοσης της έννοιας της παιδείας με έναν συγκεκριμένο όρο⁷. Ωστόσο, στο έργο του εντοπίζονται ορισμένα σχόλια που, αν και δεν δίνουν ακριβώς έναν ορισμό, διευκρινίζουν μερικά από τα βασικότερα χαρακτηριστικά του. Επισημαίνει λοιπόν ότι “Η κλασσική παιδεία είναι παιδεία προς τήν ἐλευθερία”⁸ δηλαδή είναι ο δρόμος που προσφέρει στον άνθρωπο την εσωτερική και την εξωτερική ελευθερία. Η πρώτη ανήκει στον χώρο του πνεύματος και της προσωπικότητας, ενώ η δεύτερη στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο. Με τον τρόπο αυτό, η παιδεία διαμορφώνει τον άνθρωπο και τον καθοδηγεί στην αναζήτηση της γνώσης, της τέχνης, της πολιτικής, της αγάπης και της προσευχής⁹.

Η έννοια “παιδεία προς τήν ἐλευθερία” επαναλαμβάνεται σε διάφορα έργα με διαφορετικές χροιές και περισσότερες λεπτομέρειες: “είναι δύο νοήματα που δὲν πρέπει νὰ χωρίζονται”¹⁰ διότι “παιδεία είναι καὶ ὁ δρόμος πρὸς τὴν πολιτικὴ ἐλευθερία”¹¹. Όσο ουσιαστικότερη είναι η παιδεία τόσο πιο ελεύθερος είναι ο άνθρωπος, δεδομένου ότι “τὴν προσωπικότητα τὴν ἐλεύθερη ἀπὸ δόγματα, τὴν ἐλεύθερη ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς ὕλης, τὴν ἐλεύθερη ἀπὸ κάθε εἶδους ἰδιοτέλεια καὶ ὠφελιμισμὸ, τὴ διαπλάσσει κυρίως ἢ οὐμανιστικῆ, ἢ κλασσικῆ παιδεία”¹². Συνεπώς, πρέπει να διαχωριστεί από κάθε φορμαλισμό και να αντιμετωπιστεί ως κάτι το ουσιαστικό ή, καλύτερα, ως μέσο μεταφοράς της ουσίας που μπορεί να προσφέρει κάτι ή κάποιος σ’έναν τρίτο¹³. Δεν περιορίζεται λοιπόν στο χώρο του σχολείου ή του πανεπιστημίου αλλά βρίσκεται εκεί όπου υπάρχει κάποια πνευματική δύναμη που μας προσφέρει την ουσία. Η δύναμη

³ Στο ίδιο, σσ. 34-35.

⁴ Κ. Τσάτσος, “Οὐσιαστικὴ παιδεία”, βλ. *Πολιτικά Κείμενα*.

⁵ Στο ίδιο, σ. 28.

⁶ Κ. Τσάτσος, “Τὸ μέλλον τῆς Δημοκρατίας” *Ὁ σύγχρονος κόσμος*, Ἀθήνα, Οἱ ἐκδόσεις τῶν φίλων, 1996, σελ. 27.

⁷ Κ. Τσάτσος, *Παιδεία καὶ γλῶσσα*, ὁ.π., σ. 19.

⁸ Στο ίδιο, σ. 20.

⁹ Στο ίδιο, σ. 13.

¹⁰ Κ. Τσάτσος, “Οὐσιαστικὴ παιδεία” στο *Πολιτικά κείμενα*, Ἀθήνα, Εκδόσεις τῶν φίλων, 1990, σ. 122.

¹¹ Στο ίδιο, σ. 122.

¹² Κ. Τσάτσος, *Παιδεία καὶ γλῶσσα*, ὁ.π., σ. 20.

¹³ Κ. Τσάτσος, “Αἰσθητικὴ καὶ παιδεία τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ”, *Δοκίμια αἰσθητικῆς καὶ παιδείας*, Ἀθήνα, Δίφρος, 1960, σελ. 16.

αυτή “μπορεί να είναι ο δάσκαλος, ο γονιός, ο φίλος, ο πολιτικός, ο κήρυκας, ο ήθοσιος, μπορεί όμως να είναι και ένα τραγούδι, μιá εικόνα, ένα μνημείο, ή γραμμή ενός βουνού, ο μίσχος ενός άνθους”¹⁴.

Η εργογραφία του στο σύνολό της αντανακλά μια απέραντη απαισιοδοξία όσον αφορά στην κλαστική παιδεία. Βλέπει με απόγνωση πως η κοινωνία και η πολιτική τάξη δεν έχουν συνειδητοποιήσει ότι “τίποτα δέν κατορθώνεται χωρίς παιδεία”¹⁵ και πως στην σημερινή εποχή μειώνεται διαρκώς ο αριθμός των ανθρώπων που ασχολούνται με τις ανθρωπιστικές σπουδές στην Ανατολική, κυρίως, Ευρώπη σταδιακά όμως και στη Δυτική. Πρόκειται βέβαια για έργα που γράφτηκαν πριν από αρκετά χρόνια, όπως το δοκίμιο “Αίσθητική παιδεία του έλληνικού λαού” (1960), το θέμα όμως και οι διατυπώσεις του εξακολουθούν να είναι εξαιρετικά επίκαιρες ακόμη και στη σημερινή εποχή, αν λάβουμε υπ’ όψη την κρίση που διαπερνούν διεθνώς οι κλασικές σπουδές τόσο στην Τριτοβάθμια όσο και στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Στις πρώτες σελίδες του δοκιμίου *Παιδεία και γλώσσα* (1982), γράφει μ’ έναν τρόπο που φαντάζει σχεδόν προφητικός: “Ίσως ή ώρα πού θά σβήσουν τελείως νά διαφαίνεται στον όρίζοντα”¹⁶, ενώ στη συνέχεια αναρωτιέται “μήπως υπάρχει στήν προοπτική του μέλλοντος μιá κατάσταση όπου ή ούμανιστική καλλιέργια θά είναι έντελώς περιττή, αντικαθιστάμενη ίσως από μιάν άλλη μορφή παιδείας”¹⁷.

Η παρακμή των ανθρωπιστικών σπουδών οφείλεται στην επικρατούσα αντίληψη ότι έξω από τις θετικές επιστήμες δεν υπάρχει τίποτα γι’ αυτό και καταγγέλλει ότι “ο λόγος περιορίστηκε στό φυσικομαθηματικό χώρο” και “άλογες δυνάμεις κυριαρχούν στό χώρο τής ήθικης καί τής κοινωνικής ζωής”¹⁸. Στο απαισιόδοξο αυτό τοπίο αντιδρά και αντιπροτείνει το οφθαλμοφανές: “όρθή παιδεία, ανθρωπιστική παιδεία”¹⁹, ως τον μοναδικό δρόμο που μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο προς τον δημοκρατικό και ελεύθερο βίο. Το σκεπτικό αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι η κλαστική παιδεία είναι ασύμβατη με τις θετικές επιστήμες· απλά έρχεται να συμπληρώσει τα κενά που αφήνει ακάλυπτα η τεχνική παιδεία και η φυσικομαθηματική σκέψη²⁰.

Μέχρι τώρα έχουμε αναφερθεί σε μια σειρά από επιθετικούς προσδιορισμούς όπως “ουσιαστική”, “ορθή”, “αληθινή”, “ουμανιστική”. Η ευρύτητα όμως της παιδείας, στην σκέψη του Τσάτσου, καλύπτει και χώρους όπως η πολιτική, η αισθητική, η ηθική και η κοινωνική, δεδομένου ότι η κλαστική παιδεία ασκεί την επιρροή της στον χώρο του ωραίου και της κοινωνικής συμβίωσης και πράξης. Βοηθάει τον άνθρωπο

¹⁴ Κ. Τσάτσος, “Αίσθητική και παιδεία...” ό.π., σ. 16.

¹⁵ Στο ίδιο, σ. 14.

¹⁶ Κ. Τσάτσος *Παιδεία και γλώσσα*, ό.π., σ. 12.

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 19.

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 14.

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 15.

²⁰ Στο ίδιο, σ. 15.

στη συγκρότηση μιας γνώσης, ελεύθερης από δόγματα και δεσμευμένης μόνο από το λόγο και, συνεπώς, τον ανανεώνει και τον τελειοποιεί. Τον υποχρεώνει να θέτει συχνά ερωτήματα και να αναζητεί απαντήσεις, ελευθερώνοντάς τον από τη δουλεία της μηχανής και αποδεσμεύοντας την πνευματικότητα και την προσωπικότητά του.

Ο σημαντικότερος ρόλος της παιδείας είναι η καταπολέμηση της ημιμάθειας, την οποία θεωρεί “έπιδημία των σύγχρονων δημοκρατιών”, διότι εμποδίζει τον άνθρωπο να ασκεί την ελευθερία του και επομένως να ζει δημοκρατικά²¹. Είναι “ή επιπόλαιη άρπαγή στον άερα μερικῶν αχώνευτων θεωριῶν ἀπὸ πτωχὸς τῷ πνεύματι, πού νομίζουν ὅτι τὰ ξέρουν ὅλα”²². Προκαλεί αρνητικές επιπτώσεις στην κοινωνία και στα άτομα που την απαρτίζουν, διότι αυτοί που πάσχουν από ημιμάθεια “εἶναι τὰ πιὸ εὐκόλα θηράματα τῶν ἐπιτήδειων, ἰδίως ὅταν οἱ ἐπιτήδαιοι αὐτοὶ θέλουν νὰ τοὺς ἀναγορεύσουν σὲ ἄλλους ρυθμιστὲς τῆς παιδείας καὶ γενικὰ τῆς πολιτικῆς ζωῆς”²³. Είναι “ή επιδημία ή χειρότερη πού θά ἔχη καί στό μέλλον νά ἀντιμετωπίση ή δημοκρατία”. Και ο μόνος τρόπος για να αντιμετωπιστεί, το μοναδικό αντιφάρμακο είναι “Φεῦ! πολύ ἀπλό: ή παιδεία”²⁴.

Στο χώρο της αισθητικής, η κλασική παιδεία καλλιεργεί τις εγκόσμιες μορφές και κάνει τον άνθρωπο να αντιλαμβάνεται τον κόσμο ως φύση και ως ιστορία· συνθέτει αίσθηση και λόγο, θέτει την φαντασία στην υπηρεσία της διάνοιας, αλλά και αντίστροφα. Οι μελέτες²⁵, που αφιέρωσε ο Τσάτσος στον συγκεκριμένο χώρο²⁶ και τα διάφορα δοκίμια με τα οποία τον προσεγγίζει, δείχνουν πόσο τον απασχολούσε το θέμα της αισθητικής. Στο δοκίμιό του “Αἰσθητικὴ παιδεία τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ” αναφέρεται στην “παιδεία τῶν αἰσθήσεων”²⁷ και στην “παιδεία γιὰ τὸ ἴδιο τὸ ὠραῖο”. Η αισθητική παιδεία αποκτάει εδώ κεντρική θέση στη ζωή του ανθρώπου διότι του παρέχει την εσωτερική ελευθερία, η οποία είναι η πιο δύσκολη και αυτή που δίνει αξία στις άλλες²⁸. Ελευθερώνει και διαμορφώνει την πνευματικότητα του ανθρώπου οδηγώντας τον στη λύτρωση, την ανάπαυση και την ευδαιμονία²⁹. Όπως και η κλασική, είναι η παιδεία προς την πνευματικότητα και την ελεύθερη προσωπικότητα, δηλαδή, προς την εσωτερική ελευθερία, και κάνει τον άνθρωπο να αντιλαμβάνεται το ωραίο, να το αξιοποιεί και να το απολαμβάνει. Δίχως να προσδιορίζει το ωραίο, εξηγεί

²¹ Βλ. τον λόγο *Το Μέλλον τῆς Δημοκρατίας*, ὅ.π.

²² Κ. Τσάτσος, “Θεμέλια Δημοκρατίας” *Δημοκρατία καὶ Εὐρώπη*, Ἀθήνα, Ἀστρόλαβος/Εὐθύνη, 1982, σ. 36.

²³ Στο ἴδιο, σσ. 35-36.

²⁴ Κ. Τσάτσος, “Τὸ μέλλον τῆς Δημοκρατίας”, *Ὁ σύγχρονος κόσμος*, Ἀθήνα, Οἱ ἐκδόσεις τῶν φίλων, 1996, σσ. 27-28.

²⁵ “Αἰσθητικὴ καὶ παιδεία τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ”, “Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα”, που συμπεριλαμβάνονται στο ἔργο του *Δοκίμια αἰσθητικῆς καὶ παιδείας*, Ἀθήνα, Δίφρος, 1960,

²⁶ *Αἰσθητικὰ δοκίμια* (1961), *Αἰσθητικὰ μελετήματα* (1977), *Θεωρία τῆς Τέχνης* (1978), *Ἕνας διάλογος γιὰ τὴν ποίηση* (1975).

²⁷ Κ. Τσάτσος, “Αἰσθητικὴ καὶ παιδεία...” ὅ.π., σ. 18.

²⁸ Στο ἴδιο, σ. 31.

²⁹ Στο ἴδιο, σ. 19.

ποια είναι η σημασία της νόησής του για έναν λαό: “Η αισθητική παιδεία άσκει τήν ψυχή νά ἀποκτήσει μιὰ αἴσθηση πού δὲν ξυπνᾷ τήν ἐπιθυμία καί τὸ κατορθώνει αὐτὸ γεμίζοντας τήν ψυχή μὲ ομορφιά, πού δὲν ἐπιθυμεί κανεὶς ἀλλὰ θεᾶται”³⁰. Ο Ἕλληνας ὁμως, αν και ἔχει τὸ χάρισμα τῆς πλούσιας αἴσθησης, εἶναι ἀκαλλιέργητος διότι “ἡ παιδεία βρίσκεται στὴ νέα Ἑλλάδα παραμελημένη καὶ ἀγνοημένη”³¹.

Η αισθητική παιδεία περιλαμβάνει και την ηθική, επειδή το ωραίο ενσαρκώνει το μεταφυσικό νόημα. Από τη βούληση του ανθρώπου να προσδώσει μορφή στην αίσθηση του ωραίου, γεννιέται και η τέχνη. Και ασφαλώς η γλώσσα, ἔχει ἄμεση σχέση με τὴν τέχνη καὶ με τὸ χώρο τοῦ ωραίου. Η γλωσσική παιδεία, λοιπόν, εἶναι ἀναγκαῖο στοιχεῖο γιὰ τὴν αισθητική διότι ἡ γλώσσα περιλαμβάνει τόσο λογική ὅσο καὶ αισθητική ποιότητα· δίνει μορφή στην αἴσθηση δημιουργώντας τὴ λογοτεχνία.

Στο χώρο της κοινωνικής συμβίωσης ἡ κλασσική παιδεία ἀποτελεῖ κατευθυντήρια ἀρχή που ρυθμίζει τὴ σχέση τοῦ ἀτόμου με τὸ σύνολο, δίχως νὰ ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ ἀλλὰ τὸ μέσο γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἐξωτερικῆς ἐλευθερίας, δηλαδή τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς κοινωνικῆς. Με ἄλλα λόγια, ἡ παιδεία εἶναι τὸ κατ’ ἐξοχὴν μέσο μέσο γιὰ νὰ ζεὶ κανεὶς ἐλεύθερα καὶ δημοκρατικά, διότι “δημοκρατία δὲν νοεῖται χωρὶς ἐλεύθερη οἰκονομία, χωρὶς τάξη καὶ χωρὶς δικαιοσύνη καὶ πρὸς παντός χωρὶς παιδεία”³², “δὲν ὑπάρχει δημοκρατία ὅπου δὲν ὑπάρχει παιδεία”³³. Δὲν ἀρκεῖ ὁμως οἰοιαδήποτε παιδεία, ἡ ἐλευθερία χρειάζεται τὴν ἀληθινὴ παιδεία, που ἀποτελεῖ “τὸ βασικὸ φάρμακο γιὰ τὴν ἀνύψωση κάθε δημοκρατικῆς πολιτείας”³⁴. Διευκρινίζει λοιπόν:

Πρέπει νὰ νοιώσει κάθε πολίτης τὶ σημαίνει ἐλευθερία καὶ τὶ διαφέρει ἢ ἐλευθερία ἀπὸ τὴν αὐθαιρεσία. Πρέπει νὰ νοιώσει ὅτι ὁ νόμος κατοχυρώνει τὴν ἐλευθερία ἀλλὰ καὶ ὅτι ἡ ἐλευθερία πρέπει νὰ σέβεται τὸ νόμο. (...) Ὁ ἀληθινὸς δημοκρατικὸς πολίτης δὲν παρασύρεται ἀπὸ κενοὺς λόγους οὔτε ἀπὸ τὴν ὑποκρισία πού ἐγκυμονεῖ κάθε ὠραιολογία. Ὁ δημοκρατικὸς πολίτης εἶναι ὁ ἀντίποδας τῆς μάζας, τῆς ἀγέλης. Βουλευεταὶ καὶ πράττει κατὰ τὴ συνείδηση τῆ δικῆ του τὴν προσωπικὴ, ὄχι τῆς συντροφιάς του³⁵.

Στον λόγο *Θεμέλια τῆς Δημοκρατίας*, ἀναφερόμενος στα χαρακτηριστικὰ που πρέπει νὰ διαθέτει κάθε κράτος ὥστε νὰ φτάσει τὴν ἐλευθερία καὶ τὴ δημοκρατία, κλείνει με τὸ στοιχεῖο που θεωρεῖ ὡς τὸ πλέον σημαντικό:

Ἄφησα τελευταῖο ἓνα θέμα βασικό. (...) Δὲν ἐμνημόνευσα ὁμως τὸ σπουδαιότερο, τὸ ἀποφασιστικὸ φάρμακο: τὴν παιδεία. Ἡ δημοκρατία εἶναι τὸ πολίτευμα τῶν μορφωμένων λαῶν, τῶν ἠθικὰ, πολιτικὰ καὶ πολιτιστικὰ μορφωμένων³⁶.

³⁰ Στο ἴδιο, σ. 26.

³¹ Στο ἴδιο, σ. 16.

³² Κ. Τσάτσος, “Τὸ μέλλον τῆς Δημοκρατίας”, ὁ.π., σ. 27.

³³ Στο ἴδιο, σ. 22.

³⁴ Κ. Τσάτσος, “Θεμέλια Δημοκρατίας” ὁ.π., σ. 35.

³⁵ Στο ἴδιο, σσ. 35-36.

³⁶ Στο ἴδιο, σ. 34.

Ως από παράδειγμα αναφέρει τις αποικίες της Αφρικής, οι οποίες μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο μεταβλήθηκαν σε Δημοκρατίες, δίχως όμως να κατορθώσουν να εμπεδώσουν τη δημοκρατία και έτσι μετατράπηκαν σε απλές δικτατορίες. Τους έλειπε κάθε είδος παιδείας και “ή δημοκρατία χρειάζεται παιδεία. Και όχι μόνο τεχνική αλλά και άνθρωπιστική (...). Χρειάζεται να καλλιεργηθεί και η ψυχή”³⁷.

Σε πολλά από τα έργα του, ο Τσάτσος δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην ουμανιστική παιδεία, η οποία θεωρεί ότι πρέπει να διακατέχει μια κεντρική θέση και να συνδυάζεται με την τεχνική παιδεία. Οι ηγέτες της εποχής μας είναι υποχρεωμένοι να έχουν κλασική παιδεία, διότι με αυτή καθίστανται ικανοί να συντονίζουν την σημερινή εποχή με το μέλλον και τις ανάγκες του. Πράγματι, ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα των σύγχρονων δημοκρατιών είναι η έλλειψη παιδείας “πέρα από το ανεκτό όριο”³⁸, γεγονός που θα μπορούσε να οδηγήσει στην κατάρρευσή τους, διότι η έλλειψη αυτή κάνει το άτομο να σκέφτεται μόνο τα προσωπικά του συμφέροντα εις βάρος των κοινών. Το μοναδικό αντίδοτο για να αποφευχθεί ο κίνδυνος αυτός είναι βέβαια “η ύγιής αντίδραση τών παιδευμένων ανθρώπων, τών ικανών να σκέπτονται αυτόδύναμα και ελεύθερα”³⁹. Είναι ο μόνος τρόπος για να αντιπετωπιστεί η αγελία νοοτροπία, δηλαδή, η πνευματική νωθρότητα των ανθρώπων, που καταφεύγουν στην εύκολη λύση να αφήνουν τους άλλους να σκέπτονται για αυτούς, χάνοντας έτσι κάθε προσωπική άποψη.

Η συσχέτιση της παιδείας με τη γνώση, την αισθητική, τη γλώσσα και την πολιτική, αποκτά στη σκέψη του Τσάτσου άμεση εφαρμογή στο θέμα Ελλάδα και Ευρώπη και, μέσω αυτού, στη σχέση Ελλάδας και Ευρώπης. Υπογραμμίζει λοιπόν ότι η Ευρώπη είναι υποχρεωμένη να διαφυλάξει την κλασική παιδεία, την αρχαιοελληνική και τη ρωμαϊκή. Στο λόγο *Τα θεμέλια της Ευρώπης* κάνει μια αναδρομή στην ιστορία της ελληνικής παιδείας και αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο άσκησε την επιρροή της στους μεταγενέστερους πολιτισμούς. Η ελληνικότητα –και στο σημείο αυτό ταυτίζει, για μία ακόμα φορά, την ουμανιστική παιδεία με την ελληνικότητα– είναι “η άτιμητη δωρεά του έλληνισμού, όχι μόνο τών κλασσικών, αλλά και τών μεταγενέστερων αιώνων, πρὸς τὸν ἄνθρωπο”⁴⁰. Συνεπώς, δεν περιορίζει τη δωρεά αυτή στον ελληνικό χώρο, αλλά αποδίδει στην ελληνική παιδεία μια οικουμενική διάσταση. Η ελληνικότητα δεν χάθηκε στην αρχαιότητα, αλλά εντοπίζεται ακόμα, όχι μόνο στη νεότερη Ελλάδα αλλά γενικότερα στη νεότερη Ευρώπη και σ’ αυτό το δώρο οφείλεται το δικαίωμα των Ελλήνων να ανήκουν στην Ευρώπη:

³⁷ Στο ίδιο, σσ. 34-35.

³⁸ Κ. Τσάτσος, “Τό μέλλον τῆς Δημοκρατίας”, *ό, π.*, σ. 24.

³⁹ Στο ίδιο, σ. 23.

⁴⁰ Στο ίδιο, σσ. 68-69.

Αυτή τη χαρισματική φυσιογνωμία ό Έλληνας τήν έχει άκόμη σήμερα παρ' όλες τίς άδυναμίες του. Τήν έχει άπό κοινού με όλους τούς ευρωπαίους και αυτό τó άναγνώρισαν όταν παρά τίς οικονομικές και διοικητικές μας άδυναμίες, παραδέχτηκαν ότι άνήκουμε σε μιá οίκογένεια και ότι δικαιωματικά άποτελούμε μέλη τής Ευρωπαϊκής Οίκογένειας⁴¹.

Η ελληνική παιδεία, η ελληνικότητα, αποτελούν τα θεμέλια της Ευρώπης: “δέν νοείται Ευρώπη χωρίς Έλλάδα. Οί Ευρωπαίοι, όλοι, έχουν τήν Έλλάδα μέσα τους, μέσα στόν πολιτισμό τους, μέσα στα ήθη τους, μέσα στους νόμους των, μέσα στους μύθους των, μέσα στόν τρόπο πού σκέπτονται και γράφουν. Άλλα δέν νοείται και Έλλάδα χωρίς Ευρώπη. Η Ευρώπη είναι ό τόπος μας”⁴². Τα λόγια αυτά που εκφώνησε το 1980 στο λόγο *Μέλλον Δημοκρατίας* ηχούν τον τελευταίο καιρό περισσότερο επίκαιρα άπό ποτέ.

Ωστόσο, τα σύγχρονα κράτη πάσχουν άπό έλλειψη παιδείας, γεγονός που αποτελεί μεγάλη απειλή για τήν ίδια τη δημοκρατία, ενώ επισημαίνει επίσης μιá έλλειψη ελληνικότητας στη σημερινή Έλλάδα:

Φοβάμαι πώς διατρέχουμε άπό χρόνια αυτόν τόν κίνδυνο και πώς για νά δείξωμε επί πλέον πώς είμαστε μοντέρνοι, άφελληνίζουμε τήν ιστορία μας και τήν παιδεία μας, λησμονώντας πώς αυτό πού χαρακτηρίζει τήν ελληνική δημοκρατία δέν είναι ούτε ή ύλική δύναμη, ούτε τά πλούτη, αλλά τó ήθος, ή άρετή και τó πνεύμα τής τρισχιλιόχρονης πατρίδας μας⁴³.

Η ελληνική παιδεία, η ελληνικότητα είναι απολύτως αναγκαία για να διαμορφωθούν και να αποκρυσταλλωθούν όχι μόνο τα εθνικά θεμέλια της Ελλάδας αλλά και τα θεμέλια όλης της Ευρώπης, αφού οι βαθύτερες ρίζες της βρίσκονται στην Έλλάδα.

Έδω πρωτοφανερώθηκε ό ευρωπαίος άνθρωπος, ό έλεύθερος άνθρωπος, ό μη άγελαίος, τó άτομο. Έδω έμφανίζονται οί πρώτες κοινωνίες έλευθερων ανθρώπων, τών ανθρώπων πού αυτόνομα και έλεύθερα σκέπτονται και ζούν έλεύθερα.

Έδω έκράτησε ή άρχή ότι οί ίδιοι έλεύθεροι άνθρωποι μπορεί νά είναι έναλλάξ και άρχοντες και άρχόμενοι, όίότι όλοι έχουν ίσα πολιτικά δικαιώματα. Έδω γενήθηκε ή δημοκρατία⁴⁴.

Τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τήν ελληνική παιδεία και που πρέπει να αφομοιώσει ολόκληρη η Ευρώπη για να εμπεδώσει τα θεμέλια της είναι η λογική, η ανθρωπιά, η λατρεία της ελευθερίας και τó πνεύμα της αναζήτησης.

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 69.

⁴² Στο ίδιο, σ. 69.

⁴³ Κ. Τσάτσος, “Θεμέλια Δημοκρατίας” ό, π., σσ. 36-37.

⁴⁴ Κ. Τσάτσος, “Τά Θεμέλια τής Ευρώπης” *Δημοκρατία και Ευρώπη*, Άθήνα, Άστρόλαβος / Εϋθύνη, 1982, σ. 69.

Συμπερασματικά λοιπόν, μπορούμε να πούμε ότι παιδεία, για τον Τσάτσο, είναι η ουμανιστική, η ανθρωπιστική, την οποία ταυτίζει κυρίως με τον αρχαίο ελληνικό, αλλά και με το ρωμαϊκό πολιτισμό. Το σύνολο των δυο αυτών πολιτισμών ονομάζει κλασσική παιδεία την οποία ανάγει σε “ουσιαστική”, “αληθινή” και “σωστή”, που πρέπει να συμβιώνει με τις άλλες μορφές της παιδείας, δηλαδή, την τεχνική και την φυσικομαθηματική συμπληρώνοντας τα ακάλυπτα κενά τους. Μόνο μ’ αυτόν τον τρόπο μπορεί ο άνθρωπος να κατακτήσει τόσο την εσωτερική όσο και την εξωτερική του ελευθερία. Και μόνο με την κλασσική παιδεία μπορεί ο άνθρωπος να αναπτύξει την πνευματικότητα και την προσωπικότητά του στον χώρο της αίσθησης ώστε να κατορθώσει να διάγει δημοκρατικό και ελεύθερο βίο στο χώρο της κοινωνικής συμβίωσης.

Η πολιτική φιλοσοφία της εκπαίδευσης στη σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Στο λυκαυγές του εικοστού πρώτου αιώνα και διαρρήδην σε μια εποχή απουσίας της σκέψης γίνεται έντονα αισθητό το κενό που αφήνουν άνθρωποι υψηλού πολιτικού και φιλοσοφικού αναστήματος όπως ο αείμνηστος Κωνσταντίνος Τσάτσος. Η πολιτική φιλοσοφία του Κωνσταντίνου Τσάτσου παρουσιάζει στοιχεία από εκείνα που θα ανταποκρίνονταν στις απαιτήσεις και τις ανάγκες της εποχής, ερμηνεύονται με σύγχρονες πολιτικές μεθοδολογίες και δεοντολογίες, ενώ εκφράζουν ιδέες επίκαιρες και παράλληλα διαχρονικές. Σκοπός είναι η παρουσίαση της πολιτικής φιλοσοφίας της εκπαίδευσης στη σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου και η αναζήτηση της σχέσης και της σύνδεσής της με την πολιτική του σταδιοδρομία, καθώς και με τη συμβολή του σε όλους τους τομείς της πνευματικής και κοινωνικής ζωής της Ελλάδας. Προκειμένου να αναδειχθεί όσο καλύτερα γίνεται η σχέση και η σύνδεση πολιτικής φιλοσοφίας και εκπαίδευσης είναι απαραίτητο να κινηθούμε στους εξής θεμελιώδεις άξονες της θεωρίας του: πολιτική, πολιτεία, πολίτης και παιδεία.

Πρώτα απ' όλα, η πολιτική σκέψη είναι από τους σημαντικότερους παράγοντες που συνθέτουν την ιστορία της ανθρωπότητας. Με τον όρο πολιτική εννοούμε σήμερα τόσο τη θεωρία όσο και την πράξη, αν και σε τελευταία ανάλυση η πολιτική είναι πράξη, αφού κατά την έκφραση του Αριστοτέλη το «τέλος» της πολιτικής δεν είναι η γνώση αλλά η πράξη. Η ορθότητα μιας θεωρίας επαληθεύεται ασφαλέστερα στην πράξη¹.

Ανάλογα και για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο η πολιτική δε διδάσκεται, μαθαίνεται, όπως κάθε τέχνη στην πράξη². Άλλωστε η πολιτική είναι μια τέχνη και όχι μια επιστήμη, δηλαδή σύστημα συγκεκριμένων κανόνων, καθώς δεν υπάρχουν κανόνες γενικού κύρους στην πολιτική, παρά μόνο μέθοδος με την οποία η σκέψη θα μπορέσει να βρει, να αξιολογήσει και να επιλέξει την καταλληλότερη κάθε φορά λύση. Μπορεί να υπάρχουν πολιτικές επιστήμες, αλλά δεν υπάρχει επιστήμη της πολιτικής³. Παράλληλα αποτελεί μια τεχνική που τελεί στην υπηρεσία ενός σκοπού. Και αυτός ο ύπατος

¹ Κουμάκης Γεώργιος, Πρακτικά Συνεδρίου, *Φιλοσοφία και Πολιτική*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1982, σ. 166.

² Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Πολιτική, Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Εκδόσεις των Φύλων, Αθήνα, 1965, σ.10.

³ Latzarus Louis, *La politique*, Μετάφραση: δική μου, Hachette, Paris, 1929, p.8.

σκοπός της πράξης είναι η ελευθερία ή «η καθολική πραγματοποίηση των απόλυτων αξιών», όπως την ονομάζει ο ίδιος ο Κωνσταντίνος Τσάτσος. Έτσι, ενώ είναι τεχνική, το ανώτατο και βασικό θέμα της πολιτικής έχει τις ρίζες του στη φιλοσοφία. Επομένως η πολιτική είναι κατά τη βάση της φιλοσοφία και καθ' όλα τα άλλα μέρη της τεχνική. Ως φιλοσοφία έχει το βλέμμα της στραμμένο προς το ορθό και την αλήθεια και ως τεχνική έχει το βλέμμα στραμμένο προς τη ρέουσα πραγματικότητα και καθορίζει τα μέσα που θα οδηγήσουν σ' αυτόν τον απόλυτο σκοπό. Γι' αυτό το λόγο δεν μπορούμε να προτείνουμε πάγιους κανόνες στην πολιτική. Το μόνο εφικτό είναι η πρόταση μιας ιδεατής πολιτικής μέσα σε μια ιδεατή Πολιτεία, όπως ακριβώς έκανε ο Πλάτωνας.

Στη συνέχεια οποιαδήποτε μελέτη σχετική με την έννοια της πολιτικής και το ρόλο της πολιτικής εξουσίας δε μπορεί να παραβλέψει και να αγνοήσει όσα σχετίζονται με τη μητέρα της πολιτικής, σε κυριολεκτικό και ετυμολογικό επίπεδο, όσα σχετίζονται δηλαδή με την πόλιν. Έτσι, λοιπόν, όταν μιλάμε για πολιτική, απαραίτητα οφείλουμε να ενσκήψουμε στη μελέτη αυτής της ιδιότυπης οργάνωσης της ανθρώπινης συμβίωσης, στην οποία οι αρχαίοι Έλληνες έδιναν το όνομα πόλις⁴. Ο Πλάτων στην Πολιτεία, ξετυλίγοντας την ουτοπία του, της δίνει το όνομα και το χαρακτήρα της πόλεως ενώ παράλληλα θεωρεί την πολιτική τέχνη ως τη μόνη κατάλληλη για να έχουν επαφή οι νεαροί φύλακες της Πολιτείας⁵, και ο Αριστοτέλης παρά το ότι ζει σε μια περίοδο αρχόμενης κρίσης, μόνο μέσα στα πλαίσια της πόλεως μπορεί να φανταστεί την εκδίπλωση των δυνατοτήτων του ανθρώπου.

Μια πραγματικά πολιτισμένη ζωή δε θα ήταν νοητή παρά μόνο στα πλαίσια της πόλεως. Μια πόλη-κράτος της αρχαίας Ελλάδας οριζόταν λιγότερο από το έδαφος στο οποίο εκτεινόταν και περισσότερο από τους ανθρώπους που την αποτελούσαν. Αυτό που κάνει την πόλιν είναι οι άνθρωποι. Η επίσημη γλώσσα δε λέει ποτέ «Αθήναι» αλλά πάντα «οι Αθηναίοι» ή «η πόλις των Αθηναίων». Η πόλις των κλασσικών χρόνων είναι «μια κοινότητα πολιτών τελείως ανεξάρτητη, κυρίαρχη πάνω στους πολίτες που την αποτελούν, συνδεδεμένη στενά με την λατρεία και που κυβερνιέται από νόμους». Είναι ένας αυτοσκοπός, κάτι το απόλυτο που μονοπωλεί τη δραστηριότητα όλων. Οι νόμοι ρυθμίζουν όλη τη ζωή του πολίτη, από τη γέννηση μέχρι το θάνατό του.

Ανάλογα και στην πολιτική φιλοσοφία του Κωνσταντίνου Τσάτσου κατεξοχήν τόπο της πολιτικής αποτελεί η Πολιτεία, με τις σύγχρονες πολιτικές θεωρίες περί κράτους να διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην σκέψη του. Όλες οι κοινωνίες έχουν ή δεν έχουν μια εξουσία που οργανώνει τη λειτουργία τους. Αυτές οι κοινωνίες που έχουν ονομάζονται εξουσιαστικές. «Απ' όλες, όμως, τις εξουσιαστικές κοινωνίες έχει κεντρική σημασία και επηρέασε μέχρι σήμερα περισσότερο την πορεία των

⁴ Στην ουσία οι Έλληνες επινόησαν και την πόλιν. Δες και Chamoux François, *La civilisation grecque a l' époque archaïque et classique*, Paris (Arnaud) 1963, p. 279. « *La notion de cite, création originale et vivace du peuple grec, a dominé toute son histoire et toute sa pensée* ».

⁵ Πλάτωνος Πολιτεία, 342c αλλά και Ευθύδημος 291c

ανθρώπινων πραγμάτων η πολιτική εξουσιαστική κοινωνία, η Πολιτεία»⁶. Η Πολιτεία θα δημιουργήσει τις συνθήκες και τον κατάλληλο χώρο για την ανάπτυξη του πολιτισμού. Μόνο μέσα στην Πολιτεία, λέει ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, τα άτομα μπορεί να γίνουν δημιουργοί αγαθών πολιτισμού, μόνο μέσα στην Πολιτεία μπορεί να εκπληρώσουν και αυτά την αποστολή τους και να πραγματοποιήσουν τον ύπατο σκοπό. Ωστόσο ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ξεκαθαρίζει ότι και τα άτομα είναι όρος *sine qua non* για να εκπληρώσει η Πολιτεία την αποστολή της, που είναι ο πολιτισμός. Γιατί:

...η αληθινή Πολιτεία είναι πολιτεία πολιτισμού και όχι πολιτεία δυνάμεως ούτε πολιτεία δικαίου. Δύναμη και δίκαιο είναι απλώς μέσα για να εδραιωθεί η πολιτιστική λειτουργία της Πολιτείας. Μόνο στη δίκαιη, στην ορθή πολιτεία μπορεί να πραγματοποιηθούν, μαζί με όλες τις αρετές του ατόμου και όλες οι αξίες του πολιτισμού. Η πολιτεία είναι ο τόπος, όπου η δημιουργική εργασία του ανθρώπου και η πνευματική του γονιμότητα βρίσκουν το πρόσφορο έδαφος. Είναι ο μόνος χώρος όπου μπορεί να βλαστήσει αληθινός πολιτισμός⁷.

Άλλωστε δείγματα γραφής περί πολιτισμού έδωσε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, όταν το 1956, ως υπουργός προεδρίας στην κυβέρνηση Καραμανλή, έθεσε τις υποδομές για τον τουρισμό, με τα πρότυπα ξενοδοχεία (ξενίες), ενώ το 1961 επί υπουργίας του ιδρύθηκε το Κρατικό Θέατρο Βορείου Ελλάδος, καθώς επίσης με δική του πρωτοβουλία στεγάστηκε στο κτίριο της παλιάς Βουλής το Εθνολογικό Μουσείο.

Παράλληλα, η πολιτεία, καθώς πορεύεται μέσα στο χρόνο, αποτελεί αδήριτη ανάγκη να εξασφαλίζει και να ελέγχει την πορεία της και τη συνέχεια της ζωής της. Αυτό το κατορθώνει με τη σταθερότητα των θεσμών της, αλλά προ παντός με τη διάπλαση και την καθοδήγηση των επερχόμενων γενιών, που θα γίνουν φορείς αυτών των θεσμών και εγγυητές της συνέχειάς της. Γι' αυτό η πολιτεία είναι καθίδρυμα παιδείας⁸. Με την παιδεία προπαντός και όχι με τη βία, που είναι το απαραίτητο αλλά έσχατο μόνο μέσο, κατευθύνει την πράξη των πολιτών, ακόμη και των αρχόντων της. Με την παιδεία ετοιμάζει τους μέλλοντες άρχοντές της και τους μέλλοντες πολίτες της. Με την παιδεία καλλιεργεί τις αξίες από τις οποίες δικαιολογείται η ύπαρξή της. Με την παιδεία της συμβάλλει στην προαγωγή ολόκληρης της ανθρωπότητας. Η παιδεία είναι η προϋπόθεση της ύπαρξης και ο έσχατος σκοπός της πολιτείας, γιατί μονάχα σε αυτήν στηριγμένη μπορεί να οργανωθεί η ζωή κατά την ιδέα της δικαιοσύνης⁹. Γι' αυτό και το μέγα και πρώτο καθήκον της πολιτείας είναι η παιδεία.

⁶ Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Πολιτική, Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Εκδόσεις των Φύλων, Αθήνα, 1965, σ. 62.

⁷ Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1970, σ. 132.

⁸ Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Πολιτική, Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Εκδόσεις των Φύλων, Αθήνα, 1965, σ. 233.

⁹ Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1970, σ. 153.

Η παιδεία, η ειδική δηλαδή μέριμνα για την ολόπλευρη καλλιέργεια της προσωπικότητας του ανθρώπου, κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο καθιστά τον ανώριμο άνθρωπο, τον άνθρωπο της φύσης άνθρωπο της ιστορίας, τον καθιστά ικανό να κατευθύνει τη νόηση, τη βούληση και την πράξη του προς τον ύπατο σκοπό. Κι αυτό το κατορθώνει η παιδεία με την διάπλαση της σκέψης, της αίσθησης και του ήθους. Κι εδώ έντονη είναι η επίδραση του Πλάτωνα στη σκέψη του, ο οποίος οικοδόμησε τη θεωρία του για την παιδεία, καθιστώντας την κύριο μοχλό κοινωνικής και πολιτικής λειτουργίας –έχοντας πάντα ως βασικό του μέλημα τη διάσωση της πόλης-κράτους και τη διάπλαση, τη μόρφωση¹⁰, ικανών κυβερνητών για την ανάληψη αυτού του σκοπού¹¹.

Επιπρόσθετα ο Κωνσταντίνος Τσάτσος οικοδομεί την έννοια της παιδείας και την επιμερίζει σε τρία επίπεδα. Πίστευε ότι η παιδεία πρέπει να είναι πρώτα παιδεία του σώματος, ώστε να δυναμώσει ο άνθρωπος βιολογικά και να γίνει το σώμα του η κατάλληλη εκείνη υποδομή για τα έργα του πνεύματος. Ανάλογα και ο Πλάτων στους *Νόμους* (*Ζ'* βιβλίο των *Νόμων*) παραθέτοντας το βασικό εκπαιδευτικό πρόγραμμα της δεύτερης πόλης που σχεδιάζει, στα μαθήματα που θα περιελάμβανε η τυπική εκπαίδευση βασικό θεωρούσε τη γυμναστική για την ανάπτυξη του σώματος¹². Σε ένα δεύτερο επίπεδο θεωρούσε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος απαραίτητο η παιδεία να είναι παιδεία επαγγελματική, δηλαδή παιδεία των μεθόδων και των τρόπων με τους οποίους ο άνθρωπος και μέσω αυτού το κοινωνικό σύνολο, θα παράγει τα υλικά αγαθά τα αναγκαία για τη συντήρηση και την ανάπτυξη του εαυτού του και του κοινωνικού συνόλου. Από αυτό συνεπάγεται ότι η πολιτεία έχει υποχρέωση να παιδεύσει τον πολίτη, ώστε να γίνει ικανός να εργαστεί και δη στην εργασία όπου πληρέστερα μπορεί να αναπτύξει τις δυνάμεις και τις ικανότητές του¹³.

Ωστόσο, συγχρόνως με τις γνώσεις για την παραγωγή υλικών αγαθών ο άνθρωπος πρέπει να αποκτήσει και τις απαραίτητες γνώσεις για να δρα μέσα στην πολιτική κοινωνία όπου ανήκει, αφού

...παιδεία η οποία κατατείνει σε χρήματα ή σε κάποια ισχύ ή στην απόκτηση κάποιας άλλης σοφίας χωρίς νου και δικαιοσύνη είναι βάνανση και ανελεύθερη και δεν είναι άξια να ονομάζεται καθόλου παιδεία.

¹⁰ Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. III, Oxford University Press, 1978, σ. 29, επισημαίνει ότι για πρώτη φορά ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη λέξη διάπλαση, μόρφωση, ως την καταλληλότερη παραστατική έκφραση της εκπαιδευτικής διαδικασίας: *Πολιτεία* 377b *Νόμοι* 671c

¹¹ Ο Πλάτων, όπως φαίνεται από την *Έβδομη Επιστολή* και την *Πολιτεία*, πιστεύει ότι ο λόγος της κακής διακυβέρνησης και των συμφορών οφείλεται στην ανικανότητα και στη φιλοσοφική απαιδευσία των κυβερνητώντων οποιουδήποτε πολιτεύματος και απαιτεί από τους μελλοντικούς κυβερνήτες αρκούτσως επαρκή γνώση της εργασίας που καλούνται να διεκπεραιώσουν: *Επιστολή Ζ'* 326a

¹² Πλάτωνος *Νόμοι*, 795d.

¹³ Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Πολιτική, Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα, 1965, σ. 235.

Και επειδή κατά κανόνα του αναγνωρίζονται και πολιτικά δικαιώματα, δηλαδή συμμετοχή στην άσκηση πολιτικής εξουσίας, πρέπει να αποκτήσει τις στοιχειώδεις τουλάχιστον γνώσεις που θα του επιτρέπουν να ασκεί αυτά τα δικαιώματα. Παράλληλα δηλαδή με την επαγγελματική παιδεία βαδίζει και η πολιτική αγωγή. Άλλωστε η σωστή πολιτική παιδεία όπως την ορίζει ο Πλάτωνας στους *Νόμους* (643 e) είναι εκείνη που τον παιδευόμενο τον κάνει να επιθυμεί να γίνει τέλειος πολίτης, δηλαδή να ξέρει να άρχει και να άρχεται με δικαιοσύνη. Ταυτόχρονα και ο Αριστοτέλης επισημαίνει στα *Πολιτικά* (III, 4, 1277 b) ότι ο αγαθός πολίτης πρέπει και να ξέρει και να μπορεί να άρχει και να άρχεται. Ανάλογα, λοιπόν, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος θεωρούσε ότι ο ελεύθερος άνθρωπος πρέπει να είναι πολίτης. Πολίτης δεν είναι εκείνος που συμμετέχει στην κοινωνική και οικονομική ζωή της πόλεως, που κατοικεί ή εργάζεται εκεί, αλλά εκείνος που είναι οργανικό στοιχείο του πολιτεύματός της¹⁴. Πρέπει να έχει γνώμη για τα κοινά. Άλλωστε ο επέχων από το δημόσιο βίο σε μια δημοκρατία ήταν άτιμος. Η πεποιθήση του Αριστοτέλη ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ον πολιτικό, σημαίνει ότι έχει στη φύση του να ζει σε πόλεις και να κατατείνει στο ιδιαίτερο αγαθό, ικανοποιώντας και τη φυσική του ορμή. Κανείς δεν θα επιδίωκε να αποκτήσει όλα τα αγαθά για να τα απολαμβάνει μόνος του, γιατί ο άνθρωπος είναι ον πολιτικό και κοινωνικό και από τη φύση του έχει την τάση για συμβίωση¹⁵.

Ωστόσο μόνο και μόνο η απλή συνοίκηση σε έναν τόπο δεν έδινε το δικαίωμα του πολίτη σε κάποιον¹⁶. Δεν αρκεί, λοιπόν, να μοιράζεται κάποιος με άλλους τον ίδιο τόπο για να θεωρηθεί οργανικό μέρος μιας πόλεως, ούτε αρκεί η υπαγωγή κάποιου σε νόμους που ρυθμίζουν βιοτικές σχέσεις¹⁷. Η ενέργεια που διακρίνει τον πολίτη από όλες τις άλλες κατηγορίες ανθρώπων, οι οποίες διαβιούν στην *πόλιν*, όπως μέτοικοι, δούλοι, γυναίκες, παιδιά, γέροι, άνθρωποι που στερήθηκαν τα πολιτικά τους δικαιώματα με δικαστική απόφαση, είναι το «μετέχειν».

Επομένως, σήμερα υπογραμμίζει ο Κωνσταντίνος Τσάτσος το πρόβλημα έγκειται στην αδράνεια των πολλών. Σήμερα οι δημοκράτες δεν κινδυνεύουν τόσο από αυτούς που κακώς πολιτεύονται όσο από αυτούς που απομακρύνονται από την πολιτική, αφήνοντας ελεύθερους όσους πολιτεύονται κακώς.

Μας ενοχλούν οι κακοί δραστήριοι και εμείς αμέριμνοι τους κοιτάζουμε να κάνουν κακό. Δυστυχώς η δημοκρατία, το δύσκολο αυτό πολίτευμα, απαιτεί προσφορά χρόνου και δράσης. Οι λίγοι κακοί αλλά δραστήριοι πολίτες δεν θα μπορούσαν να βλάψουν τη δημοκρατία, αν οι πολλοί και αδρανείς δεν τους άφηναν να τη βλάψουν¹⁸.

¹⁴ Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1970, σ. 248.

¹⁵ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, IX, 9. 1169 b 16-19, Μετ. Ομάδα Κάκτου, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, 1993.

¹⁶ Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1275a 7-8, Μετ. Ομάδα Κάκτου, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, 1993.

¹⁷ Αριστοτέλους *Πολιτικά* 1275a 8-10, Μετ. Ομάδα Κάκτου, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, 1993.

¹⁸ Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Η ζωή σε απόσταση*, Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα, 1986, σ. 75.

Έτσι, λοιπόν, στηριγμένος στη μόρφωση του σώματος, στη γνώση της τεχνικής για την απόκτηση υλικών αγαθών και στην πολιτική του αγωγή, καλείται ο πολίτης να επιδοθεί στο κύριο έργο του, στη θεραπεία του πνεύματος, δηλαδή στην καλλιέργεια όλων των ανώτατων αξιών, των ιδεών, των αντικειμένων που δεν επιδιώκουμε να τα μάθουμε επειδή είναι τα μέσα άλλων, αλλά γιατί είναι αυτοσκοποί.

Προς τούτους ο Κωνσταντίνος Τσάτσος τόνιζε ιδιαίτερα το δημόσιο και καθολικό χαρακτήρα που οφείλει να έχει η παιδεία, πιστεύοντας ότι είναι απαραίτητο να παρέχεται στο σύνολο όλων των ανθρώπων, ώστε να γίνουν δέκτες όλων των νοημάτων και των αξιών της. Όπως και ο Πλάτωνας, λοιπόν, θεωρούσε πως η εκπαίδευση είναι υπόθεση της πόλης-κράτους και παράλληλα υποχρεωτική για όλους τους πολίτες και των δύο φύλων και όχι μόνο για μια ομάδα της πόλης¹⁹, ανάλογα και ο Κωνσταντίνος Τσάτσος πίστευε ότι η καθολικότητά της είναι πρόβλημα να συνιστά βασική πολιτική αρχή και κατά τα υποκείμενα και κατά το περιεχόμενό της, που πρέπει να περιλαμβάνει όλες τις αξίες του πολιτισμού²⁰. Ωστόσο σ' αυτό το σημείο προκύπτουν και κάποιοι περιορισμοί στη σκέψη του τόσο ως προς τα πρόσωπα όσο και ως προς τη διδασκόμενη ύλη. Το μείζον πρόβλημα ως προς τα πρόσωπα έγκειται στο δίλημμα της δημοκρατικότητας ή της αριστοκρατικότητας της παιδείας και υφίσταται απολύτως φυσιολογικά σε κάθε πολιτεία που δε διαθέτει τα απαραίτητα μέσα διδασκαλίας για να ικανοποιήσει τον ιδανικό στόχο. Είναι μια τυπική περίπτωση όπου η πολιτεία καλείται να κρίνει ad hoc τις περιστάσεις και δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να χρειαστεί να περάσει μια κοινωνία από τη φάση της αριστοκρατικότητας προκειμένου να οδηγηθεί σε μια ξεκάθαρη καθολικότητα. Από την άλλη πλευρά ως προς τη διδασκόμενη ύλη ο περιορισμός που προκύπτει έχει να κάνει με το τι πρέπει να διδάσκουμε στους νέους σε κάθε ηλικία, καταλήγοντας στο ότι είναι αναγκαίο να διδαχθούν και τα ανώτερα νοήματα σε όλους τους τομείς. Παράλληλα παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και είναι επίκαιρος ο προβληματισμός για τη διάδοση των γνώσεων και από άλλες πηγές πέρα από την δημόσια εκπαίδευση της πολιτείας. Δηλαδή θεωρούσε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ότι η ανεύθυνη και με τον χειρότερο τρόπο διάδοση από ιδιωτικές πηγές παροχής γνώσεων, θα μπορούσε να οδηγήσει στην καταρράκωση των ανώτατων αξιών με το άδειασμά τους από το ουσιαστικό τους περιεχόμενο. Και μάλιστα σ' αυτήν την περίπτωση, όπου η πολιτεία δεν επιτρέπεται να εμποδίσει αυτήν την ανεύθυνη διάδοση γνώσεων από οποιαδήποτε πηγή (βλέπε επικαιροποιημένα, ιδιωτικά πανεπιστήμια, κολέγια και κέντρα ελευθέρων σπουδών), η ίδια ως πρώτος και κύριος λειτουργός παιδείας, δεν έχει κανένα λόγο να συμβάλλει με τα δικά της όργανα, στην δημιουργία τέτοιων καταστάσεων που βλάπτουν το κοινωνικό σύνολο (δηλαδή να επιτρέψει ή να αδειοδοτήσει τέτοια ιδρύματα), επειδή η παιδεία η παρεχόμενη από την πολιτεία πρέπει να υπηρετεί και την πολιτεία την ίδια.

¹⁹ Πλάτωνος *Νόμοι*, 804 c-805 d.

²⁰ Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Πολιτική, Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα, 1965, σ. 238.

Παρόλα αυτά παιδεία δεν υπάρχει μόνο σε εκείνα που διδάσκονται οι νέοι στα σχολεία. Παιδεία υπάρχει όπου μεταλαμπαδεύονται ή θεωρητικές γνώσεις ή ηθικές και πολιτικές αντιλήψεις και έξεις, ή αισθητικές ή και θρησκευτικές συγκινήσεις, όπου δηλαδή μεταλαμπαδεύονται αξίες πολιτισμού. Επομένως η πολιτική εξουσία δεν έχει χρέος να μεριμνά μόνο για τη σχολική παιδεία. Χρέος έχει ολόκληρη τη ζωή της πολιτείας να την μεταβάλει σε παιδευτική λειτουργία. Χρέος έχει να διδάσκει με το ήθος και τις πράξεις, με τα μνημεία και τα δημόσια κτίσματα και τις αισθητικές μορφές των, με τα θέατρα και τα γυμναστήρια, με όλα τα έργα πολιτισμού που προβάλλει. Και αναφορικά με αυτό ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν έμεινε στη θεωρία αλλά πέρασε στην πράξη όταν το 1949 αναλαμβάνοντας το χαρτοφυλάκιο του υπουργείου παιδείας οργάνωσε την εθνική πινακοθήκη, έκτισε και ανοικοδόμησε σχολεία κυρίως στη Βόρεια Ελλάδα, ίδρυσε νυχτερινά γυμνάσια και συμπλήρωσε το διδακτικό προσωπικό των σχολείων. Παράλληλα ο ίδιος ως υπουργός προεδρίας το 1958 ενίσχυσε σημαντικά τα διεθνή φεστιβάλ θεάτρου και μουσικής. Ακόμα το 1981 πέτυχε την ελληνική συμμετοχή στην έκδοση της Unesco της Παγκόσμιας Ιστορίας του Πολιτισμού.

Επιπροσθέτως κάθε λαός, οργανωμένος μάλιστα σε πολιτική κοινωνία, είναι φορέας ενός πνευματικού κόσμου, μιας παράδοσης. Αυτή ενσαρκώνει την ιστορική του αξία και την ξέχωρη φυσιογνωμία του. Η πολιτεία, λοιπόν, έχει χρέος υπέρτατο να περιφρουρήσει και να προαγάγει την παράδοση, να μεταδώσει αυτόν τον «θησαυρό» με την παιδεία στις νεότερες γενιές που θα τον πλουτίσουν, θα τον αποκαθάρουν από τα πρόσκαιρα στοιχεία, αλλά θα διασώσουν την βαθύτερη ουσία του. Σαν φορέας υπεύθυνος και επόπτης της παράδοσης η πολιτική εξουσία θα προσαρμόσει την παιδεία της στις αξίες και στις μεταφυσικές αρχές που η παράδοση αυτή εκφράζει. Είναι κι αυτός για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο ένας άλλος ουσιαστικός λόγος που επιβάλλει να είναι σε έναν ολόκληρο κύκλο αντικειμένων μονόπλευρη η θέση της πολιτειακής παιδείας. Ο έλληνας πρέπει να αποκτήσει ελληνική παιδεία. Και αυτό δεν σημαίνει ότι θα μάθει απλώς τα γεγονότα της ελληνικής ιστορίας και τα ελληνικά γράμματα.

Οφείλει να μάθει το μεταφυσικό πιστεύω που υπάρχει πίσω από τα υλικά στοιχεία.

Οφείλει να καταλάβει τι υπήρξε το ωραίο και ηθικό για τον έλληνα μέσα στους αιώνες που πέρασαν. Οφείλει να καταλάβει το ήθος και την αισθητική που στοίχειωσε τη φυλή του ως τα χρόνια του.

Επιλογικά, με την προϋπόθεση, ότι η παιδεία αντιπροσωπεύει το υγιές περιεχόμενο ζωής, η κοινωνικοπολιτική αντιστοιχία είναι αδιάψευστη. Δηλαδή «οι ορθώς πεπαιδευμένοι σχεδόν αγαθοί γίνονται» (Πλάτωνος, *Νόμοι*, Α1, 644α) και «ο αγαθός ανήρ που είναι σόφρων και δίκαιος είναι μακάριος και ευδαίμων, είτε είναι μεγάλος και ισχυρός είτε είναι μικρός και ασθενής ακόμα κι αν είναι πλούσιος ακόμα κι αν δεν είναι». (Πλάτωνος, Β' *Νόμοι* ΒΙΙ, 660α). Έτσι η παιδεία αποκτά διαχρονικότητα και αναδεικνύεται για την πολιτεία μοχλός ευνομίας και ηθικής τάξεως.

Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ

Η έννοια και ο σκοπός της πολιτικής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο

1. Στο ερώτημα τί είναι η *πολιτική* ο Κωνσταντίνος Τσάτσος απαντά με μια εξαρχής διευκρίνιση ότι δεν προτίθεται να ασχοληθεί με την *πολιτική πράξη*, με το «ποιά είναι η πολιτική πράξη, αλλά ποιά πρέπει να είναι»¹. Η προσέγγιση εκ μέρους του, αναγγέλλει ο ίδιος, δεν είναι *οντολογική*, αλλά *δεοντολογική*. Και πάλι όμως δεν προτίθεται να διδάξει «ποιά πρέπει να είναι η συγκεκριμένη πολιτική πράξη σε ορισμένο χώρο και χρόνο, αλλά μόνον τους γενικούς και αντικειμενικούς όρους υπό τους οποίους κάθε πολιτική πράξη, σε κάθε χρόνο και χώρο, μπορεί να χαρακτηριστεί ως η δέουσα, ως η ορθή»².

Η διευκρίνιση αυτή οδηγεί τον Κ.Τσάτσο σε μια κεφαλαιώδη διαφοροποίηση μεταξύ του σκοπού της πολιτικής επιστήμης, που διερευνά την πολιτική πράξη, και του σκοπού της πολιτικής φιλοσοφίας, η οποία εισάγει το ερώτημα του «ύπατου σκοπού της ιστορίας» ή σύμφωνα με άλλη προσφιλή του διατύπωση, του «ύπατου σκοπού της πολιτείας» και τελικά του ανθρώπου³. Διαπιστώνει ότι στις μέρες του επικρατούν «θεωρίες σχετικιστικές που αποκρούουν την ιδέα ενός απόλυτου σκοπού της ιστορίας και επομένως ενός απόλυτου σκοπού και της πολιτείας»⁴. Ο ίδιος όμως δηλώνει ότι ανήκει «στους λίγους που πιστεύουν πως υπάρχει μια μεθοδολογία του ορθώς πολιτικώς σκέπτεσθαι, διότι υπάρχει και ένας σταθερός απόλυτος σκοπός προς τον οποίο πρέπει να κατευθύνεται η πολιτική πράξη, όσο θέλουμε να έχει νόημα και αξία η ζωή του ανθρώπου»⁵. Εν εναντία περιπτώσει, η πράξη θα κατευθύνεται «από τα διάφορα πάθη της ψυχής», δεν θα είναι ελεύθερη⁶.

¹ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, (3η έκδοση), Αθήνα, Οι εκδόσεις των φίλων, 2000, σελ. 10.

² Οπ.παρ.

³ Σελ. 17.

⁴ Οπ.παρ.

⁵ Οπ.παρ.

⁶ Σελ. 21.

Η απόσταση που χωρίζει τον ύπατο σκοπό της πολιτείας από την πολιτική της πράξη ποικίλει ανάλογα με το βαθμό της μέθεξης της κοινωνίας της στον πολιτισμό, όπως ποικίλουν και οι τρόποι που θα επιστρατευθούν κατά την επιδίωξή του. Η γενική τάση όμως των κοινωνιών είναι και πρέπει να είναι η πορεία τους προς τον «ύπατο σκοπό»⁷.

2. Ποιός είναι λοιπόν ο ύπατος αυτός σκοπός της πολιτείας; Είναι, θα διευκρινίσει ευθύς αμέσως: «η ολοκληρωτική πραγμάτωση όλων των αξιών του πολιτισμού, όλων των ιδεών, με δυο λέξεις, του πνεύματος και της ελευθερίας». Αυτό σημαίνει, θα συμπεράνει, ότι «σκοπός του ανθρώπου πρέπει και μπορεί να είναι η πάντα πληρέστερη μέθεξη της υλικής του υπόστασης στη ζωή του πνεύματος και αντίστοιχα η πάντα μεγαλύτερη λύτρωσή του από την ύλη»⁸. Ο σκοπός αυτός περιλαμβάνει «όλες τις αξίες του πολιτισμού... την επιστήμη, την τέχνη, την θρησκεία, την ηθική και την κοινωνική τάξη, την φιλότιτα σε όλες τις εκφάνσεις της. Όλες οι αξίες αυτές, απόλυτες στην ουσία τους, δεν είναι παρά τρόποι μιας απόλυτης αρχής, της ελευθερίας, τρόποι του ύπατου σκοπού»⁹. Εξού και η «ελεύθερη πράξη δεν προϋποθέτει μόνο το να μπορείς να κάνεις τούτο ή εκείνο, ασχέτως των αιτιών που σε κινούν, αλλά και το να κάνεις εκείνο που υπαγορεύεται από ένα απόλυτο δέον, δηλαδή από μιαν ιδέα ή απόλυτη αξία»¹⁰. Η «πραγματοποίηση» επομένως του σκοπού υποδηλώνει απλώς «την τάση να πλησιάσωμε, με τη βούληση και την πράξη και με τα έργα που η πράξη μας δημιουργεί, τον κόσμο των ιδεών. Σημαίνει, με τον πλατωνικόν όρο, την απλή “μέθεξη” της πράξης μας στην ιδέα»¹¹. Κατά τούτο, ο κόσμος αυτός της «μέθεξης» είναι ο κόσμος της ιστορίας. Είναι ο στόχος όπου ο ελεύθερος άνθρωπος αγωνίζεται βήμα με βήμα να κατευθύνει τη ζωή προς τον ύπατο σκοπό της. Και αυτό επιτυγχάνεται με την καλλιέργεια όλων των αξιών του πολιτισμού, των θεωρητικών και των πρακτικών, την επιστήμη, την τέχνη, τη θρησκεία αφενός και αφετέρου την ηθική και την πολιτική τάξη και όλες τις άλλες αξίες που πρέπει να διέπουν τη σχέση του ανθρώπου προς τον άνθρωπο»¹².

Είναι προφανές ότι ο Κ. Τσάτσος διαπιστώνει μια *αντινομία* ανάμεσα στον εξ αντικειμένου ύπατο σκοπό του ανθρώπου –τον πολιτισμό, την ελευθερία, την πνευματική και την ηθική ολοκλήρωση– και στο γεγονός ότι «οι περισσότεροι των ανθρώπων ούτε γνωρίζουν ούτε διαισθάνονται» την ύπαρξή του¹³. Είναι πεπεισμένος ότι «όλοι οι άνθρωποι πρέπει και μπορούν αν επιδιώξουν τον ύπατο σκοπό», μολοντί δεν το πράττουν.

⁷ Σελ. 328.

⁸ Οπ.παρ.

⁹ Σελ. 24-25.

¹⁰ Σελ. 22.

¹¹ Σελ. 29.

¹² Σελ. 31.

¹³ Σελ. 328.

Ο Κ. Τσάτσο διατυπώνει εν προκειμένω μια «τελεολογική», θα έλεγα «γραμματική» άποψη για το ζήτημα, εκτιμώντας ότι, παρόλη την παρεκκλίνουσα από τον ύπατο σκοπό διαγωγή των πολλών, είναι δεδομένη η «σιγανή ανωφερική πορεία της ανθρωπότητας, ως συνόλου μέσα στους αιώνες»¹⁴. Αναφερόμενος στη διαδικασία της πολιτικής ενοποίησης της οικουμένης θα εκφράσει, όπως θα δούμε, την ίδια βεβαιότητα, ότι δηλαδή αυτή, όπως ακριβώς και η εντός της πολιτείας πορεία του ανθρώπου προς την ολοκλήρωση θα «πλησιάζει ολοένα και περισσότερο όσο βαθαινει ο πολιτισμός της»¹⁵.

Ο Κ. Τσάτσο αφιερώνει το μέγιστο μέρος του έργου του για να προσδιορίσει το περιεχόμενο των στοιχείων που συνθέτουν τον ύπατο αυτόν σκοπό του ανθρώπου και να ανιχνεύσει τους όρους της εμπραγμάτωσής του. Ως εκ της φύσεώς της όμως η προβληματική του ταξινομείται –όπως ο ίδιος άλλωστε δηλώνει– πέραν της αναζήτησης των πραγματολογικών προϋποθέσεων που θα κάνουν εφικτή την προσέγγιση του ύπατου σκοπού, στην περιοχή του ιδεατού. Υπό την έννοια αυτή, δεν ενδιαφέρει, ως αυτοσκοπός η εσωτερική συγκρότηση της πολιτείας, δηλαδή το είδος του πολιτεύματος, αλλά το κατά πόσον αυτή ανταποκρίνεται στην ουσία του ύπατου σκοπού¹⁶. Σε ποιο βαθμό, ειδικότερα, η κάθε μια συγκεκριμένη πολιτεία αλλά και η παγκόσμια τάξη συγκλίνουν στη δημιουργία «της ιδεατής κοινωνικής τάξης» η οποία συνάδει με την τελείωση του ανθρώπου. Δίotti σε τελική ανάλυση, η ιστορία είναι ιστορία του πνεύματος, εκτύλιξη του πνεύματος μέσα στο χρόνο. Και οι πράξεις που απαρτίζουν το ιστορικό γίνεσθαι, ... αποτελούν πνευματικά γεγονότα. Ως πνευματικά γεγονότα μια μόνο έχουν ιδιαίτερη σημασία οι ηθικές και οι πολιτικές πράξεις. Αλλιώς δεν ενδιαφέρουν περισσότερο από τη μετακίνηση ενός βράχου ή από το θάνατο μιας ύαινας μέσα στην έρημο»¹⁷.

Από την άλλη, σπεύδει να δηλώσει ότι δεν επιχειρεί την κατασκευή δογματικά μιας *ιδεατής πολιτείας* κατά το παράδειγμα του Πλάτωνα ή ενός «ιδεατού σκοπού έξω τόπου και χρόνου» ή τέλος μιας *ουτοπίας* ή «ουχρονίας», όπως την αποκαλεί¹⁸. Εστιάζει το εγχείρημά του στην προσπάθεια οικοδόμησης «των γενικών όρων υπό τους οποίους είναι δυνατόν η *πολιτεία* να προσλαμβάνει κάθε φορά το περιεχόμενο που την καθιστά το πιο πρόσφορο μέσο πραγμάτωσης του ύπατου σκοπού της ιστορίας»¹⁹.

Ως εκ τούτου, για τον Κ. Τσάτσο προέχει η εξέταση των υποκειμενικών και των αντικειμενικών προϋποθέσεων που θα φέρουν το άτομο και το σύνολο, την ίδια την πολιτεία στην τροχιά της χάραξης ενός *σκοπού* της πολιτικής που θα οδηγή στην ολοκλήρωση της αποστολής τους. Η επιλογή πολιτεύματος, συστήματος ιδιοκτησίας, ελευθερίας και

¹⁴ Σελ. 328-329.

¹⁵ Σελ. 302.

¹⁶ Σελ. 34.

¹⁷ Σελ. 35.

¹⁸ Σελ. 14.

¹⁹ Οπ.παρ.

δικαιωμάτων, ιδεών για την ισότητα και τη δικαιοσύνη –και των συναφών– δεν ανάγεται εντούτοις σε μια ανεξάρτητη από τις συνθήκες και αμετάβλητη στον χωροχρόνο δέσμη επιλογών. Οι αξίες και οι θεσμοί, ποικίλουν στον χώρο και τον χρόνο, εξαρτώμενοι από το στάδιο του πολιτισμού ενός εκάστου κοινωνικού/πολιτειακού μορφώματος. Αξιολογούνται όμως σε συνάρτηση με την προσήνειά τους στον ύπατο σκοπό.

Προκαλεί ωστόσο ενδιαφέρον το γεγονός ότι η ιδέα της ελευθερίας στον Κ. Τσάτσο δεν συναρτάται με το γνωσιολογικό περιβάλλον της πόλης –και κατ'επέκταση, της ελληνικής γραμματείας–, αλλά από τις επεξεργασίες της νεοτερικότητας. Κατά τούτο, η ελευθερία εστιάζει το ενδιαφέρον της στην προσωπική ζωή (η ατομική ελευθερία) και υπό μίαν άλλη έννοια συνδέεται με την εσωτερική ανάπτυξη του (ατομικά) ελεύθερου ανθρώπου. Δεν περιλαμβάνει το κοινωνικο-οικονομικό και πολιτικό σύστημα, δηλαδή το ομόλογο καθεστώς στο περιβάλλον του οποίου ο άνθρωπος καλείται να θητεύσει στον πολιτισμό. Στον πολιτισμό που επαγγέλεται το πρόταγμα του Κ. Τσάτσου η κοινωνική και η πολιτική ελευθερία προσεγγίζονται όχι ως αυτονομία, αλλά ως απλό (ετερονομικό) δικαίωμα. Στην πρόσληψη αυτή της ελευθερίας εδράζονται προφανώς και οι συνάδουσες έννοιες του δικαίου και της δικαιοσύνης, της ισότητας κλπ. Τούτο εξηγεί γιατί ο Κ. Τσάτσος όταν απομακρύνεται από την πόλη, συντάσσεται με την κρατούσα άποψη της νεοτερικότητας που διατείνεται ότι η σύγχρονη προ-αντιπροσωπευτική πολιτεία ταξινομείται ανατλιέκτως στις δημοκρατίες. Το δίλημμα γι' αυτόν εστιάζεται ουσιαστικά στην αντίθεση φιλελευθερισμού-σοσιαλισμού έναντι της οποίας διακηρύσσει ότι να μεν το δυτικό παράδειγμα είναι γεννήτωρ αδικιών και ανισοτήτων, όχι όμως κατά τον τρόπο του μαρξισμού/σοσιαλισμού. Το σοσιαλιστικό σύστημα χωρίς να επάγεται την ισότητα, όπως διατείνεται, στερεί απολύτως την ελευθερία.

3. Η πολιτεία ανακηρύσσεται από τον Κ. Τσάτσο ως το θεμελιώδες όχημα δυνάμει του οποίου η κοινωνία αναμένεται να ολοκληρώσει τον ύπατο σκοπό της ιστορίας. Δεν είναι όμως μοναδική ως προς αυτό και σε κάθε περίπτωση καθεμιά πολιτεία χωριστά δεν συγκεντρώνει τους όρους της αυτάρκειας ώστε να αποτελέσει τη μοναδική παράμετρο στην πορεία του ανθρώπου. Συνδυάζεται με τις άλλες πολιτείες, έτσι ώστε να συγκροτεί ένα άθροισμα, του οποίου το συμπίκνωμα αποδίδει την οικουμένη, δηλαδή το παράδειγμα της *διεθνούς πολιτείας*.

Θεμελιώδης όσο και πρωταρχική παραδοχή του Κ. Τσάτσου αποτελεί η διαβεβαίωση ότι η πολιτειακή ενότητα της πλανητικής οικουμένης θα επισυμβεί νομοτελειακά, διότι εγγράφεται και αυτή, εξίσου με το σκοπό μιας εκάστης πολιτείας, ως συντελεστής του ύπατου σκοπού της ιστορίας²⁰. Η πολιτική ενότητα του κόσμου «είναι η αναγκαία λογικά και δεοντολογικά κατάληξη της ιστορίας»²¹.

²⁰ Σελ. 300.

²¹ Σελ. 301.

Πώς όμως, δηλαδή με ποιό τρόπο, θα πραγματοποιηθεί η ενότητα αυτή και ποιό θα είναι τελικά το περιεχόμενό της, ώστε να είναι εναρμονισμένη με τον ύπατο σκοπό της ανθρωπότητας, την ελευθερία;

Πρώτα-πρώτα, η διεθνής πολιτεία προϋποθέτει την κινητοποίηση και το συντονισμό των επιμέρους πολιτειών –που παραμένουν σε κάθε περίπτωση «τα κύρια υποκείμενα της πράξης»²²– προκειμένου να συγκλίνει η πορεία τους προς τη διαμόρφωση μιας μεταξύ τους τάξης που θα διασφαλίζει προοπτικά τον «κοινόν ύπατο σκοπό». Όμως, η πολιτική αυτή ενότητα στο διακρατικό πεδίο «δεν σχηματίζεται παρά όπου υπάρχει μια ενωτική αρχή και δεν επιβάλλεται παρά όπου η ενωτική αυτή αρχή διαθέτει εξουσία»²³. Και η εξουσία αυτή θα είναι αναγκαστικά πολιτική.

Ο Κ. Τσάτσος δεν αποφαινεται ευθέως εάν η μετάβαση από τον κρατοκεντρισμό –από τη συγκρότηση του πλανητικού κόσμου σε άθροισμα όμορων κρατών– θα πραγματοποιηθεί δια της επιβολής, δηλαδή αναγκαστικά, ή ενδεχομένως, ως αποτέλεσμα μιας κατάφασης των επιμέρους πολιτειών ή, σε τελική ανάλυση, κατά το μέτρο της ιστορικής εξέλιξης. Άλλωστε, το ζήτημα αυτό, δεδομένου ότι ανάγεται στην πολιτική πράξη, εξέρχεται ουσιαστικά της προβληματικής του. Εντούτοις, μπορούμε βεβαίως να υποθέσουμε ότι αφού ο καταναγκασμός και, πολλώ μάλλον, η βία δεν εγγράφονται στον ύπατο σκοπό της ιστορίας, η μετάβαση στη διεθνή πολιτεία θα συντελεσθεί καθοδόν, δηλαδή ως αποτέλεσμα της ενσωμάτωσης, από τις επιμέρους πολιτείες και κατ' επέκταση, από την σύνολη ανθρωπότητα, του αξιακού υποβάθρου που ορίζει τον πολιτισμό. Τη διαβεβαίωση αυτή προαναγγέλλει ο Κ. Τσάτσος ακριβώς με τη διατύπωση ότι «η ενότητα του κόσμου είναι η αναγκαία λογικά και δεοντολογικά κατάληξη της ιστορίας»²⁴. Παραμένει ωστόσο το ερώτημα πως θα συνδυασθεί η επίκληση της εξουσίας ως θεμελιώδους συντελεστή της διεθνούς πολιτείας με τον αποκλεισμό της βίας. Διότι εντέλει η εξουσία περιέχει δύναμη την έννοια του καταναγκασμού και ούτως ή άλλως η πολιτική πέραν της πόλεως/του κράτους ορίζεται στον κρατοκεντρισμό ως το ταυτολογικό ισοδύναμο της δύναμης.

Σε κάθε περίπτωση, η επαγγελία της «πολιτείας πολιτειών», της «υπερπολιτείας», όπως την αποκαλεί αλλού, δεν προδικάζει τον περιορισμό της ελευθερίας των θεμελιωδών πολιτικών υποκειμένων της ιστορίας –των πολιτειών– ούτε πολλώ μάλλον των ανθρωπίνων κοινωνιών που τις συγκροτούν. Αντιθέτως, τα μέλη της κοινωνίας, στο πλαίσιο αυτό, μέλλει να υπερβούν τη θεμέλια πολιτεία και να απολαύσουν την ελευθερία τους στο επίπεδο της υπερπολιτείας.

Παρόλ' αυτά, δεν είναι σαφές το περιεχόμενο της «υπερπολιτείας». Πληροφορούμαστε ότι τα συγκαιρικά στον Κ. Τσάτσος διαπολιτειακά σχήματα, όπως ο

²² Σελ. 300.

²³ Οπ.παρ.

²⁴ Σελ. 301.

ΟΗΕ, αποτελούν απόπειρες²⁵, που κατατείνουν προς τον ύπατο σκοπό, όχι όμως και «υπερπολιτείες». Δεν αρκεί η «συμβατική δέσμευση των πολιτειών» για να οδηγηθούμε στη συγκρότηση μιας διεθνούς πολιτείας. Όπως κάθε πολιτεία, έτσι και η υπερπολιτεία προϋποθέτει την ύπαρξη τεθειμένου *δικαίου*. Την προϋπόθεση όμως αυτή δεν την πληροί το δίκαιο που εγκαθιστά η απλή συνέργεια των κρατών. Το δίκαιο αυτό συμπεκνώνει τις σχέσεις δύναμης και δεν εμπεριέχει στους όρους του την αντικειμενική υποχρεωτικότητα που διασφαλίζει η συγκροτημένη σε πολιτεία πολιτική εξουσία²⁶.

Στο σχήμα της «διεθνούς πολιτείας» ο Κ. Τσάτσος διατηρεί προφανώς τις επιμέρους πολιτείες. «Αυτές, θα πει, αποτελούν τους πολίτες της ενιαίας υπερπολιτείας... Όπως κάθε πολιτεία δημιουργεί “νομικόν άνθρωπον”, υποκείμενο δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, έτσι και η υπερπολιτεία δημιουργεί τις πολιτείες, καθιστώντας τες υποκείμενα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων»²⁷. Κατά τούτο, η έννοια της πολιτικής κυριαρχίας γίνεται ελαστική, προκειμένου να χωρέσει η σύνθεση μεταξύ πολιτειών και υπερπολιτείας που συνεπάγεται ο ύπατος σκοπός της ιστορίας στο επίπεδο της σύνολης ανθρωπότητας²⁸. «Όπως οι πολιτείες αφήνουν μια σφαίρα πρωτοβουλίας στα άτομα, έτσι και η διεθνής πολιτική εξουσία θα αφήσει μια σφαίρα ελεύθερης δράσης στις καθέκαστον πολιτείες»²⁹.

Καθόλες τις ενδείξεις, ο Κ. Τσάτσος δεν εμπνέεται από την ελληνική οικουμενική κοσμοπολη, αλλά θεμελιωδώς από τα υπερπολιτειακά μορφώματα της εποχής του, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση. Δεν υιοθετεί ωστόσο το παράδειγμα της Σοσιαλιστικής Διεθνούς, αφού αυτό έχει μερικών και, μάλιστα, λανθασμένο ύπατο σκοπό που δεν οδηγεί στην ολική πραγμάτωση των αξιών του πολιτισμού³⁰.

Ένα τελευταίο ερώτημα αφορά στη θέση των πολιτειών που δεν είναι ώριμες να συμμετάσχουν εκ του σύνεγγυς στον ύπατο σκοπό της διεθνούς πολιτείας, αφού διαπιστώνεται ότι είναι πολιτισμικά κατώτερες³¹. Βεβαίως, θα αναγνωρίσει, «ο καθείς δικαιούται ότι αξίζει να έχει». Όμως «υπάρχει λόγος» που συνηγορεί υπέρ της παραχώρησης ελευθεριών και δικαιωμάτων και σε ανάξιες να τα ασκήσουν πολιτείες³². Ο λόγος αυτός είναι σαφώς *παιδευτικός*, υποκρύπτει δηλαδή την ιδέα ότι και «οι πολιτιστικά κατώτεροι λαοί» πρέπει να μάθουν «να ζουν και να σκέπτονται σαν πολίτες της διεθνούς πολιτείας»³³.

²⁵ Σελ. 306.

²⁶ Σελ. 303.

²⁷ Σελ. 304.

²⁸ Σελ. 308.

²⁹ Σελ. 310.

³⁰ Σελ. 315.

³¹ Σελ. 313.

³² Οπ.παρ.

³³ Σελ. 313-314.

4. Από την άποψη αυτή, συνάγεται ότι ο ύπατος σκοπός στο διακρατικό πεδίο δεν αποτελεί απλώς ένα τελικό, θα έλεγα, στάδιο προς την κατεύθυνση της εμπραγμάτωσης του ύπατου σκοπού της πολιτικής. Προόριστα, επιπλέον, να σύρει το σύνολο της ανθρωπότητας στον πολιτισμό, στην ελευθερία και στην ανάπτυξη του πνεύματος που, σε τελική ανάλυση, θα απολήξει στην «αιώνια ειρήνη».

Ο Κ. Τσάτσος επιστρατεύει εδώ την επισήμανση του Πλάτωνα ότι σκοπός της πολιτείας είναι η ειρήνη και όχι ο πόλεμος³⁴, δεδομένου ότι η αρχή της ελευθερίας και του ενγένει πολιτισμού είναι η κατάργηση της *αυτοδικίας*. Ο πόλεμος, θα πει, «είναι η αυτοδικία στο διεθνές πεδίο και γι' αυτό συγκροτείται η διεθνής πολιτεία κατά το μέτρο που καταργείται ο πόλεμος»³⁵.

Με διαφορετική διατύπωση, η «κατάργηση του πολέμου» είναι εξίσου αναγκαία για την «πραγμάτωση του ύπατου σκοπού της ιστορίας» όσο και «μια διεθνής πολιτική τάξη»³⁶. Κατά τούτο, «το αίτημα της ειρήνης, ταυτιζόμενο με το αίτημα της ολοκληρωμένης διεθνούς πολιτικής τάξης, έχει απόλυτη αξία δηλαδή στέκεται απάνω από τα μεταβλητά δεδομένα της ιστορίας»³⁷.

Καταλήγουμε λοιπόν ότι η πορεία προς την εμπραγμάτωση του ύπατου σκοπού της ανθρωπότητας υπερβαίνει τον προορισμό και τις δυνατότητες της απλής πολιτείας, αποτελεί διαπολιτειακό, δηλαδή πλανητικό διακύβευμα. Ένα διακύβευμα που ο Κ. Τσάτσος το αντιμετωπίζει με όρους νομοτέλειας, ως κάτι που είναι φύσει δεδομένο ότι θα επισυμβεί. Ο δρόμος προς τον ύπατο σκοπό της ιστορίας *αναπότρεπτα* οδηγεί στην διεθνή πολιτεία³⁸. Μάλιστα, ο συγγραφέας διακρίνει ότι «είναι κοντά η ώρα που [η ανθρωπότητα] θα μπει στο χώρο του πραγματικού (υπερπολιτειακού) δικαίου και της πραγματικής (υπερπολιτειακής) πολιτείας»³⁹.

5. Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι το φιλοσοφικό διάβημα του Κ. Τσάτσου για την έννοια και το σκοπό της πολιτικής είναι ακραιφνώς διανοητικό. Ο ίδιος ο ύπατος σκοπός της ιστορίας/πολιτείας δεν προκύπτει ως απόρροια μιας πραγματολογικής ανάλυσης της πολιτικής πράξης. Ο ίδιος δηλώνει εξαρχής ότι δεν τον απασχολεί η αιτιολογική βάση, δηλαδή η ιστορική λογική της εμπραγμάτωσής του. Το ενδιαφέρον του εστιάζεται στη δέσμευση του ανθρώπου σε μια αντίληψη πολιτισμού που κατατείνει στην ηθική, πνευματική και πολιτιστική τελειώσή του. Έτσι εξηγείται άλλωστε και η διακήρυξή του ότι «η ιστορία είναι η ιστορία του πνεύματος, η

³⁴ *Νόμοι* 628 c-d.

³⁵ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική*, όπ.παρ., σελ. 308.

³⁶ Σελ. 308.

³⁷ Σελ. 309.

³⁸ Σελ. 322.

³⁹ Σελ. 319.

εκτύλιξη του πνεύματος μέσα στο χρόνο»⁴⁰ ή αλλιώς, η «πληρέστερη μέθεξη της υλικής υπόστασης [του ανθρώπου] στη ζωή του πνεύματος και αντίστοιχα η πάντα μεγαλύτερη λύτρωσή του από την ύλη»⁴¹.

Από την άποψη αυτή, ο Κ. Τσάτσος εγγράφεται ευθέως στην –οπωσδήποτε εσφαλμένη– λογική του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, η οποία διδάσκει ότι η πρόοδος είναι γραμμική ως προς την τροχιά της και ότι η δύναμη της γνώσης και, κατ' επέκταση, της διανοητικής λειτουργίας (του πνεύματος) του ανθρώπου, αποτελεί τον αντικειμενικό καταλύτη της εξέλιξης.

Σε κάθε περίπτωση, ο Κ. Τσάτσος παραμένει ακραιφνώς ιδεαλιστής σε ό,τι αφορά στην προοπτική της προόδου της ανθρωπότητας. Γι' αυτό και πιστεύει ακράδαντα ότι πλησιάζει η ώρα που «οι άνθρωποι θα καταλάβουν το συμφέρον που έχουν να υποταχθούν στη διεθνή πολιτειακή τάξη». Θεωρεί ότι το όραμα της «αιώνιας ειρήνης» δεν απέχει πολύ, «δεν είναι πια τόσο μακριά από την ενσάρκωσή του...». Όλα οδηγούν αναγκαστικά σε αυτό το σταθμό.

Όλα, θα υποσημείωνα, εκτός από την κατεύθυνση της πολιτικής πράξης, η οποία αποφαίνεται ότι όσο περισσότερο βαθαίνει ο πολιτισμός –η δημοκρατική ελευθερία– μέσα στις πολιτείες, τόσο η βία στις διακρατικές σχέσεις γίνεται αρωγός των απαιτήσεων των κοινωνιών τους, οι οποίες επιχειρούν να αντλήσουν το αναγκαίο πλεόνασμα «ευημερίας» από τους «άλλους». Εν κατακλείδι, το διακύβευμα της ειρήνης δεν αποτελεί υπόθεση του κρατοκεντρισμού, αλλά της περαιτέρω ωρίμανσης του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, η οποία συνεπάγεται τη μετάβασή του στην φάση της μετα-κρατοκεντρικής οικουμενικής κοσμόπολης.

⁴⁰ Σελ. 35.

⁴¹ Σελ. 328.

Ελληνοκεντρικός αντι-ολοκληρωτισμός

Ένα από τα μείζονα, και ανεπαρκώς διερευνημένα, στο επίπεδο μιας αυστηρά οριζόμενης πολιτικής ανάλυσης, ιδεολογικο-πολιτικά ερωτήματα που αφορούν τον αντικομμουνιστικό αγώνα μετά τον εμφύλιο πόλεμο είναι το ακόλουθο: γιατί είμαστε, ακριβέστερα, *γιατί* και *πώς* πρέπει να είμαστε αντικομμουνιστές; Εδώ, η χρήση του πληθυντικού αφορά τις κοινωνικο-πολιτικές δυνάμεις που εξήλθαν νικήτριες του εμφυλίου πολέμου, και βέβαια τους διανοητικούς τους ταγούς. Γνωρίζουμε, βέβαια, ότι ο εν λόγω αντικομμουνιστικός αγώνας δόθηκε στο όνομα της «εθνικοφροσύνης», ενός υπο-ιδεολογικού μορφώματος που επιχειρούσε, μέσα σε μια δεδομένη, ατύπως εμπόλεμη, μετεμφυλιακή συγκυρία, να μεταφράσει στα καθ' ημάς την αναγκαιότητα του αντι-ολοκληρωτικού αγώνα, όπως αυτός αποκλήθηκε στις δυτικές δημοκρατίες.

Αντικείμενο της ανακοίνωσης είναι να διερευνήσει την υπόθεση εργασίας σύμφωνα με την οποία η θεωρητικο-πολιτική συμβολή του Κωνσταντίνου Τσάτσου στο ερώτημα γιατί και πώς πρέπει να είμαστε αντικομμουνιστές υπερβαίνει μια αγοραία-ιδιοτελή, για ορισμένους τότε φορείς της, εκδοχή της εθνικοφροσύνης, προσανατολίζοντας, ακόμα και αναθεμελιώνοντας, σε επίπεδο θεωρητικο-πολιτικών αρχών, τον αντικομμουνισμό σε ένα ελληνικό πολιτισμικό παράδειγμα. Αν η εθνικοφροσύνη ήταν μια «εργαλειακή ιδεολογία», αν ενίοτε εξέπιπτε σε «θρησκεία» στην υπηρεσία συγκεκριμένων ατομικών και συλλογικών συμφερόντων, η ιδεαλιστικής έμπνευσης προσπάθεια του Τσάτσου ήταν να επεξεργασθεί εδραία στοιχεία όχι μιας κατ' αυτόν ιδεολογίας, αλλά ενός αντίπαλου, ενός εναλλακτικού και ολοπαγούς ταυτόχρονα πολιτισμικού παραδείγματος, ικανού να αντιπαρατεθεί και να νικήσει τις επικίνδυνες σειρήνες του απειλητικού κομμουνισμού. Γιατί, όπως θα δούμε, ο Τσάτσος ήταν ένας καθολικά αντικομμουνιστής στοχαστής, το σχετικό του επιχείρημα νοσηματοδοτείται από μια ρίζοσπαστική κριτική του κομμουνιστικού ήθους και κυρίως του κομμουνιστικού πάθους, τουλάχιστον όπως ο ίδιος τα προσελάμβανε.

Ως προνομιακό πεδίο της αναλυτικής μας προσπάθειας επιλέξαμε τη συλλογή δοκιμίων του Κ. Τσάτσου «Ελληνική Πορεία»¹, υιοθετώντας ανεπιφύλακτα, τόσο από

¹ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Ελληνική Πορεία. Πολιτικά Δοκίμια*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Β' Έκδοση (βελτιωμένη και εμπλουτισμένη με νέα κείμενα), χ.χ.

μεθοδολογική όσο και από ουσιαστική οπτική, τις παρατηρήσεις του συγγραφέα που περιλαμβάνονται στην «προεισαγωγή» του βιβλίου του, σύμφωνα με τις οποίες: α) τα εν λόγω δοκίμια συνιστούν τα «κυριώτερα από τα κείμενά» του «που αφορούν την πολιτική θεώρηση της ελληνικής πολιτικής ζωής της τελευταίας εικοσιπενταετίας»², δηλαδή της μετεμφυλιακής περιόδου, και β) παρά το γεγονός ότι αυτά γράφτηκαν σε διαφορετικές συγκυρίες «αποτελούν μίαν ασυστηματοποιήτη, μίαν περιστασιακή διατύπωση ενός συγκροτημένου όμως συστήματος απόψεων για την ελληνική πολιτική ζωή»³.

Αλλά τί είναι ο κομμουνισμός για τον Κ. Τσάτσο; Σύμφωνα με τα δικά του λόγια, «ο κομμουνισμός είναι ένας πολιτικός ρομαντισμός κατά θεωρίαν. Το προσωπείο του ρασιοναλισμού και της τεχνικολατρίας, απομίμηση του ευρωπαϊκού 'λόγου' από μέρους έκθαμβων πρωτόγονων ανθρώπων, δεν αλλάζει την ουσία. Η ουσία είναι μεσσιανική, η ψυχολογία είναι μυστικοπαθής στον κομμουνισμό και τις ρίζες του τις εκτρέφει το σλαβικό πάθος. Στο πολιτικό πεδίο ο κομμουνισμός καθιερώνει ως κίνητρο τον εωσφορισμό»⁴. Το ρομαντικό πνεύμα, το οποίο θεωρείται από τον συγγραφέα ως «κεντρική αιτία της κρίσης της εποχής μας», συνδυαζόμενο με ό,τι ο ίδιος αποκαλεί «τεχνικολατρεία» εικονίζει το αποκρουστικό πρόσωπο της κομμουνιστικής βαρβαρότητας. Ο συνδυασμός βέβαια αυτός δεν συνιστά μία συμμετρική άρθρωση αυτών των δύο καταστατικών παραγόντων του «κομμουνισμού», αντίθετα αυτή διενεργείται υπό την ηγεμονία του πρώτου: «Η αλήθεια είναι», θα επισημάνει ο Τσάτσο, «ότι ποτέ δεν ετέθηκε τόσο απόλυτα η λογική και η επιστήμη στην υπηρεσία του πάθους, του μυστικοπαθούς οραματισμού και γενικά 'άλογων' ροπών της ψυχής»⁵. Ετσι, η εργαλειοποίηση του λόγου από τα πάθη μπορεί να μας δώσει τον ακόλουθο, πυκνό ορισμό του κομμουνισμού ως την «έλλογη οργάνωση της σλαβικής μυστικοπάθειας»⁶. Ποια είναι τα πάθη τα οποία οργανώνει ο κομμουνισμός προκειμένου να επιτύχει των στόχων του; Στα «Λόγια αφιερωμένα σ' έναν εθνικόφρονα», ο συγγραφέας τους θα είναι κάτι παραπάνω από σαφής: το μίσος που οδηγεί στην εκδίκηση⁷, το μίσος και ο φθόνος⁸ που προκύπτουν από ένα καθεστώς κοινωνικής αδικίας και η θέληση για επανόρθωσή της που οδηγεί στην εκδίκηση. Μια επιμελημένη και μάλιστα βίαιη οργάνωση της μνησικακίας, αυτό είναι ο κομμουνισμός. Με άλλα λόγια, ο κομμουνισμός εκμεταλλευόμενος επιδέξια την «κεφαλαιοκρατική κακοήθεια»⁹ και,

² Ο.π., σ. 5.

³ Ο.π., σ. 6.

⁴ Ο.π., σ. 35.

⁵ Ο.π., σ. 43.

⁶ Ο.π., σ. 44.

⁷ Ο.π., σ. 207.

⁸ Ο.π., σ. 214.

⁹ Ο.π., σ. 212.

ταυτόχρονα, την κενή περιεχομένου αστική ιδεολογία, τον «άμυθο αστό»¹⁰, πρόταξε τον δικό του μύθο, τη σαγήνη του εξισωτισμού υποδαυλιζόμενου από τη μνησικακία, και όλα αυτά πίσω από το προσωπείο της «επιστήμης». Σε αυτή την αδυναμία της μπουρζουαζίας να κατακτήσει την ψυχή των ανθρώπων ήρθαν να απαντήσουν τα «εκτρώματα»¹¹ του φασισμού και του ναζισμού, απέτυχαν όμως καθότι στερημένοι και οι δύο «από μια ολοκληρωμένη δημαγωγική οργάνωση»¹².

Στον επικίνδυνο μύθο του κομμουνισμού οφείλουμε να αντιδράσουμε με έναν κραταιό μύθο, ελληνοκεντρικό, αυτή είναι η αντικομμουνιστική απάντηση του Τσάτσου, που απαιτεί στην πραγματικότητα την αναθεμελίωση του αντικομμουνιστικού αγώνα, της «εθνικοφροσύνης» φυσικά περιλαμβανομένης, πάνω σε έναν ελληνοκεντρικό αντι-ολοκληρωτισμό. Πυλώνας του νέου ενσυνείδητου αντι-ολοκληρωτισμού δεν είναι άλλος από αυτό που ο συγγραφέας της «Ελληνικής Πορείας» αποκαλεί «δημοκρατία του μέτρου»¹³, δημοκρατία του «μέτρου και της μεσότητας»¹⁴. Εναντι μιας «σεισμικής» κομμουνιστικής ελευθερίας οφείλουμε να αντιτάξουμε μια «ελληνική ελευθερία» με ανακαινισμένη βέβαια μορφή, ωστόσο με ανεξάλειπτη ουσία, επικεντρωμένη στην αναντικατάστατη αξία του συνειδότος ατόμου και όχι της μάζας, της αγέλης, το οποίο αναπτύσσεται μέσα σε ένα περιβάλλον που απεχθάνεται τα άκρα, που επιλέγει το δρόμο της μεσότητας, τη μετρημένη ισχύ. Ποια είναι η «ουσία» του Ελληνα, του πολιτισμικού παραδείγματος Ελληνας;

Ο Έλληνας μεταπηδάει στο νέο χωρίς να περάσει από την ακρότητα. Έχει την άπειρη δύναμη, ενώ γκρεμίζει, ενώ αρνείται, ενώ τραβάει την διελκυστίνδα, να μην περνάει πιο πέρα από ό,τι αρμόζει. Δεν βάζει άμετρα, αλλά μετρημένη δύναμη. (...) Και η δύναμη αυτή είναι η ελληνική ελευθερία. Η ελευθερία που είναι ορισμός και μέτρο και λόγος. Ενας Διόνυσος που σεβάζεται τον Απόλλωνα. Ενας Απόλλωνας που σκέπει ένα Διόνυσο. (...) Άλλοι ελευθερώνονται μέσα στο άμετρο, ο Έλληνας μέσα στο μέτρο. Τέτοια φανερώνεται η ιδιότυπη ουσία της ελληνικής ελευθερίας και συνακόλουθα και η ιδιότυπη ουσία του ελληνικού πολιτισμού (...) ¹⁵.

Αυτή η ουσιοκρατική προσέγγιση της ελληνικής ελευθερίας, η αιώνια μεσότητα ενσαρκώνεται στη «θέση» και όχι στην «άρνηση», απαιτεί «δημιουργία και όχι ανατροπή, λόγο και όχι πάθος», στρέφεται ριζικά κατά της ακρότητας, της «ρωμαντικής παραφοράς»¹⁶. Εδώ, ο Τσάτσος θέλει να σαλπίσει μια «καθολικότερη επιστροφή» σε

¹⁰ Ο.π., σ. 33.

¹¹ Ο.π., σ. 34.

¹² Ο.π.

¹³ Ο.π., σ. 44.

¹⁴ Ο.π., σ. 45.

¹⁵ Ο.π., σ. 20.

¹⁶ Ο.π., σ. 21.

μια αμετάλλακτη, σε μια αιώνια ελληνική ιδιο-τροπία που, συγκαιρινά ενδεδυμένη, δεν συνιστά «οπισθοδρόμηση»¹⁷. Ο συγχρονισμός της ελληνικής κληρονομιάς είναι το αντίδοτο στους «συρμούς»¹⁸, πάνω σε αυτόν τον «ελληνικό κανόνα» τον «απαρ-σάλευτο», θέλει να οικοδομήσει η γενιά του το δικό της «έργο», αυτό που ο ίδιος ονομάζει «μεγάλη επιστροφή»¹⁹. Μια επιστροφή που θα αρδεύει από το «κλασικό» πνεύμα²⁰. Εστω και αν αυτό δεν ταυτίζεται πλέον με το ελληνικό πνεύμα, αφού αναμίχθηκε με άλλα ρεύματα της Δύσης, ωστόσο ποτέ δεν καταλύθηκε. Η αναγέννησή του ταυτίζεται με την ανασύσταση του ελληνικού μύθου, τελικά, με την προαγωγή του στον «ελληνικό μύθο του μέλλοντος»²¹, ένας μύθος που θα αγκαλιάζει όλους, κοινός για όλον τον κόσμο.

Αυτός είναι και ο λόγος που ο συγγραφέας θεωρεί τη μάχη που δίνει η «Ελλάδα» εκείνη την περίοδο, δηλαδή η δική του παράταξη, όχι εθνικιστική αλλά βαθιά οικουμενική: «Αν διεκδικούμε εθνική ελευθερία για την Ελλάδα, γι' αυτόν το λόγο τη ζητούμε. Όχι κινούμενοι από έναν κοινότοπο εθνικισμό, αλλά από την πίστη ότι η ύπαρξη της Ελλάδας έχει μιαν πανανθρώπινη σημασία»²². Και είναι, ακριβώς, μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο που ο Κ. Τσάτσος θα απαιτήσει, στους «Λόγους αφιερωμένους σ' έναν εθνικόφρονα»: «Πρώτα θα θεμελιώσης την ιδέα του έθνους και την ανάγκη της αυτόνομης πολιτικής ύπαρξής του και ύστερα μπορείς να χαρακτηρίσης την προσκόλληση και υποταγή στο σλαβικό συνασπισμό ως επίμεμπτο σκοπό. Πόσοι όμως από τους πολλούς φωνασκούς της εθνοφοροσύνης είναι σε θέση να τοποθετήσουν σε απράνταχτα θεμέλια το έθνος, την Ελλάδα και την ιστορική της αποστολή;»²³.

Αυτή η απόπειρα ιδεαλιστικής εξιδανίκευσης της «εθνοφοροσύνης», ή, αν προτιμάτε, οικουμενικής της υπέρβασης, δηλαδή μιας ουμανιστικής της αναθεμελίωσης ταυτίζεται, στο λόγο του Τσάτσου με τον αντικομμουνισμό, ευρύτερα με το αντι-ολοκληρωτικό χρέος. Η εθνική ελευθερία του μέτρου είναι η απαράβατη προϋπόθεση του αγώνα κατά του ολοκληρωτισμού. Το πεδίο του πολιτικού πράττειν μοιάζει να μεσιτεύεται από μία εκ των όν ουκ άνευ μάχη στο πεδίο των ιδεών που δεν έχουν όμως γίνει «ιδεολογίες», πάνω από όλα της ιδέας, ως προς τη μορφή της και μόνο συγχρονισμένης, του κλασικού. Μιλώντας με σημερινούς όρους, ο ιδεολογικός αγώνας οφείλει να νοηματοδοτεί την πολιτική πράξη, ενίοτε να την αποκαθαίρει μιας υλιστικής της κοινοτοπίας, πάνω από όλα όμως να την ενισχύει με τον μύθο της.

¹⁷ Ο.π., σ. 22.

¹⁸ Ο.π., σ. 25.

¹⁹ Ο.π., σ. 26.

²⁰ Ο.π., σ. 41.

²¹ Ο.π., σ. 45.

²² Ο.π. σ. 46.

²³ Ο.π., σ. 227.

Ας μας επιτραπούν δύο καταληκτικές παρατηρήσεις. Η πρώτη αφορά το αντικομμουνιστικό-αντιολοκληρωτικό επιχείρημα του Τσάτσου σε ένα συγκριτικό πλαίσιο, δηλαδή σε σχέση με τις θεωρίες περί ολοκληρωτισμού που διατυπώνονται διεθνώς εκείνη την περίοδο²⁴. Χωρίς να μπορούμε, εδώ, να υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες, βάσιμα θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι οι περισσότερες από αυτές, και πάνω από όλα αυτή της Χάνα Αρεντ, αναζητούν την αντι-ολοκληρωτική έξοδο στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης-δημοκρατικής κατοχύρωσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, έντονα σφραγισμένης από τον αμερικανικό φιλελευθερισμό της εποχής. Αντίθετα, ο φιλοσοφικός και πολιτικός στοχασμός του Κ. Τσάτσου, χωρίς βέβαια να αρνείται μια τέτοια προοπτική, θεμελιώνει το αντι-ολοκληρωτικό επιχείρημα σε ένα ελληνοκεντρικής προέλευσης πολιτισμικό παράδειγμα, αναζητώντας εναγωνίως τις πνευματικές του προϋποθέσεις.

Η δεύτερη παρατήρηση αφορά, ακριβώς, την αντικειμενική δυνατότητα του ελληνοκεντρικού μυθολογικού επιχειρήματος να υπερβεί μια ιδεολογικοποιημένη εθνοφοροσύνη, εν τέλει, την ειδική μορφή με την οποία παρουσιάζεται εκείνη την περίοδο ο ελληνικός εθνικισμός, η περί έθνους ιδέα, ο οποίος καλείται να εκφράσει και τις αντικομμουνιστικές αναγκαιότητες. Με άλλα λόγια, ο εθνικισμός της εθνοφοροσύνης, στο λόγο του Τσάτσου, ξεπερνιέται διαμέσου του οικουμενικού ανθρωποκεντρικού του μηνύματος ή, αντίθετα, αναπλάθεται και εξευγενίζεται, υιοθετώντας μια οικουμενική διάσταση, μια οικουμενική προοπτική, χαρακτηριστικό στοιχείο, άλλωστε, κάθε συνεπούς εθνικισμού, της εθνικής ιδέας ως τέτοιας; Η απάντηση στο ερώτημα είναι κρίσιμης σημασίας, προκειμένου να κρίνουμε όχι μόνο την αναμφισβήτητη ισχύ του επιχειρήματος του Κ. Τσάτσου, αλλά κυρίως την ιδιοσυστασία και τα όρια του αντι-ολοκληρωτικού επιχειρήματος.

Ωστόσο, όποια απάντηση και αν δώσουμε, αυτό που παραμένει, είναι το γεγονός ανάληψης, μέσα σε μια δεδομένη συγκυρία, μιας τεράστιας διανοητικής πρωτοβουλίας που ήθελε να συνδυάσει μια ριζοσπαστική κριτική στον ολοκληρωτισμό με μια πνευματική αναθεμελίωση των προϋποθέσεων της ελευθερίας.

²⁴ Βλ. ενδεικτικά, Enzo Traverso (επιλογή κειμένων και παρουσίαση), *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Παρίσι, Editions du Seuil, 2001.

Εθνικοί χαρακτήρες και ιστορική αποστολή του ελληνισμού στο έργο του Κ. Τσάτσου

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα, 1899-1987) κορυφαίος εκπρόσωπος του ελληνικού πνεύματος και της ελληνικής παιδείας, ανήκει στην πολιτική και πνευματική ηγεσία της νεοελληνικής κοινωνίας του 20ού αιώνα, όπου διακρίθηκε ως φιλόσοφος και πολιτικός, ως κριτικός και διανοούμενος, ως άνθρωπος της θεωρίας και της πράξης. Στο πλούσιο και πολυδιάστατο συγγραφικό του έργο, σημαντική θέση κατέχουν οι αντιλήψεις του για την ελληνική ταυτότητα και την ιστορική αποστολή του ελληνισμού ο οποίος μπορεί κατ' αυτόν να υπηρετήσει θετικά τον σύγχρονο δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό προβάλλοντας τις αξίες της κλασικής αρχαιότητας, όπως την ελευθερία, τη δημοκρατία και την αρετή του μέτρου, και να συντελέσει στην ανάπτυξη μιας νέας ουμανιστικής κίνησης που θα αναδεικνύει και πάλι τον οικουμενικό του χαρακτήρα. Οι απόψεις του Κωνσταντίνου Τσάτσου για την ελληνική ιστορία και τέχνη, για τις αξίες του ελληνικού πολιτισμού, για την ελληνικότητα και την ιστορική αποστολή του ελληνισμού, για επανεκτίμηση του ελληνικού ιδεώδους ζωής θα εξετασθούν και θα αξιολογηθούν στην ανακοίνωση αυτή σε σχέση με την ιστορική στιγμή που διαμορφώθηκαν και συγκριτικά με αντίστοιχες αντιλήψεις νεοελλήνων ιστορικών και διανοουμένων του 19^{ου} αιώνα, όπως ο Κ. Παπαρρηγόπουλος, ο Π. Βράϊλας-Αρμένης, ο Μ. Ρενιέρης. Οι αντιλήψεις των νεοελλήνων διανοουμένων, τόσο κατά τον 19^ο αιώνα όσο και κατά τον 20^ό αιώνα, για την ελληνική ταυτότητα αποτελούν έκφραση ιδεολογικών ζυμώσεων μιας εποχής που διακρίνεται από ρομαντισμό αλλά και από μια κοινή κατά βάθος ιδεολογία στην οποία η πνευματική κληρονομιά του παρελθόντος αποτελούσε κύριο άξονα σύλληψης του ρομαντικού και σύγχρονου οράματος του Ελληνισμού, όταν η Ελλάδα ως πνευματική οντότητα και το ελληνικό τοπίο ως φύση, ανήχθησαν στη σφαίρα του μύθου, το όνομα «Έλλην» λειτούργησε ως σύμβολο και ο Ελληνισμός θεωρήθηκε ως το πλέον «ευγενές» στην τέχνη και το πλέον «αληθές» στη φιλοσοφία. Ειδικότερα, οι αντιλήψεις του Κ. Τσάτσου για θέματα εθνικής αυτογνωσίας, γλώσσας και παιδείας θα αναλυθούν σε σχέση με το όραμά του για ένα πολιτισμικό εθνικισμό που δεν αντιτίθεται στον εκσυγχρονισμό την ελληνικής κοινωνίας, αλλά και για καθιέρωση ενός διεθνούς πολιτικού συστήματος που θα στηριζόταν στο λόγο, το δίκαιο, την ισονομία και την ελευθερία, διασφαλίζοντας την παγκόσμια ειρήνη και τάξη και μετριάζοντας τις κακές συνέπειες του σύγχρονου τεχνοκρατικού πολιτισμού.

Εθνικοί χαρακτήρες, ταυτότητα και ετερότητα

Η έντονη και συνεχής ενασχόληση του Κωνσταντίνου Τσάτσου με καίρια ζητήματα του Ελληνισμού, ο ελληνοκεντρισμός του,¹ διαπιστώνεται σε πολλά κείμενά του, κυρίως όμως στα ιδεολογικά-πολιτικά του δοκίμια που γράφτηκαν μεταξύ του 1945 και του 1952 και περιέχονται στο βιβλίο του *Ελληνική πορεία*, το οποίο πρωτοδημοσιεύθηκε το 1952,² αν και στην δεύτερη έκδοση του 1968, την οποία θα χρησιμοποιήσω, περιέχονται και μεταγενέστερα κείμενα αυτού. Στα δοκίμια αυτά αντικρούει τις αρχές του ιστορικού υλισμού, επιχειρεί πολιτική θεώρηση της ελληνικής πραγματικότητας και μεταξύ άλλων αναφέρεται στο θέμα των εθνικών χαρακτήρων και της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού αλλά και στο καίριο ζήτημα του εκσυγχρονισμού της ελληνικής κοινωνίας με βάση το ευρωπαϊκό πρότυπο. Την επαύριον του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου και του Εμφυλίου, ο Τσάτσος προβληματίζεται έντονα για τον αυτοπροσδιορισμό της Ελλάδας με βάση το παρελθόν αλλά και το μέλλον, όπως και άλλοι φιλελεύθεροι διανοούμενοι της εποχής του οι οποίοι εκφράζουν την εθνική ιδεολογία με το να συνδέουν το παρελθόν με το παρόν, την ελληνική, αρχαία και λαϊκή, παράδοση με την ευρωπαϊκή κουλτούρα. Με το θέμα των εθνικών χαρακτήρων ασχολείται και σε άλλα έργα του, κυρίως όμως στο *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, λογοτεχνικό έργο που «είναι σύνθεση των πνευματικών κλίσεων και ικανοτήτων» του Τσάτσου και «μετέχει σε πολλά είδη του λόγου και σε πολλές σφαίρες του πνεύματος» στο οποίο «διασταυρώνονται η φιλοσοφία, ο θρησκευτικός λόγος, η ποίηση, η ιστορική και ηθική θεώρηση του νοήματος της Ελλάδος, η κριτική της εποχής, η ‘μυστική’ τάση της ψυχής, η ‘υπαρξιακή’ αγωνία...», όπως εύστοχα επισημαίνει ο Π. Κανελλόπουλος³. Στο διαλογικής μορφής έργο του *Διάλογοι σε Μοναστήρι*⁴, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος αναφέρεται πράγματι στην χαρακτηριστική του Έλληνα και βλέπει την Ελλάδα ως ιστορική και πνευματική οντότητα, προβληματισμός που αναπτύσσεται, άλλωστε, στο πλαίσιο ενός αισθητικού εθνισμού, και στο *Ένας Διάλογος για την Ποίηση*⁵ ή ακόμη, στο

¹ Βλ. Κωνσταντίνος Πάνος, «Ελληνοκεντρισμός και αποφθεγματικός λόγος στο έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου», στο *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου* (20 χρόνια από την εκδημία του- Κείμενα ομιλιών σε δώδεκα πόλεις της Ελλάδος), Εταιρεία Φίλων Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, Αθήνα, 2008, σσ. 105 κ.εξ.

² Κ. Τσάτσος, *Ελληνική πορεία* (1952), β΄ έκδοση εμπλουτισμένη με νέα κείμενα, Αθήνα, 1968, 260 σσ.

³ Βλ. Παναγιώτης Κ. Κανελλόπουλος, «Heidelberg, ο χρυσός κρίκος του πνευματικού δεσμού μας», *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Νομικά Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα 1980, σσ. 1-160, ιδίως σ. 156.

⁴ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε μοναστήρι*, Οι εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα, 1974.

⁵ Πρόκειται ως γνωστόν για δοκίμια δημοσιευμένα κατά την περίοδο 1938-39 στα περιοδικά της εποχής «Τα Νέα Γράμματά» και «Προπύλαια», όπου αναπτύσσεται ένας ενδιαφέρον διάλογος, που συνδέεται με τις εξελίξεις της ελληνικής ποίησης και κριτικής, μεταξύ του Κ. Τσάτσου, ο οποίος επικρίνει την «πρωτοποριακή» ποίηση των ποιητών της γενιάς του '30, και του Γ. Σεφέρη, ο οποίος απαντά υποστηρίζοντας τη νέα ποίηση. Βλ. Γ. Σεφέρης-Κ. Τσάτσος, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, επιμ. Λουκάς Κούσουλας, Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1975. Βλ. σχετικά και Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Τέχνη και καλλιτέχνης κατά τον Γιώργο Σεφέρη», *Αισθητική και τέχνη. Κριτικές θεωρήσεις*, εκδ. Συμμετρία, Αθήνα, 2006, σσ. 411-432.

κύκνειο κείμενό του «Πνευματικό καταπίστευμα»,⁶ το οποίο θεωρείται η πνευματική διαθήκη του συγγραφέα σε θέματα εθνικής αυτογνωσίας, γλώσσας και παιδείας. Ωστόσο οφείλουμε να προσθέσουμε εδώ πως τον Τσάτσο τον απασχολεί εξίσου και η έννοια της ελληνικότητας, στην οποία αναφέρεται σε πολλά κείμενά του και αποτελεί το επίκεντρο των συζητήσεων που δεσπόζουν την εποχή του μεσοπολέμου στην Ελλάδα.

Το θέμα του εθνικού χαρακτήρα ενός λαού έχει απασχολήσει φυσιοδίφες, ιστορικούς, ζωγράφους και φιλοσόφους και συνδέεται με την ιδιοσυγκρασία και τη συμπεριφορά του κάθε λαού

με τα τυπικά γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν όχι τόσο τη σωματική του διάπλαση όσο την πνευματική του κατασκευή, τις ψυχικές του ιδιότητες, τις εκτιμήσεις και τις προτιμήσεις, τους τρόπους της συμπεριφοράς του, και τον διαφοροποιούν από άλλους λαούς, κοντινούς ή μακρινούς⁷.

Η διαφοροποίηση της συμπεριφοράς και των ιδιαίτερων γνωρισμάτων που διακρίνουν τους λαούς μεταξύ τους συνάπτεται ως γνωστόν με το διπλό ερώτημα του κατά πόσον οι εθνικοί χαρακτήρες εξαρτώνται από φυσικά ή ηθικά αίτια, ερώτημα στο οποίο προσπάθησε να απαντήσει κατά τον 18^ο αιώνα ο σκώτος φιλόσοφος David Hume. Ο Hume, διακρίνοντας τις φυσικές αιτίες, δηλαδή τις κλιματολογικές και τις περιβαλλοντολογικές συνθήκες, από τις ηθικές αιτίες, που είναι η συνήθεια, η εκπαίδευση, η οικονομική ανάπτυξη και η μορφή διακυβέρνησης, δηλαδή τις πολιτικές και τις κοινωνικές συνθήκες που διαμορφώνονται σε μια συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή, υποστήριξε στο ιστορικό δοκίμιό του «Εθνικοί χαρακτήρες» ότι ο εθνικός χαρακτήρας ενός λαού καθορίζεται από κοινωνικά και ιστορικά αίτια και όχι από φυσικά⁸. Αντικρούοντας έτσι, χωρίς να το αναφέρει, τη θεωρία του Ιπποκράτη και της σχολής του, σύμφωνα με την οποία το φυσικό περιβάλλον με τις ιδιότητές του διαμορφώνει τον χαρακτήρα των ανθρώπων και γενικότερα των λαών, αντίληψη που είχε επικρατήσει στη Δυτική Ευρώπη με τον Montesquieu και τον Cabanis και την οποία ασπαζόταν ο Αδαμάντιος Κοραής στα *Προλεγόμενα* της δικής του έκδοσης

⁶ Κ. Τσάτσος, *Πριν από το ξεκίνημα*, Αθήνα, 1988.

⁷ Βλ. Ε. Π. Παπανούτσος, «Εθνικοί χαρακτήρες. Φυσικά είναι τα αίτιά τους, ή ηθικά;», *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Νομικά Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκουλα, Αθήνα 1980, σσ. 187-191. Για το θέμα αυτό, βλ. Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντίνη, «Πολιτισμική ταυτότητα και ελληνική διασπορά», Α΄ Παγκόσμιο Συνέδριο των Ελλήνων της Διασποράς, (Αθήνα, Grecotel Imperial, 6-7-8 Ιουνίου 2006), *Πρακτικά Α΄ Παγκοσμίου Συνεδρίου των Ελλήνων της Διασποράς*, γενική επιμέλεια Αθανάσιος Αγγελόπουλος, Αθήνα, 2006, σσ. 59-64.

⁸ D. Hume, "On National Characters" στο *Essays moral, political and literary*, revised edition, Liberty Classics, Indianapolis, 1987, σσ. 198 κ.εξ. Βλ. και τη ελληνική μτφρ. από τον Ευάγγελο Παπανούτσο στο David Hume, *Δοκίμια, Οικονομικά-Ιστορικά-Πολιτικοκοινωνικά*, Πρόλογος-Μετάφραση-Σχόλια από Ε.Π. Παπανούτσο, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1979, σσ. 148-164. Στο δοκίμιο αυτό ο Hume επιχειρεί συγκριτικές εκτιμήσεις του χαρακτήρα διαφόρων λαών, μεταξύ των οποίων και των Νεοελλήνων, σε σχέση με τους προγόνους τους.

του ιπποκρατικού έργου *Περί Αέρων, Υδάτων και Τόπων*, αν και μάλλον υιοθετούσε την άποψη ότι τόσο τα φυσικά όσο και τα ηθικά αίτια επηρεάζουν τον χαρακτήρα των ανθρώπων⁹, ο Hume συνέδεσε το εθνικό εγώ με τους «εθνικούς χαρακτήρες» και υποστήριξε, παρά ταύτα με σκεπτικισμό, πως άτομα της ίδιας εθνικότητας έχουν την τάση να ενεργούν με τον ίδιο τρόπο. Ο Σκώτος φιλόσοφος δεν αναφέρεται σε λέξεις κλειδιά, όπως η γλώσσα, η θρησκεία, τα ήθη και τα έθιμα, οι παραδόσεις και η τέχνη, που θεωρούνται κριτήρια της εθνικής ταυτότητας ενός λαού, και μολονότι εκλαμβάνει τους «εθνικούς χαρακτήρες» ως «πλάνες» και αποτέλεσμα «προκατάληψης», τελικά παραδέχεται πως η παρατήρηση ομοιομορφιών μάς προτρέπει να σκεπτόμαστε σε σχέση με αυτούς¹⁰, υποστηρίζοντας τελικά πως οι πεποιθήσεις που έχουμε σχηματίζει για τη διαφορετικότητα των εθνικών χαρακτήρων μας οδηγούν σε γενικεύσεις ή να υποθέτουμε τη συμπεριφορά κάποιου συγκεκριμένου προσώπου σε σχέση με αυτές τις πεποιθήσεις. Το θέμα των εθνικών χαρακτήρων συζητείται κατά τον Διαφωτισμό, ιδιαίτερα όμως κατά τον 19^ο αιώνα, όταν τα εθνικά κράτη αναδειχθηκαν ως οι μεγάλες προσωπικότητες της ιστορίας, οπότε και οι ιδιαίτεροι χαρακτήρες καθενός λαού έγιναν αντιληπτοί όχι μόνο ως αποτέλεσμα του φυσικού περιβάλλοντος αλλά κυρίως ως προϊόν κοινωνικών, πνευματικών και πολιτικών παραγόντων¹¹. Κατά τον Ε. Παπανούτσο στο ερώτημα «Είναι φυσικά ή ηθικά τα αίτια που διαμορφώνουν τους εθνικούς χαρακτήρες;» οφείλει να απαντήσει κανείς λαμβάνοντας υπόψη και τον παράγοντα «φύσις» και τον παράγοντα «έθος», κατά το σχήμα της πολλαπλής αιτιότητας, ενώ κατά το σχήμα της αμφίδρομης αιτιότητας πρέπει να αναγνωρίσει κανείς πως το «έθος» καθορίζεται από την «φύσιν» και η «φύσις» ενεργεί δια του «έθους»¹².

Στο πλαίσιο μιας φιλοσοφικής θεώρησης της ιστορίας αλλά και ακολουθώντας την εθνικιστική ιδεολογία της γενιάς του '30, ο Κ. Τσάτσος επιχειρεί σε διάφορα κείμενά του να προσδιορίσει τον χαρακτήρα του Έλληνα, και, ακολουθώντας την

⁹ Βλ. Ιπποκράτης, *Περί αέρον, υδάτων, τόπων*, εκδ. από Α. Κοραή, τ. Α, Παρίσι, 1800, σσ. III κ.εξ. Βλ., επίσης Α. Κοραή, *Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες Συγγραφείς*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2006, σ. 359: «Είναι αναμφίβολον, ότι το κλίμα όπου γεννώνται, και οι νόμοι κατά τους οποίους κυβερνώνται οι άνθρωποι, έχουνσι μεγάλην επιρροήν εις την φυσικήν και ηθικήν αυτών κατάστασιν, και υγιερών και αρρώστων...». Τη θεωρία του κλίματος εφαρμόζει ο Κοραής και στο *Υπόμνημά* του αναφερόμενος στην ελληνική ιστορία, και αυτήν υιοθετούν και άλλοι νεοέλληνες λόγιοι του 19^{ου} αιώνα, όπως ο Γ. Κοζάκης-Τυπάλδος και ο Π. Βράϊλας-Αρμένης, αναδεικνύοντας τον γεωγραφικό παράγοντα κύριο στοιχείο της νεοελληνικής ιδεολογίας, παράγοντα που εξηγεί την ιστορική συνέχεια, κατά τον δεύτερο, και που συνδέει τον αρχαίο με τον σύγχρονο ελλητισμό, κατά τον πρώτο. Βλ. σχετικά Ρωζάνη Αργυροπούλου, «Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος ανάμεσα στον διαφωτισμό και τον ρομαντισμό», *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός, Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό*, εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2003, σσ. 202-203.

¹⁰ Βλ. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, εκδ. από I. A. Selby-Bigge, 2η έκδ. αναθεωρημένη από P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, σ. 403. Βλ. D. Hume, «Εθνικοί χαρακτήρες...», την ελληνική μετάφραση, *ό.π.*, σ. 157 κ.εξ.

¹¹ Για το θέμα αυτό, βλ. τη μελέτη μου «Πολιτισμική ταυτότητα και ελληνική Διασπορά», *5+1, Το περιοδικό του οικουμενικού ελλητισμού*, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 2008, σσ. 46 κ.εξ.

¹² Βλ. Ε. Παπανούτσος, «Εθνικοί χαρακτήρες...», *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο, ό.π.*, σ. 191.

επίσημη εθνική ιστοριογραφία, αναφέρεται στα πολιτιστικά και γεωγραφικά κριτήρια προσπαθώντας να ερμηνεύσει τον χαρακτήρα των Ελλήνων αλλά και την αδιάκοπη συνέχεια του ελληνικού έθνους. Συγκεκριμένα, στον Δ΄ Διάλογο από το έργο του *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, ο Τσάτσος κάνει καίριες αναφορές στον Έλληνα ως είδος ανθρώπου, στην χαρακτηρολογία του Έλληνα, αλλά και στην Ελλάδα ως ιδέα και ιστορική πραγματικότητα, όπως καθρεφτίστηκε κυρίως στις συνειδήσεις ξένων ποιητών, σοφών και πολιτικών, αλλά και σύγχρονων αυτού ελλήνων ποιητών. Γενικότερα, στο έργο αυτό, σε ένα διάλογο που διεξάγεται στην Αρκαδία ανάμεσα στον Συνέσιο, ηγούμενο της Μονής της Μεταμορφώσεως, που ατενίζει την παραλία του Μυρτώου Πελάγους, τον μοναχό Σωφρόνιο, και τέσσερις παλιούς φίλους τους, πρόσωπα που τα συνδέουν οι κοινές σπουδές τους στη Γερμανία, που είναι ο Κώστας Ιπλιξής, παλαιός συμμαθητής του Συνέσιου στο Βαρβάκειο και ύστερα συμφοιτητής του στη Γερμανία, καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Θεσσαλονίκης, και τρεις άλλοι φιλέλληνες παλιοί συμφοιτητές και των δύο, ο Γουσταύος Χάρρερ, καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, ο Γιόχαν Μάνχορστ, καθηγητής Κλασικής Φιλολογίας της Τυβίγγης, και ο Ζακ Μπασσέ, καθηγητής Ιστορίας στο Πανεπιστήμιο της Νανσύ, γίνεται φανερή η πρόθεση του φιλοσόφου να μην αφεθεί σε μια απarıθμηση των αρετών και ελαττωμάτων των Ελλήνων, που θα προσδιόριζε τον εθνικό χαρακτήρα τους, απarıθμηση που γινόταν συχνά από ευρωπαίους διανοούμενους που επιχειρούσαν να δουν τα ελαττώματα και τα προτερήματα των Νεοελλήνων συγκριτικά προς τους Αρχαίους, όπως λ.χ. ο Hume, ο Helvetius, ή ο φον Χούμπολντ¹³, αλλά να προσεγγίσει τον Έλληνα ως είδος ανθρώπου, ως πνευματικό άνθρωπο¹⁴ που διαμορφώθηκε μέσα στο γεωγραφικό χώρο που ορίζεται με το όνομα Ελλάδα. Ακολουθώντας, όπως και άλλοι διανοούμενοι της γενιάς του '30, συντηρητικοί και φιλελεύθεροι, αστοί και μεγαλοαστοί, μια εθνική ιδεολογία, μεταφέρει στο έργο του κυρίως τη γεωκλιματολογική θεωρία του H. Taine¹⁵, βλέποντας την Ελλάδα ως χώρα δύο τόπων, ενός φυσικού και ενός

¹³ Βλ., λ.χ., Helvétius, *De l'esprit*, (1758), G. Besse, Paris, 1968, σ. 172, όπου αυτός έθετε το ερώτημα, «αν η φυσική κατάσταση των Ελλήνων είναι πάντα η ίδια, γιατί οι τωρινοί Έλληνες διαφέρουν από τους προγόνους τους;». Αντίθετα, ο Βίλχελμ φον Χούμπολντ, (*Ο χαρακτήρας των Ελλήνων*, μτφρ. Ξ. Αρμυρός, Κάκτος, 2008, σσ. 19 κ.εξ.) είχε ως πρότυπο τον ιδανικό ανθρώπινο τύπου που διαμόρφωσαν οι αρχαίοι Έλληνες. Ο Wilhelm von Humboldt, διάσημος ουμανιστής και φιλέλληνας, που θεωρείται ριζικός μεταρρυθμιστής του γερμανικού εκπαιδευτικού συστήματος, το οποίο μεταρρύθμισε με βάση το αρχαίο ελληνικό πνεύμα, και ιδρυτής του Πανεπιστημίου του Βερολίνου, στο δοκίμιό του το σχετικό με τον χαρακτήρα των Ελλήνων γράφει : « Οι Έλληνες μας χρησιμεύουν όχι μόνο ιστορικά, σαν λαός που πρέπει να γνωρίζουμε, αλλά σαν ιδανικό. Η υπερόχή τους έναντί μας είναι τέτοια, που ακριβώς το ανέφικτό της κάνει σκόπιμο να μιμηθούμε τα έργα τους...», και επισημαίνει γνωρίσματα του ελληνικού πνεύματος, όπως η ισορροπία και η αρμονία, αλλά και χαρακτηριστικά γνωρίσματα-αρετές των Ελλήνων, που τους προσδιορίζουν, όπως η ελευθερία, η συντροφικότητα, ο σεβασμός στην εθνική κοινότητα.

¹⁴ Βλ. *Διάλογοι σε Μοναστήρι* , σσ. 71-72.

¹⁵ Βλ., γενικότερα, Hippolyte Taine, *Essais de critique et d'histoire* (1858), Hachette, Paris, 1904.

πνευματικού, αλλά και ως έναν οργανισμό που καθορίζεται από γεωγραφικούς και κλιματολογικούς όρους. Παράλληλα, ανατρέχοντας στην ελληνική γραμματεία, από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή του, σε μια προσπάθεια σύνδεσης παρελθόντος και παρόντος, που επιτρέπει την προβολή του δεύτερου ως μιας μυθικής επανάληψης, τονίζει την επιστροφή στις ρίζες, στις αξίες του ελληνικού πνεύματος¹⁶. Υπό αυτήν την προοπτική, προσδιορίζει τους Έλληνες των κλασικών, των ελληνιστικών, των βυζαντινών και των χρόνων της μακράς δουλείας ως συσταίνοντες «κατηγορία του ιστορικού λόγου» αντίστοιχη με αυτές που περιλαμβάνουν τους Ινδούς Βραχμάνους, τους Κινέζους, τους Ιουδαίους και τους δυτικούς Ευρωπαίους. Ειδικότερα, ο Έλληνας προσδιορίζεται ως «ο πανίσχυρος συντηρητής της ιστορικής μνήμης» που άντεξε σε βιολογικές και κοινωνικές αιμορραγίες, που του προσέδωσαν, ωστόσο, διάφορους χαρακτήρες στην ιστορική πορεία του:

Ο κλασικός Έλληνας της πόλεως, ο Έλληνας της ελληνιστικής οικουμένης, ο συνταιριαστής της άλογης χριστιανικής αγάπης με τον ελληνικό λόγο, ο Έλληνας που μπόρεσε να διατηρήσει ως σήμερα το ασήκωτο βάρος μιας τόσο πολύμορφης παράδοσης, ο Έλληνας της καρτερίας και της ανοχής. Και όλα αυτά κάτω από ένα κοινό και ενιαίο πνευματικό στέγαστρο, μια κοινή πηγή, που κατάγεται από τον ελληνικό ορίζοντα, τα βουνά και τη θάλασσα και την αδιάκοπη συνουσία με αυτά τα στοιχεία¹⁷.

Παράλληλα αναφέρεται στη συμπαρουσία των αντιθέτων, του καλού και του κακού, των αρετών και των ελαττωμάτων, του κλασικού και του ρομαντικού, που συνυπάρχουν στον Έλληνα ως τύπο ανθρώπου, ο οποίος συνδυάζει τον «ιδανικό» άνθρωπο και το αδυσώπητο «άτομο»¹⁸, τον κλασικό Έλληνα, τον πολίτη της πόλεως, και τον μοναχικό και ασκητικό Έλληνα των ελληνιστικών χρόνων, τον ιδεατό Έλληνα, σύνθεση λόγου και ελευθερίας, ο οποίος αποτελεί το πρότυπο του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού για αιώνες, και τον πραγματικό Έλληνα, δηλαδή αυτόν της σύγχρονης πραγματικότητας, με το

υπερτροφικό εγώ, με την υπερβολή του εγώ και την αντιπολιτική και αντικοινωνική διάθεση, με την αδυναμία να πολιτευθεί με σύνεση, με γνώμονα τη ζωή του συνόλου¹⁹.

Ο Τσάτσος προσπάθησε στον *Διάλογο* αυτό να προσδιορίσει τον χαρακτήρα του Έλληνα διαχρονικά, σε μια ιστορική προβολή και πορεία. Ωστόσο, τελικά, διαπιστώνει, πως ο Έλληνας, παρά τις αντιθετικές όψεις και διαφοροποιήσεις του, εξαιτίας των ιστορικών και πολιτισμικών αλλαγών, των ηθικών αιτιών κατά τη διάκριση του Hume, ως τύπος πνευματικού ανθρώπου, παραμένει στην ουσία σταθερός μέσα στον χρόνο.

¹⁶ Βλ., ειδικότερα, Άννα Τζούμα, *Εκατό χρόνια νοσταλγίας. Το αυτοβιογραφικό αφήγημα Έθνος, Μεταίχμιο*, Αθήνα, 2006, σσ. 133 κ.εξ.

¹⁷ Κ. Τσάτσος, *Διάλογοι σε Μοναστήρι*, σ. 72.

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 78.

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 96.

Παράλληλα επιχειρεί να ορίσει την Ελλάδα, όχι ως χώρα, αλλά εκλαμβάνοντάς την ως ένα «αδιάσπαστο διαλεκτικό σύστημα» το οποίο διέπεται από μια αρχή, τον λόγο. Αναφερόμενος στην «ουσία της Ελλάδας», στην «ιδέα της Ελλάδας»²⁰, επισημαίνει πως αυτή είναι πολυσήμαντη και εξαιτίας της μακραίωνης ιστορίας της έχει πολυεδρική μορφή²¹, διακρίνεται όμως για την ενότητα του πολιτισμού, της ιστορίας και της γλώσσας, αφού οι Έλληνες έχουν συνείδηση της συνέχειας και της ενότητας, που ανευρίσκεται στα ποιητικά και καλλιτεχνικά επιτεύγματα του έθνους, από την εποχή του Ομήρου μέχρι το δημοτικό τραγούδι, και από την εποχή του Καλλίμαχου και του Ποσειδίου έως τον Καβάφη. Την συνέχεια του έθνους μέσα στον χρόνο, μια από τις εμμονές της εθνικιστικής ιδεολογίας, η οποία προβάλλει μια μοναδική, πλούσια σε διαστρωμάτωση, ιστορική ταυτότητα σε μια ενιαία εδαφική περιοχή, μια σχέση αλληλεξάρτησης και αλληλεπίδρασης πολιτισμού και γεωγραφίας²², αλλά και

την απόλυτη αλληλεξάρτηση ελληνικής φύσεως, αίματος και πνευματικής παραδόσεως, μια βαθιά ενότητα τόνου, ενότητα που συνεχίζεται δια μέσου πολλών αιώνων,²³

τονίζει, άλλωστε, ο Τσάτσος σε δοκίμιο του στην *Ελληνική πορεία*, επισημαίνοντας μια εξάρτηση πνεύματος και φύσεως, πνευματικότητας και μεταφυσικότητας, από την οποία αντλεί κατ' αυτόν η Ελλάδα τη μοναδικότητά της και δημιουργεί τον πρωταρχικό τόνο κλασικότητας και ελληνικότητας, παρελθόντος και παρόντος²⁴. Στα δημοτικά τραγούδια, στην ποίηση του Σολωμού και του Κάλβου, σε ορισμένες πλευρές της ποίησης του Παλαμά και του Σικελιανού, διακρίνει ο Τσάτσος «αυτόν τον τόνο κλασικότητας και ελληνικότητας», αλλά και ήθους, που συσταίνει τον «μύθο του νέου κόσμου», το κλασικό και ελληνικό ιδεώδες²⁵.

²⁰ Στη μελέτη του για τον Παλαμά ο Τσάτσος αναφέρεται στην ελληνική ιδέα και διαπιστώνει πως στην πατριωτική ποίηση του Παλαμά η Ελλάδα - ιδίως στον *Δωδεκάλογο του Γύφτου*, την *Φλογέρα του Βασιλιά* και στο *Η Παιδούλα στον Τάφο του Μπότσαρη* - δεν είναι ούτε έθνος, ούτε πατρίδα, αλλά η ίδια η ιδέα της ελευθερίας, ο Ακρίτας της πνευματικής και της πολιτικής ελευθερίας στους πυλώνες της Ευρώπης. Η σύλληψη της ιδέας της Ελλάδας από τον Παλαμά, ως ιδεατής ελευθερίας και ιδεατής πολιτείας, συνδέεται κατά τον Τσάτσο από τον ποιητή, που πρέπει να είναι «η συνείδηση της φυλής του», με τη Μεγάλη Ιδέα του Γένους, με τη Μεγάλη Ιδέα, που είναι στην ουσία η συμβολική έκφραση της ιδανικής Ελλάδας, όχι ως χώρας και υλικής οντότητας, αλλά ως πνευματικής οντότητας και φορέα αξιών, ως ιστορική οντότητα, η οποία, «από τον Προμηθέα και τον Σωκράτη, στον Ηράκλειο, στον Βουλγαροκτόνο, στον Κανάρη» ακολουθεί έναν ιστορικό νόμο και έχει μια ιστορική αποστολή. Κατά τον Παλαμά, όπως και κατά τον Τσάτσο, η Ελλάδα είναι «Μια και παντού», ενέχει την ίδια ψυχή που συνιστά και «ένωση όλων των ελληνικών μορφών σ' ένα ενιαίο φως», όπως ενιαία είναι η ιστορία, ο ουρανός και η γη της. Βλ. Κ. Τσάτσος, *Παλαμάς*, 3^η έκδοση, Βιβλιοπωλείον της 'Εστίας', Αθήνα, ά.έ., σσ. 140-218.

²¹ Στο ίδιο, σσ. 74 κ. εξ.

²² Βλ. σχετικά Άρτεμις Λεοντή, *Τοπογραφίες ελληνισμού. Χαρτογραφώντας την πατρίδα*, μετάφραση Π. Στογιάννος - Επιμέλεια Μ. Κυρτζάκη, Scripta, Αθήνα, 1998, σσ. 207 κ.εξ.

²³ Κ. Τσάτσος, «Ο μύθος της νέας Ελλάδας», στο *Εθνική πορεία*, σ. 91. Το κείμενο αυτό δημοσιεύθηκε στην εφ. *Καθημερινή*, την 24^η Αυγούστου 1947.

²⁴ Στο ίδιο, σ. 91.

²⁵ Στο ίδιο, σσ. 90-91.

Με τα χαρίσματα και τα ελαττώματα της ελληνικής φυλής θα ασχοληθεί στα δοκίμια της *Ελληνικής πορείας* και, κατά περίπτωση, θα αναφερθεί στην *ανδρεία και τον ηρωισμό των Ελλήνων*²⁶, στις «εγγενείς δυνάμεις του Έλληνα», που οφείλονται στη βιολογική και ψυχολογική σύσταση του έθνους, αλλά και στην εκπολιτιστική του δύναμη, που εμπόδισε τη συγχώνευση του δυτικού και του ασιατικού κόσμου. Θα επισημάνει επίσης την ψυχολογικής υφής αδυναμία του Έλληνα «για κάθε εργασία απρόσωπη, αφανή, μακράς υπομονής και μακράς πνοής», και ιδιαίτερα τον εγωκεντρισμό του, που δεν του επιτρέπει «να μπει στη θέση του άλλου», που του δίνει την ψευδαίσθηση πως «είμαστε ο ομφαλός της γης», και συνάμα να αναφερθεί γενικά στα χαρίσματα της φυλής και στον ψυχικό πλούτο του Έλληνα «που είναι καταχωνιασμένα βαθιά μέσα του και σκεπασμένα από φανταχτερές κακίες»²⁷. Κάνει επίσης λόγο για την «ιδιοτυπία της ψυχοσύνθεσης» του Νεοέλληνα, που δεν είναι δυνατόν να γίνει αντιληπτή από τους άλλους²⁸, αλλά και για παράγοντες εθνικού αυτοπροσδιορισμού, αναφερόμενος στη θρησκεία, την παράδοση και την ιδιομορφία της ελληνικής ψυχής, του ελληνικού πνεύματος, τα οποία θεωρούνται από αυτόν, παράλληλα με τους κλιματικούς, βιολογικούς και ψυχολογικούς παράγοντες, ως συνιστώσες μιας εθνικής οντότητας αλλά και χαρακτηριστικά που κράτησαν τα σύνορα της Ευρώπης και της Ασίας διακριτά²⁹. Παράλληλα θα επισημάνει τη μοναδικότητα και τη μοναξιά της ελληνικής φυλής:

Η Ελλάς είναι μόνη. Δεν ανήκει εις μεγάλην τινά οικογένειαν εθνοτήτων, όπως είναι οι Άραβες ή όπως είναι οι Σλαύοι. Είναι μοναδική. Μοναδική φυλή εις μιαν μοναδική θέσιν³⁰.

Ο Τσάτσος, ωστόσο, δεν προβάλλει μόνο στα κείμενα αυτά τη φυλετική και την πολιτισμική ενότητα και συνέχεια το ελληνικού έθνους³¹, διαπιστώνει, παράλληλα, και την αναγκαιότητα ύπαρξης πολλών εθνών, πολλών πολιτισμών, πολλών κύκλων

²⁶ Βλ. Κ. Τσάτσος, «Η Ελλάς πρόμαχος της Ευρώπης», *Εθνική πορεία*, σ. 76. Η ομιλία αυτή έγινε στην Εταιρεία Ηπειρωτικών Μελετών την 21 Φεβρουαρίου 1967, επέτειο της απελευθέρωσης των Ιωαννίνων.

²⁷ «Πέραν από το έθνος», *Ελληνική πορεία*, σσ. 248-250.

²⁸ Στο ίδιο, σ. 249.

²⁹ «Η Ελλάς πρόμαχος της Ευρώπης», *Εθνική πορεία*, σ. 78.

³⁰ Στο ίδιο, σ. 86.

³¹ Για το θέμα της εθνικής συνείδησης και της ιστορικής μνήμης βλ. την ομιλία του Κ. Τσάτσου που έγινε κατά τον εορτασμό της 63^{ης} επέτειου απελευθέρωσης των Ιωαννίνων στους βαλκανικούς πολέμους, με τίτλο «Έλληνας Εσμέν», (20 Φεβρουαρίου 1976), *Ομιλίες 1975-1977*, Αθήνα, ά.έ., σσ. 45-47. Για το ίδιο θέμα, βλ. Κ. Τσάτσος, «Συνέδριο Βυζαντινών Σπουδών» (5 Σεπτεμβρίου 1976), *Ομιλίες...*, ό.π., σσ. 67-68: «Στους σύγχρονους Έλληνες αυτή η συνείδηση της συνέχειας δεν είναι μόνο ένας όψιμος επίκτητος ιστορικός καλλωπισμός. Είναι χωρίς αμφιβολία ένα ψυχολογικό βάθος, μια δημιουργική πλαστική δύναμη της ουσίας της σύγχρονης ψυχής». Για το ρόλο της παιδείας στη διατήρηση της ιστορικής μνήμης και της ιστορικής συνέχειας αλλά και για τον αγώνα για την ελευθερία, βλ. την ομιλία που δόθηκε την 20^η Φεβρουαρίου 1977, για την 64^η επέτειο της απελευθέρωσης των Ιωαννίνων το 1913, με τίτλο «Ουσιαστική Παιδεία», ό.π., σσ. 87-90.

ανθρώπων με κοινούς χαρακτήρες, με τις δικές τους κακίες και αρετές. Η ποικιλία των εθνών, των πολιτισμών, των ομαδικών χαρακτηριστικών, των ομαδικών τρόπων ζωής, αναγνωρίζεται απ' αυτόν ως ευλογία που πρέπει να διατηρηθεί. Στο πλαίσιο της Ευρώπης, υποστηρίζει, γενικότερα, και σε μεταγενέστερες μελέτες του, πως η ιδέα του έθνους-κράτους πρέπει να μείνει ακατάλυτη, γιατί η ποικιλία των εθνικών πολιτισμών και των εθνικών χαρακτηριστικών, μεγαλώνει τον πλούτο του συνόλου. Θεωρώντας την ευρωπαϊκή κοινότητα ως παράγοντα της ιστορίας της ανθρωπότητας, επειδή στηρίζεται σε ένα σύστημα αξιών κοινό και σε μια κοινή αντίληψη για τον άνθρωπο και την αποστολή του στον κόσμο, αναγνωρίζει, παράλληλα, σε αντίθεση προς προγενέστερους διανοούμενους, την αξία του αντιθετικού δίπολου διεθνισμός – εθνικισμός, το οποίο φαίνεται τελικά να οριοθετεί, κατά τον καλύτερο τρόπο, τη σχέση ατόμου και πολιτείας, πολιτείας και υπερπολιτείας, την οποία οραματίζεται ως αναγκαία για τη σύγχρονή του πραγματικότητα³².

Ιστορική αποστολή του ελληνισμού και ο ρόλος του διανοούμενου

Ιδιαίτερο ωστόσο ενδιαφέρον για την προβληματική της ανακοίνωσης αυτής παρουσιάζουν ορισμένα πολιτικά δοκίμια της *Ελληνικής πορείας* στα οποία ο Τσάτσος ασχολείται με θέματα εθνικής αυτογνωσίας. Τα δοκίμια εντάσσονται στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας της ιστορίας και εκφράζουν «την αδιάκοπη αγωνία του για την τύχη του ελληνικού έθνους», αφού προσπαθεί να απαντήσει σε δύο βασικά και μαζί τραγικά ερωτήματα: «Πρέπει να ζήσει αυτός ο τόπος; και για ποιους σκοπούς;». Θέτοντας τα ερωτήματα αυτά, που συνδέονται με την ιστορική αποστολή της Ελλάδας και τον τρόπο εκπλήρωσής της, ο Τσάτσος προσπαθεί να καθορίσει τους αντικειμενικούς όρους (πολιτικούς, οικονομικούς και πνευματικούς) αλλά και τους υποκειμενικούς, βάσει των οποίων μπορεί να εκπληρωθεί η αποστολή αυτή³³, και διαγράφει την πορεία του έθνους προς το μέλλον³⁴, εκφράζοντας το αίτημα για τον εκσυγχρονισμό της νεοελληνικής κοινωνίας και για μια δημιουργική συμμετοχή στο ευρωπαϊκό γίγνεσθαι³⁵. Υπό αυτήν την προοπτική ο Τσάτσος επιχειρεί σ' αυτά τα δοκίμια να προσδιορίσει τις ελληνικές ρίζες του ευρωπαϊκού πολιτισμού και τη θέση της Ελλάδας μέσα στη σύγχρονη ιστορία και, παράλληλα, εκφράζει την

³² «Οι υποκειμενικοί όροι», *Ελληνική πορεία*, σ. 152.

³³ «Εθνική πορεία», *ό.π.*, σσ. 97-175.

³⁴ Βλ. *Εισαγωγή στο Ελληνική πορεία*, σ. 8.

³⁵ Χαρακτηριστικά, ο Τσάτσος αναφέρει για το θέμα της συνέχειας και τη θέση της Ελλάδας στην Ευρώπη και την οικουμένη, σε ομιλία του, που έχει ήδη αναφερθεί: «Μόνο διατηρώντας τον σεβασμό της ιστορίας μας, την επίμονη θέληση της εθνικής συνέχειας, μόνο μαθαίνοντας την ελληνικότητά μας, θα γίνουμε αύριο όχι μόνο απαραίτητοι αλλά και πολύτιμοι πολίτες της μεγάλης Ευρωπαϊκής Συμπολιτείας, που τώρα γεννιέται και που οι πιο βαθειές ιδεολογικές της ρίζες βυθίζονται σε χώμα ελληνικό... μόνο με μια κλιμακωτή ανάβαση... πορευόμαστε συνειδητά, σαν ελεύθερα όντα, τη λεωφόρο της Ιστορίας, Έλληνες-Ευρωπαίοι-Πολίτες της Οικουμένης», στο «Έλληνες Εσμέν», *ό.π.*, σ. 46.

συνείδηση της αποστολής του ως Έλληνα και πνευματικού ανθρώπου, μέσα στη ζωή, ως στάση και πρόγραμμα βίου³⁶. Συνάμα καθιστά συνειδητά στο ευρύτερο κοινό ορισμένα προβλήματα του ελληνικού λαού αλλά και την ευθύνη και το ρόλο λαού και διανοουμένων³⁷ στο ιστορικό γίγνεσθαι του 20ού αιώνα, ο οποίος, ως εποχή κρίσεων και ιδεολογικών αντιθέσεων, επιβάλλεται να υιοθετήσει αξίες σταθερές και διαχρονικές, που θα εξασφαλίζουν την ευημερία των λαών σε πνεύμα ελευθερίας και δημοκρατίας, με κύρια αξία το μέτρο, νοούμενο ως μεσότητα που οδηγεί στην αρμονική σύνθεση των αντιθέτων³⁸. Προβληματισμένος από μορφές της τέχνης του 20ού αιώνα, όπως ο κυβισμός, ο φουτουρισμός, ο σουρεαλισμός, τις οποίες χαρακτηρίζει ως «θελημένες, ενσυνείδητες, λογικά οργανωμένες ανατροπές του λόγου και του μέτρου», που αναπτύχθηκαν εξαιτίας του πνευματικού και πολιτικού ρομαντισμού —ο οποίος εναντιώθηκε στην «αρχή της ελληνικής μεσότητας και της καθαρογραμμένης μορφής του»³⁹ αλλά και από τον ρομαντικό δογματισμό της πολιτικής, που κατέληξε «άλλοτε στον αναρχικό υλισμό και άλλοτε στην παντοκρατορία της βίας», σε μία εποχή «κρίσης του ευρωπαϊκού πολιτισμού», που συνδέεται, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει, και με την εμπλοκή του ελληνικού λαού στην ιστορική κρίση του 20ού αιώνα, ο Τσάτσος, ως διανοούμενος και πολιτικός, προβαίνει σε μια αφήγηση εθνικής αυτογνωσίας, και αναζητεί την βαθύτερη ουσία των πραγμάτων και των ιστορικών γεγονότων. Επισημαίνοντας τις βαθιές πολιτισμικές ρίζες του ελληνικού λαού, υποστηρίζει την πανανθρώπινη σημασία της Ελλάδας και της πνευματικής κληρονομιάς της καθώς και την ιστορική αποστολή του ελληνικού λαού⁴⁰. Ο Τσάτσος, όπως και άλλοι διανοούμενοι της εποχής του, με τους οποίους μοιράζεται μια κοινή ιδεολογία, αποδέχεται την εθνική ιδιαιτερότητα, τον «μύθο της παράδοσης», και υιοθετεί την ιδεολογική αντίληψη της επιστροφής στις ρίζες, τονίζοντας τη σχέση έθνους-κράτους, ατόμου-έθνους, ατόμου-κοινωνίας. Ο ελληνικός λαός κατ' αυτόν έχει ιστορική αποστολή, χαραγμένη στο επίπεδο της ιδέας αλλά διαμορφωμένη στο επίπεδο του μύθου⁴¹. Θεωρώντας πως η

³⁶ «Έθνος και κομμουνισμός», *Ελληνική πορεία*, σ. 232. Το δοκίμιο αυτό δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1952, σε ιδιαίτερο τεύχος της Αποστολικής Διακονίας.

³⁷ Στο ίδιο, σσ. 243- 246. Στη μονογραφία του για τον Παλαμά (1936) ο Τσάτσος ανέλυσε και αξιολόγησε, από αισθητική και φιλοσοφική άποψη, το έργο αυτού, διατυπώνοντας προσωπικά κριτήρια για την αντιμετώπιση ενός λογοτεχνικού έργου, και όπως έγραψε ο Δ. Καπετανάκης, αυτό του το έργο «εσήμανε σταθμό στην ιστορία του ελληνικού πνεύματος, επειδή ακριβώς μας έκανε συνειδητά τα προβλήματα μας, δηλαδή την αποστολή μας».

³⁸ «Η ελληνική ελευθερία», *Ελληνική πορεία*, σ. 22.

³⁹ Στο ίδιο.

⁴⁰ Για την μοίρα του ελληνισμού σε σχέση με ερμηνείες της ταραχώδους ιστορίας του πρώτου μισού του 20ού αιώνα, μεταξύ άλλων δοκιμακίων μελετών, που δημοσιεύθηκαν μεταξύ του 1944 και του 1950, βλ. επίσης Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Το πνεύμα του νεοελληνισμού και η τροπή των καιρών*, Αθήναι, 1945. (Βλ. επίσης Του ίδιου *Φιλοσοφία και ζωή. Μικρά φιλοσοφικά κείμενα*, Αθήναι, 1967, σσ. 121-192).

⁴¹ Βλ. «Η ελληνική ελευθερία», *Ελληνική Πορεία*, σσ. 25-27.

νέα Ελλάδα έχει μια πανανθρώπινη σημασία, μια αναντικατάστατη αποστολή, έναν πρωταγωνιστικό ρόλο, επιμένει ιδιαίτερα στην έννοια του μύθου και ομιλεί για την ιδεατή ελληνικότητα του ελληνικού λαού, που συνδέεται με την ελληνική φύση και την αμεσότητα των Ελλήνων προς το κλασικό πνεύμα⁴². Αναλύοντας την έννοια του μύθου διεξοδικά, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος συνδέει την εθνική ιδιοπροσωπία με την ιστορική και πνευματική παρουσία του έθνους στην ανθρωπότητα αλλά και με την «αιώνια δυνάμει παρουσία της ελληνικής ελευθερίας», που δικαιώνει την αυτόνομη ύπαρξη των σημερινών Ελλήνων. Διαπιστώνοντας πως κάθε εποχή και κάθε λαός έχει τον μύθο του, δηλαδή ένα σύστημα ιδανικών που τον εμπνέει, υλικά και πολιτιστικά σύμβολα, αλλά και ηθικά και πνευματικά κίνητρα που τον κινούν στην ιστορική του πορεία,⁴³ τονίζει ιδιαίτερα την ιστορική αποστολή κάθε λαού που διαμορφώνεται από την φύση, την παράδοση και τον μύθο, που κατευθύνουν τις πράξεις του. Ο μύθος έχει κατά τον Τσάτσο ιδεολογικό υπόβαθρο και μεταφυσικό πυρήνα, είναι η πίστη και το όραμα κάθε λαού, αποτελεί κινητήρια δύναμη και αναγκαιότητα, πηγή έμπνευσης αλλά και πραγμάτωσης του συλλογικού ονείρου μιας κοινωνίας⁴⁴. Άλλωστε, κατά τον Τσάτσο, μολονότι οι ιδέες «εμπνέουν και οδηγούν τα μεγάλα ηγετικά πνεύματα», «τους λαούς και την κίνηση της ιστορίας των την ορίζουν οι μύθοι», γι' αυτό και «οι νέες ιδέες πρέπει να ενσαρκωθούν σε νέους μύθους»⁴⁵. Είναι αναγκαίος, συνεπώς, στη σύγχρονη πραγματικότητα κατά τον πολιτικό και διανοούμενο Κ. Τσάτσο, όχι μόνο στους λαούς αλλά και στην ανθρωπότητα, ένας νέος μύθος, που θα αναγνωρίζει τον άνθρωπο ως αξία μοναδική και θα προβάλλει τις αρετές της ελευθερίας και της δικαιοσύνης, και συνάμα θα καθιερώνει ένα νέο πολιτικό σύστημα, που θα στηρίζεται στον λόγο και το δίκαιο, διασφαλίζοντας την παγκόσμια ειρήνη και τάξη. Θεωρώντας το ευρωπαϊκό πνεύμα ως σύνθεση τριών στοιχείων, δηλ. του ελληνικού πνεύματος, της ρωμαϊκής πολιτείας και της χριστιανικής αγάπης, ο Τσάτσος υποστηρίζει πως στις σύγχρονες δημοκρατίες επιβάλλεται να τεθεί στο κέντρο κάθε προσπάθειας το άτομο, αυτόνομο και ελεύθερο, να κατοχυρωθεί η ανθρώπινη προσωπικότητα και η ηθική, πνευματική και πολιτική του ελευθερία, που συνιστά την πεμπουσία κάθε ελεύθερου ανθρώπου κα τη βάση του ευρωπαϊκού πολιτισμού⁴⁶. Παράλληλα υποστηρίζει τη διατήρηση των εθνοτήτων και την αρχή της πολιτικής αυτονομίας τους, οριοθετώντας τις δυναμικές σχέσεις έθνους και ανθρωπότητας⁴⁷.

⁴² Βλ. «Ο ελληνικός μύθος», Εθνική πορεία, ό.π., σσ. 46-47.

⁴³ Βλ. «Η ελληνική ελευθερία», ό.π., σ. 28.

⁴⁴ Η Α. Τζούμα κάνει λόγο για τον εθνικισμό, και ειδικότερα για τον πολιτισμικό εθνικισμό, ο οποίος εκδηλώνεται «με την αναβίωση, αποκατάσταση και διάδοση ενός μυθικού παρελθόντος συμβόλων, αξιών και μνημών που διαμορφώνουν το παρόν της εθνικής ταυτότητας». Βλ. σχετικά Α. Τζούμα, ό.π., σσ. 23 και 31.

⁴⁵ «Ο ελληνικός μύθος», Ελληνική πορεία, σσ. 27 κ.εξ.

⁴⁶ Βλ. «Ο μύθος της νέας Ελλάδας», Ελληνική πορεία, σ. 82.

⁴⁷ Βλ. «Έθνος και ανθρωπότητα», ό.π., σσ. 252 κ.εξ.

Προσδιορίζοντας, παράλληλα, τη σύγκρουση Δύσεως και Ανατολής ως ιδεολογική, βασισμένη σε διαφορά αντίληψης για τη σχέση ατόμου και ολότητας, και όχι σε οικονομικά στοιχεία, αποβλέπει επίσης σε μια προσέγγιση και μετακίνηση των ορίων της Ευρώπης προς ανατολάς, εφόσον επικρατήσουν η δημοκρατία και οι αξίες του κλασικού ελληνικού πνεύματος του οποίου κληρονόμοι, βιολογικοί και γεωπολιτικοί, είναι οι σύγχρονοι Έλληνες⁴⁸. Όπως τονίζει:

Εν τούτοις, ακριβώς διότι ημείς οι νέοι Έλληνες ζώμεν μέσα εις το αυτό με τους αρχαίους φυσικόν περιβάλλον, διότι, παρ' όλας τας νοθεύσεις του αίματος μας, είμεθα εμφανώς οι κατά φύσιν και κατά παράδοσιν συνεχισταί της αρχαίας Ελλάδος, οι κληρονόμοι πλείστων ψυχολογικών ιδιοτήτων των αρχαίων, ίσως όχι πάντοτε των καλλιτέρων, διατηρούμεν και μίαν ιδιαίτεράν σχέσιν προς το αρχαίον τούτο πνεύμα. Μάρτυρες περί τούτου αδιάψευστοι είναι το δημοτικόν τραγούδι, αυτό που τόσο θαυμασίως εβλάστησε εις τα ηπειρωτικά βουνά, η ποίησις του Σολωμού και του Κάλβου, ακόμη και άλλων νεωτέρων ποιητών. Αδιάψευστοι μάρτυρες είναι πλείσται εκδηλώσεις της λαϊκής μας τέχνης, ίδια εις τη αρχιτεκτονικήν και ενίοτε εις την χειροτεχνίαν. Μάρτυς αδιάψευστος είναι γενικώς η λαϊκή ψυχή εκεί όπου τη συναντώμεν ανόθευτον εις την καθαρότητά της⁴⁹.

Ο Τσάτσος σε όλα τα κείμενα του προσπαθεί να αναδείξει την αδιάσπαστη συνέχεια του ελληνισμού μέσα στον χρόνο, υιοθετώντας μία αιτιοκρατική και γραμμική θεωρία της συνέχειας, η οποία κυριαρχούσε στην ελληνική ιστοριογραφία της εποχής. Σύγχρονοί του φιλόσοφοι, ιστορικοί, αρχαιολόγοι και ιστορικοί της τέχνης (Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, Μιχαήλ Σακελλαρίου, Διονύσιος Ζακυνθινός, Μαρίνος Καλλιγάς, Κ. Θ. Δημαράς, κ.ά.) αντιλαμβάνονταν, κατ' ανάλογον τρόπο, την μακροαίωνα ελληνική ιστορία ως μια γραμμική συνέχεια⁵⁰, και τόνιζαν την πολιτισμική συνέχεια που αποτέλεσε τη βάση του ελληνικού εθνικισμού κατά τον 19^ο και τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ού} αιώνα. Ο Τσάτσος γνωρίζει καλά τις πολλές κληρονομίες της Ελλάδας, μέσα από τις οποίες προβάλλεται κάθε φορά και μια διαφορετική Ελλάδα, η οποία όμως, παρά τις διάφορες μορφές της, μένει «το παράδειγμα», το «πρότυπο», «η βασιλεύουσα πνευματική αρχή», όπως αυτό τονίζεται στο παράθεμα που ακολουθεί, από το μονόλογο που ανευρίσκουμε στο *Διάλογοι σε μοναστήρι*:

Από τον Κικέρωνα, τον πρώτο ουμανιστή, ως τον Ακινάτη, από τους τραγουδιστές της Πλειάδας ως τον Leconte de Lisle, ως τον Βαλερύ. Από τον Λεοπάρντι ως τον Καρντσούτσι. Θυμηθήτε την Ελλάδα του Σέλλεϋ, του Κητς, του Μπάιρον στην Αγγλία. Θυμηθήτε τους γερμανούς νοσταλγούς της από τον Βίνκελμαν, τον Γκαίτε, τον Σίλλερ,

⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 84.

⁴⁹ Βλ. « Η Ελλάς πρόμαχος της Ευρώπης », *Ελληνική πορεία*, σσ. 85-86.

⁵⁰ Βλ. Ε. Δ. Ματθιόπουλος, « Η θεωρία της ελληνικότητας του Μαρίνου Καλλιγά », *Τα Ιστορικά*, 49 (2008), σσ. 331-356, ιδίως σ. 347.

τον Χαϊλντερλιν ως τον Νίτσε και τους μεγάλους φιλόλογους που ήταν περισσότερο από φιλόλογοι, τον Βιλαμόβιτς, τον Γιαίγκερ. Και για να ονομάσω έναν ζωντανό, τον Χάιντεγκερ. Αλλά μήπως οι άνθρωποι της πράξης λείπουν από αυτή τη θεωρία; Ο Τζέφερσον, ο Γλάδστον, ο Κλεμανσώ. Πόσων ειδών έρωτες και θαυμασμοί για πόσες Ελλάδες⁵¹.

Ο Τσάτσος επισημαίνει τις πολλές οικειοποιήσεις της Ελλάδας και του πολιτισμού της, αλλά και την πραγμάτωσή της ως ιδέα μέσα από το έργο σύγχρονών του ελλήνων ποιητών, όπως ο Παλαμάς, ο Σικελιανός ο Καβάφης, οι οποίοι συνθέτουν μια νέα εικόνα της «ελληνικής πραγματικότητας». Γενικότερα, στο έργο του Τσάτσου παρουσιάζεται η συνέχεια του ελληνικού πνεύματος δια μέσου των αιώνων και παράλληλα συλλαμβάνεται η ιστορία ως ενότητα «με πολλές ανόδους και καθόδους, πολλές αμπώτιδας και πλημμυρίδας», αλλά με ενιαία πορεία και λόγο ύπαρξης, ο οποίος ως λόγος της ιστορίας, με ποικίλους τρόπους και μορφές, πραγματώνει ορισμένους σκοπούς ή αξίες, που είναι «υπεράνω του χρόνου και των εν χώρω γεγονότων». Αυτές οι αξίες, που ενσαρκώνονται σε έργα επιστήμης και τέχνης, αλλά και σε έργα ηθικής και πολιτικής τάξεως, πραγματώνονται κατ' αυτόν από τους ιστορικούς λαούς που ανδραγαθούν υπέρ της ανθρωπότητας και του πολιτισμού, μεταξύ των οποίων κατατάσσονται από αυτόν οι Εβραίοι, οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι, και ορισμένοι λαοί της νεότερης Ευρώπης, που χαρακτηρίζονται ως «καθολικής επιρροής λαοί»⁵². Είναι, συνεπώς, προφανές πως ο Τσάτσος υπερβαίνει την εθνική ιδεολογία, δεν ομιλεί για την αυτοδιάθεση του έθνους σε υπέρτατη αξία, αλλά για την αξία των ιδεών, της κουλτούρας, γεννιότερα, που έχουν δημιουργήσει ορισμένη ιστορικοί λαοί, η οποία υπερβαίνει τα στενά όρια του έθνους, όπως αυτό γίνεται αντιληπτό από την εποχή του ρομαντισμού μέχρι τις μέρες μας.

Στην εποχή που γράφει ο Τσάτσος έχει λεχθεί πως διαμορφώνεται «ένας πνευματικός εθνισμός και η ουτοπία ενός νέου ουμανισμού»⁵³, και, ειδικότερα, ένας αισθητικός εθνικισμός που παίρνει τη μορφή ενός λογοτεχνικού και πολιτισμικού εθνοκεντρισμού⁵⁴. Όπως και κατά τον 19^ο αιώνα, όταν προβάλλεται η εθνική και πολιτική ταυτότητα και αναδεικνύεται, εκτός από την ιδέα της εθνικής ομοιογένειας, η ιδέα της ιστορικής συνέχειας του έθνους από τον Κ. Παπαρρηγόπουλο⁵⁵, μετά την πρόκληση του Φαλμεράυερ, που αμφισβήτησε τους βιολογικούς δεσμούς ανάμεσα στους αρχαίους Έλληνες και τους Νεοέλληνες, εξαιτίας τα σλαβικών εγκαταστάσεων του 7^{ου} αιώνα, κατά τον ίδιο τρόπο και στον 20^ό αιώνα προβάλλεται και η ιδέα της

⁵¹ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, σ. 73.

⁵² Βλ. «Η Ελλάδα πρόμαχος της Ευρώπης», στο *Ελληνική πορεία*, σσ. 80-81.

⁵³ Βλ. Δ. Τζιόβας, *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*, Οδυσσεάς, Αθήνα, 1989, σσ. 55 κ.εξ.

⁵⁴ Στο ίδιο.

⁵⁵ Βλ. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Λόγος εκφωνηθείς εν τω Πανεπιστημίου Όθωνος...*, Αθήνα, 1857, σ. 30.

συνεχούς και γόνιμης παρουσίας του ελληνισμού στο χρονικό πλαίσιο του γίνεσθαι της ανθρωπότητας, οπότε ανανεώνεται η ιστορική αντίληψη για τον ελληνισμό. Προβάλλεται και πάλι από τους διανοούμενους η ιδέα της ιστορικότητας⁵⁶ και τονίζεται ιδιαίτερα η φυλετική ιδιοσυγκρασία και η ιδιαιτερότητα του ελληνικού τοπίου, αλλά και ο ανθρωποκεντρισμός του ελληνικού και χριστιανικού πνεύματος και ο ανθρωπομορφισμός της αρχαίας και βυζαντινής τέχνης. Οι αναφορές του Τσάτσου στο «ελληνικό πνεύμα» και το «έθνος», στον «εθνικό χαρακτήρα», στη φύση και την ιστορία, στο «οργανικό κράτος», στην εθνική ταυτότητα και την ελληνικότητα, που συνειδητοποιείται μέσω της ιστορικής μνήμης, συνδέονται με την εθνοκεντρική ιδεολογία της Ευρώπης του 19^{ου} αιώνα, ιδιαίτερα των γερμανών ρομαντικών, από τον Herder μέχρι τον Hegel, αλλά και με τη ρομαντική πολιτική σκέψη που εξέλαβε το έθνος ως την αποφασιστική μορφή της ηθικής κοινότητας και είδε τον δημιουργικό μετασχηματισμό της πραγματικότητας σε σχέση με το πολιτισμικό υπόβαθρο της συλλογικής και ατομικής ζωής⁵⁷.

Οπωσδήποτε, οι αντιλήψεις του J.J. Winckelmann για την αξία της αρχαίας ελληνικής τέχνης, η οποία οφείλεται στη μοναδικότητα και την ιδιοτυπία του γεωγραφικού χώρου, του περιβάλλοντος και του κλίματος αλλά και στην ελευθερία της αθηναϊκής πολιτείας, ή οι αντίστοιχες απόψεις του Hegel, που τόνισε τη σχέση του «φυσικού τύπου της τοποθεσίας και του χαρακτήρα του ελληνικού λαού που είναι γιος αυτού του εδάφους»⁵⁸, επηρέασαν τους νεοέλληνες στοχαστές και καλλιτέχνες τόσο κατά τον 19ο όσο και κατά τον 20ό αιώνα. Ιδιαίτερη ήταν ωστόσο η επίδραση της θετικιστικής θεωρίας του Hippolyte Taine, που αναγνώριζε τον φυλετικό και γεωγραφικό παράγοντα στην ανάπτυξη του πολιτισμού της αρχαίας Ελλάδας και στη διαμόρφωση ενός πνευματικού τύπου ανθρώπου, σε ορισμένους Νεοέλληνες διανοούμενους που μετέφεραν, παραλλάσσοντας ορισμένες φορές, την θεωρία του⁵⁹. Αναμφίβολα, η ελληνική διάνοηση κατά τον 19^ο αιώνα έθεσε σε βάση ιστορική και φιλοσοφική την ελληνική ιδεολογία και πρόβαλε τη θεωρία

⁵⁶ Για το θέμα αυτό ο Τσάτσος λέει σε ομιλία του που δόθηκε για την 25^η Μαρτίου: «Κάθε άνθρωπος, κάθε λαός γίνεται άξιος της ιστορικής του αποστολής όσο βαθαίνει η συνείδηση που έχει της ιστορίας του. Το μεγαλείο του πολιτισμού ενός έθνους είναι πάντα ανάλογο με την καθαρότητα και το βάθος της μνήμης του. Και, αν αυτό είναι αλήθεια για όλους τους λαούς, είναι ασφαλώς αλήθεια επιτακτικότερη για τους λαούς τους πολύχρονους σαν εμάς. Εμείς ως Έλληνες, ως οι σημερινοί πρόσκαιροι, αλλά ζωντανοί φορείς της Ελλάδος των τριών χιλιάδων ετών, έχουμε υπέρτατο χρέος να διαφυλάξουμε την αλήθεια της ιστορίας μας...», Βλ. *Ομιλίες 1975-1977*, σσ. 52-53.

⁵⁷ Κ. Τσάτσος, «Η ελληνική ελευθερία», *Η ελληνική πορεία*, σσ. 18 κ. εξ. Βλ., γενικότερα, Τσαρλς Λαρμόρ, *Η ρομαντική κληρονομιά*, μτφρ.-επιμ. Στ. Ροζάνης, Προλεγόμενα Κ. Παπαγεωργίου, Πόλις, 1998, σ. 88.

⁵⁸ Βλ. J. J. Winckelmann, *Σκέψεις για τη μίμηση των ελληνικών έργων στη ζωγραφική και τη γλυπτική*, μτφρ. Κ.Μ. Σκουτερόπουλος, έκδ. Ίνδικτος, Αθήνα, 1996, σ. 11 κ. εξ., και G. W. F. Hegel, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, μτφρ. από το γερμ. από Αιμ. Μανούση, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα, 1980, σ. 101.

⁵⁹ H. Taine, *Philosophie de l'art*, Alcan, Paris, 1834 (βλ. επίσης την ελλ. μτφρ. από Αιμίλιο Χουρμούζιο, Γκοβόστη, Αθήνα, 1939) και Του Ιδίου, *Essai de critique et d'histoire* (1858), Hachette, Paris, 1904.

της ιστορικής συνέχειας και ενότητας του ελληνικού έθνους, παράλληλα με την ιστορική αποστολή του ελληνισμού, προσφέροντας μια αφήγηση για το έθνος που απασχόλησε ιστορικούς και διανοούμενους μέχρι και το 1950 περίπου⁶⁰. Οι σχέσεις ιστορίας και ελληνικού έθνους αναδεικνύονται, μεταξύ άλλων, κατά τον 19^ο αιώνα από τις περί ιστορίας και έθνους αφηγήσεις του ιστορικού Κ. Παπαρρηγόπουλου και του κερκυραίου φιλοσόφου Π. Βράϊλα-Αρμένη⁶¹. Οπωσδήποτε, η *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* (1853) του Κων/νου Παπαρρηγόπουλου (1815-1891) και η *Ιστορία της νεότερης ελληνικής λογοτεχνίας* (1877) του Αλεξάνδρου Ρίζου - Ραγκαβή (1809-1892)), όπως και η μεγαλοφυής σύλληψη του Σπυριδώνος Ζαμπελίου (1815-1881) για το μεσαιωνικό Ελληνισμό⁶², αποκατέστησαν την ενότητα του ελληνισμού ως ιστορικής συνέχειας και συντέλεσαν στη διαμόρφωση των εννοιών του εθνικού χαρακτήρα και της πολιτισμικής-εθνικής ταυτότητας. Ωστόσο, ήδη από το 1839 ο επτανήσιος Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος (1790-1867) στο *Φιλοσοφικόν Δοκίμιον περί της προόδου και της πτώσεως της Παλαιάς Ελλάδος*, έργο που θεωρείται το πρώτο δείγμα της νεοελληνικής ιστοριογραφίας μετά τον Αγώνα, αναφέρεται στην ενότητα του ελληνισμού την οποία αποκαλεί «ηθική εθνικότητα» που υφίσταται ως κοινότητα θρησκείας, νόμων, εθίμων και ηθών. Ο Κοζάκης-Τυπάλδος καταλέγει στους παράγοντες της ιστορίας το κλίμα και γενικότερα θεωρεί τον γεωγραφικό παράγοντα ως σύνδεσμο σταθερό του αρχαίου και του νεότερου ελληνισμού. Ο γεωγραφικός παράγοντας είναι κατ' αυτόν ουσιώδης, αφού απ' αυτόν προέρχονται η γλώσσα, τα ήθη και τα έθιμα και ιδίως ο ανεξάρτητος χαρακτήρας των Ελλήνων, ενώ από το κλίμα, συνάγει τον ενιαίο χαρακτήρα των Ελλήνων και, ακολουθώντας την περί φυσικών αιτίων θεωρία του Ιπποκράτη σύμφωνα με τον οποίον αυτά επιδρούν στον ανθρώπινο χαρακτήρα⁶³, αναφέρεται στην «ηθική έξη» των Ελλήνων, εννοώντας την ηθική τους συγκρότηση, που εκδηλώνεται πάντοτε και πανταχού

⁶⁰ Γενικότερα για τη θεωρία της ιστορικής συνέχειας, βλ. Άννα Τζούμα, *Εκατό χρόνια Νοσταλγίας. Το αυτοβιογραφικό αφήγημα Έθνος*, ό.π., σσ. 17 κ.εξ.

⁶¹ Βλ. σχετικά Ε. Μουτσόπουλος, «Η αντίληψη περί της ιστορίας εις την ελληνικὴν διανοήσιν του δέκατου ένατου αιώνας: Παπαρρηγόπουλος και Βράϊλας-Αρμένης», *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί*, τ. 2: Αναδρομαί και αναδομήσεις, Αθήνα 1978, σσ. 415-421.

⁶² Σπ. Ζαμπέλιος, *Βυζαντινά μελέται. Περί των πηγών της νεοελληνικής εθνότητος*, Αθήνα, 1857. Για την επανεκτίμηση του Βυζαντίου και την αναγωγή του σε σύμβολο εθνικής ενότητας στο πλαίσιο της νεοελληνικής ιστοριογραφίας, βλ. Roxane D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance* (1860-1912), Institut de Recherches Néohelléniques, Fondation Nationale de la Recherche Scientifique (77), Athènes, 2001, και Ι. Koubourlis, *La formation de l'histoire nationale grecque. L'apport de Spyridon Zambèlios (1815-1881)*, Institut de Recherches Néohelléniques, Fondation Nationale de la Recherche Scientifique (77), Athènes, 2005.

⁶³ Ίδιες απόψεις εκφράζει και ο Αδαμάντιος Κοραΐς στα *Προλεγόμενα* της έκδοσης του υποκρατικού έργου *Περί Αέρων, Υδάτων και Τόπων* (Παρίσι, 1800) την οποίαν εφαρμόζει και στο *Υπόμνημά* του (Α. Κοραΐς, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation en Grèce*, Paris, 1803, σ. 34), υποδεικνύοντας την Ιωνία ως κοιτίδα του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού αλλά και ως τόπο αναγέννησης του νέου ελληνισμού.

σωματικά και διανοητικά⁶⁴. Κατά τον Κοζάκη-Τυπάλδο η συνέχεια του ελληνικού έθνους βασίζεται σε κριτήρια γεωγραφικά, περιβαλλοντικά και πολιτιστικά, άποψη που εξέφρασε και ο Παπαρρηγόπουλος όπως, άλλωστε, και ο κερκυραίος φιλόσοφος Πέτρος Βράϊλας-Αρμένης (1812-1884). Στο πλαίσιο μιας φιλοσοφικής θεώρησης της ιστορίας, ο Βράϊλας συνέλαβε τον ελληνισμό ως φυσική οντότητα, σε σχέση με την ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας, άποψη που εκφράστηκε και από τον Γ. Κοζάκη-Τυπάλδο. Ωστόσο, ο Βράϊλας επεσήμανε, παράλληλα, ότι οι πράξεις των ανθρώπων επηρεάζονται όχι μόνο από τα ιστορικά γεγονότα αλλά και από παράγοντες που είναι εκτός της ανθρώπινης δράσης και βούλησης, όπως ο χρόνος, ο τόπος, η φυλή, και μάλιστα οι κλιματολογικές συνθήκες, οι σχέσεις γειτονίας με τους άλλους λαούς, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κάθε λαού, οι ιδιότητες της φυλής αλλά και η εμφάνιση χαρισματικών προσώπων, των «δαιμονίων ανδρών», παράγοντες που καλούνται από αυτόν «κατά πρόνοιαν γινόμενα»⁶⁵. Αυτό που ιδιαίτερα επισημαίνει όμως στο δοκίμιο του *Περί της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού* (1771), για να εξηγήσει την ιστορική συνέχειά του, είναι ο γεωγραφικός-κλιματολογικός παράγοντας, «το ευκρατές του κλίματος της Ελλάδος»⁶⁶ ενώ τονίζει, παράλληλα, το στοιχείο της ελευθερίας του ελληνικού πνεύματος, που την θεωρεί κύριο χαρακτηριστικό του ελληνισμού από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή του. Μιλώντας για την ιστορική αποστολή της σύγχρονης Ελλάδας, προβάλλει ως αντικειμενικούς όρους γενικότερα της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού, εκτός από το περιβάλλον και τα υλικά και πνευματικά επιτεύγματα του παρελθόντος, το ρυθμιστικό ρόλο του νεοελληνικού έθνους στο παρόν και το μέλλον, αφού στο δοκίμιό του «Ανατολή και Δύσις» (1854), βλέπει την σύγχρονη Ελλάδα ως ενωτικό αλλά και εξισορροποιητικό παράγοντα μεταξύ Ανατολής και Δύσης⁶⁷. Οπωσδήποτε ο Βράϊλας, αποδεχόμενος τις γενικές αρχές της προόδου και της προνοίας, που κατευθύνουν τα ιστορικά γεγονότα προς ένα έσχατο

⁶⁴ Βλ. Γ. Κοζάκης-Τυπάλδος, *Φιλοσοφικόν Δοκίμιον περί της προόδου και της πτώσεως της παλαιάς Ελλάδος*, Αθήνα, 1839, σσ. 2 και 5-6. Για μια κριτική αποτίμηση του έργου του βλ. Ρωζάνη Δ. Αργυροπούλου, «Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος ανάμεσα στον Διαφωτισμό και τον Ρομαντισμό», *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2003, σσ. 197-209.

⁶⁵ Π. Βράϊλας-Αρμένης, «Περί των αρχών της ιστορικής φιλοσοφίας», *Φιλοσοφικά έργα, Corpus*, τ. 4B, επιμέλεια εκδόσεως και παρουσιάσεως. Ε. Μουτσόπουλος - Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, εκδ. ΕΙΕ, Αθήνα, 1974, σσ. 159-160, και «Περί των αρχών της φιλοσοφίας της ιστορίας», *ό.π.*, σ. 218.

⁶⁶ Π. Βράϊλας-Αρμένης, «Περί της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού», *ό.π.*, σ. 360.

⁶⁷ Π. Βράϊλας-Αρμένης, «Περί της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού», *ό.π.*, σσ. 351-392. Βλ. επίσης «Ο νέος πολιτισμός παραβαλλόμενος προς τον αρχαίον», *ό.π.*, σσ. 303-310 και «Ανατολή και Δύσις», *στο ίδιο*, σσ. 325-336. Το θέμα της ιδιοπροσωπίας του Έλληνα θέτει την ίδια εποχή και ο πολιτικός-διανοούμενος Μάρκος Ρενιέρης στο δοκίμιό του «Τί είναι η Ελλάς; Ανατολή ή Δύσις;» (Ευρωπαϊκός Ερανιστής, τ. Α', αρ. 3, 1842, σσ. 189-215), όπου στοχάζεται γύρω από την αποστολή του νεοελληνικού κράτους στη σύγχρονη του εποχή, αναπτύσσει την ιδέα των διαφορετικών πολιτιστικών ταυτοτήτων Ανατολής και Δύσης, αλλά και της διαφοράς των πολιτικών συστημάτων αυτών των γεωγραφικών περιοχών ως σχέση ατόμου και φορέων εξουσίας και αναφέρεται στην ανωτερότητα του δυτικού πολιτισμού που στηρίχθηκε στα επιτεύγματα της πολιτιστικής κληρονομιάς της ελληνικής αρχαιότητας.

τέλος⁶⁸, υιοθετεί την άποψη του Herder σύμφωνα με τον οποίο κάθε λαός συμμετέχει στην ιστορική πρόοδο της ανθρωπότητας σύμφωνα με τον νόμο που η ίδια η ιστορία εντέλλεται⁶⁹, και, συνδέοντας την ιστορική αποστολή του ελληνισμού με έναν κοσμικό μεσσιανισμό, στο πλαίσιο της αντίληψης περί της αποστολής των λαών στη σωτηρία του κόσμου, επιχειρεί να προβάλλει την ιστορική συνέχεια του ελληνισμού. Παράλληλα επιδιώκει να ενισχύσει την εθνική ταυτότητα των Ελλήνων, συνδέοντας το παρόν με την αρχαιότητα και αποδίδοντας στο Βυζάντιο λειτουργικό ρόλο, και καθορίζει τα γνωρίσματά της ταυτότητας αυτής, υποστηρίζοντας, γενικότερα, πως καθορίζεται από τη συνείδηση της καταγωγής και την ιστορική συνείδηση του έθνους, υπό την έννοια της συναίσθησης των δεσμών με μια ιστορική κοινότητα, αλλά και από τη χώρα, τη γλώσσα, τη θρησκεία και γενικότερα από το κριτήριο του κοινού πολιτισμού⁷⁰.

Κατά τον Βράιλα η ελευθερία και ο ανθρωπισμός, αλλά και οι χαρακτήρες της ελληνικής διάνοιας, όπως καθορίζονται στο δοκίμιό του «Περί των χαρακτήρων της ελληνικής διανοίας» (1880), με τις έννοιες απλότητα, αφέλεια, μέτρο, διαύγεια-διαφάνεια, ιδανική γαλήνη⁷¹, καθώς και «ο συνδυασμός της ελληνικής σοφίας και της χριστιανικής πίστεως», συνδυασμός που ένωσε μεσω της ελληνικής γλώσσας την πίστη και τον λόγο, υπήρξαν δύο στοιχεία που επέβαλαν, από την Αναγέννηση και εντεύθεν, τον ελληνισμό στη συνείδηση του δυτικού ανθρώπου⁷². Οφείλω στο σημείο αυτό να επισημάνω πως η βραϊλιανή αντίληψη για την Ελλάδα ως «μεταιχμίου χώρας» μεταξύ Ανατολής και Δύσης αλλά και ως δημιουργού του πνεύματος της Ευρώπης ανευρίσκεται και στον Ι. Ν. Θεωδωρακόπουλο⁷³ και στον Τσάτσο. Ο τελευταίος τονίζει κυρίως τις ελληνικές καταβολές της Ευρώπης και προβάλλει το κοινό ηθικό, πνευματικό και πολιτιστικό υπόβαθρο της Ευρώπης, το σύστημα αξιών που έθεσε η Ελλάδα, η Ρώμη και ο Χριστιανισμός, που είναι η ελευθερία και η δημοκρατία, η ανθρωπιά, η λογικότητα, το πνεύμα της αναζήτησης. Ο Τσάτσος ως φιλόσοφος ήταν πεπεισμένος ότι τη φύση και την ιστορία, όπως και τον κόσμο της σκέψης, τα γνωρίζουμε με την αναγωγή σ' έναν κόσμο ιδεών⁷⁴, ενώ παράλληλα πρόβαλε τους

⁶⁸ Βλ. «Ο νέος πολιτισμός παραβαλλόμενος με τον αρχαίον», *ό.π.*, σσ. 390-391, και ειδικότερα Π. Νούτσος, «Η προβληματική της ιστορίας στον Π. Βράιλα-Αρμένη», *Νεοελληνική φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Κέδρος, Αθήνα, 1981, σ. 140.

⁶⁹ Π. Βράιλας-Αρμένης, «Περί των αρχών της φιλοσοφίας της ιστορίας», *ό.π.*, 280.

⁷⁰ Π. Βράιλας-Αρμένης, «Περί της ιστορικής αποστολής του ελληνισμού», *ό.π.*, σ. 386.

⁷¹ «Περί των χαρακτήρων της ελληνικής διανοίας», *ό.π.*, σσ. 396-398.

⁷² Π. Βράιλας-Αρμένης, «Περί των χαρακτήρων της ελληνικής διανοίας», *ό.π.*, σ. 395-400, ιδίως σ. 400: «Αφαιρώντας τα κλιματολογικά και φυλετικά στοιχεία των νέων λαών της Ευρώπης, εισδύσατε εις την ενδοτάτην υπόστασιν του νού και της καρδιάς της νέας ανθρωπότητας: θέλετε ευρεί ότι αύται είναι αι δύο αρτηρίαί ων το αίμα ζωογονεί τον πολιτισμόν της Ευρώπης. Εντεύθεν αι ιδιαίτεροι σχέσεις του ελληνικού πνεύματος προς τον ευρωπαϊκόν πολιτισμόν, περί ών δεν δύναμι να διαλάβω. Εντεύθεν και τα ιδιαίτερα εκάστου Έλληνος καθήκοντα... άπερ εκπηγάζουσιν εκ των υψηλών χαρακτήρων της ελληνικής διανοίας».

⁷³ Βλ. Ι. Θεωδωρακόπουλος, «Ελλάς και Ευρώπη», στο *Φιλοσοφία και ζωή*, Αθήνα, 1967, σ. 59.

⁷⁴ *Διάλογοι σε μοναστήρι*, σ. 18.

φυλετικούς και κλιματολογικούς παράγοντες που μαζί με τα ηθικά αίτια, δίνουν τη χαρακτηριστική φυσιογνωμία του Έλληνα την οποία την έχει από κοινού με όλους τους Ευρωπαίους⁷⁵. Ωστόσο αυτός έδωσε θεμελιακή θέση στο κριτήριο του κοινού πολιτισμού, γι' αυτό και εννοεί την ελληνικότητα όσο και την Ευρώπη «ως μορφή πολιτισμού» και μολονότι συνειδητά Ευρωπαίος δηλώνει για την πνευματική του ταυτότητα:

Είμαι Έλληνας κατά το μέτρο που ο Έλληνας υπερβαίνει το συγκεκριμένο, όσο όμορφο και αν είναι, και γίνεται αιώνιος. Έχω μια ελληνικότητα που δεν αγγίζεται, δε ακούγεται, που νοείται⁷⁶.

Ελληνισμός και Ελληνικότητα

Θεμελιώδες γνώρισμα της νεοελληνικής κοινωνίας, που προσπαθεί να κατασκευάσει και να προβάλλει την ιδιοπροσωπία της, η ελληνικότητα έχει απασχολήσει ως έννοια και αξία έντονα την πνευματική ηγεσία της εποχής μας. Τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ελληνικότητας όσον αφορά τη λογοτεχνία και την τέχνη, γενικότερα, ανέφερε ο Τσάτσος στον περίφημο διάλογο για την ποίηση που άνοιξε το 1938 με τον Γιώργο Σεφέρη⁷⁷, τα οποία επαναπροσδιορίζει με τον ίδιο τρόπο αρκετά χρόνια αργότερα, σε συνέντευξή του για την ελληνικότητα, που έδωσε το 1982, στον Κώστα Τσιρόπουλο⁷⁸. Αναφερόμενος στην ελληνικότητα ο Τσάτσος θέτει *a priori* κριτήρια για την αισθητική δημιουργία και κριτική, που συνδέονται με στοιχεία του περιβάλλοντος αλλά και του ελληνικού πολιτισμού, και επισημαίνει, όπως και άλλοι Έλληνες στοχαστές και διανοούμενοι, κριτικοί και καλλιτέχνες, που ασχολήθηκαν ή ασχολούνται με τη σχέση λογοτεχνίας-τέχνης και έθνους, ότι

⁷⁵ Κ. Τσάτσος, «Τα θεμέλια της Ευρώπης», στο *Δημοκρατία και Ευρώπη*, Αστρολάβος/Ευθύνη, Αθήνα, 1982, σσ. 41-71.

⁷⁶ Κ. Τσάτσος, *Αποχαιρετισμός*, Ε, παρ. 1, σ. 59.

⁷⁷ «Άλλοι πλησιάζουμε την ιδέα της ελληνικότητας από το δρόμο της φύσης, άλλοι από το δρόμο της ιστορίας. Άλλοι ερχόμαστε προς αυτήν από την ποίηση και την τέχνη της ή και από τη διαδοχή των θρησκειών της. Γι' αυτό μπορεί σε πολλά να διαφωνούμε αναμεταξύ μας. Είναι όμως τόσον αδιάσειστη η εσωτερική της ενότητα που δεν μπορεί να μη συναντηθούμε σε μερικά καίρια σημεία. Μια αρετή φωτός που διώχνει τις σκιές, τη θαμπάδα και το μυστήριο που δίνει σαφήνεια στις γραμμές και τα περιγράμματα που φέρνει τα αντικείμενα σε απόσταση μιάς χερολαβής κοντά μας. Μια αρετή μέτρου, που δεν ανέχεται τα υπερβολικά μεγέθη, που θυσιάζει τα τιτανικά και τα γιγάντια στα ολύμπια και τα ανθρώπινα... που θαυμαστά συγχωνεύει μέσα της και το άμετρο... ένα μέτρο σταθερό και όμως εύκαμπτο, σαν τον μολυβένιο κανόνα της λέσβιας οικοδομής. Και μαζί με το μέτρο, η ανάγκη των κλειστών ολοτήτων και των ορίων...». Βλ. Κ. Τσάτσος, «Διάλογος για την ποίηση», *ό.π.*, σ. 60.

⁷⁸ Βλ. Κων/νος Τσάτσος, «Συνέντευξη για την ελληνικότητα», *Ευθύνη*, 132/1982, σσ. 579-583. Το τεύχος αυτό της *Ευθύνης* ήταν αφιερωμένο στην έννοια της ελληνικότητας και περιλάμβανε συνεντεύξεις εικοσιοκτώ ανθρώπων του πνεύματος και της τέχνης που τόνιζαν το ρόλο της φύσης στη διαμόρφωση της ελληνικότητας αλλά και την παρουσία της ως καταστατικού στοιχείου σ' αυτήν και αντικατάρπτιζαν, μεταξύ άλλων θεωρητικών προσεγγίσεων, τις διανοητικές και πολιτικές διεργασίες που συνετέλεσαν στην διαμόρφωση και καθιέρωση της έννοιας της ελληνικότητας στη σύγχρονη κοινωνία.

τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα αυτής συνάπτονται με τις αρετές «του φωτός», «της σαφήνειας στις γραμμές και στα περιγράμματα» και του «μέτρου», που είναι και κύριες αρετές του ελληνικού τοπίου. Ο Τσάτσος υποστηρίζει επίσης πως όλοι οι νεοέλληνες, παρά τις διαφορές μεθόδου και οπτικής, συναντούνται σε καίρια σημεία τα οποία συνιστούν την ιδέα της ελληνικότητας, η οποία είναι κατ' αυτόν το σύνολο εκείνων των χαρακτηριστικών, κοινών σε όλες τις εκδηλώσεις της πνευματικής ζωής των Ελλήνων, από τον Όμηρο ως τις μέρες μας. Είναι χαρακτηριστικά που δεν αφορούν μόνο στην Τέχνη αλλά και στο ήθος⁷⁹.

Η ελληνικότητα καθορίζεται από αυτόν και σε ομιλίες του, όπου χαρακτηριστικά σημειώνει:

...Όλα αυτά θεμελιώνονται στην, κάτω από πρωτεϊκές μεταμορφώσεις, ιστορική συνέχεια, χωρίς διακοπή, της ίδιας υποκειμενικής υπόστασης, στην Ελληνικότητα του Γένους. Ελληνικότητα είναι εκείνο που μένει από τους ομηρικούς χρόνους ως σήμερα αναλλοίωτο στο βάθος της ψυχής μας, ενώ στην επιφάνεια εναλλάσσονται οι εξωτερικές όψεις, που προσλαμβάνει κατά την διαδρομή των αιώνων. Ελληνικότητα είναι εκείνο που συνιστά την ενότητα, την κατά βάση ταυτότητα των Ελλήνων όλων των εποχών ως σήμερα. Η Ελληνικότητα αυτή είναι μια δέσμη από πνευματικά και γενικότερα ψυχικά γνωρίσματα, από αρετές και ελαττώματα, από χαρίσματα και μειονεξίες, που εκφράζονται στο ήθος, στις καλές τέχνες, στη φιλοσοφία και στο θρησκευτικό ετασμό. Άλλοτε, μέσα στους αιώνες, υπερτερούσαν οι αρετές, άλλοτε οι κακίες, άλλοτε έφθαναν οι Έλληνες στις πιο ψηλές επιδόσεις, άλλοτε περνούσαν περιόδους τραγικού ξεπεσμού. Το υπόβαθρο όμως έμενε το ίδιο – η Ελληνικότητα⁸⁰.

Στην ίδια ομιλία τονίζει και θέματα στα οποία έχει αναφερθεί και στο παρελθόν, όπως η ιδιοτυπία της Ελλάδας, τα μόνιμα γνωρίσματα του ελληνικού πνεύματος, που έγιναν θεμελιακά γνωρίσματα του ευρωπαϊκού πολιτισμού, και υποδεικνύει την ανάγκη προβολής στη σύγχρονη ενωμένη Ευρώπη των ειδοποιών διαφορών του Ελληνικού Έθνους απέναντι στα ειδικά γνωρίσματα των άλλων ευρωπαϊκών λαών, και της ιδιότυπης και ξεχωριστής προσωπικότητας του σύγχρονου Έλληνα, ο οποίος διακρίνεται από τη δύναμη να ξεπερνά τα εμπόδια, να είναι ανιδιοτελής, ανδρείος, ελεύθερος και αυτόνομος και να αποβλέπει στο κλασικό ιδεώδες του «καλού καγαθού»⁸¹. Μιλώντας, ειδικότερα, για την υλοποίηση της Ενωμένης Ευρώπης, ο Τσάτσος τονίζει όχι μόνο το θέμα της οικονομικής και πολιτικής ένωσης αλλά κυρίως της πολιτιστικής ενότητας της Ευρώπης⁸².

⁷⁹ Στο ίδιο, σ. 580 και Κ. Τσάτσος, *Δοκίμια αισθητικής και παιδείας*, Δίφρος, Αθήνα, 1960, σ. 37.

⁸⁰ Βλ. Κ. Τσάτσος, «Διάγγελμα 25^{ης} Μαρτίου», *Ομιλίες 1979-1980*, τ. Δ', Αθήνα, σ. 54.

⁸¹ Στο ίδιο, σ. 56-57.

⁸² Κ. Τσάτσος, «Το βραβείο Κουντενχόβε-Καλλέργη», *Ομιλίες 1979-1980*, ό.π., σ. 63.

Αξίζει εδώ να αναφερθεί πως κατά τον μεσοπόλεμο λογοτέχνες, όπως ο Γιώργος Θεοτοκάς, υμνούν το ελληνικό φως και τη διαύγεια της ελληνικής ατμόσφαιρας, στοχαστές όπως ο Π. Γιαννόπουλος και ο Μ. Καλλιγάς γοητεύονται από την ελληνική γραμμή και τη διαύγεια του φωτός και κατακρίνουν την άκριτη πρόσληψη ξένων προτύπων, ενώ ο Α. Σικελιανός γράφει για τη «Συνείδηση της γης μου» και την «Συνείδηση της φυλής μου»⁸³. Στο ίδιο πνεύμα αναπτύσσει την ελληνοκεντρική του προβληματική ο Κ. Τσάτσος, ο οποίος αναδεικνύει στα δοκίμιά του την πλατωνική σύνδεση αισθητού και νοητού, ανάγοντας αυτή στην αρχή της «ιδεατής πραγματικότητας»⁸⁴ που νοηματοδοτεί τα καλλιτεχνικά και πνευματικά έργα των νεοελλήνων δημιουργών, και με αισιοδοξία ατενίζει το μέλλον της Ελλάδας μέσα στην ενωμένη Ευρώπη. Ο Κ. Τσάτσος ήταν υπερβολικά αισιόδοξος, όπως ο Κοντορσέ στην εποχή του, για τη δημιουργία ενός νέου κόσμου και μιας υπερπολιτείας που θα οδηγούσε στην πρόοδο και τη διαρκή ειρήνη. Ορίζοντας την ελληνικότητα ως «μορφή πολιτισμού», «μορφή στην Τέχνη και ήθος στην Ζωή», αλλά και ως σύνθεση των αντιθέτων, του κλασικού και του ρομαντικού, της Ανατολής και της Δύσης, της ελευθερίας και του Λόγου, του έντεχνου και του λαϊκού, της φύσης και της τέχνης, ως μια διαλεκτική σχέση των αντιθέτων που συνιστά την νεοελληνική ταυτότητα, τόνισε παράλληλα την κοινή ευρωπαϊκή ταυτότητα και κληρονομιά στην οποία έχει συμβάλει η ελληνική κλασική παιδεία και το Βυζάντιο. Η έμφαση που αυτός έδωσε στην ιδέα της ελληνικότητας αλλά και στο οικουμενικό χαρακτήρα του ελληνισμού και το όραμα του για μια ιδεατή υπερπολιτεία τον καθιστούν επίκαιρο και δεν αναδεικνύουν μια ουτοπική σύλληψη και πίστη σε ιδανικά και πανανθρώπινες αξίες αλλά μια ρεαλιστική σύλληψη, με τα δεδομένα της εποχής, για το μέλλον της Ελλάδας στην ενωμένη Ευρώπη καθώς και τις προσδοκίες του για το μέλλον της ανθρωπότητας.

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως φιλοσοφία και ιστορία, πολιτική και τέχνη, στηρίζουν την εθνικιστική ιδεολογία κατά τον 19^ο και τον 20^ο αιώνα. Οπωσδήποτε, η ενασχόληση των ιστορικών με τις εθνικές παραδόσεις και το φιλοσοφικό ενδιαφέρον για μια εθνικά προσανατολισμένη ιστορία, το οποίο έφερε στο προσκήνιο των συζητήσεων στη Γαλλία ο Amédée Thierry, που είδε την ιστορία ως μια βιογραφία όχι επιλεγμένων προσωπικοτήτων αλλά των λαών που από κοινού συνθέτουν την μεγάλη οικογένεια της ανθρωπότητας⁸⁵, ενισχύθηκε στην Γερμανία από τον Leopold von Ranke⁸⁶, ο οποίος στο πλαίσιο του γερμανικού ιστορισμού του, θεώρησε την εθνότητα

⁸³ Πρόλογος στη *ζωή*, 1915-1917.

⁸⁴ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική πορεία*, σ. 47.

⁸⁵ Βλ. σχετικά Amédée Thierry, *Histoire des Gaulois depuis les temps les plus reculés jusqu' à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, 1828, I, σ. II, όπως αναφέρεται στο J. Leerssen, *Nation and ethnicity*, σ. 75.

⁸⁶ Για το ίδιο θέμα έγραψε ο Leopold von Ranke, στον Πρόλογο που τιτλοφορείται *Umriss einer Abhandlung von der Einheit der romanischen und germanischen Völker und von ihrer gemeinschaftlichen Entwicklung* του αξιολόγου έργου του *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (1824).

ως μια καθαρά ταξινομητική κατηγορία για τη μελέτη της ιστορίας⁸⁷. Η εθνικότητα απέβη ένα βασικό στοιχείο διάκρισης των εθνών που στηριζόταν σε ένα ιδιαίτερο χαρακτήρα, και η εθνική ιδεολογία βασίστηκε σε αφηγήσεις και ιδεολογήματα, που από την Αναγέννηση μέχρι την εποχή μας, στήριζαν πολλά ευρωπαϊκά έθνη που καλλιεργήσαν «μύθους προέλευσης»⁸⁸. Το ψυχολογικό ενδιαφέρον του Thiery για τον προσδιορισμό του χαρακτήρα όχι των ατόμων αλλά ενός φυλετικού συνόλου, για μια «φιλοσοφική» μελέτη των διαφορών των λαών, είχε το προηγούμενό του στον Διαφωτισμό, όταν φιλόσοφοι-ιστορικοί όπως ο Hume και ο Montesquieu, και αργότερα ο Voltaire, έδειξαν το ενδιαφέρον τους για τη μελέτη των εθνικών χαρακτήρων, για χαρακτηρισιολογικές συγκρίσεις εθνών⁸⁹ που προέτρεπαν στη μελέτη της ιστορίας και του εθνικού χαρακτήρα. Το ενδιαφέρον τους αυτό για διαπολιτισμικές συγκρίσεις είχε ενδυναμωθεί άλλωστε από την προσπάθεια του Gianbattista Vico να διερευνήσει το 1725 στην *Scienza Nuova*, «την κοινή φύση των εθνών»⁹⁰.

Η αφηρημένη έννοια της ελληνικότητας, όρος μη δόκιμος πριν από τη δεκαετία του '30, χρησιμοποιείται από τους ποιητές, τους κριτικούς και τους διανοούμενους που ανήκουν στη «Γενιά του '30» για να εκφράσει την ελληνική ιδιοπροσωπία, να προβάλλει την νεοελληνική ιδιαιτερότητα σε σχέση και αντίθεση προς τη νεωτερικότητα και στο πλαίσιο μιας εξισορρόπησης των παραδοσιακών και νεωτερικών δυνάμεων του σύγχρονου ελληνισμού, αν και ο Σεφέρης και ορισμένοι διανοούμενοι της γενιάς του '30 απέφευγαν τον όρο αυτό και προτιμούσαν τον όρο ελληνισμός, που αντιπροσώπευε κυρίως την ιστορική και πνευματική πραγματικότητα⁹¹. Το ιδεολόγημα της ελληνικότητας χρησιμοποιείται σήμερα ευρύτατα, παρά την κριτική που έχει κατά καιρούς υποστεί, στο επίπεδο της ιδεολογικής και καλλιτεχνικής παραγωγής, για να προβληθεί η εθνική φυσιογνωμία και η πνευματική ανεξαρτησία των Νεοελλήνων. Θεμελιώδες γνώρισμα της σύγχρονης κοινωνίας, που προσπαθεί να κατασκευάσει και να προβάλλει την ιδιοπροσωπία της, η ελληνικότητα έχει απασχολήσει ως έννοια και αξία έντονα την πνευματική ηγεσία της εποχής μας. Στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα

⁸⁷ Βλ. Joep Leerssen, "Nation and Ethnicity", in Stefan Berger and Chris Lorenz (eds.), *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, Palgrave, Macmillan, 2008, σσ. 75-103, ιδίως σ. 75.

⁸⁸ Στο ίδιο, σ. 78.

⁸⁹ Βλ. D. Hume, "Of National Characters", (1743), ό.π. Montesquieu, *Esprit des lois* (1748) και Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756), το οποίο είναι συντομευμένη μορφή του πληρέστερου *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations, sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. Για το θέμα των χαρακτηρισιολογικών συγκρίσεων των λαών βλ. σχετική βιβλιογραφία και ανάπτυξη στο J. G. Hayman, "Notions of National Character in the Eighteenth Century", *Huntington Library Quarterly*, 35 (1971), σσ. 1-17 και J. Leerssen, *National Thought in Europe. A Cultural History*, Amsterdam, 2006, σσ. 52-70.

⁹⁰ G. Vico, *Scienza nuova*, 1725.

⁹¹ Ο Σεφέρης εισήγαγε μια ενδιαφέρουσα διάκριση ανάμεσα στον «ευρωπαϊκό ελληνισμό» και τον «ελληνικό ελληνισμό», και η ελληνικότητα σχεδόν ταυτίστηκε με τον δεύτερο, αντιπροσωπεύοντας την αναζήτηση διακριτής εθνικής φυσιογνωμίας και πνευματικής ανεξαρτησίας. Βλ. Α. Λεοντή, ό.π.

της ελληνικότητας αναφέρθηκε, όπως ήδη σημειώθηκε, και ο Τσάτσος ο οποίος θεωρεί το Έθνος ως την «πρώτη ενότητα μέσα στην πορεία της ιστορίας, αυτή που περικλείει όλες τις άλλες και τούτο διότι είναι κατά κύριο λόγο ενότητα πολιτιστική»⁹² και τη σύγχρονη Ελλάδα ως έχουσα «πλήρη συναίσθηση των ορίων της, αλλά και των ιδιοτύπων πλεονεκτημάτων και των διαρκώς αυξανομένων δυνατοτήτων της», που δεν έχει ανάγκη θεμελίωσης της επάνω στο ένδοξο παρελθόν⁹³.

Οι αντιλήψεις των νεοελλήνων διανοουμένων, τόσο κατά τον 19ο αιώνα όσο και κατά τον 20ό αιώνα, για τη ελληνικότητα αποκαλύπτουν ένα ρομαντικό όραμα του Ελληνισμού, όταν η Ελλάδα και το ελληνικό τοπίο ανήχθησαν στη σφαίρα του μύθου, το όνομα «Έλληνα» λειτούργησε ως σύμβολο και ο Ελληνισμός θεωρήθηκε ως το πλέον «ευγενές» στην τέχνη και το πλέον «αληθές» στη φιλοσοφία. Αυτές οι αντιλήψεις που συνδέονται με θέματα εθνικής αυτογνωσίας, γλώσσας, πολιτικής και παιδείας διαχέονται στο έργο του Κ. Τσάτσου ο οποίος ατενίζει με αισιοδοξία το μέλλον της σύγχρονης Ελλάδας και της ανθρωπότητας. Κατ' αυτόν το ελληνικό πνεύμα και οι αξίες που αυτό εξέφρασε καθορίζει την ιστορική αποστολή του ελληνισμού ο οποίος μπορεί να υπηρετήσει θετικά τον σύγχρονο δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό, προβάλλοντας την έννοια του μέτρου και την αξία της ελευθερίας και αυτονομίας των ατόμων και των λαών, συντελώντας στην ανάπτυξη μιας νέας ουμανιστικής κίνησης. Όπως και στη ρομαντική πολιτική σκέψη, η οποία θεώρησε το έθνος ως μορφή ηθικής κοινότητας⁹⁴, ο Τσάτσος ανέδειξε στα έργα του ότι οι λαοί έχουν εθνικούς χαρακτήρες και δεν πρέπει ούτε να υπερτιμούν τον εαυτό τους ούτε να τον υποτιμούν και πως μπορούν ως ηθικές κοινότητες να υπερβαίνουν τη σφαίρα των εθνικών διαφορών και να συντελούν στο γενικό καλό της ανθρωπότητας μέσω μιας πορείας ζωής του κάθε ανθρώπου σε κλίμα ελευθερίας, η οποία πρέπει να ασκείται με το μέτρο που αποτελεί άρνηση κάθε ακρότητας και κάθε πολιτικού εξτρεμισμού⁹⁵.

⁹² «Διάγγελμα 25^{ης} Μαρτίου», *Ομιλίες 1979-1980*, σ. 55.

⁹³ Ο Τσάτσος επιλέγει τον χαρακτηριστικό λόγο της Ασπασίας από τον πλατωνικό διάλογο *Μενέξενος* που περιέχει τον περίφημο πανηγυρικό των Αθηνών: «Για τον άνθρωπο που αποδίδει στον εαυτό του κάποια αξία, τίποτε δεν είναι αισχρότερο από το να περιβάλλεται με έναν τίτλο που προέρχεται όχι από τη δικιά του αξία, αλλά από τη φήμη των προγόνων του». Πλάτωνος, *Μενέξενος*, 247b.

⁹⁴ Για το θέμα της ηθικής κοινότητας και τη σύνδεσή της με το έθνος, την αλληλεπίδραση μεταξύ ατομικότητας και ανήκειν, και για την κριτική που αυτές οι αντιλήψεις των ρομαντικών έχουν υποστεί καθώς και για τον χαρακτηρισμό αυτής της κριτικής ως υπεραπλουστετικής βλ. Τσαρλς Λαρμόρ, *Η ρομαντική κληρονομιά, ό.π.*, σσ. 87 κ.εξ.

⁹⁵ Για το θέμα αυτό βλ. Δ. Κ. Μαγκλιβέρα, «Το νόημα της ελευθερίας στον Κωνσταντίνο Τσάτσο», *Νέα Εστία*, Χριστούγεννα 1997, τεύχ. 1690, σσ. 80-86.

Έθνος και εθνική συνείδηση στον έντεχνο -δοκιμιακό και αφοριστικό λόγο

του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Σε ένα κείμενό του με τον τίτλο «Ευρώπη» αφιερωμένο στον Παναγιώτη Κανελλόπουλο¹, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος γράφει:

«..Η πολλή ιστορία μας έκανε ανιστόρητους. Ξεχάσαμε τις πηγές μας. Σκεπάστηκαν και αυτές από το πέλαγος της αμφιβολίας. Ξεχάσαμε τον μεταφυσικό προορισμό μας και γινήκαμε έτσι τα ευάλωτα θύματα της νεανικής ορμής των βαρβάρων...»

Δύο φράσεις από το παραπάνω απόσπασμα, η φράση « η πολλή ιστορία μας έκανε ανιστόρητους» και η φράση «ξεχάσαμε τον μεταφυσικό προορισμό μας»² θα αποτελέσουν ένα είδος άξονα στην εξέταση του λόγου περί έθνους και εθνικής συνείδησης του έλληνα συγγραφέα και στοχαστή τον οποίο τιμά αυτό το Συνέδριο για το έργο του και τον καθοριστικό ρόλο που έπαιξε στην πνευματική και την πολιτική ζωή της χώρας μας, προετοιμάζοντας την ενσωμάτωσή της στην Ευρωπαϊκή Ένωση.

Στην παρούσα εισήγηση, θα εστιάσω την προσοχή μου σε κείμενα μιας συγκεκριμένης περιόδου, στα οποία ο Κ. Τσάτσος επιχειρεί να εξυφάνει ένα κλασικιστικό μύθο στήριξης της εθνικής συνείδησης για να υποστηρίξω την άποψη ότι ο έντεχνος λόγος που τον εκφέρει, εμπλέκεται, κατά την άρθρωση του, στην άσκηση μιας παρεκκλίνουσας στην ρητορεία ρητορικής, με συνέπειες αντίθετες των προθέσεων και των βλέψεων του συγγραφέα³.

Μεταξύ άλλων κειμένων θα αναφερθώ στο αγωνιώδες κείμενο που ο Κ. Τσάτσος συντάσσει το 1947, στην καρδιά του εμφυλίου πολέμου, με τον τίτλο «Ο Μύθος

¹ Βλ. στον τόμο *Αφορισμοί και διαλογισμοί 1972*. Το κείμενο περιλαμβάνεται και στον τόμο *Η Ελληνική παράδοση*, εκδ. περιόδ. Ευθύνη, κείμενα της μεθορίου 2, σ.173.

² Βλ. ό.π, σ. 173.

³ Αρκετά χρόνια αργότερα, ο λόγος του Τσάτσου γειώνεται, καθώς δέχεται ως εξωτερικό ανάφορο σε πρώτο πλάνο την Ευρώπη, στο σύστημα αναφοράς της οποίας κατοχυρώνει την εθνική υπόσταση και την πολιτειακή ακεραιότητα της χώρας μας, βλ. Κ.Τσάτσου, *Ελλάς και Ευρώπη*, εκδ. Γενικής Γραμματείας Τύπου & Πληροφοριών, Αθήνα 1977.

της Νέας Ελλάδος»⁴. Στο κείμενο αυτό, ο Έλληνας στοχαστής ζητά να θέσει τέρμα στους επικίνδυνους ακροβατισμούς με τους οποίους ο ρομαντικός μεγαλο-ιδεατισμός επί έναν σχεδόν αιώνα, έως τότε, κατηύθυνε τους χειρισμούς της εξωτερικής και εσωτερικής πολιτικής της χώρας μας, στα ζητήματα του αλυτρωτισμού, της εθνικής ολοκλήρωσης, του ρόλου της Ελλάδος ως εθνικού κέντρου για ολόκληρο τον ελληνισμό. Κι αυτό εφόσον ο ρομαντικός εθνικισμός που ενέπνευσε το όραμα της Μεγάλης Ιδέας, λειτουργώντας ως ιδεολογία δεν ήταν σε θέση να δημιουργήσει ένα μέτρο διευθέτησης των εθνικών διχογνωμιών και των κοινωνικών αντιθέσεων με σκοπό την ενότητα του έθνους και του λαού.

Δέσμιος, ωστόσο, παραδεδομένων, ιδεαλιστικά θεμελιωμένων απόψεων, ο Κ. Τσάτσος, δεν προχώρησε σε μια ιστορική-κριτική εξέταση του ρομαντικού εθνικιστικού ιδεολογήματος που θα συνέβαλε στη δημιουργία ενός νέου ορίζοντα πολιτικής και κοινωνικής θετικότητας. Κι αυτό εφόσον δεν έκρινε ότι η αναστοχαστική εμβάθυνση όσον αφορά τους εθνικο-απελευθερωτικούς αγώνες των ελλήνων και τη γένεση του συγκεκριμένου ιδεολογήματος σε συνδυασμό με την ιστορική και κοινωνιολογική ανάλυση του εθνικού κράτους από την ίδρυσή του θα ήταν ο μόνος τρόπος να αποτραπεί μια τυχόν διαδοχή και αντικατάστασή του από άλλες εξίσου σχηματικές και αφηρημένες ιδεοποιήσεις.

Βέβαια, για να εξετάσει ιστορικά και κριτικά το ζήτημα του έθνους και της εθνικής συνείδησης, χρειαζόταν να προβεί σε μια τομή ως προς τις παραδεδομένες ιδεολογικές και πολιτικές στρατηγικές που χαραχθηκαν από τις αρχές ακόμη του 20ού αιώνα και να υπερβεί την τάξη του ισχύοντος λόγου που τις στήριζε. Η τομή αυτή θα είχε ως αποτέλεσμα την δημιουργία ενός ανοιχτού θεωρητικού και πολιτικού ρεαλισμού· πράγμα που θα άλλαζε την αντίληψη του Τσάτσου για την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα της χώρας μας.

Αντ' αυτού, ο Κ. Τσάτσος επέλεξε να αφήσει επιστημονικά και φιλοσοφικά ανεξέταστο τον μεγαλοϊδεατισμό και να βάλει στη θέση του μια νέα κλασική μυθολογία απαλλαγμένη από τις εξάρσεις και τις εντάσεις της παλιάς ρομαντικής μυθολογίας που υποδαύλιζε την πίστη στη Μεγάλη Ιδέα. Κι αυτό γιατί πίστευε βαθύτατα ότι ένας νέος κλασικός μύθος ήταν σε θέση να λειτουργήσει ως πόλος προσέλκυσης των μαζών, παίζοντας το ρόλο ενός νοητού-αισθητικού μορφώματος ικανού να απηχεί εκείνες τις εθνικές επιταγές που έκρινε ότι προείχαν, μέσα στις τραγικές ιστορικές συνθήκες που διαμορφώθηκαν, κατά και αμέσως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο.

Αντικαθιστώντας το ρομαντικό εθνικιστικό ιδεολόγημα με ένα νέο κλασικό μύθο, ο Κ. Τσάτσος μεθερμηνεύει το πρόταγμα της επιστροφής στις ρίζες που μετ' επιτάσεως

⁴ Βλ. ό.π., σσ. 9-15. Στο ζήτημα του μύθου, ο συγγραφέας επανέρχεται στο δοκίμιο του «Ο Ελληνικός μύθος» βλ. στον τόμο *Ελληνική πορεία*, β' εκδ., Βιβλιοπωλείον της Εστίας, χχ Αθήνα, σσ. 27-47.

είχε προβάλλει ο Ίων Δραγούμης⁵, στην προσπάθειά του να συμφυλιώσει την αστική κοινωνία με τις φεουδαλικές καταβολές της. Κύριο μέλημα της μεθερμηνείας που επιχειρεί ο Κ. Τσάτσος είναι να προεκταθούν οι βυζαντινές καταβολές του έθνους και του λαϊκού πολιτισμού φτάνοντας μέχρι την κλασική παιδεία της αρχαιο-ελληνικής παράδοσης.

Ωστόσο, παρά την στροφή των 180 μοιρών που επιχειρεί στους αρχαίους, το οδηγητικό νήμα που καθοδηγεί την περί έθνους και εθνικής συνείδησης αντίληψή του Τσάτσου, παραμένει το ίδιο. Όπως ο Ίων Δραγούμης, έτσι κι αυτός συνδέει την έννοια του έθνους με πολιτισμικές διεργασίες που συντελούνται στους τόπους της παράδοσης ως μνήμης του λαού. Αυτές οι ίδιες πολιτισμικές διεργασίες στηρίζουν και νοηματοδοτούν την σύλληψη και διαμόρφωση της εθνικής συνείδησης ως αναλλοίωτου νοητού μορφώματος θεμελιακής σημασίας.

Ο Δραγούμης στα κείμενα που έγραφε σαράντα χρόνια νωρίτερα, με σκοπό να σκιαγραφήσει την εθνική ταυτότητα των Ελλήνων και του νεοελληνικού λαϊκού πολιτισμού, είχε φροντίσει να υποβαθμίσει τον ρόλο των επιστημών, συμπεριλαμβανομένης και της Ιστορικής επιστήμης. Με τα ίδια τα λόγια του, «*οι επιστήμες δεν δημιουργούσαν πολιτισμό*»⁶. Επιλέγοντας αντί του επιστημονικού, ένα δοκιμακό λόγο με έντονη λογοτεχνική και ρητορική υφή, ο Ί. Δραγούμης επιχειρούσε να αναδείξει και να καθιερώσει ως αιώνιες αξίες, ιδέες αποδεκτές όχι μόνο πριν από το 1920, αλλά και μετά το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου πολέμου. Κι αυτό γιατί ο λόγος του λειτουργούσε και για την επόμενη γενιά διανοουμένων με αυστηρά ελληνοκεντρικό φρόνημα, ως παρακαταθήκη ιδεών και αξιών· με άλλα λόγια, ως λόγος κυρίαρχος που εύκολα θα μπορούσε να εκληφθεί και ως αδιάψευστος λόγος του οραματιστή και προφήτη. Έτσι, η πίστη ότι πολιτισμό δημιουργούσε η καλλιέργεια του εαυτού, η γνώση της γενεαλογίας του και η συνείδηση της κοινής φύτρας που ήταν η Φυλή και η ράτσα, ρίζωσαν στα βάθη της ψυχής όχι μόνον ανθρώπων της πολιτικής, αλλά και ανθρώπων των γραμμάτων και των τεχνών. Ιδίως σ' αυτούς. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα του Παλαμά, του Θεοτοκά, του Καζαντζάκη και τόσων άλλων.

Για τον Δραγούμη, αλλά και για τον Παλαμά, όπως θα επισημάνει ο Κ. Τσάτσος σε μια βιβλιοκρισία που αφιερώνει στη μελέτη του παλαμικού έργου από τον Δημαρά, στα 1948⁷, το έθνος ως πολύτιμος οργανισμός χώνευε τα ζεύγη αντιθέτων όπως παράδοση-δημιουργία, παρελθόν-παρόν, συντήρηση-πρόοδος, προγονολατρεία-θετικισμός, συντηρητισμός-εκδυτικισμός ή εκμοντερνισμός, αλλά και έθνος-λαός.

Κατά τον Κ. Τσάτσο, η παλαμική ιδέα του έθνους που έπαιρνε τη μορφή ζυγαριάς, ισορροπούσε τα αντίθετα. Ο ίδιος, όμως, αναπαράγοντας το πνεύμα του

⁵ Ί. Δραγούμης «Ελληνικός πολιτισμός» στον τόμο *Ελληνική παράδοση*, ό.π., σ

⁶ Ί. Δραγούμης, ό.π., σ. 3.

⁷ Κ. Τσάτσου, *Αισθητικά δοκίμια* βλ. Αθήνα, Δίφρος 1961, σσ. 139-144.

κληρονομημένου δοκιμακού λόγου, πίστευε ότι η ισορροπία δεν ήταν απόλυτη. Κι αυτό γιατί κατ' αυτόν, όπως και για τον Δραγούμη, πριν από αυτόν, το βάρος έπεφτε προς την πλευρά της παράδοσης. Η παράδοση ως συνειδητή μνήμη ήταν σε θέση να απορροφά την Ιστορία, κάνοντάς την να χάνεται μέσα στο πολιτισμικό και ιδεολογικό μάλλον παρά στο γεωγραφικό-ιστορικο-κοινωνικό-πολιτικό-δικαιϊκό, θεσμικό, επιστημονικό, φιλοσοφικό πλαίσιο⁸. Με ανάλογο τρόπο, το βάρος έπεφτε προς μια βιωματική κατα βάση αυτοσυνειδησία παρά προς την πλευρά της γνώσης και της αυτογνωσίας που μπορούσε να εξασφαλίσει το παρόν για το παρελθόν, μέσω της ιστορικής έρευνας. Στο ίδιο πνεύμα, η προγονολατρεία δεν ήταν προγονοπληξία και ψευδο-κλασικισμός, όπως πίστευαν οι αντίπαλοι στον πολιτικό και πνευματικό στίβο σοσιαλιστές-εκσυγχρονιστές, αλλά ηθική στάση αναγκαία για την δημιουργία μεγάλων έργων.

Για τον Κ. Τσάτσο, λοιπόν, που ακολουθεί, εδώ, τα ίχνη του Ίωνα Δραγούμη, φορείς του έθνους ως μύθου ήταν τα αυτοσυνειδητα Εγώ που συγκροτούσαν μια τάξη αριστοκρατών, πρώτων μεταξύ ίσων στο πνεύμα, οι οποίοι μπορούσαν να διαπλάσουν το φρόνημα του λαού. Με τη διαφορά ότι για τον Κ. Τσάτσο, οι πρώτοι μεταξύ ίσων δεν μιλούσαν την γλώσσα της ψυχής, όπως υποστήριξε ο Ίων Δραγούμης, αλλά τον αρχαιοελληνικό λόγο ώστε η συνείδηση του Έθνους να επιστρέψει από τα ρομαντικά ιδανικά και τα πάθη που αναμόχλευε ο ακραίος υποκειμενισμός των τελευταίων εκατό χρόνων⁹ στα κλασικά ιδεώδη της μορφής, της αντικειμενικότητας και της κανονι-στικότητας. Ο ίδιος είχε τη βεβαιότητα ότι μόνο χάρη στα κλασικά ιδεώδη μπορούσε να γίνει δυνατή η εκλογίκευση του ανορθολογικού και εξωλογικού, κατά το παράδειγμα των Ιώνων φιλοσόφων που κατόρθωσαν να εκλογικεύσουν τα ασιατικής προελεύσεως ανορθολογικά και εξωλογικά στοιχεία.

Με όλα τα παραπάνω, γίνεται σαφές ότι για τον Τσάτσο, Παράδοση και Ιστορία λειτουργούν, εδώ, ως όροι μιας συνταύτισης που αποκρύπτει τις διαφορές πάνω στις οποίες κτιζόταν από τις αρχές ακόμη του 19^{ου} αιώνα, η αντιπαλότητα των δυο όρων και των αντίστοιχων εννοιών : Ενώ η Ιστορία ως δυναμικό γίνεσθαι και ως γνωστική πράξη ερμηνείας και εξήγησης φαινομένων και γεγονότων υποδηλώνει το άνοιγμα του παρόντος στο παρελθόν –άνοιγμα καθοριστικό και για το μέλλον– η Παράδοση ως πρόσληψη του παρελθόντος υποδηλώνει την κυριάρχησή του πάνω στο παρόν, πράγμα εξίσου καθοριστικό για το μέλλον. Κι αυτό εφόσον ως συνειδητή μνήμη, η παράδοση κατακλύζει το παρόν και το κάνει να χάνεται μέσα στο δικό της πολιτισμικό και ιδεολογικό πλαίσιο, αποχωρίζοντας το, άλλοτε, έντεχνα κι άλλοτε, τεχνητά από το θεσμικό- επιστημονικό- φιλοσοφικό πλαίσιο οργάνωσης της κοινωνίας¹⁰.

⁸ ό.π., σ. 27.

⁹ Κ. Τσάτσο, *Η ζωή σε απόσταση*, Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα 1966, σ. 35.

¹⁰ ό.π., σ. 27.

Θα πρέπει, βέβαια, να κατανοήσουμε το πνεύμα με το οποίο ο Τσάτσος ενώ παραμένει έγκλειστος στην Παράδοση, αποτολμά, ωστόσο, το άνοιγμά της προς τους αρχαίους, οι οποίοι, αντίθετα προς τις βυζαντινές καταβολές, είχαν να διδάξουν την μεσότητα έναντι της αμετρίας και τον ορθό λόγο έναντι του πάθους. Για τον Τσάτσο, η στροφή στους αρχαίους, στην πιο τραγική στιγμή της νεοελληνικής Ιστορίας, σήμαινε στροφή από τον υποκειμενισμό στον αντικειμενισμό, με θετική σημασία.

Τον αντικειμενισμό, ωστόσο, ο Τσάτσος δεν τον συνέδεε με την αντικειμενική πραγματικότητα και με το είδος της γνωστικής προσέγγισης της που προσβλέπει στην αλήθεια. Με άλλα λόγια, δεν τον συνέδεε με την αναφορά στο αντικειμενικό τι στην οποία εμπλέκεται συνεχώς το πραξεολογικό-γνωστικό Υποκείμενο. Κι επομένως, η αλήθεια, για τον Τσάτσο, δεν ήταν τόσο συνάρτηση της γνώσης των γεγονότων και των τρόπων με τους οποίους γίνονται αντικείμενο χειρισμών και ερμηνειών που άλλοτε τα διαηγάζουν και άλλοτε τα συσκοτίζουν όσο ήταν συνάρτηση της σύλληψης νοητών μορφωμάτων που αυθύπαρκτα, αναλλοίωτα και αιώνια, είναι πέραν των γεγονότων και της επιστημονικής, ιδεολογικής ή κριτικής μεταχείρισής τους. Η στροφή του, επομένως, στον αντικειμενισμό απέβλεπε στην εξεύρεση «νέων τρόπων κατά λόγο αναγκαίων και αναλόγων με τις ιστορικές συνθήκες με σκοπό να επιδιωχθούν καλύτερα οι πάντα όμοιοι, τελικοί σκοποί της Ιστορίας»¹¹.

Με όλα τα παραπάνω, η στροφή του Κ. Τσάτσου στους αρχαίους όσο προβληματική και αν ήταν, δεν έπαυε να είναι πολυσήμαντη και γόνιμη, υπηρετώντας την ετερομορφία και όχι την ισοπέδωση. Γιατί, η μετατόπιση από τον νέο-ελληνικό λαϊκό πολιτισμό στο αρχαίο-ελληνικό πολιτισμό και στο κλασικό πνεύμα είχε τον χαρακτήρα τομής στα πράγματα της ελληνικής διάνοησης την οποία επιχείρησε ο Έλληνας στοχαστής προκειμένου να διευρύνει το φάσμα που καλύπτει ο ελληνικός πολιτισμός από την αρχαιότητα έως τον 20ό αιώνα, ώστε να διαμοιράσει με τρόπο αληθινότερο και δικαιότερο το βάρος που επωμίσθηκε η βυζαντινή ορθοδοξία, με τον αρχαίο μύθο και την απολλώνια στάση. Αφού όπως ο ίδιος υποστήριξε, ο σύγχρονος κόσμος κουρασμένος και κορεσμένος από τα πάθη, έσπευδε να ανταλλάξει την οδύνη «της αχόρταγης ορμής με τη ευδαιμονία της υπερνίκησής της»¹².

Και βέβαια, την στροφή στους αρχαίους, ο Κ. Τσάτσος την εισηγήθηκε σε μια προσπάθεια να επιστρέψει στα εθνικο-απελευθερωτικά ιδεώδη που ενέπνευσε στους Έλληνες αγωνιστές του '21 η Γαλλική επανάσταση με την χάρτα διακήρυξης των πολιτικών και κυρίως των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Με την επιστροφή στην αρχαιολατρία που επέδειξαν οι αγωνιστές του '21, κατά το παράδειγμα των φιλελλήνων της Ευρώπης και της Αμερικής, οι νεο-Έλληνες ανακάλυπταν εκ νέου τον μεταφυσικό, όπως τον χαρακτήριζε ο Τσάτσος, προορισμό τους.

¹¹ Κ. Τσάτσου, «Ευρώπη», ό.π., σ. 174.

¹² Κ. Τσάτσου, *Ο μύθος της νέας Ελλάδας*, ό.π., σ. 9.

Εδώ, θα πρέπει να σημειωθεί ότι ενώ θα μπορούσε να συζητήσει με ιστορικο-κριτικούς όρους τον προορισμό των ελλήνων, ο Τσάτσος, καταφεύγοντας σε έναν κενό ρητορισμό, δεν διστάζει να του προσδώσει μεταφυσικές διαστάσεις, με την πρόθεση να τονίσει τον αιώνιο, δηλαδή εξωχρονικό κι επομένως αναλλοίωτο χαρακτήρα του. Μέσω του μεταφυσικού προορισμού τους, οι νεο-έλληνες και ο γενέθλιος πανάρχαιος τόπος τους τίθενται εκτός της Ιστορίας, στο πεδίο των αιώνιων ιδεών, χάνοντας, έτσι το ιστορικο-κοινωνικό είναι μέσα στον κόσμο που μοιράζονται με τα υπόλοιπα έθνη αυτού του πλανήτη.

Ενας άλλος λόγος ακόμη πιο αποφασιστικός για τον οποίο ο Τσάτσος εισηγείται την στροφή των ελλήνων, αλλά και των ευρωπαίων, αργότερα, στο αρχαίο ελληνικό πνεύμα ήταν η διαφωνία του με τον εκδυτικισμό¹³ τον οποίο επαγγέλθηκαν οι σοσιαλιστές δημοτικιστές, ευθυγραμμιζόμενοι με την εκσυγχρονιστική πολιτική που επεδίωξε, κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, ο Ελ. Βενιζέλος.

Στην εκκόλαση των ιδεών εκδυτικισμού-εκσυγχρονισμού που γείωνε τον Μύθο-Σύμβολο του Έθνους ανάγοντας τον στην έννοια του εθνικού κράτους, είχε ανταχθεί πρώτος ο μη κοινωνιοκεντρικός δημοτικιστής Δραγούμης, επιμένοντας στην ιδιαιτερότητα του νέο-ελληνικού λαϊκού πολιτισμού και στην θέση της Ελλάδος μεταξύ Δύσης και Ανατολής..

Στον εκδυτικισμό αντιτάσσεται και ο Τσάτσος, υπερασπιζόμενος τον ελληνικό κανόνα¹⁴ ως μέτρο όχι μόνο του ελληνικού έθνους, αλλά και ολόκληρης της Ευρώπης. Τον ελληνικό κανόνα που ήταν συνυφασμένος με τον μεταφυσικό και επομένως ιστορικά αναλλοίωτο προορισμό των ελλήνων, ο Τσάτσος τον συνάγει από τον μύθο της ελληνικότητας τον οποίο θεώρησε ως το πνευματικό στερέωμα της ιστορικής ζωής και δράσης των ελλήνων¹⁵.

Παρομοιάζοντας τον ελληνικό μύθο με τον θόλο του ουρανού, επιχειρεί να καλύψει την απουσία συλλογιστικής που θα στήριζε ή θα δικαιολογούσε την αναγωγή της ελληνικότητας στο ελληνικό πνεύμα και του ελληνικού πνεύματος στην ελληνική φύση. Κατά τον Τσάτσο, η φύση ως *αιώνιος Διδάσκαλος « έμαθε στους τεχνίτες της (Ελλάδας) και στους φιλοσόφους της και στους νομοθέτες της..., την κυριαρχία της μορφής και την ταυτότητά της με την ουσία των όντων»*¹⁶.

Χωρίς συλλογιστική θεμελίωση και επιχειρηματολογία, ο Κ. Τσάτσος αφήνει και την άποψή του περί της αιωνιότητας των ιστορικών τελικών σκοπών. Το μόνο

¹³ Κατά τον Κ.Τσάτσο, οι ξενικές ροπές παραβιάζουν έμμεσα ή άμεσα το θεμελιακό στοιχείο της ελληνικής παράδοσης βλ. *Αισθητικά δοκίμια*, εκδ. Δίφρος, Αθήνα 1961, σ. 75 και σ. 77.

¹⁴ Κ.Τσάτσου, «Ο Ελληνικός μύθος», βλ. στην *Η Ελληνική πορεία*, ό.π., σσ. 25-26 και σ. 29.

¹⁵ ό.π., σ. 27. Για τον Τσάτσο, ο μύθος ήταν η υλοποιημένη συμβολική έκφραση της βαθύτερης πίστης ενός λαού, των έσχατων επιδιώξεών του, εφόσον κάθε λαός για να ζήσει δημιουργικά, χρειάζεται τον μύθο του και επειδή κάθε μεγάλη κίνηση δυνάμεων μέσα στην Ιστορία στηρίζεται σε κάποιο μύθο, βλ. ό.π., σ. 29.

¹⁶ ό.π., σ. 47.

επιχείρημα που προβάλλει είναι ότι οι αΐδιοι ιστορικοί σκοποί διερμηνεύουν την ελληνική ιδέα (Κανόνα), την οποία ενσαρκώνει ο ελληνικός μύθος και από την οποία αντλούν την αναγκαιότητα και την ουσία τους τα ιστορικά εγχειρήματα.

Με όλα τα παραπάνω, ο Τσάτσος θεωρεί δεδομένο ότι η Ιστορία ενέχει το στοιχείο της αιωνιότητας, «*συμπροεόμενη προς την γένεσιν των ειδών εις την φύσιν*»¹⁷. Κι αυτό γιατί όπως υποστήριζε, *τα ηθικά και πνευματικά κίνητρα των μεγάλων ιστορικών πράξεων και προσωπικοτήτων απαρτίζουν το ψυχολογικό υπόβαθρο ατόμων και λαών, (δηλαδή την ανθρώπινη φύση τους) που αποτελεί το βάθρο της ύπαρξής τους*¹⁸. Το μόνο που διαμεσολαβεί για την διαφοροποίηση της Ιστορίας από την Φύση (την αιωνιότητα της οποίας εκλαμβάνει ως απολύτως βέβαιη, ερήμην της αστροφυσικής που υπολογίζει την ηλικία του σύμπαντος σε 14 σχεδόν δισεκατομμύρια έτη) είναι οι τρόποι της ιστορικής ζωής μεταξύ των οποίων ο Κ. Τσάτσος συγκαταλέγει τον κανόνα της κλιμακωτής διαφοροποίησεως των σκοπών και των υποκειμένων της (ιστορικής) πράξεως.

Αυτή η κλιμακωτή συγκρότηση των Υποκειμένων της πράξεως μέσω της οποίας ο γενικότατος σκοπός της Ιστορίας εξειδικεύεται σε πολλούς μερικώτερους,¹⁹ αποτελεί την αναγκαία ακολουθία της τελεολογίας του ιστορικού γίνεσθαι, εφόσον κατά τον ιδεαλιστή Τσάτσο (που κατά το παράδειγμα του ιδεαλιστή Χέγκελ, ανάγει την αναγκαιότητα στην ελευθερία) η ιστορία του ανθρώπου είναι ιστορία του πνεύματος²⁰.

Στους αφορισμούς του, με τις αναφορές στους Fichte, Schelling, Hegel, ο Έλληνας στοχαστής άφηνε να εννοηθεί (αφορισμός αρ. 4) ότι τέτοιου είδους θεμελιώσεις είχαν γίνει από τους γερμανούς ιδεαλιστές, ήδη από τα τέλη του Διαφωτισμού και μετά, πράγμα που κατά τη γνώμη του, καθιστούσε περιττή την επαναθεμελίωσή τους²¹.

Ο Τσάτσος θεώρησε ότι ο ιστορικά αναλλοίωτος, δοσμένος από την ελληνική φύση και επομένως αιώνιος προορισμός των ελλήνων ήταν να μεταλαμπαδεύουν παιδεία και πολιτισμό, διαγράφοντας επάλληλους κύκλους διαφωτισμού μέσα στην Ιστορία της Δύσης. Όπως οι πρωτοέλληνες επηρέασαν τους Δωριείς, οι Έλληνες των μετακλασικών χρόνων τους Ρωμαίους, οι αρχαιοελληνιστές γερμανοί ιδεαλιστές τους νέους βαρβάρους της εργαλειακής Δύσης²², έτσι και με το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου πολέμου, οι Έλληνες όφειλαν να αρθούν στο ύψος του πεπρωμένου τους και επιστρέφοντας στο αρχαιο-ελληνικό πνεύμα, να το μεταλαμπαδεύσουν ξανά στον δυτικοευρωπαϊκό κόσμο, σώζοντας τον από τα βαρβαρικά ήθη που κόμιζαν ο νέος τεχνικός πολιτισμός και ο κομμουνισμός.

¹⁷ ό.π., σ. 49.

¹⁸ ό.π., σ. 28.

¹⁹ ό.π., σ. 51.

²⁰ ό.π., σ. 49.

²¹ Κ. Τσάτσου, *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., *Αφορισμοί και διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 33-40.

²² Κ. Τσάτσου, «Ευρώπη», ό.π., σσ. 174-175.

Με αυτή την έννοια, η επιστροφή στην Ιδέα της ελληνικότητας που ενσαρκωνόταν στον νέο κλασικό μύθο και που υπαγόρευε τους αιώνιους σκοπούς της Ιστορίας, αλλά και καθόριζε την εθνική συνείδηση των Ελλήνων ήταν το έναυσμα για την δημιουργία ενός νέου ανθρωπισμού²³ τον οποίο το ελληνικό έθνος θα μοιραζόταν με ολόκληρο τον σύγχρονο δυτικό κόσμο.

Παρ' ότι ο Κ. Τσάτσος καλλιέργησε τις πνευματικές του δυνάμεις, προσηλωμένος στις νεοκαντιανές ιδέες, στα πεδία της ηθικής, της αισθητικής, της πολιτικής και του δικαίου, τις οποίες ενσωμάτωσε στον πλατωνισμό τον οποίο βαθύτατα θαύμαζε, θεωρώντας τον ως την ανυπέβλητη εναντίωση στον μηδενισμό, δεν έπαψε, ωστόσο, να καλλιεργεί για τον εαυτό του την συνείδηση του λογοτέχνη.

Σε όλη τη μακρά συγγραφική πορεία του, άσκησε το λογοτεχνικό είδος των αφορισμών, κρίνοντας τα πλεονεκτήματά του ως απείρως σημαντικότερα από τα μειονεκτήματά του. Κι αυτό γιατί πίστευε ότι το καταλληλότερο είδος λόγου για να μεταδοθούν στην καρδιά και στο πνεύμα των συγχρόνων του οι αξίες του μέτρου και της μορφής, καθώς και η απαράμιλλη δύναμη του ελληνικού φωτός²⁴ ήταν ο έντεχνος ρητορικός λόγος, ο μόνος που μπορούσε να δημιουργήσει έναν σωτήριο, κατά την γνώμη του, μύθο εθνικής ενότητας.

Ένας τέτοιος μύθος έκρινε πως θα είχε τη δύναμη να ορίσει την πορεία της εσωτερικής και της εξωτερικής εθνικής πολιτικής της χώρας και να βρει υποστηρικτές μέσα και έξω από τα σύνορά της. Και επέμενε στη δύναμη του μύθου να νοηματοδοτεί τον λόγο περί έθνους και εθνικής συνείδησης γιατί θεωρούσε ότι η ιδέα της ελληνικότητας έβρισκε την ύψιστη μορφοποίησή της στον μύθο παρά στην γνώση της Ιστορίας. Κι αυτό γιατί ο μύθος έχει τη δύναμη να γεφυρώσει τις ψυχικές παραστάσεις του συλλογικού ασυνειδήτου με την Ιστορία. Και βέβαια, ως λάτρης της τέχνης του λόγου, θεωρούσε ότι η ύψιστη μορφοποίηση ήταν η καλλιτεχνική μορφοποίηση από την οποία εξαρτάται το πλάσιμο του μύθου.

Βέβαια, στο συγγραφικό έργο του, ο Κ. Τσάτσος υπήρξε για πολλά χρόνια, διχασμένος ανάμεσα στην συστηματική φιλοσοφική θεώρηση που στηρίζει και νομιμοποιεί την γνώση και την αλήθεια και στον έντεχνο λόγο, ο οποίος, χωρίς να δικαιολογεί ή να νομιμοποιεί απόψεις, έχει, παρ' όλ' αυτά, την δύναμη της αισθητικής διείσδυσης που υψώνει την πίστη πάνω από την πειθώ. Όπως ομολογούσε ο ίδιος, το λογοτεχνικό είδος του αφορισμού, στο οποίο επιδόθηκε, δεν είχε σχέση με την φιλοσοφική κριτική ούτε με την αυστηρή επιστήμη. Και παρ' ότι θεωρούσε τους αφορισμούς θρύμματα, έκρινε τη μέθοδο του θρυμματισμού ως την πλέον κατάλληλη για να εκφράσει την ελληνικότητα ως πνευματικότητα²⁵.

²³ Κ. Τσάτσου, *Αφορισμοί και διαλογισμοί*, εκδ. Βιβλιοπωλείου της Εστίας, 1969, σ. 19.

²⁴ Κ. Τσάτσου, *Ο μύθος της νέας Ελλάδος*, ό.π.

²⁵ Πολλά χρόνια αργότερα, οι μεταμοντέρνοι θεωρητικοί και επιστημολόγοι της Ιστορίας θα θεωρήσουν την μέθοδο του θρυμματισμού ως την κατ' εξοχήν μέθοδο, εφόσον κατ' αυτούς, η ιδέα της Ιστορίας είναι

Παρά την αδυναμία της να θεμελιώσει νέες ιδέες, η μέθοδος του θρυμματισμού μπορούσε να μεταλαμπαδεύσει τις αιώνιες ιδέες. Χάρη στην πίστη (όχι στην πειθώ) και χάρη στην αισθητική συγκίνηση που ήταν σε θέση να προκαλέσει, αφού για τον Τσάτσο, λάτρη του έντεχνου λόγου, η πίστη και η αισθητική συγκίνηση ήταν πιο δυνατές από τα επιχειρήματα και τις αποδείξεις.

Λόγω της κλίσης του στον έντεχνο λόγο, ο Τσάτσος ενδιαφέρθηκε να αναδείξει την αξία της ρητορικής τέχνης να μεταδίδει διανοήματα, αλλά και ηθικές και αισθητικές συγκινήσεις με την αρμόζουσα εκφραστική πυκνότητα, ένταση, ζωντάνια, χάρη και αισθητικότητα του λόγου²⁶. Με τη δυσαρέσκεια που του προκαλούσε ο έντονος φιλολογισμός, αποστρεφόταν τους ρητορισμούς και τις ρητορείες τις οποίες απέδιδε στην άγνοια της τέχνης της ρητορικής.

Αλλά είναι η άγνοια της ρητορικής τέχνης αρκετή να εξηγήσει και να λύσει το πρόβλημα της απουσίας εσωτερικής και εθνικής ενότητας; Γιατί αν αρκούσε για να εξηγήσει και να λύσει το πρόβλημα της απουσίας ενότητας, τότε, θα ήταν δύσκολο να καταλάβουμε πώς ο έντεχνος και ασκημένος στη ρητορική λόγος του Κ. Τσάτσου περί έθνους και εθνικής συνείδησης κατέφυγε σε φραστικές διατυπώσεις χωρίς εξηγητική ή επικοινωνιακή δύναμη, τις οποίες θα μπορούσαμε να εκλάβουμε επίσης ως ρητορισμούς.

Επιστρέφω, επομένως, στην βασική μου υπόθεση: διχασμένος ανάμεσα στη στοχαστικότητα και την λογοτεχνικότητα τις οποίες πάλευε συνεχώς να συντήξει, ο Κ. Τσάτσος απέφυγε να ελέγξει τις γνωσιοθεωρητικές προκείμενες του ιδεαλισμού που δέσμευε και κατηύθυνε την σκέψη του και από τον οποίο η λογοτεχνικότητα αντλούσε την έμπνευσή της. Αν έκανε έναν τέτοιο έλεγχο, θα αναγκαζόταν να επαναξιολογήσει την παραδεδομένη πολιτισμική και λογοτεχνική αντίληψη περί έθνους και εθνικής συνείδησης, ώστε αντί να καταφύγει αποκλειστικά και μόνον στην συμβολική ανακατασκευή αυτής της αντίληψης, μέσω της γενεαλόγησής της, να εκφέρει έναν άλλο λόγο αρθρωμένο σε πολλαπλά επίπεδα, εντελώς διαφορετικό από τον ισχύοντα λόγο ο οποίος, όταν δεν ανάγει την ετερογένεια στην ομοιογένεια, την αποκλείει.

Μια σε βάθος προσέγγιση των πολλαπλών επιπέδων της ιστορικο-κοινωνικής πραγματικότητας θα του επέτρεπε να συντονίσει τον φιλοσοφικό αναστοχασμό όχι μόνον με την αισθητική και πολυπρισματική διείσδυση του Έθνους που ανάγεται σε μύθο και σε σύμβολο, αλλά και με την επιστημονική και θεωρητική ανάλυση του Έθνους ως ιστορικής-κοινωνικής και πολιτικο-θεσμικής πραγματικότητας.

κάτι λιγότερο από το παρελθόν. Οι ιστορικοί το μόνο που μπορούν να κάνουν όσον αφορά το παρελθόν, είναι να διασώσουν αποσπάσματα της Ιστορίας βλ. Keith Jenkins, *Re-thinking History*, εκδ. Routledge, London & New York, 1991, σ. 13.

²⁶ Ο ίδιος ανθολόγησε παραδειγματικούς ρητορικούς λόγους ελλήνων λογίων και πολιτικών από ιδρύσεις του νεοελληνικού κράτους) βλ. (επιμ.) Κ. Τσάτσου, *Νεοελληνική ρητορεία*, Βασική Βιβλιοθήκη «Αετός», παράγραφος 40, Α.Ε., Αθήνα.

Με άλλα λόγια, αν δεν θεωρούσε a priori δεδομένη την εγκυρότητα και την νομιμότητα του ιδεαλισμού ως κατεθυντήριας γραμμής σκέψης, ο περί έθνους λόγος του δεν θα περιοριζόταν στην αναφορά στο Έθνος ως Ιδέα ή ως θεμελιώδη κανόνα εξωκοινωνικά θεσμισμένο (Grundnorm): ως ενσάρκωση, δηλαδή, ενός εξω-κοσμικού και αιώνιου πνεύματος που θα επέτρεπε να τεθούν όλες οι άλλες κανονιστικές ιδέες.

Αντίθετα, ο περί έθνους λόγος θα λειτουργούσε ως ιδρυτική πράξη σε ένα μεμονωμένο επίπεδο, το οποίο, όμως, συναρθρώνεται με όλα τα άλλα επίπεδα ανάλυσης του ιστορικο-κοινωνικο-πολιτικού- θεσμικού πεδίου.

Στο πλαίσιο της πολυεπίπεδης και τόσο πολύπλοκης, άλλωστε, ιστορικο-κοινωνικής και πολιτικής θεσμικής πραγματικότητας, ο περί έθνους λόγος θα βασιζόταν στην εξέταση του ζητήματος του εθνικού κράτους με όρους όχι μόνον πολιτισμικούς και λογοτεχνικούς, αλλά και επιστημονικούς, ιστορικούς, πολιτικούς θεσμικούς, κοινωνιολογικούς, φέρνοντας έτσι αντιμέτωπες Παράδοση και Ιστορία και προβληματοποιώντας τις προοπτικές της μιας μέσω της άλλης.

Ο Τσάτσος έχοντας μαθητεύσει στον νεοκαντιανό ιδεαλισμό και λάτρης και θαυμαστής του Πλάτωνα, παρέβλεψε το γεγονός ότι ο αναστοχασμός στον οποίο ακούραστα επιδόθηκε, αφορά την σκέψη που, σ' ένα πρώτο επίπεδο, παράγει γνώση των πραγμάτων (το quid factis) και όχι απλώς, ιδέες οι οποίες, σε ένα άλλο επίπεδο, νομιμοποιούν την γνώση των πραγμάτων. Με άλλα λόγια, παρέβλεψε την συμπλοκή του quid factis με το quid juris και τις πεποιθήσεις με συμβολική λειτουργία που μας την αποκαλύπτουν.

Το γεγονός ότι δεν προέβη στην ιστορικο-κριτική γνωσιοθεωρητική εξέταση του ιδεαλισμού που τον δέσμευε ώστε να μπορέσει να αναθεωρήσει τον τρόπο θεμελίωσης και εφαρμογής του (εξέταση και αναθεώρηση που είχαν κάνει τον 19^ο αιώνα, ο Marx στα κριτικά κείμενά του και ο Nietzsche στους αφορισμούς του) θα πρέπει να αποδοθεί στον συντηρητισμό που λειτουργούσε ως σύμπτωμα μιας άνευ όρων αποδοχής της τάξης του ισχύοντος (λόγου και ηθών). Αποδοχή που ευνοούσε μian άμετρη και άκριτη λατρεία της παράδοσης και συνακόλουθα την άρνηση ή και την καταδίκη του αισθητικού και φιλοσοφικού μοντερνισμού²⁷. Για τον Τσάτσο τόσο ο πνευματικός και ο πολιτικός ρομαντισμός από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα και μετά όσο και τα μοντερνιστικά καλλιτεχνικά κινήματα του μεσοπολέμου όπως ο κυβισμός ο φουτουρισμός και ο σουρεαλισμός, δεν ήταν παρά ηθελημένες, ενσυνειδήτες, λογικά οργανωμένες ανατροπές του λόγου και του μέτρου²⁸

²⁷ Κ. Τσάτσου, « Ο μύθος της νέας Ελλάδος », στο *Ελληνική Πορεία*, β' έκδοση, βελτιωμένη και εμπλουτισμένη με νέα κείμενα, ό.π., σσ. 91-92 όπου διαβάζουμε: « Πάρτε τον «κυβισμό και ρίξτε τον στο αττικό φως... ανάμεσα σε Δήλο και σε Μύκονο, ...για να δήτε πώς συντρίβεται από την ακατανίκητη δύναμη ενός νόμου που ενυπάρχει μέσα στη ελληνική φύση. Ό,τι είπαμε για τον κυβισμό ισχύει mutatis mutandis για τον υπερρεαλισμό, για όλες τις υπερτροφικά αναλυτικές και υποκειμενικές εκφράσεις στην τέχνη. Ισχύει ακόμη και για τις αντι- κλασικές τάσεις της φιλοσοφίας ».

²⁸ Κ. Τσάτσου, «Η Ελληνική ελευθερία», στο *Ελληνική πορεία*, ό.π., σ. 22.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι για τον έλληνα στοχαστή, ο συντηρητισμός ως στάση και ως ήθος (habitus) υπαγορευόταν εν πολλοίς από την μέριμνα για την νομιμότητα του μύθου που εκείνες τις τραγικές ώρες της εμφύλιας διαμάχης, στήριζε την πίστη του στην εθνική ενότητα ως προσάρτηση στον εθνικό κορμό.

Αυτός ο συντηρητισμός που έθετε στη θέση του καινούριου, το αιώνιο, τον εμπόδιζε να προβληματοποιήσει την ιδεαλιστική σκέψη που επαγγελλόταν την αρμονική συνύπαρξη των αντιθέτων, ώστε να αναζητήσει τρόπους υπέρβασης του ιδεαλιστικού γνόμονα, πράγμα που θα άνοιγε την προοπτική ανάπτυξης της εθνικής συνείδησης στη βάση διεργασιών ουσιαστικής, πραγματικής, δηλ. καθ' εαυτήν και όχι απλώς μυθικής-συμβολικής ενοποίησης.

Αντί, ωστόσο, να προτάξει την αδέσμευτη κριτική και θεωρητική προσέγγιση που θα αντιμετώπιζε το έθνος στα διάφορα επίπεδα της δομής και της θεσμικής λειτουργίας του, ο Τσάτσος κινήθηκε στην παράδοση της ισχύουσας λογοτεχνικής και πολιτισμικής προσέγγισης που του κληροδότησε το παρελθόν, κόβοντας τις γέφυρες που την συνέδεε με την προσέγγιση όλων των άλλων επιπέδων πραγματικότητας.

Απομονώνοντας το επίπεδο ανάλυσης του έθνους ως συμβόλου, ως καθαρής ιδέας²⁹ και ως μύθου από τα υπόλοιπα επίπεδα ανάλυσης του έθνους-κράτους ως ιστορικο-κοινωνικής και πολιτικής-θεσμικής πραγματικότητας, δεν αξιοποίησε τις δυνατότητες μιας ολιστικής διεπιστημονικής προσέγγισης ικανής να διαυγάσει την πραγματικότητα στα πολλαπλά, όπως είπαμε, επίπεδα, κλίμακες, πτυχές και διαστάσεις της διάρθρωσής της. Ανάλογα ελλειμματικός υπήρξε, αρκετά χρόνια αργότερα, και ο μεταμοντέρνος κλειστός κειμενισμός, στο πλαίσιο των πολιτισμικών σπουδών.

Την αστήρικτη αντιστροφή Υποκειμένου (του εθνικού κράτους)- Κατηγορουμένου (του έθνους ως μύθου ή ως σύμβολο) ο Τσάτσος την κληροδότησε μαζί με άλλους δημιουργούς και λογίους (Σεφέρη, Λορεντζάτο, κ.α.) στους επερχόμενους μελετητές, διανοούμενους και δημιουργούς, ως τρόπο προσέγγισης που το μέγιστο που μπορεί, είναι να αποκαθιστά μια κίνηση εκκρεμούς μεταξύ των δυο άκρων μυθοποίησης-απομυθοποίησης του φαντασιακού-συμβολικού.

Αλλά είτε καταλήγει στην μυθοποίηση του φαντασιακού-συμβολικού είτε καταλήγει στην απομυθοποίησή του, η ταλάντευση αυτή είναι εξίσου προβληματική, και στις δυο περιπτώσεις, εφόσον συσκοτίζει ή δημιουργεί κενά όσον αφορά την δημιουργία που συντελείται στο όριο όπου συνειδητό και ασυνειδητό συναντώνται.

²⁹ Εδώ, το έθνος ως καθαρή Ιδέα παραπέμπει στην καντιανή άποψη περί κοινού αισθήματος (sensus communis) το οποίο σε αντίθεση με τις παραστάσεις του αισθητού, ωσάν να τα παρίστανε, απηχεί υπεραισθητά στοιχεία (βιώματα, μνήμες, πεποιθήσεις, πόθους, κλ.) που μόνον η νοητή εποπτεία μπορεί να παραστήσει. Με αυτή την καντιανή έννοια, η Ιδέα δικαιούται και εξασφαλίζει την καθολική ομοφωνία γιατί, παρά την υποκειμενικότητά της, επιβάλλεται σε οποιονδήποτε ήθελε να κρίνει με τρόπο ανάλογο με αυτόν που έκρινε με βάση το κοινό αίσθημα που του προκαλούν υπεραισθητά στοιχεία πίστης και λόγου, βλ. Im. Kant, Η Κριτική της κριτικής δύναμης, παράγραφος 40, σσ. 222-224, εκδ. Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002.

Πράγμα που επιτρέπει και στη μια και στην άλλη περίπτωση, την απορρόφηση της γνωστικής διαδικασίας-που είναι κι αυτή δημιουργία- από τις διαδικασίες κατασκευής ιδεολογιών και ιδεολογημάτων.

Όπως ευεργετικά μας θυμίζει ο Καστοριάδης, η συσκότιση της δημιουργίας αποτελεί συσκότιση της πραγματικής χρονικότητας. Και η δημιουργία και η χρονικότητα –αλλά και η χωρικότητα³⁰– με τις οποίες η δημιουργία συνταντίζεται, δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτές, αν δεν υπάρξει πραγματική αλλοίωση, ανάδυση, δηλαδή, κάποιου στοιχείου που δεν προέρχεται ούτε εξάγεται από το ήδη υπάρχον³¹.

Ο λόγος περί έθνους και εθνικής συνείδησης αναγνωρίζοντας ως πηγή του την αναδρομή και την κατάδυση στις απαρχές που εντέλλεται να διαφυλάξει η παράδοση, αρκείται να ανακινεί το θέμα πασχίζοντας εναγωνίως είτε για τη ανακύκλιση είτε για τη λήθη της παράδοσης.

Με τον τρόπο αυτό παραβλέπει πως αυτό που πράγματι χρειάζεται να κάνει για να είναι ουσιαστικός (αληθής) είναι να διερωτάται, να προβληματοποιεί και να διανυγάζει όχι τόσο την παράδοση όσο την μεταβαλλόμενη, μέσα στον ιστορικο-κοινωνικό-πολιτικό-θεσμικό και πολιτισμικό χωροχρόνο, σχέση μας με αυτήν· σχέση που εγκυμονεί άλλοτε την αναπαραγωγή ή την λήθη της παράδοσης (στείρες απόπειρες και τα δυο) κι άλλοτε την καθ' υπέρβασην ή κατά παρέγκλισην ανανέωσή της³².

³⁰ C. Castoriadis, *Monde morcele*, Παρίσι, εκδ. Seuil, 1991, σ. 272.

³¹ Κ. Καστοριάδης, *Η Ελληνική ιδιαιτερότητα*, τομ. Β', *Η πόλις και οι νόμοι*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2008, σ. 322.

³² Για τους καθ' υπέρβασην μετασχηματισμούς και για τις κατά παρέγκλισην καινοτομίες, βλ. Α. Δεληγιώργη, *Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, Α' και Β' Μέρος, εκδ. Αλεξάνδρεια, νέα εμπλουτισμένη έκδοση, Αθήνα 2007.

Άτομο - Πολιτεία - Ηγέτης: Η πολιτική φιλοσοφία του Κωνσταντίνου Τσάτσου

I.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος υπήρξε μια πολύπλευρη προσωπικότητα, ένας πνευματικός άνθρωπος, ένας πνευματικός ηγέτης, ένας στοχαστής που διακήρυττε ότι μόνο η πραγμάτωση των ιδεών πρέπει να βρίσκεται στο επίκεντρο κάθε ενέργειας. Υπήρξε η περίπτωση του Έλληνα όπου ο Λόγος ακολουθούσε με συνέπεια τα έργα του, ήταν η περίπτωση του ανθρώπου που ενσάρκωνε την έννοια της «αρχοντιάς» καθώς όπως τόνιζε και ο ίδιος, μόνο μέσω παραδειγμάτων γίνεται αυτή κατανοητή¹. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος μαθητής του Κάντ και αργότερα του Πλάτωνα σχολιάζει: «βοήθησα μαζί με άλλους να ξαναγυρίσει η σπουδή της φιλοσοφίας στην Ελλάδα. Αυτό το ελάχιστο είναι το όλο μου»². Η εντύπωση στα κείμενα του Κωνσταντίνου Τσάτσου καταδεικνύει περίτρανα, ότι προσέφερε πολλά περισσότερα από όσα ο ίδιος καθομολογούσε, στη χώρα που θαύμαζε.

Το εν λόγω πόνημα δεν προτίθεται να σκιαγραφήσει τις ιδεολογικές συνιστώσες επιρροής της σκέψης του Κωνσταντίνου Τσάτσου, ούτε να παρουσιάσει την εποχή που φιλοσοφικά αντιπροσωπεύει –εν είδει αποτίμησης αυτής– αλλά περισσότερο αποσκοπεί να φωτίσει τις ιδέες του, να μελετήσει τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος δομεί την πολιτική του φιλοσοφία³ μέσω των ακρογωνιαίων εννοιών αυτής, του «ατόμου», της «πολιτείας» και του «ηγέτη», χωρίς όμως να επιχειρεί να διερευνήσει και το σύνολο των θεμελίων –κοινωνική τάξη, δικαιοσύνη, ηθικό χρέος, αγαθό– που κατά τον Τσάτσο συνιστούν την πολιτική/δημοκρατική ζωή, καθώς αυτό θα απαιτούσε μια διαφορετική πραγμάτευση. Θα ανασυγκροτηθούν έτσι οι απόψεις του Κωνσταντίνου

¹ Βλ. σχετικά Κ. Τσάτσος, *Αποχαιρετισμός*, Αθήνα, 1988, σσ. 60 κ. ε.

² Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, Τόμος Β', Αθήνα, σσ. 602.

³ Αναγνωρίζεται, ότι λείπει από το χώρο των μελετών του έργου του, μια τέτοια προσπάθεια να ιδωθούν συγκεντρωτικά οι απόψεις του Τσάτσου περί πολιτικής φιλοσοφίας, λαμβανομένων υπ' όψιν αυτών των στοιχείων. Οι αναφορές δεν θα περιοριστούν μόνο στα έργα του *Ελληνική Πορεία* (1952) και *Πολιτική Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας* (1965), όπως ίσως να περίμενε κανείς, αλλά θα κινηθούν σε όλο το εύρος της σκέψης του, κάθε φορά που ο ίδιος δεν χάνει την ευκαιρία να συζητά αυτά τα δομικά στοιχεία της πολιτικής του θεωρίας.

Τσάτσου αναφορικά με την έννοια του ατόμου προκειμένου να γίνουν κατανοητές οι θέσεις του, τόσο σχετικά με τον τρόπο που αυτό πρέπει να λειτουργεί στα πλαίσια μιας πολιτείας, και τα χαρακτηριστικά που πρέπει να το διέπουν, όσο και το ρόλο που καλείται να διαδραματίσει ο ηγέτης, ως συνδετικός κρίκος μεταξύ αυτών των δύο πόλων. Αφορμώμενος από τις φιλοσοφικές αναζητήσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ο Τσάτσος είναι ίσως από τους λίγους σύγχρονους Έλληνες, όπου η εναρμόνιση της θεωρίας διατρέχει την εμπειρική παρατήρηση όπου και τελικά αυτή υλοποιείται μέσω της πολιτικής του δράσης.

II.

Η πολιτική φιλοσοφία και η πολιτική θεωρία αποτελούν στη σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου πεδία που δεν διαχωρίζονται, καθώς θεωρεί ότι αυτές είναι που μας προσφέρουν τις «έννοιες», οπότε η ψυχή τις συλλαμβάνει μέσω μιας έλλογης λειτουργίας. Βέβαια οι κρίσεις που προσφέρουν «έχουν απόλυτη αναγκαιότητα και δεν είναι εξαρτημένες από τη μεταβλητότητα των εμπειρικών δεδομένων»⁴. Η πολιτική φιλοσοφία όπως «κάθε ειδική επιστήμη τελειούται γινόμενη φιλοσοφία»⁵ και χρίζει τη συνδρομή της πράξης έχοντας τα άτομα ως φορείς των αξιών της.

Η ανθρωποκεντρική αντίληψη θεώρησης των πραγμάτων αποτελεί το εφαλτήριο της σκέψης του. Το άτομο (πνεύμα και συναίσθημα) φέρουν ως βασικό χαρακτηριστικό τους τη δύναμη της βούλησης, καθώς «εκείνο που «Είναι», είναι το νοητό, η σκέψη μας, η αισθητική μας σύλληψη, η ηθική μας αίρεση»⁶. Το άτομο υπάρχει ως συνείδηση, ως προσωπικότητα και έχει απόλυτη ηθική αξία, παρουσιάζεται σαν μια ενιαία ουσία, σαν αυτόνομη αρχή, στην οποία νους και βούληση συνυπάρχουν ισότιμα σ' αυτό⁷. Το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης συναρτάται με την ποιότητα της πράξης, «καθώς όσο περισσότερο μετέχει του Λόγου τόσο περισσότερη ελεύθερη και αυτόνομη είναι»⁸. Έτσι το πρώτο θέμα της πολιτικής του φιλοσοφίας αποτελεί η ελευθερία που ενεργοποιείται μέσω της ελευθερίας της βούλησης και λογίζεται ως μια ειδική μορφή της καθολικής ελευθερίας πάνω στην οποία εδράζεται η συνείδηση. «Η ελευθερία δεν είναι μόνο η πρώτη ηθική αρχή, είναι το τελικό “γιατί” όλων των άλλων νοημάτων»⁹, είναι αυτή που προσφέρει τους εσωτερικούς περιορισμούς ώστε να δράσουν αυτοί ως έλλογοι μηχανισμοί αιτιολογικής νομιμοποίησης της πρακτικής δράσης. Άρα η ελευθερία λειτουργεί ως ασφαλιστική δικλείδα για την πλήρωση της αμοιβαίας αναγνώρισης μεταξύ των ατόμων.

⁴ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Αθήνα, 1965, σσ. 37.

⁵ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 37.

⁶ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 149.

⁷ Κ. Τσάτσος, *Αποχαιρετισμός*, ό.π., σσ. 31-32.

⁸ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 201.

⁹ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία*, Αθήνα, 1952, σσ. 18.

Η αυτονομία, λοιπόν, είναι χαρακτηριστικό των ατόμων, τα οποία λειτουργούν σύμφωνα με τις επιταγές του πρακτικού λόγου και ορίζουν οι ίδιοι τον σκοπό της πράξης τους, χωρίς να αναγνωρίζεται καμιά υπερβατικότητα σε αυτήν. Έτσι ο κινητήριος μοχλός της σκέψης του, η έννοια του ατόμου ως προσωπικότητας, γίνεται κατανοητή ως αλυσίδα αξιών και πηγή ελεύθερης δημιουργίας, καθώς η ελευθερία της πράξεως συνδέεται με την «αξιότητα» του υποκειμένου που δρα. «Στοιχείο άξιο είναι το απόλυτο νόημα, η ιδέα που πρέπει να πραγματοποιηθεί», ενώ η αυτονομία είναι νόμος, «είναι αυτονομία μόνο σε σχέση προς τον αισθητό κόσμο και όχι σε σχέση με τον Λόγο». Η αυτονομία νοείται ως πράξη «που δεν προσδιορίζεται από τα αισθητά αίτια που κυκλώνουν τη συνείδηση, αλλά από τον Λόγο»¹⁰, και από τη στιγμή που μετέχουμε του Λόγου, γινόμαστε ο εαυτός μας, ενώ πιο συγκεκριμένα η «αυτονομία της βούλησης υπάρχει κάθε φορά που οι πράξεις προσδιορίζονται από ιδέες και δη πάντα από την ιδέα της πράξης, από τον ύπατο σκοπό της ιστορίας»¹¹. Η ελεύθερη δράση των ατόμων είναι έλλογη, καθώς οποιαδήποτε πράξη που γίνεται τυχαία δεν είναι ελεύθερη, από τη στιγμή που δεν έχει αιτία το ίδιο το Εγώ. Το αληθινό Εγώ που ταυτίζεται με το Λόγο, είναι η θέληση μου¹², και ενώ το άτομο έχει τη δυνατότητα να αρνηθεί το Λόγο, αυτό δεν μπορεί να συμβεί γιατί τότε θα ήταν σαν να αρνιόταν τη ζωή.

Σκοπός του ατόμου είναι η πνευμάτωση της ζωής, που σημαίνει αποατομίκευση των ανθρώπου, δηλαδή μια διαλεκτική πορεία για την κατάλυση των ειδικών διαφορών, η πλήρωση της ισορροπίας μεταξύ θεωρίας και πράξης· αυτός ο σκοπός όμως δεν εκπληρώνεται αν το άτομο δεν συνυπάρχει, διότι ελευθερία και αυτάρκεια δεν νοούνται πέρα των πλαισίων μιας πολιτείας. Αυτή δηλώνει την πορεία από τη φυσική ύπαρξη σε ηθική και πνευματική, εκφραζόμενη ως πηγή αξιών. Βέβαια ο Τσάτσος δεν οδηγείται στη μείωση του ατόμου έναντι της ολότητας/πολιτείας γιατί κάτι τέτοιο θα ήταν ανήθικο, από τη στιγμή που το άτομο θα καθορίζονταν μόνο ως τμήμα ενός άρτιου οργανισμού, στερούμενος κάθε αυτοτέλεια και αυτάρκεια. «Η τιμή του ανθρώπου είναι η αυτάρκεια του, μόνο έτσι μπορεί να υπάρχει αυτονομία, που είναι ο όρος και μορφή της πνευματικής του υπόστασης»¹³ και η ελεύθερη σκέψη είναι αυτή που δίνει ηθική και πνευματική αξία στο άτομο, καθώς η αξιοπρέπεια του ατόμου έχει ως δομικά χαρακτηριστικά τις έννοιες της πνευματικής, αισθητικής και ηθικής αξίας, όπου η τελευταία έχει ως μοναδική πηγή την ελεύθερη βούληση.

Το άτομο βρίσκεται σε απόλυτη προτεραιότητα σε σχέση με οποιοδήποτε σύστημα επιζητά να επικρατήσει στην κοινωνία. Το άτομο υφίσταται ως πηγή και αναφορά όλων των δεσμών, υπό τον περιορισμό βέβαια της συνύπαρξης στα πλαίσια μιας κοινωνίας.

¹⁰ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 200 και 201.

¹¹ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Αθήνα, 1965, σσ. 55.

¹² Βλ. σχετικά, Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 14-15.

¹³ Κ. Τσάτσος, *Πριν από το Ξεκίνημα*, Αθήνα, 1988, σσ. 28.

Το άτομο τοποθετεί εκεί τον εαυτό του μέσω της συνείδησης¹⁴ και αυτός είναι ο νόμος της ελευθερίας, που στηρίζεται στο Λόγο. Ελεύθερο είναι, έτσι, το άτομο που πληροί το χρέος του, που αφορά την ανύψωση κάθε ανθρώπινης αξίας σε καλλιεργούσα πράξη. «Η σκέψη μας μετέχει της αντικειμενικότητας του Λόγου και της καθολικής του υπόστασης, τότε τη βούληση την προσδιορίζει, όχι ένα σύνολο από αισθητά αίτια, άσχετα προς το εγώ μας, αλλά ο Λόγος ο ίδιος, κατά το μέτρο που πραγματοποιείται μέσα στη συνείδηση μας»¹⁵. Τελικά ο Λόγος και η ελευθερία αποτελούν τους δυο τρόπους της ίδιας ουσίας και ο Κωνσταντίνος Τσάτσος φαίνεται να υποστηρίζει, ότι όσο περισσότερο τα άτομα μετέχουν στο Λόγο, τόσο κατ' επέκταση πληρέστερη είναι η ελευθερία της βούλησης. Το Υποκείμενο καλείται να είναι ελεύθερο από τον ίδιο του τον εαυτό έχοντας ως έρεισμα πάντα τον Λόγο.

Ως εκ τούτου η υπεροχή της ελευθερίας σκέψης και συνείδησης¹⁶ θα οδηγήσει στην ατομική ωριμότητα που θα αποτελέσει βάση για την πολιτική παρουσία των ατόμων, αφού τα άτομα θα υπάρχουν ως ολοκληρωμένοι άνθρωποι κατά το ήθος και το πνεύμα για να μπορούν να είναι και στη συνέχεια ελεύθεροι και δημιουργικοί πολίτες. Μέσω του ήθους αναδεικνύονται, όταν το άτομο λειτουργεί ως πνευματική οντότητα, η ιδέα της αλήθειας, της ωραιότητας και της ηθικότητας και ενώ βέβαια αυτές λογίζονται ως απόλυτες, κάθε φορά εκφράζεται κάποια πτυχή αυτών, ανάλογα με το δημιουργό και την εποχή του. Έτσι, στο επίπεδο της πράξης το άτομο καλείται να ακολουθεί τις απαιτήσεις των καιρών, ώστε διαμέσου της στόχασης, να επιδίδεται σε έναν αγώνα ατομικού κέρδους και κοινωνικής δικαιοσύνης και ως εκ τούτου να ενεργοποιεί την ιδιωτικότητα του κινούμενος στα πλαίσια του δημόσιου χώρου συμμετέχοντας στα κοινά. Η ατομικότητα θα ολοκληρωθεί μέσα στα πλαίσια της Πολιτείας και αυτή η ατομικότητα θα αφορά την πάλη που πραγματώνεται μέσα στο άτομο ανάμεσα στην αυτονομία που επιζητά ο καθένας να πληρώσει και την ανάγκη της συμβίωσης. Τελικά η αναγνώριση και ο σεβασμός της ελευθερίας είναι βασικό γνώρισμα της ελεύθερης πράξης, που αυτό με τη σειρά του αποτελεί βασική συνιστώσα για την νομιμοποίηση μιας κοινωνίας και κατ' επέκταση μιας πολιτείας.

¹⁴ Ο Τσάτσος αναφέρεται «στη δυσκολία της πρωταρχικής τοποθέτησης της συνείδησης, που διατηρώντας την ενότητα και τον χρονικό της περιορισμό τείνει προς την καθολική νόηση και καλλιέργεια». Βλ., Κ. Τσάτσος, *Πριν από το Ξεκίνημα*, ό.π., σσ. 32.

¹⁵ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 201.

¹⁶ Κατά τον Τσάτσο η έλλειψη ελευθερίας της σκέψης και της συνείδησης συνάδει με άτομα που γίνονται υποχείρια δογμάτων, που έχουν ως αρχή τους την Ύλη και όχι το Λόγο.

III.

Τόσο το άτομο όσο και η κοινωνία διέπονται από το λόγο της πράξης. «Η κοινωνία ως ένα «σύνολο νοημάτων άρα και σύνολο πράξεων» υπάρχει επιζητώντας να κινηθεί με βάση ένα κοινό νόημα¹⁷. Αναζητώντας έτσι τα στοιχεία εκείνα που είναι απαραίτητα για να συσταθεί, δεν πρέπει να παραλειφθεί, ότι κάθε φορά αυτή γινόμενη πολιτεία προσαρμόζεται στα εκάστοτε δεδομένα και η υλοποίηση της υπακούει στην ενότητα, ανεξαρτήτως αιτιοτήτων. Ενώ, λοιπόν, το άτομο υπάρχει πάντα σε σχέση με την κοινωνία, καθώς η αμφίδρομη αυτή σχέση αποτελεί το έρεισμα της πολιτείας, αυτό παρουσιάζεται ως το κύτταρο της πόλης και ο ελεύθερος άνθρωπος είναι αυτός που θα στηρίζει την ελευθερία της.

Κοινωνικά ελεύθερο είναι το άτομο, όταν αξιοποιεί τις δυνατότητες δημιουργικής δράσης κατά την αξία του και η ελευθερία του ατόμου συμβαδίζει με την πολιτική ελευθερία, που υποδηλώνει την ενεργό συμμετοχή των ατόμων. Για να αποκτήσει ηθικό κύρος μια πόλη δεν είναι η τύχη αυτή που θα συνδράμει προς αυτήν την κατεύθυνση, αλλά είναι η θέληση των πολιτών που την απαρτίζουν και θα την οδηγήσουν στην πρόοδο. Μπορεί η πορεία του ατόμου ως τέτοιου και του συνόλου που συνιστά να ακολουθούν διαφορετικούς ατραπούς, αλλά η θέαση του κοινού σκοπού τους καθοδηγεί στην ίδια κατεύθυνση. Οι δυο πόλοι –άτομο, κοινωνία– υπακούουν στην αρχή της συναίνεσης, λειτουργούν υπό ένα νόμιμο δεσμό που έχουν ελεύθερα συνάψει. Η συναίνεση¹⁸ είναι μια πράξη, που αυτή η πράξη μετασχηματίζει το πράττον υποκειμένο, που μέσω της πολιτείας ως ο επιβεβλημένος φορέας της ιστορικής αλληλουχίας, της πνευματικής ζωής των κοινωνιών, γίνεται μέρος ενός όλου. Ούτε η κυριαρχία, ούτε η υλική ευδαιμονία λογίζονται ως ύπατοι σκοποί της πολιτείας, καθώς μέλημα αυτής είναι η ευδωμή της ελεύθερης προσωπικής αναζήτησης, από τη στιγμή που αποσκοπεί το κάθε μέλος της να αναγνωρίζει τον εαυτό του μέσα στην πολιτεία. Η πολιτεία θα εκφράζει τη θέληση των ατόμων που θα εκδηλώνεται μέσω του συνεχούς επαναπροσδιορισμού της συναίνεσης, από τη στιγμή που το άτομο θα ασκεί ενεργά πάντα εκ νέου την ελευθερία του, καθώς η πολιτεία θα χρησιμοποιεί γόνιμα τις όποιες αντιθέσεις παρουσιάζονται. Η βούληση των πολιτών δημιουργεί αδιάλειπτα την πολιτεία, που και αυτή με τη σειρά της διαρθρώνεται με βάση την κοινωνική φύση των ανθρώπων. Είναι τελικά τα όρια αυτής μέσα στα οποία το άτομο δημιουργεί πολιτισμό και μπορεί να υπάρξει ως πολιτικό όν, εφόσον μέσα σε αυτά γονιμοποιείται ο ελεύθερος διάλογος που θα καλλιεργηθεί με την Παιδεία.

¹⁷ Βλ. σχετικά Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 60. Αυτό το κοινό νόημα αφορά και το λεγόμενο ηθικό χρέος των ατόμων που συνδέεται με την «καλλιέργεια όλων των αξιών [όπου και] το ηθικό χρέος της ανθρωπότητας και συνακόλουθα κάθε πολιτείας είναι το ίδιο». Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 32. Βλ. και Κ. Τσάτσος, «Το αγαθό ως αρχή της πράξης», *Φιλοσοφία* (Ανάπτυξον), (1971), σσ. 41- 67.

¹⁸ Η συναίνεση κατοχυρώνεται, για τον Τσάτσο, μέσω του συμβολαίου όχι για να προσδιορίσει τη γένεση της Πολιτείας «αλλά ως λογική μορφή της σύστασής της». Βλ. σχετικά Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 259.

Διαμέσου της πολιτείας το άτομο ενισχύεται στον αγώνα του για να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του, εφόσον και η πολιτεία συνιστά στον Κωνσταντίνο Τσάτσο ένα είδος ελεύθερου Υποκειμένου κοινωνικής πράξεως. Η πολιτεία, που επωμίζεται την ευθύνη της διατήρησης των αξιών στο πέρασμα του χρόνου, ολοκληρώνεται από τη στιγμή που τα άτομα συμμετέχουν, έχοντας προηγουμένως αναπτύξει την ηθική και πνευματική τους προσωπικότητα, και ενισχύεται παράλληλα η δύναμη της, από τη στιγμή που από τα άτομα στην ουσία «προέρχονται όλες οι δημιουργικές εμπνεύσεις»¹⁹. Η πολιτεία ενισχύει την πίστη και την επαναγωγή στην μεμονωμένη προσωπικότητα του ατόμου και κάνει αισθητή τη διαφοροποίηση του ατόμου από κάθε άλλο επιτρέποντας με αυτόν τον τρόπο την επίτευξη της σταθερότητας της πολιτείας, από τη στιγμή που προσφέρει το πλαίσιο ελεύθερης δράσης μικρότερων ολοτήτων. Η αξιολογική, τελικά, διαφοροποίηση της Πολιτείας ως ελεύθερου Υποκειμένου κοινωνικής πράξεως σε σχέση με τα άτομα συνίσταται στο γεγονός ότι αυτή αποτελεί τον θεματοφύλακα για την προστασία της ηθικής και πνευματικής αυτονομίας των ατόμων.

Οπότε, από τη μια μεριά, το έργο της Πολιτείας είναι να παιδεύει το άτομο προς την ελευθερία του εντάσσοντας το στην ολότητα, ενώ από την άλλη μοιράζοντας στον καθένα, ό,τι κατ' αξία του ανήκει, θεμελιώνει στους κόλπους της την έννοια της (κοινωνικής) δικαιοσύνης²⁰, υπό το έρεισμα ότι κάθε φορά η πολιτεία καλείται να προστατέψει την ελευθερία που αποκτήθηκε. «Η πολιτεία θα προσφέρει στο άτομο ό,τι από αυτήν εξαρτάται για την τέλεση της ελεύθερης δημιουργικότητας του»²¹. Η πολιτεία προσφέρει τη δυνατότητα σε κάθε άτομο να έχει ελευθερία κινήσεων· ο καθένας έχει το δικό του χώρο δημιουργικής έκφρασης, ο οποίος καλείται να συνεργαστεί και να ενταχθεί «μέσα στους χώρους που ανήκουν σ' όλους τους άλλους». Η πολιτεία στέλνει το μήνυμα της σύνθεσης της ατομικότητας και της ολότητας. Η πολιτεία είναι μια πνευματική ιδέα που χαρακτηρίζεται και για την συνθετότητά της, το κάθε στοιχείο είναι ταυτόχρονα το επιμέρους και το όλο. Το όλο είναι παρόν σε κάθε μέρος του, έτσι από τη στιγμή που ίδια η συνείδηση διαπνέει το κάθε μέρος θα διαπνέει και το όλο. Τελικά είναι αυτή που θα περιχαρακώσει τον κόσμο της πράξης υλοποιώντας τη θετική δημιουργία σε οργανωμένη συνέχεια συνδράμοντας στην εξέλιξη.

¹⁹ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία*, ό.π., σσ. 60.

²⁰ «Προσλαμβάνω τη δικαιοσύνη έμμεσα, μέσω παραστάσεων, σύλληψη από ορισμένη πλευρά και ύστερα συνθέτοντας τις πολλές πλευρές, από τις οποίες την βλέπω προβάλλω, προεκτείνω το νόημα της σε μια ευρύτερη ενότητα προς την ολοκλήρωσή της». Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 211. Βλ. και Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 112. Ο Τσάτσος θεωρεί ότι η κίνηση της Πολιτείας αφορά κύρια και πρωταρχικά την πορεία της προς τη δικαιοσύνη. Είναι αυτή που στην ουσία εκφράζει τη δημιουργικότητα των ατόμων και προστατεύει τα πλαίσια της πολιτείας. Η Πολιτεία πρέπει «να περιορίζει όσο μπορεί, χωρίς ζημία του συνόλου, το χώρο του εγωισμού και να επεκτείνει όσο μπορεί το χώρο της δικαιοσύνης». Κ. Τσάτσος, *Έθνος και Κομμουνισμός*, Αθήνα, 1952, σσ. 27.

²¹ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία*, ό.π., σσ. 128.

Αν και κατανοεί την αντινομία²², που υπάρχει μεταξύ της ύπαρξης ενός ατόμου που επιζητά την αυτονομία του και του ίδιου που υποτάσσεται στην ολότητα, για τον Τσάτσο δεν υφίσταται το πρόβλημα, αν το άτομο ή η πολιτεία προηγείται σε αυτήν τη σχέση αλληλεξάρτησης, καθώς και η πολιτεία πραγματώνει τον ύπατο σκοπό της ιστορίας, που είναι το αγαθό ως αρχή πράξης. Ένα τέτοιο δίλημμα έχει περισσότερο τη μορφή ενός ψευδοπροβλήματος, καθώς το άτομο είναι ελεύθερο και έλλογο, και έχει την πολιτεία ως μέσο για την ανάπτυξη του. Η πολιτεία λειτουργεί ως εχέγγυο για την προάσπιση της ελευθερίας, καθώς το άτομο είναι αυτοσκοπός ενώ η ίδια δεν λογίζεται ως τέτοιος²³. Αυτό όμως δεν αναιρεί τη σημαντικότητα της, αφού το ίδιο το άτομο μπορεί να λειτουργήσει ως αυτοσκοπός «μόνο στο πλαίσιο και χάριν της οργανωμένης ομαδικότητας της πολιτείας»²⁴, υπάρχει, λοιπόν, περισσότερο μια διαλεκτική σχέση μεταξύ αυτών των δύο. Η πολιτεία υπάρχει για να ενισχύσει τη διαφορετικότητα, να μορφοποιήσει και να ολοκληρώσει την ύπαρξη ενός απόλυτου σκοπού που δεν μπορεί να είναι άλλος από την ελευθερία. Κατά συνέπεια αυτό που δεν μπορεί μεμονωμένα να το πετύχει το άτομο καλείται να το φέρει εις πέρας η πολιτεία για λογαριασμό του ατόμου, ενώ παράλληλα αυτός ο σκοπός υπάρχει πέρα της συμβατικής πορείας των ατόμων.

Τελικά, καταδεικνύοντας τα άτομα τις πολιτικές τους αρετές και οι ηγέτες λειτουργώντας με γνώμονα την αρετή τότε υπάρχει η ενδεδειγμένη οργάνωση της πολιτείας και μπορούμε να μιλάμε για την πρόοδο αυτής, «όπου η αληθινή Πολιτεία είναι πολιτεία πολιτισμού (Kulturstaat) και όχι πολιτεία δυνάμεως (Machtstaat) ούτε πολιτεία δικαίου (Rechtstaat)»²⁵.

IV.

Αναμφίβολα μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας, ο συνδετικός κρίκος ως έκφραση του πολιτικού μορφώματος, είναι ο ηγέτης, «είναι ο ηθικός παράγοντας που θα συμβάλλει στην τελειότερη οργάνωση της πολιτείας»²⁶. Ο πολιτικός ηγέτης είναι πνευματικός ηγέτης, είναι αυτός που υπό τη μορφή της έλλογης συνείδησης δεν θα περιορίσει τη δράση του μόνο στην εκπλήρωση των ανώτερων ιδανικών μιας πολιτείας, αλλά θα συνδέσει τις πράξεις του με τις καθημερινές ασχολίες των μελών

²² «Όσο απλό είναι να πεις, η ζωή δεν έχει καμία αξία άλλο τόσο δύσκολο είναι να πεις, πως όλες οι αξίες της ζωής είναι έξω και πέρα από το άτομο». Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σσ. 155.

²³ «Η πολιτεία η ίδια δεν ποτέ σκοπός, έχει σημασία μόνο ως όρος υπό τον οποίο μπορεί να εκπληρωθεί ο σκοπός της ανθρωπότητας, και αυτός ο σκοπός της ανθρωπότητας δεν είναι άλλος από την ανάπτυξη όλων των δυνάμεων του ανθρώπου, η πρόοδος». Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 30.

²⁴ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 49.

²⁵ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική. Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 65.

²⁶ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία*, ό.π., σσ. 65.

της. Ο ηγέτης θα πρέπει να είναι ικανός να εξετάζει τα προβλήματα σε σχέση με το σύνολο της τρέχουσας πολιτικής πράξης. Οι ηγέτες είναι για τον Τσάτσο «δώρα θεού και γεννήματα της Παιδείας»²⁷. Ο ηγέτης διακρίνεται για την έννοια της «πλατωνικής ανδρείας», αγωνίζεται για το δημόσιο συμφέρον, σαν να αγωνιζόταν για το σπίτι του. Ο ηγέτης είναι ο άνθρωπος της πράξης, που πράττει μονάχα όταν πρέπει να πράξει, είναι οδηγός και ως τέτοιος θα πρέπει να «κατέχει όλες τις όψεις της σκέψης και της ψυχής»²⁸, πάντα όμως με την προϋπόθεση ότι αυτές υπάγονται στον έλεγχο του Νου. Αυτός, λοιπόν, αφού θα έχει διεξάγει πρώτα την «εσωτερική του έρευνα» θα είναι σε θέση διαχειριστεί και τα κοινά. Βασικό χαρακτηριστικό του είναι, ότι όπως στη ζωή του έχει ως γνώμονα την έννοια του Λόγου αποφεύγοντας το άλογο στοιχείο, κατά τον ίδιο τρόπο λειτουργεί και στα πλαίσια της κοινωνίας που εκπροσωπεί. Πρώτος ο ηγέτης ενσαρκώνει την υπόσταση του ατόμου, που του έχει γίνει συνειδηση ότι η παρουσία του αλόγου σηματοδοτεί την ακύρωση κάθε κλίμακας αξιών πέρα από τα στενά όρια του χρόνου και του χώρου. Είναι αυτός που πρώτος συνειδητοποιεί ότι αν επικρατήσει αυτό, καταλύεται κάθε ηθική και πολιτική πράξη. Άρα ηγέτης είναι εκείνος που κάθε φορά κρίνεται ο πιο κατάλληλος για την πραγματοποίηση του ύπατου σκοπού της ιστορίας, αυτό όμως δεν αναφέρεται μόνο στο να μπορεί να είναι καλός ηγέτης αλλά να βρίσκεται και σε εγρήγορση προκειμένου να επιζητά να αντικαταστήσει ηγέτες που δεν διακρίνονται για τις αρετές τους –αντικρίζει έτσι την πολιτική πραγματικότητα– πάντα όμως θα είναι αυτός ο ηγέτης που θα τον έχει επιλέξει ο λαός.

Έτσι με την ύπαρξη αξιών ηγετών τότε και οι πολιτικοί οργανισμοί που θα συσταθούν θα είναι οι ορθοί και θα επιτευχθεί η αρμονία της πολιτικής ζωής στηριζόμενη στη δικαιοσύνη. Γι' αυτό το λόγο ο ηγέτης πρέπει εκ των προτέρων να είναι σε θέση να σφραγίζεται τις απαιτήσεις των καιρών και να αναγνωρίζει ποιο ρόλο καλείται η πολιτεία να επιτελέσει, ώστε να την κατευθύνει προς την πραγμάτωση του. Ο ηγέτης δεν χειραγωγείται από τις περιστάσεις, δεν είναι δημαγωγός. Έχει την ικανότητα να υψώνεται πάνω από αυτές, έχοντας μια καθολική θέαση των πραγμάτων, που του επιτρέπει να κρίνει τον καλύτερο τρόπο υλοποίησης όλων αυτών των στοιχείων που φέρουν τα άτομα για την επιδίωξη της συλλογικής δράσης με απώτερο στόχο την εκπλήρωση του κοινού νοήματος. Οι αρετές²⁹ του ηγέτη και ο τρόπος που τις θέτει στην πράξη δημιουργούν την προσωπικότητα του και πληρούν ή όχι την αποστολή του. Είναι αυτός που αναδεικνύει την αποστολή της πολιτικής, ότι παρά την σχετικότητα

²⁷ Τέτοια παραδείγματα αποτελούν για τον Τσάτσο, τόσο ο Τρικούπης όσο και ο Βενιζέλος, ενώ ηγέτες όπως αυτοί του Χαλιφάτου της Βαγδάτης και του Βασιλείου του Κασμίρ είναι ανάξιοι αναφοράς. Βλ. σχετικά Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία*, ό.π., σσ. 187 και 201-205.

²⁸ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία*, ό.π., σσ. 190.

²⁹ Ο Τσάτσος αντιπαραβάλλει συχνά τον ρόλο ενός ηγέτη με εκείνον ενός δικαστή. «Η αρετή του είναι ακριβώς αυτή του η καθολικότητα που στηρίζει τη συνθετική και συντονιστική του θέληση». Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία*, ό.π., σσ. 192.

των μέσων της χαρακτηρίζεται από την απολυτότητα του σκοπού της. Ο ηγέτης φροντίζει να αποτελεί η πολιτεία πάντα το πλαίσιο της ανάπτυξης των μελών της, να δρουν δηλαδή τα άτομα ελεύθερα. Επιπρόσθετα ο ηγέτης ενώ δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζει βραχυπρόθεσμα τους όποιους στόχους θέτει, δεν θα πρέπει ταυτόχρονα να διακρίνει μόνο «τους αιώνιους σκοπούς της πολιτείας», αλλά να είναι άξιος να συγκεκριμενοποιεί τις ανάγκες αυτής, και κάθε φορά να τις προσαρμόζει στις απαιτήσεις της εποχής. Στην ουσία είναι η σύμπραξη του θεωρητικού με τον πρακτικό βίο που θα πρέπει να πληροί ένα ηγέτης. Ο ηγέτης καλείται να έχει οράματα, τα οποία όμως είναι εφικτά μέσω της πραγματικότητας. «Ιδεολόγος και ρεαλιστής ταυτόχρονα πρέπει να είναι ο πολιτικός»³⁰, και αυτά τα δυο χαρακτηριστικά πρέπει να βρίσκονται στην αρμονικότερη μορφή τους στο πρόσωπο ενός ηγέτη. Ο άξιος, όμως, οδηγός μιας πολιτείας απαιτείται να είναι σε θέση να επιλέγει κάθε φορά τους ανθρώπους που θα συμβαδίζουν μαζί του για την υλοποίηση αυτών των οραμάτων.

Ο ηγέτης είναι η πραγμάτωση της έννοιας της συνείδησης στο δημόσιο χώρο, εκφράζει την υλοποίηση όσων χρήζουν δύναμη κρίσης – σταθερότητα και ευελιξία στις περιστάσεις. Η υπεροχή ενός ηγέτη δεν γνωρίζει χωρικά ή χρονικά όρια. Στο πρόσωπο του συνεργάζεται η ιδέα με την πράξη, οραματίζεται με βάση τα ιδεώδη και ενώ κινείται στα πλαίσια της αστάθειας, που του εκχωρεί η υλοποίηση συγκεκριμένων πραγμάτων, μολαυτά προσπαθεί διαρκώς να υπαγάγει τα πάντα στον σκοπό –τον ύπατο σκοπό της ιστορίας– που υπηρετεί. Διαμέσου του ικανού ηγέτη οι πολίτες είναι σε θέση μακροπρόθεσμα να αναγνωρίζουν, ότι επιβάλλεται η παρουσία ενός καθοδηγητή νομιμοποιώντας τη σε εσωτερικά κίνητρα. Έτσι, από την μια μεριά, ο Τσάτσος πιστεύει τόσο στο «προσωπικό χάρισμα» που χαρακτηρίζει τη μορφή ενός ηγέτη, πράγμα που και ηθικά νομιμοποιεί την εξουσία του, και από την άλλη, ότι τόσο η παράδοση όσο και οι νόμιμες αρχές του κράτους επιβεβαιώνουν την αναγκαιότητα του. Αυτή βέβαια η αναγκαιότητα προβάλλεται, όταν ο ηγέτης «ως παιδαγωγός του λαού του»³¹ μετουσιώνει σε πράξη τη μετοχή του στο Λόγο, αποσκοπώντας να πληρώσει το νόημα του ως άνθρωπος, αλλά και να άρει τις αντιθέσεις υπερασπιζόμενος τη διαλεκτική πορεία της ολότητας.

Έχοντας, λοιπόν, πίστη στο Λόγο για την κατανόηση της ελευθερίας και του πολιτισμού, ο Τσάτσος εξύψωσε το άτομο ως πνευματική και ηθική οντότητα. Επιζήτησε να δημιουργήσει ώριμους και ελεύθερους πολίτες που θα ακολουθούν αυτό που επιτάσσει η ουσία τους –το «Είναι» είναι αγαθό καθεαυτό– για να μην καταλύεται η προσωπικότητά τους, θέλοντας έτσι η ιδεατή μορφή δημοκρατίας να μην αντιτίθεται στη δημοκρατία της πραγματικότητας, γιατί η συλλογική αρετή είναι αυτή που θα επιφέρει την ισχύ και τη σταθερότητα σε μια πολιτεία και κατ' επέκταση σε έναν πολιτισμό.

³⁰ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία, ό.π.*, σσ. 194.

³¹ Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία, ό.π.*, σσ. 200.

Το όραμα για μια ιδεατή υπερπολιτεία στο έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Θέμα

Η παρούσα εισήγηση έχει ως θέμα την ιδέα του Κωνσταντίνου Τσάτσου την οποία ιδιαίτερα πραγματεύεται στο έργο του *Πολιτική* (1965) και αφορά την πραγμάτωση μιάς υπερεθνικής, παγκόσμιας πολιτείας, *μιάς πολιτείας-πολιτειών μιάς υπερπολιτείας*¹, μιάς Ιδεατής Πολιτείας.

Σκοπός

Στα πλαίσια της ανακοίνωσης θα γίνει προσπάθεια προσέγγισης της σκέψης του Κωνσταντίνου Τσάτσου που άπτεται των απόψεών του για την Πολιτεία ως του χώρου όπου πραγματοποιείται άμεσα τόσο κοινωνική, όσο και ανθρώπινη ελευθερία. Η ελευθερία όχι μόνο ως κατάκτηση όλο και περισσότερο χώρου στα όρια του οποίου μπορεί ο άνθρωπος να δρα και να λειτουργεί, αλλά ως έννοια που εκφράζει την ανθρώπινη φύση ως τελολογική και αναγκαία συνθήκη της ίδιας του της ύπαρξης και ως του μέσου δια του οποίου η ανθρώπινη ιστορία πορεύεται προς έναν σκοπό. Αυτόν τον οποίο ονομάζει **Ύπατο σκοπό της Ιστορίας** και τον ορίζει ως τον *χώρο πραγμάτωσης όλων των ιδεών, όλων των αξιών του πολιτισμού, θεωρητικών και πρακτικών, το σύνολο των απόλυτων αξιών που συναπαρτίζουν την έννοια του πολιτισμού, την επιστήμη, την τέχνη, την θρησκεία, την ηθική και την κοινωνική τάξη, την φιλότιμια σε όλες τις εμφανίσεις της*. Επειδή μέσα στην πολιτεία ο άνθρωπος βρίσκει και απελευθερώνει την ουσία της ύπαρξής του, η ειρηνική συνύπαρξη και η οικουμενική πολιτική συνένωση όλων των πολιτειών θεωρείται ως η αναγκαία λογικά και δεοντολογικά κατάληξη της ιστορίας.

Πολιτική και ύπατος σκοπός της ιστορίας

Ο Τσάτσος υποστήριξε με νεανική θέρμη την ιδέα της ελευθερίας του ανθρώπου και την ειρηνική συνύπαρξή του τόσο μέσα στην «εθνική» πολιτεία όσο και μέσα σε μιά διεθνή πολιτεία. Φαίνεται πως κατέληξε σ' αυτήν την ιδέα μέσα από μιά σειρά

¹ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική, Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Οι εκδόσεις των Φύλων, 3^η έκδοση, Αθήνα 200 σ. 302.

συλλογισμών που ξεκινούν από τον στοχασμό του πάνω στην ανθρώπινη φύση και την ουσία της και την διαπίστωση πως η ανθρώπινη φύση στην ουσία της είναι ελεύθερη. Η ελευθερία αποτελεί κοσμοθεωρητική αφετηρία και οδηγεί τον άνθρωπο σε πράξεις ελεύθερες που έχουν όμως έναν σκοπό. Ο σκοπός αυτός είναι ο ύπατος σκοπός της ιστορίας, δηλαδή η παραγωγή έργων πολιτισμού και διαχρονικής αξίας. Το όραμα του Κωνσταντίνου Τσάτσου για την υλοποίηση της ιδεατής διεθνούς πολιτείας στη σκέψη του συνδέεται με τις απόψεις του για την αποστολή της πολιτείας, τη λειτουργία των πολιτών μέσα σ' αυτήν και για την ατομική κυρίως ελευθερία η οποία αποτελεί τον νομοτελιακό σκοπό της ιστορίας, τον ύπατο σκοπό της ιστορίας όπως χαρακτηριστικά τον αναφέρει.

Κεντρική θέση στο έργο του Κων/νου Τσάτσου κατέχει το σύστημα αξιών το οποίο αυτός προβάλλει, στο οποίο κυριαρχούν οι αξίες τις οποίες υπηρέτησε, όπως έθνος, πολιτεία, δημοκρατία, πολιτική, ελευθερία, κοινωνική δικαιοσύνη, παιδεία, πολιτισμός. Οι ιδέες αυτές σφραγίζουν το έργο του και η υλοποίηση τους προτείνεται ως ύπατος ιστορικός σκοπός τον οποίο ο Τσάτσος θέλει να πραγματοποιείται αρχικά μέσα από το όραμά του για μιά ενωμένη Ευρώπη αλλά και μέσα από την ειρηνική οικουμενική πολιτική ένωση των λαών. Οι ιδέες και οι απόψεις του Τσάτσου και ο στοχασμός του για τη ανθρώπινη μοίρα και την ανθρώπινη πορεία “δέθηκε” με την πολιτική την οποία υπηρέτησε, σε έναν αποτελεσματικό συγκερασμό οράματος και πολιτικών επιλογών.

Η πολιτική ως του μέσου που ορίζει τους κανόνες πραγματοποίησης αυτού του οράματος για τον Τσάτσο αποτελεί μέρος του φιλοσοφικού συστήματος της φιλοσοφίας της πράξεως, το οποίο ανέπτυξε παράλληλα με το σύστημα της φιλοσοφίας της τέχνης. Η φιλοσοφία της πράξεως έχει επίκεντρο την φιλοσοφία του δικαίου. Η φιλοσοφία του δικαίου διέπεται από τέσσερες θέσεις-αρχές. Η πρώτη θέση είναι η πραγμάτωση της κοινωνικής ελευθερίας που ταυτίζεται με την ιδέα του δικαίου την οποία αποτύπωσε στο έργο του *Πολιτική, Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας* το οποίο έγραψε το 1965 και το οποίο αποτελεί μιά δεοντολογική έρευνα περί της πολιτικής. Εκεί αναπτύσσει τις απόψεις του όχι για το ποιά πρέπει να είναι η πολιτική πράξη αλλά τους όρους υπό τους οποίους η κάθε πολιτική πράξη μπορεί να χαρακτηριστεί ως η δέουσα, ως ορθή βασιζόμενη στη θεωρία του πρακτικού λόγου. Αν και από την θεωρία του πρακτικού λόγου, αναφέρει ο Τσάτσος, δεν μπορεί να αντληθούν άμεσα λύσεις διότι η πολιτική έχει να αντιμετωπίσει θέματα που συντελούνται κάτω από συγκεκριμένες και ωρισμένες, μοναδικές φυσικές, κοινωνικές και ψυχολογικές συνθήκες. Έτσι το πρακτέο κάθε φορά γίνεται μοναδικό καθώς το σημείο αφετηρίας κάθε πράξης κάθε φορά είναι διάφορο. Γι' αυτό το μόνο αμετακίνητο είναι ο τελικός σκοπός των πράξεων, αυτός που ο ίδιος, όπως θα δούμε παρακάτω, ονομάζει **ύπατο σκοπό της ιστορίας**.

Ο Τσάτσος ξεκινώντας από την πλατωνική θεωρία των ιδεών, περί διάκρισης αισθητού και ιδεατού κόσμου, Ιδέας και πραγματικότητας, ορίζει ως πρωταρχική πηγή του δικαίου την ιδέα του δικαίου. Η ιδέα του δικαίου δεν είναι μόνον λογική και αναγκαία υπόθεση δηλ. μεθοδολογική αρχή, αλλά είναι και πρακτική αρχή, δεοντολογική αρχή, διότι πρέπει να πραγματοποιηθεί δηλαδή να γίνει σύνδεση, συγκερασμός ιδέας και πράξης εις τρόπον ώστε η ιδέα να αποτελεί το κριτήριο των πράξεων. Ο συγκερασμός αυτός, η σύνδεση δηλαδή ιδέας και πράξης επιτυγχάνεται με τη μέθοδο της εξειδικεύσεως. Δηλαδή με τον ορισμό ενός τελικού σκοπού της πράξης, της κάθε μιάς πράξης δικαίου, δηλαδή με τον ορισμό ενός τελολογικού σκοπού της κάθε πράξης.

ΙΑΕΕΣ

ΜΕΘΕΞΗ

ΥΛΗ

Βασιζόμενος στην άποψη αυτή ο Τσάτσος, ορίζει πως **το δέον** της πράξης πρέπει να είναι **Ιδέα ή απόλυτη αξία**. Η δε αποδέσμευση του ανθρώπου από κάθε φυσικό αίτιο δράσης σημαίνει **ελευθερία**. Άρα το περιεχόμενο του δέοντος ή της ιδέας βάσει της οποίας πράττουμε, είναι πράξη ελεύθερη που προσδιορίζεται από ένα απόλυτα δέον απαλλαγμένο από κάθε φυσικό αίτιο αλλά και από τα διάφορα πάθη και παρορμήσεις της ψυχής. Μερικές από τις όψεις αυτές μας είναι προστιτές μέσα από τη μαθηματική σκέψη και τις εφαρμογές της, μέσα από τη μουσική και τις υψηλές αισθητικές αξίες αλλά και ως βιώματα, σαν ευαισθησία και συγκλονισμός του συναισθηματικού μας κόσμου μπροστά στα μεγάλα ιδεώδη. **Δέον – Ιδέα ή Απόλυτη Αξία – Ελευθερία**

Υπατος σκοπός = Ελευθερία

Επειδή το δέον της πράξης είναι ανάγκη να προσδιορίζεται από έναν σκοπό προαπαιτείται για την κάθε πράξη ο καθορισμός ενός απόλυτου σκοπού καθολικού όμως κύρους, ενός **ύπατου σκοπού της** πράξης, αφού κατά τα ανωτέρω θα υλοποιείται βάσει απολύτων κανόνων πράξης (δέον). Έτσι η κατεύθυνση της σκέψης είναι τελολογική και η πράξη νοείται μόνο με το κατηγορημα του σκοπού. Και επειδή η πράξη είναι ελεύθερη συνεπάγεται πως και σκοπός της πράξης είναι η ελευθερία. Η **ελευθερία**, υπό την ουσιαστική της έννοια κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο

εκφράζει την επιταγή να πραγματοποιηθεί μέσα στη ροή του χρόνου, μέσα στον αισθητό κόσμο, ο κανόνας και ο σκοπός αυτός. Και περιλαμβάνει ο σκοπός αυτός όλες τις αξίες πολιτισμού, θεωρητικές και πρακτικές: την επιστήμη, την τέχνη, την θρησκεία, την ηθική και την κοινωνική τάξη, την φιλότιτα σε όλες τις εμφανίσεις της²,

δηλαδή το σύνολο των απόλυτων αξιών που συναπαρτίζουν την έννοια του πολιτισμού.

² Κ. Τσάτσος, *Πολιτική*, σ. 24.

Ανάμεσα στους δύο κόσμους στον κόσμο του δέοντος δηλ.τον κόσμο των Ιδεών και τον κόσμο των πράξεων υπάρχει ένας σύνδεσμος. **Ο σύνδεσμος αυτός είναι η ανθρώπινη συνείδηση η οποία μπορεί να συλλάβει νοήματα απόλυτα όπως το νόημα του καλού και της δικαιοσύνης.** Τα νοήματα αυτά μπορούν να αποτελέσουν αιτία πράξεων απόλυτης αξίας. Και τότε οι πράξεις αυτές που έχουν ως αφετηρία αυτές τις απόλυτες αξίες μπορούν να θεωρηθούν ελεύθερες Έτσι, ανάμεσα στον κόσμο των ιδεών και τον κόσμο της ύλης,δημιουργείται ο κόσμος των ανθρωπίνων πράξεων, της ανθρωπίνης δραστηριότητας, ο κόσμος όπου οι πράξεις μπορούν και πρέπει να συμμορφώνονται προς τις ιδέες αλλά και να κατευθύνονται προς τους σκοπούς τους οποίους οι ιδέες ορίζουν. Ο μικτός αυτός κόσμος ο κόσμος της «μέθεξης» είναι για τον Κων/νο Τσάτσο **ο κόσμος της ιστορίας**, είναι ο στίβος, όπως ο Τσάττος τον ονομάζει, όπου ο ελεύθερος άνθρωπος αγωνίζεται να κατευθύνει τη ζωή, βήμα-βήμα προς τον ύπατο σκοπό της.

Κατά τον Κων/νο Τσάτσο ο άνθρωπος, ο κάθε άνθρωπος, η ανθρώπινη φύση, εμπεριέχει αφ' εαυτής γνώση. Η γνώση αυτή έχει αλάθητα κριτήρια και σταθερό γνώμονα την ίδια την Αλήθεια και τη δύναμη του νοείν το Σύμπαν. Αν η δύναμη του νοείν ονομασθεί **Λόγος** τότε μέσα σε κάθε απόφαση θετική ή αρνητική, ενυπάρχει η κατάφαση του Λόγου που υψώνεται πάνω και πριν από κάθε άλλο προσδιορισμό, πάνω από κάθε αίτιο του αισθητού κόσμου. Και καταλήγει πως, εάν η ανθρώπινη ύπαρξη έχει νόημα, αυτό οφείλεται στην ύπαρξη του Λόγου μέσα μας, που νοεΐ, κρίνει και λέει το ναι ή το όχι σε κάθε απόφαση. **Ο Λόγος** αυτός είναι από κάθε τι άλλο δυνατότερος, είναι ελεύθερος, δεν μας δίνεται διότι είναι πριν από κάθε τι δοσμένος, είναι δηλαδή κατά την ουσία του **δύναμη ελευθερίας**. Η τάση δε του ανθρώπου του νοεΐν είναι ο πλατωνικός θεΐος έρωτας μέσω του οποίου ο Κων/νος Τσάττος θεωρεί ότι ο νους κατευθύνεται προς την ιδέα, προς την Αλήθεια, το Αγαθό, τον Λόγο. Στην ύπαρξη του Λόγου ο Τσάττος δίνει στον άνθρωπο αξία μοναδική και απόλυτη διότι

Σαν πλάσμα του θεού, κάθε άνθρωπος, έχει μια ορισμένη αποστολή να εκπληρώσει στην επίγεια ζωή του και καθώς είναι άξια η αποστολή αυτή αποκτά και κάθε άνθρωπος αξΐαν απόλυτη³.

Αφού η κάθε ανθρώπινη ύπαρξη έχει σκοπό πράξεων απόλυτης αξίας, τότε οι πράξεις αυτές που έχουν ως αφετηρία αυτές τις απόλυτες αξίες μπορούν να θεωρηθούν ελεύθερες.

³ Κ.Τσάττου, *Η κοινωνική φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, εκδ. Εστία, Αθήνα 1980, σ.142

Η Πολιτεία ως πραγμάτωση του ύπατου σκοπού

Εκεί όπου πραγματοποιείται άμεσα κυρίως η αξία της κοινωνικής ελευθερίας είναι η πολιτεία. Κατά τον Κων/νο Τσάτσο η Πολιτεία είναι ένα υποκείμενο ιστορικών πράξεων, το σπουδαιότερο, που, πραγματοποιώντας την κοινωνική ελευθερία γίνεται το απαραίτητο υπόβαθρο για την πραγμάτωση όλων των πολιτιστικών αξιών, δηλαδή του ύπατου σκοπού της ιστορίας. Διότι, χωρίς την οργάνωση της κοινωνικής συμβίωσης και της ιστορικής συνέχειας, χωρίς δηλαδή την πραγμάτωση της αξίας της κοινωνικής ελευθερίας δεν είναι κατά κανένα τρόπο νοητή η πραγμάτωση του ύπατου σκοπού. Και τούτο, η πραγμάτωση δηλαδή της πολιτείας ως συλλογικού υποκειμένου πράξης, είναι ιστορική αποστολή χωρίς ωστόσο να αποτελεί αυτοσκοπό η ίδια αυτή καθ' εαυτή.

Κάθε πολιτεία πρέπει, αναφέρει ο Τσάτσος, να είναι πολιτεία πολιτισμού, πολιτεία δικαίου ή κοινωνική πολιτεία προκειμένου να καταστεί «πολιτεία πολιτισμού». Πρώτος σκοπός της πολιτείας δεν είναι οι άνθρωποι, αλλά ο ύπατος σκοπός, η καλλιέργεια όλων των αξιών της ζωής που έχουν ωστόσο πρώτη και κύρια πηγή τον άνθρωπο. Τον άνθρωπο οφείλει πρώτα η πολιτεία να θεραπεύσει όχι για να τον κάνει ευδαιμονέστερο αλλά για να τον μεταβάλει «σε σκεύος του ύπατου σκοπού, σε δημιουργό έργων πολιτισμού»⁴. Βάσει αυτού οφείλει η πολιτεία να ρυθμίσει τις σχέσεις των ανθρώπων κατά τρόπον ώστε αυτοί να υψωθούν και να καταστούν ικανοί να εκπληρώσουν τον ύπατο σκοπό. Ως αποστολή της πολιτείας ορίζεται η δικαιοσύνη προς αυτούς που την απαρτίζουν και η δημιουργικότητά της. Την πραγματοποίηση του ύπατου σκοπού της ιστορίας έχει στόχο και κάθε πολιτεία στην ολότητά της αλλά και κάθε πολιτική πράξη κάθε ατόμου. Έτσι χρέος της πολιτικής εξουσίας είναι να οργανώσει τη ζωή της πολιτείας κατά τρόπον ώστε να δημιουργούνται μεγαλύτερα αγαθά πολιτισμού και από κάθε άτομο και από το σύνολο. Η δε δικαιοσύνη πρέπει να είναι η υπέρτατη αξία, η ιδέα που διέπει κάθε πολιτική. Ως μέσα δε εξειδίκευσης του ύπατου σκοπού θα εμφανίζονται οι λεγόμενες ελευθερίες και γενικότερα τα πάσης φύσεως δικαιώματα του ατόμου.

Ο ύπατος σκοπός της ιστορίας είναι αυτός που καθορίζει και το πρόσωπο του κυβερνήτη (των εξουσιαστών) της κάθε πολιτείας. (Το θέμα αυτό δεν είναι στα πλαίσια της παρούσης εργασίας να αναλυθεί).

Η διεθνής πολιτεία

Η πορεία της ιστορίας του ανθρώπου πορεύεται προς ένα θετικό τέρμα⁵. Αυτή η θέση αποτελεί τη δεοντολογική αμετακίνητη πίστη του Τσάτσου από την οποία απορρέουν οι απόψεις του για την πολιτική και την κοινή πορεία της ανθρωπότητας. Αυτή η πίστη, όπως ο ίδιος αναφέρει ούτε θεμελιώνεται, ούτε ερευνάται. Προβάλλεται

⁴ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική*, σ.120

⁵ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική*, σ.43

ως μεταφυσική πίστη και υποστηρίζεται με υποθετικά επιχειρήματα όπως άλλωστε κάνει και η μαθηματική σκέψη τα οποία δεν είναι της παρούσης μελέτης να αναφερθούν καθώς η άποψή του ευσταθεί και αρτιώνεται στη δεοντολογική σφαίρα. Εξάλλου όπως ο αναφέρει:

Εάν δεν πορεύεται η ιστορία, διαλεκτικά ή αλλιώς, προς τον ύπατο σκοπό, τότε η ζωή του ανθρώπου, και γενικά η ζωή, δεν έχει νόημα. Καταντά ένα για το Λόγο ανεξήγητο γέννημα του αγνώστου.

Ως συνέπεια της ανθρώπινης πορείας προς τον ύπατο σκοπό της ιστορίας, δηλαδή της πραγμάτωσης όλων των ιδεών, όλων των αξιών του πολιτισμού με την οργάνωση των ατόμων στα πλαίσια της πολιτείας, ο Κων/νος Τσάτσος οραματίζεται την πολιτική ενότητα της ανθρωπότητας ως μια αναγκαία λογική και δεοντολογική κατάληξη της ιστορίας.

Η σκέψη του Τσάτσου ακολουθεί τον εξής κλιμακωτό συλλογισμό. Ο άνθρωπος, το κάθε άτομο χωριστά, μόνο αυτό, μόνο η ατομική (όπως παραπάνω είδαμε) συνείδηση είναι η **άμεση πηγή δημιουργίας πνεύματος**⁶. Αυτό, το ατομικό πνεύμα, ζυμωμένο με την πολύχρονη συλλογική προσπάθεια πρέπει να στραφεί προς την κατεύθυνση της παραγωγής πράξεων πολιτισμού **μέσα σε μιιά ειρηνική πολιτεία**. Διότι ο τελικός σκοπός που οφείλουν να επιδιώξουν με την πράξη τα άτομα και τα ποικίλλα συλλογικά υποκείμενα πράξης άρα και οι πολιτείες είναι απολύτως ο ίδιος, είναι ο **πολιτισμός**, άρα ό,τι με τις πράξεις του επιδιώκει το άτομο το ίδιο πρέπει να επιδιώκει και η πολιτεία στην ιστορική της πορεία. Υπάρχει δηλαδή ταυτότητα τελικών σκοπών ατόμου και πολιτείας. Και ο τελικός σκοπός της πράξης, γενικά της ιστορίας δεν είναι άλλος παρά οι πράξεις απόλυτης αξίας, πράξεις Δικαίου.

Ο συλλογισμός αυτός ξεκινά με την **υπαγωγή μιιάς πράξεως σε έναν κανόνα δικαίου** αλλά και την **αξιολόγηση** της κάθε πράξης ως μέσου προς σκοπό. Η υπαγωγή δεν είναι τυπολογική αλλά **τελογολική και επομένως πράξη ουσιαστικής δικαιοσύνης**. Μ' αυτή τη μέθοδο μπορούν να οριστούν οι ουσιαστικοί κανόνες συμβίωσης και συμπόρευσης των ανθρώπων.

Άρα αφού ένας, δηλαδή κοινός είναι ο σκοπός των ανθρώπων, των πολιτειών και της ιστορίας, ένας ο σκοπός όλων των πράξεων όλων των έλλογων όντων πρέπει και τα μέσα που οδηγούν προς αυτόν τον σκοπό, δηλαδή οι πολιτείες να είναι έτσι εναρμονισμένα και συντονισμένα ώστε η πορεία τους να συγκλίνει κατά τον καλύτερο τρόπο προς αυτόν τον σκοπό. Η ενότητα αυτή θα πρέπει να είναι πολιτική ενότητα καθώς η πολιτική οργάνωση εξασφαλίζει τις προϋποθέσεις της ελεύθερης ανάπτυξης του ατόμου.

⁶ Κ.Τσάτσος, *Πολιτική*, ο.π.σελ.72

Ακολουθεί επομένως όλες οι πολιτείες, όλη η οικουμένη πρέπει να υπαχθεί σε μιά ενιαία πολιτική τάξη. Η πολιτική ενότητα του κόσμου είναι η αναγκαία λογικά και δεοντολογικά κατάληξη της ιστορίας, αν η ιστορία είναι είναι η αύξουσα πραγμάτωση του πνεύματος μέσα στο χρόνο, μιά ενιαία πορεία προς έναν ενιαίο σκοπό⁷.

Όμως η πολιτική ενότητα σχηματίζεται όπου υπάρχει μιά ενωτική αρχή. Η ενωτική αυτή αρχή,

η πολιτική ενότητα των πολιτειών δεν βρίσκεται παρά σε μιά πολιτεία πολιτειών, σε μιά υπερπολιτεία⁸.

Η πορεία αυτή είναι τελολογικά καθορισμένη. Είναι ειρηνική πορεία πολιτισμού προς την παγκόσμια, οικουμενική συνύπαρξη των ανθρώπων, την οικουμενική συμπίεση των ανθρώπων προς μιά ενιαία παγκόσμια, διεθνή ιδεατή πολιτεία. Την πολιτεία αυτή, την *υπερπολιτεία* όπως ο Τσάτσος ονομάζει καθιστά ο ύπατος σκοπός αποκλειστικό του όργανο καθώς μόνον εκεί, μέσα στην πολιτεία υπάρχει το δίκαιο. Το δίκαιο ιδωμένο με την έννοια της Δικαιοσύνης η οποία αποτελεί και τον σκοπό της κάθε πολιτείας, όπως έχει διατυπωθεί. Η υπερπολιτεία θα αποτελείται από το σύνολο των πολιτειών, όπως κάθε πολιτεία αποτελείται από το σύνολο των πολιτών της. Θα αποτελούν δηλαδή οι πολιτείες τους πολίτες της υπερπολιτείας, τους οποίους θα καθιστά υποκείμενα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων.

Η υπερπολιτεία στη σκέψη του Τσάτσου δεν εξαφανίζει την πρωτοβουλία των ατόμων αλλά καθιστά τις επί μέρους πολιτείες αρμόδιες να διατυπώνουν όλους τους ειδικότερους κανόνες που εξειδικεύουν τον ύπατο σκοπό. Και όπως προαναφέρθηκε, αφού η κάθε πολιτεία χωριστά εξασφαλίζει τις συνθήκες μέσα στις οποίες το άτομο ελευθερώνεται και παράγει πράξεις πολιτισμού, ως συνέπεια έρχεται ως σκοπός της ανθρωπότητας ως σκοπός τόσο του κάθε ατόμου, όσο και της κάθε πολιτείας η ένωση της ανθρωπότητας ως ο ύπατος σκοπός. Μεταξύ δε των πολιτειών και του ύπατου σκοπού παρεμβάλλονται οι κανόνες του διεθνούς δικαίου οι οποίοι κι αυτοί στόχο έχουν την δημιουργία, στην καθ'εκάστη των πολιτειών, των ιδιαίτερων εκείνων εν τόπω και χρόνω συνθηκών ώστε να τα άτομα των πολιτειών, άρα και οι πολιτείες ιστορικά να εξελίσσονται και να ωδεύουν προς τον ύπατο σκοπό.

Υπερπολιτεία και Ελληνικό Πνεύμα

Τη λειτουργία της υπερπολιτείας ο Τσάτσος την οραματίζεται ως την πολιτική ενότητα των πολιτειών του κόσμου όπως την οραματίστηκαν πρώτοι οι Κυνικοί και ύστερα οι Στωϊκοί, όπως αναφέρει. Και από την ενότητα του Λόγου και της ηθικής τάξης έφθασαν στην πολιτική ενότητα. Και βρίσκομε, συνεχίζει, στους αρχαίους

⁷ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική*, σ.301

⁸ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική*, σ.302

έλληνες όχι μόνον την ιδέα της ενότητας των πολιτειών αλλά και την ανάγκη της διατήρησης της πολλότητας των πολιτειών μέσα στην ενότητα. Στην ένωση αυτή έπλασε ο Τσάτσος το όραμα, την ιδέα, τον μύθο του μέλλοντος, το ιδεολογικό υπόβαθρο του οποίου θα αναζητηθεί στις ηθικές αρχές του κλασικού κόσμου. Η επιστροφή στις πηγές του κλασικού πνεύματος σημαίνει για τον Κ. Τσάτσο:

- κυριαρχία του «λόγου» σε κάθε έκφραση ζωής,
- την αναζήτηση της ιδέας του αυτόνομου και ελεύθερου ανθρώπου,
- πίστη σε σταθερές Αρχές, στις Ιδέες, στο «λόγο» όπως τον μόρφωσε η κλασική ελληνική φιλοσοφία και η φιλοσοφία όλων των μεγάλων ευρωπαϊκών εποχών,
- πίστη σε αναλλοίωτες πρώτες αρχές, είτε της γνώσης, είτε της πράξης προικισμένη με την πιο βαθιά φιλοσοφική θεμελίωση που βρήκε ο ανθρώπινος νους, και τούτα θα έχουν ως συνέπεια το να αναβλύσει μέσα από τις αναλλοίωτες αυτές αξίες του κάθε έθνους, *ο νέος μύθος*⁹.

Διότι όπως ο ίδιος λέει και η ιστορία ευκρινώς καταδεικνύει ο κάθε λαός έχει το μύθο του, που πέρα από τα υλικά κίνητρα των υλικών συμφερόντων του αυτός προσδιορίζει τις πράξεις και τις σκέψεις του. *Ο Μύθος είναι πνευματικό στερέωμα κάτω από το οποίο ζει ο άνθρωπος* καταλήγει ο στοχαστής για να συμπεράνει πως ο κάθε λαός για να ζήσει δημιουργικά χρειάζεται τον μύθο του. Διότι πιστεύει πως κάθε μεγάλη κίνηση δυνάμεων μέσα στην ιστορία που γίνεται δημιουργική δύναμη στηρίζεται σε κάποιο μύθο που παύει όταν ο μύθος που την κινητοποιεί πεθάνει. Διότι ο μύθος είναι αυτός που κινητοποιεί τις δυνάμεις εκείνες που γίνονται πράξεις που επιφέρουν την έσχατη ευδαιμονία.

⁹ Συνδέει δε ο Τσάτσος ξεκάθαρα το όραμα του κάθε λαού με τον Μύθο ως το κατ' ανάγκη στοιχείο στην απάντηση του: **Τι κινεί στη ζωή των τους ανθρώπους και τα σύνολα των ανθρώπων.** Το όραμα αυτό είναι ο μύθος από τον οποίο τρέφεται και που ορίζει την ιστορική αποστολή του κάθε λαού, είναι αυτός που ωθεί τον κάθε λαό προς τον πολιτισμό. Μελετώντας δε τις μεγάλες πράξεις της ιστορίας και τις μεγάλες προσωπικότητες φαίνεται κατά κύριο λόγο να προσδιορίζονται από ηθικά και πνευματικά κίνητρα. Έτσι διαπιστώνεται πως τα ηθικά και πνευματικά κίνητρα συγκροτούν έναν ψυχολογικό θησαυρό και απαρτίζουν το βάθρο των λαών όπου στερεώνεται η ύπαρξή τους καθότι αυτά δίνουν μορφή στη φυσιογνωμία τους. Είναι τα ιδανικά που είναι συνδεδεμένα με την ιστορία του κάθε λαού, την ιδιοσυγκρασία του αλλά και τον ιστορικοκοινωνικό χρόνο. Είναι γεννήματα του χρόνου καθότι ως αληθινά, ως ηθικά και ωραία τα πιστεύουν οι άνθρωποι μια εποχής και ενός τόπου. Γι' αυτό σχηματίζουν ένα ιδεολογικό στερέωμα πάνω στις συνειδήσεις των λαών και των ανθρώπων. Αλλά, επειδή ούτε τα άτομα ούτε οι λαοί μπορούν να κινηθούν από αφηρημένα νοήματα, παίρνουν οι αλήθειες και οι αρχές αυτές, αυτά τα ηθικά και πνευματικά κίνητρα «ένα αισθητό ντύμα, γίνονται παραστάσεις, ενσάρκωνονται σε γεγονότα, σε πρόσωπα πραγματικά ή φανταστικά και έτσι γίνονται ζωή. Με μια λέξη γίνονται Μύθος».

Είναι δυνατή η πραγμάτωση της υπερπολιτείας;

Τίθεται όμως εδώ το το ερώτημα. **Είναι εφικτή μιá πανανθρώπινη υπερπολιτεία;** Να δούμε δηλαδή την ιδέα αυτή μέσα στην ιστορία, καθώς αυτή η μεταφυσική πίστη, αυτό το όραμα δεν είναι καινούργιο στην ανθρώπινη διάνοια. Το αίτημα για έναν δίκαιο κόσμο είναι πολύ παλιό. Είναι αίτημα που ως γλυκό όραμα για αιώνια, παγκόσμια ειρήνη όπου θα τηρούνται οι αρχές του Δικαίου και της Ηθικής των ανθρώπων απασχόλησε τους φιλοσόφους και διανοητές ανά τους αιώνες. Και ακόμα ως ιδέα πλανάται μέσα στο σύγχρονο ιδεολογικό γίγνεσθαι, ανάμεσα στους σύγχρονους στοχαστές αλλά και τη σημερινή πραγματικότητα. Στο επίπεδο της οικουμενικής ειρήνης και συνύπαρξης διακρίνονται δύο κατηγορίες ιδανικών πολιτειών. Στην πρώτη ανήκουν οι θρησκευτικής έμπνευσης και επαγγελίας οραματισμοί της χριστιανικής ουράνιας Ιερουσαλήμ, του απολεσθέντος παραδείσου ή ακόμα των Ομηρικών Ηλυσίων πεδίων. Στη δεύτερη κατηγορία υπάγονται οι ιδεατές πολιτείες της ανθρώπινης δημιουργίας, η πλατωνική ιδεατή πολιτεία και οι ουτοπίες της Αναγέννησης. Ως συνέχεια αυτών έρχεται η περί ειρήνης θεωρία του Κάντ που έχει ως αφετηρία την σφαιρική παγκοσμιότητα και την παγκόσμια ειρήνη αλλά και τον θεσμικό τρόπο κατοχύρωσής της. Στο έργο του *Προς την αιώνια ειρήνη*, ο Κάντ προτείνει σαν σχήμα μια Ένωση Κρατών, που δείχνει πως μπορεί να πραγματοποιηθεί η ιδέα της αιώνιας ειρήνης βασισόμενη σε έξι προκαταρκτικά και τρία οριστικά άρθρα¹⁰.

Η ίδια ιδέα πλανάται ανάμεσα σε σύγχρονους διανοητές. Ο Karl Manneim υποστηρίζει πως δια μέσου της ουτοπίας και της ιδεολογίας «*ουσιαστικά αναζητούμε εν τέλει την πραγματικότητα*»¹¹ ενώ ο Τζών Ρώλς στο βιβλίο του *Το Δίκαιο των Λαών*¹² επικεντρώνεται σε ζητήματα που συνδέονται με το κατά πόσον είναι εφικτή μιá «*ρεαλιστική ουτοπία*»όπως χαρακτηριστικά την αναφέρει¹³. Σε απάντηση του πολιτικού ρεαλισμού που πιστεύει ότι η ιδέα της ρεαλιστικής

¹⁰ Και ακόμα πιό σύγχρονος ο Παν.Κονδύλης αναφερόμενος στη δύναμη της Ουτοπίας θεωρεί ότι δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι η **διάσταση του ασυμβίβαστου ονείρου** εννοικεί σε κάθε ουτοπικό σχέδιο*καθώς, όπως αναφέρει, είναι αυτή του δίνει φερά και αυτή το ωθεί στην πράξη. Η ίδια δεν συλλαμβάνεται με λόγια, ωστόσο κρύβεται μέσα σ'εκείνα τα στοιχεία της Ουτοπίας τα οποία εκφράζονται με λόγια. Διότι, λέει ο Κονδύλης, η καταπίεση, ο αγώνας, ο πόνος, σημάδεψαν σε όλες τις εποχές και σε όλους τους τόπους την ανθρώπινη κατάσταση και γι'αυτό ο πόθος της οριστικής τους εξάλειψης εμπεριέχει έναν πόθο για υπέρβαση της Ιστορίας και κάθε πεπερασμένου ορίου. Μέσα σ'αυτόν τον πόθο ορθώνεται μια απόφαση για την αληθινή φύση και τις έσχατες δυνατότητες του ανθρώπου. (Π.Κονδύλης, *Η Ηδονή, η Ισχύς, η Ουτοπία*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα 1992, σ. 1119-122)

¹¹ Karl Manneim, *Ιδεολογία και Ουτοπία*, μτφ. Γ.Ανδρουλιδάκης, εκδ. Γνώδη, Αθήνα 1997, σ.122.

¹² Τζών Ρώλς, *το Δίκαιο των Λαών και Η Ιδέα της δημόσιας λογικής αναθεωρημένη*, μτφ. Άννα Παπασταύρου, εκδόσεις Ποιότητα Harvard University Press, Γ έκδοση, Αθήνα 2003.

¹³ Τζών Ρώλς, *το Δίκαιο των Λαών και Η Ιδέα της δημόσιας λογικής αναθεωρημένη,ο.π.σελ.20-21.*

*ουτοπίας είναι δονκιχωτική*¹⁴ ο Τζών Ρώλς εκθέτει συγκεκριμένες τακτικές και διαδικασίες για την επίτευξη της αμοιβαίας εμπιστοσύνης μεταξύ των λαών και του σεβασμού αυτού που ονομάζει Δίκαιο των Λαών καθώς οι λαοί θα θεωρούν τις διατάξεις του πλαισίου αυτού ως προνομιούχες γι' αυτούς και συν τω χρόνω θα αποδέχονται αυτό το δίκαιο ως ένα ιδεώδες συμπεριφοράς.

Ο Τσάτσος βαθύς γνώστης της ιστορίας και στοχαστής της ανθρώπινης φύσης ισχυρίζεται πως η ανθρωπότητα στην ιστορική της συνέχεια πορεύεται προς την τελειώσή της. Και τούτο έτσι γίνεται διότι αν κοιτάξουμε πίσω στην ιστορία θα δούμε τον άνθρωπο μόνο του να ξεκινά, χωρίς δεσμούς εξόν ίσως από τους πρόσκαιρους δεσμούς της οικογένειας ή της ορδής ή της φατριάς και σιγά-σιγά να συμπορεύεται ως κοινωνικό όν της πόλης, της πόλης-κράτους, του κράτους, της αμφικτιονίας, της συνομοσπονδίας, των Ηνωμένων Πολιτειών, της Ενωμένης Ευρώπης. Η ανθρωπότητα, θεωρεί ο Τσάτσος, ότι πορεύεται προς την τελειώσή της γιατί κατάφερε να καταστήσει ισχυρούς θεσμούς που σήμερα δεν περιορίζονται στα όρια της οικογένειας ή της ορδής ή της φατριάς και ακόμα της πόλης, της πόλης-κράτους ή του κράτους όπως συνέβαινε στο ιστορικό παρελθόν της ανθρωπότητας. Τώρα, λέει ο Τσάτσος ωρίμασαν οι καιροί για τον σχηματισμό διεθνών οργανώσεων που σιγά-σιγά θα καταλήξουν στην ενιαία πολιτειακή οργάνωση της οικουμένης.

Πορεία της παγκόσμιας πολιτείας

Τις πρώτες μορφές απόπειρας δημιουργίας μιάς πολιτείας-πολιτειών τις εντοπίζει ο Κων/νος Τσάτσος στις μέρες του (1965) στην λειτουργία του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών και διαφόρων άλλων οργανώσεων και της Ευρωπαϊκής Ένωσης στην οποία η Ελλάδα τότε αγωνιζόταν σκληρά να ενταχθεί. Ο ίδιος «έβλεπε» στις πολιτικές ενώσεις των πολιτειών που ξεκινούν από τη συγκρότηση μιάς ενιαίας οικονομίας και μιάς ενιαίας άμυνας και τη δημιουργία κοινών πολιτειακών οργάνων, τη μελλοντική ολοκλήρωση της διεθνούς πολιτείας όπου μέσα σ' αυτές διδάσκονται οι άνθρωποι να σκέπτονται υπερεθνικά σαν πολίτες ευρύτερων πολιτειών διδασκόμενοι έτσι την ανάγκη της πολιτικής ενότητας όλων των ανθρώπων. Οι αντιλήψεις αυτές, πενήντα σχεδόν χρόνια μετά από τότε που ο Τσάτσος τις κατέγραφε φαίνεται πως παίρνουν σάρκα και οστά μέσα από τα βήματα διεύρυνσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης και τις τάσεις ειρηνικής ένταξης όλοένα και περισσότερων κρατών σε ευρύτερες ενώσεις που τις μέρες μας υλοποιούνται.

¹⁴ Τζών Ρώλς, *το Δίκαιο των Λαών και Η Ιδέα της δημόσιας λογικής αναθεωρημένη, ο.π.σελ.84*

Ως ξεκίνημα του στόχου αυτού βλέπει την ένωση πολιτειών που έχουν κοινό πολιτισμό ή κοινή ιδεολογία όπως οι Ενώσεις πολιτειών, Δυτικής (και σήμερα όχι μόνον) Ευρώπης και Αμερικής και –όπως αναφέρει– *αργότερα θα γίνει το βήμα προς την παγκόσμια πολιτική τάξη*. Εως τότε έχουμε ενδιάμεσα στάδια. Ετσι το αίτημα της ειρήνης και της διεθνούς πολιτικής τάξης έχει απόλυτη αξία, καθώς ίσταται πάνω από τα μεταβλητά γεγονότα της ιστορίας και σηματοδοτείται ως αναγκαίο μέσο πραγμάτωσης του ύπατου σκοπού.

Σε ομιλία του που εκφώνησε ως πρόεδρος της Δημοκρατίας αναφερόμενος στην διαφύλαξη της ακατάλυτης δύναμης της συνέχειας του κάθε έθνους αναφέρει χαρακτηριστικά:

Μόνο διατηρώντας τον σεβασμό της ιστορίας μας, την επίμονη θέληση της εθνικής συνέχειας, μόνο μαθαίνοντας την ελληνικότητά μας θα γίνουμε αύριο όχι μόνον απαραίτητοι αλλά και πολύτιμοι πολίτες της μεγάλης Ευρωπαϊκής Συμπολιτείας που τώρα γεννιέται και που οι βαθιές ιδεολογικές της ρίζες βυθίζονται σε χώμα ελληνικό. Και πάλι, διατηρώντας την Ευρωπαϊκή μας ιδιοτυπία θα γίνουμε κάποτε, κατά το λόγο των σοφών του Κυνοσάργους και της Στοάς, πολίτες της Οικουμένης... Μόνο με μία κλιμακωτή ανάβαση, όπου κανένα σκαλί δεν είναι αξιότερο από το άλλο, μόνο με αυτή πορευόμαστε συνειδητά, σάν ελεύθερα όντα τη λεωφόρο της Ιστορίας, Έλληνες-Ευρωπαίοι-Πολίτες της Οικουμένης¹⁵.

Τρόποι υλοποίησης του οράματος της υπερπολιτείας

Το πνεύμα του Τσάτσου δεν μένει καρφωμένο στις ιδεοκρατικές του αντιλήψεις αλλά ξανοίγεται και υιοθετεί κάθε πρόσφορο δημοκρατικό μέτρο για την υλοποίηση του οράματος αυτού. Και ως πρώτο αναγκαίο συστατικό του εύρυθμου έργου των πολιτειών θέλει τον διάλογο και μέσω αυτού την σύνθεση κανόνων κοινωνικής συμπεριφοράς που σκοπό θα έχουν την διεθνή πολιτική τάξη για την επίτευξη του ύπατου σκοπού της ιστορίας.

Με την έννοια της διεθνούς πολιτικής τάξης είναι πρωτίστως συνδεδεμένη η παγκόσμια ειρήνη και τούτο, όπως αναφέρει, επιτυγχάνεται με την εσωτερική πολιτειακή τάξη στην κάθε πολιτεία και αρχίζει με την κατάρτησή της αυτοδικίας (της μη βίας σε οποιαδήποτε μορφή). Διότι η αυτοδικία στο διεθνές πεδίο είναι πόλεμος και το αίτημα της ολοκληρωμένης διεθνούς πολιτικής τάξης έχει απόλυτη αξία. Είναι το ορθό, το λογικά αναγκαίο μέσο πραγμάτωσης του ύπατου σκοπού της ιστορίας.

¹⁵ Κ. Τσάτσος, *Έλληνες Εσμέν*, 20 Δεβρ. 1976, Ομιλίες 1975-1977, Αθήνα

Και καταλήγει:

Την διεθνή, πανανθρώπινη πολιτεία επιδιώκομε, όχι ως τελικό σκοπό της πολιτικής, αλλά ως τον τελειότερο χώρο όπου η πολιτική θα πραγματοποιήσει το σκοπό της. Και σκοπός της είναι ένας: να πλησιάσει την ύλη της ιστορίας στο πνεύμα και στην ελευθερία¹⁶.

Ο Τσάτσος δεν θέλει την διεθνή πολιτεία ως όργανο που ισοπεδώνει την κάθε πρωτοβουλία της κάθε πολιτείας και του κάθε ατόμου εν ονόματι του ύπατου σκοπού. Θέλει τις καθ' έκαστον πολιτείες να κινούνται σε μιά σφαίρα ελεύθερης δράσης καθώς αυτές πορεύονται βασιζόμενες στις κοινωνικές τους ιδιαιτερότητες με γνώμονα όμως πάντα τον ύπατο σκοπό. Τον ίδιο γνώμονα που και η διεθνή πολιτεία έχει και βάσει του οποίου θα ορίζονται τα δικαιώματα και τις ελευθερίες της κάθε πολιτείας.

Τα προβλήματα της διεθνούς υπερπολιτείας είναι τα ίδια με αυτά της κάθε πολιτείας. Όλα όμως λύνονται με γνώμονα το συμφέρον του συνόλου και την πορεία προς τον ύπατο σκοπό. Διότι το πρωτεύον είναι η ανθρωπότητα και όχι οι επί μέρους πολιτείες, αυτές υφίστανται ως αναγκαία μέσα χάρις στην ανθρωπότητα. Όταν αυτό γίνει κατανοητό τότε οι οποιοσδήποτε θυσίες της ολότητας των εθνών θα είναι λιγότερο επώδυνες. Αλλωστε το ίδιο θα συνέβηκε και παλαιότερα, από τους προϊστορικούς ακόμα χρόνους όταν τα άτομα άρχισαν να θυσιάζονται σε ευρύτερα σύνολα ή όταν τον μεσαίωνα οι φεουδάρχες υποτάχθηκαν σε ευρύτερα πολιτειακά σχήματα.

Ο Τσάτσος την διεθνή υπερπολιτεία δεν την οραματίζεται σαν μιά ουτοπία, σαν μιά ιδεατή πολιτεία πέρα από την ανθρώπινη σφαίρα. Την οραματίζεται ως ανθρώπινη πολιτεία και ως εκ τούτου με τα ίδια προβλήματα που αναφέρονται στην κάθε πολιτεία. Και πρώτο αυτό της μορφής της πολιτικής εξουσίας. Ως ιδεατή λύση από τον Τσάτσο παρουσιάζεται η άποψη ότι η πολιτική εξουσία της διεθνούς πολιτείας θα απαρτίζεται από κοινούς εκλεγμένους άρχοντες από την καθ' έκαστον πολιτεία. Δηλαδή η κάθε πολιτεία, όπως θα ορίζει μόνη της ελεύθερα την πορεία της προς την διεθνή πολιτεία και τους τρόπους που είναι κάθε φορά πίο κατάλληλοι για την πραγμάτωση του σκοπού της ιστορίας, έτσι θα ορίζει ποιοί από τους πολίτες της είναι ικανοί να γίνουν οι ρυθμιστές αυτής της πορείας. Δηλαδή οι πολίτες της κάθε πολιτείας θα επιλέγουν με κριτήρια αξιοκρατικά, ως άξιοι πολίτες τους άξιους ηγέτες και εκπροσώπους τους. Έτσι ως ιδεατή λύση προτείνεται η **δημοκρατία** σε διεθνές επίπεδο. Η δημοκρατία είναι για τον Τσάτσο δικαίωμα που εμπεριέχει την έννοια του Δικαίου όπως ανωτέρω έχει περιγραφεί. Και αν σε κάποιες κοινωνίες κοινωνικά ανώριμες παραχωρείται το δικαίωμα της συμμετοχής τους στους δημοκρατικούς θεσμούς της Υπερπολιτείας αυτό, γίνεται για λόγους πολιτικής αγωγής και πολιτικής παιδείας. Δηλαδή δέχεται την λειτουργία της δημοκρατίας και σε πολιτείες ανάξιες να την ασκήσουν καθώς μέσα στην πράξη παιδεύονται ώστε να γίνουν άξιες να ασκήσουν καποτε επάξια τα

¹⁶ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική*, σ.324

καθηκοντά τους. Δηλαδή να γίνουν «*πολίτες του κόσμου*»¹⁷ και να εισαχθούν στην διεθνή ζωή ως λαοί πολιτιστικά κατώτεροι διότι μόνον έτσι θα μάθουν να σκέπτονται σαν πολίτες της διεθνούς πολιτείας. Προφανώς από την εμπειρία του στην πολιτική γνώριζε ο Τσάτσος τα προβλήματα που αναφύονται από την υιοθέτηση της άποψης αυτής αλλά πίστευε ότι με γνώμονα τον ύπατο σκοπό θα βρίσκεται πάντα η χρυσή τομή για το πότε και πως θα παραχωρείται το δικαίωμα αυτό.

Ως κύριο πρόβλημα και στο παρελθόν αλλά και σήμερα επισημαίνει ο Τσάτσος την παραγωγή και κατανομή των υλικών αγαθών, που γίνεται τόσο ως προς την παραγωγή όσο και ως προς την διανομή και την κατανάλωση χωρίς κανένα συνολικό προγραμματισμό, χωρίς έλεγχο και χωρίς δικαιοσύνη¹⁸. Γνωρίζουμε πολύ καλά –από την παρούσα οικονομική κρίση την οποία σήμερα βιώνουμε– ότι η έλλειψη οικουμενικών θεσμών δηλαδή συντονιστικών γραμμών, οδήγησε σε αναρχούμενη οικονομία τα αποτελέσματα της οποίας είναι παγκόσμια. Η σύσταση της διεθνούς πολιτείας λύνει το πρόβλημα αυτό καθώς ο σκοπός της θα είναι η εξυπηρέτηση του συνόλου και η κατανομή των υλικών αγαθών μεταξύ των πολιτειών κατά τρόπο που το σύνολο να οδεύει προς τον ύπατο σκοπό¹⁹.

Με ρεαλιστική οπτική ο Κων/νος Τσάτσος επαγγέλλεται αυτήν την οικουμενική πολιτειακή ένωση, όπως αναφέρει, όχι για λόγους ήθους και ιστορικής εξέλιξης αλλά και για λόγους συμφέροντος. Γνώστης όπως είπαμε της ιστορίας αλλά και της παγκόσμιας πολιτικής πραγματικότητας ο Τσάτσος διατείνεται πως και με ορθολογιστική ανάλυση των πραγμάτων διαπιστώνεται πως συμφέρει και τους πιο ισχυρούς περισσότερο η πολιτειακή τάξη και η ειρήνη από την αυτοδικία του πολέμου. Η διαιτητική επίλυση της οποιαδήποτε διαφοράς είναι μεγαλύτερης ωφέλειας, *ακόμα και για τον εκάστοτε ισχυρότερο* από την αυτοδικία και τον πόλεμο. Και για την διεθνή κοινωνία οραματίζεται ο Τσάτσος πως κάποτε θα συντελεστεί και ετούτος ο στόχος. Θεωρεί πως ύστερα από τόσες περιπέτειες με πολέμους και ολέθρους το ανθρώπινο γένος διδάχτηκε το μάθημα αυτό. Και βασιζόμενος στην παιδεία αυτή που *προσφέρουν*

¹⁷ Πολιτική, σ.313

¹⁸ Ο σύγχρονος ελεύθερος κόσμος σήμερα άγεται και φέρεται από την οικονομία του «ελεύθερου κόσμου». Από τη φύση της η οικονομία του μοντέρνου κόσμου μας είναι τύπου επεκτατικού. Την ημέρα που θα τεθεί τέρμα στην επέκταση, γιατί ο πλανήτης δεν είναι επεκτάσιμος, θα κληθεί ο άνθρωπος να μεταμορφώσει ριζικά την οικονομία και παράλληλα τις ηθικές της βάσεις και την δική του ηθική. Και είναι μάταιο να αντιτάσσουμε σ' αυτήν την προοπτική ότι αυτό δεν είναι του παρόντος ή εκείνης της απερίσκεπτης αισιοδοξίας που θα υποστήριζε πως η επέκταση μπορεί να συνεχισθεί απεριόριστα πάνω σε μια γραμμή Προόδου. Πρόοδο που θέλει ένα μοντέλο ανθρώπινου τύπου που η ύπαρξή του περιορίζεται στο να παράγει και να καταναλώνει ποσότητες ολοένα και μεγαλύτερες ενώ η διάθεσή του και η προτροπή για δουλειά να μειώνεται παράλληλα με την αύξηση της απραξίας του. Και επειδή η τακτική αυτή δεν ανταποκρίνεται ούτε στην αλήθεια, ούτε στην πραγματικότητα δημιουργεί αμφιβολίες και αφήνει την αίσθηση ανικανοποίητου. Και αυτό δεν είναι στο μακρινό μέλλον. Αγγίζει σήμερα κι εμάς, εμείς σήμερα έχουμε την αίσθηση του ανικανοποίητου και της αδικίας. Και αυτό το νοιώθουμε, το γνωρίζουμε πως δεν είναι υγιές.

¹⁹ Πολιτική, σ.310.

περισσότερο τα παθήματα από τα μαθήματα πιστεύει στην ωρίμαση του ανθρώπου και στο να δει επιτέλους ότι συμφέρει το ανθρώπινο γένος η ειρήνη παρά ο πόλεμος. Και αφήνει σε μας, ως παρακαταθήκη, το όραμά του για την οικουμενική ένωση των λαών της γης σε μία ενιαία οικουμενική πολιτειακή οργάνωση, σε μία διεθνή πολιτεία.

Εν κατακλείδι ο Τσάτσος: 1) Καθορίζει τον ένα αναλλοίωτο σκοπό κάθε πολιτείας, 2) Επαγγέλεται την ελευθέρωση του ανθρώπου μέσα στην πολιτεία, 3) Τεκμηριώνει ασφαλώς την άποψη πως η αποστολή του κάθε ανθρώπου δεν χωρίζεται από την αποστολή της κάθε πολιτείας, 4) Θεμελιώνει το αίτημα της δημιουργίας μίας οικουμενικής πολιτικής τάξης. Αυτές οι θέσεις στηρίζονται σε δύο υποθέσεις: α) Ότι η ανθρωπότητα μπορεί και πρέπει να πορεύεται προς έναν ύπατο σκοπό άρα και κάθε άνθρωπος και κάθε ανθρώπινη πολιτεία μπορεί και πρέπει να βαδίζει προς αυτόν τον σκοπό και β) Ότι ο σκοπός αυτός είναι η πραγμάτωση όλων των αξιών του πολιτισμού, όλων των ιδεών, δηλαδή του πνεύματος και της ελευθερίας. Πρακτικά σημαίνει πως ο σκοπός του ανθρώπου μπορεί και πρέπει να είναι η μέθεξη της υλικής του υπόστασης με το πνεύμα και παράλληλα η λύτρωσή του από την ύλη.

Συμπερασματικά θα λέγαμε πως ο Τσάτσος αγωνίστηκε να θέσει έναν καινούργιο προσανατολισμό στον ανθρώπινο τρόπο σκέψης ορίζοντας ένα καινούργιο φιλοσοφικό πλαίσιο ζωής. Το πλαίσιο αυτό για τον Κων/νο Τσάτσο πρέπει να ιδωθεί και να οριστεί από διαφορετική σκοπιά από την έως τα τώρα θεωρούμενη. Από την σκοπιά που θεωρεί τον άνθρωπο ως μέσον παραγωγής πολιτισμού και μέσω αυτού ορίζοντας τον σκοπό στην ύπαρξή του. Ως το μέσον που υλοποιεί τον ύπατο σκοπό της ιστορίας. Και ο σκοπός αυτός υλοποιείται μόνον ακολουθώντας την μέθοδο που συνίσταται στο να βρίσκει όλη η ανθρωπότητα, από κοινού, το δίκαιο, το προορισμένο να θέσει στην ανθρώπινη ζωή ένα ανώτατο όριο δικαιοσύνης και ταυτόχρονα ελευθερίας. Αυτή η μέθοδος είναι ασφαλής όχι στις λεπτομέρειες αλλά στον προσανατολισμό. Και ο προσανατολισμός είναι προς την κατεύθυνση της ελευθερίας της ζωής και της πνευματικής παραγωγής.

Από την ανάλυση της σκέψης του συμπεραίνεται πως ο Τσάτσος «βλέπει» ένα μοντέλο ζωής όχι εγωκεντρικό. Καταφάσκει τη ζωή, μέσα στην ποικιλία των μορφών της και του πολιτισμού της, μέσα από τους κανόνες του δικαίου, ορίζοντας ταυτόχρονα έναν σκοπό, προανατολίζοντας τον άνθρωπο προς έναν σκοπό. Αυτόν τον οποίο η ιστορία ως ύπατο σκοπό της ορίζει και ο οποίος προσεγγίζεται μέσα από δύο δρόμους. Αυτόν της ατομικής ανθρώπινης ελευθέρωσης, της ελευθέρωσης της ανθρώπινης ουσίας με την παραγωγή έργων πολιτισμού μέσα σε μία ελεύθερη πολιτεία και αυτόν του προσανατολισμού της ανθρώπινης σκέψης προς τον συντονισμό όλων των ελεύθερων πολιτειών, άρα και όλων των ανθρώπων προς την ίδια κατεύθυνση, αυτήν της παραγωγής **κοινών** έργων πολιτισμού—ο πολιτισμός είναι κοινό αγαθό— αρχικά με την καλλιέργεια μιά παγκόσμιας οικουμενικής συνείδησης *μέσα στα υπάρχοντα σήμερα ατελέστερα πολιτειακά σχήματα*²⁰.

²⁰ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική*, σ.324

Ο Τσάτσος δεν θέλει τον άνθρωπο εγωκεντρικό και εγωιστικό όν που επιμερίζει τις ευθύνες της ύπαρξής του στους πολιτικούς, στους εχθρούς ή στους γείτονες. Ο άνθρωπος είναι δημιουργός πράξεων και μπορεί, έχει a priori την δυνατότητα ελεύθερων πράξεων. Και μέσα από την πραγμάτωση ελεύθερων πράξεων γίνεται και ο ίδιος ευδαίμων και αποκτά νόημα η ύπαρξή του. Άρα είναι δική του η εθύνη για τη ζωή και την ύπαρξή του. Ούτε είναι η δική του ευδαιμονία αυτοσκοπός. Μόνο όταν ο σκοπός της ύπαρξης τεθεί εκτός ιδιοτέλειας η ύπαρξη δικαιώνεται και γίνεται μέσον επίτευξης ανώτερων σκοπών. Του ύπατου σκοπού, όπως αυτός έχει ορισθεί. Το πρώτο βήμα είναι η καλλιέργεια πανανθρώπινης συνείδησης. Όχι προς μία νέα Pax Romana ούτε σ'ένα ενιαίο σ'όλη την υδρόγειο κράτος-εργοστάσιο, φτωχό σε αξίες και πνευματικότητα, αλλά προς την κατεύθυνση του να γίνει ο άνθρωπος άξιος δέκτης αλλά και δημιουργός έργων πολιτιστικής αξίας που ανάγονται σ'αυτό που ονομάζουμε πνευματικό βίο. Να δουλέψει ο άνθρωπος, όλη η οικουμένη, προς την κατεύθυνση που θα μπορεί μιά μέρα ο άνθρωπος- ολόκληρο το ανθρώπινο γένος- να κάνει σύγκριση με τον παλιό εαυτό του και θάχει δίκιο να είναι περήφανος για όσα έγιναν στο αναμεταξύ. Και οι μεταγενέστεροι να αναθυμούνται με ευγνωμοσύνη τις γενιές που μεσολάβησαν. Εμείς αισιοδοξούμε, ως μελετητές της σκέψης του πως είμαστε στον δρόμο που εκείνος οραματίστηκε, τον δρόμο προς τις αιώνιες ιδέες και αξίες, τον ύπατο σκοπό όπως εκείνος τον ονομάζει.

Και τελειώνοντας θέλω να πω πως ο Τσάτσος σαφώς δικαιώνεται σήμερα ως προς τις προαναφερθείσες απόψεις, καθώς στις μέρες μας βλέπουμε τους λαούς να συνυπάρχουν και να ζουν ειρηνικά σ'όλους τους τόπους, Άγγλους, Κινέζους, Έλληνες, Εβραίους, Ινδούς, Πακιστανούς, Πωλωνούς. Σιγά-σιγά οι λαοί πλησιάζουν ο ένας τον άλλο, συνυπάρχουν και συμπορεύονται. Η ζωή προχωρά προς τη συμφιλίωση και την παγκόσμια οικουμενική συνύπαρξη. Κατά κανόνα αυτό γίνεται ειρηνικά. Αλλά και πολύ συχνά γίνεται επίσης με τρόπο βίαιο, μας το επιβάλλει θα λέγαμε η ίδια η ζωή με το στανιό. Με διαφόρους τρόπους, με τις ασθένειες που εξαπλώνονται παγκόσμια ως πανδημίες και η ανθρωπότητα σύσσωμη αγωνιά για την αντιμετώπισή τους - επίκαιρη είναι η πανδημία της γρίπης των χοίρων και λίγο πριν η γρίπη των πτηνών, και με λογής παγκόσμια προβλήματα καθώς επίκαιρη επίσης είναι η παγκόσμια οικονομική κρίση, οι κλιματικές αλλαγές, η μόλυνση του περιβάλλοντος και η τρύπα του όζοντος. Ο άνθρωπος οφείλει να κοιτάξει προς τα που τον πηγαίνει η ζωή και να εναρμονιστεί με τη ζωή. Και τούτο πρωτίστως οφείλει να το κάνει πράξη ξεκινώντας από τη συναίσθηση ότι αποτελεί ένα μέρος όλου του κόσμου, μια μικρή ψηφίδα του σύμπαντος. Και να θέσει πρώτα στον ίδιο του τον εαυτό τους κανόνες –που είναι και κανόνες δικαίου– που θα του δείξουν τον δρόμο της ελευθερίας και της ειρηνικής παγκόσμιας συνύπαρξης και συμβίωσης σε μια Διεθνή Πολιτεία Πολιτισμού, σε μιά υπερπολιτεία, έτσι όπως ο δικός μας Πρόεδρος ο Κων/νος Τσάτσος οραματίστηκε εδώ και πριν από αρκετά χρόνια.

Η διεθνολογική σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Η πολιτική σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου υπήρξε απόρροια της πνευματικής και πολιτικής του πορείας στην κοινωνική ζωή της Ελλάδας. Οι σπουδές του στην Ελλάδα και τη Γερμανία και η μετέπειτα ακαδημαϊκή του σταδιοδρομία, διαμόρφωσαν τις θεωρητικές-φιλοσοφικές του αναζητήσεις, οι οποίες βρίσκονταν διαρκώς σε διαλεκτική σχέση με την πολιτική πραγματικότητα, στην οποία ο ίδιος συμμετείχε ενεργά. Αυτή η διαλεκτική πολιτικής φιλοσοφίας και ιστορικής πραγματικότητας αποτρέπει τον ερευνητή από την αποσπασματική μελέτη της πολιτικής σκέψης του Τσάτσου. Έτσι, μόνο η εμβάθυνση στη γενικότερη δεοντολογική θέαση της πολιτικής του φιλοσοφίας, καθώς και στις αντιλήψεις του για τη διεθνή κοινωνία της εποχής του μπορεί να επιτρέψει τη συνολικότερη και διανυγέστερη ανάγνωση των θέσεων του όσον αφορά το διεθνές σύστημα. Η εισήγηση θα κινηθεί σε δύο άξονες. Από τη μία πλευρά θα αναλυθεί και ερμηνευτεί η πολιτική, θεωρητική-φιλοσοφική σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου και από την άλλη οι αντιλήψεις του όσον αφορά τα μείζονα διεθνή ζητήματα της εποχής του, όπως η διαμάχη κομμουνιστικού-καπιταλιστικού στρατοπέδου, η ιδέα της ευρωπαϊκής ενοποίησης και η ανάδυση της Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας, καθώς και οι πολιτικές των ΗΠΑ και της ΕΣΣΔ μέσα στο ευρύτερο ψυχροπολεμικό περιβάλλον. Με τον τρόπο αυτόν, θα αναδειχθεί η ολότητα της πολιτικής του σκέψης μέσα στην οποία συνδιαλέγονται η πολιτική φιλοσοφία με τη διεθνή πραγματικότητα της εποχής.

Η Φιλοσοφική Προοπτική της Διεθνούς Κοινωνίας: Η Διεθνής Πολιτεία

Θεμελιώδες υπόβαθρο της φιλοσοφικής σκέψης του Κωνσταντίνου Τσάτσου αποτελεί η ύπαρξη ενός νοήματος για την ιστορία της ανθρωπότητας σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Η ιστορία της ανθρωπότητας νοηματοδοτείται από τη στιγμή που αυτή κατατείνει προς έναν ύπατο, τελικό σκοπό. Κατά τον Τσάτσο, ο ύπατος αυτός

σκοπός είναι η ατομική και συλλογική Ελευθερία¹. Παρά το γεγονός ότι είναι αδύνατο να επιτευχθεί η απόλυτη Ελευθερία λόγω της εγγενούς οντολογικής αδυναμίας της ίδιας της ύλης, μέσα στην οποία είναι εγκλωβισμένος ο άνθρωπος, εν τούτοις, τα αποτελέσματα των ανθρώπινων πράξεων κρίνονται με βάση την εγγύτητα τους στον ανώτατο σκοπό, ο οποίος μπορεί να πραγματοποιηθεί μερικώς και κατά τον προσφορότερο τρόπο.

Ο ύπατος στόχος της ιστορίας, η ατομική-προσωπική ολοκλήρωση προς την Ελευθερία, συμπορεύεται με την επίτευξη της κοινωνικής Ελευθερίας αφού ο Τσάτσος θεωρεί πως ο άνθρωπος από τη φύση του είναι προορισμένος να ζει μέσα σε μια πολιτικά οργανωμένη κοινωνία: «Το ζην σε οργανωμένη κοινωνία, το ζην πολιτικώς, αποτελεί τον φυσικό τρόπο ζωής των λογικών όντων»². Η κοινωνικοποίηση του ανθρώπου περνά μέσα από διάφορες ενωτικές τάσεις, επαγγελματικές, ψυχαγωγικές, κομματικές, θρησκευτικές. Υπέρτερη όλων, σύμφωνα με τον Έλληνα στοχαστή, πρέπει να είναι η συμμετοχή του στην πολιτική κοινότητα, στην πολιτεία του, η οποία στα νεότερα χρόνια έχει λάβει την πιο προηγμένη της μορφή με την ανάδυση της εθνικής συνείδησης. Η έννοια του έθνους είναι κομβικής σημασίας στην πολιτική σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου διότι για αυτόν, ο σχηματισμός των εθνοτήτων βασίζεται στη συνειδητή θέληση όλων ή των συντριπτικά περισσότερων μελών τους να συνυπάρξουν μέσα σε ένα ενιαίο κοινωνικό σύνολο, σχηματίζοντας μια πολιτεία, πέρα από κάθε είδους ταξικών, βιολογικών και γεωγραφικών διαφορών. Αυτή η κοινότητα δεν επιβάλλεται εκ των άνω αλλά βασίζεται στον κοινό ψυχολογικό χώρο, στα κοινά βιολογικά στοιχεία και πάνω από όλα στην κοινή πνευματική και ηθική παράδοση. Υπό αυτή την προοπτική, βασική προϋπόθεση της εύρυθμης λειτουργίας μιας πολιτικά οργανωμένης κοινωνίας και, περαιτέρω, του ευρύτερου διεθνούς συστήματος είναι η όσο το δυνατό μεγαλύτερη ταύτιση έθνους και κράτους³.

Το εθνικό κράτος, ως θεμελιώδες συστατικό της διεθνούς κοινωνικής οργάνωσης και κύριο υποκείμενο πράξης στο χώρο της ιστορίας, αποτελεί ουσιαστικό μέσο για την επίτευξη του ύπατου σκοπού. Εφ' όσον, επομένως, μέσα αυτού του σκοπού είναι και οι πολιτείες είναι απαραίτητο αυτές να δρουν συντονισμένα μέσα από μια τάξη που να διασφαλίζει και να διοργανώνει την πορεία τους προς τον κοινό στόχο. Ο Τσάτσος θεωρεί, πως από τη στιγμή που τα εθνικά κράτη αποτελούν πολιτικές οντότητες πρέπει και η οργάνωσή τους να είναι πολιτική. Κατά συνέπεια, όλες οι πολιτείες πρέπει να υπαχθούν σε μια ενιαία πολιτική τάξη: «Η πολιτική ενότητα του κόσμου είναι η αναγκαία λογικά και δεοντολογικά κατάληξη της ιστορίας, αν η ιστορία είναι η αύξουσα πραγμάτωση του πνεύματος (Ελευθερίας) μέσα στο χρόνο,

¹ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Σκέψεις για την Πολιτεία. Α΄. Προς την Πολιτεία», *Νέα Εστία*, τομ. 41, τευχ. 468, Ιανουάριος-Ιούνιος, 1947, σσ. 19-23· «Σκέψεις για την Πολιτεία. Α΄. Προς την Πολιτεία», *Νέα Εστία*, τομ. 41, τευχ. 469, Ιανουάριος-Ιούνιος, 1947, σσ. 84-87.

² Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Δημοκρατία και Ευρώπη*, Αθήνα, Αστrolάβος/Ευθύνη, 1982, σ. 9.

³ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Ο Σύγχρονος Κόσμος*, Αθήνα, Εκδόσεις των Φίλων, 1996, Δ΄ Έκδοση, σσ. 60-61.

μια ενιαία πορεία προς έναν ενιαίο σκοπό»⁴. Η πολιτική, όμως, αυτή ενότητα μπορεί να σχηματιστεί μόνο με την ύπαρξη μιας ενωτικής αρχής και όταν αυτή η ενωτική αρχή διαθέτει πολιτική εξουσία. Συνεπώς, σύμφωνα με τον Τσάτσο, η πολιτική ενότητα των πολιτειών υπάρχει μέσα στα πλαίσια μιας πολιτείας πολιτειών, δηλαδή μέσα σε μια υπερπολιτεία. Ο Έλληνας διανοητής αναγνωρίζει πως η διεθνής συγκυρία της εποχής του απέχει πολύ από αυτή την κατάληξη αλλά διατείνεται πως αυτή είναι η αναπόφευκτη πορεία της ανθρωπότητας, η οποία θα πλησιάζει όλο και περισσότερο σε αυτή την πολιτική ενότητα, όσο βαθιάειναι ο πολιτισμός της. Άλλωστε μέσα στην ιστορική πραγματικότητα ο δρόμος προς τη δημιουργία μιας διεθνούς πολιτείας θα περάσει αναγκαστικά μέσα από σταδιακές ενώσεις μικρότερων πολιτικών σχηματισμών⁵.

Είναι αναγκαίο να υπογραμμιστεί πως η σύλληψη μιας υπερπολιτείας ως απότατου στόχου της διεθνούς κοινωνίας δε σηματοδοτεί την εξάλειψη των εθνικών κρατών. Αντιθέτως, ο Κωνσταντίνος Τσάτσο στοχάζεται μια διεθνή τάξη που απαρτίζεται από έθνη-κράτη, τα οποία όχι μόνο έχουν δικαίωμα, αλλά οφείλουν να διατηρήσουν το καθένα ξεχωριστά τις ιδιαιτερότητές τους. Στο σύνολο της πολιτικής σκέψης του Τσάτσο εμφανίζεται το παράδειγμα της αναλογίας ανάμεσα στη θέση των ατόμων μέσα σε μια εθνική πολιτεία και των εθνικών κρατών μέσα σε μια διεθνή υπερπολιτεία: όπως μια πολιτική κοινότητα δεν καταλύει τις ιδιαιτερότητες των ατόμων που τη σχηματίζουν αλλά, αντιθέτως, πρέπει να τους εξασφαλίζει το χώρο και τα μέσα για την αξιοποίηση αυτών των ιδιαιτεροτήτων, έτσι και η διεθνής πολιτεία δεν πρέπει να καταλύει τα επιμέρους κράτη αλλά να τους εξασφαλίζει πληρέστερα τη δυνατότητα της επιβίωσης και της αξιοποίησής τους⁶. Από την άλλη μεριά, η δικαιοδοσία της εκάστοτε πολιτείας μέσα στα πλαίσια της διεθνούς πολιτείας, που εκφράζεται με τις έννοιες της κυριαρχίας ή της απόλυτης πολιτικής αυτονομίας, πρέπει να έχει κάποια συγκεκριμένα ελάχιστα και μέγιστα όρια. Για την επίτευξη του ύπατου σκοπού της ιστορίας χρειάζεται μια διεθνής πολιτική τάξη, η οποία ανάλογα με τις συνθήκες θα είναι άλλοτε πιο οργανική και αυστηρή και άλλοτε πιο χαλαρή.

Σε αυτό το σημείο, κομβικό ρόλο στη διεθνολογική σκέψη του Τσάτσο παίζει η έννοια του διεθνούς δικαίου. Ο Έλληνας στοχαστής ταυτίζει το δίκαιο με την ύπαρξη της πολιτείας, καθώς «η πολιτεία εκφράζεται και εξαντλείται στο δικάιο της, στις πράξεις δικαίου». Υπό αυτούς τους όρους, διεθνές δίκαιο νοείται μόνο αν υπάρχει διεθνής πολιτεία, η οποία είναι η αρχή πάνω στην οποία μπορούν να στηριχτούν οι κανόνες δικαίου. Από αυτά έπεται ότι το διεθνές δίκαιο υπέρκειται της κάθε ξεχωριστής πολιτείας διότι δεν είναι δυνατόν να υπάρχει μεταξύ των πολιτειών και να θεμελιώνεται στην αυτοδέσμευσή τους. Για τον Τσάτσο, το διεθνές δίκαιο «είναι

⁴ Κωνσταντίνος Τσάτσο, *Πολιτική: Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Αθήνα, 1965.

⁵ Στο ίδιο, σ. 274.

⁶ Βλ. ενδεικτικά, Κωνσταντίνος Τσάτσο, *Ο Σύγχρονος Κόσμος*, σ. 175· *Πολιτική*, σ. 285-286.

ένα σύνολο κανόνων που έχει πλήρως τα εξωτερικά και εν μέρει μόνο τα ουσιαστικά γνωρίσματα των κανόνων δικαίου και που θα γίνη πλήρες δίκαιο, όταν παύση να είναι διεθνές, όταν παύση να είναι δίκαιο μεταξύ των πολιτειών και γίνη δίκαιο εσωτερικό της διεθνούς πολιτείας»⁷. Ο Τσάτσος αναγνωρίζει πως στο ψυχροπολεμικό διεθνές σύστημα το διεθνές δίκαιο δεν είναι ισχυρό και πως δεν επιβάλλεται κατά κανόνα. Όμως, θεωρεί, ότι η διεθνής κοινωνία πλησιάζει σε ένα όριο πέρα από το οποίο τα ίδια τα ισχυρότερα συμφέροντα θα συνταυτιστούν με την επιβολή του νόμου. Το διεθνές δίκαιο «είναι δίκαιο εν τη γενέσει του»⁸.

Με την έννοια του διεθνούς δικαίου και της διεθνούς τάξης είναι συνδεδεμένη και η έννοια της παγκόσμιας ειρήνης. Όπως η εσωτερική πολιτειακή τάξη εκκίνησε με την κατάργηση της αυτοδικίας, έτσι και η διεθνής τάξη και η επιβολή του διεθνούς δικαίου θα αρχίσει με την κατάργηση της διεθνούς αυτοδικίας, που είναι ο πόλεμος. Η διεθνής πολιτεία συγκροτείται κατά το μέτρο που εξαλείφεται οποιαδήποτε περίπτωση πολεμικής σύρραξης. «Όσο επομένως είναι αναγκαία για την πληρέστερη πραγμάτωση του ύπατου σκοπού της ιστορίας μια διεθνής πολιτική τάξη, άλλο τόσο αναγκαία είναι η κατάργηση του πολέμου»⁹. Ο Τσάτσος διατείνεται πως ο τερματισμός οποιασδήποτε πολεμικής σύρραξης είναι αναπόφευκτος από τη δύναμη των πραγμάτων: όπως καταργήθηκε η αυτοδικία στο εσωτερικό των πολιτειών όταν οι άνθρωποι αντιλήφθηκαν πως κερδίζουν παρά χάνουν περισσότερο με την έκλειψη της αυτοδικίας, κάτι ανάλογο θα συμβεί και στο διεθνές πεδίο. Παρόλα αυτά, το δέον της παγκόσμιας ειρήνης βρίσκεται ακόμη πολύ μακριά καθώς ο Έλληνας στοχαστής αναγνωρίζει πως η τύφλωση και η παραφροσύνη έχουν ακόμη πλείστα περιθώρια δράσης, τα οποία η διεθνής πολιτική απέχει πολύ από το να τα δαμάσει¹⁰.

Υπό αυτή την έννοια, και στο μέτρο που η διεξαγωγή πολέμου είναι η ύπατη εκδήλωση της κυριαρχίας των κρατών, ο Τσάτσος αποσυνδέει τις έννοιες της εθνικής ύπαρξης και της πολιτικής κυριαρχίας: θεωρεί δηλαδή ότι είναι όχι μόνον εφικτή αλλά και ευκατὰ η προσέγγιση σε μία κατάσταση πραγμάτων στην οποία η εθνική ύπαρξη δεν θα βασίζεται στην απλή άσκηση της νομικής κυριαρχίας του έθνους-κράτους. Αυτή η ιδέα, βέβαια, είναι περισσότερο συμβατή με την ιστορική εμπειρία του ελληνικού έθνους από την αυγή των νεώτερων χρόνων (στο οποίο η έννοια της νομικής κυριαρχίας δεν είναι προϋπόθεση υπαρξιακή) παρά με τις κρατικοκεντρικές έννοιες άλλων εθνικών οικογενειών όπως της αγγλικής ή της γαλλικής. Γι' αυτό όμως ακόμη μεγαλύτερη σημασία αποκτά, για τη μελέτη του έργου του, η κατανόηση της πίστης του στη δύναμη του ελληνισμού και της ελληνικής εμπειρίας.

⁷ Τσάτσος, *Πολιτική*, σσ. 287-288. Βλ., επίσης, Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Η Αποστολή της Φιλοσοφίας του Δικαίου εν των Συγχρόνων Πολιτισμών», *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, τομ. 4, 1933, σσ. 387-421.

⁸ Τσάτσος, *Πολιτική*, σσ. 288-289.

⁹ Στο ίδιο, σ. 279.

¹⁰ Στο ίδιο, σσ. 279-280.

Στη σκέψη του Τσάτσου η πολιτική θεωρία προηγείται της νομικής πράξης και μάλιστα είναι αυτή που την επηρεάζει και την καθορίζει. Η ενότητα του ιδεατού σκοπού, η ενότητα της ιστορίας συνεπάγονται και την ενότητα του δικαίου. Υπό αυτή την έννοια, και η ενότητα του δικαίου σημαίνει την υπαγωγή όλων των επιμέρους πολιτειακών δικαίων σε μια παγκόσμια τάξη δικαίου. Έτσι, τα επιμέρους δίκαια αντλούν το κύρος τους και την ισχύ τους από το διεθνές δίκαιο, όπως, αντιστοίχως, οι επί μέρους πολιτικές εξουσίες υπάγονται στη διεθνή πολιτική εξουσία¹¹. Ο Τσάτσος θεμελιώνει θεωρητικά την πολιτική του σκέψη πάνω σε δεοντολογικά κριτήρια αντιλαμβανόμενος πλήρως την απόσταση μεταξύ της ιδεατής σύλληψης και της πραγματικότητας, μεταξύ δέοντος και όντος. Αυτό δεν σημαίνει πως η πολιτική φιλοσοφία του ανάγεται στην ουτοπία. Ο Έλληνας στοχαστής καθιστά σαφές πως η πολιτική του θεωρία προσπαθεί να συλλάβει τα θεμελιώδη δεοντολογικά όρια του Πολιτικού. Έτσι, διατείνεται πως μέσα στον κόσμο της σχετικότητας, δηλαδή μέσα στην ιστορικότητα, δεν παρουσιάζονται ποτέ εκείνες οι συνθήκες που θα επέτρεπαν την πλήρη πραγματοποίηση των ιδεατών μορφών. Κατά συνέπεια, ο σκοπός της ιστορίας είναι η πραγματοποίηση κάθε φορά εκείνων των μορφών που πλησιάζουν μερικώς, μεν, αλλά κατά τον προσφορότερο δυνατό τρόπο την ιδεατή μορφή.

Τέλος, ο Τσάτσος διευκρινίζει πως η δημιουργία της διεθνούς πολιτείας δεν είναι αυτοσκοπός ούτε ο τελικός σκοπός της πολιτικής. Η διεθνής πολιτεία αποτελεί το γενικότερο πλαίσιο, το ιδανικότερο μέσο, μέσα στο οποίο η ανθρωπότητα θα πλησιάσει τον ύπατο σκοπό: «Την διεθνή πολιτεία, την πανανθρώπινη πολιτεία επιδιώκομε, όχι ως τελικό σκοπό της πολιτικής, αλλά ως τον τελειότερο χώρο όπου η πολιτική θα πραγματοποιήσει το σκοπό της. Και σκοπός της είναι ένας: να πλησιάσει την ύλη της ιστορίας στο πνεύμα και στην ελευθερία»¹².

Το Διεθνές Ψυχοπολεμικό Σύστημα

Η απόδοση μεγάλης σημασίας στην δεοντολογική σφαίρα δεν συνεπαγόταν, από την άλλη πλευρά, ότι ο Τσάτσος ήταν ένας ιδεαλιστής απομονωμένος από την πραγματικότητα. Αντίθετα, αναγνώριζε ότι η σταδιακή επίτευξη του ύπατου στόχου απαιτούσε έναν συνετό και μετριοπαθή ρεαλισμό. Θεωρούσε πως η ισχύς, πολιτική, οικονομική και στρατιωτική, αποτελούσε τον ουσιαστικό παράγοντα της διεθνούς πολιτικής ζωής και πως οι μεγάλες δυνάμεις ήταν αυτές που καθόριζαν τις εξελίξεις στο διεθνές πεδίο. Η ανάδυση των δύο υπερδυνάμεων μετά τη λήξη του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου είχε οδηγήσει στη σύγκρουση ανάμεσα στους δύο συνασπισμούς, του ΝΑΤΟ και του Συμφώνου της Βαρσοβίας, η δημιουργία των οποίων ήταν αποτέλεσμα της έλλειψης αυτάρκειας, κυρίως στο τομέα της

¹¹ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Η Προταρχική Πηγή του Δικαίου», *Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών*, τομ. Θ΄ 1938, σσ. 290-328.

¹² Τσάτσος, *Πολιτική*, σσ. 293-294.

ασφάλειας, των κρατών που είχαν συσπειρωθεί γύρω από τις ΗΠΑ και την ΕΣΣΔ. Ο Τσάτσος αναγνώριζε την πολυεπίπεδη σύγκρουση του ανατολικού και του δυτικού κόσμου, αλλά υποστήριζε πως το υπόβαθρο αυτής της διαμάχης ήταν θεμελιώδης ιδεολογικό, σε πρακτικό και θεωρητικό επίπεδο. Αφενός, η διαμάχη των δύο κόσμων αφορούσε την ίδια την οργάνωση της κοινωνικής ζωής και άρα τη συγκρότηση δύο διαφορετικών συλλογικών κοσμοειδώλων, αφετέρου η εμφάνιση των πυρηνικών όπλων απομάκρυνε όλο και περισσότερο το ενδεχόμενο μιας στρατιωτικής σύγκρουσης. Έτσι, η σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου για το πολιτικό γίνεσθαι της εποχής του, καθώς και τα «μαχητικά» του κείμενα που είχαν ως στόχο την αφύπνιση των ομοϊδεατών του ή την κριτική κατά του κομμουνιστικού κόσμου, κινήθηκαν γύρω από τις ιδεολογικές συνιστώσες της διεθνούς ζωής.

Εκκινώντας από τη φιλοσοφική θεώρηση της ελευθερίας του ατόμου ως ύπατου σκοπού της ανθρώπινης ύπαρξης, ο Τσάτσος αντιτάχθηκε σθεναρά στην μαρξιστική θεωρία και στην πρακτική της έκφανση, τα κομμουνιστικά καθεστάτα της εποχής του. Από την άλλη μεριά, θεωρούσε πως ο δυτικός κόσμος, παρά τα πλείστα όσα προβλήματα του, στα οποία ο ίδιος άσκησε δριμεία κριτική, αποτελούσε ένα εξελιγμένο στάδιο της ιστορικής εξέλιξης και το προσφορότερο έδαφος για τη σταδιακή πορεία προς την κοινωνική και ατομική δικαιοσύνη και ελευθερία.

Σύμφωνα με τον Τσάτσο, ο δυτικός κόσμος έπρεπε να αντιταχθεί σθεναρά στον κομμουνισμό για δύο βασικούς λόγους. Ο πρώτος αφορούσε τα οντολογικά θεμέλια αυτής της κοσμοθεωρίας, τα οποία ήταν εκ διαμέτρου αντίθετα από αυτά του δυτικού πολιτισμού. Η υλιστική θεώρηση του μαρξισμού υπέτασσε τον άνθρωπο σε μια οιονεί φυσική «αιτιότητα» που αρνιόταν την ελευθερία της ατομικής βούλησης. Κατέπνιγε δηλαδή την ατομική δημιουργικότητα για χάρη μιας μαζικοποίησης που γινόταν τελικά βίαια απρόσωπη. Η έλλειψη του πνευματικού ορίζοντα όσον αφορά την ανθρώπινη κατάσταση, οδήγησε σε μια ντετερμινιστική θεώρηση της ιστορίας, όπου τα πάντα εξαρτιόνταν μόνο από την υλική κατάσταση του ατόμου και της κοινωνίας. Από την άλλη μεριά, ο δυτικός πολιτισμός είχε βασιστεί σε εκ διαμέτρου αντίθετες αξίες. Ο Τσάτσος διατείνονταν πως οι ρίζες του δυτικού ήθους βρίσκονταν στον ελληνορωμαϊκό και το χριστιανικό πολιτισμό, πάνω στους οποίους βασίστηκε η θεμελιώδης αξία του δυτικού κόσμου που ήταν, και εξακολουθούσε να είναι, η ιδέα της ελεύθερης προσωπικότητας του ανθρώπου και μέσω της οποίας πήγασαν οι υπόλοιπες ιδέες της κοινωνικής δικαιοσύνης, της ισότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της ανεξίτηρσείας, της ανεκτικότητας, της αξίας της ατομικότητας κτλ, που καθόρισαν την ιστορική πορεία της δύσης για αιώνες. Για τον Έλληνα διανοούμενο, η σύγκρουση των δύο κοσμοθεωριών ήταν αναπόφευκτη όχι μόνο λόγω των δεδομένων οντολογικών τους αντιθέσεων αλλά και λόγω της έννοιας της παγκόσμιας επανάστασης που ενυπήρχε στο κομμουνιστικό πρόταγμα. Ο κομμουνιστικός κόσμος είχε ως απώτερο και τελικό στόχο τη διεθνή επικράτηση μιας αταξικής κοινωνίας και η δύση έπρεπε να ανταπεξέλθει σε αυτή την πρόκληση με όλα τα μέσα προκειμένου να διασώσει το δικό της τρόπο ζωής¹³.

¹³ Κ. Τσάτσος, *Έθνος και Κομμουνισμός*, Αθήνα, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδας, 1952.

Υπό αυτή την προοπτική, ο δυτικός κόσμος έπρεπε να συσπειρωθεί γύρω από τις ΗΠΑ, οι οποίες ήταν οι μόνες που είχαν τη δυνατότητα να προασπίσουν τα δυτικά συμφέροντα στο πολιτικό, στρατιωτικό, οικονομικό και στο ευρύτερο υλικό πεδίο. Για τον Τσάτσο, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 η δυτική συμμαχία είχε καταφέρει να ανταπεξέλθει σε όλες τις προκλήσεις του ανατολικού συνασπισμού εκτός από τον ιδεολογικό τομέα, στον οποίο υστερούσε φανερά. Αυτό γιατί οι μηχανισμοί της κομμουνιστικής προπαγάνδας είχαν φέρει στο προσκήνιο τη θεωρητική μαρξιστική πρόταση και το βασικό της αίτημα για κοινωνική δικαιοσύνη, που είχε τεράστια ψυχολογική απήχηση στις δυτικές κοινωνίες καλύπτοντας επιδέξια την εμφανέστατη ανακολουθία ανάμεσα στην μαρξιστική θεώρηση και την ιστορική πραγματικότητα της εποχής. Σύμφωνα με τον Τσάτσο, ο κομμουνισμός από ιδεολογικό κίνημα, είχε μεταβληθεί σε ένα οργανωμένο πολιτικό κίνημα με αληθινό ζωντανό ιδανικό την πολιτική και οικονομική κυριαρχία και πλέον δεν αγωνιζόταν για την κατάργηση της υλικής ανισότητας και της κοινωνικής αδικίας αλλά για να τις εξασφαλίσει ο ίδιος (ο κομμουνισμός) για τον εαυτό του¹⁴. Από την άλλη μεριά, η προπαγάνδα των κομμουνιστικών κρατών υποβοηθούταν και από την εσωτερική κατάσταση που επικρατούσε στο εσωτερικό του δυτικού κόσμου στα ζητήματα ιδεών. Ο Έλληνας διανοητής είχε την πεποίθηση πως τα θεμέλια της δυτικής σκέψης έρχονταν σε αντίθεση με την ιδέα της αχαλίνωτης ατομικής ιδιοκτησίας, εκφάνσεις της οποίας υπήρχαν στο δυτικό κόσμο κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου. Αυτή την πραγματικότητα – πως το υπάρχον κοινωνικό καθεστώς της δύσης ήταν σε πολλές περιπτώσεις άδικο και πως αυτή η αδικία αντιτίθονταν στις αξίες του δυτικού πολιτισμού – δεν ήθελαν να την παραδεχτούν πολλοί παράγοντες της διεθνούς ζωής, που δεν ενδιαφέρονταν για την κατίσχυση των δυτικών κοσμοθεωριών αλλά για τα δικά τους ιδιοτελή οικονομικά, κυρίως, συμφέροντα. Έτσι, δικαιολογούσαν το υπάρχον καπιταλιστικό σύστημα συλλήβδην και έδιναν λαβή στον κομμουνιστικό συνασπισμό να προωθήσει τις ιδέες της κοινωνικής δικαιοσύνης, όπως αυτές είχαν εκφραστεί σε θεωρητικό επίπεδο από τον μαρξισμό, χωρίς να γίνεται αντιληπτό πως οι αξίες πάνω στις οποίες είχε χτιστεί ο δυτικός κόσμος καταδίκαζαν πολύ πιο δραστικά την κοινωνική αδικία από ότι ο μαρξισμός-λενινισμός¹⁵.

Για αυτούς τους λόγους, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, παρά το γεγονός πως αντιλαμβανόταν την πολυπλοκότητα των διεθνών σχέσεων της εποχής του, πίστευε πως ο Ψυχρός Πόλεμος ήταν, στη βάση του, ένας ιδεολογικός πόλεμος, η έκβαση του οποίου θα είχε άμεση εξάρτηση από την ιδεολογική αφύπνιση του δυτικού κόσμου.

¹⁴ Στο ίδιο σελ. 13.

¹⁵ Constantine Tsatsos, 'The Ideological War', *International Relations* (November, 1962), σσ. 47-64, Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Γεννάδιος Βιβλιοθήκη, Φ. 63, Υποφ. 3 σ. 57.

Η Ιδέα της Ενωμένης Ευρώπης

Το άλλο μεγάλο ζήτημα της διεθνούς πολιτικής που απασχόλησε τον Κωνσταντίνο Τσάτσο κατά την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου, εκτός από τις σχέσεις των δύο συνασπισμών, ήταν η ιδέα και η πράξη της ευρωπαϊκής ενοποίησης. Ως γνωστόν ο ίδιος έπαιξε σημαντικό πολιτικό ρόλο κατά τη διαδικασία ενσωμάτωσης της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα, πρώτα ως υπουργός Προεδρίας της κυβέρνησης Καραμανλή κατά την υπογραφή της Συμφωνίας Σύνδεσης το 1961 και ως Πρόεδρος της Δημοκρατίας κατά την υπογραφή της Συνθήκης Προσχώρησης το 1979. Πέρα από την πολιτική του πράξη, ο Τσάτσος είχε συγκεκριμένες αντιλήψεις για το ευρύτερο ζήτημα της ευρωπαϊκής ενοποίησης, οι οποίες θεμελιωνόταν θεωρητικά μέσα από το συγγραφικό πολιτικό-φιλοσοφικό του έργο.

Η θερμή υποστήριξη του σκοπού της ενοποίησης της Ευρώπης υπήρξε απόρροια του πολιτικού στοχασμού του Τσάτσου και της πολιτικής πραγματικότητας της εποχής του όπως εκείνος την ερμήνευε. Σε θεωρητικό επίπεδο, ο Τσάτσος θεωρούσε την ευρωπαϊκή ενοποίηση ως ένα σημαντικό βήμα προς τη δημιουργία της διεθνούς πολιτείας αφού ισχυριζόταν πως η πορεία προς μια τέτοια υπερχωροκρατία έπρεπε αναγκαστικά να περάσει από τη δημιουργία μερικότερων πολιτικών ενώσεων των αυτοτελών πολιτειών¹⁶. Αυτή η ενοποίηση δεν θα μπορούσε να υπάρξει ως απόρροια ελιτιστικών οικονομικών και πολιτικών διεργασιών· αντιθέτως θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο μέσω της συνειδητής θέλησης των ευρωπαίων πολιτών, οι οποίοι θα κατανοούσαν τις κοινές πολιτισμικές καταβολές που τους ενώνουν. Γι' αυτό το λόγο, ο Τσάτσος θεωρεί αδιανόητη την πολιτική ενοποίηση της Ευρώπης χωρίς τη συνειδητοποίηση του κοινού πολιτισμικού και πολιτιστικού υποβάθρου που ενώνει τους ευρωπαϊκούς λαούς. Για τον ίδιο, οι κοινές αξίες που έχουν ως στόχο την ανάπτυξη της ελεύθερης δημιουργικότητας του κάθε ατόμου ξεχωριστά και που γεννήθηκαν στην κλασική Ελλάδα, καθιερώθηκαν κοινωνικά μέσω του νόμου από τη Ρώμη και απέκτησαν το μεταφυσικό τους βάθος από το χριστιανισμό, αποτελούν τα εφελθήρια για τη δημιουργία των Ενωμένων Πολιτειών της Ευρώπης. Μόνο στην Ευρώπη υπάρχει η συνειδητή ή ασυνειδητή αξία πως «ο άνθρωπος δεν είναι μόνο πνευματικά, στοχαστικά και αισθητικά ελεύθερος αλλά έχει και μια απόλυτη μεταφυσική αξία»¹⁷.

Το κοινό πολιτισμικό υπόβαθρο των ευρωπαίων αποτελεί το βασικό παράγοντα της ευρωπαϊκής ενοποίησης. Ο Τσάτσος στοχάζεται μια ολοκληρωμένη πολιτική ενοποίηση για το άμεσο μέλλον. Αυτή η ενότητα δεν θα μπορούσε να καταλύσει τις ιδιαιτερότητες των επιμέρους πολιτειών, όπως μια πολιτική κοινότητα δεν καταλύει τα άτομα που τη σχηματίζουν. Αντιθέτως, θα τους εξασφάλιζε το χώρο για

¹⁶ Βλ. Τσάτσος, *Πολιτική*, σ. 319.

¹⁷ Τσάτσος, *Ο Σύγχρονος Κόσμος*, σ. 168· Τσάτσος, *Δημοκρατία και Ευρώπη*, σσ. 64-66. Βλ. επίσης, Constantine Tsatsos, «The Consolidation of the Western World», *International Relations*, (March, 1963), Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Γεννάδιος Βιβλιοθήκη, Φ. 63, Υποφ. 3, σσ. 6-16.

την αξιοποίησή τους. Έτσι, η πολιτική κοινότητα της Ευρώπης δεν θα κατέλυε τα επιμέρους κράτη αλλά θα τους εξασφάλιζε πληρέστερα τη δυνατότητα της επιβίωσης και της αξιοποίησής τους. Ανάλογα με τις περιστάσεις θα καθοριζόταν και η πολιτική μορφή που θα έδινε σε μια κοινότητα τα κράτη της Ευρώπης. Ο Τσάτσος, θεωρεί πως, αρχικά, η Ευρώπη θα έπρεπε να πάρει μια χαλαρή μορφή, μια συνομοσπονδία που σταδιακά θα οδηγούσε σε μια ομοσπονδία¹⁸.

Πέρα από το θεωρητικό στοχασμό του Κωνσταντίνου Τσάτσου όσον αφορά τις πολιτισμικές και ψυχολογικές συνιστώσες της ευρωπαϊκής ενοποίησης, ο ίδιος βάσιζε την πεποίθησή του για την ανάγκη μιας ενωμένης Ευρώπης στα πρακτικά διεθνή ζητήματα της ψυχροπολεμικής εποχής. Θεωρούσε πως ο δρόμος προς την ενοποίηση της Ευρώπης χαρασσόταν από την ίδια τη δύναμη των πραγμάτων καθώς υπήρχαν ουσιαστικά εξωτερικά αίτια που ωθούσαν προς αυτή την κατεύθυνση. Η ιστορική πραγματικότητα σηματοδοτούσε τη δημιουργία και διατήρηση, χωρίς προοπτική διάλυσης, μεγάλων πολιτικοοικονομικών σχηματισμών, οι οποίοι χάρη στην οργανική τους ενότητα πλεονεκτούσαν εμφανώς απέναντι σε μια Ευρώπη, αποτελούμενη από ξεχωριστές κρατικές οντότητες, που μοιραία αλληλοανταγωνίζονταν και αλληλοεξουδετερώνονταν. Ο Τσάτσος ισχυριζόταν πως «ο μόνος τρόπος να διασώσουν όλες αυτές οι χώρες την οικονομική και πολιτική τους ανεξαρτησία είναι να συναπαρτίσουν και αυτές μίαν ενότητα, ανάλογη με την ενότητα των πενήντα δύο πολιτειών της Αμερικής και των ρωσικών σοβιέτ»¹⁹. Ειδικά, αν οι ευρωπαϊκές χώρες παρέμεναν διαιρεμένες ήταν βέβαιο πως θα αναγκάζονταν, η καθεμιά ξεχωριστά, να προσκολλώνται σε μία από τις μεγάλες δυνάμεις, αποβάλλοντας έτσι ένα σημαντικό μέρος της ανεξαρτησίας τους, οικονομικής, πολιτικής και στρατιωτικής. Και όσο αυτή η κατάσταση θα παρέμενε αναλλοίωτη, τόσο η εξάρτηση της Ευρώπης θα γινόταν βαρύτερη και πιο επώδυνη²⁰.

Υπό αυτή την προοπτική, η σχέση μιας ενωμένης Ευρώπης με τις ΗΠΑ, έπρεπε να είναι μια σχέση συμμαχική, βασισμένη, όμως, σε όρια και προϋποθέσεις. Στο δεδομένο διεθνές περιβάλλον, υπό τον κίνδυνο ενός πυρηνικού ολοκαυτώματος, η Ευρώπη ακουμπούσε στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής για να διασφαλίσει την ύπαρξή της ενώ, αντίστοιχα, και η Αμερική στήριζε την Ευρώπη ούτως ώστε να μην βρεθεί απομονωμένη, με άμεσο κίνδυνο να καταρρεύσει οικονομικά και ηθικά. Μέσα σε αυτές τις συνθήκες, ο Τσάτσος πρότεινε «μια πλήρη και ανεπιφύλακτη συνεργασία με την Αμερική, ώστε να σχηματισθεί μια σταθερή δύναμη που έστω και μειονεκτούσα, θα ήταν αρκετή να αναχαιτίσει μια ενδεχόμενη απειλή από την Ανατολή»²¹. Από την άλλη μεριά, παρά το γεγονός πως ο ίδιος θεωρούσε την Αμερική μια, κατά βάση, σύμμαχο της Ευρώπης,

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 175.

¹⁹ Τσάτσος, *Ο Σύγχρονος Κόσμος*, σ. 177.

²⁰ Στο ίδιο, σσ. 177-178.

²¹ Τσάτσος, *Ο Σύγχρονος Κόσμος*, σσ. 183-184.

εν τούτοις, προειδοποιούσε για τα όρια αυτής της συμμαχίας, καθώς ήταν φυσικό να ανακύπτουν διαφορετικά, ακόμη, και αντίθετα συμφέροντα. Η Ευρώπη ήταν αναγκαίο να απολαμβάνει πλήρη αυτάρκεια, έτσι ώστε ενωμένη να μπορεί είτε όταν συμμαχεί με τις ΗΠΑ εναντίον τρίτων να αποτελεί αποφασιστικό παράγοντα στις διεθνείς σχέσεις ή όταν χρειαζόταν να αντιδικεί μαζί τους, να τις ανταγωνίζεται αποτελεσματικά. Γι' αυτούς τους λόγους, ο Τσάτσος υπογράμμιζε την ανάγκη δημιουργίας κοινής στρατιωτικής άμυνας και κοινής πολιτικής δράσης στον τομέα της ασφάλειας, κατά το μέτρο που θα το επέτρεπε η δημοκρατική δομή των ευρωπαϊκών κρατών και της Ευρωπαϊκής Κοινότητας²².

Επιπροσθέτως, ο Έλληνας διανοούμενος έθετε και τις υλικές προϋποθέσεις και τις πολιτικές πράξεις που ήταν απαραίτητες για την οικονομική αυτάρκεια της ενωμένης Ευρώπης. Το πρόβλημα για τον Τσάτσο επικεντρωνόταν στην ανάγκη των πρώτων υλών που η Ευρώπη στερούνταν. Αυτές οι πρώτες ύλες βρίσκονταν, κυρίως στην Αφρική και γι' αυτό τον λόγο η ευρωπαϊκή πολιτική έπρεπε να στραφεί και προς τον τρίτο Κόσμο, προσφέροντας την τεχνική της πείρα και εφαρμόζοντας μια ενιαία πολιτική ανταλλαγής αγαθών και συνεργασίας ώστε να αντλεί εύκολα τις πρώτες ύλες που της έλειπαν. Σε αυτό το τομέα η Ευρώπη έπρεπε να κάνει άμεσα και γοργά βήματα διότι η διείσδυση της ΕΣΣΔ σε αυτές τις χώρες ήταν πλέον δεδομένη ενώ ταυτόχρονα αποτελούσε και μέρος της σοβιετικής επιθετικότητας έναντι του δυτικού κόσμου²³.

Τέλος, η ύπαρξη της Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας τη δεδομένη ιστορική στιγμή, αποτελούσε ένα σημαντικό και ουσιαστικό βήμα προς την κατεύθυνση της ευρωπαϊκής πολιτικής ολοκλήρωσης. Παρά ταύτα, η ΕΟΚ απείχε αρκετά από το όραμα του Τσάτσου για πλήρη ευρωπαϊκή ενοποίηση, η οποία θα αποτελούσε τον προάγγελο για τη δημιουργία μιας διεθνούς υπερπολιτείας. Γι' αυτό το λόγο, οι προσπάθειες του στράφηκαν προς τη διαφώτιση της ευρωπαϊκής κοινωνίας για τις κοινές αξίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού ώστε να δημιουργηθεί μια συνειδητή κοινή ευρωπαϊκή ταυτότητα. Ο Τσάτσος είχε την πεποίθηση πως για να ριζώσει η ιδέα της ενωμένης Ευρώπης δεν θα μπορούσε να βασιστεί εξ' ολοκλήρου στα οικονομικά, στρατιωτικά ή πολιτικά συμφέροντα και σκοπιμότητες της εκάστοτε πολιτικής συγκυρίας. Η ίδρυση μιας πολιτείας Πολιτειών χρειαζόταν βαθύτερες ρίζες:

Οι σκοπιμότητες και τα συμφέροντα, αυτά καθ' εαυτά, είναι κάτι το ασταθές, πρόσκαιρο και κλονίζονται αν δεν έχουν ένα στοιχείο που δεν είναι πρόσκαιρο και ασταθές, αλλά μόνιμο και βασικό και που δεν βρίσκεται στο χώρο της οικονομίας και της απλής πολιτικής πράξης, αλλά στην ψυχή, στη συνείδηση όλων των ανθρώπων. Η Ευρωπαϊκή Κοινότητα καθίσταται ένας μεγάλος και μόνιμος παράγων της ιστορίας της ανθρωπότητας, διότι στηρίζεται σε ένα κοινό ηθικό, πνευματικό και πολιτιστικό βάθος²⁴.

²² Tsatsos, «The Consolidation of the Western World», σ. 15.

²³ Τσάτσος, *Ο Σύγχρονος Κόσμος*, σ. 184.

²⁴ Τσάτσος, *Δημοκρατία και Ευρώπη*, σ. 63.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Τσάτσος υποστήριζε την άποψη πως η ενοποίηση της Ευρώπης αποτελούσε επιτακτική ανάγκη και λόγω επιπρόσθετων διεθνών συγκυριών όπως ήταν η αδυναμία έστω και ελάχιστης προβολής ισχύος του τρίτου Κόσμου και η αδράνεια του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών. Πιο συγκεκριμένα, αντέκρουε το επιχείρημα πως ορισμένες ευρωπαϊκές χώρες θα μπορούσαν, αντί της ευρωπαϊκής επιλογής, να στραφούν προς τον τρίτο Κόσμο, των «αδεσμεύτων», ούτως ώστε να αντισταθμίσουν το πλεονέκτημα ισχύος του καπιταλιστικού και του κομμουνιστικού κόσμου. Για τον Έλληνα διανοητή, το κίνημα αυτό, ήδη από τις απαρχές του, αποτελούσε μια χαλαρή ένωση από Αφρικανικά και Ασιατικά κράτη, στρατιωτικά και πολιτικά αναμικτά, που μπορούσαν να παραμείνουν εν δυνάμει ενωμένα μόνο χάρη στην ηγετική φυσιογνωμία του Τίτο. Μετά το θάνατο του τελευταίου, αποδείχτηκε πως ο τρίτος Κόσμος «ήταν πάντοτε μια θορυβώδης ουτοπία. Τώρα είναι ένα κενό σχήμα»²⁵. Αυτό συνέβαινε λόγω του γεγονότος πως η συντριπτική πλειοψηφία αυτών των κρατών ήταν από κάθε άποψη αδύναμα και έτσι αναγκάζονταν να στρέφονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο προς τις υπερδυνάμεις της εποχής. Ο Τσάτσος ισχυριζόταν πως όποια χώρα στρεφόταν προς το κίνημα των «αδεσμεύτων», μοιραία θα αναγκαζόταν να δεσμευτεί σε μια σχέση πλήρους εξάρτησης με έναν από τους κολοσσούς. Για τον ίδιο μόνη λύση ήταν η ενοποιημένη Ευρώπη: «Η πολιτική της αυτοδυναμίας των μικρών και των μικρομεσαίων επέρασε. Καλούμεθα να διαλέξουμε ή την υποταγή μας σε έναν από τους κολοσσούς ή τη συμμετοχή στον δημιουργούμενο κολοσσό της Ενωμένης Ευρώπης»²⁶. Η επιλογή επομένως θα ήταν απλή: υποταγή σε έναν από τους μεγάλους ή συμμετοχή στη δημοκρατική Ευρώπη. Έτσι, στη σκέψη του Τσάτσου, η οργανική συμμετοχή στην Ευρώπη αποτελούσε και τον βασικότερο μοχλό για τη διαφύλαξη της ίδιας της ανεξαρτησίας της Ελλάδας και της εθνικής ιδιοσυστάσιας του ελληνισμού.

Υπό αυτή την προοπτική, ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών, ως θεσμός, αποτελούσε ένα πολύ σημαντικό βήμα προς το δρόμο της κατίσχυσης της πρωτοκαθεδρίας του διεθνούς δικαίου. Από την άλλη μεριά, όμως, η διεθνής πολιτική πράξη είχε καταδείξει αμέτρητες φορές την αδυναμία του ΟΗΕ, λόγω της άμεσης εξάρτησής του από τις μεγάλες δυνάμεις, να ευθυγραμμιστεί με τις αρχές που ο ίδιος είχε διακηρύξει²⁷.

Συνοψίζοντας, η διεθνολογική σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου υπήρξε απόρροια του φιλοσοφικού-θεωρητικού του στοχασμού και της εμπειρίας του μέσα από την πολιτική πράξη της εποχής του. Το διεθνές πολιτικό δέον υπήρξε για τον Τσάτσο η δημιουργία μιας διεθνούς πολιτείας, η οποία θα συγκροτούταν από επιμέρους πολιτειακούς σχηματισμούς που θα υπάγονταν στην εξουσία του διεθνούς δικαίου και μιας παγκόσμιας πολιτειακής τάξης. Η σύλληψη της διεθνούς πολιτείας, σύμφωνα με τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, δεν ήταν αποτέλεσμα προσωπικού πολιτικού οράματος,

²⁵ Στο ίδιο, σ. 54.

²⁶ Στο ίδιο, σσ. 54-55.

²⁷ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Ομιλίες 1978-1979*, Αθήνα, σσ. 25-26.

αλλά απόρροια πειθαρχημένου ορθολογισμού, ο οποίος έλαβε ως βασική προϋπόθεση του στοχασμού του τον ύπατο σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης. Στη φιλοσοφική σκέψη του Έλληνα διανοητή αυτός ο στόχος ήταν η όσο το δυνατό πληρέστερη κατάκτηση της κοινωνικής και ατομικής ελευθερίας. Υπό αυτό το πρίσμα, η διεθνής πολιτεία, η αρτιότερη οργάνωση της διεθνούς κοινωνίας, δεν αποτελούσε ένα μεσσιανικό όραμα του τέλους της ιστορίας, αλλά, αντιθέτως, το πολιτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο άνθρωπος και η κοινωνία θα μπορούσαν να αναπτύξουν την ελεύθερη δημιουργικότητά τους: την προϋπόθεση, δηλαδή, για την *συνέχιση* της ιστορίας.

Ο φιλοσοφικός διεθνολογικός στοχασμός του Κωνσταντίνου Τσάτσου αποτέλεσε το υπόβαθρο των προσωπικών του αντιλήψεων όσον αφορά την ιστορική πραγματικότητα της εποχής του. Έτσι, ο Ψυχρός Πόλεμος ερμηνεύτηκε ως ένας, κυρίως, ιδεολογικός πόλεμος, χωρίς βέβαια να παραγνωριστούν οι πολιτικές, οικονομικές και στρατιωτικές του συνιστώσες, ανάμεσα σε δύο κόσμους, οι οποίοι σε γενικές γραμμές είχαν τις ίδιες επιδιώξεις, αλλά διέφεραν εξ' ολοκλήρου στη σύλληψη και προσέγγιση των στόχων τους. Από την μια πλευρά υπήρχαν οι δυτικές αξίες της ατομικής ελευθερίας, της δημοκρατίας, της ανεκτικότητας, της πνευματικής υπόστασης του ανθρώπου και της προοδευτικής εξέλιξης του ανθρώπου, και, από την άλλη, οι ιδέες της υλιστικής θεώρησης της ιστορίας, της επιβολής της κοινωνικής ισότητας, της επανάστασης και της βίας. Ο Τσάτσος τασσόταν σθεναρά, και πολλές φορές «μαχητικά» στο πλευρό του δυτικού στρατοπέδου γιατί πίστευε πως οι αρχές και οι αξίες του δυτικού πολιτισμού αποτελούσαν τον ορθότερο και ασφαλέστερο δρόμο προς την ανθρώπινη Ελευθερία.

Ανάλογες αντιλήψεις καθόριζαν και τη στάση του Τσάτσου όσον αφορά την ιδέα της ενωμένης Ευρώπης και την μελλοντική εξέλιξη της Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας. Η ευρωπαϊκή ενοποίηση, ως ιδέα, αποτελούσε το δέον της ευρύτερης ενότητας που έπρεπε να χαρακτηρίζει τη διεθνή κοινωνία έως ότου επιτευχθεί, σταδιακά, ο ανώτατος στόχος της δημιουργίας μιας διεθνούς πολιτείας. Έτσι, η Ευρώπη αποτελούσε το προσφορότερο έδαφος αυτής της ιστορικής εξέλιξης λόγω των κοινών πολιτιστικών και πολιτισμικών καταβολών των ευρωπαϊκών λαών. Από την άλλη μεριά, ο Τσάτσος πίστευε πως η διεθνής πολιτική εμπειρία είχε καταδείξει πως η ενοποίηση της Ευρώπης ήταν όχι μόνο ευκαία στο επίπεδο των ιδεών αλλά και επιτακτική λόγω των διεθνών ψυχροπολεμικών συγκυριών. Τα ευρωπαϊκά κράτη μπορούσαν να επιβιώσουν και να διαδραματίσουν σημαντικό διεθνή ρόλο μόνο μέσω της ενοποίησής τους, η οποία θα μπορούσε να λειτουργήσει ως το μοναδικό αντιστάθμισμα στην τεράστια προβολή ισχύος των υπαρχουσών μεγάλων δυνάμεων.

**Κόσμοι των ιδεών, ορίζοντες της πράξης:
Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και το ελληνικό πολιτικό σύστημα, 1942-1975**

*Και κάποια μέρα όλα θα τελείωναν
αφού η Ιδέα θα πνιγόταν στον ωκεανό της μετριότητας,
που τύλιγε συνέχεια όλους όσους μπορούσαν
να δουν πέρα από την εποχή τους.*

Ισαάκ Ασίμοφ, *Νέμεση*, μτφρ. Αθηνά Ντούργα
(Αθήνα, 1989), σσ. 103-104

Στην πολιτική ιστορία της Ελλάδας, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος έχει αδικηθεί. Και η αναφορά σε «αδικία» δεν γίνεται, εδώ, με αφορμή τις γνωστές χυδαίες θέσεις που κατά καιρούς υποστηρίχθηκαν σε βάρος του· σε τελική ανάλυση, όλοι οι πνευματικοί ηγέτες της σύγχρονης ελληνικής ιστορίας (και ιδιαίτερα του φιλελεύθερου χώρου) γνώρισαν αυτή την «ειδική» αντιμετώπιση από τους ημιμαθείς ή τους φανατικούς. Η αναφορά μου σχετίζεται με μία ειδικότερη συνθήκη που συντρέχει αποκλειστικά για το συγκεκριμένο πρόσωπο.

Πράγματι, σε αντίθεση με τους συγχρόνους του φιλελεύθερους διανοητές –π.χ. τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο ή τον Γιώργο Θεοδοκά– ο Τσάτσος δεν διακρίθηκε για την αυτόνομη πολιτική του παρέμβαση. Ενώ εκείνοι διαφύλαξαν την πολιτική τους αυτονομία, η αναζήτηση του Τσάτσου είναι δύσκολο να διαχωριστεί με τρόπο απόλυτο από την αναζήτηση (και την πράξη) του Κωνσταντίνου Καραμανλή: ο Τσάτσος διέπλανε ουσιώδη τμήματα του λόγου της ΕΡΕ· διαμόρφωσε τις πολιτειακές παρεμβάσεις του 1963 και του 1975· έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην διατύπωση της ιδεολογίας και της στοχοθεσίας της Νέας Δημοκρατίας το 1974. Μετά από 20 και πλέον χρόνια εντατικής μελέτης των προσώπων αυτών και της πολιτικής τους, ο γράφων δεν είναι πάντοτε σίγουρος ποια είναι η ιδέα (ή η έκφραση μιας *νοστροπίας*) που εισέφερε ο Καραμανλής στον Τσάτσο και ποια το αντίθετο. Με αυτά, δεν εννοώ ότι οι δύο προσωπικότητες δεν είχαν τις διαφορές τους –μία τέτοια υπόθεση θα αδικούσε και τους δύο. Αλλά ο ερευνητής πρέπει να λάβει σοβαρά υπ' όψιν του την *αβίαστη* επικοινωνία μεταξύ των δύο ανδρών, τόσο σε επίπεδο πολιτικών προτεραιοτήτων, όσο και ψυχοσύνθεσης και προσωπικού ύφους.

Η αυτόβουλη «υποχώρηση» του ίδιου έναντι της δύναμης της πράξης του Καραμανλή, είναι ένας από τους βασικούς λόγους για την σχετική αγνόηση της δικής του συμβολής. Ο Τσάτσος μετείχε σε ένα ρεύμα –σχηματικά, στην πολιτική διάσταση της γενιάς του '30– που διακρίθηκε για την εκπληκτική του ικανότητα να συλλαμβάνει το πολιτικό πρόβλημα της χώρας και να προτείνει δημιουργικές λύσεις, προσαρμοσμένες στα ελληνικά δεδομένα. Ωστόσο, παράλληλα, ο ίδιος διαχώριζε την *πνευματική διεργασία* της κατανόησης του προβλήματος και της σύλληψης της λύσης (που θα γίνονταν από τους πνευματικούς ανθρώπους), από την *πολιτική εφαρμογή* της, για την οποία απαιτείτο η ιδιαίτερη ικανότητα –μία, στην αντίληψη του Τσάτσου, σχεδόν *σωματική* ικανότητα– της ενέργειας μέσω της σύνθεσης, την οποία οι διανοούμενοι κατά κανόνα δεν διαθέτουν. Και είχε το ψυχικό σθένος να παραμερίζει, ενώπιον ενός προσώπου το οποίο (όπως ο ίδιος έκρινε) διέθετε αυτή την δύναμη της πράξης.

Και όμως, κατά ένα ειρωνικό τρόπο, αυτή ακριβώς η διάσταση της πολιτικής σκέψης του Τσάτσου –η σημασία που απέδιδε στον ρόλο του ηγέτη σε μία χώρα που βρισκόταν στο επίπεδο οικονομικής και πολιτικής ανάπτυξης της Ελλάδας– παράλληλα αποτέλεσε και τον λόγο για τον οποίο η δική του αναζήτηση ολοκληρώθηκε. Αυτός βρήκε τον «πραγματοποιό» που θα υλοποιούσε τις αναζητήσεις της γενιάς του. Επιπλέον, μπόρεσε –με βάση τα δύο ηγετικά πρότυπα της ζωής του, τους Ε. Βενιζέλο και Κ. Καραμανλή– να διατυπώσει και στο προσφιλές του θεωρητικό επίπεδο μία ολοκληρωμένη ερμηνεία του προβλήματος της ηγεσίας. Ενώ αντίθετα η αναζήτηση του Κανελλόπουλου και του Θεοτοκά (που, αναγνωρίζοντας την κρισιμότητα του ρόλου του, «φοβούνταν» πάντως την ισχύ του ηγέτη και τις δυνατότητές του για υπερβάσεις) έμεινε σε κάποιο βαθμό μετέωρη.

Αναζήτηση και απογοήτευση, 1942-1955

Η γενική πολιτική σύλληψη του Τσάτσου –η συνολική του στοχοθεσία– δεν διέφερε ιδιαίτερα από την αντίστοιχη των άλλων φιλελεύθερων διανοητών της γενιάς του. Η αντίληψη αυτή, την οποία, ελλείπει ίσως ακριβέστερου όρου, περιγράψω ως «ριζοσπαστική», προέβαλε μία σειρά από καίριας σημασίας προτάσεις για τη συνολική αναμόρφωση της ελληνικής πολιτικής, οικονομίας και κοινωνίας στη μεταδιχαστική/ μεταβενιζελική εποχή: το παρεμβατικό κράτος, το οποίο θα εξασφάλιζε, μέσω της εφαρμογής ενός μακροπρόθεσμου αναπτυξιακού σχεδιασμού, την άνοδο του εθνικού εισοδήματος· την κατοχύρωση της ισότητας ευκαιριών για όλους, ανεξαρτήτως γεωγραφικής ή κοινωνικής καταγωγής, κυρίως μέσω της ανάπτυξης της δημόσιας παιδείας· την ενίσχυση, μέσω της ισότητας ευκαιριών, της κοινωνικής κινητικότητας, η οποία θα εδραίωνε και τη δημοκρατική νομιμοποίηση του πολιτεύματος· την γενναία μεταρρύθμιση του πολιτεύματος· την αταλάντευτη απόρριψη του ολοκληρωτισμού από όπου κι αν προερχόταν· την ανάγκη να ξεπεραστεί η διαίρεση του παρωχημένου Εθνικού Διχασμού· και την βαθύτατη πεποίθηση ότι όλη αυτή η προσπάθεια ήταν

οργανικά συνδεδεμένη με τη συμμετοχή της χώρας σε μία *υπερεθνική Ευρώπη*, δημοκρατικά οργανωμένη ώστε να σέβεται την εθνική ιδιοσυστασία των μελών της¹. Από το 1935-36 έως τα τέλη της δεκαετίας του '40, οι άξονες αυτοί καθόρισαν την πολιτική δράση του Εθνικού Ενωτικού Κόμματος του Παναγιώτη Κανελλόπουλου, του Δημοκρατικού Σοσιαλιστικού Κόμματος του Γεωργίου Παπανδρέου (με κύριο ιδεολογικό εκφραστή, το 1942-44, τον Γ. Θεοτοκά), και των ομαδοποιήσεων στις οποίες μετείχε ο ίδιος ο Τσάτσος, πρώτα (το 1936) του Ομίλου Μελέτης των Ελληνικών Προβλημάτων², αλλά κυρίως της Σοσιαλιστικής Ένωσης του 1942-44, στην οποία μετείχαν πρόσωπα όπως οι Ξενοφών Ζολώτας, Άγγελος Αγγελόπουλος, Ιωάννης Πολίτης, Κωνσταντίνος Καραμανλής, Γεώργιος Μαύρος, Πέτρος Γαρουφαλιάς.

Η διακήρυξη των θέσεων της Σοσιαλιστικής Ένωσης για την συγκρότηση της μεταπολεμικής Ελλάδας είναι κατατεθειμένη στο Αρχείο Κωνσταντίνου Τσαλδάρη³, στο Αρχείο του Ιωάννη Πολίτη⁴ και, βέβαια, στο Αρχείο του Κωνσταντίνου Τσάτσου⁵. Είναι *αχρονολογητή*, αλλά εγκρίθηκε στη σύσκεψη της 29ης Ιουνίου 1943, που επισημοποίησε την προσπάθεια μετεξέλιξης της οργάνωσης σε πολιτικό κόμμα. Η διακήρυξη επισήμανε τη σημασία της πολιτικής ελευθερίας και της λαϊκής κυριαρχίας, ενώ ιδιαίτερη έμφαση απέδιδε στην επιδίωξη της «κοινωνικής ελευθερίας», που θα υλοποιείτο με τη δημιουργία των οικονομικών και κοινωνικών όρων «που θα επιτρέψουν σε όλα ανεξαιρέτα τα άτομα να ζουν χωρίς οικονομική υποδούλωση σε κανένα και θα τους προσφέρουν ίσες δυνατότητες προκοπής στη κοινωνική τους δράση». Επιπλέον, «[κ]οινωνικός διαφορισμός δικαιολογείται μόνον όταν είναι αποτέλεσμα της διαφορετικής αξίας του ανθρώπου». Προβλεπόταν η κρατικοποίηση των μεγάλων μέσων παραγωγής και η θεσμοθέτηση του παρεμβατικού κράτους, με την επισήμανση ότι «[π]ρωταρχικός όρος για μια τέτοια οργάνωση είναι η ύπαρξη ενός συνειδητού κεντρικού οικονομικού προγράμματος». Για μία τέτοια παρέμβαση, αναγκαία ήταν η συγκρότηση καθεστώτος αβασίλευτης δημοκρατίας, με μία πανίσχυρη κυβέρνηση (ικανή να παρέμβει στην οικονομία), η οποία θα εξισορροπείτο από έναν επίσης ισχυρό πρόεδρο της Δημοκρατίας, ο οποίος μεταξύ άλλων θα είχε το δικαίωμα να διαλύει τη Βουλή «όταν [...] αντιλαμβάνεται πως κλονίσθηκε η εμπιστοσύνη του λαού».

Ας μην λησμονείται ότι το 1975, η υιοθέτηση παρόμοιας διάταξης (και γενικότερα των λεγόμενων «υπερεξουσιών» του προέδρου της Δημοκρατίας) αποδόθηκε σε μία

¹ Ευάνθης Χατζηβασιλείου, *Ο ελληνικός φιλελευθερισμός στο σταυροδρόμι: η «σοσιαλίζουσα» φάση, 1934-1944*, Αθήνα, 2003.

² Σχετικό αρχειακό υλικό στο Γεννάδειος Βιβλιοθήκη (Αθήνα), Αρχείο Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου/Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Φ. Γ2/1.

³ Διακήρυξη, χ.η., στο Ίδρυμα «Κωνσταντίνος Γ. Καραμανλής» (Αθήνα), Αρχείο Κωνσταντίνου Τσαλδάρη, Φ. 5/1 [φάκελος του 1943].

⁴ Διακήρυξη, χ.η., Μουσείο Μπενάκη (Αθήνα), Αρχείο Ιωάννη Πολίτη, Φ. 15.

⁵ Βλ. και τις χειρόγραφες σημειώσεις του για τις αρχές του κόμματος, στο Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Φ. Γ2/4.

τυχοδιωκτική διάθεση του Καραμανλή και του Τσάτσου να προετοιμάσουν τη μετάβαση του πρώτου στην προεδρία της Δημοκρατίας. Ιδού λοιπόν, η απόδειξη ότι τούτο δεν ήταν αλήθεια: το ίδιο ακριβώς μέτρο και ανά-λογες «υπερεξουσίες» προβλέπονταν στο έγγραφο αυτό του 1943. Στη λογική του Τσάτσου και του Καραμανλή, ο ισχυρός πρόεδρος της Δημοκρατίας ήταν *εξ αρχής* μία πολιτειακή ανάγκη, και όχι ένας βραχυπρόθεσμος στόχος των μέσων της δεκαετίας του '70.

Η Σοσιαλιστική Ένωση δεν είχε ευτυχή κατάληξη. Η προσπάθειά της να μετεξελιχθεί σε κόμμα προσέκρουσε στην έκρηξη του κατοχικού εμφυλίου πολέμου, τον Οκτώβριο του 1943, εξέλιξη που την ανάγκασε να αναστείλει την πολιτική της λειτουργία⁶. Επιπλέον, η όποια προοπτική και της ίδιας και των ριζοσπαστών γενικότερα, καταστράφηκε κατά τα Δεκεμβριανά, που προκάλεσαν την κυριαρχία ακραίων αντικομμουνιστικών αντιλήψεων, ενώ βοήθησαν καταλυτικά την επανεμφάνιση των «παλαιών» κομμάτων του Διχασμού, τα οποία (με τα πελατειακά τους δίκτυα) μπορούσαν να προσφέρουν σε μία εξαγριωμένη κοινή γνώμη περισσότερο αξιόπιστη προστασία έναντι της κομμουνιστικής απειλής. Στο πλαίσιο αυτό, η Σοσιαλιστική Ένωση εντάχθηκε, στα τέλη Ιανουαρίου του 1945, στο νεόκοπο Σοσιαλιστικό Κόμμα, με αρχές παρόμοιες με τις δικές της, κυρίως την υποστήριξη ενός «αδογμάτιστου σοσιαλισμού», αντίπαλου και προς τον φασισμό και προς τον κομμουνισμό⁷. Και πάλι, η στιγμή δεν ήταν καλή: το σοκ των Δεκεμβριανών είχε καταστρέψει την ιδέα του «σοσιαλισμού», και αυτό το Σοσιαλιστικό Κόμμα δεν είχε μέλλον.

Είναι γεγονός ότι στη μετεμφυλιακή εποχή και ιδίως το 1956-67, οι Καραμανλής και Τσάτσος –ηγέτες πλέον ενός φιλοβασιλικού κόμματος– έτειναν να υποβαθμίζουν τη συμμετοχή τους στη Σοσιαλιστική Ένωση, η οποία, πέραν του ρεπουμπλικανικού ιακωβινισμού της, διακρινόταν και για μία «αριστερή» απόκλιση στον τίτλο της. Σε τούτο ίσως να μπορεί να αποδοθεί η υποβάθμιση της Σοσιαλιστικής Ένωσης και στις βιογραφίες του Καραμανλή: για τον μετέπειτα αρχηγό της Δεξιάς, η συμμετοχή στο σχήμα εκείνο αποτελούσε και ένα είδος «αποστασίας»... Ακόμη και ο ίδιος ο Τσάτσος, στο οποίου το Αρχείο υπάρχει πλούσιο υλικό για τη Σοσιαλιστική Ένωση, σε βασικά έργα του ανέφερε απλώς, αλλά δεν ανέλυσε, την πορεία του συγκεκριμένου σχήματος⁸. Ωστόσο, η Σοσιαλιστική Ένωση ήταν μία σημαντική πολιτική μήτρα, μέσα στην οποία πήραν για πρώτη φορά επαφή πρόσωπα που θα συνεργαστούν και κατά τη μεταπολεμική μεταρρυθμιστική προσπάθεια. Οπωσδήποτε, ο «σοσιαλισμός» τον οποίο πρόβλεψαν ο Τσάτσος και οι ομοϊδεάτες του δεν είχε καμία σχέση με τον μαρξισμό: η χρήση του όρου παρέπεμπε στην σημασία που απέδιδαν στο παρεμβατικό κράτος και στην ανάγκη αποστασιοποίησης από τον καπιταλισμό του *laissez faire* με τα μεγάλα κοινωνικά ελλείμματά του.

⁶ Βλ. επιστολές παραιτήσεως μελών, Νοέμβριο 1943-Φεβρουάριο 1944, στο Αρχείο Κ. Τσάτσου, Φ. Γ2/4.

⁷ Σοσιαλιστικόν Κόμμα, πρακτικών ιδρύσεως, 24 Ιανουαρίου 1945, Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Φ. Γ1/5.

⁸ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Λογοδοσία μιάς ζωής*, τόμος Α', Αθήνα, 2000, σ. 300· του ίδιου, *Ο άγνωστος Καραμανλής: μια προσωπογραφία*, Αθήνα, 1984, σ. 16.

Από το 1945 έως το 1950, ο Τσάτσος θα συνεργαστεί με τον Κανελλόπουλο και το ΕΕΚ, με το ψηφοδέλτιο του οποίου άλλωστε θα εκλεγεί βουλευτής το 1946. Στην περίοδο αυτή ξεχωρίζει η παρέμβασή του από τις στήλες της *Ελληνικής Φωνής*, δημοσιογραφικού οργάνου του ΕΕΚ, τον Ιανουάριο του 1946, σχετικά με τις προϋποθέσεις της «Εθνικής Ένωσης» του φιλελεύθερου κόσμου εναντίον του ΚΚΕ. Κατά τον Τσάτσο, για να γίνει αυτό, «οι λεγόμενοι εθνικόφρονες, οι λεγόμενοι δεξιόι» έπρεπε «να χωνέσουν μερικά πράγματα». Έτσι, όφειλαν να σταματήσουν να μονοπωλούν την ιδέα του έθνους· έπρεπε επίσης να παραμεριστεί η διαμάχη μοναρχισμού-δημοκρατίας, και να αναβληθεί η διεξαγωγή του δημοψηφίσματος, καθώς η προβολή του πολιτειακού βοηθούσε μόνον το ΚΚΕ. Κυρίως, επέμενε ο Κ. Τσάτσος, έπρεπε οι Λαϊκοί να παύσουν να είναι «απλώς έμποροι του εθνισμού, όπως άλλοι είναι έμποροι του αριστερισμού»⁹. Σε συνέντευξή του στο νεολοιαιστικό έντυπο του κόμματος, τόνιζε ότι στόχος ήταν ο διεθνισμός, ο οποίος όμως όφειλε να επιτευχθεί διαμέσου του έθνους και όχι με την κατάλυσή του¹⁰. Ως βουλευτής, διακρίθηκε για την στήριξη που προσέφερε σε μία ευρεία συνταγματική μεταρρύθμιση, το 1948-49, συμπεριλαμβανομένης της υιοθέτησης μίας περισσότερο φιλελεύθερης εκπαιδευτικής πολιτικής· ειδικά στο τελευταίο πεδίο, ο Τσάτσος, πρώην υπουργός Παιδείας, τόνισε ότι ο υπερβολικός συντηρητισμός τελικά είχε ως αποτέλεσμα τη νομιμοποίηση, παρά την καταπολέμηση, του κομμουνισμού¹¹.

Η θητεία του Τσάτσου στο ΕΕΚ τερματίστηκε μετά τις εκλογές του 1950, όταν ο Κανελλόπουλος προτίμησε την έδρα της Αθήνας, αφήνοντας τον ίδιο εκτός Βουλής και αναδεικνύοντας βουλευτή τον Αχιλλέα Γεροκωστόπουλο στην Αχαΐα. Το 1951 ο Τσάτσος θα συνεργαστεί με τον Γ. Παπανδρέου και το 1952 θα βρεθεί στο Κόμμα των Φιλελευθέρων¹². Πρέπει όμως να επισημανθεί ότι από το 1945 έως το 1952 ο Τσάτσος δεν συνεργάστηκε με δυνάμεις, γενικώς, του ευρύτερου φιλελεύθερου φάσματος, αλλά με δυνάμεις ειδικότερα της ριζοσπαστικής του συνιστώσας. Όταν, απογοητευμένος από τις επάλληλες αποτυχίες των μικρών ριζοσπαστικών κομμάτων, εντάχθηκε στο Κόμμα Φιλελευθέρων, το 1952, δημοσίευσε και το βιβλίο του *Ελληνική Πορεία*, συλλογή κειμένων γραμμένων πιο πριν, η οποία αποτέλεσε την πρώτη απόπειρά του για μία συνολική αντιμετώπιση του ελληνικού προβλήματος¹³.

⁹ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Προς εθνικόφρονες παραινήσεις», *Ελληνική Φωνή*, 13 Ιανουαρίου 1946.

¹⁰ *Ελεύθερα Νιάτα*, 4 (Ιανουάριος 1946).

¹¹ Βλ. τη σειρά άρθρων του Κ. Τσάτσου στην *Καθημερινή*, με τίτλο «Η αναθεώρησης του Συντάγματος», από 23 Μαΐου έως 10 Ιουνίου 1948. Για τις θέσεις του ως προς την εκπαίδευση βλ. και Δημήτρης Φ. Χαράλαμπος, *Εκπαιδευτική πολιτική και εκπαιδευτική μεταρρύθμιση στη μεταπολεμική Ελλάδα (1950-1974)*, Θεσσαλονίκη, 1990, σσ. 107-108 και 110-119.

¹² Τσάτσος, *Λογοδοσία*, τόμος Α', ό.π., σσ. 322 και 327.

¹³ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Ελληνική πορεία: πολιτικά δοκίμια*, Αθήνα, 1952.

Στο βιβλίο αυτό, ο Τσάτσος επισήμανε τον στόχο της επίτευξης της ελευθερίας μέσα στα πλαίσια της *οργανωμένης* ελληνικής πολιτείας. Παράλληλα, η Ελλάδα όφειλε να προσφέρει τη δική της πνευματική δύναμη στην Ευρώπη. Απαραίτητα στοιχεία για τούτα ήταν η «εθνική συνείδηση» (που υπήρχε), αλλά και ορισμένα άλλα που δεν υπήρχαν: η «πλέον πρόσφορη οργάνωση της πολιτικής εξουσίας», η παιδεία, και η οικονομική ανάπτυξη όχι με την έννοια της απόκτησης πλούτου, αλλά της απάλειψης της αθλιότητας που τσάκιζε τον πολίτη· για το τελευταίο σημείο ήταν επίσης αναγκαία η «ρυθμιστική» (σ. 98) λειτουργία του κράτους. Στο ερώτημα εάν αυτή η άποψη ήταν σοσιαλιστική, ο Τσάτσος δεν απαντούσε αρνητικά, αναζητούσε όμως, και πάλι, έναν «αδογματίστο» σοσιαλισμό (σσ. 69-114). Κατόπιν στεφόταν στους «υποκειμενικούς» όρους, για να εξετάσει τον ρόλο του ατόμου και της κοινωνίας, τη διάταξη των πολιτικών δυνάμεων, ζητήματα πολιτειακής οργάνωσης. Έως εδώ, το βιβλίο αντανάκλωνε, σε γενικές γραμμές, τους προβληματισμούς του ριζοσπαστικού ρεύματος. Τώρα όμως, ο Τσάτσος έκαμε ένα ουσιαστικό άλμα, υπογραμμίζοντας την κρισιμότητα του ρόλου του ηγέτη, ειδικά σε μία χώρα με το επίπεδο ανάπτυξης της Ελλάδας. Όλα αυτά τα διακυβεύματα, συμπεράνε, θα μείνουν μετέωρα χωρίς την ύπαρξη του κατάλληλου προσώπου, του ικανού να τα πραγματώσει. Ποιος όμως ήταν οι ιδιότητες του ηγέτη; Οι θέσεις του στο ζήτημα αυτό δεν είχαν ακόμη αποκρυσταλλωθεί. Τόνιζε ορισμένες από τις ιδιότητες του ηγέτη (του, όπως σημείωνε, «βασιλικού ανδρός» με την πλατωνική έννοια) και κυρίως την ικανότητα συνολικής οπτικής (σσ. 187-196). Αλλά στην ανάλυσή του ήταν ακόμη ασαφής: δεν μπορούσε να παρατάξει το θεωρητικό μοντέλο του ηγέτη· σημείωνε τι *δεν θα πρέπει* να είναι αυτός –τι θα ήταν *κακός* ηγέτης– αλλά είχε μία δυσκολία να ορίσει τις θετικές προϋποθέσεις της ηγεσίας. Και γι' αυτό, στο συγκεκριμένο βιβλίο, υπάρχει κάτι που αιφνιδιάζει: αυτός ο άνθρωπος, ο τόσο δοσμένος στην θεωρητική ανάλυση, μην μπορώντας να ορίσει τα στοιχεία του ηγέτη, έδωσε ένα πρακτικό παράδειγμα: τον Ελευθέριο Βενιζέλο. Το βιβλίο τελειώνει με δύο κείμενά του για τον Κρητικό πολιτικό¹⁴. Το 1966, κατά τη δεύτερη έκδοση του έργου, τα κείμενα αυτά δεν δημοσιεύθηκαν, καθώς, όπως σημείωνε ο συγγραφέας, σκόπευε να τα παρουσιάσει σε άλλη έκδοση. Αλλά, όπως θα δειχθεί, τότε δεν τα χρειαζόταν, αφού είχε διατυπώσει τις προϋποθέσεις της ηγεσίας.

Αυτή είναι, λοιπόν, η αγωνία του Τσάτσου: η πεποίθησή του ότι οι διαδικασίες της μεταρρύθμισης προορίζονται να προσκόψουν σε αζεπέραστα εμπόδια, χωρίς την επίδραση της κατάλληλης ηγετικής μορφής, της ικανής να μετουσιώσει το αίτημα σε πράξη. Είναι φανερό ότι αυτή την ηγεσία δεν την βρήκε ούτε και στο Κόμμα των Φιλελευθέρων.

¹⁴ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Ελληνική πορεία, ό.π.*, σ. 207 – τα κείμενα για τον Βενιζέλο στις σσ. 208-220.

Η πολιτική παρέμβαση: η αποτυχία της «βαθείας τομής», 1963

Ο Τσάτσος, το 1955-56, βρήκε τον ηγέτη που αναζητούσε. Και δίπλα του ευτύχησε να δει πολλά από τα ζητούμενά του να πραγματώνονται. Η απλή ανάγνωση της ιδρυτικής διακήρυξης της ΕΡΕ, της 4ης Ιανουαρίου 1956, στη σύνταξη της οποίας διαδραματίστηκε σημαντικό ρόλο και ο ίδιος ο Τσάτσος¹⁵, καταδεικνύει τις βαθύτατες συγγένειες του κειμένου αυτού με τα προτάγματα του ριζοσπαστικού ρεύματος των προηγούμενων ετών: απόρριψη του παρελθόντος με τις ασυντόνιστες προσπάθειες και τα άγωνα πολιτικά πάθη, ξεπέραςμα του Εθνικού Διχασμού, δημιουργία αξιόπιστου κράτους ικανού να κατευθύνει την αναπτυξιακή διαδικασία, η πίστη ότι η Ελλάδα μπορούσε να αλλάξει μοίρα¹⁶. Το 1956-63 υλοποιήθηκαν πολλές από τις προτεραιότητες του ριζοσπαστικού ρεύματος: εξηλεκτρισμός, εκβιομηχάνιση, έργα υποδομής, κοινωνικά μέτρα (το κυριότερο: η ίδρυση του ΟΓΑ), εκπαιδευτική μεταρρύθμιση με έμφαση στην τεχνική και επαγγελματική εκπαίδευση, εκπόνηση και εφαρμογή ενός συνολικού προγράμματος οικονομικής ανάπτυξης (του Πενταετούς του 1959/60). Στο πλαίσιο του τελευταίου, άλλωστε, εκπονήθηκαν επιμέρους προγράμματα κατά τομείς, ένα των οποίων αφορούσε τον τομέα του Τσάτσου, τον τουρισμό, με τις αναπόφευκτες προεκτάσεις του όχι μόνον για την οικονομική ανάπτυξη, αλλά και για την ανάδειξη του πολιτιστικού προσώπου της χώρας και για την προσπάθεια να γνωρίσει ο ίδιος ο μέσος Έλληνας το μεγαλείο του πολιτισμού της χώρας και του λαού του. Τέλος, το 1961 επιτεύχθηκε η Σύνδεση με την ΕΟΚ, δηλαδή η θεσμική συμμετοχή στην ενοποιούμενη Ευρώπη, μείζον ζητούμενο του ριζοσπαστικού ρεύματος εξ αρχής. Πάντως, η παρούσα ανάλυση θα επικεντρωθεί στην πρόταση της συνταγματικής αναθεώρησης του 1963, που εκπονήθηκε από τον Τσάτσο¹⁷ και τον Κ. Παπακωνσταντίνου. Η πρόταση αυτή αφορούσε το θεσμικό πλαίσιο της χώρας και τη συνολική λειτουργία του πολιτικού συστήματος.

Η «βαθεία τομή» του 1963¹⁸ βασιζόταν σε μία θεμελιώδη διαπίστωση: το

¹⁵ Τσάτσος, *Λογοδοσία*, τόμος Α', ό.π., σ. 335.

¹⁶ Βλ. την εξαγγελία στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, (γεν. επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής. Αρχείο, γεγονότα και κείμενα* [στο εξής: *Καραμανλής*], τόμος Ι, Αθήνα, 1992, σσ. 337-338.

¹⁷ Βλ. το προσχέδιό της σε διάφορες μορφές στο Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Φ. Γ2/4.

¹⁸ Για την «βαθεία τομή», βλ. Αριστόβουλος Ι. Μάνεσης, *Η εξέλιξη των πολιτικών θεσμών στην Ελλάδα: αναζητώντας μια δύσκολη νομιμοποίηση*, Αθήνα-Κομοτηνή, 1987, σσ. 25-27· Νίκος Αλιβιζάτος, *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση, 1922-1974: όψεις της ελληνικής εμπειρίας*, Αθήνα, 1983, σσ. 230-239 και 542-554· του ίδιου, «Πέραν του συνταγματικού ρεαλισμού: Καραμανλής και Ντε Γκωλ μπροστά στο Σύνταγμα και στη μεταρρύθμισή του», στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος και Chantal Morelle (επιμ.), *Ντε Γκωλ και Καραμανλής: το έθνος το κράτος, η Ευρώπη*, Αθήνα, 2002, σσ. 85-92· και τις σημαντικές παρατηρήσεις στο Παύλος Ν. Τζεργιάς, *Ο «ριζοσπαστικός φιλελευθερισμός» του Κωνσταντίνου Καραμανλή: μία διαλεκτική διερεύνηση με πωξίδα την Κοινωνική Δικαιοσύνη*, Αθήνα, 2007, σσ. 89-93. Για το ειδικότερο ζήτημα της καθεστωτικής άμυνας στη «βαθεία τομή», βλ. Μιχάλης Τσαπόγας, «Ίδρυση και διάλυση πολιτικών κομμάτων κατά το σχέδιο συνταγματικής αναθεώρησης του 1963», στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, Κωνσταντίνα Ε. Μπότσιοι και Ευάνθης Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον εικοστό αιώνα*, τόμος Α', Αθήνα, 2008, σσ. 413-420.

Σύνταγμα του 1952 ήταν παρωχημένο και συντηρητικό, όχι μόνον εξ αιτίας των άμεσων συνεπειών του εμφυλίου πολέμου (δηλαδή λόγω της ύπαρξης του «παρα-συντάγματος») αλλά και διότι, υπό την επήρεια των εντάσεών του, είχε παραμείνει σε μία θεσμική αντίληψη μεσοπολεμική, η οποία δεν επέτρεπε την πλήρη δραστηριοποίηση του παρεμβατικού κράτους. Κύριο μέλημα της «βαθείας τομής», συνεπώς, ήταν η ενίσχυση της εκτελεστικής εξουσίας ώστε το κράτος να μπορεί να παίξει τον αναπτυξιακό του ρόλο.

Η πρόταση αναθεώρησης έκανε λόγο για το επεκτεινόμενο πεδίο των αρμοδιοτήτων του κράτους στον οικονομικό και κοινωνικό τομέα, καθώς και για την «προστασίαν των αδυνάτων». Και τόνιζε ότι η ραγδαία μετάβαση της χώρας από την υπανάπτυξη στην ανάπτυξη επέβαλλε «μέτρα ριζοσπαστικά», που θα επέτρεπαν τη συνέχιση του εγχειρήματος σε καθεστώς σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατίας. Στον τομέα της επιτάχυνσης του νομοθετικού έργου και της ενίσχυσης της εκτελεστικής εξουσίας –καρδιά της «βαθείας τομής»– θεσπιζόταν η δυνατότητα έκδοσης νομοθετικών διαταγμάτων κατ' εξουσιοδότηση, καθώς και πράξεων νομοθετικού περιεχομένου για την αντιμετώπιση επείγουσών αναγκών· η λειτουργία της Βουλής κατά τμήματα· ο περιορισμός της βουλευτικής ασυλίας· η πρόβλεψη για δυνατότητα εκλογής βουλευτών Επικρατείας ώστε να προσελκυσθούν προσωπικότητες ευρύτερου κύρους στην πολιτική· περιορισμός στην υποβολή αλληπάλληλων προτάσεων εμπιστοσύνης και δυσπιστίας· και θεσπιζόταν η δυνατότητα αναδιοργάνωσης της δημόσιας διοίκησης χωρίς κατάργηση της μονιμότητας των δημοσίων υπαλλήλων. Στον τομέα των κοινωνικών δικαιωμάτων, θεσπιζόταν η κρατική προστασία για τον γάμο, την οικογένεια, την εργασία και την οικονομική δραστηριότητα –την τελευταία υπό την προϋπόθεση ότι θα αναπτυσσόταν προς όφελος της συνολικής ανάπτυξης της χώρας. Στο ζήτημα της «άμυνας» του πολιτεύματος, απαγορευόταν η κατάχρηση των ατομικών δικαιωμάτων εις βάρος του δημοκρατικού πολιτεύματος· διατυπωνόταν η πρόβλεψη προσόντων για τους εκδότες εφημερίδων και η αναδιτύπωση των όρων δίωξης του Τύπου· και προβλεπόταν σύσταση Ανωτάτου Συνταγματικού Δικαστηρίου, που θα είχε τη δυνατότητα να θέσει εκτός νόμου κόμματα που θα επιχειρούσαν την ανατροπή του πολιτεύματος¹⁹. Σε σειρά χειρόγραφων σημειώσεών του, ο Τσάτσος επισήμανε τις ισχύουσες διατάξεις σε διάφορους τομείς (απαλλοτριώση, Τύπος κ.α.) σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες (κυρίως τη Γαλλία). Επίσης, σε σημειώματα που αποτέλεσαν τη βάση για τη σύνταξη της πρότασης αναθεώρησης, τόνισε ότι «το υπάρχον Σύνταγμα [...] εις πλείστα αυτού σημεία δεν ανταποκρίνεται εις τας απαιτήσεις των καιρών» και προέβαλε ως στόχο να ολοκληρωθεί η μετάβαση από την υπανάπτυξη στην ανάπτυξη μέσα στο πλαίσιο ενός «γνησίου δημοκρατικού συστήματος διακυβερνήσεως» και της συμμετοχής στην Ευρώπη²⁰.

¹⁹ Πρόταση αναθεώρησης και δηλώσεις Κ. Παπακωνσταντίνου, 21 Φεβρουαρίου 1963, Καραμανλής, τόμος 5, ό.π., σσ. 556-559.

²⁰ Σημειώματα Κ. Τσάτσου, χ.η. (1962-63), Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Φ. Γ2/3.

Η «βαθεία τομή» ήταν, παράλληλα, και το αποτέλεσμα μίας θεμελιώδους πολιτικής προτεραιότητας, οι αρχές της οποίας ανάγονται ακριβώς στο ριζοσπαστικό ρεύμα, και ειδικότερα στη διακήρυξη της Σοσιαλιστικής Ένωσης του 1943. Η πρόταση αναθεώρησης αντανάκλουσε την παλαιά ριζοσπαστική ατζέντα ως προς την ενίσχυση της εκτελεστικής εξουσίας, προϋπόθεση βασική για την λειτουργία του παρεμβατικού κράτους. Ήδη στις σκέψεις περί του ρόλου της ιδιωτικής πρωτοβουλίας εμφανιζόταν μία διάθεση εξισορρόπησής της προς τον κοινωνικό παράγοντα²¹, η οποία είχε χαρακτηρίσει την παλαιά Σοσιαλιστική Ένωση και συνήθως αποδίδεται, σε σύγχρονες αναλύσεις, ως η δυσπιστία της μεταπολεμικής («κρατικιστικής») Δεξιάς έναντι της αγοράς. Από τις ιδέες της Σοσιαλιστικής Ένωσης που εμφανίστηκαν και στη «βαθεία τομή» είναι απαραίτητο να αναφερθούν οι πράξεις νομοθετικού περιεχομένου, η νομοθετική εξουσιοδότηση, αλλά και η ρητή πρόβλεψη για περιορισμό της δυνατότητας κοινοβουλευτικής παρεμπόδισης του νομοθετικού έργου. Επομένως, στον τομέα της ενίσχυσης της εκτελεστικής εξουσίας, η «βαθεία τομή», δεν ήταν *μόνον* μια απόπειρα διατήρησης της δυναμικής της οικονομικής ανάπτυξης ή περιορισμού των βασιλικών εξουσιών και των παράλληλων κέντρων διαχείρισης της εσωτερικής ασφάλειας· ήταν μία πολύ πιο θεμελιώδης πολιτική επιλογή, η οποία είχε διαμορφωθεί –τουλάχιστον σε βασικές της παραμέτρους– πολύ πιο πριν.

Αλλά επειδή ακριβώς η «βαθεία τομή» ήταν η συνισταμένη πολιτειακών προτεραιοτήτων που είχαν από παλαιότερα επισημανθεί, καθώς και της αναγκαιότητας προσαρμογής της χώρας στα σύγχρονα θεσμικά, πολιτικά και οικονομικά δεδομένα, η αποτυχία της, λόγω της αντίδρασης μιας περίεργης άτυπης συμμαχίας του Στέμματος, του Κέντρου και της Αριστεράς, άφησε ανολοκλήρωτη την οικονομική και κοινωνική μεταρρύθμιση της μετεμφυλιακής εποχής, και σηματοδότησε την μεγαλύτερη πολιτική ήττα της μεταρρύθμισης στη μεταπολεμική Ελλάδα. Η ήττα αυτή άνοιξε το «ιστορικό μονοπάτι» που οδήγησε τελικά στην κρίση της δεκαετίας του '60, στη δικτατορία, αλλά (πάνω από όλα), στην αλλοίωση της ομαλής κοινωνικής και πολιτικής ανάπτυξης της χώρας. Η «βαθεία τομή» ήταν μία χαμένη ευκαιρία που δεν μπορεί να αντισταθμιστεί από τη συνταγματική μεταρρύθμιση του 1975, η οποία έγινε πολλά χρόνια αργότερα –χρόνια χαμένα από την άποψη της ανάπτυξης, οικονομικής και πολιτιστικής, της χώρας. Όπως τόνιζε ο Παναγής Παπαληγούρας στον Καραμανλή το 1964:

[η Ελλάς] καλείται να επιλέξει αν θα εντατικοποιήσει την ανάπτυξη της και θα εισέλθει εις το στάδιο της μαζικής και διεθνώς συναγωνιστικής παραγωγής ή αν –αντιστρόφως– θα χρησιμοποιήσει τα ήδη κτηθέντα εις την πρόωρο δημιουργία ενός κράτους προνοίας, καταδικασμένου εις τον δι' αλληλοεπιδοτήσεων μεταξύ των υπηκόων του μαρασμό²².

Και κάτι τέτοιο περίπου έγινε...

²¹ Βλ. την πρόταση για το άρθρο 20: «Η ιδιωτική οικονομική πρωτοβουλία δεν δύναται να αναπτυχθή επί βλάβη της δημοσίας ωφελείας, ή εις βάρος της ελευθερίας, της εθνικής ασφαλείας, ή της ανθρωπίνης αξιοπρεπείας». Σχέδιο αναθεώρησης, 8 Νοεμβρίου 1962, Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Φ. Γ2/3.

²² Παπαληγούρας προς Καραμανλή, 29 Φεβρουαρίου 1964, *Καραμανλής*, τόμος 6, *ό.π.*, σ. 288

Η ολοκλήρωση της θεωρητικής αναζήτησης, 1962-1974

Αλλά ας επιστρέψουμε στην θεωρητική αναζήτηση του Τσάτσου, η οποία δεν διεκόπη –και ούτε θα μπορούσε άλλωστε, σε έναν τέτοιο άνθρωπο, να διακοπεί– ακόμη και στα χρόνια της μείζονος πολιτικής του παρέμβασης. Ο Τσάτσος δεν έπαυσε ποτέ, ως φιλόσοφος, να αναζητεί αυτό που του είχε διαφύγει το 1952: τη θεωρητική καταγραφή των προϋποθέσεων της ηγεσίας. Αυτό επιχείρησε, μεταξύ άλλων, και το 1962, στον εναρκτήριο λόγο του στην Ακαδημία Αθηνών, όταν εκ νέου αναφέρθηκε στους «βασιλικούς άνδρες», ικανούς να παίξουν ένα καταλυτικό ρόλο στην άρση των αντινομιών, χωρίς να επιφέρουν τον εκμηδενισμό της ελευθερίας της προσωπικότητας²³. Στις θέσεις του Τσάτσου ήγειρε τις αντιρρήσεις του ο Αριστόβουλος Μάνεσης, στο εναρκτήριο μάθημά του στη Νομική Σχολή του ΑΠΘ: το Συνταγματικό Δίκαιο, τόνισε, είναι η «τεχνική της πολιτικής ελευθερίας»: η πλατωνική σύλληψη των «βασιλικών ανδρών» αναφερόταν σε ηγέτες αδέσμευτους από τους νόμους και τους θεσμούς, «ως αντικειμενικών εγγυήσεων της πολιτικής ελευθερίας», και ως τούτου ήταν επικίνδυνη για την ελευθερία²⁴. Η συνέχεια της συζήτησης μεταξύ των δύο διανοητών αποκάλυψε ευκρινέστερα το μείζον πεδίο της διαφωνίας τους: ο Τσάτσος ομιλούσε για *ιδεατούς τύπους* ηγεσίας, ο Μάνεσης για τις συνταγματικές εγγυήσεις²⁵. Ο ένας έβλεπε το ζήτημα από τη σκοπιά της Φιλοσοφίας –άρα απευθυνόταν σε γενικές θεωρητικές αρχές και σε ιδεατά πρότυπα– ενώ ο άλλος από τη σκοπιά του Συνταγματικού Δικαίου, δηλαδή των απαραίτητων εγγυήσεων στο πεδίο του θετικού Δικαίου. Οπωσδήποτε, ο υψηλής ποιότητας διάλογός τους αποτέλεσε μία κορυφαία στιγμή στην πνευματική ιστορία της χώρας.

Αυτή όμως ήταν η μία όψη –η καλή– του νομίσματος. Η άλλη ήταν ο αναδυόμενος ελληνικός λαϊκισμός. Η αναφορά του Τσάτσου σε «βασιλικούς άνδρες» προκάλεσε –ανεξάρτητα της σοβαρής αντίρρησης του Μάνεση– την πολιτικάντικη αντίδραση προσώπων που συνέδεαν τους «βασιλικούς» αυτούς άνδρες με το συγκεκριμένο πολίτευμα της χώρας, και βέβαια με τον Καραμανλή, ο οποίος είχε διοριστεί στην πρωθυπουργία από τον βασιλιά Παύλο το 1955²⁶. Είναι περιττό να επεκταθεί κανείς πολύ επί της τελευταίας άποψης: ο Τσάτσος είχε χρησιμοποιήσει αυτόν ακριβώς τον

²³ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Αι αντινομία του Πρακτικού Λόγου», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 37 (1962), σσ. 16-34.

²⁴ Αριστόβουλος Ι. Μάνεσης, «Το Συνταγματικόν Δίκαιον ως τεχνική της πολιτικής ελευθερίας», στο Αριστόβουλος Ι. Μάνεσης, *Συνταγματική θεωρία και πράξη Ι*, Θεσσαλονίκη, 1980, σσ. 21-23 και 543-574.

²⁵ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Οι βασιλικοί άνδρες», *Νέον Δίκαιον* 19 (1963), σσ. 163-165· Αριστόβουλος Ι. Μάνεσης, «Περί βασιλικών ανδρών», στο Μάνεσης, *Συνταγματική θεωρία και Πράξη Ι*, ό.π., σσ. 493-505. Το άρθρο δημοσιεύθηκε στο *Νέον Δίκαιον*, 19 (1963), σσ. 371-376, με τον τίτλο «Και πάλιν περί βασιλικών ανδρών».

²⁶ Βλ. π.χ. το άρθρο «Οι Ηρακλείς του Στέμματος», *Αθηναϊκή*, 10 Μαρτίου 1962, απόκομμα στο Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Φ. Δ1/5.

όρο –βασιλικοί άνδρες– με την πλατωνική του έννοια, για να περιγράψει τους ηγέτες, ήδη στο βιβλίο του το 1952, πολύ πριν αναδειχθεί στην πρωθυπουργία ο Καραμανλής. Αλλά προφανώς, ο συγκεκριμένος όρος δεν ήταν «ύποπτος» και «επιτρεπτόταν» να χρησιμοποιηθεί από τον Τσάτσο όταν αυτός ήταν μέλος του Κέντρου· αλλά γινόταν ύποπτος (και απαγορευόταν η χρήση του) όταν ο ίδιος άνθρωπος είχε γίνει συνεργάτης του Καραμανλή ... Η διαστρέβλωση των θέσεών τους, όμως, είναι μία μόνιμη μοίρα των φωτεινών πνευμάτων, ίσως ειδικότερα στην Ελλάδα. Έγινε και στον Θεοτοκά, και στον Κανελλόπουλο· αλλά έγινε και αργότερα, σε άλλους διανοητές, συμπεριλαμβανομένου (και πώς θα μπορούσε να γίνει αλλιώς;) και του Μάνεση.

Την οριστική του απάντηση στο ερώτημα της ηγεσίας (μία απάντηση στο θεωρητικό επίπεδο, όπως την ήθελε ο ίδιος) προσέφερε ο Τσάτσος στο βασικό βιβλίο του πολιτικής θεωρίας, την *Πολιτική*, που δημοσιεύθηκε το 1965²⁷. Και αυτό το έργο αποπνέεται από την αίσθηση ότι υπάρχει ένα «ύπατος σκοπός» της ιστορίας και της οργανωμένης πολιτείας: η ελευθερία. Βασίζεται στην αίσθηση της αποστολής που πρέπει να διακατέχει τον πνευματικό άνθρωπο, καθώς και στην απέχθεια του Τσάτσου προς τον σχετικισμό. Ο Τσάτσος επιμένει ότι η δημοκρατία είναι στη θεωρία το άριστο πολίτευμα, στις πρακτικές της όμως εφαρμογές δεν μπορεί να απαλλαγεί από αδυναμίες (κεφ. Ζ'). Ο μόνος αποδεκτός τρόπος ανάδειξης της ηγεσίας είναι η εκλογή από το ευρύτερο δυνατό σύνολο πολιτών, καθώς οποιοδήποτε στενότερο εκλογικό σώμα δεν προσφέρει εχέγγυα: η αρχή της πλειοψηφίας είναι η «καλλίτερη από τις εφικτές λύσεις» (σσ. 143-149). Πάντως, ο Τσάτσος αναγνωρίζει το δικαίωμα στην ανυπακοή, αλλά και στην επανάσταση, όταν ο ύπατος σκοπός –η ελευθερία– δεν μπορεί να υπηρετηθεί από άλλον δρόμο (σσ. 255-257 και 296-299).

Στο ζήτημα της ηγεσίας διατυπώνονται κρίσιμες παρατηρήσεις. Αξίζει να σημειωθεί ότι στο βιβλίο αυτό, ο Τσάτσος δεν χρησιμοποίησε, παρά μόνον σε δύο σελίδες (σσ. 141-142), τον όρο «βασιλικός ανήρ» για να δηλώσει τον ηγέτη· προτίμησε τον όρο «εξουσιαστής». Ο εξουσιαστής, τονίζει ο Τσάτσος, οφείλει να αντιλαμβάνεται τον κόσμο των ιδεών, αν και δεν χρειάζεται να διαθέτει θεωρητική κατάρτιση· οφείλει να διακρίνεται από τη «δύναμη της κρίσης», την «τελολογική νόηση του συγκεκριμένου», ώστε να λαμβάνει αποφάσεις· οφείλει να βρίσκεται «σε επαφή με τα πράγματα που καλ[είται] να οργανώσ[η]», «να ξέρη να μετρά την αντίσταση της ύλης που καλείται να διαπλάση»· επίσης, να έχει αίσθηση της ιστορίας (σσ. 133-140). Αυτά είναι, κατά τον Τσάτσο, τα πνευματικά θεμέλια της ηγεσίας. Η ηθική, ωστόσο, προϋπόθεσή της είναι η πολιτική βούληση: η δυνατότητα του ηγέτη να αντιστέκεται στις πιέσεις και να πράττει το ορθό: «Το βουλευτικό είναι η σπονδυλική στήλη του εξουσιαστή» (σ. 140).

²⁷ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Πολιτική: θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, Αθήνα, ³2000, πρώτη έκδοση Απρίλιος 1965.

Η εποχή, επομένως, 1963-74 ήταν για τον Τσάτσο μία περίοδος λύτρωσης από την θεωρητική αναζήτηση που τον είχε ταλανίσει. Η απάντηση στο ερώτημα των προϋποθέσεων της ηγεσίας αποτέλεσε τη μία όψη του νομίσματος. Η άλλη ήταν η πλήρης ανάπτυξη ενός άλλου σημείου του προβληματισμού του –της σχέσης δηλαδή μεταξύ του έθνους και της Ευρώπης²⁸. Την ίδια εποχή, έπαιζε καταλυτικό ρόλο, μαζί με τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο, τον Κωστή Μπαστιά, τον Γ. Μυλωνά και άλλους, στη δημοσίευση του πολύτομου έργου *Ιστορία του ελληνικού έθνους* της Εκδοτικής Αθηνών. Τόνιζε επίσης, για μία ακόμη φορά, τη σημασία της μεταρρύθμισης και της εξελικτικής πορείας, υπογραμμίζοντας ότι ποτέ η ιστορία δεν μένει στάσιμη· για τούτο όμως έπρεπε να αποφεύγονται οι εύκολες και ρηχές επαναστατικές ρητορείες²⁹. Με άλλα λόγια, στα χρόνια αυτά ο Τσάτσος κατάφερε να φθάσει στο υψηλότερο σημείο της σύλληψης –της δικής του και του ευρύτερου ριζοσπαστικού ρεύματος– ότι για να ολοκληρωθούμε ως Έλληνες, για να ολοκληρωθούμε εθνικά, οφείλουμε να μετάσχουμε πλήρως και ισότιμα σε μία *υπερεθνική* Ευρώπη.

Ο Τσάτσος και η συνταγματική μεταρρύθμιση του 1975

Η Μεταπολίτευση σηματοδότησε την επάνοδο του Τσάτσου σε πρωταγωνιστικούς πολιτικούς ρόλους. Το παρόν άρθρο θα επικεντρωθεί σε δύο σημεία: τον καταλυτικό του ρόλο στη διαμόρφωση της ιδρυτικής διακήρυξης της Νέας Δημοκρατίας (Σεπτέμβριος 1974) και στην συνταγματική αναθεώρηση. Πρέπει να επισημανθεί η βαρύνουσα συμβολή του στη διατύπωση των θέσεων της Νέας Δημοκρατίας: στο αρχείο του, εντοπίζεται σειρά σχετικών σημειωμάτων, τα οποία έπαιξαν τον ρόλο προσχεδίων (και πολλές διατυπώσεις τους ενσωματώθηκαν στις διακηρύξεις του 1974), αλλά διαφέρουν σε κάποια σημεία από τις τελικές διατυπώσεις. Έτσι, τα σχέδια του Τσάτσου είναι περισσότερο εκτενή στο ζήτημα της Παιδείας, περιέχουν μια πιο επιθετική απόρριψη των άκρων, καθώς και την παρατήρηση ότι η ιδεολογία της Νέας Δημοκρατίας «ενσωματώνει και στοιχεία ενός προσγειωμένου και αδογματίστου σοσιαλισμού» –διατύπωση δηλαδή στην οποία είχε ο ίδιος επιμείνει από το 1945, αλλά τελικά δεν «πέρασε» στις διακηρύξεις του κόμματος³⁰. Ωστόσο, η ουσιαστική συνέχεια των διακηρύξεων της ΝΔ σε σχέση με τις διακηρύξεις της ΕΡΕ (παρεμβατικό κράτος, ξεπέραςμα του Διχασμού, ουσιαστική ανανέωση του δημόσιου βίου), αλλά και η εμφανώς περισσότερο «κεντρώα» εικόνα του νέου κόμματος αντανακλούν τις θέσεις και του Τσάτσου.

Η συνταγματική μεταρρύθμιση αποτέλεσε για τον Τσάτσο, ως πρόεδρο της Επιτροπής Συντάγματος, το κύριο πεδίο δραστηριοποίησης τους πρώτους μήνες του

²⁸ Βλ. μεταξύ άλλων, Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Ο σύγχρονος κόσμος*, Αθήνα, 1996.

²⁹ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Το κατεστημένο» (πρώτη δημοσίευση 1974), στο Τσάτσος, *Ο σύγχρονος κόσμος*, ό.π., σσ. 62-64.

³⁰ Βλ. τα σημειώματα του Κ. Τσάτσου, ιδίως τα «Η ιδεολογία της Νέας Δημοκρατίας» και «Σχέδιον αρχών κόμματος», χ.η. αλλά προφανώς του 1974, στο Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Φ. Ε2.

1975. Αλλωστε, αποτελούσε τη βασική προϋπόθεση –όπως ο ίδιος και ο Καραμανλής τόνιζαν από το 1961-63– για τη συνέχιση της ανοδικής πορείας της χώρας. Βασική αρχή του Καραμανλή και του Τσάτσου ήταν η από καιρό διακηρυγμένη θέση τους ότι το Σύνταγμα όφειλε να εγγυηθεί την ισορροπία (και το «μέτρο») στη δημόσια ζωή, και να συγκροτήσει «θεσμούς μονίμους, μη επηρεαζομένους από πρόσωπα»³¹. Ήταν επίσης αναγκαίο ο νέος Καταστατικός Χάρτης να μην αποτελεί μία μηχανιστική μεταφορά ξένων προτύπων στην ελληνική περίπτωση, αλλά να είναι προσαρμοσμένος στην ελληνική πραγματικότητα. Επανειλημμένα ο Καραμανλής και ο Τσάτσος τόνισαν ότι σκοπός ήταν –και ως τελικό αποτέλεσμα ανέκλυε– ένα «Σύνταγμα ελληνικό»³².

Είναι εμφανείς οι συγγένειες της συνταγματικής μεταρρύθμισης του 1975 με τα ζητούμενα της ριζοσπαστικής ατζέντας, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί από τη δεκαετία του '30. Το νέο Σύνταγμα συνδύαζε δύο αλληλοσυμπληρούμενους στόχους: ένα ισχυρό κράτος ως εργαλείο για την προώθηση της μεταρρύθμισης, και παράλληλα την επέκταση και εμπάθυνση ενός πλέγματος δικαιωμάτων, αναγκαίου για τον συνταγματικό και κοινωνικό εκσυγχρονισμό, αλλά και για τη δημοκρατική νομιμοποίηση του πολιτεύματος. Ειδικότερα όμως, ως μη λησμονούνται οι κοινές συνιστώσες της συνταγματικής μεταρρύθμισης του 1975, της «βαθείας τομής» του 1963 και της διακήρυξης της Σοσιαλιστικής Ένωσης του 1943: η έμφαση στην «ελληνική ιδέα» και ταυτόχρονα σε ένα φωτισμένο διεθνισμό· η έμφαση στην κοινωνική φύση του πολιτεύματος και την προστασία «της ολότητας», χωρίς όμως να επέρχεται «σύνθλιψη» της ατομικής προσωπικότητας· οι ίσες ευκαιρίες· ο οικονομικός προγραμματισμός, το παρεμβατικό κράτος και η ενίσχυση της εκτελεστικής εξουσίας· και η αβασίλευτη δημοκρατία, με έναν αιρετό αρχηγό του κράτους ικανό να αποκαθιστά τις ισορροπίες του πολιτεύματος. Ασφαλώς, στην εκπόνηση του Συντάγματος του 1975 επηρέασε και μία σειρά ιστορικών εμπειριών μεταγενέστερων του 1943. Ωστόσο, η κοινότητα των κατευθύνσεων ήταν περισσότερο από σαφής. Στην αρχική κατάταξη του αρχείου του Κ. Τσάτσου, τα έγγραφα που αφορούν την Σοσιαλιστική Ένωση, τη «βαθεία τομή» και το Σύνταγμα του 1975 βρίσκονται στον *ίδιο φάκελο* (Γ2).

Το Σύνταγμα του 1975 αποτελούσε το τέλος μίας μακράς πορείας –γεμάτης αγωνία και πίκρα– για τη δημιουργική ανανέωση του εθνικού βίου, που είχε ξεκινήσει μέσα στην αναζωπύρωση του Εθνικού Διχασμού στη δεκαετία του '30, είχε συνεχιστεί μέσα στην τραγωδία της Κατοχής και του εμφυλίου πολέμου, είχε γνωρίσει το 1955-63 μεγάλες νίκες και μία τεράστια ήττα (το 1963). Προσέφερε, επιπλέον,

³¹ Καραμανλής, ομιλία κατά την κατάθεση του κυβερνητικού σχεδίου Συντάγματος, 7 Ιανουαρίου 1975, *Καραμανλής*, τόμος 8, *ό.π.*, σσ. 281-286

³² Βλ. σχετικά, Καραμανλής, ομιλία κατά την κατάθεση του κυβερνητικού σχεδίου Συντάγματος, 7 Ιανουαρίου 1975, και ομιλία κατά την ψήφιση του Συντάγματος, 7 Ιουνίου 1975, *Καραμανλής*, τόμος 8, *ό.π.*, σσ. 281-286 και 441-444· Κ. Τσάτσος, ομιλία κατά την ψήφιση του Συντάγματος, 7 Ιουνίου 1975, *Επίσημα Πρακτικά των Συνεδριάσεων της Βουλής*, περίοδος Α', σύνοδος Α' (Ε' Αναθεωρητική), συνεδρίασις ΡΓ', σσ. 393-395.

το θεσμικό βάθρο για την υλοποίηση του μείζονος στόχου της σύστασης μίας εδραιωμένης δημοκρατίας, που αγωνιζόταν (και πλέον θα το κατάφερνε) να ενταχθεί ως ισότιμο μέλος στην ενοποιούμενη Ευρώπη. Ερχόταν, όμως, πολύ αργά. Η θεσμική μεταρρύθμιση δεν μπορούσε να αντισταθμίσει τα χαμένα χρόνια μετά το 1963, ούτε και τις ιδεολογικές και ψυχολογικές αλλοιώσεις που είχαν έκτοτε σημειωθεί και που σύντομα θα οδηγούσαν σε άλλους δρόμους διαχείρισης, τόσο στον οικονομικό τομέα όσο και στο επίπεδο της νοοτροπίας.

Συμπεράσματα: η επιτυχία ως ήττα

Ήταν, άραγε, «επιτυχημένος» πολιτικός ο Τσάτσος; Με μία πρώτη ματιά, η πορεία του πρέπει να χαρακτηριστεί απολύτως ικανοποιητική: έθεσε τους στόχους –στόχους μεγαλόπνοους, που αφορούσαν τη συνολική αναδιάρθρωση του ελληνικού δημόσιου βίου– τους οποίους σε μεγάλο βαθμό είδε να υλοποιούνται χάρη στη στενή συνεργασία του με έναν από τους μεγαλύτερους ηγέτες της σύγχρονης Ελλάδας: διαμόρφωσε το νέο πολίτευμα της χώρας, το οποίο και σήμερα αποτελεί τη βάση της ελληνικής πολιτικής ζωής. Με την συμβολή του στην μεγάλη ανορθωτική προσπάθεια της μεταπολεμικής εποχής, στην αναμόρφωση των θεσμών, στην πολιτιστική άνοδο, στην ένταξη στην Ευρώπη, ο Τσάτσος εμφανίζεται ως ένας από τους «εκλεκτούς» που καθόρισαν με τρόπο καταλυτικό την πορεία του έθνους. Στην παράλληλη θεωρητική του αναζήτηση –γιατί ο Τσάτσος δεν μπορεί να νοηθεί «μόνον» ως πολιτικός ή «μόνον» ως φιλόσοφος– ευτύχησε επίσης να διατυπώσει μία ολοκληρωμένη θέση, προϊόν όχι μόνον της δικής του έρευνας, αλλά και της εμπειρίας.

Τα πράγματα όμως δεν είναι τόσο απλά. Η Ελλάδα που είχε κατά νουν ο Τσάτσος (όπως και ο Κανελλόπουλος και ο Θεοτοκάς) –μία Ελλάδα της προόδου, της αέναης και γενναίας ανανέωσης και της αξιοκρατίας– δεν ήταν αυτό ακριβώς που υπήρξε τότε, σίγουρα δεν ήταν αυτό που ήρθε στη συνέχεια, μέχρι σήμερα. Επιπλέον, η διαρκής αμφισβήτηση της προσωπικότητάς του, οι φθηνές προσωπικές επιθέσεις, η διαστρέβλωση τον κινήτησαν σε όλη του τη ζωή. Αναφερόμενος στον Κανελλόπουλο, ο γράφων διατύπωσε ένα ερώτημα, το οποίο ισχύει επίσης για τον Τσάτσος: Γιατί, άραγε, αυτοί οι άνθρωποι αναμίχθηκαν στην πολιτική; Πώς αυτά τα φωτεινά πνεύματα δέχτηκαν να αναμιχθούν σε αυτή τη διαδικασία και να υβρίζονται χυδαία, από ανθρώπους ανάξιους να παρακολουθήσουν ακόμη και τα σημεία της στίξης των κειμένων τους;³³

³³ Ευάνθης Χατζηβασιλείου, «Δημιουργός κατευθύνσεων: ο πολιτικός Παναγιώτης Κανελλόπουλος, 1935-1985», στο Λίνος Γ. Μπενάκης (επιμ.), *20 Χρόνια χωρίς τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο*, Αθήνα, 2007, σσ. 165-204.

Όπως και στον Κανελλόπουλο, έτσι και στον Τσάτσο η απάντηση είναι απλή: η αίσθηση του χρέους· η φλόγα για δημιουργία· η βαθύτατη πίστη στη δύναμη του ελληνισμού. Οι άνθρωποι αυτοί είχαν την ανάγκη να υπηρετήσουν. Και αυτό –πάνω και πέρα από την πιθανή συμφωνία ή διαφωνία με τις θέσεις τους– οφείλει να προκαλεί τον σεβασμό των μεταγενεστέρων.

Επιπλέον όμως, ο Τσάτσος και η γενιά του αξίζουν τον σεβασμό και για έναν ακόμη λόγο: για το γεγονός ότι η υπηρεσία τους προσφέρθηκε με την επίγνωση της ανεπάρκειας των προσπαθειών τους. Ο Τσάτσος δεν υπηρέτησε για να αναγνωριστεί η συμβολή του· υπηρέτησε γιατί έτσι έπρεπε να κάμει. Παρά την έμφασή του στην έννοια της αποστολής και στην ιδέα ότι η ανθρώπινη κοινωνία πρέπει να ένα ανώτερο σκοπό, δεν ήταν ιδιαίτερα αισιόδοξος άνθρωπος. Ίσως επειδή τον καθόριζε πάντοτε η συνειδητοποίηση του χάσματος μεταξύ του ιδεατού και του εφικτού· η συνειδητοποίηση ότι, ό,τι και εάν έκαμε, δεν έφτανε, παρ' όλα αυτά το έκαμε. Και αυτό, νομίζω, αποτελεί το συγκλονιστικότερο στοιχείο στην πολιτική του παρουσία: η επίγνωση ότι η προσπάθειά του δεν έχει τέλος· ότι, μπορεί να μην έχει ακόμη και συνέχεια. Αυτή τη συνέχεια, που και για τον ίδιο όπως και για όλη τη γενιά του, ήταν τόσο ακριβή:

Δάσκαλοι, δάσκαλοι... Είμαστε και λίγο δάσκαλοι. Αλλά προπαντός είμαστε μαθητές. Μαθητές διαφορετικών ο καθένας δασκάλων, που και αυτοί ήταν μαθητές, μερικών λίγων, που ο χρόνος καθιέρωσε ως δασκάλους, αν και αυτοί ακόμη, στην αρχή, ήταν μαθητές³⁴.

³⁴ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Διάλογοι σε μοναστήρι*, Αθήνα, 122002, σ. 214.

Η πρώιμη πολιτική δράση του Κωνσταντίνου Τσάτσου: Από τη Συνθήκη Ειρήνης στο Παρίσι, στη Δικτατορία του Μεταξά και στην Εθνική Αντίσταση

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, πρόεδρος της Ελληνικής Δημοκρατίας από το 1975 έως το 1980, υπήρξε μια πολυσχιδής προσωπικότητα. Διακρίθηκε ως συγγραφέας, ως φιλόσοφος και ως πολιτικός τόσο στο χώρο των γραμμάτων και του πνεύματος όσο και στην πολιτική και κοινωνική ζωή του τόπου. Ήταν γιος πολιτικού, του βουλευτή Ευρυτανίας Δημητρίου Τσάτσου.

Το σπίτι μου ήταν πολιτικό σπίτι. Γεννήθηκα σχεδόν συγχρόνως με την πρώτη βουλευτία του πατέρα μου, το 1899 και από πολύ μικρό με πρόσβαλε το μικρόβιο της πολιτικής.

Οι εντυπώσεις αυτές των πρώτων χρόνων τον συνόδευαν σε όλη του τη ζωή, καθώς ήταν καθοριστικές για τον ίδιο και την πολιτική του σταδιοδρομία¹.

Το χρονικό διάστημα έως περίπου τις αρχές του 1^{ου} Παγκοσμίου πολέμου βρήκε αυτόν και την οικογένειά του στο πλευρό της πολιτικής παράταξης του Δημητρίου Ράλλη². Η δίνη όμως των γεγονότων του πολέμου και οι ραγδαίες εξελίξεις που επακολούθησαν με το ξέσπασμα του Διχασμού είχαν ως αποτέλεσμα την αποστασιοποίηση του πατέρα του από το κόμμα του Δημητρίου Ράλλη και την πολιτική φιλία στο κόμμα του Ελευθέριου Βενιζέλου. Η εμπειρία της περιόδου εκείνης υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, γιατί συντέλεσε στη διαμόρφωση της πολιτικής του δράσης και στην προώθησή του στο πολιτικό προσκήνιο. Κατάλαβε τότε πως η πολιτική είναι ηθική και πνευματική ανάγκη του υγιούς ανθρώπου, αφού ο «απολιτικός άνθρωπος είναι πνευματικά ανάπηρος»³. Ωστόσο την εποχή αυτή δεν έχει αποκρυσταλλωμένες πολιτικές απόψεις και οι σχετικές προσωπικές εμπειρίες του ήταν ελάχιστες.

¹ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία μιας ζωής*, τόμος πρώτος, Αθήνα, 2001⁴, σσ. 233, 299.

² «Ο πατέρας μου ήταν ραλλικός [...] Φυσικά ήμουνα και εγώ ραλλικός από τα πέντε χρόνια μου ως τα δεκατρία». Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σ.234.

³ «Όταν ξέσπασε ο Α΄ παγκόσμιος πόλεμος, το μεγαλύτερο μέρος της οικογένειάς μας ήταν ανταντόφιλοι, φανατικοί λάτρεις της Γαλλίας. Τότε με το ξέσπασμα του Διχασμού, ο πατέρας μου δήλωσε πολιτική φιλία στο Βενιζέλο, θυσιάζοντας την τότε ασφαλή βουλευτική του έδρα. Παρακολουθούσαμε με αγωνία τις διάφορες φάσεις του πολέμου, αλλά και τις εσωτερικές εξελίξεις. Τότε πρωτοκατάλαβα ότι κανενός ανθρώπου η ζωή δεν μπορεί να είναι απολιτική». Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σ.234.

Η πρώτη του προσωπική επαφή με τα πολιτικά δρώμενα, «η εισαγωγή στην πολιτική», έγινε λίγο αργότερα, με τη λήξη του 1^{ου} Παγκοσμίου πολέμου, οπότε συμμετείχε στην ελληνική αποστολή στο Συνέδριο Ειρήνης του Παρισιού (1918) «ως γραμματίσκος του κρυπτογραφικού», όπως χαρακτηριστικά ανέφερε. Εκεί κατά τις διαπραγματεύσεις που διεξάγονταν για τις συνθήκες των Βερσαλιών, του Νείγυ και των Σεβρών είχε πάρει τα «πρώτα μαθήματα» πολιτικής. Η δράση και η ζωή του Ελευθερίου Βενιζέλου, που είχε βάλει την προσωπική του σφραγίδα στα γεγονότα εκείνου του συνεδρίου, όπως αυτά των διαπραγματεύσεων, τον είχε συνεπάρει. Για το ρόλο του Έλληνα πολιτικού στα τεκταινόμενα ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ανέφερε χαρακτηριστικά πως «ό,τι πήραμε τότε, δεν το πήρε η Ελλάδα, αλλά ο Βενιζέλος, αφού διεξήγε τον καταπληκτικότερο διπλωματικό αγώνα». Η προσήλωσή του μάλιστα στο Βενιζέλο ήταν έως το τέλος μεγάλη⁴.

Ωστόσο μετά την επιστροφή του στην Αθήνα ο Τσάτσος έμεινε μακριά από την πολιτικό στίβο και ασχολήθηκε με τη δικηγορία. Όμως τα όσα γίνονταν στο πεδίο της πολιτικής δεν τον άφηναν αδιάφορο. Οι εκλογές του 1920 κατά τις οποίες είχε ηττηθεί το κόμμα του Ελευθερίου Βενιζέλου είχαν φέρει μεγάλες αλλαγές τόσο στο εσωτερικό της χώρας όσο και στο εξωτερικό. Ταγμένος ήδη στο πλευρό των βενιζελικών, έκανε τότε την πρώτη του πολιτική πράξη «έστω και με προσωπείο», όπως την είχε χαρακτηρίσει ο ίδιος. Έγραψε ένα άρθρο στην «Πατρίδα» για τη μη επάνοδο του βασιλιά στην Ελλάδα το οποίο, κατόπιν δικού του αιτήματος, υπέγραψε ο πατέρας του. Η ενέργειά του εκείνη ήταν η απαρχή της εκδήλωσης των αντιβασιλικών του απόψεων ως αποτέλεσμα περισσότερο της αντίδρασης στο κλίμα πόλωσης που επικρατούσε. Εξάλλου το διάστημα εκείνο τα πολιτικά ζητήματα είχαν γι' αυτόν ενδιαφέρον θεωρητικό. Ως εκ τούτου συνέχισε να απέχει από την πολιτική δράση, ενώ παράλληλα με το επάγγελμα του δικηγόρου, έχοντας εντρυφήσει και στη Φιλοσοφία ασχολούνταν με την ποίηση και την κριτική. Είχε δε ξεκινήσει πανεπιστημιακή καριέρα, αφού το 1932 είχε εκλεγεί έκτακτος καθηγητής στη Νομική Σχολή Αθηνών.

Ζωή μου ήταν το Πανεπιστήμιο, η Επιστήμη, οι μαθητές μου και η εξωπανεπιστημιακή συγγραφική εργασία, κριτική και ποίηση

είχε πει για το διάστημα αυτό⁵.

Το ενδιαφέρον του για την πολιτική κατάσταση του τόπου έγινε ενεργό ύστερα από την απόπειρα δολοφονίας εναντίον του Ελευθερίου Βενιζέλου το 1933, αλλά και την εκδήλωση του κινήματος του 1935. Η βαθιά εκτίμηση για το Βενιζέλο και το έργο του είχαν τότε ως αποτέλεσμα να φανατισθεί ιδιαίτερα ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και να

⁴ «Τα μαθήματα πολιτικής [...] αντλούσα από τη γειτονία μου με τη δράση του Βενιζέλου[...] Με [...] την αποχώρηση του Βενιζέλου από το προσκήνιο το ενδιαφέρον μου για την πολιτική σχεδόν εξανεμίστηκε» Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σσ. 237, 238.

⁵ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σ. 299.

συνταχθεί με τους επαναστάτες. Αυτό λίγο έλειψε να τον οδηγήσει σε απόλυση από το Πανεπιστήμιο, την οποία ματαίωσε η επέμβαση του Παναγιώτη Κανελλόπουλου⁶. Το αυθόρμητο εκείνων των εκδηλώσεων και η ψυχική του επαφή με τα τεκταινόμενα καθώς και τα επακόλουθά τους ήταν οι σημαντικές συγκυρίες μέσα στις οποίες μέστωσε η απόφασή του για την ενασχόληση με την πολιτική⁷. Λίγο αργότερα μάλιστα, το καλοκαίρι, άρχισε «την πολιτική δράση» παίρνοντας «θέση μάχης» και γράφοντας στον ημερήσιο τύπο άρθρα υπέρ της δημοκρατίας. Συμμετείχε ενεργά πλέον από τη θέση του στο Πανεπιστήμιο και από τις στήλες εφημερίδων όπως η «Ακρόπολη» και η «Ελεύθερη Ελλάδα» στους αγώνες για τη δημοκρατία. Στους τελευταίους μάλιστα όφειλε τη γνωριμία του και τη στενή του σχέση με τους πρωταγωνιστές των γεγονότων εκείνων όπως ήταν ο Παπαναστασίου, αλλά και «την προώθησή του προς τον πολιτικό στίβο». Με τον προαναφερθέντα πολιτικό βέβαια η γνωριμία ήταν παλιά, πριν το 1927. Είχε δε δημιουργηθεί ανάμεσά τους ένας προσωπικός δεσμός από τον κύκλο της «Εταιρίας Κοινωνικών Επιστημών». Ωστόσο η σημαντική αλλαγή στη συμπεριφορά του Κωνσταντίνου Τσάτσου σημειώθηκε με το κίνημα του 1935, οπότε έγινε «η είσοδός του στο πολιτικό προσκήνιο». Η έως τότε στάση του, αυτή «του μορφωμένου μη πολιτευόμενου ανθρώπου», όπως από τον ίδιο χαρακτηρίστηκε, που εκ του μακρόθεν παρακολουθούσε τα όσα συνέβαιναν στο χώρο της πολιτικής, μεταβλήθηκε. Για να αποσπασθεί όμως εντελώς, όπως συνέβη πολύ αργότερα, «από τον κατά κύριο λόγο θεωρητικό βίο του» χρειάστηκε και η συνδρομή άλλων παραγόντων.

Σημαντικές και καθοριστικές για το πολιτικό στίγμα του Κωνσταντίνου Τσάτσου την εποχή αυτή ήταν, πέρα από τη δράση του στο χώρο της πολιτικής, και οι σχετικές θεωρητικές του αναζητήσεις. Συμμετείχε κατά το διάστημα 1931-32 μαζί με τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο σε δημόσιες συζητήσεις που γίνονταν στο Πανεπιστήμιο και αφορούσαν στον κομμουνισμό⁸, έγραψε άρθρα στα περιοδικά *Ιδέα* και *Νέα Ζωή* με στόχο την αντίκρουση των ιδεολογικών παρεμβάσεων των αριστερών και ασκούσε επίσης, με τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο και το Θεόδωρο Ξύδη, πολεμική

⁶ «Λίγες μέρες αργότερα πληροφορούμουν πως βάσει μιας συντακτικής πράξης εκκαθαριζόμουν από το Πανεπιστήμιο ως αναμιγμένος στο Κίνημα. Ο Κανελλόπουλος [...] με κύρος μέσα στο Λαϊκό Κόμμα έτρεξε κάτω στη Γλυφάδα όπου κατοικούσε ο Πρωθυπουργός και έσβησε από το Διάταγμα της απολύσεως το όνομά μου». Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σ. 239

⁷ «Ήταν τέτοιος ο φανατισμός μας ύστερα από τη δολοφονική απόπειρα εναντίον του Βενιζέλου το 1933, που ψυχικά αμέσως εταχθήκαμε με τους επαναστάτες, αν και αμέσως αρχίσαμε να αμφιβάλλουμε για την επιτυχία του εγχειρήματος {...} Αυτή η περιπέτεια, όπως και ο φανατισμός που μου είχε εμφυσησει η απόπειρα κατά του Βενιζέλου δημιουργούσαν μέσα μου το κατάλληλο κλίμα, όπου θα πλήθαινε το μικρόβιο της πολιτικής. Το συναίσθημα πως δεν είσαι τίποτα σ' αυτόν τον τόπο όταν δεν έχεις πολιτική επιρροή, είναι το ισχυρότερο κίνητρο που σπρώχνει το νέο στην πολιτική». Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σ. 238.

⁸ «Όταν επέστρεψα από τη Γερμανία, τέλος του 1928, με απασχολούσε ο κομμουνισμός, όχι όμως ως πολιτικό, αλλά ως κοσμοθεωρητικό πρόβλημα. Υπό αυτό το πνεύμα έλαβα μέρος στις συζητήσεις» Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, σσ.238.

στο μαρξισμό στο «Αρχαίον Φιλοσοφίας και Θεωρίας της επιστήμης»⁹. Ενδιαφέρον σχετικό είχαν και οι δημοσιεύσεις του στα *Νέα Γράμματα* με τις διαφοροποιήσεις που αυτές εμφάνιζαν ανάμεσα στο διάστημα από τον Ιανουάριο του 1935 έως τον Αύγουστο του 1936 και στο διάστημα από την επιβολή της δικτατορίας και μετά. Στις πρώτες υπήρχαν πολιτικές αναφορές, ενώ στις δεύτερες ήταν εξαφανισμένο το πολιτικό στοιχείο και η προσέγγιση του θέματος γινόταν από άλλη οπτική γωνία. Έτσι στο τεύχος του Απριλίου του 1936 ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, πέντε ημέρες μετά το θάνατο του Ελευθερίου Βενιζέλου, συνέταξε και δημοσίευσε επιμνημόσυνο άρθρο, στο οποίο εξέφραζε τα φιλοβενιζελικά του αισθήματα, το μεγάλο θαυμασμό και την αγάπη του ίδιου, αλλά και των συνεργατών του περιοδικού προς τον εκλιπόντα πολιτικό¹⁰. Λίγο αργότερα όμως, τον Ιανουάριο του 1937, αφού είχε δηλαδή εγκαθιδρυθεί το δικτατορικό καθεστώς, σε κείμενο γραμμένο με αφορμή το θάνατο του Αλέξανδρου Παπαναστασίου απέφυγε επιμελώς να μιλήσει για τον πολιτικό Παπαναστασίου και περιορίστηκε στα πνευματικά του χαρίσματα¹¹. Αξιοσημείωτες επίσης ως προς τον τρόπο προσέγγισής τους υπό μελέτη θεμάτων είναι οι λογοτεχνικές του κριτικές, όπως οι σχετικές με τον Παλαμά στα *Νέα Γράμματα*¹². Αυτές έχουν ως τίτλο «Ο Παλαμάς και η ελληνική γη» και κινούνται γύρω από το θεματικό άξονα του ελληνισμού και της Ελλάδας ως γεωφυσικής πραγματικότητας¹³, στο πλαίσιο δηλαδή της επιχειρούμενης από το περιοδικό αναζήτησης της ελληνικότητας στην τέχνη και της ανόρθωσης του ελληνικού πνεύματος και της φυλετικής ιδιαιτερότητάς του¹⁴.

Η πολιτική για τον Τσάτσο, όπως έδειχναν τα άρθρα του, η δράση και η στάση του γενικότερα, ήταν «ένα κομμάτι της ψυχικής του ζωής». Κινούνταν στο χώρο των φιλελευθέρων και είχε δεχθεί σημαντικές επιρροές από το Βενιζέλο, ενώ είχε λάβει ενεργά μέρος στο Κίνημα για τη Δημοκρατία. Έτσι τον είχε βρει η εγκαθίδρυση του καθεστώτος της 4^{ης} Αυγούστου, ενώ δίδασκε στο Πανεπιστήμιο και ενασχολούνταν με κοσμοθεωρητικά ζητήματα. Κατ' αρχάς από τη δικτατορία δεν είχε προβλήματα.

⁹ Βλ. *Ιστορία της Ελλάδας του 20^{ου} αιώνα, Ο Μεσπολέμιος 1922-1940*, τόμος Β2, Αθήνα, 2003, σσ.312, 321, 431.

¹⁰ Βλ. Κωνσταντίνος Δ. Τσάτσος, «Ελευθέριος Βενιζέλος», *Τα Νέα Γράμματα* 4, Απρίλιος 1936, σσ.332-338.

¹¹ «Άλλοι άλλοτε και άλλοι θα μιλήσουν για την πολιτική όψη της ζωής του. Σήμερα [...] θέλω να μιλήσω για την πνευματική του προσωπικότητα». Βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Ο Αλέξανδρος Παπαναστασίου, πνευματικός άνθρωπος», *Τα Νέα Γράμματα* 1, Γενάρης 1937, σσ.69-71.

¹² Βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Ο Παλαμάς και η ελληνική γη», *Τα Νέα Γράμματα* 2, 3, 4, Φλεβάρης, Μάρτης, Απρίλης, 1935 σσ. 66-76, 158-171, 206-223

¹³ Οι μελέτες στα *Νέα Γράμματα* της περιόδου 1934-1940, όπως οι σχετικές για τον Παλαμά από τον Κ. Τσάτσο, έχουν κυρίως ως στόχο τους την αποκατάσταση της συνέχειας του ελληνισμού και δε στρέφονται ενάντια στο καθεστώς της 4^{ης} Αυγούστου, ενώ *Τα Νέα Γράμματα* όσο και η *Ιδέα* ήταν περιοδικά στρατευμένα στον αντικομμουνισμό. Βλ. Γεωργία Λαδογιάννη, *Κοινωνική κρίση και αισθητική αναζήτηση στον μεσπολέμο, Η παρέμβαση του περιοδικού Ιδέα*, 1993, σ. 203.

¹⁴ Βλ. Σάββας Καράμπελας, «*Τα Νέα Γράμματα* στην περίοδο της δικτατορίας του Μεταξά: Στοιχεία της πολιτικής ταυτότητας του περιοδικού», *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα*, Γ' Συνέδριο Ευρωπαϊκής Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών, Βουκουρεστί, 2006.

Είχε όμως συγκλονιστεί από τα γεγονότα της περιόδου εκείνης, καθώς και από την εξορία του αδελφού του Θεμιστοκλή (του Μίστου), ο οποίος στις εκλογές που είχαν γίνει στις αρχές του 1936 είχε εκλεγεί βουλευτής στο κόμμα των Φιλελευθέρων με αρχηγό το Θεμιστοκλή Σοφούλη. Η ανάμειξη όμως του Μίστου στις συνεννοήσεις του κόμματός του με το κομμουνιστικό κόμμα για την εκλογή του προέδρου της Βουλής υπήρξε λόγος ικανός για την εξορία του¹⁵, ενώ είχε βάλει στο στόχαστρο και μέλη της οικογένειάς του, όπως ο αδελφός του.

Ως ελεύθερος δε και στοχαστικός νους που ήταν ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν άργησε και ο ίδιος να εκδηλώσει την προσωπική του αντίθεση προς το δικτατορικό καθεστώς.

Η δικτατορία σε αναγκάζει, να ασχολείσαι πιο πολύ με τα πολιτικά από αντίδραση για όσα γύρω σου βλέπεις να γίνονται.

Είχε εξάλλου «την πολιτική στο πνεύμα του», όπως υποστήριξε ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος¹⁶, και η ενασχόληση με την πολιτική είχε προκύψει από το αίσθημα του καθήκοντος, από το «δέον», που δίδασκε με ιδιαίτερη προσοχή στο «Φροντιστήριό» του, αφυπνίζοντας συνειδήσεις. Αυτό ήταν που τον είχε οδηγήσει κατά τη διάρκεια της δικτατορίας σε συμπεριφορές όπως εκείνη του τρόπου επικοινωνίας με τους φοιτητές κατά τη διδασκαλία του. Υπερνικώντας τα εμπόδια που είχε βάλει το καθεστώς της 4^{ης} Αυγούστου, είχε βρει κατά τις διαλέξεις του τρόπους συνεννόησης με τα παιδιά, ώστε να αποφεύγει λέξεις

επικίνδυνες όπως ήταν η δημοκρατία και η δικτατορία που διεγείρανε τα αυτιά των ωτακουστών, αφού από το Σεπτέμβριο μαζί με τα μαθήματα στο Πανεπιστήμιο είχε αρχίσει και ο χαφιεδισμός¹⁷.

Μετά όμως από την άρνησή του για συνεργασία με το δικτάτορα¹⁸ ο κλοιός γύρω του άρχισε να σφίγγει, ενώ το 1937 απορρίφθηκε η πρόταση της Νομικής σχολής να γίνει τακτικός καθηγητής.

¹⁵ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία μιας ζωής*, 2^{ος} τόμος, Αθήνα 2001⁴, σ. 402

¹⁶ «Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν είχε την πολιτική στο αίμα του. Την είχε όμως στο πνεύμα του [...] τον ώθησε στην πολιτική όχι η φύση του, αλλά το αίσθημα του καθήκοντος, το «δέον», που τόσο εύγλωττα το edίδαξε ως φιλόσοφος» Βλ. Π. Κανελλόπουλος, *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο*, Αθήνα, 1980, σσ.134, 135.

¹⁷ «Χαφιέδες παρακολουθούσαν τα μαθήματά μου, για να δουν αν μιλού εναντίον της δικτατορίας. Ήταν παιδιά που ούτε γυμνάσιο δεν είχαν τελειώσει και δεν καταλάβαιναν καν τι έλεγα. Με κοιτάζαν με κοιμισμένα μάτια και μόνο όταν πρόφερα τις λέξεις δημοκρατία ή δικτατορία ξυπνούσαν, χωρίς φυσικά να μπουν στο νόημα. Εξηγούσα στο φροντιστήριό μου για τους τελειόφοιτους αποσπάσματα από τα «Πρακτικά» του Αριστοτέλους και είχα συνεννοηθεί με τα παιδιά να αποφεύγουν τις λέξεις που διεγείρανε την προσοχή των ωτακουστών μας». Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία* 1^{ος} τόμος, σσ.265, 266

¹⁸ Ο Τσάτσος είχε γνωρίσει προσωπικά το Μεταξά με την ευκαιρία μιας ομιλίας του πρώτου στο επιστημονικό μνημόσυνο για το Σκουρτή το 1938, όπου είχε κληθεί και ο δικτάτορας. Στη συνέχεια οι δύο άνδρες είχαν συνάντηση, ύστερα από πρόσκληση του Μεταξά, στο Υπουργείο Εξωτερικών, και λίγο αργότερα ακολούθησε πρόταση να αναλάβει ο Κ. Τσάτσος ανώτατο αξίωμα στην ΕΟΝ, το οποίο και αρνήθηκε. Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σ.266.

Τελικά το 1939 ήρθε η εξορία. Αφορμή γι' αυτό ήταν μια ανώνυμη επιστολή του προς τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο (εξόριστο τότε στην Κύθνο) όπου εξέφραζε την αντίθεσή του προς τα δικτατορικά καθεστώτα και την ελπίδα για το τέλος τους¹⁹. Συνελήφθηκε ως εκ τούτου και εκτοπίστηκε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος στη Σκύρο αρχικά (1939) και στις Σπέτσες στη συνέχεια (1940). Στοιχεία βέβαια επιβαρυντικά που οδήγησαν στη σύλληψή του, πέρα από το οικογενειακό του περιβάλλον και την προσωπική του στάση, ήταν και οι κοινωνικές του επαφές, όπως η σχέση του με τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο. Ο ίδιος και η σύζυγός του Ιωάννα διατηρούσαν στενούς δεσμούς φιλίας με τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο και είχαν πραγματοποιήσει αρκετές επισκέψεις στην Κύθνο και στην Κάρυστο²⁰, όπου είχε εκτοπισθεί ο τελευταίος. Από την εξορία του ο Κωνσταντίνος Τσάτσος επέστρεψε τον Ιανουάριο του 1940 και έζησε την κήρυξη του Ελληνοϊταλικού πολέμου στην Αθήνα.

Δύο ημέρες μετά την κήρυξη του πολέμου, έχοντας βέβαια περάσει τα 40 του χρόνια, ζήτησε ο Τσάτσος με επιστολή του από τον Ιωάννη Μεταξά να καταταγεί εθελοντής για το μέτωπο²¹. Το αίτημά του δεν έγινε αποδεκτό και αντί αυτού χρησιμοποιήθηκε στην «Πνευματική Επιστράτευση». Ανατέθηκαν δηλαδή στον ίδιο και σε άλλους πνευματικούς ανθρώπους αποστολές στην παραμεθόριο κυρίως με ομιλίες εθνικού περιεχομένου και η σύνταξη προπαγανδιστικών ξενόγλωσσων φυλλαδίων ή παρόμοιων εγγράφων²². Μετά την είσοδο των Γερμανών στην Αθήνα και όντας καθηγητής στο Πανεπιστήμιο η συναίσθηση του χρέους, το «δέον», τον ώθησε την 27^η Οκτωβρίου του 1941 να κηρύξει πρώτος αυτός από πανεπιστημιακή έδρα την 28^η Οκτωβρίου ως εθνική επέτειο ελευθερίας, ενώ είχε ήδη προηγηθεί λίγες μέρες πριν (την 24^η Οκτωβρίου 1941) σε ανακοίνωση η απόφασή του να μη διδάξει την ημέρα εκείνη:

Την Τρίτην εικοστήν ογδόην Οκτωβρίου κωλύομαι να διδάξω.

Στη συγκέντρωση δε που πραγματοποιήθηκε μέσα στο αμφιθέατρο της σχολής μίλησε με ασυγκράτητο ενθουσιασμό, ξεσηκώνοντας τους φοιτητές²³. Την επόμενη μάλιστα (28 Οκτωβρίου 1941) οι φοιτητές διαδήλωναν στην Αθήνα για το νόημα

¹⁹ Σε ένα πύρινο γράμμα του προς τον εξόριστο Κανελλόπουλο εύχονταν τη νίκη των δημοκρατικών στην κρίσιμη εκείνη στιγμή και ο Μεταξάς το θεώρησε ως ύβρη» Βλ. Ιωάννα Τσάτσου, *Ο αδελφός μου Γιώργος Σεφέρης*, 2000^ς, σ. 363.

²⁰ Βλ. Μπεκίρης Βασίλης, *Η πολιτική δράση του Παναγιώτη Κανελλόπουλο στο Β' Παγκόσμιο πόλεμο και στον Εμφύλιο*, Αθήνα, 2002, σ. 31.

²¹ «Ο Γιάννης Θεοδοωρακόπουλος, ο Γιάννης Κακριδής και εγώ, απευθύναμε ένα γράμμα στον Μεταξά, ζητώντας να μας επιτραπεί, αν και πάνω από 40 χρονώ, να καταταγούμε εθελοντές» Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σ. 279.

²² «Νομίζω πως μας είχαν προσκολλήσει στη Διεύθυνση του Εξωτερικού Τύπου. Εκεί χρησιμοποιήθηκα για να γράφο δηλώσεις και ανακοινώσεις σε όσες γλώσσες ήξερα». Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σ. 279

²³ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σσ. 284 – 291, Βλ. Κ. Παπαδημητρίου, *Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας (1928 - 1948)*, τόμος Γ', σ. 318, Βλ. επίσης Βασίλης Μπεκίρης, ό. π., σ. 138.

της ημέρας και την καταδίωξη του ίδιου που είχε αρχίσει αμέσως μετά τα γεγονότα. Συνέπεια της όλης κατάστασης ήταν και η απόλυσή του από το Πανεπιστήμιο. Έτσι η επιστήμη πήγε κατά μέρος και μοίρασε τις μέρες του ανάμεσα στον αγώνα της επιβίωσης και στην αντιστασιακή δραστηριότητα, στην αρχή σποραδικά και αργότερα πιο συστηματικά²⁴.

Χωρίς να έχει ενταχθεί σε συγκεκριμένη οργάνωση είχε ξεκινήσει τη σχετική δράση μαζί με τη σύζυγό του, προσφέροντας βοήθεια σε όσους είχαν την ανάγκη:

Ψάχναμε να βοηθήσουμε τον κοσμάκη και τους Άγγλους που είχαν απομείνει και βρήκαμε τον τρόπο, και η Ιωάννα και εγώ, και για τα δυο. Δε ζούσαμε για τον εαυτό μας. Ζούσαμε τον πόλεμο²⁵.

Φυγαδεύοντας μάλιστα Έλληνες και Άγγλους αξιωματικούς συντέλεσε σημαντικά στις προσπάθειες κατεύθυνσης του αγώνα στο εξωτερικό και στην ενίσχυση των οργανώσεων που δρούσαν στην Ελλάδα. Είχε έρθει για το σκοπό αυτό σε επαφή με τον Τσιγάντες, όταν ο τελευταίος είχε μεταβεί στην Ελλάδα, για να οργανώσει επιτροπή-σύνδεσμο ανάμεσα στην εξόριστη στο Κάιρο ελληνική κυβέρνηση και τις αντιστασιακές οργανώσεις. Είχε συνεργαστεί με το Θεμιστοκλή Σοφούλη, τις οργανώσεις ΕΔΕΣ κυρίως, ΕΟΧΑ (οργάνωση της Αρχιεπισκοπής) και ΕΚΚΑ (οργάνωση υπό το συνταγματάρχη Ψαρρό), τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο²⁶, ενώ απέφυγε κάθε συνεργασία με το ΕΑΜ²⁷. Αυτό βέβαια το τελευταίο δεν ήταν τυχαίο, ήταν απόφαση ώριμης σκέψης μέσα από τις θεωρητικές του αναζητήσεις, που είχαν ξεκινήσει προ πολλού, από το 1928, αφότου είχε επιστρέψει από τη Γερμανία, αλλά και μέσα από εμπειρίες που είχε²⁸.

Για τη δραστηριοποίησή του στην Αντίσταση διέθεσε ακόμη και το ίδιο του το σπίτι. Έτσι στον 1^ο όροφο ήταν αποθήκη, όπου μαζεύανε κουβέρτες και λογιόν τρόφιμα που νύχτα φεύγανε για το βουνό, αλλά και χώρος όπου φιλοξενούνταν τραυματίες αξιωματικοί του Ψαρρού κυρίως. Επίσης μικρές ομάδες ανταρτών τραυματιών έκρυβαν και σε διάφορα κρησφύγετα μέσα στην Αθήνα.

Τους στεγάζαμε, τους μεταφέραμε από κρυψώνα σε κρυψώνα και τους φυγαδεύαμε, ή στο βουνό ή στη Μέση Ανατολή.

²⁴ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό.π., σ. 300.

²⁵ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό.π., σ. 283.

²⁶ Βλ. Βασίλης Μπεκίρης, ό. π., σ.138.

²⁷ Αιτία γι' αυτό, όπως έγραψε, ήταν διάφορα περιστατικά «που απέτρεψαν κάθε συνεργασία με το ΕΑΜ από την αρχή, τότε που ακόμα έκρυβε τις πραγματικές του προθέσεις. Ό,τι έκανα για την αντίσταση, το έκανα με άλλες οργανώσεις, ιδίως με τον ΕΔΕΣ, όπου δούλευε ο φίλος μου ο Σγουρίτσας και αργότερα με το ΕΚΚΑ, ως την εξόντωση του Ψαρρού». Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό.π., σσ. 294, 295.

²⁸ «Δεν έγινα φιλόσοφος ιδεαλιστής και επομένως αρνητής του μαρξισμού από πολιτική διάθεση. Αντιθέτως, επειδή καθαρά επιστημονικά σκεπτόμενος αποδέχθηκα την φιλοσοφία της ιδέας, γι' αυτό αρνήθηκα τη μαρξιστική θεωρία και πολύ αργότερα τη μαρξιστική πράξη». Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σσ. 234, 238, Βλ. και υποσημείωση 26.

Κατά τη διάρκεια της Κατοχής δεν περιορίστηκε μόνο στην αντιστασιακή δράση, αφού το μικρόβιο της πολιτικής δεν τον άφηνε ήσυχο. Το 1942 ίδρυσε μαζί με τους Μαύρο, Ζολώτα, Αγγελόπουλο, Γαρουφαλιά, Οικονομόπουλο και Καραμανλή τη «Σοσιαλιστική Ένωση». Η οργάνωση αυτή ήταν βραχύβια και είχε αντιβασιλικό και αντικομμουνιστικό χαρακτήρα. Διαλύθηκε δε το 1944. Την ίδια χρονιά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος διέφυγε στη Μέση Ανατολή, όπου συνέχισε να προσφέρει τις υπηρεσίες του από τη θέση του συμβούλου της εξόριστης ελληνικής κυβέρνησης.

Επιστρέφοντας μετά την Απελευθέρωση στην Ελλάδα άρχισε μια νέα φάση στην πολιτική του ζωή, εκείνη της ενεργότερης δράσης με την είσοδό του στην κυβέρνηση Βούλγαρη. «Η απλή ασχημάτιστη ροπή προς την πολιτική μεταβλήθηκε σε ψυχική λαχτάρα μέσα σε ένα παρασκήνιο μικροψυχιών και ματαιοδοξιών» και το 1945 έγινε υπουργός Εσωτερικών και Δημόσιας Τάξεως. Η δράση του αυτή έως το 1946, που εξελέγη βουλευτής, θεωρήθηκε από τον ίδιο μικροπολιτική εντελώς άκαιρη που κατευθυνόταν περισσότερο από «διάθεση φυγής από τον εαυτό του» και την ανάγκη για επιβεβαίωση μετά από τις δυσκολίες που είχε υποστεί στην προσωπική του ζωή. Ήταν όμως οπωσδήποτε ένας «πρόλογος» στην πολιτική του σταδιοδρομία, ήταν το πολιτικό του ξεκίνημα το οποίο ολοκληρώθηκε το 1946 και έκλεισε την πρώτη περίοδο της πολιτικής του ζωής, αυτή της πολιτικής του διαμόρφωσης στην οποία διακρίνονται 3 φάσεις, έως το 1935 η πρώτη, έως το 1942 η δεύτερη και έως το 1946 η τρίτη, με βασικά τους γνωρίσματα τις θεωρητικές αναζητήσεις και την κλιμακούμενη πολιτική δραστηριοποίηση. Κινούμενος στον πολιτικό χώρο των φιλελευθέρων με αντιβασιλικά και αντικομμουνιστικά αισθήματα ο φιλόσοφος πολιτικός μέσα από «αλληλοματαιούμενες δραστηριότητες» αποδέχτηκε ως σανίδα σωτηρίας τη «μικροπολιτική δραστηριότητα της περιόδου από το 1942 έως το 1946, αλλά και ως ένα μοιραίο και αδέξιο πρόλογο για την κατοπινή του σταδιοδρομία». Ακολούθησαν, μετά τα Δεκεμβριανά και την είσοδό του στην κυβέρνηση Βούλγαρη, διαφοροποιήσεις όπως εκείνη της στάσης του προς το βασιλιά. Δεν άλλαξε όμως η στάση του απέναντι στον κομμουνισμό, όπως εξάλλου και ο ίδιος διαπίστωσε λέγοντας:

Το μόνο στέρεο της περιόδου αυτής ήταν η τοποθέτησή μου απέναντι στους κομμουνιστές²⁹.

²⁹ Βλ. Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία*, ό. π., σσ. 296, 297.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και το πολιτειακό ζήτημα, 1935-1946

Βασιλευόμενη ή Αβασίλευτη Δημοκρατία; Από τις αρχές της δεκαετίας του 1930 έως και τα μέσα της επόμενης, το ερώτημα αυτό δίχασε πολιτική ηγεσία, πνευματική ελίτ, αντιστασιακές οργανώσεις (την περίοδο της Κατοχής) και το σύνολο του ελληνικού λαού, που κλήθηκε δύο φορές, το 1935 και το 1946, να αποφανθεί για τη μορφή του πολιτεύματος. Η ομαλή λειτουργία του κοινοβουλευτισμού και το καταλληλότερο για την Ελλάδα πολίτευμα υπήρξαν ζητήματα που απασχόλησαν ιδιαίτερα τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, είτε ως πανεπιστημιακό, είτε αργότερα ως πολιτικό. Η παρούσα μελέτη φιλοδοξεί να δώσει απαντήσεις σε μια σειρά από ερωτήματα που αφορούν στις απόψεις του Έλληνα διανοούμενου για το καθεστωτικό ζήτημα, όπως αυτό ετέθη από την καταστολή του κινήματος της 1^{ης} Μαρτίου του 1935 ως τις παραμονές του δημοψηφίσματος του 1946: Ποια υπήρξε η στάση του έναντι του θεσμού της Μοναρχίας κατά τη δεκαετία του 1930; Πώς διαμορφώθηκαν οι θέσεις του κατά τη διάρκεια της Κατοχής και ποιες υπήρξαν οι πρωτοβουλίες που ανέλαβε στο πλαίσιο της συμμετοχής του στη Σοσιαλιστική Ένωση; Τέλος, η απόφαση του Τσάτσου να μην εναντιωθεί δημόσια στην επιστροφή του βασιλιά Γεωργίου Β΄ στην Ελλάδα μετά το τέλος του πολέμου οφειλόταν σε μεταστροφή των θέσεών του ή μήπως υπήρξε αποτέλεσμα ρεαλιστικής αποτίμησης της κατάστασης που διαμορφώθηκε μετά τα Δεκεμβριανά;

Η ανακίνηση του πολιτειακού ζητήματος και η παλινόρθωση του Γεωργίου Β΄

Η ανακίνηση του πολιτειακού ζητήματος τοποθετείται συμβατικά στις 29 Μαρτίου του 1935, όταν, λίγες μέρες μετά την καταστολή του βενιζελικού κινήματος από τις κυβερνητικές δυνάμεις, ο αρχηγός του Κόμματος των Ελευθεροφρόνων, Ιωάννης Μεταξάς, ζήτησε ενώπιον της Βουλής να προκηρυχθούν εκλογές για τη συγκρότηση Συντακτικής Συνέλευσης. Ακολούθησαν οι εκλογές της 9^{ης} Ιουνίου και το ψήφισμα της μονόπλευρης Εθνοσυνέλευσης, ένα μήνα αργότερα, για διενέργεια δημοψηφίσματος¹. Αμέσως, ξεκίνησε μέσα από τις στήλες του Τύπου ένας έντονος

¹ Για την ανακίνηση του πολιτειακού ζητήματος και την παλινόρθωση του 1935, βλ. αναλυτικά Γρηγόριος Δαφνής, *Η Ελλάδα μεταξύ δύο πολέμων, 1923-1940*, τ. Β΄, Αθήνα, 1997, σσ. 343-382 Σπύρος Λιναρδάτος, *Πώς*

δημόσιος διάλογος με θέμα την παλινόρθωση ή όχι του βασιλιά Γεωργίου Β'. Στο διάλογο αυτό, ο οποίος πάντως δεν χαρακτηρίστηκε για την υψηλή ποιότητά του, αφού επικράτησε εκατέρωθεν ο φανατισμός, συμμετείχε και μια ιδιαίτερα δυναμική μερίδα νέων διανοητών, που συνέδεαν το αίτημα για Αβασίλευτη Δημοκρατία με την ανάγκη υπέρβασης του Εθνικού Διχασμού και αναζήτησης εναλλακτικής λύσης για την αναμόρφωση της ελληνικής πολιτικής ζωής. Ανάμεσά τους ξεχώρισαν ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος, ο Γιώργος Θεοτοκάς και βέβαια ο Κωνσταντίνος Τσάτσος.²

Οι αντιλήψεις του Τσάτσου σχετικά με το πολιτειακό ζήτημα διατυπώθηκαν σε σειρά άρθρων του στις εφημερίδες *Ηχώ της Ελλάδος*, *Ελεύθερος Λαός*, *Δημοκρατική Φωνή* και *Ακρόπολις*³. Υπέρμαχος της Αβασίλευτης Δημοκρατίας, ο Τσάτσος τάχθηκε κατά της παλινόρθωσης, θεωρώντας ότι ο Γεώργιος δεν διέθετε το απαραίτητο κύρος προκειμένου να εγγυηθεί την ομαλή λειτουργία του πολιτεύματος. Παράλληλα, ο Τσάτσος πίστευε ότι η διατήρηση του καθεστώτος της Αβασίλευτης Δημοκρατίας καθίστατο αναγκαία και για λόγους εθνικούς, καθώς ενδεχόμενη επαναφορά της Βασιλείας θα σηματοδοτούσε την αφετηρία ενός νέου εθνικού διχασμού:

Πρέπει να ανομολογηθή –σήμεριον σε άρθρο του στην *Ακρόπολη*– από όσους δεν θέλουν να απατούν τον εαυτό τους ή τους άλλους, ότι αι εθνικώς ευπαθέστεροι επαρχία της Ελλάδος, αι περιφερειακάι αυτής χώραι, Ήπειρος, Μακεδονία (ανατολική και δυτική) Θράκη, Μυτιλήνη, Χίος και Κρήτη, συγκεντρώνουν μιαν ογκώδη δημοκρατικήν πλειοψηφίαν. Είνε επίσης γνωστόν, ότι οι κάτοικοι των χωρών τούτων, τιμωρηθέντες αυστηρότερον διά το τελευταίον κίνημα, κατέχονται από το πεπλανημένον συναίσθημα, ότι οι λοιποί Έλληνες και ιδίως το κέντρον της Παλαιάς Ελλάδος, αι Αθήναι τους θέτουν εις ήσσονα μοίραν πολιτικός. Η σκέψις, ότι με την επαναφοράν της βασιλείας, η οποία, εάν επανέλθη, θα βασισθή επί των ψήφων της Παλαιάς Ελλάδος, πρόκειται ασφαλώς να ενταθή ο τοπικός της Ελλάδος διχασμός, η σκέψις αυτή πρέπει ιδιαίτέρως να βαρύνη εις την συνείδησιν όλων μας.

εφτάσαμε στην 4^η Αυγούστου, Αθήνα, 1988 Γεώργιος Πεσμαζόγλου, *Γύρω από την παλινόρθωσιν του 1935*, Αθήνα, α.χ. Σπύρος Μαρκεζίνης, *Πολιτική ιστορία της σύγχρονης Ελλάδος*, τ. 4, Αθήνα, 1978, σσ. 174-234.

² Ανάμεσα στους εκπροσώπους της γενιάς του, ήταν ο Κανελλόπουλος εκείνος εναντίον του οποίου στρέφονταν κυρίως τα πυρά των βασιλοφρόνων, που δεν μπορούσαν να αποδεχθούν το γεγονός ότι ο ανιψιός του Δημητρίου Γούναρη ήταν υπέρ της Αβασίλευτης Δημοκρατίας. Ένας εξ αυτών, που «απάντησαν» στον Κανελλόπουλο, ήταν ο Σπύρος Μαρκεζίνης, ο οποίος παρουσίασε και ανέλυσε τις υπέρ της Βασιλευομένης Δημοκρατίας θέσεις του στη βασίλική εφημερίδα *Ελληνισμός*: Σπύρος Μαρκεζίνης, “Διατί θα έλθη η Βασιλεία”, *Ελληνισμός*, 20 Ιουλίου 1935.

³ Η *Ακρόπολις*, μάλιστα, θεωρούνταν μια από τις σημαντικότερες εφημερίδες της αντιβενιζελικής παράταξης. Ωστόσο, τη συγκεκριμένη περίοδο είχε ταχθεί εναντίον της επιστροφής του Γεωργίου. Βλ. σχετικά Δέσποινα Παπαδημητρίου, “Ακρόπολις”, στο Λουκία Δρούλια και Γιούλα Κουτσοπανάγου (επιμέλεια), *Εγκυκλοπαίδεια του Ελληνικού Έθνους, 1784-1974*, τ. Α', Αθήνα, 2008, σ. 159.

Για τους λόγους αυτούς ο Τσάτσος κατέληγε στο συμπέρασμα ότι η παλινόρθωση θα αποτελούσε «την αφετηρίαν νέας επαναστάσεως, η οποία, έχουσα πλέον το σαφές και βάσιμον ιδανικόν της δημοκρατίας, θα σαρώση όχι μόνον τον βασιλέα, αλλά και όλον τον πολιτικόν κόσμον, όστις τον επανέφερε, δια να επιστρέψωμεν ούτω πάλιν εις την μακαρία τη λήξει αλληλουχίαν των βιαίων ανατροπών»⁴.

Ωστόσο, ο Τσάτσος δεν υπερασπιζόταν τη δημοκρατία «του παρελθόντος, ούτε και των ενδεχομένων σφαλμάτων αυτής» αντίθετα, υπεραμυνόταν «της δημοκρατίας του μέλλοντος»⁵. Για τον Τσάτσο, η Δημοκρατία

δεν είνε μορφή πολιτεύματος, είνε ιδέα, δεν είνε τύπος, αλλ' είνε ουσία [...] Είνε όρος συντελεστικός εις την επίλυσιν των ουσιαστικών εκείνων προβλημάτων, δια τα οποία διαρκώς κόπτονται οι βασιλόφρονες, χωρίς ουδέποτε να τους έχουν σοβαρώς απασχολήσει. Είνε η πολιτική προϋπόθεσις δια την επίλυσιν μάλιστα αυτών κατά τρόπον σύμφωνον προς τα αιτήματα των νεωτέρων γενεών. Είνε όμως πρωτίστως η ηθική προϋπόθεσις της πολιτικής μας ζωής. Είνε η αρχή, ότι ούτε η εύνοια της τύχης, ούτε η εύνοια των υπό της τύχης ευνοηθέντων δύναται να θέση τινά επί κεφαλής ενός Λαού. Είνε η αρχή, ότι ηγείται των Λαών η αριστοκρατία του πνεύματος και όχι η αριστοκρατία του αίματος. Είνε τέλος η αρχή της ανθρωπίνης αξιοπρεπείας, η οποία δεν ανέχεται το πλάσμα μιας ανυπάρκτου υπεροχής αλλά θέλει και τα άτομα και τους Λαούς αυτονόμους, μόνους υπευθύνους και δια τας μεγάλας των επιτυχίας και δια τα μεγάλα των σφάλματα⁶.

Στυλοβάτες αυτής ακριβώς της Δημοκρατίας –συνέχιζε ο Τσάτσος– θα ήταν οι «νέοι». Στο σημείο αυτό, όμως, θα έπρεπε να γίνει μια απαραίτητη διευκρίνιση: στην αντίληψη του Τσάτσου, οι νέοι δεν ταυτιζόταν «συλλήβδην» με τη νεώτερη ελληνική γενιά. «Η μεταξύ νέων και παλαιών [...] διαφορά –διευκρίνιζε σε άρθρο του στην εφημερίδα *Ελεύθερος Λαός*– δεν είνε διαφορά αριθμού ετών, δεν είνε αριθμητική, ποσοτική διαφορά, αλλά καθαρώς ποιοτική». Βέβαια, ο Τσάτσος αντιλαμβανόταν ότι και οι νέοι είχαν στο παρελθόν ταυτισθεί με κάποια παράταξη: «δεν είνε βεβαίως –σημειώνει– αερόλιθοι, οι οποίοι μόλις χθες έπεσαν απανταχού της Ελλάδος. Έζησαν και αυτοί εδώ μεταξύ μας τα δεκαπέντε αυτά έτη. Εγήφισαν και κατεγήφισαν και είχαν και αυτοί κοινωνικάς, οικογενειακάς και πνευματικάς συγγενείας προς την μίαν ή την άλλην παράταξιν». Ωστόσο, ο διαχωρισμός ανάμεσα σε βασιλόφρονες και μη δεν τους εξέφραζε πλέον:

τας παλαιάς των συμπαθείας, τους παλαιούς θαυμασμούς των, τους μεταθέτουν από της πολιτικής σφαίρας, εις την σφαίραν της ιστορίας και έχουν άλλος μίαν και

⁴ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Η Δημοκρατία των νέων», *Ακρόπολις*, 29 Ιουλίου 1935.

⁵ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Η Δημοκρατία των νέων», *Ακρόπολις*, 28 Ιουλίου 1935.

⁶ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Η Δημοκρατία των νέων», *Ακρόπολις*, 30 Ιουλίου 1935.

άλλος διάφορον γνώμιν περί των ιστορικών γεγονότων και των ιστορικών προσώπων των τελευταίων ετών, αλλά δεν θέτουν ταύτα ως αφετηρία διά την κρίσιν του μέλλοντος⁷.

Στους νέους αυτούς απηύθυνε πρόσκληση ο Τσάτσος να συμμετάσχουν στον αγώνα υπέρ της Δημοκρατίας, στον οποίο ο ίδιος θα ετίθετο στην πρώτη γραμμή. Σε άρθρο του στην *Ηχώ της Ελλάδος* της 10^{ης} Αυγούστου του 1935, έγραφε χαρακτηριστικά:

Δεν αρκεί να ψηφίσωμεν υπέρ της διατηρήσεως του σημερινού πολιτεύματος. Πρέπει από πρωΐας μέχρις εσπέρας, καθημερινώς, εξ ίσου προς την φροντίδα της βιοπάλης, να έχωμεν και το μέλημα της Δημοκρατίας. Πρέπει να διαφωτίζωμεν, μικροί και μεγάλοι, τον πλησίον μας με ανεξάντλητον υπομονήν. Τα επιχειρήματα είνε γνωστά, απλά και χιλιάκις εγράφησαν. Έτσι πρέπει όλοι να πράξωμεν, όσο πιστεύομεν εις την Δημοκρατίαν. Έτσι μόνον κυριεύονται αι νίκαι εις τους πολιτικούς αγώνας. Όσοι δε λόγω της μορφώσεώς των έρχονται με περισσότερα εφόδια εις τον στίβον, αυτοί πρέπει οπουδήποτε και αν ευρίσκονται, να τεθούν επί κεφαλής των άλλων. Άρνησις επί τω λόγω ότι δεν αναμινγνείται τις κατ' αρχήν εις την πολιτικήν, δεν ισχύει εν προκειμένω. Το ζήτημα της παλινρθώσεως δεν είνε κομματικόν, δεν είνε μόνον πολιτικόν, είνε ζήτημα ηθικής και πνευματικής ταπεινώσεως του Έθνους. Και ουδείς, ιδίως ο διανοούμενος, δεν δύναται να αποφυγή τας έναντι ενός τοιούτου κινδύνου υποχρεώσεις του⁸.

Επομένως, ο Τσάτσος, όπως άλλωστε και οι Κανελλόπουλος – Θεοτοκάς, ήταν κατά της παλινρθωσης, αρθρώνοντας όμως παράλληλα έναν έντονα μεταρρυθμιστικό λόγο, ο οποίος έθετε ως προϋπόθεση την υπέρβαση του δίπολου βενιζελισμός-αντιβενιζελισμός. Στο πλαίσιο αυτό, μαζί με άλλους διανοούμενους και πολιτικούς, πολλοί από τους οποίους ανέπτυξαν σημαντική δράση στην Κατοχή και τη μεταπολεμική περίοδο, όπως οι Γεώργιος Μελάς, Αλέξανδρος Σβώλος, Αλέξανδρος Βαμβέτσος, Κυριάκος Βαρβαρέσος, Θεμιστοκλής Τσάτσος και Παναγιώτης Κανελλόπουλος, υπέγραψαν διακήρυξη με την οποία εξέφραζαν την πίστη τους στην Αβασίλευτη Δημοκρατία, το μόνο πολίτευμα που κατά τη γνώμη τους

ημπορεί και πρέπει να καταστή το ευρύχωρον πλαίσιον της πολιτικής ζωής όλων των Ελλήνων, και να εξασφαλίση υπέρ παν άλλο πολίτευμα την Εθνικήν ενότητα, την εσωτερικήν γαλήνην και την ηθικήν και υλικήν περισυλλογήν, ούτως ώστε να επιτρέψη την αβίαστον όσον και επωφελή εξέλιξιν του δημοσίου βίου, την απόλαυσιν των ελευθεριών διά τας οποίας ανέκαθεν ηγωνίσθη το Έθνος και την εκπολιτιστικήν πρόοδον όλης της κοινωνίας⁹.

⁷ Κωνσταντίνος Τσάτσος, “Διατί οι νέοι”, *Ελεύθερος Λαός*, 18 Αυγούστου 1935.

⁸ Κωνσταντίνος Τσάτσος, “Ο νέος ελληνικός φοίνιξ”, *Ηχώ της Ελλάδος*, 10 Αυγούστου 1935.

⁹ “Διακήρυξις”, Αύγουστος 1935, Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου, Γεννάδιος Βιβλιοθήκη, Αθήνα (στο εξής: ΑΚΤ), φακ. 22/Γ2/1.

Η πραξικοπηματική παλινόρθωση του Γεωργίου Β΄ στις 10 Οκτωβρίου του 1935, το νόθο δημοψήφισμα που ακολούθησε και κυρίως η απόφαση του νέου βασιλιά «να συμπλεύσει» με τη μεταξική δικτατορία δεν μετέβαλλαν τις απόψεις του Τσάτσου για το θεσμό της Βασιλείας. Έτσι, όταν το καθεστωτικό ζήτημα ανακινήθηκε εκ νέου την επαύριον της κατάληψης της Ελλάδας από τα γερμανικά στρατεύματα, η ανάγκη για εγκαθίδρυση Αβασίλευτης Δημοκρατίας κατέστη ακόμα πιο επιτακτική στη ρητορεία, αλλά και την πρακτική του Έλληνα διανοούμενου.

Η Σοσιαλιστική Ένωση και το πολιτειακό ζήτημα κατά τη διάρκεια της Κατοχής

Κατά τη διάρκεια της Κατοχής, ο Τσάτσος, μαζί με άλλες σημαντικές προσωπικότητες, ανάμεσα στις οποίες οι Πέτρος Γαρουφαλιάς, Ξενοφών Ζολώτας, Κωνσταντίνος Καραμανλής, Ιωάννης Πολίτης, Γεώργιος Μαύρος, Πέτρος Κόκκαλης και Άγγελος Αγγελόπουλος, δραστηριοποιήθηκε στο πλαίσιο της Σοσιαλιστικής Ένωσης, οργάνωσης με έντονα μεταρρυθμιστικές τάσεις και σαφώς αντιμοναρχικό χαρακτήρα¹⁰. Σύμφωνα με το κείμενο της ιδεολογικής διακήρυξής της, γραμμένο το 1943, η Σοσιαλιστική Ένωση προέκρινε τη συγκρότηση πολιτεύματος Αβασίλευτης Δημοκρατίας προκειμένου –όπως όριζε– να πραγματοποιηθεί η κατοχύρωση «της πνευματικής, πολιτικής και κοινωνικής ελευθερίας» και να επέλθει η «βαθύτερη εξυγίανση του πολιτικού και κοινωνικού βίου» της Ελλάδας μετά την απελευθέρωση. Η Σοσιαλιστική Ένωση, όμως, δεν οραματιζόταν την αναβίωση της Δημοκρατίας της περιόδου 1924-1935, η οποία είχε άδοξα καταρρεύσει, αλλά τη συγκρότηση ενός πιο στιβαρά δομημένου πολιτεύματος¹¹. Η διακήρυξη, δηλαδή, επαναλάμβανε το αίτημα που είχε διατυπώσει στα μέσα της δεκαετίας του 1930 ο Τσάτσος, όταν αναφερόταν στη «δημοκρατία του μέλλοντος», οδηγώντας τον ερευνητή στο συμπέρασμα ότι η ανυπόγραφη διακήρυξη της Σοσιαλιστικής Ένωσης, τουλάχιστον ως προς το τμήμα εκείνο, που αφορούσε στην πολιτειακή οργάνωση του ελληνικού κράτους, αν δεν είχε συνταχθεί από τον ίδιο τον Τσάτσο, έφερε έκδηλη την επίδραση των αντιλήψεών του.

Σε μια περίοδο κατά την οποία, ακόμα και η ηγεσία (με την εξαίρεση των Κωνσταντίνου Τσαλδάρη και Πέτρου Μαυρομιχάλη) του –διασπασμένου πλέον– Λαϊκού Κόμματος,¹² αλλά και πολιτικοί με μακρά βασιλόφρονα παράδοση (όπως

¹⁰ Για τη Σοσιαλιστική Ένωση, βλ. ενδεικτικά Άγγελος Θ. Αγγελόπουλος, *Από την Κατοχή στον Εμφύλιο: η μεγάλη ευθύνη των συμμάχων. Ένα βιβλίο-συνέντευξη στον Σοφοκλή Γ. Δημητρακόπουλο*, Αθήνα, 1994, σσ. 43-45 Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, τ. Α΄, Αθήνα, 2000, σ. 300. Βλ. επίσης Αχιλλέας Κύρου, “Η στάσις των πολιτικών εις το πολιτειακόν”, Δεκέμβριος 1943, στο Εμμανουήλ Ι. Τσουδερός, *Ιστορικό αρχείο, 1941-1944*, τ. Γ΄, Αθήνα, 1990, σσ. 814-815.

¹¹ Διακήρυξη Σοσιαλιστικής Ένωσης, α.χ., σ. 11, ΑΚΤ, φακ. 23/Γ2/1.

¹² Για την πορεία του Λαϊκού Κόμματος από τη διάσπασή του, το 1935/36, έως την επανένωσή του, το Φεβρουάριο του 1945, βλ. Ν. Π. Ευστρατίου, *Λαϊκόν Κόμμα: από της πρώτης μέχρι της τρίτης Αρχηγίας*, Αθήνα, 1948, σσ. 95-118 Κωνσταντίνα Ε. Μπότσιου, “Το πολιτικό πρόγραμμα του Λαϊκού Κόμματος στις εκλογές του 1946”, στο Γρηγόριος Ψαλίδας (επιμέλεια), *Οι εκλογές του 1946: σταθμός στην πολιτική*

οι Ιωάννης Θεοτόκης και Δημήτριος Μάξιμος) δεν επιθυμούσαν την επιστροφή του Γεωργίου στην Ελλάδα¹³, ο αντιμοναρχικός χαρακτήρας της Σοσιαλιστικής Ένωσης δεν πρέπει να προξενήσει έκπληξη. Ήδη, το Μάρτιο του 1942, τα σημαντικότερα πολιτικά κόμματα (Λαϊκό Κόμμα, Κόμμα Φιλελευθέρων, Εθνικό Λαϊκό Κόμμα, Προοδευτικό Κόμμα, Δημοκρατικό Σοσιαλιστικό Κόμμα, Αγροτικό Δημοκρατικό Κόμμα, και Ένωση Δημοκρατικών Αριστερών) είχαν προβεί στην υπογραφή πρωτοκόλλου, με το οποίο διατύπωναν την πεποίθησή τους ότι η οριστική λύση του πολιτειακού ζητήματος «θέλει επιδιωχθή διά προκηρύξεως δημοψηφίσματος, κατά το οποίον τα υπογραφόμενα κόμματα θα λάβουν ανεπιφύλακτον θέσιν υπέρ της Αβασιλεύτου Δημοκρατίας»¹⁴. Σε αντίθεση, όμως, με τα περισσότερα κόμματα, για τα οποία το καθεστωτικό περιοριζόταν στην τύχη του θεσμού της Βασιλείας και την επάνοδο ή όχι του Γεωργίου στην Ελλάδα, η Σοσιαλιστική Ένωση προέβη στην ανάλυση των γενικότερων χαρακτηριστικών του μεταπολεμικού πολιτεύματος της χώρας: ενίσχυση του ρόλου του προέδρου της Δημοκρατίας και της εκτελεστικής εξουσίας ένα μόνο αντιπροσωπευτικό σώμα, τη Βουλή σοβαρή περιστολή των αρμοδιοτήτων της Βουλής σε όφελος της εκτελεστικής εξουσίας και ουσιαστική κατοχύρωση των ατομικών δικαιωμάτων. Έχει ήδη επισημανθεί η ομοιότητα, που παρουσιάζουν οι βασικές αρχές της Σοσιαλιστικής Ένωσης με τις διατάξεις του Συντάγματος του 1975, ιδιαίτερα αναφορικά με τις «υπερεξουσίες» του προέδρου της Δημοκρατίας, καθώς και η επίδραση της Σοσιαλιστικής Ένωσης στην πολιτική σκέψη του Κωνσταντίνου Καραμανλή¹⁵ ως υπογραμμισθεί, παράλληλα, η συνέπεια των θέσεων, που χαρακτηρίζει τον συντάκτη της διακήρυξης της Σοσιαλιστικής Ένωσης και πρόεδρο της επιτροπής του Συντάγματος, 33 χρόνια αργότερα, Κωνσταντίνο Τσάτσο.

Την αντίθεσή του στο πολίτευμα της Βασιλευομένης Δημοκρατίας ο Τσάτσος τη διατύπωσε σε αναλυτικό υπόμνημα με τελικό αποδέκτη κατά πάσα πιθανότητα την κυβέρνηση του Καΐρου. Αν και αχρονολόγητο, το κείμενο αυτό συντάχθηκε το 1943 και σίγουρα μετά τη δημόσια τοποθέτηση του Γεωργίου στις 4 Ιουλίου, με την οποία για πρώτη φορά αποδεχόταν την ύπαρξη πολιτειακού ζητήματος, αλλά δεν παραιτούνταν του

ιστορία της σύγχρονης Ελλάδας, Αθήνα, 2008, σσ. 171-176.

¹³ Report on the Leading Personalities in Greece, 4 Μαρτίου 1942, The National Archives, Foreign Office Records, Λονδίνο, 371/33197.

¹⁴ Ηλίας Νικολακόπουλος, *Η καχεκτική δημοκρατία: κόμματα και εκλογές, 1946-1967*, Αθήνα, 2001, σ. 54. Για τη στάση των πολιτικών κομμάτων έναντι του πολιτειακού ζητήματος κατά τη διάρκεια της Κατοχής, βλ. αναλυτικά Ιωάννης Α. Πετρόπουλος, “Τα ελληνικά παραδοσιακά κόμματα κατά την περίοδο της Κατοχής”, στο Ιωάννης Ιατρίδης (επιμέλεια), *Η Ελλάδα στη δεκαετία του 1940-1950: ένα Έθνος σε κρίση*, Μετάφραση Μαργαρίτα Δρίτσα και Αμαλία Λυκιαρδοπούλου, Αθήνα, 1984, σσ. 55-67.

¹⁵ Βλ. σχετικά Ευάνθης Χατζηβασιλείου, “Κωνσταντίνος Γεωργίου Καραμανλής: η δημιουργία ενός ηγέτη, 1907-1946”, στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, Κωνσταντίνα Ε. Μπότσιοι και Ευάνθης Χατζηβασιλείου (επιμέλεια), *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον εικοστό αιώνα: διεθνές επιστημονικό συνέδριο, Ζάππειο Μέγαρο, 5-9 Ιουνίου 2009*, Αθήνα, 2008, σσ. 40-41.

δικαιώματός του να επιστρέψει στην Ελλάδα μετά την απελευθέρωση¹⁶. Στο υπόμνημά του, σαφώς επηρεασμένος από τις πάγιες πολιτειακές θέσεις του, αλλά και τη στήριξη που παρείχε το Παλάτι στη μεταξική δικτατορία, ο Τσάτσος στράφηκε προσωπικά κατά του Γεωργίου: «Ο Βασιλεύς –έγραφε– είναι δοσίλογος απέναντι του Λαού του» και «διότι εγκαθίδρυσε δικτατορίαν και διότι εγκαθίδρυσε κακήν δικτατορίαν».¹⁷ Επιπλέον, ο Τσάτσος τάχθηκε εναντίον της επιστροφής του Γεωργίου πριν αποφανθεί επί του καθεστωτικού ο ελληνικός λαός. Στο σημείο αυτό, ο Έλληνας διανοούμενος ήταν απολύτως σύμφωνος, όχι μόνο με τη μεγάλη πλειοψηφία του πολιτικού κόσμου, αλλά και με τις τρεις κύριες αντιστασιακές οργανώσεις (ΕΑΜ, ΕΚΚΑ και ΕΔΕΣ), που τον Αύγουστο του 1943 υπέβαλαν αίτημα να μην επιστρέψει ο βασιλιάς στην Ελλάδα πριν αποφανθεί ο λαός επί της μορφής του πολιτεύματος¹⁸. Παράλληλα, όμως, ο Τσάτσος, βαθιά δημοκρατικός ο ίδιος, καθιστούσε σαφές ότι αν «απεφάνετο ο Λαός υπέρ» της Βασιλευομένης Δημοκρατίας, «όλα, τουλάχιστον τα νομιμόφρονα δημοκρατικά κόμματα [σ.σ. στα οποία, αυτονότητα, ανήκε και η Σοσιαλιστική Ένωση], θα υπετάσσοντο εις την εκδηλωθείσαν θέλησιν του Λαού, θα συνειργάζοντο μετά του βασιλέως και θα έθετον οριστικώς εκποδών το καθεστωτικόν ζήτημα»¹⁹.

Στο υπόμνημά του προς την ελληνική εξόριστη κυβέρνηση, ο Τσάτσος αναφερόταν και στη διαδικασία επίλυσης του καθεστωτικού ζητήματος, υποστηρίζοντας ότι θα έπρεπε να συγκροτηθεί κυβέρνηση Εθνικής Ενότητας, που θα αποφάσιζε «ανη λύσις [...] θα διενεργηθή διά δημοψηφίσματος ή διά της μελλούσης αποφάσεως της Συντακτικής Συνελεύσεως». Κατά τον Τσάτσο, στην κυβέρνηση αυτή θα συμμετείχαν

πρώτον τα παλαιά κόμματα, τα οποία έχουν υπέρ αυτών το τυπικόν τεκμήριον της πάλοι ποτέ εκπροσωπήσεως του Λαού, δεύτερον το κομμουνιστικόν κόμμα, εφ' όσον πράγματι δεν πρόκειται πλέον να κινήται και επαναστατικώς και έξω της γραμμής της εθνικής πολιτικής, την οποίαν είναι πασιδηλον, ότι εγκρίνει η μεγίστη πλειοψηφία του Ελληνικού Λαού, τρίτον τα νέα οργανωμένα πολιτικά κόμματα, εις τα οποία δέον να δοθή η προσήκουσα θέσις²⁰.

Επομένως, ο Τσάτσος διεκδικούσε την εκπροσώπηση στην κυβέρνηση των μετριοπαθών εκείνων δυνάμεων, που αισθάνονταν «την ανάγκην ριζικών κοινωνικών μεταρρυθμίσεων» και ήταν αποφασισμένες να δράσουν «εντός εθνικού και δημοκρατικού πλαισίου» με άλλα λόγια, των νέων δυνάμεων, εκφραστής των οποίων ήταν και η Σοσιαλιστική Ένωση. Στο πλαίσιο αυτό, με επιστολή που απηύθυνε στις

¹⁶ Βλ. σχετικά Παναγιώτης Πιπινέλης, *Γεώργιος Β΄*, Αθήνα, 1951, σσ. 148-149.

¹⁷ Υπόμνημα, α.χ., σ. 8α, ΑΚΤ, φακ. 23/Γ2/2.

¹⁸ Βλ. σχετικά Χάγκεν Φλάισερ, *Στέμμα και σβάστικα: η Ελλάδα της Κατοχής και της Αντίστασης, 1941-1944*, τ. 1, Αθήνα, α.χ., 455-457.

¹⁹ Υπόμνημα, α.χ., σσ. 9-10, ΑΚΤ, φακ. 23/Γ2/2.

²⁰ *Ο.π.*, σσ. 5-7.

4 Σεπτεμβρίου του 1944 στον τότε Έλληνα πρωθυπουργό, Γεώργιο Παπανδρέου, ο Τσάτσος διεκδίκησε τη συμμετοχή της Σοσιαλιστικής Ένωσης στην κυβέρνηση Εθνικής Ενότητας. Η επιστολή αυτή, γραμμένη μόλις δύο μέρες μετά την παραίτηση του Παναγιώτη Κανελλόπουλου και την είσοδο έξι εκπροσώπων του ΕΑΜ (Αλέξανδρος Σβώλος, Άγγελος Αγγελόπουλος, Ιωάννης Ζέβγος-Ταλαγάνης, Ηλίας Τσιριμώκος, Νικόλαος Ασκούτσης και Μιλτιάδης Πορφυρογένης) στην ελληνική κυβέρνηση, αποκαλύπτει –εκτός των άλλων– και την ανησυχία του Τσάτσου για το ενδεχόμενο σύνθλιψης των νέων δυνάμεων ανάμεσα στα παλαιά κόμματα και το ΕΑΜ. Οπωσδήποτε, το αίτημα αυτό αποκαλύπτει και μια σοβαρή υπερτίμηση, από την πλευρά του Τσάτσου, της βαρύτητας της Σοβιετικής Ένωσης, η οποία δεν είχε πολιτική επιρροή συγκρίσιμη ούτε με τα παλαιά κόμματα ούτε με το ΕΑΜ, ούτε όμως και με τα ισχυρότερα νέα σχήματα, όπως π.χ. το Δημοκρατικό Σοσιαλιστικό Κόμμα του ίδιου του Παπανδρέου.

Είναι [...] εθνικώς συμφέρον εις την σύνθεσιν του πολιτικού κόσμου –έγραφε προς τον αρχηγό του Δημοκρατικού Σοσιαλιστικού Κόμματος, Γεώργιο Παπανδρέου– την οποία εκφράζει η Κυβέρνησίς Σας, να μη επικρατούν δύο στοιχεία, αφ' ενός το Ε.Α.Μ. δι' εξ αντιπροσώπων και αφ' ετέρου τα παλαιά μεγάλα πολιτικά κόμματα διά έτι μεγαλύτερου αριθμού αντιπροσώπων. Απεναντίας θα ήτο σκόπιμον να εκπροσωπηθή ισχυρός η εξωεαμική νεώτερα πολιτική κίνησις.²¹

Το αίτημα, όμως, για συμμετοχή της Σοσιαλιστικής Ένωσης στην κυβέρνηση Εθνικής Ενότητας δεν έγινε αποδεκτό, στερώντας έτσι τη δυνατότητα στους εκπροσώπους του –κατά την έκφραση του ίδιου του Τσάτσου– «εθνικού δημοκρατικού σοσιαλιστικού ρεύματος»²² να συνδράμουν ουσιαστικά στη διαμόρφωση του πολιτικού σκηνικού της Ελλάδας την επαύριον της απελευθέρωσης. Οπωσδήποτε, τους επόμενους μήνες, η σύγκρουση των Δεκεμβριανών θα επέφερε οριστικό πλήγμα στο μεταρρυθμιστικό μπλοκ, αλλάζοντας παράλληλα και το συσχετισμό δυνάμεων γύρω από το καθεστωτικό ζήτημα.

Η σύγκρουση των Δεκεμβριανών και η οριστική επάνοδος του Γεωργίου, 1944-1946

Η σύγκρουση των Δεκεμβριανών ενίσχυσε δραματικά την πλευρά εκείνη –εξαιρετικά ανίσχυρη έως τότε– που ευνοούσε την επιστροφή του βασιλιά.

Μετά το Δεκέμβρη –ανέφερε χαρακτηριστικά ο Γιώργος Θεοδοκάς– αν μπορούσε κανείς να ρωτήσει τη μεγάλη ελληνική πλειοψηφία ποιος είναι στο εξής ο κοινός πόθος, θα 'παιρνε αδιάσταχα την ακόλουθη απόκριση: *Ο,τιδήποτε, φτάνει να μην ξανάρθει ο κομμουνισμός!* Αυτό βέβαια το ο,τιδήποτε είναι ευεξήγητο, μα και πολύ επικίνδυνο.

²¹ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Κάιρο) προς Γεώργιο Παπανδρέου, 4 Σεπτεμβρίου 1944, ΑΚΤ, φακ. 23/Γ2/2.

²² Ο.π.

Σημαίνει πως ο κόσμος αυτός που χθες καθώς έλεγα, ήταν έτοιμος να δεχθεί πολύ τολμηρές λύσεις των ελληνικών προβλημάτων, υιοθέτησε απότομα τις πιο συντηρητικές απόψεις, στράφηκε όσο μπορούσε δεξιότερα, ζητώντας να υψώσει φράγματα απέναντι στην κομμουνιστική απειλή – ο,τιδήποτε φράγματα»²³.

Ο Τσάτσος, ακόμα και μετά τα Δεκεμβριανά, παρέμεινε υπέρμαχος της Αβασίλευτης Δημοκρατίας. Σε χειρόγραφο σημειώμα του, γραμμένο κατά πάσα βεβαιότητα το 1945, τόνισε: «Εν όψει των γενικών συνθηκών Ευρώπης και ειδικών συνθηκών Ελλάδος, εγκαθίδρυσις βασιλευομένης δημοκρατίας θα εξημίον το έθνος μας»²⁴. Ωστόσο, φοβούμενος ότι οποιαδήποτε δημόσια τοποθέτηση εναντίον της επιστροφής του Γεωργίου θα ευνοούσε το Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδος, ο Τσάτσος υιοθέτησε μια άκρως ρεαλιστική πολιτική: αρχικά, ζήτησε να προηγηθούν οι εθνικές εκλογές του δημοψηφίσματος, αντιστρέφοντας δηλαδή την προβλεπόμενη από τη συμφωνία της Βάρκιζας διαδοχή των δύο εκλογικών αναμετρήσεων (δηλαδή πρώτα δημοψήφισμα και μετά εκλογές) και όταν το Νοέμβριο του 1945 συμφωνήθηκε οι εκλογές να διενεργηθούν το αργότερο ως το Μάρτιο του 1946 και το δημοψήφισμα να αναβληθεί για δυο χρόνια²⁵, ο Τσάτσος τάχθηκε υπέρ μιας όσο το δυνατόν ευρύτερης συνεργασίας των μη κομμουνιστικών κομμάτων, βασική προϋπόθεση της οποίας θα ήταν η πλήρης αποσιώπηση του πολιτειακού ζητήματος. Ο Τσάτσος ανέπτυξε την πρόταση για άμεση διεξαγωγή εθνικών εκλογών και αναβολή του δημοψηφίσματος σε χειρόγραφο επιστολή του, γραμμένη ανάμεσα στα τέλη Αυγούστου και τις αρχές Σεπτεμβρίου του 1945, προς άγνωστο παραλήπτη. Σύμφωνα με τον Τσάτσο,

ο ελληνικός λαός κατέχεται από τον φόβον του σλαβικού ιμπεριαλισμού και της τρομοκρατίας του κομμουνισμού εφ' όσον το κομμουνιστικόν κόμμα συγγεόμενον με το ΕΑΜ και με τα διάφορα κρυπτοκομμουνιστικά κόμματα κατορθώνουν να δίδουν την εντύπωσιν ότι αποτελούν μεγάλην μερίδα του ελληνικού λαού και ασκούν, χάρις εις αυτήν την εντύπωσιν, μεγάλην επιρροήν εις την διεθνήν κοινήν γνώμην. Αυτήν την εντύπωσιν θα την ανατρέψουν αι εκλογαί, ως πιστεύει μεγάλη μερίς Ελλήνων. Αμα εκλείψη αυτή η εντύπωσις και επιρροή και περιορισθή ο κομμουνισμός και κρυπτοκομμουνισμός εις τα φυσικά του όρια, ο φόβος υπό του οποίου κατέχεται σήμερον ο ελληνικός λαός θα παύση υπάρχων. Δηλαδή θα παύση διά των εκλογών. Εξ αιτίας του λόγου αυτού ο λαός ανεζήτησε το αντίτροπον και το εύρε εις το πρόσωπον του Βασιλέως²⁶.

²³ Γιώργος Θεοτοκάς, “Γύρω στο θέμα του κομμουνισμού” (1948) στο Γιώργος Θεοτοκάς, *Στοχασμοί και θέσεις: πολιτικά κείμενα, 1925-1966*, τ. Α', Νίκος Κ. Αλιβιζάτος και Μιχάλης Τσαπόγας (επιμέλεια), Αθήνα, 1996, σσ. 583-584.

²⁴ Κωνσταντίνος Τσάτσος, χειρόγραφο σημειώμα, α.χ., ΑΚΤ, φακ. 18/Γ1/1.

²⁵ Βλ. σχετικά Γ. Θ. Μαυρογορδάτος, “Οι εκλογές και το δημοψήφισμα του 1946 προοίμιου του εμφυλίου πολέμου”, στο Ιωάννης Ιατρίδης (επιμέλεια), *Η Ελλάδα στη δεκαετία 1940-1950*, ό.π., σσ. 308-309.

²⁶ Κωνσταντίνος Τσάτσος προς άγνωστο παραλήπτη, α.χ., σσ. 3-5, ΑΚΤ, φακ. 17/Γ1/1.

Παράλληλα, ο Τσάτσος εξέφραζε τη βεβαιότητα ότι υπέρ της Βασιλευομένης Δημοκρατίας θα ψήφιζαν και πολλοί δημοκρατικοί, εξέλιξη που την απέδιδε στο γεγονός ότι

η ιδέα της δημοκρατίας δεν συγκεντρώνει την αντίδραση κατά του κομμουνισμού όπως ο Βασιλεύς. Ενώ ο Βασιλεύς έγινε κέντρον αγώνος κατά του κομμουνισμού, η δημοκρατία και τα δημοκρατικά [σ.σ. κόμματα] δεν το κατώρθωσαν α) διότι το κομμουνιστικόν κόμμα [...] έδωκε σκοπίμως το χρώμα του εις όλον τον δημοκρατικόν αγώνα. Νίκη της δημοκρατίας θα προσλάβη τον χαρακτήρα νίκης του κομμουνισμού, εφ' όσον ο κομμουνισμός δεν έχει προηγουμένως ηττηθεί εις εκλογάς 2) Οι σημερινοί δημοκρατικοί ηγέται δεν προσελκύουν, μάλλον απωθούν την λαϊκήν ψυχήν²⁷.

Με βάση το σκεπτικό αυτό, ο Τσάτσος πίστευε ότι αν οι εκλογές προηγούνταν χρονικά του δημοψηφίσματος, το Κομμουνιστικό Κόμμα θα γνώριζε συντριπτική ήττα και τότε αυτομάτως θα εξέλειπε ο φόβος, που «έδιδε τας δημοκρατικές ψήφους εις τον Βασιλέα». Αντίθετα, αν το δημοψήφισμα διενεργούνταν πριν από τις εκλογές (όπως προέβλεπε η συμφωνία της Βάρκιζας), τότε το αποτέλεσμά του, θα απέβαινε 70% υπέρ της Βασιλείας²⁸, δεν θα ανταποκρινόταν στα πραγματικά πιστεύω του ελληνικού λαού, αλλά θα οφειλόταν «εις μιαν παροδικήν του διάθεσιν, οφειλομένην εις ταχέως μεταβαλλόμενα γεγονότα, όπως είναι ο σημερινός φόβος του κομμουνισμού»²⁹.

Η προτεινόμενη από τον Τσάτσο διαδικασία δεν αποσκοπούσε «εις την ματαίωσιν της επιστροφής του Βασιλέως δια μέσων μη ευθέων», ούτε πήγαζε από τις δημοκρατικές πεποιθήσεις του, «αλλά από μιαν καθαρώς εθνικήν, αντικειμενικήν και υπερκομματικήν άποψιν». Αυτό που πραγματικά τον ενδιέφερε ήταν το αποτέλεσμα του δημοψηφίσματος να αντικατοπτρίζει την πραγματική θέληση του ελληνικού λαού, ώστε το νέο πολίτευμα να μην «καταρρεύση εις τον πρώτον σεισμόν». Αν συνέτρεχαν αυτές οι προϋποθέσεις, ο Τσάτσος ήταν έτοιμος να δεχθεί τη Βασιλευομένη Δημοκρατία:

Εάν η μόνιμος και σταθερά θέλησις του ελληνικού λαού είναι υπέρ της βασιλείας, τότε επί πολύν χρόνον μετά τας εκλογάς θα διατηρηθή η βασιλική πλειοψηφία και τότε ουδείς δύναται να εμποδίση την επιστροφήν του Βασιλέως, η δε επιστροφή, μη δυναμένης παρ' ουδενός να αμφισβητηθή σοβαρώς της θελήσεως του ελληνικού λαού, θα εδράζεται επί στερεάν βάσιν³⁰.

²⁷ Ο.π., σσ. 6-7.

²⁸ Κωνσταντίνος Τσάτσος, χειρόγραφο σημείωμα, α.χ., ΑΚΤ, φακ. 18/Τ1/1.

²⁹ Κωνσταντίνος Τσάτσος προς άγνωστο παραλήπτη, α.χ., σ. 10, ΑΚΤ, φακ. 17/Τ1/1.

³⁰ Ο.π., σσ. 13-17.

Με απλούστερα λόγια, αν και ο ίδιος προσωπικά δεν επιθυμούσε την επιστροφή του Γεωργίου, αντιλαμβανόμενος την πολιτική ανωμαλία που θα προέκυπτε από τη μεταδεκεμβριανή πώλωση, προέτασε την ανάγκη ομαλής λειτουργίας του κοινοβουλευτισμού του διλήμματος Βασιλευμένη ή Αβασιλευτή Δημοκρατία.

Πεισμένος ότι το βασικό ζητούμενο των εκλογών ήταν η ενίσχυση του «εθνικόφρονος λαού» και η ήττα του κομμουνισμού, ο Τσάτσος στήριξε τη συμφωνία ανάμεσα στο Κόμμα Φιλελευθέρων και το Λαϊκό Κόμμα της 10^{ης} Ιανουαρίου 1946, ενώ αργότερα συμμετείχε ο ίδιος, ως πρόεδρος της Εθνικής Δημοκρατικής Ενώσεως³¹, στην Εθνική Πολιτική Ένωση, που αποτέλεσε το προϊόν συνεργασίας των Γεωργίου Παπανδρέου, Σοφοκλή Βενιζέλου και Παναγιώτη Κανελλόπουλου³². Βέβαιος ότι η δημόσια αντιπαράθεση για το καθεστωτικό ευνοούσε την κομμουνιστική αριστερά, ο Τσάτσος, με άρθρο του στην εφημερίδα του Εθνικού Ενωτικού Κόμματος, *Ελληνική Φωνή*, επέμενε στην ανάγκη οι εθνικόφρονες δυνάμεις, στις οποίες δεν ανήκαν μόνο όσες είχαν «ως έμβλημά τους το Στέμμα», αλλά και εκείνες που είχαν «ως έμβλημα την Δημοκρατία», να συμφωνήσουν ότι «ζήτημα επαναφοράς του Βασιλέως ή και εγκαθίδρυσεως της Δημοκρατίας δεν υπάρχει». Και συνέχιζε: «Σιωπή και εκεχειρία επ' αυτού. Συζητήσεις και δράσεις μόνον διά την εθνικήν ασφάλειαν της χώρας και τα δικάιά της, καθώς και διά την ανασυγκρότησιν αυτής»³³. Για το λόγο αυτό στράφηκε εναντίον εκείνων που προπαγάνδιζαν υπέρ της επιστροφής του Γεωργίου προκειμένου να αποκομίσουν εκλογικά οφέλη:

βλάπτουν την εθνικήν ένωσιν και την πατρίδα όσοι θέλουν να μονοπωλήσουν τον πατριωτισμόν –τόνισε κατά τη διάρκεια προεκλογικής του ομιλίας– Βλάπτουν την σταθερότητα του ενδεχομένου μέλλοντος καθεστώτος όσοι κατεβάζουν τον Βασιλέα εις τον εκλογικόν στίβον διά να θηρεύσουν ψήφους. Αληθείς εθνικόφρονες είνε όσοι θέτουν το έθνος υπεράνω οιασδήποτε πολιτειακής μορφής³⁴.

Για τον ίδιο ακριβώς λόγο, δεν δίστασε να κατηγορήσει δημόσια και την ηγεσία των παλαιών δημοκρατικών κομμάτων, που υιοθετούσαν «τα ίδια συνθήματα, τα ίδια επιχειρήματα, τας ιδίας λέξεις» με τους κομμουνιστές:

Οι ηγήτορες των εθνικοφρόνων δημοκρατικών έκαναν τα κατά δύναμιν διά να μειώσουν εις το ελάχιστον το λαϊκόν των κύρος, παρά όλην την αφειδώς προσφερθείσαν εις αυτούς ενίσχυσιν και από τας ωμότητας των κομμουνιστών και

³¹ «Εθνική Δημοκρατική Ένωση», α.χ., ΑΚΤ, φακ. 23/Γ2/1.

³² Για τις εξελίξεις στο χώρο του Κέντρου κατά τις παραμονές των εκλογών του 1946 βλ. ενδεικτικά Φίλιππος Α. Φόρτωμας, «Η συγκρότηση του Κόμματος Βενιζελικών Φιλελευθέρων και οι εκλογές του 1946», στο Γρηγόριος Ψαλλίδα (επιμέλεια), *Οι εκλογές του 1946, ό.π.*, σσ. 42-71· Ευάνθης Χατζηβασιλείου, «Μεταρρυθμιστές σε διασταυρούμενα πυρά: το ΔΣΚ το ΕΕΚ στις εκλογές του 1946», στο Γρηγόριος Ψαλλίδα (επιμέλεια), *Οι εκλογές του 1946, ό.π.*, σσ. 72-88.

³³ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Προς εθνικόφρονες παραινεσις», *Ελληνική Φωνή*, 13 Ιανουαρίου 1946.

³⁴ *Ελληνική Φωνή*, 30 Μαρτίου 1946.

των κρυπτοκομμουνιστών και από τα ογκολιθικά σφάλματα των βασιλοφρόνων. Εν πρώτοις, διά να επιτύχουν την μη λύσιν του πολιτειακού πριν ισορροπήση ψυχολογικώς η χώρα, πράγμα ασφαλώς και εύλογον και ορθόν, αντί να τάμουν την ευφρεστέραν οδόν, εχώθησαν μέσα εις ένα λασπώδη δρόμον, τον δρόμον τον οποίον εβάδιζον πολύ ορθώς διά τους ιδικούς των σκοπούς οι κομμουνισταί. Και έτσι κατήντησαν «ακούσιοι συνοδοιπόρου»³⁵.

Συμπεράσματα

Το αποτέλεσμα του δημοψηφίσματος της 1^{ης} Σεπτεμβρίου του 1946 και κυρίως η διαδικασία με την οποία αυτό ήλθε³⁶ διέψευσαν τις ελπίδες του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Έχοντας, όμως, πλήρη συναίσθηση της ανάγκης για ανασυγκρότηση της ελληνικής πολιτικής ζωής, αλλά και εφαρμογή μιας εθνικής πολιτικής σε ένα πρωτοφανές διεθνές περιβάλλον, ο Τσάτσος, από την επαύριον ήδη του δημοψηφίσματος, αγωνίστηκε, είτε ως πολιτικός, είτε ως ακαδημαϊκός, για την ομαλή λειτουργία του κοινοβουλευτικού συστήματος και τη βελτίωση του πολιτεύματος. Αποκορύφωμα των προσπαθειών αυτών αποτέλεσε η προσπάθεια για τη λεγόμενη «βαθιά τομή» του 1963 και κυρίως η αποφασιστική συνδρομή του, ως προέδρου της επιτροπής του Συντάγματος, στην κατάρτιση του νέου Καταστατικού Χάρτη της Ελλάδας, τον Ιούνιο του 1975.

Η προσήλωσή του Τσάτσου στο πολίτευμα της Αβασίλευτης Δημοκρατίας, δεν πρέπει να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι εμφορείτο από ένα δογματικό αντιμοναρχισμό. Αντίθετα, οι απόψεις που διατύπωσε (ή δεν διατύπωσε) από το 1935 έως το 1946 για το πολιτειακό ζήτημα υπήρξαν πάντοτε το αποτέλεσμα ψύχραιμης και ρεαλιστικής αποτίμησης των εκάστοτε συνθηκών και βασίζονταν σε μια απαράβατη προϋπόθεση: τη σωστή λειτουργία του κοινοβουλευτισμού. Αν αυτή επετυγχάνετο με βασιλιά ή πρόεδρο της Δημοκρατίας επικεφαλής της πολιτείας είχε δευτερεύουσα σημασία. Στο ερώτημα, λοιπόν, Βασιλευομένη ή Αβασίλευτη, η απάντηση του Τσάτσου ήταν πάντοτε η ίδια: Κοινοβουλευτική Δημοκρατία.

³⁵ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Διατί δεν είμεθα κράτος», *Το Παρόν*, 7 Ιανουαρίου 1946.

³⁶ Βλ. σχετικά Ηλίας Νικολακόπουλος, *Η καχεκτική δημοκρατία*, ό.π., σσ. 86-94.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος στο δημόσιο βίο, 1956-1967: Ένταξη στην ΕΡΕ και πολιτική δράση

Εισαγωγή

Χωρίς αμφιβολία, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος υπήρξε μια κυρίαρχη φυσιογνωμία στην ελληνική πολιτική της μεταπολεμικής περιόδου. Υιοθετώντας τον τίτλο του συνεδρίου, «συγγραφέας, φιλόσοφος και πολιτικός», εξέχουσα μορφή του δημόσιου βίου και με καθοριστική παρουσία στα παραπάνω πεδία δράσης, τα οποία υπηρέτησε με συνέπεια αναδεικνύοντας τη στενή σχέση αλληλουχίας μεταξύ τους. Το παρόν άρθρο αφορά τον πολιτικό Κωνσταντίνο Τσάτσο και συγκεκριμένα τον Τσάτσο της Εθνικής Ριζοσπαστικής Ένωσης (ΕΡΕ) τα χρόνια 1956-1967.

Είναι γνωστό πως πολιτική χωρίς ιδέες δεν υφίσταται¹. Όσοι, επομένως, μελετούν τα πολιτικά κόμματα, ένα από τα ζητήματα που εξετάζουν είναι το ιδεολογικό και πολιτικό προφίλ τους. Η παρουσία του Τσάτσου υπήρξε καταλυτική στη διαμόρφωση της φυσιογνωμίας της ΕΡΕ. Η βασική μας θέση μπορεί να συνοψισθεί ως εξής: Είναι αδύνατο να εμβαθύνουμε στην ιδεολογία και στον μεταρρυθμιστικό φιλελευθερισμό της ΕΡΕ, αν στην ανάλυσή μας δεν εντάξουμε τον Τσάτσο. Επιπλέον, η θέση του στο πολιτικό δυναμικό της ΕΡΕ ήταν τέτοια που είχε επιρροή στο πρόγραμμα και στην πολιτική του κόμματος τόσο την περίοδο που ήταν στην κυβέρνηση (1956-1963) όσο και την περίοδο που ήταν στην αντιπολίτευση (1963-1967).

Το πλαίσιο ανάλυσης είναι ασφαλώς το δομικό μετεμφυλιακό περιβάλλον που ορίζεται από τη λήξη του Εμφυλίου, το 1949, και την ανατροπή του δημοκρατικού πολιτεύματος από τους εμπνευστές της «21^{ης} Απριλίου», το 1967². Σε διεθνές επίπεδο είναι η εποχή του Ψυχρού Πολέμου με την ηγεμονία των ΗΠΑ και της Σοβιετικής

¹ D. Braun and A. Busch (eds), *Public Policy and Political Ideas*, Massachusetts, 1999.

² Π. Καζάκος, *Ανάμεσα σε Κράτος και Αγορά: Οικονομία και Οικονομική Πολιτική στη Μεταπολεμική Ελλάδα, 1944-2000*, Αθήνα, 2001. Η. Νικολακόπουλος, *Η Καχεκτική Δημοκρατία: Κόμματα και Εκλογές, 1946-1967*, Αθήνα, 2001. Σ. Λιναρδάτος, *Από τον Εμφύλιο στη Χούντα*, τ. 1-5, Αθήνα, 1977-1978. Σ. Ριζός, *Η Ελληνική Πολιτική μετά τον Εμφύλιο Πόλεμο: Κοινοβουλευτισμός και Δικτατορία*, Αθήνα, 2008. Κ. Σβολόπουλος, *Η Ελληνική Έξωτερική Πολιτική, 1945-1981*, Αθήνα, 2001. E. Hatzivassiliou, *Greece and the Cold War: Frontline State, 1952-1967*, London, 2006.

Ένωσης. Στη Δύση, τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά ήταν ο μετασχηματισμός της καπιταλιστικής δημοκρατίας, το κείνσιανό κοινωνικό κράτος και η απαρχή της ευρωπαϊκής οικονομικής και εμπορικής συνεργασίας³. Η προτεραιότητα δίνεται στα δρώντα υποκείμενα που στην περίπτωσή μας είναι ο Κωνσταντίνος Τσάτσος. Οι δημόσιες τοποθετήσεις του, η πυκνή αρθρογραφία του, ο κοινοβουλευτικός και προγραμματικός του λόγος, οι διακηρύξεις του και τα πολιτικά του κείμενα μας δίνουν την ερμηνευτική δυνατότητα να αντλήσουμε τις πολιτικές θέσεις του, να οριοθετήσουμε την κοσμοθερία του και να συγκροτήσουμε τις επιλογές και τα διλήμματα της πολιτικής του δράσης.

Προσχώρηση στην ΕΡΕ

Η ένταξη του Κωνσταντίνου Τσάτσου στην ΕΡΕ πραγματοποιήθηκε στις 10 Ιανουαρίου 1956, έξι μόλις μέρες μετά την ίδρυσή της από τον Κωνσταντίνο Καραμανλή, στις 4 Ιανουαρίου 1956. Η ΕΡΕ αφομοίωσε τον Ελληνικό Συναγερμό (Ε.Σ.), ο οποίος αυτόματα έπαψε να υπάρχει. Στις 10 Ιανουαρίου 1956, ο Τσάτσος έγραψε δύο επιστολές: μία στον Γ. Παπανδρέου (αρχηγό του Κόμματος Φιλελευθέρων) και μία στον Κ. Καραμανλή. Στην πρώτη επιστολή ανακοίνωσε στον Γ. Παπανδρέου πως είχε πάψει να ασχολείται με το Κόμμα των Φιλελευθέρων ήδη πριν από το συνέδριο του κόμματος, το 1954⁴. Η αιτία ήταν οι διασπαστικές τάσεις, οι οποίες ακύρωναν κάθε προσπάθεια για την ανασυγκρότηση και την ανανέωση του κεντρώου χώρου υπό έναν ενιαίο πολιτικό σχηματισμό.

Ο Τσάτσος θεωρούσε το Κόμμα των Φιλελευθέρων ως το «φυσικό διάδοχο» του Συναγερμού στην εξουσία και στην ενοποίηση του εθνικόφρονος πολιτικού κόσμου. Αντ' αυτού, η πρωτοβουλία για ριζική ανανέωση προήλθε από τα δεξιά με την απόφαση του Καραμανλή να ιδρύσει ένα νέο κόμμα στη βάση της άρσης της τεχνητής και παρωχημένης διάκρισης συλλογικοτήτων μεταξύ βενιζελισμού και αντιβενιζελισμού. Μια ακόμη παράμετρος ήταν το γεγονός πως μεταπολεμικά η βενιζελική παράταξη δεν κατάφερε να μείνει ενωμένη σε έναν ενιαίο πολιτικό φορέα ενώ, αντίθετα, η αντιβενιζελική παράταξη διατήρησε τη συνοχή της υπό τον Ε.Σ. του Α. Παπάγου που κατάφερε να διατηρήσει τη συνοχή της αντιβενιζελικής παράταξης. Το αποτέλεσμα ήταν να μειώνεται η επιρροή και οι κεντρώες πολιτικές δυνάμεις να συνεργάζονται με την Αριστερά προκειμένου να ανταγωνιστούν τη Δεξιά (δημοτικές εκλογές 1954, εθνικές εκλογές 1956). Ο Τσάτσος διαφωνούσε με αυτήν την πολιτική, γιατί πίστευε πως αυτές οι συμμαχίες βοηθούσαν την Αριστερά να αυξήσει τη δύναμή της και

³ M. Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, London, 1998. A. S. Milward, *The European Rescue of the Nation – State*, London, 1992. A. Shonfield, *Modern Capitalism: The Changing Balance of Public and Private Power*, London, 1965.

⁴ Κ. Τσάτσος, *Επιστολή στον Γ. Παπανδρέου*, 10 Ιανουαρίου 1956, στο Αρχείο Κωνσταντίνου και Ιωάννης Τσάτσου [εφεξής: ΑΚΙΤ], Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Αμερικανική Σχολή Κλασικών Σπουδών, Αθήνα, Φ. 46/1.

να εδραιωθεί στην πολιτική σκηνή⁵. Με την επιστολή, λοιπόν, της 10^{ης} Ιανουαρίου 1956 στον Καραμανλή ο Τσάτσος ανακοίνωσε πως θα συνδράμει στο νέο πολιτικό εγχείρημα για τον εκσυγχρονισμό της πολιτικής ζωής⁶.

Το ζήτημα της ανανέωσης και της δημιουργίας ενός κόμματος με ισχυρά ιδεολογικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά είναι σημείο-κλειδί στην πολιτική σκέψη του Τσάτσου. Σε αυτό συνέβαλε και η συγκυρία: ο θάνατος του Παπάγου συνέπεσε με μία εθνική και πολιτική κρίση (Κυπριακό, πολυδιάσπαση της κεντρίας αντιπολίτευσης, φόβοι για πολιτική αστάθεια και ακυβερνησία, χαμηλό βιοτικό επίπεδο, οικονομική αβεβαιότητα)⁷. Ο Τσάτσος συνέδεε την πολιτική σταθερότητα με τις μονοκομματικές κυβερνήσεις. Λαμβάνοντας υπόψη του τη διεθνή (Γαλλία, Ιταλία), αλλά και την ελληνική εμπειρία ήταν διστακτικός για την αποτελεσματικότητα των συνασπισμών κομμάτων στην κυβέρνηση. Η δημοκρατία προϋπέθετε την ύπαρξη πολλών κομμάτων, τα οποία εκπροσωπούσαν ελεύθερα όλες τις τάσεις του κοινωνικού συνόλου. Ωστόσο, το πολιτικό σύστημα δε θα έπρεπε να κυριαρχείται από κατακερματισμένες πολιτικές δυνάμεις. Ο υπερπληθωρισμός δεν βοηθούσε στη σταθερή διακυβέρνηση της χώρας, βασική λειτουργία κάθε πολιτικού συστήματος. Επίσης, η χαμηλή ποιότητα των κομμάτων ήταν ένα ακόμη ζήτημα. Τέλος, υπήρχε και μια τρίτη παράμετρος:

Αλλά η χειροτέρα μορφή του πολυκομματισμού είναι εκείνη όπου τα πολλά κόμματα δεν εκφράζουν τον ιδεολογικόν διαφορισμόν της κοινωνίας, αλλά έχουν σχηματισθή μόνον προς ικανοποίησιν καθαρώς προσωπικών φιλοδοξιών ή ωρισμένων συγκροτημένων συμφερόντων. Ο τοιούτος πολυκομματισμός αντίς να αποτελή αρετήν της δημοκρατίας, αποτελεί νόθευσιν αυτής⁸.

Διερευνώντας την ένταξη του Τσάτσου στην ΕΡΕ οφείλουμε να εξετάσουμε τις ακόλουθες τρεις παραμέτρους: τις σχέσεις Τσάτσου – Καραμανλή, τη θέση του Τσάτσου στο πολιτικό σκηνικό, και την ιδεολογική και πολιτική πλατφόρμα αυτής της συνεργασίας.

Η αρχειακή έρευνα κατέδειξε πως ο Τσάτσος είχε αλληλογραφία με τον Καραμανλή ήδη από την περίοδο της πρώτης πρωθυπουργίας του, όταν ο τελευταίος διαδέχτηκε τον Παπάγο τον Οκτώβριο του 1955⁹. Η γνωριμία και η φιλία τους, ωστόσο, έχει την αφετηρία της στα χρόνια της Κατοχής, το 1942. Τότε, είχε σχηματιστεί η

⁵ Κ. Τσάτσος, «Το Πολιτικόν Θέμα των Εκλογών της 11^{ης} Μαΐου», 1958, στο ΑΚΙΤ, Φ. 61/1.

⁶ Κ. Τσάτσος, *Επιστολή στον Κ. Καραμανλή*, 10 Ιανουαρίου 1956, στο ΑΚΙΤ, Φ. 46/1. Βλ. επίσης Δ. Μιχαλόπουλος, «Η Συμμετοχή των Φιλελευθέρων στην Ίδρυση της ΕΡΕ και η Προσωπική Συμβολή του Κωνσταντίνου Τσάτσου», *Τετράδια Ευθόνης* (Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Τσάτσο), 16 (1982), σσ. 150-164.

⁷ Ε. Χατζηβασιλείου, *Η Άνοδος του Κωνσταντίνου Καραμανλή στην Εξουσία, 1954-1956*, Αθήνα, 2001, σσ. 65-110.

⁸ Κ. Τσάτσος, «Πολυκομματισμός και Πολυαρχία», [1958], στο ΑΚΙΤ, Φ. 61/1.

⁹ Κ. Τσάτσος, *Επιστολή στον Κ. Καραμανλή*, 4 Νοεμβρίου 1955, στο ΑΚΙΤ, Φ. 46/1. Κ. Τσάτσος, *Επιστολή στον Κ. Καραμανλή*, 18 Δεκεμβρίου 1955, στο ΑΚΙΤ, Φ. 46/1.

Σοσιαλιστική Ένωση, η οποία ήταν μια παρέα αντιβασιλικών και αντικομμουνιστών πολιτικών, οικονομολόγων και διανοουμένων που αποτελείτο από τους Ξ. Ζολώτα, Αγγ. Αγγελόπουλο, Γ. Μαύρο, Π. Γαρουφαλιά, Κ. Τσάτσο και Κ. Καραμανλή. Παρά το γεγονός πως από το 1946 και μετά ανήκαν σε διαφορετικά πολιτικά κόμματα, η φιλία Τσάτσο και Καραμανλή παρέμεινε σταθερή. Το καλοκαίρι του 1955, όταν ο πρωθυπουργός και αρχηγός του Ε.Σ. Αλ. Παπάγος ήταν βαριά άρρωστος και αναζητείτο το διάδοχο σχήμα, ο Καραμανλής είχε ζητήσει τη μελλοντική συνεργασία του Τσάτσο στην περίπτωση που θα ίδρυε δικό του κόμμα μετά το θάνατο του Παπάγου¹⁰.

Ο Τσάτσο ανέλαβε υπουργικές θέσεις στις μετακατοχικές κυβερνήσεις του Π. Βούλγαρη (υπουργός Εσωτερικών και Πρόνοιας) και του Π. Κανελλόπουλου (υπουργός Τύπου και Πληροφοριών), το 1945. Τον Φεβρουάριο του 1946, παραιτήθηκε από τη θέση του Καθηγητή της Φιλοσοφίας του Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Αθηνών για να συμμετάσχει στις εκλογές του 1946¹¹. Εκλέχτηκε βουλευτής Αθηνών συνεργαζόμενος με το Εθνικό Ενωτικό Κόμμα (ΕΕΚ) του Παναγιώτη Κανελλόπουλου με τον οποίο είχε στενές πολιτικές και φιλικές σχέσεις από το 1935. Το 1949, έγινε υπουργός Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων στις κυβερνήσεις Θ. Σοφούλη και Αλ. Διομήδη. Το 1950 και 1951 από τη θέση του υφυπουργού Συντονισμού στην κυβέρνηση Σ. Βενιζέλου διαχειρίστηκε την Αμερικάνικη Βοήθεια καταρτίζοντας το πρώτο διετές πρόγραμμα για την ανασυγκρότηση της χώρας. Στις εκλογές του 1950, του 1951 και του 1952 απέτυχε να εκλεγεί βουλευτής. Τα χρόνια 1951-1955 ήταν «πικρά και δύσκολα», όπως τα χαρακτήρισε ο ίδιος ο Τσάτσο: είχε απογοητευτεί από την πολιτική, σκεφτόταν να παραιτηθεί οριστικά από αυτήν και αναζητούσε τρόπο να επιστρέψει στο Πανεπιστήμιο¹².

Βασική προτεραιότητα του Καραμανλή ιδρύοντας την ΕΡΕ ήταν να ανανεώσει την παράταξη μετακινώντας την προς το κέντρο του πολιτικού συστήματος. Κατ' αρχάς, αποκλείστηκαν ηγετικές μορφές του δεξιού χώρου και πρωτοκλασάτα στελέχη της κυβέρνησης Παπάγου, όπως ο Σ. Στεφανόπουλος και ο Σ. Μαρκεζίνης. Ο Π. Κανελλόπουλος συνεργάστηκε στην αρχή με την ΕΡΕ, αλλά δεν έλαβε ενεργό ρόλο στην κυβέρνηση και στον πολιτικό σχεδιασμό ως τη στιγμή που έγινε αντιπρόεδρος, στις 5 Ιανουαρίου 1959. Από την άλλη, ο Καραμανλής έκανε άνοιγμα στον κεντρικό χώρο και ενσωμάτωσε σημαντικές προσωπικότητες του βενιζελικού κόσμου. Εκτός από τον Τσάτσο, στην ΕΡΕ εντάχθηκαν ο Γρ. Κασιμάτης, ο Ευ. Αβέρωφ, ο Δ. Μακρής, ο Στ. Κωτιάδης, ο Π. Λεβαντής, ο Αυγ. Θεολογίτης, ο Δ. Μανέντης ενώ ο Γ. Μαύρος, αν και συμμετείχε στις διαπραγματεύσεις, τελικά απέρριψε τη συνεργασία.

¹⁰ Κ. Τσάτσο, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τ. Α', Αθήνα, 2001, σ. 334.

¹¹ Οι κυριότερες επιστημονικές μελέτες του Τσάτσο είναι: *Η Έννοια του Θετικού Δικαίου, Το Πρόβλημα της Ερμηνείας του Δικαίου, Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*.

¹² Κ. Τσάτσο, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τ. Α', Αθήνα, 2001, σ. 329.

Ο Ε.Σ. είχε επίσης συμπεριλάβει βενιζελικούς πολιτικούς στους κόλπους του, οι οποίοι όμως είχαν δευτερεύοντα ρόλο στο κόμμα και στην κυβέρνηση. Ο Καραμανλής προώθησε μια άλλη πολιτική. Μία από τις πρώτες ενέργειες στην κομματική οργάνωση της ΕΡΕ ήταν η συγκρότηση μιας οκταμελούς επιτροπής, η οποία ανέλαβε την ευθύνη να ανανεώσει τους συνδυασμούς για τις επικείμενες εκλογές της 19^{ης} Φεβρουαρίου 1956. Η επιτροπή αυτή ήταν μια πρώτη ένδειξη ότι θα αξιοποιούνταν εξίσου το πολιτικό δυναμικό που προερχόταν τόσο από τον Ε.Σ. όσο και από τους Φιλελεύθερους. Στη σύνθεσή της συμμετείχαν ο Κ. Ροδόπουλος, ο Α. Αποστολίδης, ο Γ. Ράλλης, ο Λ. Ευταξίας, ο Σπ. Θεοτόκης από τη μία και ο Κ. Τσάτσος, ο Ευ. Αβέρωφ και Γρ. Κασιμάτης από την άλλη¹³.

Ο καταλύτης της πολιτικής συνεργασίας του Τσάτσου με τον Καραμανλή εντοπίζεται στην ιδεολογική σύγκλιση που είχε σφυρηλατηθεί μεταξύ τους από τη δεκαετία του 1940. Όπως σημειώθηκε παραπάνω, συναντήθηκαν για πρώτη φορά στο πλαίσιο της Σοσιαλιστικής Ένωσης. Και οι δύο ανδρώθηκαν πολιτικά τη δεκαετία του 1930, μια εποχή που βίωσε την παγκόσμια κρίση του καπιταλισμού και που η εθνική πολιτική ελίτ απέτυχε να εμβαθύνει τη δημοκρατία και να δώσει λύσεις στα οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα της χώρας¹⁴. Οι ιδεολογικές αρχές της Σοσιαλιστικής Ένωσης ήταν επιγραμματικά η λαϊκή κυριαρχία, η πολιτική-κοινωνική-πνευματική ελευθερία και η κοινωνική ευημερία. Η θεμελιώδης, ωστόσο, αρχή ήταν η κοινωνική δικαιοσύνη. Είναι χαρακτηριστική η αποστροφή σε κείμενο της Σοσιαλιστικής Ένωσης, το 1943:

Η αρχή της κοινωνικής δικαιοσύνης υψώνεται σήμερα σαν το θεμελιωδέστερο αίτημα της εποχής μας¹⁵.

Παράλληλα, το επιδιωκόμενο μεταπολεμικό κοινωνικό καθεστώς έπρεπε να είναι το «σοσιαλιστικό»:

Το κοινωνικό καθεστώς, που θα δώσει στην ολότητα εκείνο που δε μπόρεσε να δώσει η κεφαλαιοκρατία και που θα ικανοποιήσει τις δίκαιες αξιώσεις του συνόλου, είναι το ΣΟΣΙΑΛΙΣΤΙΚΟ¹⁶.

Εδώ, βέβαια, τίθεται ένα εννοιολογικό θέμα που πρέπει να διευκρινιστεί. Με τον όρο «σοσιαλιστικό» εννοείται ο μετασχηματισμός του καπιταλισμού και του *laissez faire* φιλελευθερισμού σε ένα οικονομικό μοντέλο με κοινωνικές αναφορές. Με άλλα λόγια, είναι η αντίληψη του αμερικάνικου New Deal και του κείνσιανισμού.

Τον Τσάτσο τον εντυπωσίαζε το γεγονός πως ο Καραμανλής είχε μια ευθύγραμμη

¹³ Κ. Σβολόπουλος (γεν. επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής: Αρχείο, Γεγονότα και Κείμενα* [εφεξής: ΑΚΚ], τ. 1, Αθήνα, 1992-1997, σσ. 341-342.

¹⁴ Μ. Mazower, *Greece and the Inter-War Economic Crisis*, Oxford, 1991, σσ. 294-305.

¹⁵ Σοσιαλιστική Ένωση, *Αρχές*, 29 Ιουνίου 1943, στο ΑΚΙΤ, Φ. 23/1.

¹⁶ Σοσιαλιστική Ένωση, *Αρχές*, 29 Ιουνίου 1943, στο ΑΚΙΤ, Φ. 23/1. Πρβλ. Ξ. Ε. Ζολώτας, *Ο Δημιουργικός - Δημοκρατικός Σοσιαλισμός*, Αθήνα, χ.η.

πορεία στην πολιτική και πως οι πολιτικές του ιδέες ήταν σταθερές και οι προοδευτικότερες της παράταξής του¹⁷. Η σύγκριση της ιδεολογικής διακήρυξης της ΕΡΕ και του προεκλογικού πολιτικού λόγου του Καραμανλή και του Τσάτσου, το 1956, αποκαλύπτει τις κοινές τους αντιλήψεις: η άρση του Εθνικού Διχασμού, η τεχνητή και ξεπερασμένη διάκριση μεταξύ βενιζελισμού και αντιβενιζελισμού, η ανάγκη για ένα ισχυρό πολιτικό κόμμα και για πολιτική σταθερότητα στη διακυβέρνηση της χώρας, η κατάλυση των παλαιών κομμάτων και ηγεσιών, η ανάγκη για ριζική ανανέωση στο στελεχιακό δυναμικό, πολιτικά κόμματα με αρχές και συμπαγή ιδεολογία που θα αποτρέπουν τη διασπορά των στελεχών-πατρώνων, η πραγματοποίηση θεσμικών μεταρρυθμίσεων στο κράτος και την οικονομία¹⁸. Όλα αυτά τα αιτήματα εξέφραζαν το «αίτημα της αλλαγής» και περικλείονταν στον όρο «ειρηνική επανάσταση»¹⁹.

Ο Ρόλος του Κ. Τσάτσου στην ΕΡΕ

Ο Τσάτσος πίστευε για τον Καραμανλή πως «ήταν ο άκρως προοδευτικός των Λαϊκών»²⁰ ενώ σχολίαζε πως ο νέος ηγέτης της Κεντροδεξιάς αντιμετωπιζόταν από το πολιτικό κατεστημένο ως ένας «παρείσακτος, ένας έξω από την παρέα τους» που είχε καταφέρει να τους παραμερίσει και να τους «καθυποτάξει»²¹. Από την αρχή της ένταξής του στην ΕΡΕ βρέθηκε στο στενό ηγετικό πυρήνα του κόμματος και έγινε ένας από τους πιο στενούς συνεργάτες του Καραμανλή. Την περίοδο 1956-1958 ήταν ο κοινοβουλευτικός εκπρόσωπος του κόμματος. Ο Τσάτσος συνέτασσε κείμενα και διακηρύξεις που αφορούσαν στην ΕΡΕ και στο κυβερνητικό της έργο, έγραφε πολιτικούς λόγους για τον αρχηγό του κόμματος και ανέλαβε την προβολή του κυβερνητικού προγράμματος και την ιδεολογική διαμόρφωση της ΕΡΕ²².

Η κυβερνητική συνεργασία Τσάτσου και Καραμανλή ήταν δύσκολη και «βασανιστική», χωρίς αυτό να σημαίνει σε καμία περίπτωση πως ο ένας δεν εκτιμούσε και δε θαύμαζε τον άλλον²³. Για την ακρίβεια, το αντίθετο ίσχυε. Ο Καραμανλής, πολιτικός με ισχυρό ηγετικό προφίλ, συντόνιζε το κυβερνητικό έργο και παρακολουθούσε

¹⁷ Κ. Τσάτσος, *Ο Άγνωστος Καραμανλής: Μια Προσωπογραφία*, Αθήνα, 1984, σ. 17.

¹⁸ Κ. Τσάτσος, «Η Μόνη Διέξοδος», 11 Φεβρουαρίου 1956, *Καθημερινή*. Βλ. επίσης Κ. Καραμανλής, *Προεκλογικός λόγος στη Θεσσαλονίκη*, 22 Ιανουαρίου 1956, στο ΑΚΚ, τ. 1, σσ. 350-355. Κ. Καραμανλής, *Προεκλογικός λόγος στην Αθήνα*, 17 Φεβρουαρίου 1956, στο ΑΚΚ, τ. 1, σσ. 369-374.

¹⁹ ΕΡΕ, *Ιδρυτική Διακήρυξη*, 4 Ιανουαρίου 1956, στο ΑΚΚ, τ. 1, σσ. 337-338.

²⁰ Κ. Ε. Τσιρόπουλος, *Η Μυστική Συνέντευξη του Κωνσταντίνου Τσάτσου*, Αθήνα, 1997, σ. 77.

²¹ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τ. Α', Αθήνα, 2001, σ. 338.

²² Κ. Τσάτσος, [Προεκλογικό Φυλλάδιο], 1961, στο ΑΚΙΤ, Φ. 61/1.

²³ Κ. Τσάτσος, *Ο Άγνωστος Καραμανλής: Μια Προσωπογραφία*, Αθήνα, 1984, σσ. 82-90. Πρβλ. το σχόλιο του Τσάτσου για τη διαφορά του ηγετικού προφίλ Καραμανλή και Κανελλόπουλου: «Ο Παναγιώτης [Γεν. Κανελλόπουλος] συζητεί με όλους και ό,τι επεδίωκας εσύ δια της επιβολής αναγκάζεται να το επιδιώξει δια της πειθούς και δια της ιωβείου υπομονής του. Η αντοχή του είναι εκπληκτική», Κ. Τσάτσος, *Επιστολή στον Κ. Καραμανλή*, 12 Ιανουαρίου 1964, στο ΑΚΚ, τ. 6, σσ. 283-284.

στενά όλα τα υπουργεία ζητώντας από τους υπουργούς να είναι αποτελεσματικοί και να ανταποκρίνονται σε συγκεκριμένους στόχους²⁴. Στις κυβερνήσεις του οι υπουργοί είχαν το ρόλο του εκτελεστή των κυβερνητικών αποφάσεων και στερούνταν την αυτονομία χάραξης πολιτικής. Το Υπουργικό Συμβούλιο δε συγκαλείτο συχνά και αντ' αυτού είχε σχηματιστεί ένα είδος μικρού Υπουργικού Συμβουλίου στο οποίο συμμετείχε ο Τσάτσος και το οποίο επεξεργαζόταν την κυβερνητική πολιτική²⁵.

Σε όλες τις εθνικές εκλογές που έγιναν την περίοδο 1956-1967, ο Τσάτσος εκλέχτηκε βουλευτής στη Β' περιφέρεια Αθηνών. Με εξαίρεση τις εκλογές του 1963 που ήλθε τρίτος, σε όλες τις υπόλοιπες κατέλαβε την πρώτη θέση στα ψηφοδέλτια της ΕΡΕ. Ως προς τα ποσοτικά δεδομένα, οι ψήφοι που έλαβε στις εκλογές του 1958, 1961, 1963 και 1964 ήταν 16.910, 41.828, 32.206 και 37.905 αντίστοιχα²⁶.

Στις δύο πρώτες κυβερνήσεις της ΕΡΕ (1956-1958 και 1958-1961) ο Τσάτσος ήταν υπουργός Προεδρίας της Κυβέρνησης. Χειρίστηκε τον τομέα του τουρισμού, αναπλήρωνε τον υπουργό Εξωτερικών Ευ. Αβέρωφ, όταν αυτός απουσίαζε στο εξωτερικό, και παρακολουθούσε τις συσκέψεις για το Κυπριακό. Μετά τη νίκη στις εκλογές της 29^{ης} Οκτωβρίου 1961 δεν συμμετείχε στο νέο κυβερνητικό σχήμα. Επέστρεψε ξανά στην κυβέρνηση ως υπουργός Κοινωνικής Πρόνοιας διαδεχόμενος τον Ανδρέα Στράτο, τον Νοέμβριο του 1962, όπου και παρέμεινε ως την παραίτηση Καραμανλή, τον Ιούνιο του 1963. Στη διάρκεια της σύντομης θητείας του στο υπουργείο αυτό επεξεργάστηκε ένα στεγαστικό πρόγραμμα για την αποκατάσταση των προσφύγων²⁷.

Στην επόμενη πολιτική φάση, από τις εκλογές του 1963 ως το 1967, επί ηγεσίας πια Παναγιώτη Κανελλόπουλου, ανέπτυξε σημαντική αντιπολιτευτική δράση και ασχολήθηκε ιδιαίτερα με το ζήτημα της παιδείας και της εκπαιδευτικής πολιτικής²⁸. Είχε επίσης πολύ συχνή επαφή με τον Καραμανλή, που τότε ζούσε στο Παρίσι. Όπως αναφέρει ο ίδιος, την περίοδο αυτή ο Τσάτσος αισθανόταν κάπως παραμερισμένος, γιατί θεωρούσε τον εαυτό του καραμανλικό με αποτέλεσμα να μην αντιμετωπίζει τον Π. Κανελλόπουλο ως τον οριστικό αρχηγό της ΕΡΕ²⁹. Τέλος, στην κυβέρνηση Κανελλόπουλου, τον Απρίλιο του 1967, μια κυβέρνηση που είχε αποκλειστικά την αρμοδιότητα της διενέργειας των εκλογών, ο Τσάτσος ανέλαβε το υπουργείο Δικαιοσύνης.

²⁴ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τ. Α', Αθήνα, 2001, σ. 337.

²⁵ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τ. Α', Αθήνα, 2001, σ. 346-347.

²⁶ Κατάσταση της Β' Περιφέρειας Αθηνών, στο ΑΚΙΤ, Φ. 63/3. Δε βρέθηκαν στοιχεία για τις εκλογές του 1956.

²⁷ Σχέδιο Νόμου, «Περί Μέτρων Βελτιώσεως των Στεγαστικών Συνθηκών του Ελληνικού Λαού και Συντονισμού της Κρατικής Στεγαστικής Πολιτικής εν γένει», στο ΑΚΙΤ, Φ. 61/2.

²⁸ Βλ. ενδεικτικά, Συνέντευξη Κ. Τσάτσου, 3 Νοεμβρίου 1964, *Απογευματινή*. Συνέντευξη Κ. Τσάτσου, 26 Σεπτεμβρίου 1965, *Ημέρα*. Κ. Τσάτσος, «Το Εκπαιδευτικό», 7 Ιουλίου 1966, *Καθημερινή*.

²⁹ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας Ζωής*, τ. Β', Αθήνα, 2001, σσ. 379-380. Πρβλ. «Θέλω να σου επαναλάβω ότι στη συνείδηση του λαού, του δικού μας κόσμου, είσαι ο εξόριστος ηγέτης που τον περιμένουν να ξαναρθή», Κ. Τσάτσος, *Επιστολή στον Κ. Καραμανλή*, 20 Φεβρουαρίου 1964, στο ΑΚΚ, τ. 6, σσ. 285-286.

Το πολιτικό γραφείο του Τσάτσου βρισκόταν στην πλατεία Κλαυθμώνος (Αθήνα), στην οδό Δραγατσανίου 6. Οι στενοί συνεργάτες του και το προσωπικό αποτελείτο από τους Νίκο Παπαγεωργίου (διευθυντής πολιτικού γραφείου, διαδέχτηκε τον Παπανικολάου), Ελένη Χρυσού (διευθύντρια ιδιαίτερου γραφείου), Φανή Χαρτουλάρη (γραμματέας), Ανδρέα Τσάπερα (υπεύθυνος για τα οικονομικά), Παναγιώτη Βανδώρο (γενικά καθήκοντα) και Παναγιώτη Κάπο (γενικά καθήκοντα)³⁰.

Ιδεολογία και Πολιτική της Ενημερίας

Ο Τσάτσος εξέφρασε την ιδεολογία του μεταρρυθμιστικού φιλελευθερισμού³¹. Η ελευθερία και η δικαιοσύνη είναι οι δύο κυρίαρχες φιλοσοφικές ιδέες και η δημοκρατία το ιδεατό περιβάλλον για την πραγματοποίησή τους. Είναι απαραίτητο να διευκρινιστεί εδώ ότι με τον όρο «ιδεολογία» δεν εννοείται η καταγωγική σχέση της εθνικοφροσύνης με την παράδοση, το χριστιανισμό και την εθνική ταυτότητα³². Δεν εννοείται ούτε ο αντικομμουνισμός, σύμφυτος με την εθνικοφροσύνη. Είναι δεδομένο πως ο Τσάτσος ανήκε στην πλευρά των νικητών του Εμφυλίου και πως ήταν ιδεολογικά αντίθετος στον κομμουνισμό. Άνθρωπος της εποχής του, φορέας της κουλτούρας του Ψυχρού Πολέμου και της συνωμοτικής αντίληψης για την πολιτική κατάσταση και την εθνική ασφάλεια της χώρας³³. Σε αυτό είχε συντελέσει η στάση του ΚΚΕ στη δεκαετία του 1940, το σύνθημα «όπλα παρά πόδα» και το ότι η Ενιαία Δημοκρατική Αριστερά (ΕΔΑ) είχε καταστεί μαζικό κόμμα από τα μέσα της δεκαετίας του 1950³⁴.

Το κεντρικό στοιχείο στην ιδεολογική ταυτότητα της ΕΡΕ είναι ο «ριζοσπαστισμός». Αυτό είναι το νέο πολιτικό αφήγημα. Η ΕΡΕ αντιλαμβάνεται τη διάκριση Αριστερά-Δεξιά ως παραπλανητική και αρνείται τον χαρακτηρισμό της ως Δεξιά. Αυτοπροσδιορίζεται ως το κόμμα του λαού που εκπροσωπεί όλες τις κοινωνικές τάξεις³⁵. Ο όρος «Δεξιά» έχει μια ασαφή νοηματοδότηση. Τα κόμματα της Δεξιάς σε μια αναπτυσσόμενη κοινωνία αποστρέφονται τον κρατικό παρεμβατισμό

³⁰ Παναγιώτης Βανδώρος, *Συνέντευξη στον Ιωάννη Κ. Φιλανδρό*, 23 Σεπτεμβρίου 2009, Άλιμος – Αθήνα.

³¹ Κ. Τσάτσος, «Το Πρωταρχικόν Πρόβλημα: Ειρηνική Επανάσταση», [1961], στο ΑΚΙΤ, Φ. 61/1.

³² Δ. Ι. Παπαδημητρίου, *Από τον Λαό των Νομιμοφρόνων στο Έθνος των Εθνικοφρόνων: Η Συντηρητική Σκέψη στην Ελλάδα, 1922-1967*, Αθήνα, 2006.

³³ Κ. Τσάτσος, «Ο Ιδεολογικός Πόλεμος», *Διεθνείς Σχέσεις: Επιθεώρησης Εξωτερικής Πολιτικής*, 1 (1962), σσ. 39-52, στο ΑΚΙΤ, Φ. 63/4.

³⁴ Ενδεικτικό παράδειγμα της αντίληψης για την κομμουνιστική απειλή είναι το εξής: «*Τον τελευταίον αυτών καιρών έχομεν μίαν έκδηλον αναζωπύρησιν της δραστηριότητος του Κ.Κ. [ενν. Κομμουνιστικού Κόμματος]. Βλέπομεν μίαν οργανωμένην προσπάθειαν του ΚΚΕ, όχι μόνον εις την Ελλάδα – και εις άλλας Χώρας», Κ. Τσάτσος, Κοινοβουλευτική Ομιλία, 7 Μαΐου 1963, στο Επίσημα Πρακτικά των Συνεδριάσεων της Βουλής [εφεξής: ΕΠΣΒ], Περίοδος ΣΤ', Σύνοδος Β', σσ. 20-24, εδώ σ. 22.*

³⁵ Ο όρος «Δεξιά» δεν εμφανίζεται καμία φορά στην ιδρυτική διακήρυξη της ΕΡΕ σε αντίθεση με τη συχνή χρήση των εννοιών «λαός» και «έθνος». Βλ. ΕΡΕ, *Ιδρυτική Διακήρυξη*, 4 Ιανουαρίου 1967, στο ΑΚΚ, τ. 1, σσ. 337-338.

και τις οικονομικές και κοινωνικές μεταρρυθμίσεις, υποστηρίζουν την κυριαρχία της αγοράς, προωθούν τα συμφέροντα της βιο-μηχανικής τάξης και αναγνωρίζουν έναν αυξημένο ρόλο της Εκκλησίας στην παιδεία και στην πολιτική ζωή³⁶. Όλα αυτά δε συμβάδιζαν με τους προσανατολισμούς της ΕΡΕ.

Ποιο είναι όμως το περιεχόμενο της ριζοσπαστικής πολιτικής; Ποια Ελλάδα θέλει ο Τσάτσος; Η ευημερία είναι ένα είδος προγραμματικής διακήρυξης αφενός και ιδεολογικό στοιχείο αφετέρου³⁷. Η ΕΡΕ είχε να αναμετρηθεί με τις τρεις μεγάλες προκλήσεις της εποχής: την πολιτική αστάθεια, τη φτώχεια και την ασφάλεια της χώρας. Η πολιτική και ιδεολογική μάχη δε γίνεται στο όνομα κάποιας πολιτικής ιδεολογίας, αλλά στο όνομα της ευημερίας και της προόδου. Ο Τσάτσος, όπως και ο Καραμανλής, εντάσσεται σε μια σχολή σκέψης που επικεντρώνεται στο προγραμματικό πλαίσιο και στην αποτελεσματικότητα της πολιτικής. Τον ενδιαφέρει η φυγή προς τα εμπρός, η διακυβέρνηση της επόμενης μέρας και γι' αυτό δημιουργεί έναν ορίζοντα προσδοκιών και μια στοχευμένη πολιτική.

Σε αντιστοιχία με τα δυτικοευρωπαϊκά κράτη η «γενική ευημερία» αναγορεύτηκε στον μακροπρόθεσμο στόχο της δημόσιας πολιτικής. Παρά τις διαφορές από χώρα σε χώρα στην κομματική οργάνωση και στην ιστορική προέλευση, η ΕΡΕ μπορεί να θεωρηθεί ως η ελληνική εκδοχή της ευρωπαϊκής χριστιανοδημοκρατίας. Υπάρχει μια κοινή δεξαμενή αξιών, όπως η ελευθερία, η αγορά, ο κρατικός παρεμβατισμός, η ανταγωνιστικότητα, η κοινωνική δικαιοσύνη, η αλληλεγγύη των τάξεων, η κοινωνική συνοχή, η κοινωνική ευθύνη, η ευρωπαϊκή συνεργασία³⁸. Η πολιτική σκέψη του Τσάτσου επηρεάστηκε από τον ριζοσπαστισμό, δηλαδή από τον φιλελευθερισμό με έντονες κοινωνικές αναφορές³⁹. Η προτεραιότητα δίνεται στην ελευθερία και στην απουσία καταναγκασμού στις οικονομικές και κοινωνικές δραστηριότητες του ατόμου. Ο μείζων και τελικός στόχος είναι η βιώσιμος και αειφόρος ανάπτυξη. Οι μεταρρυθμίσεις στο κράτος και στην αγορά, αλλά και η εξυγίανση της πολιτικής ζωής είναι οι προϋποθέσεις για την εφαρμογή της πολιτικής της ευημερίας.

Η ίδρυση της ΕΡΕ, το 1956, έθεσε το ζήτημα του μέλλοντος του έθνους. Σηματοδότησε το πέρασμα από το Πρόγραμμα Οικονομικής Ανάπτυξης του 1953, που είχε ως κύριο στόχο την αποκατάσταση της νομισματικής σταθερότητας, σε ένα νέο οικονομικό πρόγραμμα που συνδύαζε τη νομισματική σταθερότητα με την

³⁶ Κ. Τσάτσος, «Η ΕΡΕ: Η Δεξιά και η Αριστερά», 4 Ιανουαρίου 1967, *Ελεύθερος Κόσμος*. Βλ. επίσης, Κ. Τσάτσος, *Ελληνική Πορεία: Πολιτικά Δοκίμια*, Αθήνα, 1953, σσ. 174-185.

³⁷ Κ. Τσάτσος, «Εις την Οδόν της Προόδου», 28 Οκτωβρίου 1962, *Ελληνικός Βορράς*. Κ. Τσάτσος, «Δέκα Χρόνια ΕΡΕ», 1966, στο ΑΚΙΤ, Φ. 64/1.

³⁸ S. N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, New York, 1996, σσ. 1-20, 257-264.

³⁹ Για μια σύντομη και περιεκτική ανάλυση του πολιτικού φιλελευθερισμού και των οικονομικών αντιλήψεων βλ. Ε. Χατζηβασιλείου, «Ο Ελληνικός Φιλελευθερισμός στον 20ό αιώνα: Εννοιολογικές Οριοθετήσεις και Διλήμματα της Έρευνας», *Φιλελεύθερη Έμφαση*, 39 (2009), σσ. 87-95. Μ. Παλιδόπουλος, «Ο Οικονομικός Φιλελευθερισμός στην Ελλάδα», *Φιλελεύθερη Έμφαση*, 41 (2009), σσ. 114-125.

ταχύρρυθμη και ισόρροπη ανάπτυξη, την έμφαση στη βιομηχανία και τον τουρισμό, την αναδιάρθρωση της αγροτικής παραγωγής και την ένταξη της χώρας σε δυτικοευρωπαϊκά σχήματα οικονομικής συνεργασίας. Πίσω από όλα αυτά ήταν μια «βαθυτέραν αλλαγή αντιλήψεων», η οποία θεωρούσε ότι το κύριο πρόβλημα της χώρας ήταν πολιτικής φύσης και πήγαζε από την κουλτούρα του Διχασμού. Η χρόνια φτώχεια της χώρας οφειλόταν στις συστημικές αδυναμίες της ελληνικής οικονομίας. Η ανανοηματοδότηση της έννοιας του δημοσίου συμφέροντος και η εφαρμογή ενός νέου οικονομικού μοντέλου στηριγμένου σε μια δέσμη μέτρων κρατικού παρεμβατισμού και οικονομικού προγραμματισμού θα έβγαζαν την Ελλάδα από την υπανάπτυξη. Η αναπτυξιακή λειτουργία του κράτους γίνεται ο μοχλός για την άνοδο του βιοτικού επιπέδου:

Η οικονομική σταθερότης συνετέλεσεν ωσαυτός εις την αύξησιν των εις συνάλλαγμα αποθεμάτων της χώρας, εις την ενθάρρυνσιν των επενδύσεων ξένων κεφαλαίων και εις την δυνατότητα καταρτισμού δια πρώτην φοράν υπό της ατομικής πρωτοβουλίας μακροπροθέσμων προγραμμάτων⁴⁰.

Από την άλλη, ο ριζοσπαστισμός και ο εξευρωπαϊσμός δεν έρχονται σε αντιπαράθεση με την ελληνικότητα και την παράδοση. Αντίθετα, εγγράφονται στο πλαίσιο λειτουργίας του εθνικού κράτους, έχουν εθνικές αναφορές και ενσωματώνουν τη μοναδικότητα του έθνους⁴¹.

Η ευημερία είναι σύμφυτη με την κοινωνική δικαιοσύνη, θεμελιώδης αξία στον πολιτικό και ιδεολογικό ψυχισμό του Τσάτσου⁴². Για την ακρίβεια, δεν νοείται ευημερία χωρίς κοινωνική δικαιοσύνη, δηλαδή δημόσια πολιτική χωρίς κοινωνικές αναζητήσεις. Κοινωνική δικαιοσύνη σήμαινε ίση πρόσβαση κάθε ανθρώπου στα αναγκαία αγαθά της ύπαρξης, όπως τροφή, στέγη, ιατρική περίθαλψη, εκπαίδευση και εργασία. Με άλλα λόγια, είναι η ισότητα δικαιωμάτων και ελευθεριών των ατόμων. Η ισότητα βέβαια είναι συνάρτηση της οικονομικής μεγέθυνσης και της δημιουργίας θέσεων εργασίας. Ο Τσάτσος ήταν οπαδός της «κοινωνικής οικονομίας της αγοράς», η οποία

⁴⁰ Κ. Τσάτσος, [Άρθρο], 3 Σεπτεμβρίου 1957, *Καθημερινή*. Πρβλ την άποψη του Τσάτσου για την ελληνική νοοτροπία ως προς τη σχέση δημόσιου και ιδιωτικού: «Διότι στον τόπο μας όλα θέλουμε να τα κάνει το Κράτος. Όλοι μιλάμε για ιδιωτική πρωτοβουλία και ελάχιστο συμμετέχουμε σ' αυτήν. [...] Κάπου τελειώνει και το σοσιαλιστικότερο, το παρεμβατικότερο κράτος και αρχίζει ο άνθρωπος, η οικογένεια, η κοινωνία. Όταν αυτοί οι παράγοντες αδρανήσουν κάθε κρατική πρωτοβουλία ελάχιστα θα αποδώσει. Αλλά επί τέλους ποιο είναι το αυτό το απρόσωπο Κράτος; Εμείς οι ίδιοι δεν είμαστε το Κράτος;», Κ. Τσάτσος, «Αιδώς και Νέμεσις», 30 Οκτωβρίου και 1 Νοεμβρίου 1966, *Καθημερινή*.

⁴¹ Πρβλ. «Εντός του πλαισίου της υπερπολιτειακής τάξεως κάθε έθνος θα αναπτύσσει ελευθέρως την ηθική και πνευματική του προσωπικότητα και η υπερεθνική πολιτεία θα συμβάλει και αυτή θετικώς εις τον σκοπόν αυτόν ενισχύουσα πάσαν σχετικήν προσπάθειαν. [...] Πάσα προσπάθεια επιπέδωσης των εθνών, αφομοιώσεως και συγχωνεύσεως είναι αντίθετος προς το πνεύμα της ιστορίας και οφείλεται εις καθαρώς υλιστικές περί αυτής αντιλήψεις», Κ. Τσάτσος, «Το Νόημα του Έθνους», στο Ακαδημία Αθηνών, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, τ. 38, 1962, σσ. 459-478, εδώ σσ. 469-470.

⁴² Κ. Τσάτσος, [Το Κοινωνικό Χρέος της Αστικής Τάξης], 1959, στο ΑΚΙΤ, Φ. 46/3.

ενέτασσε την κοινωνική πολιτική στην αναπτυξιακή στρατηγική⁴³. Οι οικονομικές φιλοδοξίες ενσωμάτωναν τις κοινωνικές μέριμνες⁴⁴.

Πολιτική Δράση και Θεσμικός Εκσυγχρονισμός

Όπως έχει ήδη ειπωθεί παραπάνω, η δημόσια δράση του Τσάτσου δεν περιορίστηκε μόνο στο ιδεολογικό πεδίο. Είχε επίσης σημαντική συμβολή σε διακριτούς τομείς του θεσμικού εκσυγχρονισμού της χώρας. Λόγω έλλειψης χώρου δεν είναι δυνατόν να επεκταθούμε αναλυτικά, αλλά έστω και συνοπτικά μπορούμε να δούμε τις όψεις και την κατεύθυνση που έλαβε η ριζοσπαστική πολιτική. Η επιτομή της κυβερνητικής πολιτικής του Τσάτσου ήταν ο τουρισμός, το τρίπτυχο παιδεία-έρευνα-πολιτισμός και η πρόταση της συνταγματικής αναθεώρησης, το 1963.

Την περίοδο 1956-1961, ο Τσάτσος ως υπουργός Προεδρίας ανέλαβε να συντονίσει την τουριστική ανάπτυξη και την αντίστοιχη υποδομή (ξενοδοχεία, μοτέλ, κέντρα αναψυχής, αναπλάσεις αρχαιολογικών χώρων, διαφημιστική προβολή)⁴⁵. Σε αυτό το πλαίσιο εντάχτηκαν κι άλλες πτυχές της δημόσιας πολιτικής, όπως το οδικό και σιδηροδρομικό δίκτυο, οι θαλάσσιες συγκοινωνίες, οι τηλεπικοινωνίες, οι πολιτιστικοί θεσμοί, η τουριστική εκπαίδευση. Η επιλογή να αξιοποιηθεί προς αυτήν την κατεύθυνση το φυσικό κάλλος της χώρας προήλθε από την παγκόσμια τάση μετά το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου για την ανάπτυξη του τουρισμού. Για το σκοπό αυτό αναβαπτίστηκε ο Ελληνικός Οργανισμός Τουρισμού (ΕΟΤ) ενώ στις κυβερνητικές συσκέψεις υπό τον πρωθυπουργό συμμετείχαν ο αντιπρόεδρος της κυβέρνησης, οι υπουργοί Συντονισμού, Οικονομικών, Προεδρίας, Συγκοινωνιών και Δημοσίων Έργων, ο ειδικός σύμβουλος Τουρισμού, Στ. Πεσμαζόγλου, και ο γενικός γραμματέας του ΕΟΤ, Ν. Φωκάς⁴⁶. Στις 3 Φεβρουαρίου 1958, κατατέθηκε στη Βουλή το νομοσχέδιο «περί τροποποίησης και συμπλήρωσης διατάξεων τινών περί Ελληνικού Οργανισμού Τουρισμού», το οποίο όμως δεν ψηφίστηκε λόγω της πολιτικής κρίσης του 1958 και της συνακόλουθης πρόωρης παραίτησης της κυβέρνησης Καραμανλή⁴⁷. Στις 17 Ιανουαρίου 1959, ο Τσάτσος ανακοίνωσε το γενικό διάγραμμα του προγράμματος τουριστικής ανάπτυξης και λίγους μήνες αργότερα, στις 9 Μαΐου 1959, εξήγγειλε το πενταετές τουριστικό πρόγραμμα της χώρας⁴⁸.

⁴³ Κ. Τσάτσος, «Η Προσφορά της ΕΡΕ εις την Πολιτικήν και Οικονομικήν Ανασυγκρότησιν της Χώρας», 18 Μαΐου 1959, στο ΑΚΙΤ, Φ. 46/2.

⁴⁴ Κ. Τσάτσος, *Κοινοβουλευτική Ομιλία*, 13 Φεβρουαρίου 1963, στο ΕΠΣΒ, Περίοδος ΣΤ', Σύνοδος Β', σσ. 305-307.

⁴⁵ Για τον απολογισμό της τουριστικής πολιτικής της ΕΡΕ, βλ. ΕΡΕ, *Ο Απολογισμός της Οκταετίας*, Αθήνα, 1966, στο ΑΚΚ, τ. 5, σσ. 667-689, εδώ σσ. 683-684.

⁴⁶ Κυβερνητικές συσκέψεις, *Συμπεράσματα*, 19 και 24 Ιουνίου 1957, στο ΑΚΚ, τ. 2, σσ. 372-374.

⁴⁷ Νομοσχέδιο «περί τροποποίησης και συμπλήρωσης διατάξεων τινών περί Ελληνικού Οργανισμού Τουρισμού», 3 Φεβρουαρίου 1958, στο ΑΚΚ, τ. 3, σ. 54.

⁴⁸ Πρόγραμμα για την Τουριστική Ανάπτυξη, 17 Ιανουαρίου 1959, στο ΑΚΚ, τ. 3, σσ. 354-364.

Το πρόγραμμα 1959-1963 περιελάμβανε κρατική παρέμβαση σε τρεις καίριους τομείς: στα έργα υποδομής στις επικοινωνίες – μεταφορές στο εσωτερικό και στη σύνδεση της χώρας με το εξωτερικό, στις εγκαταστάσεις διαμονής και, τέλος, στα έργα τουριστικής υποστήριξης (περίπτερα, οδικοί σταθμοί, αναπλάσεις χώρων, έργα εξωραϊσμού και ψυχαγωγίας). Η κυβερνητική αντίληψη ήταν πως η ανάπτυξη του τουρισμού θα μπορούσε να οδηγήσει στην απορρόφηση του πλεονασματικού εργατικού δυναμικού. Ταυτόχρονα, υπήρχε οργανική σχέση ανάμεσα στον τουρισμό και στη γενικότερη οικονομική οργάνωση:

Η σημασία εις την αξιοποίησιν των τουριστικών πόρων, οφείλεται εις το γεγονός ότι, εκτός της μεγάλης των σπουδαιότητος αυτής καθ' εαυτήν, αποτελούν ούτοι και πλουτοπαραγωγική πηγήν αμέσου αποδόσεως, η οποία θα επιτρέψη εις την χώραν, μέχρις ότου προωθήση περαιτέρω την βιομηχανίαν και την γεωργίαν της, να καλύψη μέρος του παθητικού του ισοζυγίου πληρωμών και βραδύτερον, ίσως, το σύνολον αυτού⁴⁹.

Το υπουργείο Προεδρίας, εκτός από την οργάνωση του τουρισμού, είχε ευρύτερη ανάμιξη στον οικονομικό προγραμματισμό στα τέλη της δεκαετίας του 1950. Ο επιτελικός του ρόλος επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι το «Προσωρινό Πενταετές Πρόγραμμα Οικονομικής Ανάπτυξης, 1959-1963» εκδόθηκε από αυτό⁵⁰. Παράλληλα, η αναπτυξιακή λογική συμπάρεσυρε τον τρόπο λειτουργίας του κρατικού μηχανισμού. Το 1956 ολοκληρώθηκε η διοικητική αποκέντρωση ενώ το 1958-1959 ο εκσυγχρονισμός της δημόσιας διοίκησης εγγράφηκε στις κυβερνητικές προτεραιότητες⁵¹. Τον Δεκέμβριο του 1958, η κυβέρνηση κατέθεσε το νομοσχέδιο στη Βουλή «περί υπουργείων και των οργανισμών των δημοσίων πολιτικών υπηρεσιών»⁵². Λίγο καιρό αργότερα, τον Φεβρουάριο του 1959, δύο σχέδια νόμου, ένα για τη βελτίωση και λειτουργία των δημοσίων υπηρεσιών και ένα για την κωδικοποίηση της διοικητικής νομοθεσίας, στόχευαν στην αναπροσαρμογή του υπαλληλικού κώδικα, στην καθιέρωση συστήματος κοινών διαγωνισμών για τις προσλήψεις, στην εκπαίδευση και μετεκπαίδευση των δημοσίων υπαλλήλων και στην καθιέρωση ενιαίων κανόνων διοικητικής οικονομίας και στην επέκταση του αποκεντρωτικού συστήματος⁵³.

Στο ίδιο αναλυτικό πλαίσιο εντάσσεται ο εκσυγχρονισμός των δομών τόσο στην Παιδεία και την Έρευνα όσο και στο χώρο του Πολιτισμού. Ενδεικτικά, ο Τσάτσος από τη θέση του υπουργού Προεδρίας ευνόησε τη δημιουργία του Βασιλικού Ιδρύματος Ερευνών (τόρα έχει μετονομαστεί σε Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών), το 1958, την αλλαγή

⁴⁹ Κ. Τσάτσος, *Δηλώσεις για το Πενταετές Τουριστικό Πρόγραμμα, 1959-1963*, στο ΑΚΚ, τ. 4, σσ. 77-80.

⁵⁰ Υπουργείο Προεδρίας Κυβερνήσεως/Γενική Διεύθυνσις Τύπου και Πληροφοριών, *Το Προσωρινόν Πενταετές Πρόγραμμα Οικονομικής Αναπτύξεως της Χώρας, 1959-1963*, Αθήνα, 1959.

⁵¹ Προεδρία της Κυβέρνησης, *Ανακοίνωση*, 11 Οκτωβρίου 1956, στο ΑΚΚ, τ. 2, σσ. 177-180.

⁵² Κ. Τσάτσος, *Δηλώσεις*, 5-8 Δεκεμβρίου 1958, στο ΑΚΚ, τ. 3, σ. 305.

⁵³ Κυβερνητική Ανακοίνωση, 3 Φεβρουαρίου 1959, στο ΑΚΚ, τ. 3, σσ. 390-391.

του εκπαιδευτικού συστήματος και την αναδιοργάνωση και υπαγωγή της Υπηρεσίας Αρχαιοτήτων και Αναστηλώσεων στο υπουργείο Προεδρίας, το 1961⁵⁴. Στις 28 Φεβρουαρίου 1959, μάλιστα, ο ίδιος συμμετείχε με ομιλία του στη θεμελίωση από τον πρωθυπουργό της χώρας του πολυτελούς ξενοδοχείου Athens Hilton⁵⁵. Ανάλογες παρεμβατικές διέξοδοι ήταν η διαμόρφωση αρχαιολογικών χώρων, η προβολή της πολιτιστικής κληρονομιάς, το πρόγραμμα αναστηλωτικών έργων, η ανέγερση και επιδιόρθωση μουσείων, η οργάνωση παραστάσεων στα αρχαία θέατρα του Ηρώδειου, της Επιδαύρου, των Φιλίππων, της Δωδώνης και της Θάσου, η ίδρυση του Θεάτρου Βορείου Ελλάδος στη Θεσσαλονίκη και του Εθνικού Ιστορικού Μουσείου στην Παλαιά Βουλή⁵⁶. Η λειτουργία του πρώτου ελληνικού ατομικού πειραματικού αντιδραστήρα στο Κέντρο Πυρηνικών Ερευνών «Δημόκριτος» σηματοδότησε μία ακόμη στιγμή της εκσυγχρονιστικής δυναμικής της χώρας. Τα εγκαίνια έγιναν από τον βασιλιά Παύλο, στις 31 Ιουλίου 1961. Ο Τσάτσος στην ομιλία του υπογράμμισε τα οφέλη για την ανάπτυξη της έρευνας στην Ελλάδα και επεσήμανε πως ο αντιδραστήρας εγκαταστάθηκε από Έλληνες τεχνικούς και επιστήμονες και όχι από ξένη εταιρεία⁵⁷.

Στην ατζέντα της ΕΡΕ ενσωματώθηκε το ζήτημα της αναθεώρησης του Συντάγματος του 1952. Ο Καραμανλής πρόβαλε το θέμα αυτό για πρώτη φορά κατά τη διάρκεια της προεκλογικής περιόδου το 1961. Ενάμιση χρόνο αργότερα, η πολιτική βούληση έγινε πράξη. Στις 16 Φεβρουαρίου 1963 ενημέρωσε σχετικά την Κοινοβουλευτική Ομάδα της ΕΡΕ και στις 21 Φεβρουαρίου 1963 κατέθεσε στη Βουλή την πρόταση «περί αναθεώρησης μη θεμελιωδών διατάξεων του Συντάγματος»⁵⁸.

Ο Τσάτσος (υπουργός Κοινωνικής Πρόνοιας) πρωταγωνίστησε σε αυτήν την κυβερνητική πρωτοβουλία, καθώς μαζί με τον Κ. Παπακωνσταντίνου (υπουργός Δικαιοσύνης) επεξεργάστηκε το σχέδιο της πρότασης και συμμετείχε στην Ειδική Κοινοβουλευτική Επιτροπή που συγκροτήθηκε για την αναθεωρητική διαδικασία⁵⁹. Και οι δύο υπουργοί έδωσαν από κοινού συνέντευξη τύπου προς τους αντιπροσώπους του ελληνικού και ξένου Τύπου αναλύοντας το περιεχόμενο της πρότασης⁶⁰. Σύμφωνα

⁵⁴ Κ. Τσάτσος, *Εξαγγελία Σύστασης του Βασιλικού Ιδρύματος Ερευνών*, 11 Οκτωβρίου 1958, στο ΑΚΚ, τ. 3, σ. 258. Κυβερνητικές Αποφάσεις, 6 Ιανουαρίου 1961, στο ΑΚΚ, τ. 4, σσ. 482-483.

⁵⁵ Κ. Τσάτσος, *Ομιλία για τη θεμελίωση του ξενοδοχείου Athens Hilton*, 28 Φεβρουαρίου 1959, στο ΑΚΙΤ, Φ. 40/3.

⁵⁶ Κυβερνητικές Αποφάσεις, 6 Ιανουαρίου 1961, στο ΑΚΚ, τ. 4, σσ. 482-483. Κ. Τσάτσος, *Όροι Σύστασης και Λειτουργίας του Εθνικού Ιστορικού Μουσείου*, 24 Μαΐου 1961, στο ΑΚΙΤ, Φ. 42/2. Κ. Τσάτσος, *Λόγος εις το Αρχαίον Θέατρον των Φιλίππων*, 20 Αυγούστου 1961, στο ΑΚΙΤ, Φ. 39/4.

⁵⁷ Κ. Τσάτσος, *Ομιλία κατά τα Εγκαίνια του Κέντρου Ερευνών Δημόκριτος*, 31 Ιουλίου 1961, στο ΑΚΙΤ, Φ. 39/4.

⁵⁸ Κ. Καραμανλής, *Ανακοινώσεις*, 16 Φεβρουαρίου 1963, στο ΑΚΚ, τ. 5, σσ. 552-553. Πρόταση «Περί Αναθεώρησης Μη Θεμελιωδών Διατάξεων του Συντάγματος», 21 Φεβρουαρίου 1963, στο ΑΚΚ, τ. 5, σσ. 556-559. Βλ. επίσης, Ν. Αλιβιζάτος, *Οι Πολιτικοί Θεσμοί σε Κρίση, 1922-1974: Όψεις της Ελληνικής Εμπειρίας*, Αθήνα, 1995, σσ. 230-239.

⁵⁹ Βουλή των Ελλήνων, *Ειδική Επιτροπή Αναθεώρησης Μη Θεμελιωδών Διατάξεων του Συντάγματος*, 5 Μαρτίου 1963.

⁶⁰ Συνέντευξη Τύπου Κ. Τσάτσος – Κ. Παπακωνσταντίνου, 22 Φεβρουαρίου 1963, *Καθημερινή*.

με τον Τσάτσο, το Σύνταγμα του 1952 εξέφραζε τη συνταγματική θεωρία του 19ου αιώνα και αδυνατούσε πλέον να αντιμετωπίσει τις σύγχρονες προκλήσεις-ανάγκες. Αυτές χωρίζονταν σε τρεις κυρίως κατηγορίες: στην ταχύτερη νομοθετική λειτουργία και στην απλούστευση της νομοθετικής εργασίας, στη διεύρυνση των αρμοδιοτήτων της διοίκησης (δωρεάν εκπαίδευση, επιστήμη, τέχνη, εργασία, οικονομική δραστηριότητα κ.ά.), και στην ασφάλεια του πολιτεύματος της χώρας.

Η Σύνδεση της Ελλάδας με την Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα (ΕΟΚ), το μεταπολεμικό ανταγωνιστικό οικονομικό περιβάλλον και η κοινωνική αποστολή του κράτους επέβαλλαν ένα σύγχρονο συνταγματικό πλαίσιο. Ο Τσάτσος προσέδωσε στην πρόταση συνταγματικής αναθεώρησης ορίζοντα εικοσαετίας:

Εντός των είκοσι προσεχών ετών καλείται η Ελλάς να κάνει άλματα οικονομικής και κοινωνικής προόδου. Οφείλει πάση θυσία να τα κάνει δια να επιζήσει μέσα εις ένα περιβάλλον γοργώς ανερχομένων κρατών⁶¹.

Η προσπάθεια αναθεώρησης, ωστόσο, ματαιώθηκε με τη διάλυση της Βουλής τον Οκτώβριο του 1963 με συνέπεια το συνταγματικό πλαίσιο της μετεμφυλιακής δυσχερούς δημοκρατίας να διατηρήσει την ανθεκτικότητά του.

Αλληλογραφία με Κ. Καραμανλή

Τα χρόνια που ο Καραμανλής βρισκόταν αυτοεξόριστος στο Παρίσι, από το 1963 ως το 1974, ο Τσάτσος συνδέθηκε πολύ στενά μαζί του. Κάνοντας μια συγκριτική ανάλυση της αλληλογραφίας του Καραμανλή, διαπιστώνει κανείς πως ο πιο συχνός επιστολογράφος του ήταν ο Τσάτσος. Η αλληλογραφία τους, ιδιαίτερα πυκνή, στρεφόταν, προφανώς, γύρω από την πολιτική κατάσταση στην Ελλάδα, αλλά έντονο ήταν και το προσωπικό και συναισθηματικό στοιχείο. Ειδικότερα για την περίοδο 1963-1967 που μας απασχολεί εδώ, έχουν καταμετρηθεί 42 επιστολές στο Αρχείο του Κωνσταντίνου Καραμανλή, 31 δημοσιευμένες και 11 αδημοσίευτες⁶².

Ο Τσάτσος ήταν ο βασικός συνομιλητής του Καραμανλή για τις πολιτικές εξελίξεις και την κατάσταση στο εσωτερικό της ΕΡΕ. Και αντίστροφα, όμως, ο Καραμανλής μέσω του Τσάτσου διοχέτευε στην Ελλάδα τις πολιτικές του θέσεις και τις απόψεις του που κάλυπταν όλο το φάσμα της πολιτικής και των πολιτικών εξελίξεων, όπως τα αίτια της ήττας το 1963, η αντιπολιτευτική στρατηγική της ΕΡΕ, η πολιτική κρίση του 1965, η οικονομική πολιτική, η πολιτική στάση απέναντι στην δικτατορία, τα αίτια της κατάρυσης της δημοκρατίας, η επάνοδος στη δημοκρατική νομιμότητα, η αναγκαιότητα ενός σύγχρονου Συντάγματος.

⁶¹ Κ. Τσάτσος, «Η Αναθεώρησης του Συντάγματος», 19 Φεβρουαρίου 1963, *Βραδυνή*.

⁶² Ι. Κ. Φιλανδρός, *Η Πολιτική Αλληλογραφία του Κ. Καραμανλή, 9 Δεκεμβρίου 1963 – 21 Απριλίου 1967*, μεταπτυχιακή εργασία, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας/Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2002.

Επίλογος

Ανακεφαλαιώνοντας καταλήγουμε στα παρακάτω τρία συμπεράσματα. Η πολιτική διαδρομή του Τσάτσου από τα μέσα της δεκαετίας του 1950 και μετά συνδέθηκε με την ΕΡΕ. Πολιτικός με κεντρώο προφίλ και κυβερνητική εμπειρία στις μετακατοχικές κυβερνήσεις αποδέχτηκε την πρόσκληση του «Λαϊκού» Καραμανλή. Σίγουρα δεν ήταν ένα συγκυριακό γεγονός. Αναλύοντας τον Τσάτσο και την ένταξή του στην ΕΡΕ θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας της σχέση του με τον Καραμανλή. Οι όροι της συνεργασίας ήταν πολιτικοί και ιδεολογικοί. Στην αντίληψη του Τσάτσου ο «Καραμανλής εξέφραζε τον Ελευθέριο Βενιζέλο πιστότερα ίσως από τον Σοφοκλή Βενιζέλο και Γ. Παπανδρέου»⁶³. Η γέφυρα επικοινωνίας στηρίχτηκε στην κοινή πολιτική τους ατζέντα για το μέλλον του έθνους και τη διακυβέρνηση της χώρας και στην πεποίθηση πως «η Ελλάδα δύναται να αλλάξει μορφήν και ο λαός της μοίραν»⁶⁴.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος συνέβαλε στην ιδεολογική αναμόρφωση της ΕΡΕ σε ένα σύγχρονο κεντροδεξιό κόμμα χτίζοντας το πολιτικό αφήγημα της «ειρηνικής επανάστασης», που συνδύαζε την ελευθερία και την κοινωνική δικαιοσύνη με την ανάπτυξη, τον θεσμικό εκσυγχρονισμό και την ευρωπαϊκή οικονομική συνεργασία. Ταυτόχρονα, οι αντιλήψεις του καθόρισαν την άσκηση της πολιτικής. Στην επέτειο των έντεκα χρόνων από την ίδρυση της ΕΡΕ ο Τσάτσος έκανε τον απολογισμό της ιδεολογικής της φυσιογνωμίας: «προοδευτική», «φιλελεύθερη», «δημοκρατική», «σοσιαλιστική»⁶⁵.

Τέλος, η πολιτική της ευημερίας ή, αλλιώς, το περιεχόμενο της ριζοσπαστικής πολιτικής έδινε προτεραιότητα στον αναπτυξιακό-παρεμβατικό ρόλο του κράτους και την ατομική πρωτοβουλία. Το κράτος γινόταν εργαλείο ανάπτυξης και μηχανισμός αναδιανομής του πλούτου προωθώντας την κοινωνική συνοχή και ευημερία. Ο μεταρρυθμιστικός φιλελευθερισμός του Κωνσταντίνου Τσάτσου παρέμενε μέσα στα όρια της εκσυγχρονιστικής παράδοσης και του εξευρωπαϊσμού (Χαρίλαος Τρικούπης και Ελευθέριος Βενιζέλος) από τη μία και από την άλλη ενσωμάτωνε την πολιτισμική οντότητα του έθνους-κράτους υπηρετώντας την εθνική ιδιαιτερότητα. Επιπλέον, η ιδεολογικοποίηση και η εφαρμογή της πολιτικής της ευημερίας λειτουργούσε αμυντικά στο ιδεολογικό και προγραμματικό πεδίο απέναντι στην Αριστερά και τον κομμουνισμό⁶⁶.

⁶³ Κ. Τσάτσος, *Ο Αγνώστος Καραμανλής: Μια Προσωπογραφία*, Αθήνα, 1984, σσ. 151-152.

⁶⁴ ΕΡΕ, *Ιδρυτική Διακήρυξη*, 4 Ιανουαρίου 1956, στο ΑΚΚ, τ. 1, σσ. 337-338.

⁶⁵ Κ. Τσάτσος, «Η ΕΡΕ: Η Δεξιά και η Αριστερά», 4 Ιανουαρίου 1967, *Ελεύθερος Κόσμος*.

⁶⁶ Ε. Χατζηβασιλείου, *Η Άνοδος του Κωνσταντίνου Καραμανλή στην Εξουσία, 1954-1956*, Αθήνα, 2001, σ. 52.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και η πολιτική κρίση της δεκαετίας του '60

Απογοήτευση, οργή, απαξία. Ψυχολογικές διακυμάνσεις ενός πολιτικού αλλά πρωτίστως διανοητή, έναντι μίας επαπειλούμενης κατάρρευσης του πολιτικού συστήματος, του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Απρόθυμος μέτοχος αρχικά, ο Τσάτσος μετεξελίχθηκε σε θεματοφύλακα της πολιτικής παρακαταθήκης του Κωνσταντίνου Καραμανλή, μετά την αποχώρηση του τελευταίου από την πολιτική και τη χώρα, γεγονός που τον οδήγησε σε εντονότερες ρήξεις με αντιπάλους αλλά και φίλους. Μέτοχος, εκών άκων, ενός κλίματος πόλωσης και πολιτικής έντασης, που ήταν θεμελιώδης στόχος του να αποφευχθεί.

Η περίοδος που σχηματικά ορίζεται από τις εκλογές του 1961 έως την επιβολή της δικτατορίας, χαρακτηρίστηκε από συνεχείς κρίσεις που φόρτιζαν την ήδη τεταμένη πολιτική ατμόσφαιρα¹. Κάτι περισσότερο από σαράντα χρόνια μετά, και οι ανακλάσεις των έντονων διεργασιών και των πολιτικών εξελίξεων της εποχής, συνεχίζουν να αποτελούν αντικείμενο του δημόσιου διαλόγου, φαινόμενο δηλωτικό τόσο της σημασίας τους, όσο και του ειδικού βάρους των πρωταγωνιστών τους. Αν όμως η μελέτη των γεγονότων είναι εξ αντικειμένου δυσχερής, πόσο εφικτή μπορεί να είναι η προσέγγιση του ρόλου της προσωπικότητας στην διαμόρφωση εκείνου του κλίματος; Η περίπτωση του Κωνσταντίνου Τσάτσου αποτελεί, εν τη αυτονομία της, μία πρόκληση προς διερεύνηση. Η εσωτερική διαπάλη ανάμεσα στον πνευματικό άνθρωπο και τον δρώντα πολιτικό προσδίδει ξεχωριστή βαρύτητα, τόσο στις προσωπικές του επιλογές όσο και στις εκτιμήσεις που κάνει για την πορεία του τόπου και τις ευθύνες των πρωταγωνιστών.

¹ Βλ. σχετικά, Ηλίας Νικολακόπουλος, *Η καχεκτική δημοκρατία: κόμματα και εκλογές 1946-1967*, Αθήνα, 2001· Σπύρος Λιναρδάτος, *Από τον εμφύλιο στη χούντα*, τ. Δ', Ε', Αθήνα, 1986· Jean Meynaud (Π. Μερλόπουλος, Γ. Νοταράς), *Οι πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, τ. Α', Β', Αθήνα, 2002· Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, (γεν. επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής: Αρχείο, γεγονότα και κείμενα*, τόμοι 12, Αθήνα, 1992-1997, τ. 5-6· Νίκος Παπαδημητρίου, *Από την Ένωση Κέντρου στην Αποστασία*, Αθήνα, 1986· Σωτήρης Ριζάς, *Η ελληνική πολιτική μετά τον εμφύλιο πόλεμο: κοινοβουλευτισμός και δικτατορία*, Αθήνα, 2008· Μανώλης Βασιλάκης (επιμ.), *Από τον Ανένδοτο στη Δικτατορία*, Αθήνα, 2009· Ανδρέας Παπανδρέου, *Η δημοκρατία στο απόσπασμα*, Αθήνα, 1974· Θανάσης Διαμαντόπουλος, *Κώστας Μητσotάκης. Πολιτική βιογραφία τόμος Β': (1961-1967) Από τον Ανένδοτο στη Δικτατορία*, Αθήνα, 1990· Παύλος Πετρίδης, Γιώργος Αναστασιάδης, (επιμ.), *Γεώργιος Παπανδρέου 60 χρόνια παρουσίας και δράσης στην πολιτική ζωή*, Θεσσαλονίκη, 1994· Αλέξης Παπαχελάς, *Ο βιασμός της ελληνικής δημοκρατίας: ο αμερικανικός παράγων (1947-1967)*, Αθήνα, 1997.

Στην παρούσα μελέτη θα επιχειρηθεί η ανάδειξη των επιλογών αυτών και η σύνδεσή τους με το ευρύτερο πλαίσιο της πολιτικής του σκέψης καθώς και με το εν γένει πνεύμα της εποχής. Θα υποστηριχθεί ότι ο Τσάτσος πρόκρινε πάντοτε ένα διττό πρόταγμα που συνίστατο στην αναγκαιότητα ύπαρξης σύγχρονου θεσμικού πλαισίου λειτουργίας του κράτους και ισχυρής ηγεσίας. Η ατελής προσπάθεια συνταγματικής αναθεώρησης του 1963 και η αποχώρηση του Καραμανλή, κατέστησαν σαφές και στον ίδιο τον Τσάτσο, ότι τα περιθώρια παρέμβασης ήταν πλέον περιορισμένα, οδηγώντας τον σε μία συνολική απαξίωση της πολιτικής.

Από την αποστασιοποίηση στην ενεργό παρέμβαση 1961-1963

Η επανεκλογή της ΕΡΕ στις εκλογές του 1961 δεν επεφύλασσε για τον Τσάτσο μόνο ικανοποίηση, αλλά και έντονο προβληματισμό έναντι της διαφανόμενης πολιτικής κρίσης. Άλλωστε, και σε προσωπικό επίπεδο είναι μάλλον δύσκολο να μην διαγνωσθεί μία πικρία έναντι του πρωθυπουργού, ο οποίος –σύμφωνα με την εκτίμηση του Τσάτσου– αν και αισθανόταν ότι η παρουσία του πλούτιζε την κυβέρνηση, «για κάθε Υπουργείο έβρισκε πάντα έναν καταλληλότερο»². Έτσι, η άρνησή του να αποδεχθεί τη μάλλον άχρωμη θέση του υπουργού Άνευ Χαρτοφυλακίου, τον κράτησε εκτός κυβέρνησης, δίνοντάς του όμως τη δυνατότητα να αφιερωθεί στη μελέτη και τις υποχρεώσεις του στην Ακαδημία, αναχωρώντας για ένα διάστημα στο εξωτερικό.³ Η αποχή του από την σκληρή αντιπαράθεση κατά την εξαγγελία και την πρώτη φάση του Ανένδοτου Αγώνα της Ένωσης Κέντρου και η συνειδητή του απόφαση να αρνηθεί και μία μεταγενέστερη προσφορά υπουργείου⁴ τον κράτησε μάλλον σε απόσταση από τον σκληρό πυρήνα αυτής της –άνευ προηγούμενου για αστικά κόμματα– αντιπαράθεσης της περιόδου 1961-1962.

Μία από τις ελάχιστες δημόσιες παρεμβάσεις του έγινε από το Λονδίνο με επιστολή του στους *Times*. Αφού ανέλυε τις πάγιες κυβερνητικές θέσεις αναφορικά με τις καταγγελίες περί βίας και νοθείας στις εκλογές, υπερθεμάτιζε υποστηρίζοντας ότι ακόμη και αν είχε υπάρξει αλλοίωση του αποτελέσματος, αυτή σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να νοθεύσει τη –συντριπτικά υπέρ της ΕΡΕ– λαϊκή ετυμηγορία⁵. Παράλληλα, απέστειλε επιστολή προς την *Καθημερινή*, περιγράφοντας την αλγεινή –κατά τον ίδιο– εικόνα που παρουσίαζε η χώρα λόγω της στάσης που τηρούσε το Κέντρο, μη αποδεχόμενο το αποτέλεσμα των εκλογών. Πρόκειται για μία μάλλον χλιαρή αντίδραση –περισσότερο ένα σχόλιο– στην πολεμική της Ένωσης Κέντρου, που θα μπορούσε ίσως να αποδοθεί στην απογοήτευση που διακατείχε τον Τσάτσο για το ευρύτερο πολιτικό σύστημα:

² Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, Αθήνα, 2000, τομ. Β', σ. 363.

³ Η επίσημη υποδοχή του Κωνσταντίνου Τσάτσου στην Ακαδημία Αθηνών έγινε στις 27 Ιανουαρίου 1962.

⁴ Την 1 Οκτωβρίου 1962 παραιτήθηκε ο υπουργός Βιομηχανίας Ζήσης Ζησάκης και μετά την άρνηση του Κωνσταντίνου Τσάτσου, τη θέση κατέλαβε ο Δημήτριος Βρουρδουμπάς.

⁵ *Times*, 17 Νοεμβρίου 1961, Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου (στο εξής ΑΚΤ), Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Αθήνα, Φ. 61 Ε1/5.

Ενώ εδίδετο εις το Κέντρον η μοναδική ευκαιρία να αναγνωρισθή και αυτό, ύστερα από τόσα χρόνια αφανείας, ως ένας πολύτιμος παράγων, δια την καλήν πορείαν των πολιτικών πραγμάτων στην Ελλάδα, επροτίμησε πάλιν να παίξει το παιχνίδι των κομμουνιστών υποστηριζόντων μίαν θέσιν που είναι φυσικόν να είναι αντιπαθέστατη σε ολόκληρο το Δυτικό Κόσμο⁶.

Η ανάληψη του χαρτοφυλακίου του υπουργείου Κοινωνικής Πρόνοιας, ένα χρόνο αργότερα, αν και έγινε υπό πίεση, ενέταξε και πάλι τον Τσάτσο στην κεντρική πολιτική σκηνή σε μία μάλιστα ιδιαίτερα κρίσιμη περίοδο. Από το βήμα της Βουλής μάλιστα, σε μία προφανή προσπάθειά του να επισημάνει τις διαφορές μεταξύ «εθνοκοφρόνων» και μη, έκανε λόγο για κοινή «ομολογία πίστεως» των αστικών δυνάμεων, που συνίσταται στον σεβασμό στο Σύνταγμα και τους νόμους με κοινό στόχο την αντιμετώπιση του Κομμουνισμού. Παράλληλα, τοποθετούμενος έναντι του Ανένδοτου σημείωνε ότι:

Αυτός ο αγών, ο οποίος δεν δημιουργεί τίποτε άλλο παρά μίαν ανωμαλίαν, είναι απλώς ένα εμπόδιον, είναι μία συνεχής ενόχλησις εις το έργον της Κυβερνήσεως, ενώ παράλληλα εξυπηρετεί και τον αγώνα της άκρας αριστεράς⁷.

Επρόκειτο για μία μάλλον μουδιασμένη αντίδρασή του Τσάτσου στην πολεμική της αξιωματικής αντιπολίτευσης, που ουδόλως θα μπορούσε να συγκριθεί με την στάση άλλων κυβερνητικών στελεχών. Ήταν μία μάλλον άβολη αντιπαράθεση, μία πόλωση που θύμιζε παλαιότερες καταδικαστέες, κατά τον ίδιο, εποχές διχασμών, μία διαδικασία που τον άφηνε αδιάφορο, και τον απασχόλησε ουσιαστικά μόνο όταν αποτέλεσε εμπόδιο στην επιδίωξή του για μεταρρύθμιση.

Πράγματι, όταν τον Φεβρουάριο του 1963 ο Τσάτσος εκπόνησε μαζί με τον Κωνσταντίνο Παπακωνσταντίνου μία πρόταση συνταγματικής αναθεώρησης, τη λεγόμενη «βαθεία τομή»⁸, η στάση του έχει πια μεταβληθεί. Επρόκειτο για μία συνολική πρόταση βελτίωσης του θεσμικού πλαισίου της χώρας προκειμένου αυτό να ανταποκρίνεται στις σύγχρονες ανάγκες της εξελισσόμενης ελληνικής κοινωνίας, που σε λίγα μόνον θύμιζε εκείνη των πρώτων μεταπολεμικών χρόνων. Κεντρική ιδέα της αναθεώρησης ήταν η ενίσχυση της εκτελεστικής εξουσίας προκειμένου να μπορεί ευχερέστερα να

⁶ *Καθημερινή*, 10 Νοεμβρίου 1961.

⁷ Επίσημα Πρακτικά των Συνεδριάσεων της Βουλής (στο εξής ΕΠΣΒ) περ. ΣΤ', συν. Β', σσ. 245-377, 13 Φεβρουαρίου 1963.

⁸ Για τη «βαθεία τομή», βλ. σχετικά, Νίκος Αλιβιζάτος, *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922-1974: όψεις της ελληνικής εμπειρίας*, Αθήνα, 1986, σσ. 230-239, 542-554· Αριστόβουλος Μάνεσης, *Η εξέλιξη των πολιτικών θεσμών στην Ελλάδα*, σσ. 25-27· επίσης Χρήστος Χατζηγεωργαντάς, «Η απόπειρα συνταγματικής αναθεώρησης του 1963», στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, Κωνσταντίνα Μπότσια, Ευάνθης Χατζηβασιλείου, *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον εικοστό αιώνα*, Αθήνα, 2008, τόμος Α', σσ. 391-413· Μιχάλης Τσαπόγας, «Ίδρυση και διάλυση πολιτικών κομμάτων κατά το σχέδιο συνταγματικής αναθεώρησης του 1963», στο ίδιο, σσ. 414-420.

παρεμβαίνει προς όφελος της οικονομικής και κοινωνικής προόδου, συνδυάζοντας την επιτευχθείσα ανάπτυξη με ένα πιο σύγχρονο νομοθετικό και διοικητικό περιβάλλον⁹. Στην προσπάθειά του αυτή, ο Τσάτσος βρέθηκε αντιμέτωπος με την αντιπολίτευση, η οποία στήριζε την άρνησή της στην πάγια θέση ότι η κυβέρνηση ήταν παράνομη και συνεπώς δεν δικαιούτο να προβαίνει σε ανάλογες πρωτοβουλίες. Σχολιάζοντας τη στάση του Κέντρου, ο Τσάτσος δεν φείδεται χαρακτηρισμών, κάνοντας λόγο για «αιχμαλωσία των ανθρώπων, των ανενδότως αγωνιζομένων, εις τα ίδια των συνθήματα, από τα οποία δεν έχουν την δύναμιν πλέον να ελευθερωθούν»¹⁰.

Τα γεγονότα όμως, έδειξαν να ξεπερνούν τον όποιο σχεδιασμό. Η αποχώρηση του Καραμανλή από την πολιτική και η ανάληψη της εξουσίας από την πρώτη, βραχύβια, κυβέρνηση Παπανδρέου στα τέλη του 1963 οριοθετεί αυτή την πρώτη υποπερίοδο με τον πλέον σαφή τρόπο. Η στάση του Τσάτσου καθ' όλο αυτό το διάστημα χαρακτηρίζεται μάλλον ως υποτονική, χωρίς ιδιαίτερες εξάρσεις, ενώ παρά την έκδηλη απογοήτευσή του από την πολιτική κατάσταση, εξακολουθούσε να μετέχει σχεδιάζοντας ένα εκ προοιμίου καταδικασμένο εγχείρημα συνολικής μεταρρύθμισης του υπάρχοντος πολιτικού πλαισίου. Η απουσία της ηγεσίας Καραμανλή, και μαζί των εχθρών που αυτή παρείχε, έδειχνε να αποδομεί οριστικά τις πολιτικές και κοινωνικές σταθερές ενός κράτους, όπως το οραματιζόταν ο Τσάτσος, οδηγώντας τον σε επιλογές σύγκρουσης και αμφισβήτησης των νέων ηγεσιών. Είναι άλλωστε ενδεικτικά των απόψεών του, τα λόγια του προς τον Καραμανλή σε επιστολή του την επομένη της οριστικής αποχώρησής του, «εύχομαι ο τόπος να μην σε χρειασθή. Φοβάμαι όμως πως σύντομα θα σε αποζητήσουν και οι εχθροί σου»¹¹.

Ζητήματα ηγεσίας και προσανατολισμού 1964-1967

Οι εκλογές του Φεβρουαρίου του 1964, οι πρώτες χωρίς τον «φυσικό» αρχηγό της παράταξης, αποτέλεσαν για τον Τσάτσο την απαρχή μίας νέας φάσης αναζητήσεων, που αυτή τη φορά θα ήταν εντονότερες κατατείνοντας πάντα στην αναγκαία –κατά τον ίδιο– επιστροφή του Κωνσταντίνου Καραμανλή. Η ανάληψη της πρωθυπουργίας από τον Γεώργιο Παπανδρέου, μετέβαλλε τα δεδομένα εις βάρος της ΕΡΕ που πλέον καλείτο να αντεπεξέλθει στις προκλήσεις, υπό την ηγεσία του Παναγιώτη Κανελλόπουλου. Αρχικά αισιόδοξος, ο Τσάτσος δείχνει ήδη στις αρχές του 1964 να προσπαθεί να βρει οδούς συνεννόησης με την νέα ηγεσία της ΕΡΕ, προκρίνοντας τους κοινούς στόχους. Περιγράφοντας το κλίμα που επικρατούσε, μετέφερε στον Καραμανλή:

⁹ Το πλήρες κείμενο της πρότασης αναθεώρησης, ΕΠΣΒ, περ. ΣΤ', συν Β', σσ.445-447.

¹⁰ *Ακρόπολις*, 3 Μαρτίου 1963.

¹¹ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 10 Δεκεμβρίου 1963, Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (γεν. επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής: αρχείο, γεγονότα και κείμενα*, Αθήνα, 1992-1997, τ. 6, σ. 279.

Το κόμμα είχε να ξεπεράσει την ορφάνια του. Η ώρα ήταν πολύ δύσκολη. Βρήκε όμως ευτυχώς, μόνο του, σχεδόν ενστικτωδώς, τον σωστό δρόμο. Από προσωπικό κόμμα έγινε παράταξις. (...) Έτσι το θέμα της ηγεσίας έγινε δευτερεύον. Γι' αυτό άλλωστε και η σύμπνοια γύρω από τον νέον αρχηγόν. Από όλους έγινεν αντιληπτόν ότι άλλος δρόμος εκτός από την ενότητα δεν υπήρχε¹².

Επρόκειτο, πάντως, για διαπιστώσεις που σύντομα θα μεταβάλλονταν υπό το πρίσμα της διαφαινόμενης ήττας. Ενώπιον της πανίσχυρης πλέον Ένωσης Κέντρου, ο Τσάτσος αισθανόταν ότι η ηγεσία της ΕΡΕ δεν μπορούσε να φανεί επαρκής. Αναλαμβάνοντας πρωτοβουλία, υπέβαλε σημείωμα προς τον διάδοχο Κωνσταντίνο με το οποίο ζητούσε την παρέμβασή του στην υπηρεσιακή κυβέρνηση Παρασκευόπουλου προκειμένου να διασφαλισθεί η επί ίσοις όροις διεξαγωγή των εκλογών, μακράν των «φαύλων και κομματικών ενεργειών»¹³. Ο αγώνας, προδικασμένος ήδη, διεξαγόταν από τον Κανελλόπουλο που έμοιαζε αδύναμος να επιβληθεί στο εσωτερικό του κόμματος, επιχειρώντας να επικρατήσει «δια της πειθούς και δια της ιωβείου υπομονής του»¹⁴, χαρακτηριστικά αναμφισβήτητα θετικά, αλλά ανεπαρκή για τον ηγέτη του Τσάτσου.

Το αποτέλεσμα των εκλογών, επιβεβαίωσε το δυσμενέστερο σενάριο για την ΕΡΕ που πλέον παρέπαιε, απέναντι σε ένα παντοδύναμο Παπανδρέου, γεγονός που αναγνώριζε και ο Τσάτσος στις επιστολές του προς τον Καραμανλή, θέτοντάς τον ενώπιον σαφών πλέον διλημμάτων. «Θέλω να σου επαναλάβω ότι στη συνείδηση του λαού, του δικού μας κόσμου, είσαι ο εξόριστος ηγέτης που τον περιμένουν να ξαναρθή (...) όχι μόνο είσαι ριζωμένος μέσα στην ψυχή του κόσμου μας, αλλά σε σένα προσβλέπει ως προς την τελική και οριστική λύση»¹⁵.

Επρόκειτο για εκκλήσεις που συνεχίστηκαν αμειώτες, καταδεικνύοντας την ανασφάλεια του Τσάτσου τόσο έναντι της στρατηγικής του Παπανδρέου όσο και έναντι της ανεπάρκειας του Κανελλόπουλου να αντιμετωπίσει ανάλογες επιθέσεις. Το σχήμα παρέμεινε απόλυτα σταθερό κατά τη διάρκεια των επόμενων τριών χρόνων. Προτροπές του Τσάτσου για επάνοδο του πρώην πρωθυπουργού στην ενεργό πολιτική και απόλυτες αρνήσεις από τον Καραμανλή, για τον οποίο το θέμα δεν ήταν προσωπικό αλλά αφορούσε κυρίως στο ατελές θεσμικό πλαίσιο, εντός του οποίου ο ίδιος υποστήριζε ότι δεν μπορούσε πλέον κάνει πολιτική, προς όφελος της πατρίδας. Η αποτυχία της θεσμικής μεταρρύθμισης υπήρξε για τον Καραμανλή καταλύτης της πολιτικής του πορείας, ακόμη και αν αυτό σήμαινε οδύνες για τους πολιτικούς του φίλους, και για τον ίδιο.

¹² Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 6 Ιανουαρίου 1964, ΑΚΤ, Φ. 66 Ε2/4.

¹³ Σημείωμα προς βασιλιά Κωνσταντίνο, 2 Φεβρουαρίου 1964, ΑΚΤ Φ. 64 Ε1/2.

¹⁴ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 12 Ιανουαρίου 1964, Κ. Σβολόπουλος, *ό.π.*, τ. 6, σσ.283-284.

¹⁵ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 20 Φεβρουαρίου 1964, Κ. Σβολόπουλος, *ό.π.*, τ. 6, σσ.285-286.

Στρεφόμενος σε πιο ακραίες τοποθετήσεις, ο Τσάτσος μέσα στο 1964 κατήγγειλε την προσπάθεια «σπλώσεως» της κυβέρνησης Καραμανλή και του ίδιου του πρωθυπουργού προσωπικά¹⁶, κάνοντας λόγω για τον «τέως κομμουνιστοφάγο» που πλέον είχε προσκολληθεί στον Κομμουνισμό¹⁷. Η όξυνση της ρητορείας του έναντι του αρχηγού της Ένωσης Κέντρου, καθιστά ακόμη σαφέστερη την αγωνία του Τσάτσου για την πορεία του τόπου, υπό την καθοδήγηση της νέας του ηγεσίας και την απροθυμία του να συναίνεσει σε μία οποιαδήποτε λύση πέραν της επιστροφής του πρώην πρωθυπουργού στην εξουσία. Στην κρίσιμη μάλιστα συγκυρία του Ιουλίου του 1965, θα νομιμοποιήσει πλήρως τις πρωτοβουλίες του Κωνσταντίνου. Περιχαρακωμένος σε ολοένα πιο συντηρητικές θέσεις, ανέφερε:

Εάν δεν ενήργη ο Βασιλεύς, όπως ενήργησε, θα είχαμεν κατακυλίση εις ένα θανασίμως επικίνδυνον κατήφορον, έναν κατήφορον ο οποίος ημπορούσε να μας οδηγήσει εκτός του ΝΑΤΟ, εις το Παραπέτασμα. Ο Βασιλεύς έσωσε την στιγμήν εκείνην τον τόπον και τον έσωσε χωρίς να εκφύγη από την νομιμότητα, χωρίς να θίξη τας αρχάς του πολιτεύματος¹⁸.

Αντιδρώντας μάλλον με φοβικότητα έναντι της ισχύος του Παπανδρέου, ο Τσάτσος διατύπωσε την άποψη ότι ο πρωθυπουργός ουσιαστικά εξεβίαζε τον ανώτατο άρχοντα με το δίλημμα ανωμαλία ή υποταγή, θέτοντας εν αμφιβόλω και την σταθερότητα του πολιτεύματος στη χώρα¹⁹. Σε μία εξαιρετικά φορτισμένη συναισθηματικά επιστολή ανέφερε, περιγράφοντας στον Καραμανλή το κλίμα απογοήτευσης που επικρατούσε:

Ραγίζεται η καρδιά του ανθρώπου να βλέπη τούτη την κατάσταση. Περισσότερο από το σταμάτημα κάθε έργου δημιουργικού, με πικραίνει ο ξεπεσμός του ανθρώπου, η έλλειψη ήθους, πίστewος, θάρρους. Καταντά μέσα σε αυτή τη γενική *décadance*, να σταματάς μπρος στη δύναμη και τη θεληματικότητα των κομμουνιστών, μερικών τουλάχιστον, που είναι ιδεολόγοι. Λυπούμαι και τον Βασιλέα. Αμαρτία γονέων παιδεύουσι τέκνα!²⁰

Αν όμως η πολιτική αντιπαράθεση είχε εξωθηθεί σε ακραίες εκδηλώσεις, η κατάσταση στο εσωτερικό της ΕΡΕ έδειχνε αφόρητη για τον Τσάτσο, που συνέχιζε να αισθάνεται και να φέρεται ως θεματοφύλακας της καραμανλικής περιόδου και ηγεσίας, αδυνατώντας να κατανοήσει πολλές από τις επιλογές του Κανελλόπουλου, για τον οποίο σε επιστολή του ανέφερε χαρακτηριστικά, «να συγκρούεσαι με τους αντιπάλους σου είναι και φυσικό και κάποτε και ευχάριστο. Να αναγκάζεσαι όμως

¹⁶ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Η μέθοδος της σπλώσεως», *χ.χ.*, ΑΚΤ, Φ. 64 Ε1/2.

¹⁷ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «Θα γίνωμεν κράτος», *χ.χ.*, ΑΚΤ, Φ. 64 Ε1/2.

¹⁸ Σημείωμα Κωνσταντίνου Τσάτσου, *χ.χ.*, ΑΚΤ, Φ.64 Ε1/2.

¹⁹ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), *χ.χ.*, ΑΚΤ Φ. 66 Ε2/4

²⁰ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), *χ.χ.*, ΑΚΤ Φ. 66 Ε2/4

να συγκρουσθής με φίλους σου είναι και αφύσικο και πάντως καταθλιπτικό για σένα τον ίδιο»²¹. Η απαξίωση των κομματικών οργάνων και η αποξένωση από πολίτες και στελέχη, οδήγούσαν την ΕΡΕ στο περιθώριο της πολιτικής ζωής. Επιρρίπτοντας το σύνολο σχεδόν των ευθυνών στον αρχηγό του κόμματος, σημείωνε, «η βασική πλάνη ότι είχε γίνει αρχηγός έφερε αυτή την αφόρητη κατάσταση. Δεν κατάλαβε, δεν θέλησε να καταλάβη ότι ήταν μόνο τύποις αρχηγός και ότι ουσία ήταν τοποτηρητής»²².

Η πεποίθηση του πάντως, ότι η επιστροφή του Καραμανλή θα μπορούσε να αποτελέσει διέξοδο στην πολιτική κρίση έδειχνε να προσκρούσει όχι μόνο στην αντίδραση του «τοποτηρητή» Κανελλόπουλου, αλλά και στον ίδιο τον πρώην πρωθυπουργό. Με εκτενέστατη επιστολή του από το Παρίσι, ο αυτοεξόριστος πολιτικός είχε καταστήσει σαφείς στον Τσάτσο τις προϋποθέσεις που κατά τον ίδιο απαιτούντο προκειμένου να ξεπεραστεί ο σκόπελος της πολιτικής αναταραχής, προκρίνοντας μια λύση αντιστοιχη με εκείνη που δόθηκε στη Γαλλία το 1958²³. Οι αντιστοιχίες με την παρακμή της Τέταρτης Γαλλικής Δημοκρατίας, οδήγησαν τον Καραμανλή στη διατύπωση μίας πρότασης δυναμικής παρέμβασης με σχηματισμό κυβέρνησης εξουσιοδοτημένης από τη Βουλή ή τον βασιλιά που θα προχωρούσε σε συνταγματική αναθεώρηση, εξογίανση της οικονομίας, έλεγχο του Κυπριακού, προκήρυξη δημοψηφίσματος για την επικύρωσή των πράξεών της και εν συνεχεία διενέργεια εκλογών²⁴. Η αδυναμία πραγμάτωσης αυτού του σχεδίου καθιστούσε κάθε άλλη πρόταση, ημίμετρο για τον Καραμανλή, εντείνοντας τις ανησυχίες του Τσάτσου για το μέλλον²⁵.

Ήδη πάντως, η συνεχιζόμενη στήριξη της κυβέρνησης Στεφανόπουλου, αποτελούμενης κατ' εξοχήν από στελέχη που είχαν πρωτοστατήσει στον Ανένδοτο και την μετέπειτα δικαστική δίωξη του Καραμανλή, έδειχνε αδιανόητη για τον Τσάτσο²⁶. Λίγο πριν τα Χριστούγεννα του 1966, ειδοποίησε τον Κανελλόπουλο ότι εκείνος και ο Τάκος Μακρής θα δήλωναν πως δεν συμφωνούσαν στην παράταση της παροχής ψήφου εμπιστοσύνης στην κυβέρνηση των αποστατών²⁷, προφανώς εν αγνοία των

²¹ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 5 Σεπτεμβρίου 1965, ΑΚΤ Φ. 66 Ε2/4.

²² Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 27 Αυγούστου 1966, Κ. Σβολόπουλος, *ο.π.*, τ. 6, σσ. 320-321.

²³ Βλ. ενδεικτικά, John W. Young, *Η Ευρώπη του Ψυχρού Πολέμου: 1945-1991 πολιτική ιστορία* (μτφ. Γιώργος Δεμερτζίδης), Αθήνα, 2002, σσ. 193-204.

²⁴ Κωνσταντίνος Καραμανλής (Παρίσι) προς Κωνσταντίνο Τσάτσο (Αθήνα), 10 Μαΐου 1966, Κ. Σβολόπουλος, *ο.π.*, τ. 6, σσ. 212-219. Για μία ανάλυση των προτάσεων Καραμανλή, βλ. επίσης, Ηλίας Νικολακόπουλος, *ό.π.*, σσ. 360-361.

²⁵ Είναι ενδεικτικό ότι ο Τσάτσος εκτιμώντας την βαρύτητα των προτάσεων Καραμανλή, επέμενε να δημοσιοποιήσει το σχετικό κείμενο μέχρι και τον Ιανουάριο του 1967. Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 22 Ιανουαρίου 1967, Κ. Σβολόπουλος, *ο.π.*, τ. 6, σσ. 329-331.

²⁶ Για μία αναλυτική καταγραφή των τάσεων στο εσωτερικό του Κέντρου, πριν και μετά τον Ιούλιο του 1965, βλ. Θανάσης Διαμαντόπουλος, *Η ελληνική πολιτική ζωή, εικοστός αιώνας: από την προβενιζελική στην μεταπαπανδρεϊκή εποχή*, Αθήνα, 1997, σσ. 199-206.

²⁷ Γεώργιος Ράλλης, *Πολιτικές εκμυστηρεύσεις: 1950-1980* (επιμ. Παύλος Πετρίδης), Αθήνα, 1990, σ. 148.

συμφωνιών που είχαν ήδη συναφθεί από τον Γεώργιο Παπανδρέου, τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο και τον Κωνσταντίνο, για ανατροπή της κυβέρνησης και στήριξη κυβέρνησης κοινής αποδοχής, η οποία θα αναλάμβανε και τη διενέργεια εκλογών²⁸.

Τα ρήγματα, εντονότερα από ποτέ στη σχέση των δύο διανοητών, πολιτικών και από δεκαετίες φίλων, έδειχναν πλέον το πραγματικό τους εύρος. Η συμμετοχή του Τσάτσου στην τελευταία, ολιγοήμερη κυβέρνηση Κανελλόπουλου, πριν την επιβολή της δικτατορίας, θα επιβεβαιώσει, με τον τραγικότερο όμως τρόπο, την εκτίμηση του Τσάτσου στην αξία και το ειδικό βάρος του *πραγματικού ηγέτη*. Στις 22 Απριλίου 1967, θα γράψει στον Καραμανλή, για πρώτη φορά αποδεχόμενος την ως τότε πάγια άρνησή του, «εδικαιώθης στην απόφασή να μην επιστρέψης»²⁹.

Συμπεράσματα

Καθ' όλη την εξεταζόμενη περίοδο, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος κλήθηκε να παλέψει με δυνάμεις υπέρτερες του, ενάντια στην πλήρη απαξίωση της πολιτικής. Εντός ενός κλίματος πόλωσης και συνεχών εντάσεων, η προσπάθειά του για μεταρρύθμιση του συστήματος και ουσιαστική ενίσχυση του κοινοβουλευτισμού, έδειχνε μάλλον ουτοπική. Παρά ταύτα, ο ίδιος έμεινε σταθερός στο όραμά του, που συνίστατο στην ύπαρξη δύο βασικών προϋποθέσεων: σύγχρονο θεσμικό πλαίσιο λειτουργίας του κράτος και ισχυρή εκτελεστική εξουσία. Υπήρξε όμως κατάλληλη η χρονική συγκυρία για την επίτευξη αυτών των στόχων; Πόσο έτοιμο ήταν το πολιτικό σύστημα να αυτοκαθαρθεί; Κατά πόσον αυτές οι προτάσεις, ταυτίζονταν με τη δυναμική της κοινωνίας; Μήπως η εμμονή του σε μία «λύση Καραμανλή» του στέρησε τη δυνατότητα ενεργότερης παρέμβασης στα ανοιχτά μέτωπα που αντιμετώπιζε ο πολιτικός κόσμος και η κοινωνία;

Σε κάθε περίπτωση, το όραμα του Τσάτσου δεν έμελλε να υλοποιηθεί, ειδικά μετά την αποχώρηση του Κωνσταντίνου Καραμανλή από την πολιτική, οπότε εξέλιπε ο βασικός παράγων πραγμάτωσής του. Ο οραματιστής πολιτικός έδειχνε πλέον να ασφικτιά. Απογοητευμένος τόσο από τους πολιτικούς του αντιπάλους, όσο και από την παράταξή του, θα κάνει λόγο για «αλληλοεξουδετερούμενες μετριότητες»³⁰, και το *μέτριο* ήταν κάτι έναντι του οποίου ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν έδειχνε μεγάλη ανοχή. Η μεταπολίτευση θα επιβεβαιώσει τις επιλογές του, αλλά δυστυχώς για τη χώρα αυτό θα γίνει πολλά χρόνια μετά.

²⁸ Το πλήρες κείμενο της συμφωνίας, προερχόμενο από το αρχείο του Παναγιώτη Κανελλόπουλου, παρατίθεται στο Σπύρος Λιναρδάτος, *ό.π.*, τ. Ε', σσ. 378-380· για το χρονικό των συναντήσεων και της τελικής συμφωνίας βλ. επίσης, Δημήτρης Μπίτσιος, *Στο όριο των καιρών*, Αθήνα, 1997, σσ. 83-91· Παναγιώτης Κανελλόπουλος, *Ιστορικά Δοκίμια*, Αθήνα, 1997, σσ.95-110· τέλος, Χρήστος Χρηστίδης, «Η πτώση της κυβέρνησης Στεφανόπουλου (Δεκέμβριος 1966): μία "λησμονημένη" βασιλική παρέμβαση», Μανώλης Βασιλάκης (επιμ.), *ό.π.*, σσ. 129-143.

²⁹ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 22 Απριλίου 1967, ΑΚΤ. Φ. 66 Ε2/4.

³⁰ Κωνσταντίνος Τσάτσος (Αθήνα) προς Κωνσταντίνο Καραμανλή (Παρίσι), 24 Δεκεμβρίου 1966, Αρχείο Κωνσταντίνου Καραμανλή, Ίδρυμα «Κωνσταντίνος Γ. Καραμανλής», Φιλοθέη, Φ. 46Α.

Επιρροές και αγωνίες: Κ. Τσάτσος και Κ. Καραμανλής, 1963-1974 (από την πολιτική πράξη στο θεωρητικό επίπεδο)

Στο άρθρο αυτό θα εξεταστεί η άμεση ή έμμεση επίδραση (ίσως αμφίδρομη επενέργεια) της σκέψης και της «φιλοσοφίας» του Κωνσταντίνου Τσάτσου στην πολιτική σκέψη του Κωνσταντίνου Καραμανλή κατά το κρίσιμο διάστημα της αυτοεξορίας του Έλληνα Πρωθυπουργού στο Παρίσι (1963-1974), δεδομένου ότι: οι δύο Έλληνες πολιτικοί αλληλογραφούσαν συχνότατα,¹ ο Τσάτσος αποδεδειγμένα έστειλε αντίτυπα των εκδιδόμενων βιβλίων του στον εξόριστο πρώην Πρωθυπουργό και σε ορισμένα τμήματα των δημόσιων παρεμβάσεων του Κ. Καραμανλή (23 Απριλίου 1967, 28 Νοεμβρίου 1967, 30 Σεπτεμβρίου 1969, 23 Απριλίου 1973, 16 Ιουλίου 1973) κατά την περίοδο της δικτατορίας εντοπίζεται ένας λανθάνων απόηχος του φιλοσοφικού στοχασμού του Τσάτσου. Οπωσδήποτε, στο επίπεδο αυτό, η παρούσα μελέτη επιχειρεί κάποιες επιμέρους επισημάνσεις, καθώς το θέμα Καραμανλής-Τσάτσος είναι κατά πολύ ευρύτερο της θεματικής της.

Είναι χαρακτηριστική η έντονη ενασχόληση του Καραμανλή με τους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς κατά τη διάρκεια της αυτοεξορίας του στο Παρίσι². Πρόκειται για μια περίοδο που ο Καραμανλής –αρχικά τουλάχιστον– αντιμετώπιζε το ενδεχόμενο οριστικής απόσυρσης από την πολιτική, έχοντας νωπές τις επώδυνες αναμνήσεις από τη δημαγωγική και συκοφαντική –κατά τους επανειλημμένους χαρακτηρισμούς του ίδιου– πολιτική των προδικτατορικών του αντιπάλων. Φιλοσοφικό καταφύγιο και ερμηνευτικά πρότυπα της παρούσας κατάστασης έβρισκε στην αρχαιοελληνική, κυρίως, σκέψη, που λειτούργησε εξισορροπητικά σε σχέση με τις τραυματικές εμπειρίες του πρόσφατου παρελθόντος. Οι παράγοντες αυτοί συνέτειναν σε ένα

¹ Η σχετική επιστολογραφία παρατίθεται στο: Κ. Σβολόπουλος (γεν. επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής: Αρχείο, γεγονότα και κείμενα*, τόμος 7, Αθήνα, 1992-1997. Μια πρώτη προσέγγιση της επικοινωνιακής σχέσης Καραμανλή-Τσάτσου το διάστημα 1963-1974 έχει επιχειρηθεί από τον γράφοντα στο Ε.Π. Καραγιάννης, “Οι δημόσιες παρεμβάσεις του Κ. Καραμανλή κατά την περίοδο της Δικτατορίας”, στο Κ.Σβολόπουλος, Κ. Μπότσιο και Ε. Χατζηβασιλείου (επιμ.) *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον 20ο αιώνα*, Τομ. Α’, Αθήνα, 2008, σσ.250/259.

² Βλ. σχετικά, Π. Ν. Τζεργιάς, *Ο Καραμανλής του Αντιδικτατορικού Αγώνα: Ιστορική Αποτίμηση Μιας Δύσκολης Εποχής (1967-1974)*, Αθήνα, 1984, σ. 222· Π. Ν. Τζεργιάς, *Η Πολιτική Σκέψη του Κωνσταντίνου Καραμανλή: Μια Ανίχνευση*, Αθήνα, 1990, σσ. 165-166· Κ. Τσάτσος, *Ο Άγνωστος Καραμανλής: Μια Προσωπογραφία*, Αθήνα, 1989, σσ. 64-65· Ρ. Μασσίπ, *Καραμανλής: Ο Έλληνας που Ξεχώρισε*, Μτφρ. Κ. Τσιρόπουλος, Αθήνα, 1982, σσ. 87-89.

φιλοσοφικό ετασμό του πρώην Πρωθυπουργού, στον οποίο επιβοηθητικό –αν όχι ουσιαστικό– ρόλο διαδραμάτισε και ο Κ. Τσάτσος.

Στις δημόσιες τοποθετήσεις του Καραμανλή κατά τη διάρκεια της δικτατορίας εντοπίζονται ψήγματα αυτού του προβληματισμού του Καραμανλή και της προσέγγισης του απώτερου και απώτατου παρελθόντος μέσα στα θεωρητικά πλαίσια που διαμορφώθηκαν από την αλληλεπίδραση της θεωρητικής σκέψης του Κ. Τσάτσου και του πρακτικού φιλοσοφικού προσανατολισμού του πρώην Πρωθυπουργού. Συχνές ήταν οι αναφορές του πρώην Πρωθυπουργού στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, στην πολιτική φιλοσοφία των οποίων είχε εντυφώσει τον καιρό της αυτοεξορίας του στο Παρίσι³. Σταθερή ήταν η πεποίθηση του Καραμανλή ότι η τεχνολογική πρόοδος που συντελέστηκε από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα δε συμβάδισε με αντίστοιχη εξέλιξη στην πολιτική σκέψη, η οποία παρέμεινε, διαχρονικά, σταθερά ανακυκλούμενη γύρω από τα διδάγματα των δύο αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων⁴. Ειδικότερα, στις δηλώσεις του Νοεμβρίου του 1967 ο Καραμανλής -επηρεασμένος από την πλατωνική φιλοσοφία- υπαινίχθηκε την ευθύνη των πολιτικών του αντιπάλων προδικτατορικά και τόνισε ότι:

...πέιρα αιώνων και όλοι οι πολιτικοί φιλόσοφοι μας εδίδεξαν ότι η τυραννία είναι η μοιραία συνέπεια του εκφυλισμού της Δημοκρατίας⁵.

Πλήρη πραγμάτευση της εκτροπής της δημοκρατίας σε τυραννίδα είχε πραγματοποιήσει ο Κ. Τσάτσος στην *Κοινωνική Φιλοσοφία* του,⁶ ενώ στη δεύτερη σειρά των *Αφορισμών και Διαλογισμών* του είχε αναρωτηθεί: «Τι άλλο είναι, σχεδόν κατά κανόνα, η τυραννίδα, παρά η μοιραία κατάληξη της αχαλίνωτης δημοκρατίας;»⁷ Στις δηλώσεις της 30^{ης} Σεπτεμβρίου 1969 ο Καραμανλής επισήμανε, προκαταβολικά, την κρισιμότητα των περιστάσεων και την αναγκαιότητα άμεσης αποκατάστασης της δημοκρατίας, διαφορετικά «ουκ έστιν κακών παύλα»⁸. Ολοκληρωμένη ανάπτυξη της πλατωνικής αυτής άποψης, η οποία, σημειωτέον, διατυπώθηκε από τον πρώην Πρωθυπουργό στο πρωτότυπο, γεγονός που κατέδειξε το βαθμό αφομοίωσης της πλατωνικής πολιτικής σκέψης, έκανε ο Κ. Τσάτσος σε σχετικό βιβλίο του⁹. Επιπλέον, στη δημόσια παρέμβαση του Σεπτεμβρίου του '69 ο Καραμανλής υπογράμμισε ότι «η γεωπολιτική θέσις της χώρας μας και η ιδιοσυγκρασία του λαού μας δεν προσφέρονται

³ Βλ. Π. Ν. Τζεργιάς, *Η Πολιτική Σκέψη του Κωνσταντίνου Καραμανλή*, ό. π., σ. 165.

⁴ Βλ. Ρ. Μασσίπ, *Καραμανλής: Ο Έλληνας που Ξεχώρισε*, ό. π., σ. 88.

⁵ *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 7, ό. π., σ. 51. Ανάλογη άποψη εξέφρασε και στις δηλώσεις της 16^{ης} Ιουλίου του 1973 και προγενέστερα σε επιστολή που είχε αποστείλει στον βασιλιά Κωνσταντίνο· βλ. *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 7, ό. π., σ. 190 και Κ. Καραμανλής προς βασιλέα Κωνσταντίνο, 9 Νοεμβρίου 1967, *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 7, ό. π., σ. 42, αντίστοιχα.

⁶ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα, 1962, σσ. 157-158.

⁷ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Δεύτερη Σειρά, Αθήνα, 1968, σ. 158.

⁸ *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 7, ό. π., σ. 113.

⁹ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, ό. π., σ. 133.

δι' οιαδήποτε μορφή δικτατορίας»¹⁰. Στο σκεπτικό του πρώην Πρωθυπουργού υπήρχε άρρηκτη σύνδεση ανάμεσα στη μορφή του πολιτεύματος και στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κάθε λαού. Πάρα πολύ συχνά αναφερόταν στην γνωστή άποψη του Σόλωνα ότι το πολίτευμα κάθε χώρας πρέπει είναι συνάρτηση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών ενός λαού και της εκάστοτε χρονικής συγκυρίας¹¹. Επίσης, ο Καραμανλής στην επιστολή του προς τον Κ. Τσάτσο το Μάιο του 1966 παρατήρησε:

Είναι όμως αναμφισβήτητο ότι για να αποδώσει ένα οιοδήποτε πολίτευμα, θα πρέπει να ανταποκρίνεται εις τας ιδιαιτέρας συνθήκας της χώρας για την οποίαν προορίζεται. Ο Αριστοτέλης μάλιστα υποστηρίζει ότι εκτός των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτιστικών συνθηκών, θα πρέπει για την περίπτωση αυτήν να λαμβάνονται υπ' όψιν ακόμη και αι κλιματολογικά συνθήκai. Είναι δε τόσον αληθές αυτό, ώστε και ο Σόλων, όταν ηρωτήθη ποίον είναι το καλλίτερον πολίτευμα, αντί απαντήσεως, ηρώτησεν “δια ποιον λαόν και δια ποίαν εποχήν”¹².

Στο σημείο αυτό εντοπίζεται η αμφίδρομη επενέργεια της πολιτικής σκέψης Καραμανλή-Τσάτσου, καθώς δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο ότι ο Κ. Τσάτσος στην *Κοινωνική Φιλοσοφία* του ανέλυε την αριστοτελική σύνδεση χαρακτήρα-κλιματολογικών συνθηκών και πολιτεύματος,¹³ ενώ στην *Πολιτική* του τόνισε χαρακτηριστικά:

... δεν μπορεί κανείς να συναγάγει ποιο, σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, είναι το καλλίτερο πολίτευμα. Είναι πολλοί οι παράγοντες που πρέπει να επηρεάσουν μια τέτοια κρίση. Εκτός από αυτούς που κιόλας αναφέραμε, την πολιτιστική στάθμη του λαού, την ανάγκη της προσαρμογής της νομικής μορφής στην ουσία, πρέπει να επηρεάζουν την κρίση μας και παράγοντες ψυχολογικοί, οικονομικοί, γεωπολιτικοί. Καθώς όλοι αυτοί οι παράγοντες είναι ρευστοί και διάφοροι για κάθε χώρα και λαό η κρίση μας για την αρμόζουσα πολιτειακή μορφή θα είναι πάντα κρίση ad hoc¹⁴.

Ο Κ. Τσάτσος στην *Πολιτική* του έκανε μια διάκριση μεταξύ υλικών και πνευματικών αγαθών ή, απλούστερα, μεταξύ ύλης και πνεύματος¹⁵. Η απήχηση αυτής της θέσης εντοπίζεται στις δηλώσεις Καραμανλή του Απριλίου του 1973, στις οποίες σε ανάλογη αντιδιαστολή μεταξύ των υλικών αγαθών, που προσέφερε, ίσως, η δικτατορία σε ορισμένους Έλληνες, και των πνευματικών τονίστηκε η προτεραιότητα του πνεύματος και, κυρίως, της ελευθερίας:

¹⁰ *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 7, ό. π., σ. 114.

¹¹ Βλ. Ν. Αλιβιζάτος, «Πέραν του συνταγματικού ρεαλισμού: Καραμανλής και Ντε Γκωλ μπροστά στο σύνταγμα και στη μεταρρύθμισή του», στο Κ. Σβολόπουλος και Σ. Μορέλ (επιμ.) *Ντε Γκωλ και Καραμανλής: το Έθνος, το Κράτος, η Ευρώπη*, Ίδρυμα Κωνσταντίνος Γ. Καραμανλής, Αθήνα, 2002, σσ. 85-86.

¹² Κ. Καραμανλής προς Κ. Τσάτσο, 10 Μαΐου 1966, *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 6, ό. π., σ. 214.

¹³ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, ό. π., σ. 266.

¹⁴ Κ. Τσάτσος, *Πολιτική: Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, Αθήνα, 1965, σ. 166.

¹⁵ ό. π., σσ. 111-115, 191-204.

...η Κυβέρνησις προσφέρει εις τους Έλληνας “άρτον και θεάματα” και τους υπόσχεται υλικήν ευημερίαν. Αλλά και αν δεχθώμεν προς στιγμήν ότι στον ατυχή αυτόν τόπον όλα βαίνουν καλώς –που ασφαλώς δεν βαίνουν– το τίμημα γι’ αυτά είναι τόσον βαρύ, ώστε μόνον εθελόδουλοι θα ήσαν διατεθειμένοι να το αποδεχθούν. Ο Πεισίστρατος εβελτίωσε την υλικήν ζωήν των Αθηναίων, γι’ αυτό και η εποχή του ονομάζεται “ο επί Κρόνου βίος”. Αυτό όμως δεν ημποδισε τους Αθηναίους να τιμήσουν με αγάλματα τον Αρμόδιον και τον Αριστογείτονα¹⁶.

Ο Καραμανλής στη δημόσια τοποθέτηση του ’69 χαρακτήρισε το καθεστώς των Συνταγματαρχών «τυραννικό και νόθο» και τόνισε πως σύμφωνα με τα διδάγματα της ιστορίας «τα νόθα καθεστάτα δεν ευδοκμούν...καταρρέουν, παρασύροντα εις την πτώσιν των και τη χώρα που τα υφίσταται»,¹⁷ ενώ τον Απρίλιο του ’73 –αναφερόμενος και πάλι στη δικτατορία– επισήμανε ότι «νόθα καταστάσεις, όπως η σημερινή, δεν επιδέχονται νόθους λύσεις»¹⁸. Στα σημεία αυτά των δηλώσεων του Καραμανλή θα μπορούσε να εντοπιστεί ο απόηχος αντιστοιχών θέσεων του Κ. Τσάτσου. Ο Κ. Τσάτσος, μολοντί ήταν υπέρμαχος των «μικτών» πολιτευμάτων, στα οποία με την «ευτυχή μίξη» όλων των στοιχείων εξισορροπούνταν οι αντιθέσεις,¹⁹ είχε αντιδιαστείλει τα μικτά ή θεμιτά νοθευμένα πολιτεύματα από αυτά στα οποία η νόθευση είχε υπερβεί τα όρια και ήταν πλέον καταστρεπτικά για την πολιτεία:

Πάντα πραγματοποιήθηκε μια σχετική δημοκρατία, νοθευμένη από ολιγαρχικά ή μοναρχικά στοιχεία. Όταν η νόθευση αυτή ήταν περιορισμένη, τότε διατηρούνταν και μέρος από τα πλεονεκτήματα της δημοκρατίας και έτσι πορευόνταν [sic] το πολίτευμα αυτό και μπορούσε να χαρακτηρισθή *cum grano salis* και ως δημοκρατικό. Όταν η νόθευση ξεπερνούσε ένα ωρισμένο όριο, τότε από τη δημοκρατία δεν έμενε παρά το όνομα...Έτσι η δημοκρατία για διάφορους λόγους χρεωκόπησε σχεδόν παντού. Απομένει ένα παράλλαγμα της δημοκρατίας, που μοιάζει με την αληθινή δημοκρατία, όσο το σκιάχτρο του χωραφιού με έναν αληθινόν άνθρωπο και γύρω του κορυβαντιούν οι ζηλωτές της, σκορπίζοντας τα ωραία συνθήματά της στο κενόν²⁰.

Πρέπει να γίνει ιδιαίτερη αναφορά σε ένα απόσπασμα της δεύτερης σειράς των *Αφορισμών και των Διαλογισμών* του Κ. Τσάτσου²¹. Στο τελευταίο τμήμα του βιβλίου, που τιτλοφορείται «Οξυρρύγχιοι Πάπυροι», ο Κ. Τσάτσος παρέθεσε –σε μια μη επιστημονική μετάφραση κατά τα λεγόμενα του ίδιου– τμήματα επιστολών

¹⁶ *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 7, ό. π., σ. 171.

¹⁷ ό. π., σ. 113.

¹⁸ ό. π., σ. 173.

¹⁹ Βλ. Κ. Τσάτσος, *Πολιτική: Θεωρία Πολιτικής Δεοντολογίας*, ό. π., σ. 163 και Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Δεύτερη Σειρά, ό. π., σ. 146.

²⁰ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Τρίτη Σειρά, Αθήνα, 1969, σ. 146.

²¹ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Δεύτερη Σειρά, ό. π., σσ. 243-272.

κάποιου Μενένιου Απίου, Ρωμαίου συγκλητικού, που απευθυνόταν σε έναν ανθύπατο Ατίλιο Νάβιο. Ο Κ. Τσάτσος έκρινε απαραίτητη την επαναδημοσίευση των αποσπασμάτων αυτών στο βιβλίο του, καθώς κατά τη γνώμη του «ακόμη και σήμερα [1968] διατηρούν την επικαιρότητά τους όσα γράφει ο ρωμαίος αυτός, ένας, καθώς φαίνεται, αποσυρμένος από την ενεργό πολιτική συγκλητικός»²². Οι αντιστοιχίες ανάμεσα στον αυτοεξόριστο Καραμανλή και τον εκούσια αποκλεισμένο από τα πολιτικά δρώμενα συγκλητικό δεν είναι μόνο εξωτερικές, αλλά επεκτείνονται και σε επίπεδο περιεχομένου απόψεων, γεγονός που οδηγεί στην υπόθεση ότι ο Ρωμαίος αυτός πολιτικός αποτελεί ή χρησιμοποιείται ως μια κατασκευασμένη από τον Τσάτσο persona του πρώην Πρωθυπουργού για την έκφραση γενικότερων θέσεων του Καραμανλή. Ενδεικτικά, στα αποσπάσματα των επιστολών γίνεται δίσημη αναφορά στους «φθόνους» και τις «δυσμένειες» που προκαλεί η ανάληψη ηγετικής θέσης από έναν πολιτικό και στις «αδιόρατες αδεξιότητες, που υπονομεύουν κάποτε ένα πολύμηνο έργο»²³. Ακόμη, δίνεται έμφαση στο γεγονός ότι ο Έλληνας, όποιον τον ξεπεράσει, «τον φθονεί με πάθος· και αν είναι στο χέρι του να τον γκρεμίσει από εκεί που ανέβηκε, θα το κάνει», χρησιμοποιώντας όχι τη «χοντροκομμένη δολοφονία» αλλά τη «λεπτοκαμωμένη συκοφαντία, ένα είδος αναίμακτου ηθικού φόνου»²⁴. Επιπλέον, τονίζεται ότι οι ενάρτεροι πολιτικοί της Ελλάδας αηδιασμένοι από την κυριαρχία των δημαγωγών και των συκοφαντών «αποσύρονταν σιωπηλοί και απογοητευμένοι...»,²⁵ άποψη που συνάρμοζε απόλυτα στην περίπτωση του εξόριστου Καραμανλή.

Κατά την περίοδο της αυτοεξορίας του στο Παρίσι ο Καραμανλής πιστεύοντας, αρχικά τουλάχιστον, ότι η πολιτική του καριέρα έπνεε τα λείψια ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για την αντιμετώπιση που θα είχε από την ιστορία και τη δημιουργία μιας υστεροφημίας. Αν συνδεθεί η αβεβαιότητα του Καραμανλή για το πολιτικό του μέλλον με την πρωτεύουσα σημασία που απέδιδε στην υστεροφημία του, τότε οι δημόσιες παρεμβάσεις του κατά τη διάρκεια της δικτατορίας αποκτούν ιδιαίτερη σημασία, καθώς θα μπορούσαν να αποτελέσουν το πολιτικό «κύκνιο άσμα» του²⁶. Οι «ανησυχίες» του Καραμανλή για την ιστορική του δικαίωση εκφράστηκαν εμφαντικά στην επιστολογραφία του με τον Κ. Τσάτσο, στον οποίο εκμυστηρεύτηκε την αγωνία

²² ό. π., σ. 244.

²³ ό. π., σσ. 245-246.

²⁴ ό. π., σσ. 254-255.

²⁵ ό. π., σσ. 262-263.

²⁶ Είναι χαρακτηριστικό ότι, όταν ο Κ. Τσάτσος σε επιστολή του προς τον Καραμανλή κατά τη διάρκεια της δικτατορίας προσπαθούσε να προσδιορίσει την κατάλληλη χρονική συγκυρία, κατά την οποία μια ενδεχόμενη επιστροφή του θα ήταν αποτελεσματική, υπογράμμισε στον πρώην Πρωθυπουργό την αναγκαιότητα να κάνει ό,τι μπορούσε για την πτώση των δικτατόρων, ακόμη και αν η προσπάθειά του ήταν καταδικασμένη a priori σε αποτυχία, προκειμένου να αποφύγει το όνειδος της ιστορίας ότι δεν απέτρεψε μια κατάσταση που μπορούσε να αποτρέψει, καθώς έβλεπε τον Καραμανλή «σαν πρόσωπο της ιστορίας»· Κ. Τσάτσος προς Κ. Καραμανλή, 18 Ιανουαρίου 1972, *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 7, ό. π., σ. 297.

του μήπως την αντιπάθεια που είχαν στο πρόσωπό του επώνυμοι πνευματικοί κύκλοι στην Ελλάδα και, κυρίως, ιστορικοί την πληρώσει ο ίδιος στην ιστορία, δεδομένου ότι «την ιστορία την τροφοδοτούν οι επώνυμοι»²⁷. Ο Κ. Τσάτσος προσπαθώντας να κατευνάσει το φόβο του επισήμανε:

Υπάρχουν επώνυμοι και επώνυμοι. Επώνυμοι που θα εξακολουθούν να είναι επώνυμοι και μετά 100 χρόνια, και αυτοί πράγματι επηρεάζουν την ιστορία, και επώνυμοι προσωρινοί που σε καμιά δεκαριά χρόνια θα έχουν καταποντισθεί στο πέλαγος της ανωνυμίας. Αυτοί είναι οι πολλοί και είναι ανάξιοι λόγου. Μπορεί να είναι εμπόδια κάποτε στην άμεσο δράση σου αλλά μέσα στο βιβλίο της ιστορίας δεν είναι εις θέσιν να βάλουν πενιά. Τους επώνυμους της γενεάς μας που θα είναι επώνυμοι και για πολλές γενεές τους ξέρω. Είναι ελάχιστοι. Από αυτούς δεν πρέπει να φοβάσαι. Αυτοί δεν μπορεί παρά να γίνουν μάρτυρες υπερασπίσεώς σου στο δικαστήριο της Ιστορίας... Και αυτοί θα πουν εκείνα που πρέπει να πουν και αυτά θα μείνουν, αυτά θα είναι η ιστορία²⁸.

Ο Κ. Τσάτσος, όμως, είχε διατυπώσει τον σκεπτικισμό του σχετικά με το αν και κατά πόσο η ιστορία αντιμετωπίζει δίκαια και αμερόληπτα τους πολιτικούς ηγέτες στη δεύτερη σειρά των *Αφορισμών και Διαλογισμών* του:

Η αδέκαστος ιστορία* η δικαιοσύνη της ιστορίας. Από τα μεγάλα ψεύδη προς παρηγοριαν των αδικουμένων. Δεν υπάρχει ιστορική δικαίωση. Η κρίση της ιστορίας είναι κατ' ανάγκην άδικη, γιατί άδικη είναι η ζωή, που δεν επιτρέπει την κατ' αξίαν ανάδειξη. Άλλοτε υψώνει μέτριους και άλλοτε πνίγει άξιους... Γιατί εξακολουθούμε να μιλάμε για δικαιοσύνη της ιστορίας; Την ιστορία την κάνουν οι άνθρωποι και οι άνθρωποι αδικούν... Το να λέμε ότι η ιστορία αποδίδει δικαιοσύνη στους ανθρώπους αρκετές φορές, είναι σωστό* το να λέμε ότι το κάνει πολλές φορές ή ότι το κάνει πάντα, είναι μια ασυγχώρητη αφέλεια... Η δικαιοσύνη της ιστορίας είναι ανθρώπινη δικαιοσύνη²⁹.

Ο φιλοσοφικός προβληματισμός του Τσάτσου για τη δικαιοσύνη και την αδικία της ιστορίας απηχούσε κατά πάσα πιθανότητα βαθύτερες σκέψεις του Καραμανλή, καθώς σε υστερόγραφο επιστολής που έστειλε ο πρώην Πρωθυπουργός στον Κ. Τσάτσο στις 17 Σεπτεμβρίου του 1968 αναφορικά με ένα βιβλίο του τελευταίου παρατήρησε:

Μου άρεσε ιδιαίτερος το μέρος που αναφέρεται εις την δικαιοσύνη και την αδικίαν της ιστορίας. Γιατί, όπως ξέρεις, το θέμα αυτό με βασανίζει και προσωπικά³⁰.

²⁷ Κ. Καραμανλής προς Κ. Τσάτσο, 8 Νοεμβρίου 1964, *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 6, ό. π., σ. 308.

²⁸ Κ. Τσάτσος προς Κ. Καραμανλή, 11 Νοεμβρίου 1964, *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 6, ό. π., σ. 309.

²⁹ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Δεύτερη Σειρά, ό. π., σσ. 128-130.

³⁰ Κ. Καραμανλής προς Κ. Τσάτσο, 17 Σεπτεμβρίου 1968, *Αρχείο Καραμανλή*, τόμος 7, ό. π., σ. 84. Πιθανότατα, το εν λόγω βιβλίο είναι το προαναφερθέν: Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, Δεύτερη Σειρά, Αθήνα, 1968.

Στο άρθρο αυτό επισημάνθηκε ότι ο πρακτικά πάντοτε προσανατολισμένος φιλοσοφικός προβληματισμός του Κωνσταντίνου Καραμανλή κατά τη διάρκεια της αυτοεξορίας του στο Παρίσι συνδέθηκε (ή καλύτερα αλληλεπέδρασε) έντονα με τη φιλοσοφική και πολιτική σκέψη του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Στα πλαίσια αυτά πραγματοποιήθηκε επιλεκτική εξέταση ορισμένων έργων του Κ. Τσάτσου, μέρους της αλληλογραφίας των δύο πολιτικών και τμημάτων των δημόσιων παρεμβάσεων-τοποθετήσεων του Καραμανλή κατά τη διάρκεια της δικτατορίας. Ιδιαίτερη μνεία έγινε σε ένα απόσπασμα της δεύτερης σειράς των *Αφορισμών και των Διαλογισμών* του Κ. Τσάτσου, όπου εντοπίστηκαν αρκετές σημαίνουσες αντιστοιχίες ανάμεσα στον αυτοεξόριστο Καραμανλή και τον εκούσια αποκλεισμένο από τα πολιτικά δρώμενα συγκλητικό, οι οποίες μας οδήγησαν στη διατύπωση της υπόθεσης ότι ο Ρωμαίος αυτός πολιτικός λειτούργησε ως persona του πρώην Πρωθυπουργού. Ακόμα, επισημάνθηκε η καθησυχαστική στάση του Τσάτσου απέναντι στον πρώην Πρωθυπουργό αναφορικά με τις ανησυχίες του τελευταίου για την αντιμετώπισή του από τους μελλοντικούς ιστορικούς και το διακύβευμα της υστεροφημίας του. Η διάθεση του Κ. Τσάτσου να συμπαρασταθεί στον Κ. Καραμανλή εκπήγαζε όχι μόνο από την προσωπική φιλία των δύο πολιτικών, αλλά και από τη γενικότερη προσπάθειά του να κρατήσει «ζωντανό» τον Καραμανλή ως πολιτική επιλογή για το μέλλον, ακόμα και όταν ο πρώην Πρωθυπουργός βρισκόταν στη χειρότερη ψυχολογική κατάσταση. Τέλος, είναι αξιοσημείωτη η διαπίστωση ότι δύο τόσο διαφορετικοί άνθρωποι –ο ένας (Καραμανλής) πολιτικός κατεξοχήν της πράξης και ο άλλος (Τσάτσος) αναλυτής με τόσο έντονη ροπή προς τη θεωρητική αναζήτηση– είχαν μια χαρακτηριστική ικανότητα να μπορούν να συνεννοηθούν, χωρίς να εκφεύγει ο ένας από το πρακτικό του πλαίσιο και ο άλλος από την θεωρητική του σκέψη. Πρόκειται για ένα εξαιρετικά ασυνήθιστο φαινόμενο όχι μόνο στην ελληνική αλλά και στη διεθνή ιστορία. Ο συνδυασμός των θεωρητικών και πρακτικών προσανατολισμών των δύο πολιτικών ανδρών θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι απεικάζει την ιδανική ενοποιητική εικόνα ενός δυσδιάστατου ανθρώπου, που διαθέτει, συγχρόνως, δύναμη σκέψης και πράξης. Συνεπώς, προκειμένου να ερμηνευθεί το «φαινόμενο» Κωνσταντίνος Καραμανλής, η περαιτέρω «ψηλάφηση» της επικοινωνιακής σχέσης Καραμανλή-Τσάτσου, καθώς και η μελέτη των επαφών του Καραμανλή με ένα numerum clausum ανθρώπων –ανάμεσα στους οποίους ο Κωνσταντίνος Τσάτσος κατείχε αναμφισβήτητα δεσπόζουσα θέση– αποτελούν ερευνητικά desiderata.

Η συμβολή του Κ. Τσάτσου σε καίριες διατάξεις του Συντάγματος του 1975

Από τις σημαντικότερες στιγμές της πολιτικής σταδιοδρομίας του Κωνσταντίνου Τσάτσου υπήρξε η συμμετοχή του στην αναθεωρητική διαδικασία του Συντάγματος του 1975 ως Προέδρου της Συνταγματικής Επιτροπής. Χαλκέντερος νομομαθής και εξαιρετικά ενημερωμένος για τις τελευταίες τάσεις της επιστήμης του συνταγματικού δικαίου συνέβαλε στην διατύπωση πληθώρας άρθρων, με τα οποία το κείμενο του Συντάγματος του 1975 μετά από μια οδυνηρή πολιτική περίοδο, εξοπλισμένο με καινοτόμες διατάξεις, εισήλθε στο τελευταίο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα και προκάλεσε μια τεραστίας εκτάσεως νομοθετική έκρηξη.

Στο πλαίσιο αυτής της εισήγησης δεν είναι δυνατόν να γίνει ούτε καν καταγραφή της συμβολής του Κ. Τσάτσου στις συζητήσεις της Βουλής, δεδομένου ότι εκτεινόταν από τη θεωρία των δικαιωμάτων στο οργανωτικό μέρος του Συντάγματος, έως την οργάνωση των Δικαστηρίων. Περιοριζόμεθα ενδεικτικώς σε ορισμένα μόνο θέματα από το σύνολο των προβλημάτων, στα οποία αφιέρωσε πλήθος παρεμβάσεων, οι οποίες πολλές φορές είχαν το χαρακτήρα ολοκληρωμένων εισηγήσεων.

Θέματα ορολογίας

Η έννοια της προεδρευομένης δημοκρατίας

Είναι γνωστή η αποστροφή με την οποία ο Κ. Τσάτσος επέμεινε να περιληφθεί ο όρος «προεδρευομένη» στο πρώτο άρθρο σχετικά με την μορφή του πολιτεύματος στο Σύνταγμα. Οι λόγοι αφορούσαν και στη διάκριση από άλλες μορφές πολιτευμάτων αλλά και στην ανάγκη σαφούς προστασίας του νέου πολιτεύματος σε περίπτωση αναθεώρησής: «...Διατί θέλομεν την λέξιν «προεδρευομένην» εις την παράγραφον 1; Την θέλομεν, πρώτον μεν δια να αποχωρίσωμεν την προεδρευομένην από την γνωστήν προεδρικήν δημοκρατίαν, αλλά κυρίως δια να την αποχωρήσωμεν από την βασιλευομένην. Ηδύνατο να υποστηριχθεί, βεβαίως, ότι αυτοί οι όροι είναι πολιτικοί, αλλά πολιτικοί όροι τίθενται εις τα Συντάγματα. Δεν είναι κάτι ανορθόδοξον. Δεν κάνομεν Πολιτικήν Δικονομίαν εδώ, Σύνταγμα κάνομεν... Διότι εις το άρθρον 110 ορίζονται οι μη αναθεωρητέες διατάξεις του Συντάγματος και θέλομεν να την θεωρήσωμεν ως μη αναθεωρητέαν και να αποσαφηνίσωμεν ότι θα είναι πάντοτε δημοκρατία η Ελλάς»¹.

¹ Πρακτικά των Συνεδριάσεων της Βουλής επί των Συζητήσεων του Συντάγματος του 1975, Περίοδος Α' Προεδρευομένης Δημοκρατίας, Σύνοδος Α', σ. 68.

Η εισαγωγή της έννοιας του λαού στο άρθρο 1 παρ. 3 του Συντάγματος

Κατά τις συζητήσεις στη Βουλή για το άρθρο 1 παρ. 3 έγινε ρητή αναφορά στη σημασία των όρων «λαός» και «έθνος» και προτάθηκε από πολλούς ομιλητές να διατηρηθεί η διατύπωση προηγούμενων συνταγμάτων, η οποία αναφερόταν στο έθνος ως πηγής όλων των εξουσιών, όπως άλλωστε προέβλεπε και το αρχικό κυβερνητικό σχέδιο. Οι ομιλητές της παράταξης της Νέας Δημοκρατίας αναφέρθηκαν δια μακρών στην έννοια του έθνους εν σχέσει προς το σύνολο του Ελληνισμού κατά χώρο και κατά χρόνο, ανεξαρτητως του λαού που κατοικεί εντός ορισμένων συνόρων.

Ο Π. Κανελλόπουλος εξέφρασε επιγραμματικά τις υποχρεώσεις του κράτους έναντι του έθνους:

Το Σύνταγμά μας είναι το πρόγραμμα της δράσεώς μας, και δεν έχομε το δικαίωμα να αγνοήσωμεν ότι μπορούμε να φροντίζωμε και διά τον λαόν και διά το Έθνος. Έτσι θεμελιώνουμε δι' όλες μας τις Κυβερνήσεις την υποχρέωσιν να μεριμνούν ιστορικά διά τα εθνικά μας θέματα... Το μεριμνώ υπέρ της Κύπρου ή μεριμνώ υπέρ των Ελλήνων της Αμερικής ή μεριμνώ υπέρ του Πατριαρχείου, δεν σημαίνει ότι επεμβαίνω εις τα εσωτερικά άλλης χώρας.

Σημαίνει ότι έχω την υποχρέωση να φροντίζω τον Ελληνισμό, να συντονίζω τις προσπάθειές του προς τις δικές μου και να αναλαμβάνω όλες τις υποχρεώσεις που απορρέουν από την εθνική μας ιστορία...².

Ένθερμος αγορητής υπέρ της παραμονής της έννοιας του έθνους στο Σύνταγμα ήταν ο καθηγητής Δ. Ζακυθινός, ο οποίος σε μια μνημειώδη αγόρευση του ανέφερε ότι...

Το Ελληνικόν έθνος δεν είναι οποιοδήποτε άλλο έθνος, είναι μια φυσική ομάς ανθρώπων, η οποία ζι εις έναν ορισμένον τόπον, είναι φυσική ομάς, η οποία εν τούτοις είναι μια πνευματική και ηθική πρωτίστως κοινότης. Και εν πάση περιπτώσει ο λαός, οποιοσδήποτε άλλος λαός, δεν δίδει το νόημα αυτού του βαθύτερου νοήματος της κοινότητος της πνευματικής και της ηθικής... Το δε έθνος έχει ...στενωτάτην σχέσιν προς το κράτος, είτε διότι αντιπροσωπεύει αφανισθέν ηνωμένον κράτος, είτε διότι συμπίπτει προς ηνωμένον κράτος υφιστάμενον και φιλοδοξεί ή τείνει να ιδρύσει μελλοντικώς ηνωμένον κράτος...³.

² Επίσημα Εστενογραφημένα Πρακτικά της Ολομελείας της Επιτροπής του Συντάγματος 1975, Αθήνα 1975, σ.264. Στον ίδιο τόμο βλ. την αγόρευση του Γ. Β. Μαγκάκη με αναφορά στον Καθηγητή Πολίτη, ο οποίος υποστήριζε ότι: «Την έννοιαν του έθνους δεν συνιστά μόνον η κοινή θρησκεία, αλλά και κοιναί ημέραι ιστορίας, κοιναί ημέραι πολέμου, κοιναί ημέραι δακρύων, κοιναί ημέραι δόξης κλπ», σ. 107. Επίσης τις αγορεύσεις του Δ. Παπασπύρου, 2. 257Ν. Γαζή, σ. 261 και Κ. Τσάτσου, σ. 264. Ο τελευταίος δεν ήθελε αναφορά στην έννοια του έθνους για λόγους νομικής καθαρότητας και ακρίβειας.

³ Πρακτικά των Συνεδριάσεων της Βουλής επί των συζητήσεων του Συντάγματος 1975, Αθήνα 1975, σ. 80.

Στην αυτή γραμμή σκέψεως ο Κ. Στεφανόπουλος παρατήρησε ότι:

‘Εθνος και λαός είναι ένα και το αυτό. Δεν εγκαταλείπομεν το έθνος. Δεν αισθανόμεθα βεβαίως παρά τεραστίαν αγάπην προς τον λαόν... Αλλά επιτρέψατέ μου να παραμείνω... ένας ανυποχώρητος εραστής της εθνικής ιδέας⁴.

Ο Δ. Παπασπύρου υπεραμύνθηκε επίσης της παραμονής της εννοίας του έθνους:

Ζώμεν εις εποχήν εντόνου εξάρσεως του εθνικού αισθήματος των κρατών και περιβαλλόμεθα από πολλούς κινδύνους. Δεν έχομεν το δικαίωμα να εγκαταλείψωμεν την παγίαν αναφοράν των δημοκρατικών συνταγμάτων μας εις την έννοιαν του έθνους ως πηγής πάσης εξουσίας. Η αναφορά αυτή ενισχύει και δεν αποδυναμώνει την λαϊκήν κυριαρχίαν⁵

Γλαφυρότερος όλων ο Ηλίας Ηλιού συνόψισε την έννοια του έθνους

Γνωρίζομεν, ότι εις την λέξιν ‘Εθνος, είναι και ο Μέγας Αλέξανδρος και ο Πτωχοπρόδρομος και ο Κολοκοτρώνης και απώτεροι απόγονοί μας που θα ζουν το 2.500 ή το 3000 μ.Χ. ...Εις το ‘Εθνος ανήκουν και οι Έλληνες της Κύπρου, και οι Έλληνες της Αμερικής, του Καναδά, της Αυστραλίας, της Αιγύπτου, όπου έχουν αποκτήσει και την ιθαγένειαν εκείνων των χωρών που διαμένουν. Αποτελούν αυτοί οι Έλληνες τμήμα του ‘Εθνους, δεν αποτελούν όμως τμήμα του Κράτους...^{6, 7}.

Αντιθέτως ο Κ. Τσάτσος έκανε τη διάκριση μεταξύ των δύο εννοιών, λαού και έθνους, από πλευράς πολιτειολογίας και υποστήριξε τη θέση του με αυστηρώς επιστημονικά κριτήρια, μακράν των συναισθηματικών δεσμεύσεων της δικής του πολιτικής παρατάξεως:

Ο λαός, το παρόν, είναι η πηγή της εξουσίας της πολιτείας. Το έθνος είναι ο λαός εν τη ιστορική του συνεχεία. Αυτό είναι. Αλλεργία κατά των λέξεων δεν έχω, ούτε του λαού ούτε του έθνους και δεν επηρεάζομαι εις την διατύπωσιν του Συντάγματος από αλλεργίας του παρελθόντος. Ούτε η λαοκρατία με ενοχλεί, ούτε ο εθνικισμός και η εθνικοφοροσύνη. Όλα αυτά τα εξέχασα. Κάμω Σύνταγμα δια το μέλλον⁸.

⁴ Οπ. παρ. σ. 80.

⁵ Οπ. παρ. σ. 63.

⁶ Πρακτικά των Συνεδριάσεων των Υποεπιτροπών της επί του Συντάγματος 1975 Κοινοβουλευτικής Επιτροπής, Αθήναι, Ιούλιος 1975, σ. 59. Ο Η. Ηλιού θεωρούσε ότι, παρά την σημασία την οποία απέδιδε στη λέξη έθνος, σε νομικό κείμενο θα έπρεπε να θεθεί η έννοια του λαού.

⁷ Γ. Κασσιμάτης, *Συνταγματικό Δίκαιο II, Οι λειτουργίες του Κράτους, Πανεπιστημιακές Παραδόσεις*, τευχ. Α', σ. 90-91. Βλ. επίσης Ν. Αλιβιζάτου, «Έθνος» κατά «λαού» μετά το 1940 εις Δ. Γ. Τσαούση (επιμ.) *Ελληνισμός-Ελληνικότητα, Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, ΕΣΤΙΑ, 1983, σ. 79 – 90. Γ. Κοντογιώργη, *Έθνος και «εκσυγχρονιστική» νεωτερικότητα*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2006. Ν. Σβορώνου, *Το Ελληνικό Έθνος – γένεση και διαμόρφωση του νέου ελληνισμού*, εκδ. Πόλις, 2005.

⁸ Πρακτικά, οπ. παρ. σ. 79.

Την ίδια άποψη είχε διατυπώσει και στις συζητήσεις της Επιτροπής του Συντάγματος:

Πάντως δεν προτιμώ την λέξιν λαός από δέος προς την λέξιν Έθνος αλλά από πίστιν προς την επιστημονικήν ακριβολογίαν της λέξεως λαός. Διότι ο λαός είναι το παρόν και το έθνος δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο λαός εν τη ιστορική του συνεχεία. Άλλοτε ελέγαμε την λέξιν γένος και μας συνεκίνει, όπως μας συγκινεί σήμερα η λέξις λαός...⁹.

Η άποψη του Κ. Τσάτσου τελικώς περιλήφθηκε στο άρθρο 1 παρ. 3 του Συντάγματος (: «Όλες οι εξουσίες πηγάζουν από το λαό», με την προσθήκη ότι : «ασκούνται υπέρ αυτού και του έθνους», ώστε να ληφθούν υπόψη και τα συμφέροντα και της τεραστίας εκτάσεως ομογένειας)¹⁰.

Η αντίληψη αυτή ανταποκρίνεται και στην επιστημονική θεωρία σχετικά με την έννοια του έθνους, το οποίο αναφέρεται στο σύνολο των εντός και εκτός της ελληνικής επικρατείας διαβιούντων ατόμων, τα οποία συνδέονται με τους δεσμούς της κοινής ιστορικής συνειδήσεως, ίσως της κοινής γλώσσας ή/και της κοινής θρησκείας και σε κάθε περίπτωση με το συναίσθημα κοινού ιστορικού παρελθόντος, κοινών επιδιώξεων και κοινού πολιτισμού¹¹. Ο όρος του «έθνους» συνδέεται με τα στοιχεία που πρώτος καταχώρησε ο Ηρόδοτος ως συστατικά της δημιουργίας του δηλαδή το όμαιμον, ομόγλωσσον και ομόθησκον¹².

Οι αρμοδιότητες του Προέδρου της Δημοκρατίας

Το Σύνταγμα του 1975 εξέφραζε κατά την άποψη του καθηγητή Προδρόμου Δαγτόγλου έναν «πολιτικό δικεντρισμό», δεδομένου ότι ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας μπορούσε να παύει την Κυβέρνηση μετά από γνώμη του Συμβουλίου της Δημοκρατίας (άρθρο 38 παρ. 2) όπως επίσης και να διαλύει την Βουλή, πάλι μετά γνώμη του Συμβουλίου της Δημοκρατίας (άρθρο 41 παρ. 1) εάν ευρίσκετο σε προφανή δυσαρμονία προς το λαϊκό αίσθημα ή εάν η σύνθεσή της δεν εξασφάλιζε κυβερνητική σταθερότητα.

⁹ Επίσημα Εστενογραφημένα Πρακτικά της Ολομελείας της Επιτροπής του Συντάγματος του 1975, Περίοδος Α΄ Σύνοδος Α΄ Προεδρία Κ. Τσάτσου, συνεδρίαση 17^η, 17 Μαρτίου 1975, σ. 264.

¹⁰ Για την διασαφήνιση των εννοιών Έθνος, ομογένεια, απόδημος ελληνισμός και λαός βλ. και Ισμήνη Κριάρη – Κατράνη, *Η συνταγματική προστασία της παιδείας του αποδήμου ελληνισμού-Συμβολή στην ερμηνεία του άρθρου 108 παρ. 1 του Συντάγματος*, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα Θεσσαλονίκη, 2008.

¹¹ Α. Ράϊκου, *Γενική Πολιτειολογία*, έκδ. ενάτη, 1980, σ. 9.

¹² «Αύτις δε το Ελληνικόν, εόν όμαιμόν τε και ομόγλωσσον, και θεών ιδρύματά τε κοινά και θυσία ήθεά τε ομότροπα, των προδότας γενέσθαι Αθηναίους ουκ αν ευ έχου» ((ύστερα όλοι οι Έλληνες έχουν το ίδιο αίμα, την ίδια γλώσσα. Τα ιδρύματα των θεών είναι κοινά γι' αυτούς και τα ήθη όμοια. Και δεν είναι σωστό να τα προδώσουμε εμείς αυτά οι Αθηναίοι), Ηρόδοτος, *Ουρανία*, 136-144. Πρβλ. επίσης «Εσμέν... Έλληνες το γένος, ως ή τε φωνή και η πάτριος παιδεία μαρτυρεί» Γεώργιος Γεμιστός ή Πλήθων.

Οι αρμοδιότητες αυτές συμπληρωνόταν με το άρθρο 44 παρ. 2 που προέβλεπε την δυνατότητα του Προέδρου να προκηρύσσει δημοψήφισμα για κρίσιμα εθνικά θέματα και το άρθρο 44 παρ. 3 που αναφερόταν στην δυνατότητά του να απευθύνει διαγγέλματα στον ελληνικό λαό.

Αυτές όμως οι αρμοδιότητες, τις οποίες η αντιπολίτευση και μεγάλο μέρος της συνταγματικής θεωρίας χαρακτήρισε «υπερεξουσίες» ήταν περιορισμένες λόγω έλλειψης δημοκρατικής νομιμοποίησης: Ένας σώφρων Πρόεδρος θα προέβιαινε σε πολύ προσεκτική άσκηση των αρμοδιοτήτων αυτών ή και δεν θα τις ασκούσε καθόλου εάν αμφέβαλλε για το αποτέλεσμα των επομένων εκλογών.

Αντιστρόφως, οι εξουσίες του Προέδρου της Δημοκρατίας μέτρια μόνον επίδραση θα μπορούσαν να έχουν στις χωρίς μέτρο ή απερίσκεπτες τάσεις ενός Πρωθυπουργού¹³.

Οι αντιλήψεις του Κ. Τσάτσου, ο οποίος τις υπεστήριξε με ένταση στις συζητήσεις στη Βουλή βασιζόταν στην γενικότερη θεώρησή του σχετικά με τους «αρίστους πολιτικούς άνδρες» και το ρόλο που θα εκαλούντο να διαδραματίσουν στην πολιτική ζωή: Επρόκειτο για τον ρόλο του «Νέστορος», ο οποίος με βάση την πείρα του και την πανθομολογουμένη σοφία του –αποδεκτή από όλο το πολιτικό φάσμα– θα προσέφερε τις πολιτικές του υπηρεσίες σε δύσκολες για την χώρα περιόδους. Σε κάθε περίπτωση ο ίδιος θεωρούσε ότι η προσφυγή στις κάλπες αποτελούσε δικλείδα ασφαλείας, αυτό ακριβώς που επέσειαν οι αντίπαλοί του ως πηγή δεινών, με βάση τις εμπειρίες των αλήστου μνήμης εκλογών των αρχών της δεκαετίας του '60:

Κατά ποία λογική είναι δυνατόν το δικαίωμα προσφυγής εις τον λαόν, οποτεδήποτε ασκούμενον, να θεωρείται αντιδημοκρατικόν; Δεν νομίζω ότι όλα, όσα ελέχθησαν δικαιολογούν την δεισιδαιμονίαν εις βάρος του Σχεδίου Συντάγματος, ότι δηλαδή το Σύνταγμα φάλκιδεύει δικαιώματα του λαού, αφού ο λαός και δια των εκλογών και δια των δημοψηφισμάτων είναι ο έσχατος κριτής εις πάσαν περίπτωσιν...¹⁴. Ο Πρόεδρος είναι ο πτωχός συγγενής, ο οποίος, όταν τα πράγματα δεν βαδίζουν καλώς, δια να συμμαζέψει την κατάστασιν, αναλαμβάνει ορισμένας εξουσίας, διότι η εξουσία του είναι μία και μόνον, είναι η εξουσία να «ερωτά» τον ελληνικόν λαόν, είτε δι' εκλογών μετά διάλυσιν είτε διά δημοψηφίσματος. Είναι αυτά αντιδημοκρατικά;¹⁵

Τις πεποιθήσεις αυτές δεν τις συμεριζόταν η πλειονότητα των πολιτικών και των επιστημόνων το 1975¹⁶: Επρόκειτο για τις γενεές που είχαν ζήσει στις ανώμαλες

¹³ Prodromos Dagtoglou, Die griechische Verfassung, in: Jahrbuch des Oeffentlichen Rechts, NF1983, 355 – 360 (357).

¹⁴ Πρακτικά των Συνεδριάσεων της Βουλής επί των Συζητήσεων του Συντάγματος 1975, Περίοδος Α' Σύνοδος Α', σ. 934.

¹⁵ Οπ. παρ. σ. 935.

¹⁶ Dimitris Th. Tsatsos: Die neue griechische Verfassung –Parlamentarische Ohnmacht statt demokratischer Kontrolle, Heidelberg Forum, Decker/Mueller, 1980, όπου χαρακτηρίζει τις σχετικές αρμοδιότητες ως: Ein paradoxes Praesidialsystem als « Exekutivdemokratie », S. 22. Γ. Αναστασιάδη, Ο διορισμός και

πολιτικές περιόδους του μεσοπολέμου, είχαν βιώσει την πίκρα και την απόγνωση του Δευτέρου Παγκοσμίου πολέμου και του επακολουθήσαντος εμφυλίου και συμμετείχαν στις πολιτικές εξελίξεις μετά τον πόλεμο με νωπές τις αναμνήσεις από τις αποκάλυπτες επεμβάσεις του στέμματος και τις θεωρίες για τις δυνατότητες του βασιλέως «να διορίσει πρωθυπουργό ακόμη και τον κηπουρό του». Δεν ήταν διατεθειμένοι να επιτρέψουν να δημιουργηθεί ένας πόλος εξουσίας με μη απολύτως ελεγχόμενες δυνατότητες. Η συνταγματική ιστορία της Ελλάδος, με πλήθος πολιτικών παρεμβάσεων από την πλευρά του Ανωτάτου άρχοντος, είχε δημιουργήσει βεβαρημένη κληρονομικότητα για τον νέο θεσμό του Προέδρου της Δημοκρατίας.

Τα αρνητικά ιστορικά παραδείγματα επανερχόταν συνεχώς στις συζητήσεις στην Βουλή, παρά τις αναφορές του Κ. Τσάτσου σε ευνοϊκές παρεμβάσεις ισχυρών προσωπικοτήτων: « Η λύσις του Αλεξάνδρου Ζαΐμη το 1926 έβλαψε τον τόπον; Η λύσις του Μαξίμου δεν ήτο αναγκαία λύσις το 1946-47;»¹⁷

Είναι γεγονός επίσης ότι ο φόβος της καταχρήσεως των προεδρικών αρμοδιοτήτων από ισχυρές και προβεβλημένες προσωπικότητες ήταν υπαρκτός καθ' όλη την διάρκεια των συζητήσεων του Συντάγματος.

Η Αντιπολίτευση κάνει μια κριτική συγκεντρώνουσα τα πυρά της εις τούτο: Ότι δηλαδή δημιουργούμε αντιδημοκρατικόν Σύνταγμα και τούτο ίσως με την βαθυτέραν σκέψιν ότι η θέσις του Προέδρου ανήκει εις ένα ισχυρόν άνδρα, ο οποίος θέλει να έχει ισχυράς εξουσίας. Η τοποθέτησις αυτή είναι εσφαλμένη. Πιστεύω ότι ολόκληρον το Σύνταγμα εγένετο χωρίς αναφοράν εις συγκεκριμένα πρόσωπα¹⁸.

Ο Κ. Τσάτσος υπεραμύνθηκε μέχρι τέλους και των αντιλήψεων που εξέφρασε το συνταγματικό κείμενο και του ρόλου που είχε διαδραματίσει η αντιπολίτευση. Για το πρώτο δήλωσε χαρακτηριστικά: «Το Σύνταγμα αυτό επήγασε από ελληνικό πνεύμα, οικοδομήθηκε με το ελληνικό μέτρο κι αφιερώνεται εις το ελληνικό έθνος»¹⁹. Για την αποχώρηση της αντιπολιτεύσεως από τη Βουλή με αφορμή το άρθρο 48 δήλωσε σκωπτικά: «Η Δημοκρατία τους εκάλει να είναι εδώ, το πείσμα τους τους έβγαλε έξω»²⁰.

η παύση των κυβερνήσεων στην Ελλάδα. Από την αρχή της δεδηλωμένης στο Σύνταγμα του 1975, 1981' Ευ. Βενιζέλου, *Η λογική του πολιτεύματος και η δομή της εκτελεστικής εξουσίας στο Σύνταγμα του 1975, 1980'* Φ. Βεγλερή, *Η διαρρύθμιση της εκτελεστικής εξουσίας κατά το σχέδιο του νέου Συντάγματος, ΤοΣ 1975*, σ. 282 επ.' Αρ. Μάνεση, Η νομικοπολιτική θέση του Προέδρου της Δημοκρατίας κατά το Κυβερνητικό Σχέδιο Συντάγματος, *ΝοΒ 1975*, σ. 449 επ.' Αν. Παντελή, Τρεις προεδρικές αρμοδιότητες : Ο διορισμός του Πρωθυπουργού, η παύση της Κυβερνήσεως και η κήρυξη καταστάσεως πολιορκίας, *ΤοΣ 1981*, σ. 242 επ.

¹⁷ Πρακτικά των Συνεδριάσεων της Βουλής επί των Συζητήσεων του Συντάγματος 1975, Περίοδος, Α' Προεδρευομένης Δημοκρατίας, Σύνοδος Α', σ. 995.

¹⁸ Οπ. Παρ. σ. 935

¹⁹ Οπ. παρ. σ. 1090.

²⁰ Οπ. παρ. σ. 1090.

Το Σύνταγμα του 1975 αναθεωρήθηκε δέκα χρόνια μετά και οι επίμαχες διατάξεις τροποποιήθηκαν τελειώς. Ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας έχει πλέον δεσμία αρμοδιότητα στα θέματα που πιθανόν θα μπορούσε να λάβει κάποιες πρωτοβουλίες υπό το προηγούμενο νομικό πλέγμα. Το πολίτευμα απέκτησε «πρωθυπουργοκεντρικό» χαρακτήρα και ο ρόλος του προέδρου είναι πλέον, ίσως και υπέρ του δέοντος, συμβολικός²¹.

Ένας από τους κύριους πολέμιους των διατάξεων αυτών, ο καθηγητής Ευάγγελος Βενιζέλος, σε μια νηφάλια αποτίμηση των σχετικών άρθρων του Συντάγματος του 1975 τριάντα τρία έτη μετά, μακριά από την ένταση της μεταπολιτευτικής περιόδου και τα πρόσωπα που έπαιζαν τότε πρωταγωνιστικό ρόλο, δίνει τις πραγματικές διαστάσεις των νομικών ρυθμίσεων, λαμβάνοντας υπόψη και τη δεκαετή εμπειρία από την εφαρμογή αυτού του Συντάγματος:

Οι διατάξεις σχετικά με τον διορισμό και την παύση της Κυβέρνησης, στην περίπτωση Κυβέρνησης με αυτοδύναμη κοινοβουλευτική πλειοψηφία, καθιστούσαν τις σχετικές αρμοδιότητες του Προέδρου της Δημοκρατίας πλήρως οριοθετημένες (άρθρο 37 παρ. 2 Σ. 1975).

Στην περίπτωση, όμως, κατά την οποία το κοινοβουλευτικό πολίτευμα εμφανιζόταν υπό την μειοψηφική του εκδοχή, τότε ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας διέθετε ελευθερία κινήσεων, με έσχατο όριο τη διάλυση της Βουλής και την προκήρυξη νέων εκλογών, με Κυβέρνηση όμως διεξαγωγής των εκλογών διορισμένη από τον ίδιο, χωρίς συνταγματικούς φραγμούς ως προς το πρόσωπο του Πρωθυπουργού, το οποίο θα μπορούσε να είναι κοινοβουλευτικό ή εξωκοινοβουλευτικό πρόσωπο.

Το δεύτερο πρόβλημα αναφερόταν στην αρμοδιότητα του Προέδρου της Δημοκρατίας να παύει την Κυβέρνηση –αρμοδιότητα που οδηγούσε έμμεσα σε διάλυση της Βουλής και προκήρυξη νέων εκλογών με την ευθύνη Κυβέρνησης διορισμένης κατά το άρθρο 38 παρ. 1 εδ. β' Σ. 1975.

Οι δύο αυτές επιλογές συνέθεταν έναν μηχανισμό οριακού και αρνητικού ορλεανισμού²² που δεν ήταν ούτε αναπόφευκτος ούτε έκδηλος, ήταν όμως υπαρκτός: με την αρνητική του μορφή στο άρθρο 38 παρ. 2 και με την οριακή του μορφή στο άρθρο 37 παρ. 4 Σ. 1975, όπως ήταν δηλαδή διατυπωμένες οι διατάξεις πριν από την αναθεώρηση του 1986.

²¹ Ευ. Βενιζέλου, *Το κοινοβουλευτικό πολίτευμα και η λειτουργία του κατά το Σύνταγμα 1975/86*, 1987, σελ. 57 επ.· Ευ. Βενιζέλου, *Το αναθεωρητικό κεκτημένο*, 2002· Αρ. Μάνεση, *Η συνταγματική αναθεώρηση του 1986· Μια κριτική αποτίμηση της νομικοπολιτικής της σημασίας*, 1989, σ. 31 επ.· Α. Παντελή, *Οι συνταγματικές ρυθμίσεις του 1986*, 1994· Φ. Σπυροπούλου, *Ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας ως ρυθμιστής του πολιτεύματος*, 1990· Δ.Θ. Τσάτσου, *Η ανάδειξη του Πρωθυπουργού*, Συμβολή στην ερμηνεία του άρθρου 37 του Συντάγματος 1975/86, 1989· Κ. Χρυσογόνου, *Η αναθεώρηση του Συντάγματος και το κοινοβουλευτικό σύστημα*, *Δίκαιο και Πολιτική* 11, 1986, σ. 63 επ.

²² Ορλεανισμός; Διπλή εξάρτηση της Κυβέρνησης από την εμπιστοσύνη τόσο της Βουλής όσο και του αρχηγού του κράτους.

Βέβαια η δεκάχρονη εφαρμογή του Συντάγματος, από το 1975 μέχρι την αναθεώρηση του 1986, δεν παρουσίασε κάποια περίπτωση εφαρμογής των προβληματικών εκδοχών του θεσμού. Το κοιμματικό και εκλογικό σύστημα σε όλη αυτή την περίοδο εμφάνιζε ως σταθερό χαρακτηριστικό την ανάδειξη αυτοδύναμων μονοκομματικών πλειοψηφιών.

Πρέπει επιπλέον να επισημανθεί, ότι κατά τη μοναδική φορά που σε όλη αυτή την περίοδο είχαμε εφαρμογή του άρθρου 38 παρ. 1 εδ. β' Σ. 1975, δηλαδή διαδικασία διορισμού νέας Κυβέρνησης μετά από παραίτηση της προηγούμενης και με σκοπό την άμεση διάλυση της Βουλής και την προκήρυξη εκλογών, τον Οκτώβριο του 1981, ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας θεώρησε τη σχετική του αρμοδιότητα ως υποκειμένη στην αρχή της δεδηλωμένης και έτσι επαναδιόρισε ως Πρωθυπουργό τον αρχηγό της απόλυτης πλειοψηφίας – ερμηνευτικό προηγούμενο που είχε ως συνέπεια την οριοθέτηση της αρμοδιότητας του Προέδρου της Δημοκρατίας να παύει την Κυβέρνηση (άρθρο 38 παρ. 2 Σ. 1975). Η παύση της Κυβέρνησης που διέθετε την απόλυτη κοινοβουλευτική πλειοψηφία θα έπρεπε να έχει ως αυτόματη και μόνη συνέπεια τον επαναδιορισμό του ίδιου Πρωθυπουργού – αρχηγού της πλειοψηφίας, την άμεση διάλυση της Βουλής και την προκήρυξη εκλογών...

Αυτά ήταν σε πολύ γενικές γραμμές τα δεδομένα του Συντάγματος του 1975, που δεν έπαυε να περιλαμβάνει στο σώμα του τις διατάξεις των άρθρων 37 παρ. 4 και 38 παρ. 2, ενώ στη μακροχρόνια προοπτική που διεκδικεί και προϋποθέτει κάθε Σύνταγμα ήταν πολύ πιθανό να αναδεικνύονταν τα πολιτικά δεδομένα μιας μειοψηφικής εκδοχής του κοινοβουλευτικού πολιτεύματος²³.

Αν αντιπαραβάλει κανείς την ανάλυση αυτή με τις θυελλώδεις αντιδράσεις κατά των υπό συζήτηση διατάξεων την εποχή της ψηφίσεως του Συντάγματος, οφείλει ίσως να παραδεχθεί ότι ο όρος «διδασκαλία» που είχε χρησιμοποιήσει ο Κ. Τσάτσος για να περιγράψει τη σφοδρότητα των αντιδράσεων των πολιτικών του αντιπάλων δεν απέχει ίσως πολύ από την αλήθεια!

Ο σκοπός της παιδείας

Στην δευτέρα παράγραφο του άρθρου 16 ορίζεται ότι

η παιδεία αποτελεί βασική αποστολή του κράτους και έχει σκοπό την ηθική, πνευματική και επαγγελματική και φυσική αγωγή των Ελλήνων, την ανάπτυξη της εθνικής και θρησκευτικής συνείδησης και τη διάπλυσή τους σε ελεύθερους και υπεύθυνους πολίτες.

²³ Ευάγγελος Βενιζέλος, *Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου*, Αναθεωρημένη Έκδοση, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 2008, σ. 626 -627.

Στην αγόρευσή του ο Κ. Τσάτσος περιέγραψε το γενικό πλαίσιο, εντός του οποίου η παιδεία οφείλει να καλλιεργείται και να αναπτύσσεται στην Ελλάδα:

Όπου ασκείται παιδεία, όπου καλλιεργούμε τον άνθρωπο ψυχικά και πνευματικά και όπου υπάρχει γενικά έργο πολιτιστικόν, πάντοτε ασκείται μέσα εις ένα ορισμένο κλίμα, μέσα εις ένα ορισμένο πνευματικό χώρο. Μέσα σ' αυτόν γεννιόμαστε και μέσα σ' αυτόν κατά τους αμειλίκτους νόμους της ιστορίας πορευόμεθα... Τοιαύτα κλίματα υπάρχουν δύο-τρία εις την ιστορίαν της ανθρωπότητος: Η Ασία, ο σινικός κόσμος, αι Ινδίαί, έχουν τον πολιτισμόν των, έχουν το κλίμα των. Η Ευρώπη έχει το ιδικόν της... Με μεγάλην υπερηφάνειαν δύναται πας Έλλην να υποστηρίξη ότι ένα μεγάλο μέρος αυτού του κλίματος, του πνευματικού χώρου μέσα εις τον οποίον κινείται ολόκληρος ο ευρωπαϊκός κόσμος, έχει το ελληνικόν πνεύμα. Είναι τούτο αναμφισβήτητον. Όταν λοιπόν ημείς θέλομεν να δώσωμεν παιδείαν, μα είτε είμεθα Έλληνες, είτε είμεθα Ιρλανδοί, είμεθα δεσμευμένοι από τον αμειλικτον αυτόν νόμον της ιστορίας, ο οποίος μας επιτάσσει μέσα εις αυτό το κλίμα να κινούμεθα. Δεν ημπορεί να γίνωμεν ούτε Βουδισταί, ούτε οπαδοί του Λάο-τσε. Είναι αμειλικτος αυτός ο νόμος. Έρχεται, όμως, εις τον ρουν της Ελληνικής Ιστορίας, από ασιατικήν σημαντικήν πηγήν και εμβολιάζεται το χριστιανικόν μήνυμα ή μάλλον η χριστιανική αρχή της αγάπης. Ο ελληνικός κόσμος επί δύο-τρεις αιώνας αγωνιζόμενος έκαμε αυτήν την σύνθεσιν, έκαμεν αυτήν την προσπάθειαν της συνθέσεως αυτών των δύο αντινομικών στοιχείων, του αλόγου στοιχείου της αγάπης με το λογικόν στοιχείον του ελληνικού πνεύματος. Και ολόκληρος ο ελληνικός – ευρωπαϊκός πολιτισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας συνεχής αγών συνθέσεως αυτών των δύο διαλεκτικώς συγκρουομένων και συντιθεμένων εκάστοτε στοιχείων...²⁴

Ο Κ. Τσάτσος, γνώστης της συμβολής του ελληνικού πνεύματος στην εξέλιξη του ευρωπαϊκού πολιτισμού, αναδεικνύει την γενική πολιτισμική διάσταση της εκπαίδευσης και την συμβολή του ευρωπαϊκού πνεύματος μέσα στο σύνολο των πολιτισμών και υπογραμμίζει την πολιτιστική ομάδα στην οποία ανήκει η Ελλάδα: Τα στοιχεία, τα οποία οφείλει να καλλιεργήσει το σχολείο είναι τα στοιχεία της κοινής ευρωπαϊκής ταυτότητας, στην δημιουργία της οποίας η Ελλάδα είχε συμβάλει διαχρονικά. Η Ευρώπη δεν αποτελούσε μόνο πολιτική και οικονομική ένωση, στην οποία ο πολιτικός Κ. Τσάτσος φιλοδοξούσε να εισέλθει η χώρα του αλλά πρωτίστως και κυρίως πολιτιστική ενότητα στην οποία εκείνος ε γνώριζε ότι η χώρα του δικαιωματικώς ανήκε και στη σφυρηλάτηση των αξιών της οποίας είχε συμβάλει. Για τον λόγο αυτό ερμηνεύει την «εθνική συνείδηση» ως «ευρωπαϊκή συνείδηση», στην οποία όμως το ελληνικό στοιχείο έχει εξ ορισμού πρωτεύοντα ρόλο!

²⁴ Πρακτικά των Συνεδράσεων της Βουλής, σπ. παρ. σελ. 515.

Κωνσταντίνος Τσάτσος, ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας: έργα και λόγιοι

Στις 19 Ιουνίου 1975 η Βουλή, με μυστική ψηφοφορία, εξέλεξε πρώτο Πρόεδρο της Γ΄ Ελληνικής Δημοκρατίας τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, μέχρι τότε βουλευτή επικρατείας. Το εύρος της αποδοχής που απολάμβανε φαίνεται και από το αποτέλεσμα της ψηφοφορίας: 210 ψήφοι επί 295 παρόντων βουλευτών¹.

Αντίπαλός του ήταν ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος που υποστηρίχθηκε από την Ένωση Κέντρου και έλαβε 65 ψήφους. Το ΠΑΣΟΚ και η Ενωμένη Αριστερά ψήφισαν λευκό (20 ψήφοι).

Στον πρώτο λόγο που εκφώνησε με την ιδιότητα του Προέδρου, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος απαντώντας στην προσφώνηση του Προέδρου της Βουλής κ. Κ. Παπακωνσταντίνου, περιγράφει επιγραμματικά, αλλά τόσο ουσιαστικά το περιεχόμενο της αποστολής του, όπως το αντιλαμβάνονταν ο ίδιος:

Είμαι ... ένας απλούς στρατιώτης εις ένα αγώνα ευγενή, διά την θεμελίωσιν μιας εννομούμενης δημοκρατικής πολιτείας και δια την ανύψωσιν του βιοτικού επιπέδου του τόσον δοκιμασθέντος ελληνικού λαού².

Και πράγματι, όλα αυτά θα υπηρετήσει με τα έργα και τους λόγους του έως το τέλος της πεντάχρονης Προεδρικής του θητείας στις 5 Μαΐου 1980.

Από την ώρα που έγινε Πρόεδρος, βγήκα από τον στίβο των πολιτικών ανταγωνισμών σχολιάζει ο ίδιος στη Λογοδοσία μιας ζωής³. Αυτή η έξοδος του σηματοδοτεί την έναρξη ενός λαμπρού έργου, στο εσωτερικό και στο εξωτερικό.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν αποχωρίστηκε την ιδιότητα του συγγραφέα ούτε κατά τη διάρκεια της Προεδρίας. Παρενέβαινε στα δημόσια πράγματα μέσω άρθρων του και κειμένων του δημοσιευμένων, μεταξύ άλλων, στα περιοδικά της εποχής. Περιοδικά όπως η «Ευθύνη», η «Εποπτεία», η «Νέα Δομή», η «Ελεύθερη Γενιά» και η «Νέα Εστία» φιλοξενούν κατά καιρούς δημοσιεύματα με το όνομα του.

¹ <http://www.presidency.gr/biotsatsos.htm>

² Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, *ΟΜΛΑΙΕΣ 1975 – 1976*, ΑΘΗΝΑ, σελ. 15.

³ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία μιας ζωής*, ΟΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΩΝ ΦΙΛΩΝ, τόμ. β, Αθήνα, 2000, 2001⁴, σελ. 435.

Η «Ευθύνη» φιλοξενεί αναλογικά το μεγαλύτερο μέρος των δημοσιευμάτων του. Πιο συγκεκριμένα, στο τεύχος 51 τον Μάρτιο του 1976⁴ συναντάμε ένα απόσπασμα από τον Ε΄ Τόμο των Αφορισμών ο οποίος, όπως υπογραμμίζεται σε υποσημείωση, τότε όχι μόνο δεν είχε δημοσιευτεί, αλλά ούτε καν ολοκληρωθεί, και μάλιστα πρόκειται για την πρώτη εμφάνιση τμήματός του. Την ίδια χρονιά στις σελίδες του περιοδικού δημοσιεύεται η ομιλία με την οποία ο Πρόεδρος κήρυξε στις 05.07.1976 την έναρξη της Διεθνούς Διάσκεψης Θεάτρου στο θέατρο του Διονύσου⁵. Σε τεύχος του επόμενου έτους, τον Ιανουάριο του 1977, βρίσκουμε άρθρο του Κ. Τσάτσου με τίτλο «*Η Ευρώπη*»⁶. Στο τεύχος 75 του Μαρτίου του 1978 αναδημοσιεύεται σε μετάφραση συνέντευξη που παραχώρησε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος στον κ. Dimitri T. Analis και η οποία πρωτοδημοσιεύτηκε στη γαλλική εφημερίδα *Le Monde* στις 21.02.1978⁷. «*Για τον Διονύσιο Σολωμό*» τιτλοφορείται ομιλία του σε εορταστική εκδήλωση προς τιμή του εθνικού μας ποιητή, η οποία δημοσιεύτηκε στο 85^ο τεύχος του περιοδικού, τον Ιανουάριο του 1979⁸. Αποσπάσματα από τις ιδιαίτερα βαρυσήμαντες, κατά γενική ομολογία, ομιλίες του κατά την επίσημη επίσκεψή του στη Γαλλία στις 23-26 Απριλίου 1979 περιλαμβάνονται στην «Ευθύνη» του Ιουνίου του 1979⁹.

Τον Απρίλιο του 1980 το περιοδικό σε τεύχος-αφιέρωμα για «*Το νόημα της ελευθερίας σήμερα*» θα συμπεριλάβει σχετικό ομώνυμο άρθρο του Προέδρου Κ. Τσάτσου¹⁰. Ίσως δεν είναι τυχαίο και χωρίς σκοπιμότητα το περιεχόμενο του τελευταίου κειμένου του Κωνσταντίνου Τσάτσου με την ιδιότητα του Προέδρου της Δημοκρατίας που δημοσιεύει το περιοδικό, με δεδομένο μάλιστα τον ευρωπαϊκό προσανατολισμό του Προέδρου. Δεν πρόκειται παρά για την ομιλία του Προέδρου στην τελετή απονομής του βραβείου Κουντενχόβε-Καλλέργη στη Λωζάννη στις 18.03.1980¹¹.

⁴ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Από τον Ε΄ τόμο των Αφορισμών*», ΕΥΘΥΝΗ, 51 (1976), σσ.97 -108.

⁵ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Ομιλία στη Διεθνή διάσκεψη θεάτρου*», ΕΥΘΥΝΗ, 56 (1976), σσ. 409 – 411 και Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Προεδρικά Κείμενα για την Ελλάδα και την Εποχή μας*, ΟΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΩΝ ΦΙΛΩΝ, Αθήνα, 1990, σελ. 187 – 190.

⁶ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Η Ευρώπη*», ΕΥΘΥΝΗ, 61 (1977), σσ. 1 -5.

⁷ Βλ. «*Συνέντευξη του Προέδρου της Δημοκρατίας κ. Κωνσταντίνου Τσάτσου σε γαλλική εφημερίδα*», ΕΥΘΥΝΗ, 75 (1978), σσ. 153 – 156

⁸ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Για τον Διονύσιο Σολωμό*», ΕΥΘΥΝΗ, 85(1979), σσ. 1 – 6.

⁹ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Από τους λόγους στη Γαλλία*», ΕΥΘΥΝΗ, 90 (1979), σσ. 305 – 31. Για τους λόγους που εκφρονήθηκαν στη Γαλλία βλ. και Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, *ΟΜΑΙΕΣ 1798 – 1979*, τόμ. Δ΄, Αθήνα καθώς και στο «*Η Ελλάδα στη Γαλλία, ο Πρόεδρος της Ελληνικής Δημοκρατίας Κωνσταντίνος Τσάτσος επισκέπτεται επίσημα το Παρίσι*», ΕΥΘΥΝΗ, ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΡΙΟΥ 3.

¹⁰ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Το νόημα της ελευθερίας*», ΕΥΘΥΝΗ, 100 (1980), σσ. 161 – 166.

¹¹ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Η υποδομή της Ευρώπης*», ΕΥΘΥΝΗ, 102 (1980), σσ. 337 – 344.

Στην «Εποπτεία» επιλέγει να εκδώσει μια σειρά μελετών του φιλοσοφικού περιεχομένου, που αφορούν στο έργο του μεγάλου Γερμανού φιλοσόφου Καντ¹². Σε τεύχος μάλιστα του περιοδικού του 1977, όπως ο ίδιος σχολιάζει στο εισαγωγικό σημείωμα¹³, ανατυπώνεται η μελέτη του «*Η γνωσιολογία του Καντ ως εισαγωγή στην ιδεοκρατία*» που είχε δημοσιευτεί πριν από 44 χρόνια.

Στη «Νέα Δομή» συναντάμε κείμενά του σε δύο συνεχόμενα τεύχη του 1976 τιτλοφορούμενα «*Μια προεισαγωγή στο πρόβλημα του θανάτου*»¹⁴ και «*Ιωάννης Καποδίστριας. Ομιλία στη Δημόσια Βιβλιοθήκη στην Κέρκυρα στις 21 Μαΐου 1976*»¹⁵. Η «Ελεύθερη Γενιά» θα φιλοξενήσει από το 1977 έως το 1979 διαδοχικά τα κείμενα «*Η ένωση της Ευρώπης και της Ελλάδας*»¹⁶, «*Τα δικαιώματα του ανθρώπου*»¹⁷, «*Τέχνη και Περιβάλλον*»¹⁸, «*Έθνος και ανθρωπότητα*»¹⁹.

Τέλος, στη «Νέα Εστία» θα βρούμε ένα κείμενο-σχόλιο του Κωνσταντίνου Τσάτσου για τα πενήντα χρόνια του περιοδικού²⁰, καθώς και λίγο μετά την αποχώρησή του από τον προεδρικό θώκο μια κριτική²¹ του στο έργο του Γ. Κ. Κατσιμπαλή σε σχετικό τεύχος-αφιέρωμα του περιοδικού.

Κατά τη διάρκεια της Προεδρίας εκδόθηκαν συνολικά πέντε (5) έργα του: «*Ενας διάλογος για την ποίηση*» (Γ. Σεφέρης – Κωνσταντίνος Τσάτσος) το 1975, το 1977 τα «*Αισθητικά Μελετήματα*» και το «*Ελλάς και Ευρώπη*», η «*Θεωρία της Τέχνης*» το 1978 και τα «*Ποιήματα άλλων καιρών και άλλων τόπων*» το 1980. Την ίδια περίοδο κείμενά του συμπεριλαμβάνονται και σε άλλα έργα, όπως σε μια έκδοση του Οργανισμού Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων το 1979 με τα Άπαντα του Ανδρέα Κάλβου, όπου στην εισαγωγή βρίσκουμε το δοκίμιο του Κωνσταντίνου Τσάτσου «*Ανδρέας Κάλβος, ποιητής της ιδέας*» το οποίο είχε πρωτοδημοσιευτεί το 1946 στο Χριστουγεννιάτικο τεύχος της «Νέας Εστίας».

¹² Κωνσταντίνος Τσάτσος, «*Η κοινωνική φιλοσοφία του Καντ*», ΕΠΟΠΤΕΙΑ, 5 (1976), σσ. 33 – 37, «*Ο Καντ και το διεθνές δίκαιον*», ΕΠΟΠΤΕΙΑ, 6 (1976), σσ. 3 – 9, «*Η κοινωνική φιλοσοφία του Καντ β*», ΕΠΟΠΤΕΙΑ, 6 (1976), σσ. 35 – 40, «*Η γνωσιολογία του Καντ ως εισαγωγή στην Ιδεοκρατία*», ΕΠΟΠΤΕΙΑ, 17 (1977), σσ. 599 – 628.

¹³ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «*Η γνωσιολογία του Καντ ως εισαγωγή στην Ιδεοκρατία*», ό. π., σ. 599.

¹⁴ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Μια προεισαγωγή στο πρόβλημα του θανάτου*», ΝΕΑ ΔΟΜΗ, 3 (1976), σ. 2.

¹⁵ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Ιωάννης Καποδίστριας. Ομιλία στη Δημόσια Βιβλιοθήκη στην Κέρκυρα στις 21 Μαΐου 1976*», ΝΕΑ ΔΟΜΗ, 4 (1976), σσ. 16 – 17.

¹⁶ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Η ένωση της Ευρώπης και της Ελλάδας*», ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΓΕΝΙΑ, 16 (1977), σσ. 18 – 20

¹⁷ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Τα δικαιώματα του ανθρώπου*», ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΓΕΝΙΑ, 21 (1978), σ. 24

¹⁸ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Τέχνη και Περιβάλλον*», ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΓΕΝΙΑ, 24 (1978), σσ. 25 – 26

¹⁹ Κωνσταντίνου Τσάτσου, «*Έθνος και ανθρωπότητα*», ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΓΕΝΙΑ, 29 (1979), σ. 25

²⁰ Βλ. το «*Ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας κ. Κωνσταντίνος Δ. Τσάτσος για τα πενήντα χρόνια της 'Νέας Εστίας'*», ΝΕΑ ΕΣΤΙΑ, 1188 (1977), σσ. 2 – 3

²¹ Κωνσταντίνος Τσάτσος, «*Κατσιμπαλής*», ΝΕΑ ΕΣΤΙΑ, 1278 (1980), σσ. 1326 – 1327

Το να παρακολουθήσει κανείς τις ιδέες του Κωνσταντίνου Τσάτσου όπως ξεδιπλώνονται στα κείμενα της Προεδρίας είναι μια απαιτητική προσπάθεια, ακριβώς λόγω του εύρους των θεμάτων που διαπραγματεύεται ο συγγραφέας και του πλήθους των κειμένων. Η όποια απόπειρα αναγκαστικά αυτοπεριορίζεται σε μια –κατά το δυνατόν– αντιπροσωπευτική επιλογή κειμένων.

Έτσι, στα διαγγέλματα της Πρωτοχρονιάς και τα μηνύματά του τις μέρες των Χριστουγέννων διαγράφεται έντονα η προσπάθεια ενίσχυσης της συλλογικής εθνικής συνείδησης και η αισιόδοξη ενατένιση προς το μέλλον σε μια περίοδο με ‘νωπές’ ακόμη τις μνήμες των πρόσφατων πολιτικών αναταραχών.

Στα μηνύματα αυτά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος προσδιορίζει τις προϋποθέσεις που πρέπει να πληρούμε ως λαός και τα χαρακτηριστικά που πρέπει να καλλιεργήσουμε από τη μια, και να απεμπολήσουμε από την άλλη, προκειμένου να επιτύχουμε την προκοπή και την προόδου του έθνους. Σταθερή μας επιδίωξη πρέπει να έχουμε «...την ανεξαρτησία και την ακεραιότητα της πατρίδας μας»²², καθώς και την ισότιμη ένταξή μας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα, χωρίς ωστόσο να θεωρούμε την Κοινή Αγορά «... ένα τέλος· είναι μια αρχή»²³. Διευκρινίζει παράλληλα, ότι

Σκοπός μας είναι, όταν γίνουμε το δέκατο μέλος της Ευρωπαϊκής Κοινότητας, να μη χαλαρώσουμε τους δεσμούς μας με τα άλλα κράτη...²⁴.

Κάνει λόγο για την αναγκαία δραστηριοποίηση της νέας γενιάς και την καθολική λήθη, η οποία όμως

...δεν κατορθώνεται με την άρνηση ή με την παραποίηση της ιστορικής αλήθειας, αλλά με την αναγνώριση της αλήθειας από όλους χωρίς πάθος, χωρίς προκατάληψη²⁵.

Σε άλλο σημείο υπογραμμίζει ότι

Χρειαζόμαστε και κάτι άλλο, στο οποίο δε διαπρέπουμε κατά κανόνα· συλλογική προσπάθεια, συνεταιρική...αμοιβαία εμπιστοσύνη των ατόμων,...αυτοπειθαρχία²⁶.

Πράγματι, στο Διάγγελμα της Πρωτοχρονιάς του 1978²⁷ προσδιορίζει με πληρότητα και περίσσιο θάρρος τα αρνητικά εκείνα στοιχεία της ιδιοσυγκρασίας μας, που μας κόστισαν διαχρονικά ήττες και αποτυχίες. Αναφέρεται στο σχετικό απόσπασμα:

²² Κωνσταντίνου Τσάτσου, ‘Διάγγελμα Πρωτοχρονιάς 1977’, στο Προεδρικά Κείμενα για την Ελλάδα και την εποχή μας, ό.π., σελ. 49

²³ Στο ίδιο, ‘Διάγγελμα Πρωτοχρονιάς 1980’, σελ. 68.

²⁴ Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, ‘Χριστουγεννιάτικο μήνυμα προς τους Αποδήμους’, ΟΜΙΛΙΕΣ 1975 – 1977, ΑΘΗΝΑ, σελ. 81

²⁵ Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, ‘Διάγγελμα Πρωτοχρονιάς 1976’, ΟΜΙΛΙΕΣ 1975 – 1976, ΑΘΗΝΑ., σελ. 48

²⁶ Κωνσταντίνου Τσάτσου, ‘Διάγγελμα Πρωτοχρονιάς 1980’, στο Προεδρικά Κείμενα για την Ελλάδα και την εποχή μας, ό.π., σελ. 69

²⁷ Στο ίδιο, ‘Διάγγελμα Πρωτοχρονιάς 1978’, σελ. 54 -55.

Τρεις νομίζω είναι οι κύριες ρίζες του κακού. Δεν συμπαθούμε την ομαδική πειθαρχημένη δουλειά, ενώ μας ταιριάζει η ατομική δραστηριότητα, που φθάνει στα όρια του αντικοινωνικού εγωισμού. Μας σαγηνεύουν οι ακραίες επιδιώξεις, οι αδιάλλακτες λύσεις...Και τέλος βιαζόμαστε...Θέλομε το γρήγορο αποτέλεσμα... Βιαζόμαστε και για τις πραγματοποιήσεις, αλλά δυστυχώς και για το σχηματισμό των γνωμών μας.

Μιλώντας για την Ορθόδοξη Εκκλησία και τη χριστιανική πίστη στο καθιερωμένο γεύμα, που παραθέτει ο αρχηγός του κράτους προς την Ιεραρχία της Εκκλησίας την Κυριακή της Ορθοδοξίας υπογραμμίζει ότι

...η κύρια αποστολή της Εκκλησίας, ..., είναι η καλλιέργεια του υψίστου διά τον άνθρωπον αγαθού: της συνδέσεώς του προς το θεϊόν...²⁸.

Ως εκ τούτου, τονίζει σε άλλο σημείο οφείλουν

...αντί να κατατρίβονται οι ποιμένες του ορθοδόξου πληρώματος εις ‘μακράς συζητήσεις, γενεαλογίας και έριδες και μάχας νομικάς’, να επιδίδονται ψυχή τε και διανοία και σώματι εις την υψηλήν ποιμαντορικήν αυτών λειτουργίαν²⁹.

Αλλού, παρατηρεί «την ποιοτικήν έξαρσιν του μοναχικού βίου»³⁰, ενώ παράλληλα προσπαθεί να στρέψει τα φώτα της δημοσιότητας προς το ανθρώπινο έργο της Εκκλησίας. Τάσσεται υπέρ της συνεργασίας με τις άλλες χριστιανικές εκκλησίες, θεωρεί δε ότι στην Αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος

...ανήκει και η τιμή και το βάρος των πρωτοβουλιών εις τον ορθόδοξον κόσμον, ...είναι η μόνη μη διωκόμενη, η μόνη ελευθέρα εις την λειτουργίαν και την ανάπτυξιν της»³¹.

Προϋπόθεση όμως της εκπλήρωσης της εθνικής, αλλά και της πανανθρώπινης αποστολής της είναι οι φορείς του μηνύματός της να διαθέτουν τον κατάλληλο ιδεολογικό οπλισμό για να αντιμετωπίσουν τις προκλήσεις του σύγχρονου κόσμου. Έτσι λοιπόν,

...είναι ανάγκη η Εκκλησία μας να ρίψει όλο το βάρος της εις την ενίσχυσιν και διεύρυσιν της ομάδος των επιλέκτων εκείνων, οι οποίοι, εκτός της πραγματικής πίστεως, θα είναι ωπλισμένοι με άρτιαν θεολογικήν παιδείαν³².

²⁸ Στο ίδιο, ‘Όργανον Ενόττητος η Εκκλησία’, σελ.35

²⁹ Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, ΟΜΙΛΙΕΣ 1975 – 1976, ό.π., σελ. 55

³⁰ Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, ‘Η Ορθόδοξος Εκκλησία’, στο Προεδρικά Κείμενα για την Ελλάδα και την εποχή μας, ό.π., σελ. 30

³¹ Στο ίδιο, σελ. 43

³² Στο ίδιο, σελ. 45

Συχνά, θίγει και το ζήτημα της σχέσης θετικών επιστημών και θρησκείας θέτοντας το ζήτημα στις πραγματικές του διαστάσεις. Παρατηρεί ότι:

Αι επιστήμαι αυτά θίγουν ενίοτε την επιφάνεια της θρησκείας, ουδέποτε την θρησκείαν εις την μεταφυσικὴν της ουσίαν³³,

ενώ είναι της άποψης ότι,

η αληθής...επιστήμη και η αληθής θρησκεία, κινούμεναι εις διάφορα εντελώς επίπεδα, ουδαμού συγκρούονται... Πρόκειται περί ασυγκρίτων μεγεθών³⁴.

Ο Πρόεδρος Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν παρέλειπε να παρίσταται στον εορτασμό όλων των σημαντικών ιστορικών επετείων του έθνους μας. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι οι ομιλίες του σε αυτές τις εκδηλώσεις, με αφετηρία το ιστορικό γεγονός, ξεφεύγουν από τα πλαίσια μιας τυπικής ομιλίας του είδους και γίνονται εγχειρίδια φιλοσοφίας προσεγγίζοντας έννοιες όπως η εθνική συνείδηση, η ελευθερία, η δημοκρατία, ο φιλελληνισμός, το στρατιωτικό φρόνημα και ο ρόλος της εθνικής άμυνας, η ελληνικότητα. Αντλεί επιχειρήματα και παραδείγματα από την ανεξάντλητη δεξαμενή γνώσεων που του εξασφάλιζε η ευρύτατη παιδεία του.

Αποδίδει την μακρόχρονη, αδιάκοπη ιστορική μας παρουσία σε

μια ασύλληπτη από κάθε τύραννο, μια υψηλή μορφή ελευθερίας...που σημαίνομε με τη λέξη 'εθνική συνείδηση'³⁵.

Προβάλλει τη σημασία της γνώσης της ιστορίας μας, και αποδίδει εξαιρετική σημασία στην προάσπιση της εθνικής μας ταυτότητας και της πολιτιστικής μας μοναδικότητας, ως μοναδικό αποτελεσματικό όπλο επιβίωσης απέναντι στις κάθε μορφής έξωθεν επιθέσεις. Ερμηνεύοντας τη ρήση του Πλήθωνα «Ελληνες εσμέν», παρατηρεί ότι

Εθνική συνείδηση σημαίνει ιστορική συνείδηση³⁶, κάθε άνθρωπος, κάθε λαός γίνεται άξιος της ιστορικής του αποστολής όσο βαθιάει η συνείδηση που έχει της ιστορίας του»³⁷.

Όλα αυτά αποκτούν μεγαλύτερη σημασία αν αναλογιστεί κανείς τις εγγενείς αδυναμίες της φυλής μας καθώς θεωρεί ότι

³³ Στο ίδιο, σελ. 32

³⁴ Στο ίδιο, σελ. 37

³⁵ Κωνσταντίνου Τσάτσου, 'Ελληνες εσμέν', ομιλία στην επέτειο απελευθέρωσης των Ιωαννίνων στο Προεδρικά Κείμενα..., ό.π. σελ. 11

³⁶ Στο ίδιο, σελ. 12

³⁷ Στο ίδιο, 'Διάγγελμα της 25^{ης} Μαρτίου 1976', σελ. 76

είμαστε ένας λαός, για τον οποίον άστοργη στάθηκε η φύση και αδυσώπητη η ιστορία³⁸. Μόνο ένα μας δόθηκε με πρωτοφανή απλοχεριά: το πνεύμα³⁹, παρατηρεί, και δεν παύει να υποστηρίζει πως σ' αυτό πρέπει να επενδύουμε. Άλλωστε, αυτό είναι που κυρίως καθορίζει και προσδιορίζει το περιεχόμενο της ελληνικότητάς μας που ο ίδιος ορίζει ως

... μια δέσμη από πνευματικά και γενικότερα ψυχικά γνωρίσματα⁴⁰.

Διαπιστώνει πως

δυστυχώς για όλα τα έθνη...εξακολουθεί να είναι πρώτη ανάγκη η οργάνωση της άμυνας των⁴¹

και πρεσβεύει ότι πρέπει να αποτελεί κύριο μέλημα της πολιτείας και να τυγχάνει της συνδρομής όλων μας. Κι αν μπορεί ακόμη και σήμερα να θεωρηθεί μειονέκτημα ο μικρός όγκος της στρατιωτικής μας δύναμης, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος προκαταβολικά παρατηρεί ότι

το έργο του στρατιωτικού στους καιρούς μας άρχισε να μετατοπίζεται από το χώρο του όγκου και της σωματικής δυνάμεως στο χώρο της τεχνικής και της εμπειρίας.⁴²

Εισάγοντας την έννοια της συλλογικής ευθύνης σε τόσο σημαντικά θέματα όπως η εθνική άμυνα, απευθύνεται στους λόγους του όχι μόνο στον οργανωμένο στρατό, αλλά και

προς τον Έλληνα πολίτη που δεν φέρει όπλα... Από την ώρα που έχουμε δημοκρατία και ανώτατος κυρίαρχος είναι ο λαός, ..., ο κάθε πολίτης είναι στρατευμένος στην υπηρεσία του συνόλου⁴³.

Και πόσο επίκαιρος γίνεται αλήθεια, όταν σε κείμενο του παρατηρεί πως

Χρέος κάθε δημοκρατικού πολίτη είναι η τίμια και σύννομη διαχείριση του δημόσιου και του ιδιωτικού πλούτου, τόσο από την πλευρά εκείνου που είναι δημόσιος λειτουργός, όσο και από την πλευρά εκείνου που είναι ιδιώτης⁴⁴.

Δεν παραλείπει σε κάθε ευκαιρία να αναφερθεί στα εθνικά μας θέματα υποστηρίζοντας την εξεύρεση λύσεων σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο. Έχει μάλιστα τόση πίστη στην εφαρμογή των κανόνων του διεθνούς δικαίου που, αναφερόμενος στην

³⁸ Στο ίδιο, 'Υπάρχομε από 3.000 χρόνια', ομιλία στην επέτειο εξόδου του Μεσολογγίου, σελ. 15

³⁹ Στο ίδιο, σελ. 16

⁴⁰ Στο ίδιο, 'Διάγγελμα της 25^{ης} Μαρτίου 1979', σελ.95

⁴¹ Στο ίδιο, 'Το όραμα της πατρίδος', Ομιλία στο Ολοκαύτωμα της Μονής Αρκαδίου, σελ. 117

⁴² Στο ίδιο, 'Η τιμή της Ελλάδος', Ομιλία στον εορτασμό της Θεσσαλονίκης το 1975, σελ. 108

⁴³ Στο ίδιο, 'Ψυχολογία Στρατεύσεως', Ομιλία στην Επέτειο Απελευθέρωσης της Θεσσαλονίκης, σελ. 21

⁴⁴ Στο ίδιο, σελ.21

«τραγική μοίρα των Κυπρίων αδελφών μας, αθώων θυμάτων της βίας»⁴⁵, έκανε μια αισιόδοξη διαπίστωση η οποία ηχεί σήμερα σε μας σαν τραγική ειρωνεία αρχαίου δράματος. Έλεγε λοιπόν:

Τελικώς δεν θα κατισχύσουν τα τετελεσμένα γεγονότα, που επέτυχε η βία, αλλά το δίκαιο και η λογική⁴⁶.

Όσον αφορά στη σημασία που απέδιδε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος στην ένταξη της χώρας μας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα και στις σχέσεις μας με την ευρωπαϊκή οικογένεια δεν μπορεί κανείς παρά να παρατηρήσει ότι δεν έχανε ευκαιρία σε κάθε περίπτωση και με οποιαδήποτε αφορμή μιλούσε να δηλώνει απερίφραστα την υποστήριξη του στην ιδέα της ευρωπαϊκής ενοποίησης και την ακλόνητη πεποίθησή του ότι από τη συμμετοχή μας σε αυτή έχουμε να αποκομίσουμε μόνο οφέλη.

Άνθρωπος με διορατικότητα και ανεπτυγμένη διαίσθηση αναφέρθηκε πολλάκις και στο πρόβλημα της μόλυνσης του περιβάλλοντος, που τόσο έντονα απασχολεί τις σύγχρονες κοινωνίες. Παρατήρησε εύστοχα πως μια από τις αιτίες του προβλήματος είναι ότι

... ο σύγχρονος πολιτισμένος άνθρωπος λησμόνησε το υπόβαθρο της ύπαρξής του, το παρείδε, συνεπαρμένος από την επίπλαστη, μηχανική ζωή του⁴⁷.

Αλλού, επισημαίνει την παγκόσμια διάσταση του προβλήματος και την ανάγκη άμεσης λήψης μέτρων⁴⁸.

Στο εξωτερικό με την ιδιότητα του Προέδρου της Δημοκρατίας ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν βρέθηκε συχνά. Όσες φορές όμως το έπραξε, έσπειρε με τους λόγους του το σπόρο του θαυμασμού για την Ελλάδα και τον πολιτισμό της⁴⁹. Ξεχωρίζουν δύο επισκέψεις, μια επίσημη και μια ανεπίσημη. Η πρώτη πραγματοποιήθηκε στο Παρίσι⁵⁰ από τις 23 έως τις 26 Απριλίου 1979 και η δεύτερη στην Ελβετία από τις 16 έως τις 19 Μαρτίου 1980.

Οι ρίζες της ελληνογαλλικής φιλίας και μάλιστα των ιδιαίτερων δεσμών του Προέδρου με τη Γαλλία είναι βαθιές. Η πρώτη άλλωστε επίσημη επίσκεψη αρχηγού ξένου κράτους στη χώρα μας μετά τη δικτατορία, πραγματοποιήθηκε από τον Πρόεδρο της

⁴⁵ Στο ίδιο, Η πρώτη επέτειος της δημοκρατίας, σελ.29

⁴⁶ Στο ίδιο, Η πρώτη επέτειος της δημοκρατίας, σελ.29

⁴⁷ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *‘Το φυσικό περιβάλλον’*, στο ΟΜΙΛΙΕΣ 1979 – 1980, σελ. 23

⁴⁸ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *‘Κοινή προσπάθεια για το περιβάλλον’*, στο ΟΜΙΛΙΕΣ 1978– 1979, σελ. 53 -54

⁴⁹ Γι α την προβολή της Ελλάδας στο εξωτερικό μέσα από το λόγο του Κωνσταντίνου Τσάτσου βλ. και Παναγιώτη Φωτέα, *‘Η εικόνα της Ελλάδος στο εξωτερικό δια λόγον Κωνσταντίνου Τσάτσου’*, στο *Έκφραση τιμής στον Κωνσταντίνο Τσάτσο για την προσφορά του στο έθνος και τον πολιτισμό*, ΤΕΤΡΑΔΙΑ «ΕΥΘΥΝΗΣ» 16, σελ. 144 – 149.

⁵⁰ Για τους λόγους που εκφωνήθηκαν κατά την επίσκεψη αυτή βλ. *Η ΕΛΛΑΔΑ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ, Ο Πρόεδρος της Ελληνικής Δημοκρατίας Κωνσταντίνος Τσάτσος επισκέπτεται επίσημα το Παρίσι*, ΕΥΘΥΝΗ, ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΡΙΟΥ 3.

Γαλλικής Δημοκρατίας κ. Βαλερύ Ζισκάρ ντ' Εσταίν στις 17 Ιουλίου 1975. Στην προσφώνησή του τότε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος είχε μιλήσει για την «κοινότητα των πρωταρχικών ιδεών» και «τα κοινά συμφέροντα των δύο χωρών»⁵¹. Στη Γαλλία ο Πρόεδρος τιμήθηκε με δύο ξεχωριστές διακρίσεις. Ανακηρύχθηκε αντεπιστέλλον μέλος της Γαλλικής Ακαδημίας Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών και αναγορεύτηκε σε Διδάκτορα Φιλοσοφίας και Δικαίου στο Πανεπιστήμιο της Σορβόνης. Στους λόγους του μίλησε, μεταξύ άλλων, για την αποστολή της Ελλάδας και το ρόλο που περιμένουν οι άλλοι και που μπορεί να διαδραματίσει, δηλαδή

την επιστροφή προς έναν ορισμένο τρόπο σκέψης, ... προς ένα πνεύμα τάξης και αυστηρής λογικής, μια επαναξιοποίηση ορισμένων εννοιών όπως π.χ του 'τέλους' στην ερμηνεία των πράξεων, του 'μικτού' στην ερμηνεία της Ιστορίας...⁵²

Αλλού, μιλάει για τη διπλή σημασία της Ελλάδας και για την οικουμενικότητα του ελληνικού πολιτισμού, που

είναι ταυτόχρονα μια ιδέα και μια ιστορική πραγματικότητα⁵³,
...το πνεύμα της κλασικής Ελλάδας, που δεν ανήκει μόνο στην Ελλάδα, ανήκει σ' ολόκληρη τη Ευρώπη και σε όλες τις ηπείρους όπου απλώνεται η επιρροή του.

Ο εγχώριος τύπος της εποχής αναφέρεται με διθυραμβικά σχόλια στη σημασία αυτής της επίσκεψης στη Γαλλία για τη διεθνή προβολή και αναβάθμιση της χώρας. Η «Βραδυνή» σχολιάζει, μεταξύ άλλων, στο φύλλο της 9^{ης} Απριλίου 1979 ότι 'Επειτα η επίσκεψη που πραγματοποιείται ένα περίπου μήνα πριν από την υπογραφή της συμφωνίας για την ένταξη της Ελλάδας στην Κοινή Αγορά, υπογραμμίζει την παρουσία μας στον ευρωπαϊκό χώρο', ενώ στις 24 του ίδιου μήνα λέει πως 'Ολόκληρο το Παρίσι μιλάει για την Ελλάδα'. Η «Ακρόπολις» θριαμβολογεί πως 'Όλη η Γαλλία μιλάει για μας: ταινίες στην «τι – βι» - άρθρα στον τύπο – πλημμύρισαν με αφίσες οι παρισίνοί δρόμοι'⁵⁴.

Στις 18.03.1980, λίγο πριν τη λήξη της προεδρικής του θητείας, τιμήθηκε στη Λωζάννη με το βραβείο Κουντενχόβε-Καλέργη, μια διάκριση που απονέμεται σε προσωπικότητες ευρωπαϊκής και διεθνούς αναγνώρισεως που με τις πράξεις και τα γραπτά τους συμβάλλουν στην προώθηση της πολιτικής ενοποίησης της Ευρώπης. Η απονομή του βραβείου έγινε από τον κ. Βαλερύ Ζισκάρ ντ' Εσταίν. Όπως σχολιάζεται στο ΤΕΛΕΞ που απέστειλε το Γραφείο Τύπου του Γενικού Προξενείου μας στη Γενεύη προς το Υπουργείο Προεδρίας στις 8 Δεκεμβρίου 1979

⁵¹ Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, ΟΜΙΛΙΕΣ 1975 – 1976, ΑΘΗΝΑ, σελ. 25 – 29.

⁵² Κωνσταντίνου Τσάτσου, 'Από τους λόγους της Γαλλίας', ΕΥΘΥΝΗ, 90 (1979), σελ. 306.

⁵³ Στο ίδιο, σελ. 309

⁵⁴ Για τα δημοσιεύματα της εποχής βλ. Αρχείο Κ. & Ι. Τσάτσου, φάκελος 90, υποφάκελος 2, Γεννάδειος Βιβλιοθήκη – Αμερικανική Σχολή Κλασικών Σπουδών όπου έχει διατηρηθεί πλούσια συλλογή από αποκόμματα εφημερίδων.

... στην απόφαση των μελών του συμβουλίου έπαιξε ρόλο όχι μόνο η πολιτική προσωπικότητα του Έλληνα Προέδρου και η αμέριστη συμπαράστασή του στο έργο του πρωθυπουργού Κωνσταντίνου Καραμανλή για την ένταξη της Ελλάδος στην ΕΟΚ, αλλά και η ιδιότητά του σαν πνευματικού ανθρώπου των γραμμάτων⁵⁵.

Με ταπεινοφροσύνη δηλώνει

ότι αυτό το βραβείο δε στεφάνωνε εμένα, αλλά περνώντας πάνω από το άτομό μου στεφάνωνε τις κοινές ρίζες του ευρωπαϊκού πολιτισμού που κείνται στον τόπο που έχω την τιμή, ..., να εκπροσωπώ και ως πολιτικός και ως πνευματικός άνθρωπος⁵⁶.

Σε δύο ακόμη περιστάσεις εκπροσώπησε ο Πρόεδρος τη χώρα μας στο εξωτερικό. Στην κηδεία του Μακάριου στην Κύπρο στις 7 και 8 Αυγούστου 1977, όπου κλείνει τον συγκινητικό επικήδειό του με τα λόγια

Ο Μακάριος υπήρξε η Κύπρος και η Κύπρος δεν πεθαίνει⁵⁷.

και επίσης, στην κηδεία του Τίτο στο Βελιγράδι λίγο πριν το τέλος της θητείας του.

Ως Πρόεδρος είχε την ευκαιρία να συναντηθεί με πολλές εξέχουσες προσωπικότητες της εποχής του. Οι άριστες μάλιστα σχέσεις που διατηρούσε με σημαίνοντες ανθρώπους και ο θαυμασμός αυτών για την προσωπικότητα και την πνευματικότητα του Προέδρου αποτελούσαν από μόνες του ένα ισχυρό διπλωματικό όπλο της χώρας. Χαρακτηρίζει φίλους του τον Πρόεδρο της Σενεγάλης Λεοπόλδο Σενγκόρ και τον Γενικό Διευθυντή της Unesco Μ' Bow⁵⁸. Όσο για τον πρώτο, αρκεί να διαβάσει κανείς την προσφώνηση του Έλληνα Προέδρου κατά την επίσημη επίσκεψή του στην Ελλάδα τον Οκτώβριο του 1979⁵⁹, όπου αναφέρει ότι

Ο Αφρικανικός πολιτισμός σας είναι διαποτισμένος από ελληνικότητα. Είστε μυημένος στον Ελληνικό Πολιτισμό από τον καλύτερο δρόμο που υπάρχει, από τη γνώση της ελληνικής γλώσσας, από την άμεση επαφή με τα κείμενα...

Στην αυτοβιογραφία του αναφέρονται επίσης οι: Willy Brand, πρώην Καγκελάριος της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας –H. Schmidt, Καγκελάριος της Δυτικής Γερμανίας – Kurt Waldheim, Γ.Γ ΟΗΕ –Σπύρος Κυπριανού, Πρόεδρος της Κυπριακής Βουλής –N. Ceausescu, Πρόεδρος Ρουμανίας –Todor Jivkon, Πρόεδρος Βουλγαρίας –Andre Chevallar, Υπουργός Οικονομικών Ελβετίας –Josip Broz Tito, Πρόεδρος της Ομόσπονδης Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας της Γιουγκοσλαβίας –Giuglio Andreotti, Πρωθυπουργός Ιταλίας και πολλοί άλλοι.

⁵⁵ Αρχείο Κ. & Ι. Τσάτσου, φάκελος 91, υποφάκελος 1.

⁵⁶ Κωνσταντίνου Τσάτσου, 'Η υποδομή της Ευρώπης', Ομιλία στην τελετή απονομής του βραβείου Κουντενχόβε – Καλέργη, Λωζάννη 18.03.1980, ΕΥΘΥΝΗ 102(1980), σελ. 338.

⁵⁷ Αρχείο Κ. & Ι. Τσάτσου, φάκελος 86, υποφάκελος 4.

⁵⁸ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία μιας ζωής*, ό.π., σελ. 442.

⁵⁹ Κωνσταντίνου Τσάτσου, 'Προσφώνηση στον Πρόεδρο Σενγκόρ', στο *Προεδρικά Κείμενα*, ό.π., σελ. 132 – 141.

Η γλωσσομάθειά του διευκόλυνε όλες αυτές τις επαφές και όπως αναφέρει

Μόνο με τον Τσαουσέσκου και τον Ζίφκωφ μεταχειριζόμουν διερμηνέα και με τους κινέζους και τους ρώσους επισήμους. Με τον Τίτο ... μιλούσα άνετα γερμανικά⁶⁰.

Η πολυδιάστατη δράση του, η οποία δεν περιορίζεται στα πολύ τυπικά προεδρικά καθήκοντα τον φέρνει στην πρώτη γραμμή ποικίλων εκδηλώσεων της πνευματικής και κοινωνικής ζωής του τόπου. Δίνει το παρόν, μεταξύ άλλων, στα εγκαίνια της Έκθεσης «Ταξιδιώτες στην Ελλάδα απ' τον 15^ο αιώνα ως το 1821» στην Εθνική Πινακοθήκη στις 21.11.1975, της έκθεσης Ευρωπαϊκού Βιβλίου στο Ζάππειο Μέγαρο στις 06.05.1976, στη 2^η Παγκόσμια Έκθεση Γελοιογραφίας στο Άλσος της Κηφισιάς στις 04.07.1977.

Σημαντικά οικοδομήματα (πινακοθήκες, ερευνητικά κέντρα κλπ.) εγκαινιάστηκαν κατά την περίοδο της Προεδρίας του. Τον συναντάμε, μεταξύ άλλων, στα: Μέγαρο της Εθνικής Πινακοθήκης 1976, Μουσείο Κανελλοπούλου στην Πλάκα 1976, Διεθνές Ιπποκράτειο Ίδρυμα στην Κω 1979. Επίσης, είναι εκείνος που θα θεμελιώσει δύο σημαντικά έργα: κτίρια του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης στην Ξάνθη το 1976 και το πρώτο παιδικό χωριό SOS στη Βάρη Αττικής.

Άνθρωπος των γραμμάτων και λάτρης των τεχνών ο ίδιος, δεν θα παραλείψει να είναι παρόν σε σημαντικές πνευματικές εκδηλώσεις. Τον Μάιο του 1976 σε εκδήλωση της Δημοτικής Βιβλιοθήκης Κέρκυρας στον εορτασμό για τα 200 χρόνια από τη γέννηση του Ι. Καποδίστρια. Ο λόγος μάλιστα που εκφωνήθηκε εδώ εκδόθηκε από τον Οργανισμό Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων⁶¹. Το καλοκαίρι του ίδιου έτους να κηρύσσει την έναρξη των εργασιών Διεθνούς Διάσκεψης Θεάτρου. Στο Διεθνές Συνέδριο Λογοτεχνών το 1978 στο Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Στο 'φυσικό' του περιβάλλον, σε Συνέδριο του Ινστιτούτου Διεθνούς Δικαίου στις 04.09.1979 στην Ακαδημία Αθηνών και σε πολλά άλλα.

Η θητεία του σε τόσες διαφορετικές θέσεις, η πείρα και η γνώση του πάνω σε τόσο διαφορετικά αντικείμενα δίνει στο λόγο του μια βιωματικότητα και μια αλήθεια αναντίρρητη, κάτι που θα πρέπει να καθήλωνε το ακροατήριό του πιο πολύ από την όποια πολιτική του ιδιότητα. Απευθυνόμενος σε δικηγόρους λέει:

Επιτρέψατέ μου να θεωρώ πάντα τον εαυτό μου...σαν ένα μέλος της μεγάλης δικηγορικής οικογένειας⁶².

⁶⁰ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Λογοδοσία μιας ζωής*, ό.π., σελ. 442.

⁶¹ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Ιωάννης Καποδίστριας, Διακόσια χρόνια από τη γέννησή του, 1776 – 1976*, ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΣ ΕΚΔΟΣΕΩΣ ΔΙΔΑΚΤΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ.

⁶² Κωνσταντίνου Τσάτσου, ΟΜΙΛΙΕΣ 1975 -1976, σελ. 33.

Κηρύσσοντας την έναρξη του Πανελληνίου Συνεδρίου λογοτεχνών πάλι, του δίνεται, όπως αναφέρει:

...η ευκαιρία να ξαναγυρίσω,..., σε γνώριμα και αγαπημένα υψίπεδα⁶³.

Στις 14 Απριλίου του 1976 επισκέπτεται τη Σπάρτη για να μιλήσει στη Σχολή Ελευθέρας Φιλοσοφίας “Ο Πλήθων”

...ως παλαιός καθηγητής για να τιμήσω έξοχους εν φιλοσοφία συναδέλφους...⁶⁴.

Ας γίνει επιπλέον αναφορά σε κάποιες δράσεις του, που ίσως να μην είναι τόσο γνωστές στο ευρύ κοινό. Υπήρξε υποστηρικτής της έκδοσης μιας σειράς βιβλίων με τη λακωνική επωνυμία «Πειστήρια» από τις εκδόσεις ‘ΣΙΔΕΡΗ’ με στόχο την καλλιέργεια του δημοκρατικού φρονήματος και τον αγώνα για την πνευματική ελευθερία⁶⁵. Επίσης, κατά τη διάρκεια της επίσκεψής του στη Γαλλία και σε επαφές που είχε με το εκεί Ινστιτούτο Pasteur, προώθησε τη χρηματοδότηση του αντίστοιχου ελληνικού ερευνητικού ιδρύματος⁶⁶.

Κάθε λόγος που εκφώνησε ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας Κωνσταντίνος Τσάτσος, κάθε αράδα που έγραψε μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο ξεχωριστής μελέτης. Ο βαθύς και πυκνός λόγος του, ο μεστός από νοήματα, ο πλημυρισμένος από αγάπη, θαυμασμό και πίστη για όλα όσα συνθέτουν την ελληνικότητά μας, επίκαιρος και διαχρονικός, συγκινεί, προβληματίζει, διδάσκει και καθοδηγεί. Τα λόγια με τα οποία ολοκληρώνει την ομιλία του στην επέτειο απελευθέρωσης των Ιωαννίνων στις 20 Φεβρουαρίου 1977 συμπυκνώνουν το αξιακό σύστημα που καθοδηγεί τη σκέψη του:

Ο χρόνος, ο μεγάλος σιωπηλός και υπομονετικός διδαχός, ολοένα θα μας διδάσκει αυτό το μέγα μάθημα της σαφίνειας και της εμβασύνσεως, για να καταστούμε, βαδίζοντας κατά τον ελληνικό κανόνα του μέτρου, που είναι και ο κανόνας της αληθινής δημοκρατίας, σκαπανείς μιας αφατρίαστης παιδείας, ώστε να πλάθεται ολοένα και εντελέστερα και αρτιότερα το κάλος και η λαμπηδόνα της εθνικής μας φυσιογνωμίας⁶⁷.

⁶³ Στο ίδιο, σελ. 39.

⁶⁴ Στο ίδιο, σελ. 61.

⁶⁵ Αρχείο Κ. & Ι. Τσάτσου, φάκελος 68, υποφάκελος 1.

⁶⁶ Αρχείο Κ. & Ι. Τσάτσου, φάκελος 88, υποφάκελος 3.

⁶⁷ Κωνσταντίνου Τσάτσου, *Προεδρικά Κείμενα...*, ό.π., σελ. 127.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ως Πρόεδρος της Ελληνικής Δημοκρατίας μέσα από το φακό των κινηματογραφικών Επικαίρων

Η εκλογή του Κωνσταντίνου Τσάτσου ως Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας στις 19 Ιουνίου 1975 αποτέλεσε σημείο καμπής στη μεταπολιτευτική ιστορία της Ελλάδας, καθώς συνιστούσε ταυτόχρονα το συμβολικό αλλά και ουσιαστικό επιστέγασμα της εργώδους προσπάθειας που αναλήφθηκε στους πρώτους μήνες μετά την κατάρρευση της επτάχρονης στρατιωτικής δικτατορίας για την οικοδόμηση μίας σύγχρονης και δημοκρατικής πολιτείας. Από τη θέση του Προέδρου της Δημοκρατίας, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος έμελλε για μία πενταετία (1975-1980) να καταστεί θεματοφύλακας του πολιτεύματος, ασκώντας με τρόπο υποδειγματικό τα καθήκοντά του, όπως αυτά προσδιορίζονταν από το Σύνταγμα του 1975, στη σύνταξη του οποίου, εξάλλου, είχε συμβάλει αποφασιστικά και ο ίδιος.

Όπως ήταν φυσικό, την ίδια χρονική περίοδο ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, ως Πρόεδρος της Δημοκρατίας, αποτέλεσε έναν από τους σημαντικότερους πρωταγωνιστές των κινηματογραφικών Επικαίρων της εποχής, στα οποία αποτυπώνεται με τρόπο εξαιρετικά γλαφυρό η συμμετοχή του στο κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι. Λαμβάνοντας, εξάλλου, υπ' όψιν την απήχηση των Επικαίρων στην κοινή γνώμη της εποχής σε ολόκληρη την Ελλάδα, αλλά και στον ελληνισμό της διασποράς, η διαμόρφωση αυτής της εικόνας συνιστούσε αποφασιστικό βήμα προς την κατεύθυνση της συγκρότησης ενός προτύπου ανώτατου άρχοντα, θεμελιωμένου σε ένα στέρεο ηθικό και πνευματικό υπόβαθρο. Ο Τσάτσος, με άλλα λόγια, ανάγεται σε υπόδειγμα πολιτικού άνδρα, ο οποίος καλείται να αναλάβει το ύπατο πολιτειακό αξίωμα της νεαρής Ελληνικής Δημοκρατίας, προσδίδοντάς του σημαντικό κύρος ως αποτέλεσμα της ακτινοβολίας της πολυσχιδούς προσωπικότητάς του. Σε αυτό το πλαίσιο, τα κινηματογραφικά Επίκαιρα της πενταετίας 1975-1980 επιχειρούν να συγκροτήσουν με τρόπο όσο το δυνατόν πειστικότερο και συνεκτικότερο τις επιμέρους πτυχές του προτύπου που συνιστά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ως πρώτος εκλεγμένος Πρόεδρος της Δημοκρατίας.

Αυτονόητη προτεραιότητα στο είδος της θεματολογίας των Επικαίρων που σχετίζεται με τις δραστηριότητες του Τσάτσου έχουν οι κατεξοχήν θεσμικές εμφανίσεις του, με πρώτη την εκλογή, την ορκωμοσία και την ανάληψη των καθηκόντων

του ως Προέδρου της Δημοκρατίας τον Ιούνιο του 1975¹. Δίνοντας έμφαση στις επίσημες τελετές και άλλες εκδηλώσεις στις οποίες συμμετέχει ως ανώτατος άρχοντας ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, ο φακός των Επικαιρών αναδεικνύει το ρόλο του Προέδρου της Δημοκρατίας ως συμβόλου εθνικής ενότητας και ως παράγοντα διασφάλισης της ομαλής λειτουργίας του δημοκρατικού πολιτεύματος, το οποίο μόλις έχει αποκατασταθεί στην Ελλάδα. Σε αυτό το πλαίσιο, εξάλλου, η επανειλημμένη προβολή των τελετών ορκωμοσίας των αξιωματικών των Ενόπλων Δυνάμεων και των Σωμάτων Ασφαλείας, στις οποίες παρίσταται ο Τσάτσος², επιχειρεί να δώσει το στίγμα της πλήρους συμμόρφωσης προς το Σύνταγμα και τους νόμους που οφείλει στο εξής να διέπει όλα τα στελέχη των Ενόπλων Δυνάμεων και των Σωμάτων Ασφαλείας έπειτα από την τραυματική εμπειρία της επτάχρονης στρατιωτικής δικτατορίας.

Η συνταγματική αποστολή του Προέδρου της Δημοκρατίας ως θεματοφύλακα του δημοκρατικού πολιτεύματος αποκτά κατά τη διάρκεια της θητείας του Τσάτσου χαρακτήρα όχι μόνο θεσμικής, αλλά ταυτόχρονα και υψηλότερης ηθικής επιταγής. Μέσα από το προσωπικό του παράδειγμα, όπως αυτό αναδεικνύεται από τα κινηματογραφικά Επίκαιρα, ο Τσάτσος επιδιώκει να εμπεδώσει την προσήλωση του ελληνικού λαού στο ιδανικό της δημοκρατίας, η οποία για τον ίδιο δεν αποτελεί μία στατική, αλλά αντίθετα μία δυναμική έννοια, άμεσα συνυφασμένη με την πνευματική ανάπτυξη των πολιτών: «Όσο θα προάγεται η ηθική και κοινωνική καλλιέργεια του ανθρώπου», τόνιζε κατά την εναρκτήρια ομιλία του στο διεθνές συμπόσιο με θέμα το μέλλον της δημοκρατίας, το οποίο διοργανώθηκε στην Αθήνα τον Οκτώβριο του 1977, «τόσο θα αναπτύσσεται και η δημοκρατία, πλησιάζοντας σταδιακά προς μία ιδανική μορφή»³.

Η αποτύπωση των θεσμικών αρμοδιοτήτων του Κωνσταντίνου Τσάτσου ως Προέδρου της Δημοκρατίας συμπληρώνεται από τις δραστηριότητές του ως διεθνή εκπροσώπου της Ελλάδας. Η προβολή των συναντήσεών του με ξένους ηγέτες⁴,

¹ Βλ. Εθνικό Οπτικοακουστικό Αρχείο [στο εξής Ε.Ο.Α.], «Ελληνικά Επίκαιρα 197525».

² Βλ. για παράδειγμα Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επίκαιρα 197528», «Ελληνικά Επίκαιρα 197529», «Ελληνικά Επίκαιρα 197620», «Ελληνικά Επίκαιρα 197624», «Ελληνικά Επίκαιρα 197625», «Ελληνικά Επίκαιρα 197631», «Ελληνικά Νέα 197710», «Ελληνικά Νέα 197711», «Ελληνικά Νέα 197726», «Ελληνικά Νέα 197729» και «Ελληνικά Νέα 197746».

³ Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197737» και «Ελληνικό Χρονικό Νοεμβρίου 1977».

⁴ Βλ. για παράδειγμα τις συναντήσεις του Τσάτσου με τον Πρόεδρο της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας της Ρουμανίας Νικολάε Τσαουσέσκου (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επίκαιρα 197613»), με τον Πρόεδρο του Κρατικού Συμβουλίου της Βουλγαρίας Τοντόρ Ζίφκοφ (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επίκαιρα 197615»), με τον Πρωθυπουργό της Μάλτας Ντομ Μίντωφ (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επίκαιρα 197615») και με τον Πρόεδρο της Ομοσπονδιακής Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας της Γιουγκοσλαβίας Γκόσιπ Μπροζ Τίτο (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επίκαιρα 197620»).

υπουργούς Εξωτερικών⁵ καθώς και με άλλες πολιτικές προσωπικότητες⁶, τοποθετούν τον Τσάτσο στο προσκήνιο του πολιτικού γίγνεσθαι, ανάγοντάς τον σε σημαντικό παράγοντα άσκησης της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής. Ταυτόχρονα, η ιδιαίτερη έμφαση που δίδεται στις επαφές του Τσάτσου με ηγέτες κρατών μελών αλλά και με θεσμικούς παράγοντες της Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας (ΕΟΚ)⁷ αναδεικνύει στην πράξη τον σταθερό ευρωπαϊκό προσανατολισμό της ελληνικής κυβέρνησης, στον οποίο ασφαλώς συμπράττει και ο ανώτατος άρχοντας της χώρας⁸, προσδίδοντας με αυτό τον τρόπο χαρακτήρα ευρύτερης εθνικής συναίνεσης στην προσπάθεια για την όσο το δυνατόν ταχύτερη πλήρη ένταξη της Ελλάδας στην ΕΟΚ⁹.

Ξεχωριστό κεφάλαιο στις δραστηριότητες του Τσάτσου ως διεθνή παραστάτη της χώρας αποτελεί η προβολή των δραστηριοτήτων του που σχετίζονται με την εξέλιξη του Κυπριακού ζητήματος. Οι συνομιλίες που είχε στην Αθήνα τον Ιούνιο

⁵ Βλ. για παράδειγμα τις συναντήσεις του Τσάτσου με τον υπουργό Εξωτερικών του Ιράν Αμπασαλί Καλατμπάρι (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197643»), με τον υπουργό Εξωτερικών των ΗΠΑ Σάουρους Βανς (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197802») και με τον υπουργό Εξωτερικών της Λαϊκής Δημοκρατίας της Κίνας Χουάνγκ Χούα (Ε.Ο.Α., «Ελληνικό Χρονικό 197816»).

⁶ Βλ. για παράδειγμα τις συναντήσεις του Τσάτσου με τον Πρόεδρο του Σοσιαλδημοκρατικού Κόμματος της Γερμανίας Βίλλυ Μπραντ (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197526»), με τον Πρόεδρο της Ομοσπονδιακής Εθνοσυνέλευσης της Γιουγκοσλαβίας Κίρο Γκιγκόροφ (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197643»), με τον γερουσιαστή των ΗΠΑ Έντουαρντ Κένεντι (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197646»), με τον Πρόεδρο της Μεγάλης Εθνοσυνέλευσης της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας της Ρουμανίας Νικολάε Γκιοςάν (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197706»), με την Α' Αντιπρόεδρο της πολωνικής Βουλής Χαλίνα Σκιπνιέφσκα (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197711») και με τον Ύπατο Αρμοστή του ΟΗΕ για τους Πρόσφυγες Πρίγκιπα Σαντρουντίν Αγά Χαν (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197734»).

⁷ Βλ. για παράδειγμα τις συναντήσεις του Τσάτσου με τον Πρωθυπουργό του Λουξεμβούργου Γκαστόν Τορν (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197527»), με τον Πρόεδρο της Γαλλικής Δημοκρατίας Βαλερύ Ζισκάρ ντ' Εσταίν (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197538» και «Ελληνικό Χρονικό 197907»), με τον Αντιπρόεδρο της Επιτροπής της ΕΟΚ Αλτιέρο Σπινέλλι (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197548»), με τον Καγκελάριο της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας Χέλμουτ Σμιτ (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197601»), με τον Πρόεδρο του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου Ζορζ Σπενάλ (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197626»), με τον υπουργό Εξωτερικών της Δανίας Κνοντ Μπόργκε Αντερσεν (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάικα 197638»), με τον Πρωθυπουργό της Ιταλίας Τζούλιο Αντρέotti (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197720»), με τον Αντικαγκελάριο και υπουργό Εξωτερικών της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας Χανς-Ντίτριχ Γκένσερ (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197731»), με τον Επίτροπο της ΕΟΚ για την αναπτυξιακή πολιτική Κλωντ Σεσόν (Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197738») και με τον Πρωθυπουργό της Ολλανδίας Αντρέας Αντόνιους Μαρία βαν Αγκτ (Ε.Ο.Α., «Ελληνικό Χρονικό 197909»).

⁸ Για τις απόψεις του Τσάτσου –διατυπωμένες κατά τη διάρκεια της προεδρικής του θητείας– σχετικά με την ευρωπαϊκή προοπτική της Ελλάδας βλ. ειδικότερα Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Ελλάς και Ευρώπη* (Αθήνα: Γενική Γραμματεία Τύπου και Πληροφοριών, 1977).

⁹ Βλ. χαρακτηριστικά Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197804», όπου γίνεται αναφορά στην εναρκτήρια ομιλία του Τσάτσου στο συνέδριο με τίτλο «Η Ευρωπαϊκή Κοινότητα και οι Έλληνες μηχανικοί», το οποίο διοργανώθηκε στο Ίδρυμα Ευγενίου Ευγενίδου το Φεβρουάριο του 1978.

του 1977 με τον Πρόεδρο της Κυπριακής Δημοκρατίας Αρχιεπίσκοπο Μακάριο¹⁰ (τον οποίο λίγες εβδομάδες αργότερα θα συνοδεύσει, εκπροσωπώντας την Ελλάδα, στην τελευταία του κατοικία¹¹) και το Σεπτέμβριο του ίδιου έτους με το νεοεκλεγέντα Πρόεδρο Σπύρο Κυπριανού¹² όχι μόνο αποτελούσαν σαφή ένδειξη του προσωπικού του ενδιαφέροντος για την τύχη της μεγαλονήσου, αλλά ταυτόχρονα σηματοδοτούσαν συμβολικά την πλήρη αποκατάσταση των σχέσεων της Ελλάδας και της Κύπρου, οι οποίες είχαν δεχθεί ισχυρά πλήγματα κατά τη διάρκεια της επταετούς στρατιωτικής δικτατορίας. Ως Πρόεδρος της Ελληνικής Δημοκρατίας, εξάλλου, ο Τσάτσος έδινε το παράδειγμα της συμπαράστασης στον πολύπαθο κυπριακό ελληνισμό και ειδικότερα στους πρόσφυγες της τουρκικής εισβολής του 1974¹³.

Σε μία περίοδο εξαιρετικά κρίσιμη για το μέλλον του ελληνισμού τόσο εντός όσο και εκτός των συνόρων του ελληνικού κράτους, ο Τσάτσος προβάλλεται σταθερά μέσα από τα Επίκαιρα ως ο ενσαρκωτής της εθνικής ενότητας, την οποία και ο ίδιος επικαλείται ως αποφασιστικό παράγοντα για τη διατήρηση της εδαφικής ακεραιότητας και ανεξαρτησίας όχι μόνο της Ελλάδας, αλλά και της Κύπρου. Διακατεχόμενος από την αίσθηση του χρέους έναντι της πατρίδας, ο Τσάτσος δεν παρέλειπε να τονίζει την ανάγκη της συστράτευσης όλων των Ελλήνων με απώτερο στόχο την επιτυχή αντιμετώπιση κάθε είδους εξωτερικής απειλής. Δίνοντας με σαφήνεια το στίγμα αυτής της εθνικής επιταγής και σκιαγραφώντας παράλληλα τους βασικούς άξονες της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής έναντι της τουρκικής επιθετικότητας, η οποία, μετά την εισβολή στην Κύπρο, είχε εκδηλωθεί ανοιχτά και στο Αιγαίο τον Αύγουστο του 1976 μέσω της παραβίασης της ελληνικής υφαλοκρηπίδας από το τουρκικό ερευνητικό σκάφος «ΜΤΑ Σισμίκ Ι», ο Τσάτσος υπογράμμιζε μεταξύ άλλων στο μήνυμα που απηύθυνε προς τους απόδημους Έλληνες ενόψει του εορτασμού των Χριστουγέννων του 1977:

Μπορείτε να καμαρώνετε την Ελλάδα που αγωνίζεται για τη δικαίωση των αδελφών μας Κυπρίων και για την προάσπιση κάθε σπιθαμής της επικράτειάς μας, κάθε νησιού, κάθε πέτρας. Και να ξέρετε ότι σε αυτόν τον αγώνα όλοι οι Έλληνες και εσείς μαζί μας, όλοι είμαστε ενωμένοι και ενώ όλοι αγαπούμε την ειρήνη, όλοι τη θέλουμε δίκαιη και τιμημένη. Ειρήνη, αλλά και δικαιοσύνη και αλύγιστη αποφασιστικότητα για την ανεξαρτησία και ακεραιότητα της πατρίδας¹⁴.

Πέρα, ωστόσο, από τη θεσμική διάσταση της αποστολής του, μέσα από το φακό των Επίκαιρων επιχειρείται η συστηματική προβολή του Τσάτσου ως ηθικού προτύπου, γεγονός που επιβεβαιώνεται από τη συχνή αναφορά στην κοινωνική διάσταση των δραστηριοτήτων

¹⁰ Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197723».

¹¹ Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197730».

¹² Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197737».

¹³ Βλ. για παράδειγμα Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επίκαιρα 197539».

¹⁴ Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197746».

του Προέδρου της Δημοκρατίας. Επιχειρώντας να δώσει έμπρακτα το παράδειγμα της κοινωνικής αλληλεγγύης, ο Τσάτσος φροντίζει κατά τη διάρκεια της θητείας στο ύπατο πολιτειακό αξίωμα για τη διοργάνωση εκδηλώσεων για τα ορφανά παιδιά στο Προεδρικό Μέγαρο¹⁵, τόπος που στο συλλογικό υποσυνείδητο ήταν ταυτισμένος αποκλειστικά με τη διεξαγωγή επίσημων συναντήσεων και δεξιώσεων. Κινούμενος προς την ίδια κατεύθυνση, ο Τσάτσος δεν παρέλειψε να θεμελιώσει ο ίδιος το Νοέμβριο του 1977 το 1^ο Παιδικό Χωριό SOS στη Βάρη της Αττικής¹⁶, επισημαίνοντας με αυτόν τον τρόπο την ηθική υποχρέωση όλων των πολιτών να συνδράμουν ενεργά τους αναξιοπαθόντες συμπολίτες τους¹⁷. Η καταγραφή, εξάλλου, των κοινωνικών ευαισθησιών του Τσάτσου συμπληρώνεται από την υπογράμμιση του ειδικού ενδιαφέροντός του για την ελληνική νεολαία, όπως αυτό αποτυπώθηκε στην πρωτοβουλία του να δεχθεί στο Προεδρικό Μέγαρο δεκάδες μαθητές και μαθήτριες από ολόκληρη την Ελλάδα στο πλαίσιο του εορτασμού του Παγκόσμιου Έτους Παιδιού (1979)¹⁸.

Η παρουσίαση του Τσάτσου ως Προέδρου της Δημοκρατίας μέσα από τα Επικάιρα αποσκοπεί με άλλα λόγια στην ανάδειξη του όχι μόνο ως υποδείγματος ανώτατου άρχοντα, αλλά επιπλέον και ως υποδείγματος χρηστού πολίτη, ο οποίος συναισθάνεται την ευθύνη του ως ενεργό μέλος της κοινωνίας. Έτσι, ο Τσάτσος προβάλλεται μέσα από τα Επικάιρα ως ο ενσαρκωτής αυτού του ιδεοτύπου, ο οποίος θεμελιώνεται κατά κύριο λόγο στη συλλογική ηθική συνείδηση. Οι έννοιες της τιμής και του χρέους, τις οποίες και ο ίδιος ο Τσάτσος επικαλείται δημόσια ως αναπόσπαστο μέρος της πνευματικής και ηθικής κληρονομιάς των Ελλήνων¹⁹, αποτελούν με αυτό τον τρόπο τον πυρήνα γύρω από τον οποίο συγκροτείται το πρότυπο συμπεριφοράς που αποτελεί ως πρώτος πολίτης της χώρας ο ίδιος ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας. Με δεδομένη, εξάλλου, την επικράτηση στο δημόσιο λόγο κατά τη διάρκεια της επταετούς στρατιωτικής δικτατορίας ακραίων εθνικιστικών ιδεολογημάτων, ο Τσάτσος γίνεται το μέσο της σταδιακής επαναφοράς στο προσκήνιο του υγιούς πατριωτισμού, ο οποίος αντλεί τη δυναμική του τόσο από την παράδοση, όσο και από τη σύγχρονη πορεία του ελληνικού έθνους²⁰.

Η ανάδειξη του Τσάτσου σε πρότυπο κοινωνικής συμπεριφοράς συμπληρώνεται από τη συχνή αναφορά των κινηματογραφικών Επικάιρων σε δραστηριότητες του Προέδρου της Δημοκρατίας που σχετίζονται με την τέχνη και την επιστήμη. Είτε

¹⁵ Βλ. Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάιρα 19752» και «Ελληνικά Νέα 197652».

¹⁶ Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197742».

¹⁷ Στην προσπάθεια, εξάλλου, ευαισθητοποίησης του κοινού απέναντι σε κοινωνικά ζητήματα, ενεργό ρόλο θα αναλάβει και η σύζυγος του Κωνσταντίνου Τσάτσου, Ιωάννα βλ. για παράδειγμα Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επικάιρα 197643», όπου γίνεται ειδική αναφορά στα εγκαίνια του Κοινωνικού και Πνευματικού Κέντρου Προσαρμογής και Αποκατάστασης Τυφλών στην Καλλιθέα από την Ιωάννα Τσάτσου.

¹⁸ Βλ. Ε.Ο.Α., «Ελληνικό Χρονικό 197902».

¹⁹ Βλ. Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Νέα 197746».

²⁰ Στο ίδιο.

πρόκειται για εγκαίνια εκθέσεων αφιερωμένων στην τέχνη και τον πολιτισμό²¹, είτε για την κήρυξη της έναρξης ή της λήξης επιστημονικών συνεδρίων²², ο Τσάτσος αναδεικνύεται μέσα από τη θεματολογία των Επικαίρων ως μία εξέχουσα πνευματική φυσιογνωμία, με ανησυχίες και ενδιαφέροντα πολύ ευρύτερα από τα στενά καθήκοντα του πολιτειακού του αξιώματος. Ο Τσάτσος, με άλλα λόγια, δεν προβάλλεται μέσα από τα Επίκαιρα απλώς ως μία διακεκριμένη πολιτική προσωπικότητα, αλλά ταυτόχρονα και ως ένας διανοούμενος με αναγνώριση που υπερβαίνει τα στενά όρια της ελληνικής επικράτειας και αποκτά διεθνή ακτινοβολία. Όταν τον Απρίλιο του 1979 ο Τσάτσος θα πραγματοποιήσει επίσημη επίσκεψη στο Παρίσι ως προσκεκλημένος του Γάλλου ομολόγου του Βαλερύ Ζισκάρ ντ' Εσταίν, η εκτενής κάλυψη των τελετών αναγόρευσής του αφενός σε επίτιμο μέλος της Γαλλικής Ακαδημίας και αφετέρου σε επίτιμο διδάκτορα της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Πανεπιστημίου της Σορβόνης²³ θα αποτελέσουν το επιστέγασμα αυτής της διαδικασίας.

Η σταθερή, με άλλα λόγια, αναφορά των Επικαίρων στην πνευματική διάσταση της προσωπικότητας του Τσάτσου, σε συνδυασμό με την προβολή του ως ηθικού προτύπου, κατατείνουν στην ανάδειξή του σε πολιτική φυσιογνωμία με πλατωνικές αναφορές: ο πεπαιδευμένος πολιτικός, ο οποίος διαθέτει ευρύτητα πνεύματος αλλά και στέρεα ηθική συνείδηση, την οποία οφείλει να μεταλαμπαδεύσει και στους υπόλοιπους πολίτες. Έτσι, ο Τσάτσος ως Πρόεδρος της Δημοκρατίας μοιάζει να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του φιλοσόφου-άρχοντα της ιδανικής πολιτείας του Πλάτωνα, χωρίς ωστόσο να αποστασιοποιείται από τις δημοκρατικές καταβολές του.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Τσάτσος, με δεδομένη την πεποίθηση της κοινής γνώμης για τις πνευματικές του αρετές, χρησιμοποιείται από τα Επίκαιρα και ως όχημα για την εισαγωγή καινοτόμων ιδεών στην ελληνική κοινωνία, όπως για παράδειγμα εκείνης του σεβασμού και της προστασίας του φυσικού περιβάλλοντος, Έτσι, σε μία εποχή που οι οικολογικές ευαισθησίες στην Ελλάδα βρίσκονταν ακόμα σε εμβρυώδη μορφή, ο Τσάτσος επιλέγεται ως το ενδεδειγμένο πρόσωπο για την οικολογική αφύπνιση των πολιτών. Στο μήνυμα που απηύθυνε το 1977 προς τον ελληνικό λαό με αφορμή τον εορτασμό της Παγκόσμιας Ημέρας Προστασίας του Περιβάλλοντος τόνιζε:

²¹ Βλ. για παράδειγμα Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επίκαιρα 197548», «Ελληνικά Επίκαιρα 197619», «Ελληνικά Επίκαιρα 197637», «Ελληνικά Νέα 197648», «Ελληνικά Νέα 197726», «Ελληνικά Νέα 197736», «Ελληνικά Νέα 197739», «Ελληνικά Νέα 197742» και «Ελληνικό Χρονικό 197912».

²² Βλ. για παράδειγμα Ε.Ο.Α., «Ελληνικά Επίκαιρα 197543», «Ελληνικά Επίκαιρα 197544», «Ελληνικά Επίκαιρα 197545», «Ελληνικά Επίκαιρα 197616», «Ελληνικά Επίκαιρα 197628», «Ελληνικά Επίκαιρα 197638», «Ελληνικά Επίκαιρα 197643», «Ελληνικά Νέα 197719», «Ελληνικά Νέα 197723», «Ελληνικά Νέα 197729», «Ελληνικά Νέα 197737», «Ελληνικό Χρονικό Νοεμβρίου 1977», «Ελληνικά Νέα 197804», «Ελληνικό Χρονικό 197814» και «Ελληνικό Χρονικό 197911».

²³ Ε.Ο.Α., «Ελληνικό Χρονικό 197907».

Η σκληρή, αλλά συχνά απάνθρωπη μορφή που προσέδωσε στο χώρο η τεχνική εξέλιξη η μόλυνση, κάποτε και η θανάτωση των φυσικών όντων, η αποξένωση του ανθρώπου από το κατά φύση ζην, η κατάλυση της αισθητικότητας σε σημείο που το άγχος να κυριαρχεί εκεί που μπορούσε να βασιλεύει η χαρά, όλα αυτά συναπαρτίζουν έναν τεράστιο επικίνδυνο εχθρό του ανθρώπου και του πολιτισμού του, εχθρό που γεννήθηκε από τον πολιτισμό τον ίδιο και από την σε πολλά σημεία και στοιχεία υπερβολή του. Σήμερα, όσοι εποπτεύουν από ψηλά την πορεία της ανθρωπότητας, μας καλούν να πολεμήσουμε, να ανακόψουμε την πορεία, να βάλουμε ένα φραγμό στα εωσφορικά στοιχεία του πολιτισμού μας και να σώσουμε τη φύση που αρμόζει στον άνθρωπο, αλλά και τον άνθρωπο τον ίδιο που μόνο μέσα σε ποιοτικά ευγενές περιβάλλον διασώζει κι αυτός την ευγένειά του. Πολύπλευρος είναι ο αγώνας αυτός. Ο Έλληνας είναι από τους πιο αρχαίους χρόνους διαποτισμένος από αυτή την ανάγκη συσχέτισης της αρμονικής συνύπαρξης ανθρώπου και περιβάλλοντος και είναι τοποθετημένος σχεδόν αναγκαστικά και σήμερα στην πρώτη σειρά των αγωνιστών για τη διάπλαση ενός περιβάλλοντος που προστατεύει τον άνθρωπο ποικιλότροπα και τον εξυψώνει. Γι' αυτό ο Έλληνας, πιστός στις παραδόσεις του, με ειλικρινή ενθουσιασμό, συμμετέχει στην προσπάθεια των Ηνωμένων Εθνών για το περιβάλλον, με την ενδόμυχη ευχή η προσπάθεια αυτή να οπλίσει κάθε ανθρώπινη ύπαρξη με τη δύναμη να κατακτήσει το από κάθε άποψη καθαρό, υγιές περιβάλλον που αρμόζει στο σημερινό πολιτισμό του²⁴.

Συνολικά ιδωμένη, η εικόνα του Κωνσταντίνου Τσάτσου ως Προέδρου της Δημοκρατίας μέσα από τα κινηματογραφικά Επικάιρα της πενταετίας 1975-1980 αποτελεί σε μεγάλο βαθμό αντανάκλαση της ίδιας της πολυδιάστατης προσωπικότητας του Τσάτσου, η οποία αξιοποιείται προκειμένου να συγκροτηθεί με τρόπο πειστικό ένα πρότυπο ανώτατου άρχοντα θεμελιωμένο σε ένα στέρεο ηθικό και πνευματικό υπόβαθρο. Χωρίς η προβολή αυτή να ξεφεύγει από τα ανθρώπινα μέτρα, δίνει το στίγμα της γενικότερης προσπάθειας των πρώτων μεταπολιτευτικών χρόνων αφενός για τον επαναπροσδιορισμό των προτεραιοτήτων της ελληνικής κοινωνίας έπειτα από μία εξαιρετικά ταραγμένη περίοδο της ελληνικής ιστορίας και αφετέρου για τη δυναμική επανάκαμψη της Ελλάδας στο προσκήνιο του διεθνούς κοινωνικοπολιτικού γίγνεσθαι. Σε αυτό το πλαίσιο, επομένως, η ανάδειξη του Τσάτσου από τα Επικάιρα ως μία πνευματική και πολιτική φυσιογνωμία με διεθνή ακτινοβολία, ως ένας Ευρωπαίος διανοούμενος και πολιτικός, σε αντίθεση με τις παρακμιακές επιλογές της επτάχρονης δικτατορίας, μοιάζει να αποτελεί συνειδητή επιλογή με στόχο τη συνολικότερη αναδιάταξη του ελληνικού πολιτικού σκηνικού και τη στερέωση των δημοκρατικών θεσμών στη νεαρή Ελληνική Δημοκρατία.

²⁴ Ε.Ο.Α., «Ελληνικό Χρονικό Ιουλίου 1977».

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και οι ηγέτες των Βαλκανίων: η εικόνα του Άλλου μέσα από το έργο του

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος συγκαταλέγεται αναμφίβολα ανάμεσα στους επιφανείς πολιτικούς και πνευματικούς άντρες που έζησαν και έδρασαν στην Ελλάδα τον 20ο αιώνα. Μια συνολική και ολοκληρωμένη αποτίμηση της συμμετοχής του στις πολιτικές εξελίξεις, καθώς και της συνεισφοράς του στον επιστημονικό και λογοτεχνικό τομέα θα απαιτούσε τη συγγραφή τουλάχιστον μιας πολυσέλιδης μονογραφίας. Προς αυτή την κατεύθυνση ασφαλώς συμβάλλει το φετινό Συνέδριο που οργανώνεται προς τιμή του. Μέσα στα πλαίσια αυτά, σκοπός της σημερινής μας ανακοίνωσης είναι να προβάλει μια από τις σημαντικές πτυχές της πολυσχιδούς του προσωπικότητας, όπως αυτή αναδύεται μέσα από την ογκώδη και πολύπλευρη εργογραφία του. Συγκεκριμένα θα εστιάσουμε την προσοχή μας στο πώς ο Κωνσταντίνος Τσάτσος διαγράφει τους χαρακτήρες των πολιτικών αντρών με τους οποίους είχε έρθει σε επαφή είτε στον ιδιωτικό είτε στον πολιτικό του βίο. Πρόκειται για μια προσφιλή του πρακτική, στην οποία έδινε ιδιαίτερη βαρύτητα, όπως άλλωστε γίνεται φανερό από το γεγονός ότι επιχείρησε να εκτεθεί και προσωπικά στη δημόσια κριτική αυτοβιογραφούμενος στη δίτομη *Λογοδοσία μιας ζωής*. Μάλιστα ο ίδιος σημειώνει σχετικά:

Τα ανώτατα αξιώματα παρέχουν και στον στοχαστή ένα αξιολογικό πλεονέκτημα. Παρέχουν την ευκαιρία γνωριμίας προσωπικοτήτων που είναι, αυτές καθ' αυτές, άξιες να μελετηθούν. Μαθαίνεις τον «νόον» πολλών αξιολογών ανθρώπων¹.

Από την εξέταση λοιπόν του γραπτού του έργου με αυτή την πρόθεση και υπό αυτή την οπτική γωνία αποκαλύπτεται η ικανότητα του Κωνσταντίνου Τσάτσου να κρίνει με ωριμότητα, ψυχραιμία και αντικειμενικότητα χωρίς να επηρεάζεται από τις πολιτικές και ιδεολογικές του πεποιθήσεις, αλλά ούτε και από συναισθηματισμούς, συμπάθειες ή αντιπάθειες. Έτσι, στις σελίδες των βιβλίων του, όλα τα πρόσωπα, ακόμα και όσα ανήκαν σε αντίθετους πολιτικούς ή ιδεολογικούς χώρους, σκιαγραφούνται με ευθυκρισία και χωρίς προκαταλήψεις. Εξάλλου η αμερόληπτη θεώρηση των υποκειμένων ήταν για τον

¹ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, τόμος Β', Αθήνα, Οι Εκδόσεις των Φίλων, 2001, σ. 441.

Τσάτσο βασική αρχή, την οποία προσπάθησε να εφαρμόσει και στην αυτοβιογραφία του, καθώς πίστευε ότι ένα τέτοιο κείμενο μπορούσε να έχει σημασία μόνο όταν αυτός που το έγραφε ήταν αρκετά ελεύθερος, ώστε να μη φοβάται να πει την αλήθεια, όταν είχε τη δύναμη να γίνει δικαστής του εαυτού του, ώστε η αυτοβιογράφηση να γίνει ένα όργανο αυτογνωσίας για τον ίδιο και γνώσης για τους άλλους².

Στη συνέχεια θα στοιχειοθετήσουμε την παραπάνω γενική μας εκτίμηση εξετάζοντας εν είδει παραδείγματος τη γνώμη που εκφέρει ο Κωνσταντίνος Τσάτσος για τρεις κομμουνιστές ηγέτες των Βαλκανίων, δηλαδή τον Τίτο της Γιουγκοσλαβίας, τον Ζίβκοβ της Βουλγαρίας και τον Τσαουσέσκου της Ρουμανίας, με τους οποίους είχε την ευκαιρία να συναντηθεί κατά τη διάρκεια της πολυετούς πολιτικής του σταδιοδρομίας. Η στάση του απέναντί τους αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα της αμεροληψίας του ως προς την προσέγγιση του Άλλου: οι εκ διαμέτρου αντίθετοι ιδεολογικοί του προσανατολισμοί, καθώς και το έντονο αίσθημα του πατριωτισμού που τον διακατείχε πάντα δεν κατάφεραν να θολώσουν την κρίση του ούτε τον εμπόδισαν να αντιληφθεί και να εκθέσει τις αρετές και τα προσόντα τους, όπως θα δείξουμε παρακάτω. Παρόλο δηλαδή που ο ίδιος ουδέποτε έκρυψε την αντίθεσή του προς το κομμουνιστικό μοντέλο, του οποίου φορείς και εκφραστές ήταν και οι τρεις παραπάνω πολιτικοί αρχηγοί και παρόλο που θεωρούσε ότι οι απειλές για τα ελληνικά εθνικά δικαιώματα δεν είχαν εκλείψει από την πλευρά της Βουλγαρίας και της Γιουγκοσλαβίας, δε δίστασε να αξιολογήσει τους συγκεκριμένους άντρες με απόλυτη ειλικρίνεια και χωρίς καμία αρνητική προδιάθεση.

Με σκοπό να καταστήσουμε σαφή τη διαπίστωση που μόλις εκθέσαμε, θα παρουσιάσουμε πρώτα την τοποθέτηση του Κωνσταντίνου Τσάτσου απέναντι στο πολιτικό σύστημα και στις εθνικές επιδιώξεις των τριών υπό συζήτηση βαλκανικών κρατών. Αρχικά λοιπόν, θα αναφερθούμε ενδεικτικά στις απόψεις του για τον κομμουνισμό, αναγνωρίζοντας βέβαια ότι δεν εξαντλούμε το θέμα, το οποίο άλλωστε υπερβαίνει το ερευνητικό μας αντικείμενο. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ήδη από τα χρόνια των σπουδών του είχε μελετήσει το μαρξισμό και τον είχε απορρίψει πρώτα ως πολιτική θεωρία και κατόπιν και ως πράξη. Γράφει χαρακτηριστικά:

Δεν έγινα φιλόσοφος ιδεαλιστής και επομένως αρνητής του μαρξισμού από πολιτική διάθεση. Αντιθέτως, επειδή καθαρά επιστημονικά σκεπτόμενος αποδέχθηκα την φιλοσοφία της ιδέας, γι' αυτό αρνήθηκα την μαρξιστική θεωρία και πολύ αργότερα την μαρξιστική πράξη...³.

Τον απασχολούσε πρωτίστως ο κομμουνισμός όχι ως πολιτικό, αλλά ως κοσμοθεωρητικό πρόβλημα και υπ' αυτό το πνεύμα έλαβε μέρος και σε δημόσιες συζητήσεις στο Πανεπιστήμιο ήδη στις αρχές της δεκαετίας του 1930⁴.

² Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, τόμος Α', Αθήνα, Οι Εκδόσεις των Φίλων, 2000, σ. 13.

³ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Α'*, ό.π., σ. 234.

⁴ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Α'*, ό.π., σ. 238.

Γενικά ήταν ανέκαθεν αντίθετος σε κάθε μορφή ολοκληρωτισμού είτε δεξιού είτε αριστερού⁵. Στα δοκίμιά του μάλιστα που δημοσιεύτηκαν το 1952 υπό τον τίτλο *Έθνος και Κομμουνισμός*, υποστηρίζει ότι στην πραγματικότητα ο κομμουνισμός κάθε άλλο παρά αποσκοπεί στην εδραίωση της κοινωνικής δικαιοσύνης:

Η σημασία του κομμουνισμού ως θεωρίας είναι μηδαμινή. Την συντηρεί το συμφέρον του νέου μεγάλου ιμπεριαλιστικού οργανισμού και η ημιμάθεια μερικών σκόρπιων καθυστερημένων και πικρόχολων λογάδων. Είναι η πενιχρότερη πνευματικά αφετηρία για την επιδίωξη της κοινωνικής δικαιοσύνης. Η σημασία όμως του κομμουνισμού ως πράξης είναι τεράστια. Αλλά είναι ακριβώς αντίθετη από εκείνη που οι αφελείς νομίζουν ότι είναι. Δεν είναι πράξη που αποβλέπει στην πραγματοποίηση της κοινωνικής δικαιοσύνης, αλλά πράξη που αποβλέπει στην βίαιη επιβολή μιας νέας αλλά εξ ίσου μεγάλης κοινωνικής αδικίας...⁶.

Στο τρίτο μέρος του τετράτομου πονήματός του *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, το οποίο θα μπορούσαμε να πούμε ότι συνιστά και το πνευματικό του μανιφέστο, επικρίνει και πάλι με επιχειρήματα τον κομμουνισμό όχι μόνο ως οικονομικό και ως πολιτικό σύστημα, αλλά και ως κοσμοθεωρία συνολικά:

Αρνούμαι τον κομμουνισμό ως οικονομικό σύστημα, διότι πριν σχηματισθή ένα κίνητρο δημιουργικότητας όμοιο ή καλλίτερο από την ατομική οικονομική πρωτοβουλία, την κατέπνιξε, με αποτέλεσμα να μειώσει την παραγωγή πολλών και αναγκαίων υλικών αγαθών, και να αυξήσει την δυσπραγία των ανθρώπων. Αρνούμαι τον κομμουνισμό και ως πολιτικό σύστημα, διότι καταργεί την ελευθερία των πολιτών, να συμβάλουν με τη γνώμη και την πράξη τους, στην πορεία της πολιτείας, παντού όπου επεκράτησε... Αρνούμαι τον κομμουνισμό τέλος ως κοσμοθεωρία, διότι αρνείται την πνευματική ελευθερία του ανθρώπου· διότι επεκτείνοντας την εξουσία της πολιτείας, πέρα από κάθε μέτρο, και στα κοσμοθεωρητικά, τα καλλιτεχνικά και τα θρησκευτικά θέματα, υποχρεώνει τον άνθρωπο να αποβάλει την πνευματική του φυσιογνωμία και την κοσμοθεωρητική του πίστη, μεταβάλλοντάς τον σε ένα εντελώς ετερόνομο ανδρείκελο στα χέρια της πολιτείας...⁷.

Συμπληρώνει μάλιστα ότι ως Έλληνας είχε έναν πρόσθετο λόγο να αντιτάσσεται στον κομμουνισμό:

Ο κομμουνισμός, απιστώντας στην διεθνιστική κοσμοθεωρία του, πολιτεύθηκε απέναντι της Ελλάδος με επεκτατικούς σκοπούς. Δέχθηκε να γίνη όργανο των βλέψεων του πανσλαβισμού στα Βαλκάνια, με στόχο τον περιορισμό της Ελλάδος σε ασφυκτικά σύνορα. Οι πόλεμοι του πρόσφατου παρελθόντος και η έντεχνη προπαγάνδα που σήμερα

⁵ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Α'*, ό.π., σ. 295.

⁶ Κ. Τσάτσος, *Έθνος και Κομμουνισμός*, Αθήνα, 1952, σ. 15.

⁷ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί* (τρίτη σειρά), Αθήνα, 1991, σ. 130-131.

ακόμα επίμονα ασκείται αποδεικνύουν του λόγου μου το ασφαλές. Αντί η επικράτηση του κομμουνισμού μεταξύ των σλαύων να μεταβάλει τους σλαύους σε κομμουνιστές διεθνιστές, που δεν έχουν ιμπεριαλιστικές τάσεις, μετέβαλε τους κομμουνιστές σε φανατικότερους σλαύους, που θέλουν, αφανίζοντας το ελληνικό έθνος, να φθάσουν στα θερμά ύδατα του Αιγαίου. Για όποιον όμως πιστεύει πως η Ελλάδα έχει μια ιστορική, μια πολιτιστική αποστολή να εκπληρώσει, μάλιστα πολύ πιο σημαντική από εκείνην που θα μπορούσαν ποτέ να εκπληρώσουν οι άλλοι Βαλκάνιοι, μια τέτοια θυσία είναι απαράδεκτη...⁸.

Από την παράθεση των παραπάνω χαρακτηριστικών αποσπασμάτων γίνεται εμφανής η πολιτική και ιδεολογική τοποθέτηση του Κωνσταντίνου Τσάτσου όχι μόνο απέναντι στον κομμουνισμό, αλλά και απέναντι στους Σλάβους των Βαλκανίων. Συγχρόνως η καταληκτική φράση του τελευταίου παραθέματος μας παραπέμπει στο δεύτερο προς εξέταση θέμα και συγκεκριμένα στο ζήτημα του πατριωτισμού του Κωνσταντίνου Τσάτσου, ο οποίος είναι βεβαίως αδιαμφισβήτητος και δε χρήζει αποδείξεων. Είναι όμως σκόπιμο να ανιχνεύσουμε πώς συνδέεται το αίσθημά του αυτό με τους βόρειους γείτονες της Ελλάδας. Ο ίδιος λοιπόν ο Κωνσταντίνος Τσάτσος αναφέρει στην αυτοβιογραφία του ότι, κατά τη διάρκεια της Προεδρίας του (1975-1980), εκτός από το ζήτημα της μουσουλμανικής μειονότητας στους νομούς Ξάνθης και Ροδόπης, τον απασχόλησαν σοβαρά άλλα δύο εθνικά θέματα: η βουλγαρική στάση στο πρόβλημα της Θράκης και το σλαβομακεδονικό⁹. Ως προς το πρώτο πίστευε ότι οι Βούλγαροι ακολουθούσαν διπρόσωπη πολιτική. Επισήμως πολιτευόνταν ως φίλοι και σύμμαχοι της Ελλάδας. Ο Βούλγαρος ηγέτης Ζίβκοβ διαβεβαίωνε συνεχώς με τις δηλώσεις του ότι η χώρα του δεν είχε εδαφικές βλέψεις εις βάρος της Ελλάδας. Επίσης, το 1974, όταν η Ελλάδα βρέθηκε στα πρόθυρα πολεμικής σύγκρουσης με την Τουρκία, η Βουλγαρία δεν εκδήλωσε καμία πρόθεση να επιτεθεί στην Ελλάδα. Από την άλλη πλευρά όμως ο Κωνσταντίνος Τσάτσος διαπίστωνε ότι οι Βούλγαροι δεν είχαν εγκαταλείψει τον επεκτατισμό τους, πράγμα που διαφαινόταν σε επιστημονικό επίπεδο και συγκεκριμένα στους στόχους που επιδίωκε να προωθήσει η ιστορική τους έρευνα: οι ιστορικοί τους δεν έδιναν πλέον έμφαση στο σλαβικό παρελθόν, αλλά επιχειρούσαν να αποδείξουν ότι ο βουλγαρικός λαός ήταν απόγονος των αρχαίων Θρακών, οπότε ο ιστορικός του χώρος εκτεινόταν στην Ανατολική και στη Δυτική Θράκη. Έτσι, ο τότε Πρόεδρος της Δημοκρατίας ανησυχούσε καθώς η επικράτηση μιας τέτοιας θεωρίας σε συνδυασμό με την αναγνώριση των ελληνικών μνημείων της Θράκης ως βουλγαρικών θα μπορούσε να αποτελέσει αφορμή για να προβληθούν μελλοντικές βουλγαρικές διεκδικήσεις στην ελληνική επικράτεια¹⁰.

⁸ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, ό.π., σ. 131-132.

⁹ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 436.

¹⁰ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 436-437.

Όσο αφορά τώρα το σλαβομακεδονικό, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν αμφισβητούσε την ειλικρίνεια του Τίτο ότι δε θα έθετε θέμα σλαβομακεδονικής μειονότητας στην Ελλάδα, τον προβληματίζαν όμως έντονα τόσο το γεγονός ότι επέτρεπε στα Σκόπια να ασκούν σχετική προπαγάνδα, όσο και οι εξελίξεις που θα ακολουθούσαν μετά το θάνατο του ηγέτη της Γιουγκοσλαβίας, με δεδομένο μάλιστα ότι η τελευταία είχε ενταθεί. Θεωρούσε λοιπόν υπαρκτό τον κίνδυνο από το Βορρά, καθώς ήταν βέβαιος ότι η δραστηριότητα των Σκοπίων προς αυτή την κατεύθυνση ασφαλώς και δεν ήταν μάταιη, αλλά αποσκοπούσε κάπου¹¹.

Αναμφίβολα ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ήταν πεπεισμένος ότι παρά την επιφανειακή ομοφωνία, υπέβασκε διάσταση των ελληνικών εθνικών συμφερόντων με αυτά της Βουλγαρίας και της Γιουγκοσλαβίας, η οποία ήταν πολύ πιθανό να οδηγήσει στο μέλλον σε ρήξη. Αντιθέτως δε διέβλεπε τέτοιου είδους κίνδυνο από την πλευρά της Ρουμανίας. Διαπίστωνε ότι οι σχέσεις μεταξύ των δύο χωρών ήταν ιδιαίτερα φιλικές, όπως αποδείκνυε άλλωστε η ιστορία των δύο τελευταίων αιώνων, κατά τους οποίους η Ελλάδα και η Ρουμανία βρέθηκαν σε κοινό στρατόπεδο τόσο σε πολεμικές επιχειρήσεις όσο και σε ειρηνικές εκδηλώσεις. Αναγνώριζε επίσης ότι υπήρχε ταυτότητα θέσεων κυρίως σε σημαντικά διεθνή ζητήματα: στην αρχή ότι οι διαφορές μεταξύ των κρατών πρέπει να επιλύονται όχι με βίαια, αλλά με ειρηνικά μέσα σύμφωνα με τις διατάξεις του Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών, στη δημιουργία πολύπλευρων διακρατικών συνεργασιών ακόμη και μεταξύ εταιρών με πολύ διαφορετικά κοινωνικά και οικονομικά συστήματα στο πλαίσιο του αμοιβαίου σεβασμού της εσωτερικής τους κατάστασης, στην αποδοχή ισότιμης θέσης μεταξύ μικρών και μεγάλων εθνών στη διεθνή πολιτική σκηνή, στην προοπτική μιας διαβαλκανικής συνεργασίας, καθώς και στη διατήρηση και την προάσπιση της εθνικής ακεραιότητας και ανεξαρτησίας¹². Στο σημείο αυτό βέβαια οφείλουμε να επισημάνουμε ότι οι παραπάνω κρίσεις του Κωνσταντίνου Τσάτσου για τη Ρουμανία διατυπώθηκαν σε συλλογικό τόμο που εκδόθηκε το 1980 προς τιμή του ηγέτη της Νικολάι Τσαουσέσκου και υπό αυτή την έννοια θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ενδεχομένως εκφράζουν μια υπερτονισμένη ευμενή αποτίμηση. Όμως κάτι τέτοιο δε φαίνεται να ευσταθεί, καθώς όλες οι γραπτές αναφορές του Κωνσταντίνου Τσάτσου σ' αυτή τη χώρα προβάλλουν ανάλογη θετική εικόνα, όπως θα δειχθεί στη συνέχεια.

Έχοντας λοιπόν αναπτύξει συνοπτικά τις απόψεις του Κωνσταντίνου Τσάτσου τόσο για το πολιτικό καθεστώς που επικρατούσε στα Βαλκάνια, δηλαδή για τον κομμουνισμό και την έμπρακτη εφαρμογή του, όσο και για τις σχέσεις της Ελλάδας με τη Βουλγαρία, τη Γιουγκοσλαβία και τη Ρουμανία, θα προχωρήσουμε στην πραγμάτευση της βασικής μας θεματικής που αφορά τη γνώμη του για τους ηγέτες των τριών αυτών βαλκανικών χωρών, τους οποίους αποκαλεί δικτάτορες¹³.

¹¹ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 437.

¹² Κείμενα του Κ. Τσάτσου στο συλλογικό τόμο *Η Ρουμανία και ο ηγέτης της*, Αθήνα, 1980, σ. 11-15. Ο τόμος αποτελούσε τον πρόλογο των έργων του ηγέτη της Ρουμανίας Νικολάι Τσαουσέσκου που μεταφράστηκαν στα ελληνικά.

¹³ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 444.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος συνάντησε τον Τοντόρ Ζίβκοβ ως Πρόεδρος της Δημοκρατίας, όταν ο τελευταίος επισκέφθηκε επίσημα την Ελλάδα το 1976. Τον χαρακτηρίζει πιο συμπαθή και ανοιχτόκαρδο από τον Τσαουσέσκου, έξυπνο, αλλά συγχρόνως και ακαλλιέργητο. Μάλιστα για να αποδείξει αυτή του την εκτίμηση μνημονεύει ένα συγκεκριμένο περιστατικό από τα παραλειπόμενα της επίσκεψης: ο Βούλγαρος ηγέτης δεν αντιλήφθηκε ότι το γεωμετρικό αγγείο που του είχαν χαρίσει ήταν αυθεντικό και γι' αυτό ο Κωνσταντίνος Τσάτσος αναγκάστηκε να του το υποδείξει με έμμεσο και ευγενικό τρόπο λέγοντάς του ότι έπρεπε να το παραδώσει στο Αρχαιολογικό Μουσείο της Σόφιας γιατί χρονολογούνταν από τον 6ο αιώνα. Ο Ζίβκοβ έμεινε έκπληκτος και παραδέχτηκε ότι δεν το είχε καταλάβει. Παρόλ' αυτά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος προσθέτει ότι ήταν άτομο που σε κέρδιζε με την αφέλειά του, ενώ εκτιμά ότι δεν του έλειπε και η πονηριά¹⁴.

Πιο εκτεταμένες είναι οι αναφορές του Κωνσταντίνου Τσάτσου στους άλλους δύο ηγέτες, με τους οποίους είχε περισσότερες από μια συναντήσεις. Συγκεκριμένα γνώρισε τον Τίτο για πρώτη φορά, όντας ο ίδιος βουλευτής και Υπουργός Προεδρίας, το καλοκαίρι του 1956 στην Κέρκυρα, όπου ο ηγέτης της Γιουγκοσλαβίας είχε έρθει με τη θαλαμηγό του για να επισκεφθεί το βασιλιά Παύλο που παραθέριζε στο Mon Repos. Ο Τίτο εξέθεσε στον Παύλο, στον Καραμανλή και στον Τσάτσο τις απόψεις του για τη διεθνή πολιτική στα γερμανικά. Μάλιστα ο τελευταίος μετέφραζε στον Καραμανλή που δεν ήξερε αυτή τη γλώσσα. Η εκτίμησή του για τον ισχυρό άντρα της Γιουγκοσλαβίας ήταν εξαιρετικά θετική: εντυπωσιάστηκε από την ενάργεια της σκέψης του και αισθάνθηκε τη δύναμη της έξοχης προσωπικότητάς του. Κλείνει μάλιστα την αφήγηση για το συγκεκριμένο περιστατικό με ένα σχόλιο του Τίτο: όταν η Φρειδερίκη τον πληροφόρησε ότι ο Τσάτσος σπούδασε φιλοσοφία σε γερμανικό πανεπιστήμιο, ο Τίτο απάντησε ότι και ο ίδιος είχε σπουδάσει φιλοσοφία στις φυλακές της πατρίδας του¹⁵.

Είκοσι χρόνια αργότερα, το 1976, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος υποδέχθηκε τον Τίτο στο Προεδρικό Μέγαρο, όπου είχαν την ευκαιρία να συζητήσουν για αρκετές ώρες μόνοι τους. Ο Τσάτσος παρατήρησε ότι παρόλο που είχε γεράσει σωματικά, το μυαλό του άστραφτε. Σε μια εκδρομή που έκαναν μαζί στο Σούνιο, ο στρατάρχης θέλησε να του εξηγήσει γιατί έγινε κομμουνιστής. Είπε ότι το *Κεφάλαιο* του Μαρξ ήταν οδηγός του, ακόμη και τότε που επιτελούσε το σημαντικότερο έργο του, δηλαδή την οργάνωση του συστήματος της αυτοδιαχείρισης των επιχειρήσεων, σε αντίθεση με τη ρωσική κρατικοποίησή τους. Ο Τσάτσος σχολίασε ότι πολλές αρχές του *Κεφαλαίου* θεωρούνται αποκτήματα της επιστήμης και δεν τα αποδέχονται μόνο οι κομμουνιστές. Αντίθετα, πρόσθεσε ότι η αποδοχή των θεωριών του Μαρξ για την πολιτική οικονομία, την ιστορία, το οικονομικό φαινόμενο και το επιφαινόμενο προσδίδουν σε κάποιον

¹⁴ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 446.

¹⁵ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 443.

την ιδιότητα του ορθόδοξου κομμουνιστή. Τότε ο Τίτο έδωσε μια απάντηση που ο συνομιλητής του θεώρησε καταπληκτική: είπε ότι αυτά είναι συζητήσιμα και ότι ο ίδιος δεν τα ασπαζόταν. Ο Τσάτσος του επισήμανε ότι σε αυτή την περίπτωση δεν ήταν κομμουνιστής, με αποτέλεσμα να γελάσουν και οι δύο¹⁶.

Έχοντας αφηγηθεί το ιστορικό της γνωριμίας του με τον Τίτο, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος προβαίνει και σε μια συνολικότερη αποτίμηση της προσωπικότητας του τελευταίου. Θεωρεί ότι υπερείχε από τους τρεις Βαλκάνιους ηγέτες με τους οποίους ο ίδιος είχε έρθει σε επαφή. Μέσα από τις πολύωρες απευθείας συζητήσεις τους, χωρίς διερμηνέα, διαπίστωσε ότι ο Γιουγκοσλάβος πολιτικός είχε αναμφισβήτητη διαύγεια σκέψης και ιστορικό βάρος. Προσθέτει ακόμη ότι αυτό το υποστήριζε χωρίς να ξεχνάει ότι ο Τίτο υπήρξε ο πιο στυγνός εχθρός της Ελλάδας, καθώς όταν οι Ρώσοι, σεβόμενοι τις συμφωνίες τους με τους Άγγλους απέφευγαν να αναμειχθούν στα εσωτερικά της Ελλάδας, ο τελευταίος ενθάρρυνε τους κομμουνιστές να αρχίσουν και να διατηρήσουν τον συμμοριτοπόλεμο. Μόνο όταν ήρθε σε ρήξη με τους Ρώσους, σπύοτε είχε την ανάγκη της Δυτικής Ευρώπης υπαναχώρησε και έκλεισε τα σύνορα, επιτρέποντας τη συντριβή των συμμοριτών στο Γράμμο και στο Βίτσι, κάτι που ήταν προηγουμένως αδύνατο, καθώς είχαν την ευχέρεια να μπαίνουν στα γιουγκοσλαβικά εδάφη και να ανεφοδιάζονται. Παραδέχεται όμως ότι στη συνέχεια ο Τίτο επέδειξε εντιμότητα: υποσχέθηκε ότι δε θα ανακινήσει θέμα σλαβομακεδονικής μειονότητας στην Ελλάδα και τήρησε το λόγο του. Συγχρόνως βέβαια επέτρεψε τη δημιουργία μακεδονικού έθνους και σιωπηρά υπέθαλψε την εκδήλωση σχετικής προπαγάνδας στον Καναδά και την Αυστραλία, ώστε το ζήτημα να μείνει ανοιχτό¹⁷.

Τέλος, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος είχε την ευκαιρία να συναντηθεί με τον Νικολάι Τσαουσέσκου επίσης δύο φορές, την πρώτη στην Ελλάδα το 1976 ως Πρόεδρος της Δημοκρατίας και τη δεύτερη στη Ρουμανία, όπου προσκλήθηκε το 1980 μετά το τέλος της θητείας του και μάλιστα του επιφυλάχθηκαν τιμές εν ενεργεία Προέδρου. Το περίεργο είναι ότι στην αυτοβιογραφία του δεν κάνει μνεία για την πρώτη τους συνάντηση, ενδεχομένως γιατί τότε δεν είχε δοθεί η δυνατότητα μιας κατ' ιδίαν πιο ελεύθερης συνομιλίας εκτός από την τυπική ανταλλαγή χαιρετισμών και φιλοφρονήσεων. Όμως τα επίσημα κείμενα που εκφώνησε τότε προς τιμή του Τσαουσέσκου διακατέχονται από ανάλογο πνεύμα με αυτό που αποτυπώνεται στα υπόλοιπα γραφόμενά του για τον Ρουμάνο πολιτικό, τα οποία θα παρουσιάσουμε παρακάτω¹⁸.

¹⁶ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 444.

¹⁷ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 445.

¹⁸ Τα κείμενα που εκφώνησε ο Τσάτσος ως Πρόεδρος της Δημοκρατίας προς τιμή του Τσαουσέσκου κατά την επίσημη επίσκεψη του τελευταίου στην Ελλάδα φυλάγονται στο *Αρχείο Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου* που βρίσκεται στη Γεννάδειο Βιβλιοθήκη, Φάκελος 169, Υποφάκελος 2 (προσωρινή αρίθμηση). Δύο από αυτά εκδόθηκαν στο συλλογικό τόμο *Η Ρουμανία και ο ηγέτης της* (βλέπε υποσημείωση 11), σ. 16-19.

Αφηγούμενος τις εμπειρίες από το ταξίδι του στη Ρουμανία στη *Λογοδοσία μιας ζωής* ο Τσάτσος δεν παραλείπει να αναφερθεί και στον οικοδεσπότη του. Αναγνωρίζει λοιπόν ότι ο Τσαουσέσκου ως αρχηγός του κράτους αλλά και του κόμματος είχε πολλές ικανότητες. Παρόλο που έκανε λάθη στον οικονομικό προγραμματισμό του, κατάφερε, όντας στο εσωτερικό εντελώς ολοκληρωτικός, να ασκήσει toλμηρή εξωτερική πολιτική, ώστε να αποκτήσει διεθνή αίγλη. Χειραφετήθηκε από τους Ρώσους εντός των ορίων που κάτι τέτοιο του ήταν επιτρεπτό και κινήθηκε στα εξωτερικά ζητήματα «*επί ξυρού ακμής*» χωρίς να κάνει λάθη. Αυτή η ανεξάρτητη στάση του ικανοποιούσε και τα αισθήματα του ρουμανικού λαού που μισούσε τους Ρώσους επειδή του απέσπασαν τη Βεσσαραβία, την πιο εύφορη περιοχή της χώρας τους¹⁹.

Από την άλλη πλευρά ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν παραβλέπει ότι ο Τσαουσέσκου και η οικογένειά του ζούσαν σαν μεγαστάνες, πιο λαμπρά και από τους βασιλείς της Δύσης, ενώ ακόμη και το νεύμα τους ήταν νόμος και δεν υπήρχε η έννοια του αντίλογου. Συγχρόνως η διαφορά ανάμεσα στα εισοδήματα και τον τρόπο ζωής των κομματικών αξιωματούχων και των κοινών θνητών ήταν τόσο μεγάλη, που κανένα αστικό καθεστώς δε θα την ανεχόταν. Επίσης του έκανε εντύπωση πόσο άνετα συνεργαζόταν ο κομμουνισμός με την ορθοδοξία, με την προϋπόθεση ότι η Εκκλησία, η οποία μάλιστα εκπροσωπούσαν και στο Κοινοβούλιο, δεν καταφερόταν εναντίον του καθεστώτος. Υπήρχε έτσι αμοιβαία ανοχή και απόλυτη ανεξιθρησκία. Πάντως δεν ξέφυγε από την προσοχή του η συρροή των ανθρώπων στους ναούς και η ευλάβειά τους, η οποία πιθανολογεί ότι μπορεί να αποτελούσε μια διέξοδο διαφυγής από το καταπιεστικό καθεστώς²⁰.

Στον πρόλογο που συνέταξε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος για το βιβλίο *Romania-Ceausescu*²¹ αξιολογεί με ακόμη πιο επαινετικά σχόλια τις επιλογές και τις επιδόσεις του Τσαουσέσκου στην άσκηση της εξωτερικής, αλλά και της εσωτερικής του πολιτικής, ενώ εξαιρεί και τα προτερήματα της προσωπικότητάς του. Υποστηρίζει ότι οι Ρουμάνοι έχουν έντονα ανεπτυγμένη εθνική συνείδηση, όπως και οι Έλληνες, και γι' αυτό η ανεξαρτησία και η αυτοδυναμία του έθνους τους είναι ο πρώτος σκοπός τους. Μ' αυτή την αντίληψη συμβάδιζε η τάση του Τσαουσέσκου να χαράζει δικό του δρόμο στις σχέσεις της Ρουμανίας με τους άλλους, ένα δρόμο ειρήνης για χάρη της οποίας κατέβαλε πολλές προσπάθειες και θυσίες. Σύμφωνα με τον Τσάτσο, ο δρόμος αυτός χαραχτηκε με σύνεση και δεξιοτεχνία και δε βγήκε ποτέ -πράγμα εύκολο και συνηθισμένο- από τα όρια που υπαγορεύουν οι διεθνείς συσχετισμοί δυνάμεων. Ο Τσαουσέσκου έδωσε εντυπωσιακή έμφαση στην ανεξαρτησία της εξωτερικής

¹⁹ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 476.

²⁰ Κ. Τσάτσος, *Λογοδοσία Β'*, ό.π., σ. 475-476.

²¹ Το κείμενο περιλαμβάνεται στο *Αρχειό Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου*, Φάκελος 71, Υποφάκελος 4 (προσωρινή αρίθμηση). Σε μια σημείωση αναφέρεται μόνο ότι αποτελεί πρόλογο στο βιβλίο *Romania-Ceausescu* που εκδόθηκε το 1982. Χωρίς περισσότερα στοιχεία (εκδότη, πλήρη τίτλο, χώρα και γλώσσα έκδοσης) δεν μπορούσαμε να εντοπίσουμε για ποιο ακριβώς βιβλίο πρόκειται.

πολιτικής και στην έκτασή της. Αν και ηγέτης μιας μέσης χώρας πήρε σε πολλές ευκαιρίες πρωταγωνιστική θέση, μεσολαβώντας αποτελεσματικά για τη διευθέτηση διεθνών διαφορών. Για την άσκηση αυτής της πολιτικής αντάλλαξε επισκέψεις με πολλούς αρχηγούς κρατών και πρωθυπουργούς και διπλασίασε τον αριθμό των χωρών με τις οποίες η Ρουμανία σύναψε διπλωματικές σχέσεις. Αυτή η επέκταση αύξησε το διεθνές της κύρος και διασφάλισε την ύπαρξή της. Στο βαλκανικό χώρο επίσης η Ρουμανία, όπως και η Ελλάδα, συνέβαλε αποφασιστικά στην ανάπτυξη γόνιμων φιλικών σχέσεων μεταξύ των βαλκανικών χωρών²².

Στη συνέχεια ο Τσάτσος προσθέτει ότι και στο εσωτερικό της χώρας του ο Τσαουσέσκου παρακολουθούσε από κοντά αν το κυβερνητικό έργο εκτελούνταν με τον ταχύτερο δυνατό ρυθμό έχοντας προσωπικές επαφές με βιοτέχνες, εργάτες και γεωργούς, ενώ έδειχνε έμπρακτο ενδιαφέρον για την πολιτιστική ανάπτυξη, γιατί είχε κατανοήσει την εθνική της σημασία. Έτσι δε δίστασε με οικονομικές θυσίες και προσωπικό μόχθο να διασώσει το παρελθόν και να αναπτύξει το μέλλον της λαϊκής τέχνης, ώστε να μη σβήσει και να μην αλλοιωθεί από ξένες επιδράσεις²³.

Τέλος ο Κωνσταντίνος Τσάτσος εκφράζεται με θαυμασμό για την επίπονη πορεία του Τσαουσέσκου προς την καταξίωση, καθώς και για ορισμένες αρετές του χαρακτήρα του. Επισημαίνει ότι ο Ρουμάνος ηγέτης ήταν αυτοδημιούργητος, ότι δοκίμασε το μόχθο του αγρότη και του εργάτη και την πολύχρονη φυλακή. Χαλυβδώθηκε μέσα σε ποικίλους αγώνες και μέσα στη μοναξιά. Η φυλακή τού έδωσε τον καιρό να διαβάσει, να σπουδάσει και να σκεφθεί. Τα πιο σπουδαία διπλώματα τα κατέκτησε στο σχολείο της ζωής και απέδειξε ότι τα πήρε εμάξια. Ο Τσάτσος παραδέχεται ότι, παρόλο που το ζεύγος Τσαουσέσκου ξεκινούσε από διαφορετική κοσμοθεωρία από τη δική του, αυτή την απόσταση, που συνήθως δύσκολα ξεπερνιέται, ο πράος και μειλίχιος τρόπος του Τσαουσέσκου και η απλή και ειλικρινής σκέψη του την καταργούσε αμέσως. Σε τοποθετούσε πάνω από όλες τις διαφορές στις τεράστιες εκτάσεις όπου όλοι οι άνθρωποι ενώνονται και συνεργάζονται. Συμπληρώνει μάλιστα ότι έτσι κατάλαβε γιατί ο Τσαουσέσκου ήταν δεξιοτέχνης μεσολαβητής σε τόσες διεθνείς διενέξεις, γιατί είχε εμπνεύσει τόση εμπιστοσύνη και γιατί ήταν τέτοια η σταθερή του θέση μέσα σε έναν κλυδωνιζόμενο κόσμο. Καταλήγοντας ο Κωνσταντίνος Τσάτσος υπογράμμισε ότι όλα αυτά τα έλεγε όχι ως φίλος του, αλλά με όλη την ψυχρότητα του ιστορικού και του φιλοσόφου²⁴.

Έχοντας λοιπόν ολοκληρώσει την πραγμάτευση του θέματός μας, είμαστε σε θέση να επιβεβαιώσουμε την αρχική μας διαπίστωση ότι ο Κωνσταντίνος Τσάτσος κατείχε το σπάνιο χάρισμα να αντιμετωπίζει τους Άλλους έχοντας αποστασιοποιηθεί

²² *Αρχείο Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, ό.π.*

²³ *Αρχείο Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, ό.π.*

²⁴ *Αρχείο Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, ό.π.*

από το Εγώ, έχοντας υπερβεί δηλαδή τα όρια των δικών του προσωπικών αντιλήψεων και της δικής του κοσμοθεωρίας, στο μέτρο του ανθρωπίνως δυνατού ασφαλώς, με αποτέλεσμα να τους αποδίδει *«τα του Καίσαρος τω Καίσαρι»*. Φαίνεται μάλιστα ότι η αρετή του αυτή δεν αλλοιώθηκε με το πέρασμα του χρόνου ούτε επηρεάστηκε από τα αξιώματα που ανέλαβε, καθώς είναι παρούσα στην αξιολόγηση όλων των προσώπων μέχρι το τέλος της ζωής του.

Η Μεγάλη Απογοήτευση: Πικρές στιγμές του Κωνσταντίνου Τσάτσου από την ανάμιξή του στην πολιτική

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος υπήρξε μια εξόχως σημαντική φυσιογνωμία από πολλές απόψεις. Με την εισήγησή μου θα ήθελα να σας καλέσω να μοιραστούμε μαζί του μερικές πικρές, ανθρώπινες στιγμές που έζησε στα πρώτα χρόνια ανάμιξής του στην πολιτική. Διότι αυτές, όπως θα φανεί, εκτός των άλλων, είχαν τις επιπτώσεις τους και στον φιλοσοφικό του στοχασμό.

Στο πλαίσιο του διατιθέμενου χρόνου θα αναφερθώ συνοπτικά: 1) στο θεωρητικό πλαίσιο εντός του οποίου εξετάζω την προσωπικότητά του, 2) στο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο της εποχής του, 3) στο σενάριο της «περιπελεγμένης υπόθεσης» στην οποία τον ενέπλεξαν, 4) στην κοινοβουλευτική διαδικασία απεμπλοκής και αθώωσής του και τέλος, 5) στις επιδράσεις που αυτή η δοκιμασία άσκησε στον πολιτικό και φιλοσοφικό του λόγο.

Εισαγωγή

Στην πολιτική κοινωνιολογία, για να ανιχνεύσουμε την προσωπικότητα ενός πολιτικού ηγέτη, όπως είναι ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, εκτός από τη βιογραφία και τα απομνημονεύματά του, καταφεύγουμε συχνά και σε στοιχεία που προέρχονται από άλλες πηγές, όπως οι συνεντεύξεις του ή οι εμπιστευτικές εκμυστηρεύσεις και εξομολογήσεις του σε στενά συγγενικά ή φιλικά του πρόσωπα κ.λπ. Αξιοποιώντας, έτσι, τα ίδια του τα λόγια μπορούμε να ερμηνεύσουμε, ως ένα βαθμό, ασφαλέστερα, την προσωπικότητά του και την συμπεριφορά του.

Σε τούτο καθοδηγούμαστε από τις σύγχρονες θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις του φαινομένου της ηγεσίας, ιδιαίτερα αυτών που επικεντρώνουν το ενδιαφέρον τους σε μια ηγετική προσωπικότητα. Εν πολλοίς, αυτές οι προσεγγίσεις βασίζονται στα πορίσματα της ψυχολογίας. Στο πλαίσιο αυτό ξεχωριστή είναι η χρησιμότητα της Ερικόσθειας «ψυχο-ιστορίας», η οποία βασίζεται, κατά κύριο λόγο, στις τραυματικές εμπειρίες του ατόμου σε καθένα από τα οκτώ στάδια ανέλιξής της προσωπικότητάς του, με κορυφαίο, ίσως, αυτό της «κρίσης ταυτότητας»¹.

¹ Περισσότερα επ' αυτού βλ. Κλεομένης Κουτσούκης, *Πολιτική Ηγεσία-Ηγέτες: Ταυτότητα, προσωπικότητα, συμπεριφορά*. Εκδόσεις Αναστασίου, 2001

Στην πλούσια θεματική αυτού του Συνεδρίου, που είναι αφιερωμένο στην πολύπτυχη προσωπικότητα του Κωνσταντίνου Τσάτσου και το πολυσχιδές έργο του ως φιλοσόφου, ως συγγραφέα, ως πολιτικού, η δική μου εισήγηση απομονώνει ένα πετραδάκι, που τάραξε όμως τα νερά της επιτυχημένης πορείας του και, ως ένα βαθμό, σηματοδότησε, ίσως, την μετέπειτα εξέλιξή του. Υπήρξε, φαίνεται, τόσο συγκλονιστική αυτή του η εμπειρία, ώστε ο ίδιος να την καταγράφει ως τέτοια και να την καταχωρεί, δεκαετίες αργότερα, σε κείμενα απολογισμού της ζωής του.

Σκοπός, επομένως, της εισήγησής μου αυτής είναι να αναφερθώ στην και να περιγράψω συνοπτικά την υπόθεση «Μερκαντίλε», στην οποία τον έφεραν εμπλεκόμενο οι τότε πολιτικοί του αντίπαλοι, δηλ. στις αρχές της 10ετίας του '50 (όταν αυτός είχε διατελέσει Υφυπουργός Συντονισμού στην κυβέρνηση Σοφοκλή Βενιζέλου). Η υπόθεση αυτή, αν δεν επρόκειτο για τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, θα μπορούσε να περάσει απαρατήρητη, όπως συνέβη με άλλους πολιτικούς της εποχής, που ενεπλάκησαν στην ίδια υπόθεση, όπως ο Γ. Μαύρος, ο Κ. Μητσοτάκης κ.ά. Τυπικά και ουσιαστικά, βέβαια, αυτή ανήκει πλέον στην ιστορία. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος όμως, όπως θα φανεί πιο κάτω, ως πνευματικός άνθρωπος με ηθικές ευαισθησίες και πλούσιο συναισθηματικό κόσμο είναι αυτός που έζησε την υπόθεση αυτή, θα 'λεγα, «στο πετσί του».

Στο ξεκίνημα της πολιτικής του καριέρας, που άρχιζε τότε, έχουν ιδιαίτερη σημασία τα συναισθήματά του και οι σκέψεις του για την πολιτική, την ηθική και την κοινωνία. Ταυτόχρονα, για έναν πολιτικό ηγέτη, όπως ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, έχει ενδιαφέρον να εξετάσει κανείς πώς διαμορφώνεται η μετέπειτα συμπεριφορά του στην πολιτική. Τέλος, αξίζει να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη του φιλοσοφικού του λόγου μετά από μια τέτοια δοκιμασία-εμπειρία κατά την ενασχόλησή του με την πολιτική.

Στα επόμενα, θα προβούμε σε ορισμένες τέτοιες επισημάνσεις, με πλήρη σεβασμό στη μνήμη του, θαυμασμό στο πρόσωπό του και ευγνωμοσύνη για το πολυσχιδές έργο που μας κατέλιπε.

Η ανάμνηση μιας οδυνηρής εμπειρίας στην πολιτική: Η υπόθεση «Μερκαντίλε»

Ένα χρόνο περίπου, μετά την αποχώρησή του από την Προεδρία της Δημοκρατίας (1980), ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, έδωσε συνέντευξη σ' έναν πνευματικό άνθρωπο, τον Κώστα Τσιρόπουλο, έμπιστο για χρόνια συνομιλητή του. Από το κείμενο της «εκβαθέων» αυτής εξομολόγησής του, που δημοσιεύθηκε δέκα χρόνια μετά το θάνατό του, με τίτλο «η μυστική συνέντευξη», αποσπώ μια ερώτηση με την αποκαλυπτική απάντηση του Προέδρου, η οποία μάς εισάγει ακριβώς στο θέμα που θα μάς απασχολήσει εδώ:

Ερώτηση: Ποια ήταν, κατά την κρίση σας, η πολιτική κορύφωση της ζωής σας και ποια ήταν η μεγαλύτερη απογοήτευση που περάσατε ως πολιτικός;

Τσάτσος: Να σας πω. Ως πολιτικός πέρασα μερικές πικρές στιγμές μεταξύ 1950 και

1955. Είχα αποτύχει ως βουλευτής και το 1951, ως υφυπουργός Συντονισμού, είχα δουλέψει ένα χρόνο, μετά τον οποίο υπέστην μια απίστευτη δίωξη από τον Μαρκεζίνη και άλλους πολιτικούς, οι οποίοι θέλησαν να με εμπλέξουν σε διαχειριστικές ανωμαλίες. Και πέρασα ενάμιση χρόνο μαρτυρικό για να γλυτώσω από τα νύχια μερικών ανθρώπων, οι οποίοι είχαν τάξει σκοπό τους να με εξοντώσουν ως άνθρωπο. Βεβαίως, στο τέλος, η Κοινοβουλευτική Επιτροπή με μια ψήφο κατά, επί 18 ψήφων, με απάλλαξε απολύτως. Αλλά για να το επιτύχω αυτό, συντάξα ένα υπόμνημα 80 σελίδων, που αποτελεί ένα είδος απολογίας για την πράξη για την οποία με κατηγορούσαν και δεν αξίζει τον κόπο ούτε καν να σας την πω. Γιατί επρόκειτο περί κωμικής υποθέσεως. Αλλά το κείμενο εκείνης της απολογίας με κατατάσσει μεταξύ των καλών δικανικών ρητόρων της εποχής μας. Διότι η δομή εκείνου του κειμένου, που κάπου πρέπει να υπάρχει, ήταν συντριπτική. Βέβαια, είχα και τα επιχειρήματα. Ήταν και υπέρ εμού τα επιχειρήματα. Αλλά είναι ωραίο κείμενο, που δεν ανέφερα ποτέ².

Αυτό το σημαντικό από πολλές απόψεις κείμενο, έχω την τιμή, να σας παρουσιάσω εδώ απόψε. Διότι ο αείμνηστος Πρόεδρος ποτέ δεν το δημοσίευσε, αν και το θεωρούσε υποδειγματικό για την απολογία του και ωραίο κείμενο, όπως τονίζει χαρακτηριστικά. Επειδή πρόκειται για ένα εκτεταμένο και κατά βάση δικανικής μορφής κείμενο, με πλούσιο πραγματολογικό υλικό, πάνω στο οποίο βάσισε την υπεράσπισή του στην αρμόδια Εξεταστική Επιτροπή, η οποία τελικά τον αθώωσε, θα αναφερθώ μόνο επιλεκτικά σε ορισμένα σημεία του κειμένου που παρουσιάζουν ξεχωριστό ενδιαφέρον. Θα μου επιτρέψετε όμως, πριν αναφερθώ αναλυτικότερα στο παραπάνω κείμενο να αφήσω πάλι τον ίδιο να αφηγηθεί αναλυτικότερα αυτή τη δοκιμασία, όπως την έζησε και όπως την καταγράφει τόσο παραστατικά στον πρώτο τόμο της αυτοβιογραφίας του, που εκδόθηκε το 2000. Συγκεκριμένα γράφει:

... Κατά τη διάρκεια της Πρωθυπουργίας του Βενιζέλου το 1951, μαζί με τον Μαύρο ως Υπουργό Οικονομικών, κλείσαμε συμβιβαστικά μίαν υπόθεση Μερκαντίλε, με ένα συμβιβασμό που αμέσως ύστερα, επί δυόμιση χρόνια επλήρωσα με αίμα και ιδρώτα, με άγχος και αγωνίες, διότι με αφορμή αυτή την υπόθεση, σκέφθηκε ο Μαρκεζίνης να εξοντώσει τους πιο σημαντικούς πολιτευτές των Φιλελευθέρων. Κίνησε, λοιπόν, την ανύπαρκτη στην ουσία αυτή υπόθεση με όργανά του δυο άθλια, φθονερά πρόσωπα, ένα Παμπούκη βουλευτή (Κορινθίας) του «Συναγερμού» και τον πατέρα Βασιλάτο. Κατόρθωσαν, λοιπόν, αυτοί να μεταβάλουν μια υπόθεση ασήμαντη και απλή σε τρομερό σκάνδαλο και να με παιδέψουν με μια εξεταστική Επιτροπή επί 1½ χρόνο. Σιγά-σιγά όμως γλύτωναν όλοι οι κατηγορούμενοι, τελευταίοι μείναμε εγώ και ο Μαύρος που είχε υπογράψει μαζί μου τον «σκανδαλώδη» συμβιβασμό, αλλά που και αυτός απαλλάχθηκε διότι δεν ήταν ο κύριος διαχειριστής της υποθέσεως. Τελευταίος απαλλάχθηκα και εγώ, όταν είχε διωχθεί ο Μαρκεζίνης από τον Παπάγο και οι βουλευτές του «Συναγερμού» αδέσμευτοι ψήφισαν υπέρ εμού, μαζί με

² Κωνσταντίνου Τσάτσου. Η μυστική Συνέντευξη Αστρόλαβος/Ευθύνη 100, 1997, σ. 69-70

άλλους, για την απαλλαγή μου, πλην του Προέδρου της Επιτροπής Παμπούκη, που δεν ξέρω γιατί με μισούσε. Αν και αυτή η υπόθεση με τραυμάτισε τόσο ψυχικά, ώστε ακόμη και τώρα, μετά 30 χρόνια να αισθάνομαι ταραχή όταν την σκέπτομαι, δεν μπαίνο εδώ σε λεπτομέρειες. Έχω όμως μια 80σέλιδη έκθεση για την υπόθεση αυτή, που την έγραψα όλη με το χέρι μου –ένα λαμπρό απολογητικό κείμενο, υπόδειγμα του είδους– μια έκθεση που την φυλάω κυρίως για την έξοχη λογική της δομή, για να μάθουν, όσοι δικηγόροι θελήσουν να τη διαβάσουν, πώς εδραιώνεται λογικά ο λόγος της αλήθειας και πώς συντρίβεται και η πιο περίτεχνη δικολαβική επιχειρηματολογία. Αυτά έπαθα επειδή δεν ήμουν απονηρός και ευθυνόφοβος. Η διάδοχος κατάσταση ακύρωσε τον συμβιβασμό με τον οποίο θα πλήρωνε το Κράτος 50.000 δολάρια και άφησε τα ιταλικά δικαστήρια να αποφασίσουν. Και αυτά μας κατεδίκασαν να πληρώσουμε το δεκαπλάσιο, 500.000 δολάρια! Αλλά γι' αυτό το λάθος κανείς δεν κλήθηκε να λογοδοτήσει. Τελικά, ο μόνος βαθιά και μόνιμα τραυματισμένος έμεινα εγώ. Δεν ήξερα ακόμη στα πενήντα μου ότι στην πολιτική πρώτα πρέπει να φυλάς τον εαυτό σου και ύστερα το δημόσιο συμφέρον. Αλλά αυτό δεν το έμαθα ποτέ!³

Δεδομένου ότι, όπως λέει στη συνέντευξή του, επρόκειτο περί κωμικής υποθέσεως, ίσως, θα 'λεγε κανείς, πάει πολύ να ασχοληθούμε με αυτή. Το πράττουμε όμως διότι, όπως θα φανεί, ήταν πολύ σοβαρή γι' αυτόν, για τον ψυχικό και συναισθηματικό του κόσμο, την πνευματική και προσωπική του ζωή, τη φιλοσοφία του, όπως φάνηκε από τα δικά του λόγια.

Όταν ένας (πολιτικός) ηγέτης, όπως ο Κωνσταντίνος Τσάτσος φυλάει για δεκαετίες ολόκληρες μέσα στα τριςβαθα της ψυχής του ένα τέτοιο μυστικό παράπονο, σημαίνει ότι έχουμε μπροστά μας ανάγλυφη μια πληγή, που ως ότου επουλωθεί (όπως συνέβη με την αθώωσή του από τη Βουλή) προκάλεσε μύρια όσα συναισθήματα και σκέψεις στον πνευματικό του κόσμο και ιδιαίτερα τον φιλοσοφικό του λόγο για την πολιτική και την ηθική. Είναι επομένως κάτι που δεν μπορεί και δεν πρέπει να αγνοήσει κανείς κατά την εξέταση της προσωπικότητας του Κωνσταντίνου Τσάτσου, του μετέπειτα Πρώτου Προέδρου της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας

Το κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο της εποχής του

Πριν περάσουμε σε μερικές πτυχές αυτής της υπόθεσης «Μερκαντίλε», που τον έθλιψε βαθύτατα, σκόπιμο, ίσως, είναι να δούμε το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο δρα και πολιτεύεται ως δημόσιος άνδρας ο Κωνσταντίνος Τσάτσος

Πρώτα, πρώτα ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δεν είναι ένας τυχαίος πολιτικός. Είναι ένας δημόσιος άνδρας που προέρχεται από τον πνευματικό κόσμο και μάλιστα τον κόσμο του Πανεπιστημίου. Κατά τη διάρκεια της εχθρικής κατοχής, κοντά στον Αρχιεπίσκοπο Δαμασκηνό, συνέβαλε μαζί με την γυναίκα του, Ιωάννα, στην άμβλυνση πολλών δοκιμασιών που μάστιζαν τον ελληνικό πληθυσμό, όπως η πείνα και οι ποικίλοι

³ Κων. Τσάτσου, *Λογοδοσία μιάς ζωής*, τ. 1^{ος}, Έκδοση των Φίλων, Αθήνα 2000, σ. 328-29

κατατρεγμοί, ιδιαίτερα της πρωτεύουσας και της αγαπημένης του Ευρυτανίας, όπου πολιτευόταν ο πατέρας του. Μετά την απελευθέρωση, θήτευσε σε διάφορα αξιώματα από τα οποία συνέδραμε πολλαπλώς στην θεσμική αποκατάσταση και λειτουργία πολλών τομέων της δημόσιας διοίκησης, ιδιαίτερα ως Υπουργός Εσωτερικών και Δημοσίας Τάξεως (1945), ως Βουλευτής το 1946, ως Υπουργός Παιδείας (1949) και τελευταία ως Υφυπουργός Συντονισμού. Το τελευταίο υπήρξε ένα υπουργείο, το οποίο είχε στρατηγικό ρόλο στην παλινόρθωση και ανάπτυξη της χώρας. Στο πλαίσιο αυτών των καθηκόντων του βρέθηκε μαζί με άλλους υπουργούς να χειρίζεται θέματα των ιταλικών επανορθώσεων.

Πρόκειται για την ανασυγκρότηση της χώρας από τη διάλυση και την καταστροφή που προκλήθηκαν, τόσο από τον Β΄ Π. Πόλεμο, όσο και από τον εξίσου καταστροφικό εμφύλιο πόλεμο, 1946-1949. Είναι, επομένως, εποχή συστράτευσης ολόκληρης της κοινωνίας να επανέλθει η χώρα σε μια κατάσταση ισορροπίας και ειρηνικής δημιουργικής πορείας. Πρώτοι στην προσπάθεια αυτή είναι οι ταγοί και μεταξύ των πρώτων οι πολιτικοί, που η αποστολή τους είναι ακριβώς αυτή, να προετοιμάσουν και να κατευθύνουν την κοινωνία στην επίτευξη του παραπάνω στόχου. Είναι, επομένως, εύλογη η αδυναμία και η εμπιστοσύνη της κοινωνίας σε αυτούς.

Για το λόγο αυτό, πράξεις των ταγών, που τείνουν να πλήξουν την ευαισθησία και τις προσδοκίες της κοινωνίας για την επίτευξη του εθνικού στόχου, πλήττουν την ίδια την κοινωνία, με συνέπεια να την σκανδαλίζουν⁴. Την ευαίσθητη αυτή στιγμή επέλεξαν οι πολιτικοί αντίπαλοι του Κωνσταντίνου Τσάτσου να τον πλήξουν, να θίξουν την εντιμότητά του και την ηθική του ευαισθησία. Και διερωτάται κανείς εύλογα: Πώς είναι δυνατόν ο φιλόσοφος που ενέπνεε και συνήγειρε τους φοιτητές του με τα οράματά του για την ελευθερία, το δίκαιο και την ηθική, ο πανεπιστημιακός καθηγητής, που, μέσα από τα μαθήματά του της Φιλοσοφίας του Δικαίου, ύψωνε φωνή εθνικής υπερηφάνειας, παρακινώντας τους φοιτητές του σε αντίσταση κατά του εχθρού της κατοχικής Ελλάδας, να μην κήδετα και να μην προστατεύει, από μια άλλη θέση του δημόσιου λειτουργού, το δημόσιο συμφέρον, όπως ήταν τότε το ακανθώδες θέμα των ιταλικών αποζημιώσεων για την ανόρθωση της χώρας, στο οποίο εντάσσεται η υπόθεση «Μερκαντίλε»;

Η υπόθεση Μερκαντίλε: Συνοπτικό ιστορικό

Κατ' αρχάς πρέπει να διευκρινισθεί ότι η περιβόητη «Μερκαντίλε», όπως απεδείχθη μετά από διάφορες δικαστικές εμπλοκές, ήταν μια ελληνική εμπορική εταιρεία, που φερόταν ως ιταλική, εκμεταλλεύομενη δολίως αλλά επικερδώς την ιδιότητά της αυτή.

⁴ Σε μεταβατικές περιόδους η χώρα μας γνώρισε ποικίλα σκάνδαλα. Ενδεικτικά βλ. Κλ. Κουτσούκης, «Σκάνδαλα Πολιτικής Διαφθοράς στη Νεώτερη Ελληνική Κοινωνία και Ιστορία (1821-2001)» στο *Διαφάνεια και Ανεξαρτησία στον Έλεγχο του Δημοσίου Χρήματος*, τιμητικός τόμος για τα 170 χρόνια του Ελεγκτικού Συνεδρίου, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 2004, σελ. 429-445. Επίσης, βλ. Κλ. Κουτσούκης: "Political Scandals and crisis management in Greece, 1821-2001 στο *Scandals in past and contemporary politics*, edited by John Garrard and James L. Newell, Manchester Univ. Press 2006, σελ. 123-136.

Η εμπλοκή του Υπ. Συντονισμού και κατ' επέκταση του τότε Υφυπουργού Κωνσταντίνου Τσάτσου ωφείλετο στο γεγονός, ότι το Υπουργείο αυτό είχε έναν στρατηγικό ρόλο στο Πρόγραμμα Ανασυγκρότησης της χώρας. Επόπτευε την εφαρμογή της Συνθήκης Οικονομικής Συνεργασίας με την Ιταλία και συνεπώς την πιστή εκτέλεση του προγράμματος ανασυγκρότησης από όλα τα παραγωγικά υπουργεία της χώρας. Σε εκτέλεση αυτής της συμφωνίας, (1949) η Ιταλία θα κατέβαλε στην Ελλάδα το ποσό των 105.000.000 δολαρίων υπό μορφή βιομηχανικών προϊόντων ή παροχών, η δε Ελλάδα θα χορηγούσε στην Ιταλία τις αναγκαίες πρώτες ύλες για τα παραπάνω προϊόντα. Παράλληλα, είχε στενή συνεργασία με την Αμερικανική Οικονομική Αποστολή στη χώρα μας. (Ας σημειωθεί ότι το Υπ. Συντονισμού ήταν δημιουργία αυτής της Αποστολής). Ιδιαίτερα, διαπραγματευόταν μαζί της θέματα γενικής φύσεως, που αφορούσαν αρμοδιότητες των παραγωγικών υπουργείων.⁵

Στο πλαίσιο αυτής της αρμοδιότητάς του το Υπ. Συντονισμού, με έγγραφο του Κωνσταντίνου Τσάτσου εντέλλεται τότε το Υπ. Εφοδιασμού να προβεί σε άνοιγμα πιστώσεως για την προμήθεια 35.000 τόνων παλαιοσιδήρου, μετά από αίτημα που υπέβαλε τηλεγραφικώς η Πρεσβεία μας στη Ρώμη. Η τελευταία, για λογαριασμό του ελληνικού δημοσίου, είχε έλθει σε σύναψη σχετικής συμφωνίας με την «Μερκαντίλε» (1951). Από τη συμφωνία αυτή προήλθαν όλες οι περιπλοκές, οι οποίες ταλάνισαν τον Κωνσταντίνο Τσάτσο για πολλά χρόνια και ιδιαίτερα η απόφασή του να δεχθεί αυτή τη συμφωνία, η οποία θεωρήθηκε επιλήψιμη, ως συμβιβασμός έναντι απαιτήσεων που είχε το ελληνικό Δημόσιο, με την αντισυμβαλλόμενη εταιρεία «Μερκαντίλε».

Η συμφωνία αυτή, εκ πρώτης όψεως α) επέλυε το κρίσιμο ζήτημα της εκπλήρωσης από ελληνικής πλευράς των υποχρεώσεων που απέρρεαν από τη σχετική συμφωνία με την Ιταλία και επομένως απετράπετο ο κίνδυνος καταγγελίας της, που θα ήταν επιζήμιος για την Ελλάδα, β) η τιμή στην οποία θα γινόταν η προμήθεια του παλαιοσιδήρου θεωρήθηκε για τις τότε κρατούσες συνθήκες αγοράς ως συμφέρουσα και γ) παρείχε πλήρη τραπεζική εγγύηση για την εκπλήρωση των όρων.

Ωστόσο, μετά την άνοδο στην εξουσία του Κόμματος του Συναγερμού υπό τον Στρατάρχη Αλ. Παπάγο και Υπουργό Συντονισμού τον Σπ. Μαρκεζίνη (1952), αμφισβητήθηκε το κύρος της συμβάσεως αυτής με συνέπεια να καταγγελθεί και να αρχίσουν ανακρίσεις, αρχικά σε βάρος των εμπλεκόμενων ιδιωτών.

Θα προσπαθήσω πολύ συνοπτικά να δώσω μια γεύση της υπόθεσης αυτής από τις εφημερίδες της εποχής. Συγκεκριμένα, ο Αρεοπαγίτης Γ. Βαρσάμος, στην έκθεσή του για την υπόθεση Μερκαντίλε αποδίδει ευθύνες σε τέσσερις ιδιώτες (με δημοσιούπαλληλική ιδιότητα), χωρίς να ερευνήσει θέματα ευθύνης των αρμοδίων υπουργών των προκατόχων κυβερνήσεων που χειρίστηκαν το θέμα. Η έρευνα του

⁵ Βλ. *Αρχείο Κων. και Ιωάννας Τσάτσου*, Γεννάδειος Βιβλιοθήκη της Αμερικανικής Σχολής Κλασικών Σπουδών, φ. 1 και φ. 2

Βαρσάμου είχε εντελώς προκαταρκτικό χαρακτήρα. Μόνον όταν ζητήθηκε από την Βουλή να διερευνήσει τις τυχόν πολιτικές ευθύνες, τότε συγκροτήθηκαν δύο εξεταστικές επιτροπές, εκ των οποίων η μία ασχολήθηκε με την εταιρία «Μερκαντίλε» και η άλλη με ολόκληρο το θέμα της διαχείρισης των ιταλικών επανορθώσεων. Επανειλημμένες εκθέσεις διενήργησε και ο αντιπρόεδρος τότε το Ελεγκτικού Συνεδρίου, Πιτέρος, δεδομένου ότι εις εκτέλεσιν των συμβάσεων που συνήψε το ελληνικό δημόσιο με την εταιρεία Μερκαντίλε ενεπλάκη και ο κρατικός φορέας ΟΔΙΣΥ⁶.

Κατά τη διάρκεια των σχετικών ερευνών τότε, ο Πρόεδρος της Κυβέρνησης, Στρατάρχης Αλέξανδρος Παπάγος, ως Υπουργός Εξωτερικών, δήλωνε ότι η Κυβέρνησή του επελήφθη της υποθέσεως από της πρώτης στιγμής. Ο δε Υπουργός των Οικονομικών της ίδιας κυβέρνησης, Παπαγιάννης, αναφερόμενος στις παραπάνω εκθέσεις δήλωνε, ότι «ουδέν περί πολιτικών προσώπων ανέφεραν και ότι εκ των προτέρων ουδένα θεωρεί συνυπεύθυνον» (Καθημερινή 19.11.53). Λίγους μήνες αργότερα, η εφημερίδα «Εθνικός Κήρυξ» (16.2.54) με πηχιαίους τίτλους γράφει: Έκθεσις καταπέλτης του Αρεοπαγίτου κ. Βαρσάμου: *Μερκαντίλε το μεγαλύτερο αίσχος των φαυλοκρατικών κυβερνήσεων!* Και συνεχίζει με μικρότερα γράμματα

Το Κράτος των κ.κ. Σ. Βενιζέλου και Σία συμβάλλεται με την Μερκαντίλε, την συμμοριάν αυτήν απατεώνων... Η ανάκρισις δια το τεράστιον σκάνδαλον της «Μερκαντίλε» θα στραφεί ήδη εναντίον των υπεύθυνων υπουργών της φαυλοκρατίας. Η κυβέρνησις θα φέρει την υπόθεσιν εις την Βουλήν.

Η ίδια εφημερίδα την άλλη μέρα (17.2.54) θα γράψει με έντονα στοιχεία τίτλου:

Το καθήκον της Βουλής είναι προφανές: Οφείλει να καλέσει τους παρανομήσαντες υπουργούς να καταβάλουν εις το Δημόσιον τα ΔΙΣΕΚΑΤΟΜΜΥΡΙΑ που εχάρισαν εις τους φίλους των.

Και σε υπότιτλους πιο κάτω:

Το καταπληκτικότερον σκάνδαλον: Το Κράτος συμβάλλεται με την Μερκαντίλε: Για να προμηθευθεί 35.000 τόνους σιδήρου και καταλήγει να πωλήσει αυτό (δηλ. το κράτος) εις την Μερκαντίλε. 35.000 τόνους τους οποίους δεν είχε. Η Σπείρα αντί αποζημιώσεως 227.500 δολαρίων που εζήτη επήρε δια του «συμβιβασμού» 317.200 δολάρια από παραδοθέντα εις αυτήν χαλκόν και επιπλέον σίδηρον. Και στο κέντρο της εφημερίδας, μέσα σε πλαίσιο: Το αίσχος της «Μερκαντίλε». Να λειτουργήσει ο νόμος περί ευθύνης υπουργών. Να συγκροτηθεί το ταχύτερον Ανακριτική Επιτροπή να συνεχίσει το έργον του κ. Βαρσάμου. Η Βουλή οφείλει να ανοίξη τον δρόμον ως προς τους πολιτικούς υπευθύνους, οι οποίοι προΐσταντο ως αρμόδιοι υπουργοί των ενόχων υπαλλήλων.

⁶ Αρχείο Κων Τσάτσου, *οπ. παρ.* και εφημερίδες εποχής

Άλλη εφημερίδα, Καθημερινή 16/2/1954, θα προσθέσει ως επιβαρυντικό:

Εν τω μεταξύ, μολονότι είχαν καλυφθεί αι εις παλαιοσίδηρον υποχρεώσεις της Ελλάδος έναντι της Ιταλίας, ηνοίχθη πίστωσης δια 35.000 τόνους παλαιού σιδήρου, προκειμένου ούτος να δοθή αντί άλλων πρώτων υλών (χαλκού, νικελίου κλπ.). Τότε όμως η «Μερκαντίλε» εξήτησεν ελεύθερα δολάρια και όχι μέσω ενώσεως ευρωπαϊκών πληρωμών τάξασα και βραχυτάτην προθεσμίαν αποδοχής του όρου αυτού.

Ο κ. Βαρσάμος στην έκθεσή του συνάγει ότι (ο κ. Ρ.) δεν έπρεπε να κάνει αποδεκτό το άνοιγμα τοιαύτης πιστώσεως... Η ίδια εφημερίδα (Καθημερινή), την άλλη μέρα, αναφερόμενη στις 2^η 3^η και 4^η έκθεση του κ. Πιπέρου Αντιπροέδρου του Ελεγκτικού Συνεδρίου επισημαίνει κάποιες ανωμαλίες στην Σύμβαση με την Μερκαντίλε και καταλογίζει ευθύνες εις δυο δημοσίους υπαλλήλους και αμέλειαν εις το Υπουργείον Συντονισμού (Καθημερινή 17.2.54).

Η Εξεταστική των Πραγμάτων Επιτροπή και το Υπόμνημα Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, μετά την παραπομπή της υποθέσεως στη Βουλή για την ενδεχόμενη ευθύνη πολιτικών προσώπων, πράγματι, συγκροτήθηκαν δύο επιτροπές, μια για να εξετάσει την συγκεκριμένη υπόθεση της «Μερκαντίλε» και η άλλη να εξετάσει το γενικότερο θέμα των ιταλικών αποζημιώσεων.

Για την υπόθεση «Μερκαντίλε» που μας ενδιαφέρει εδώ, η έρευνά μου βασίσθηκε κυρίως σε δυο κείμενα με τους αντίστοιχους τίτλους των α) «Υπόμνημα του Κωνσταντίνου Τσάτσου εις απάντησιν των τεθέντων αυτώ ερωτημάτων υπό της υπό της Βουλής συσταθείσης Εξεταστικής των Πραγμάτων Επιτροπής δια την υπόθεσιν ΜΕΡΚΑΝΤΙΛΕ» με ημερομηνία 15 Ιουλίου 1954, και β) το «Πόρισμα της Εξεταστικής των Πραγμάτων Επιτροπής επί της υποθέσεως της Εταιρίας Μερκαντίλε», που εκδόθηκε από τη Βουλή των Ελλήνων με ημερομηνία Φεβρουάριος 1955.⁷

Πριν περάσουμε στο Υπόμνημα του Κωνσταντίνου Τσάτσου, που είναι το κύριο αντικείμενο της ανάλυσής μας, θα ήταν διαφωτιστικό να πούμε δυο λόγια α) για το εκατόν πέντε σελίδων πόρισμα της Εξεταστικής των Πραγμάτων Επιτροπής, που εκφράζει τη γνώμη της κυβερνητικής πλειοψηφίας (8 Δεκ. 1954), β) την Γενική εισήγηση

⁷ Στο σημείο αυτό θα ήθελα να ευχαριστήσω την κ. Δέσποινα Τσάτσου-Μυλωνά, η οποία, πριν λίγα χρόνια στο πλαίσιο άλλης έρευνάς μου, έθεσε στη διάθεσή μου το υπόμνημα, που ο αείμνηστος Πρόεδρος είχε υποβάλει τότε στην Εξεταστική των Πραγμάτων Επιτροπή της Βουλής (1954) για την υπόθεση «Μερκαντίλε». Θέλω να ευχαριστήσω ακόμη την κ. Κωστάκη, προϊσταμένη των Αρχείων στη Γεννάδειο Βιβλιοθήκη της Αμερικανικής Σχολής Κλασικών Σπουδών εν οίς και το αρχείο Κων. και Ιωάννας Τσάτσου, που έθεσε στη διάθεσή μου δύο φακέλους του αρχείου, απ' όπου άντλησα ενδιαφέροντα σχετικά στοιχεία. Επίσης τον κ. Δρακόπουλο στην Μπενάκειο Βιβλιοθήκη, που έθεσε στη διάθεσή μου, μεταξύ άλλων και το πόρισμα της Επιτροπής της Βουλής, που απήλλαξε τον Κων. Τσάτσο από κάθε ευθύνη στην περιβόητη αυτή υπόθεση. Ακόμη θέλω να ευχαριστήσω τον φίλο Τ. Ραφτόπουλο, δικηγόρο, που σε ανύποπτο χρόνο με είχε προειδείσει για την υπόθεση αυτή και το εν λόγω υπόμνημα.

του εισηγητού της μειοψηφίας (Ιαν. 1955) και γ) το ως τελικό κείμενο εμφανιζόμενο της ΚΓ΄ Συνεδρίας της Επιτροπής (1 Φεβρ. 1955) επέχον θέσιν Πορίσματος, που διεβιβάστη τελικά εις την Βουλήν, η οποία το έκανε δεκτό απαλλάσσοντας όλους τους εγκαλουμένους.

Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι στο τελικό της πόρισμα η Επιτροπή έκρινε ομόφωνα ότι

ουδένα εκ των διαχειρισθέντων την υπόθεσιν της Μερκαντίλε Πολιτικών Προσώπων, περιλαμβανομένου και του πρεσβευτού της Ελλάδος εν Ρώμη, βαρύνει δόλος ή ιδιοτέλεια ή ευθύνη εμπίπτουσα εις τας διατάξεις του νόμου περί ευθύνης υπουργών. Ταυτόχρονα, έκρινε ότι ουδεμία ευθύνη αμελείας οιοδήποτε βαθμού βαρύνει τα πολιτικά πρόσωπα τα διαχειρισθέντα την υπόθεση της Μερκαντίλε, περιλαμβανομένου και του εν Ρώμη Πρεσβευτού της Ελλάδος.

Εδώ μειοψήφισε μόνο ο Πρόεδρος της Επιτροπής, ενώ ο Γραμματέας της απέσχε της ψηφοφορίας, δηλ. τα δύο πρόσωπα, τα οποία, να υπενθυμίσω, κατονόμασε πιο πάνω ο Κωνσταντίνος Τσάτσος⁸.

Σε ό,τι αφορά το «Υπόμνημα Τσάτσου» δεν θα ασχοληθώ ιδιαίτερα με τις τεχνικές λεπτομέρειες του 85σέλιδου κειμένου και την πλήρη ανάλυση της νομικής επιχειρηματολογίας. Δεν θα επιμείνω ούτε στα στατιστικά ή τα οικονομικά στοιχεία του πραγματολογικού υλικού, αν και αυτά, ως συγκριτικά, χρησίμευσαν για την υποστήριξη των θέσεών του, κυρίως στο πρώτο και δεύτερο από τα ερωτήματα που είχε θέσει η Εξεταστική των Πραγμάτων Επιτροπή προς απάντηση. Ο χώρος δεν επιτρέπει να αναλύσουμε ούτε καν τα κύρια σημεία του υπερασπιστικού αυτού υπομνήματος. Θα προσπαθήσω γι' αυτό να επισημάνω τις αρετές αλλά και τα σημεία εκείνα πάνω στα οποία βασίσθηκε η υπερασπιστική του γραμμή. Κυρίως την κεντρική του ιδέα γύρω από το επιχείρημα του συμβιβασμού, τον οποίο ο ίδιος έκρινε ως ενδεδειγμένο και τον οποίο κάποιοι θεώρησαν επιζήμιο για το Δημόσιο, δηλ. οι κακεντρεχείς πολιτικοί του αντίπαλοι. Όπως αποδεικνύει με το πραγματολογικό υλικό που προσκομίζει ήταν λιγότερο επιζήμιος από μια δίκη, που, σε τελική ανάλυση, απέβαινε επισφαλής για το Δημόσιο στη συγκεκριμένη συγκυρία. Γεγονός, που τελικά η Εξεταστική των Πραγμάτων Επιτροπή το εδέχθη, με εξαίρεση τον Πρόεδρο αυτής, ο οποίος είχε εξ αρχής ξεκινήσει εναντίον του την επίμεμπτη αυτή διαδικασία του «περί ευθύνης υπουργών» νόμου.

Συγκεκριμένα, το 85σέλιδο υπόμνημά του είναι κείμενο που απαντά στα 2-3 ερωτήματα με βασικό το ερώτημα «γιατί επέλεξε τον συμβιβασμό και όχι τη δίκη με την Μερκαντίλε;». Είναι ένα αναλυτικό κείμενο τεχνικής φύσεως με ύφος, δομή και γλώσσα δικανικής, νομικής μορφής, που εξετάζει τις περιπλοκές και τις επιζήμιες συνέπειες που ενδέχεται να είχε μια δυσμενής έκβαση της δίκης για το ελληνικό δημόσιο την εποχή

⁸ Βλ. Πόρισμα της Εξεταστικής των Πραγμάτων Επιτροπής, *οπ.παρ.* σσ. 104-105

εκείνη. Παρουσιάζει ένα πλούσιο πραγματολογικό υλικό με οικονομικά στοιχεία και στατιστικούς πίνακες για να αντικρούσει, τόσο το πρώτο ερώτημα που αφορούσε τον λόγο για τον οποίο δέχθηκε ως αρμόδιος υπουργός το άνοιγμα πιστώσεως σε δολάρια και όχι στο πλαίσιο του συστήματος ευρωπαϊκών πληρωμών, όσο και το δεύτερο που είναι και το σημαντικότερο και αφορά τον συμβιβασμό που δέχθηκε με την αντίδικη εταιρεία Μερκαντίλε. Γι' αυτό και θα επιμείνουμε στο θέμα αυτό περισσότερο.

Ο συμβιβασμός νοούμενος ως αμοιβαία υποχώρηση σε διεκδικήσεις μεταξύ δύο αντιδίκων, συνιστά πρώτιστο καθήκον ενός δικηγόρου, σύμφωνα άλλωστε με πάγια αρχή προβλεπόμενη και στον σχετικό Κώδικα Επαγγελματικής Δεοντολογίας, πριν επιχειρήσει οιαδήποτε δικαστική επιδίωξη. Ο όρος, βέβαια, που είναι κυρίαρχος στη νομική επιστήμη και στη δικανική πρακτική, έχει και κοινωνικοπολιτικές αποχρώσεις, συχνά ιδιαίτερα έντονες, καθώς και στη φιλοσοφία. Αλλά και στις διακρατικές σχέσεις δεν παύει να έχει την ίδια με την παραπάνω σημασία⁹.

Ο συνθετικός νους του Κωνσταντίνου Τσάτσου επόμενο ήταν να δει τον συμβιβασμό όχι μόνο κάτω από το πρίσμα του νομικού αλλά και του πολιτικού και του φιλοσόφου. Γι' αυτό και καταγίνεται ιδιαίτερα με τις επί μέρους αυτές εννοιολογικές πτυχές του συμβιβασμού, τις οποίες προβάλλει με πειστικότητα στο υπόμνημά του προς τα μέλη της Εξεταστικής των Πραγμάτων Επιτροπής. Σκοπός του είναι να εδραιώσει την πεποίθηση ότι στην προκειμένη υπόθεση ο συμβιβασμός ήταν προτιμότερος από την ρήξη, η οποία μπορεί να οδηγούσε σε ατέρμονες δικαστικές διαδικασίες και ενδεχομένως άλλες πρακτικές συνέπειες που θα απέβαιναν εις βάρος του ελληνικού δημοσίου.

Εκ πρώτης όψεως, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος θέλει με το υπόμνημά του να δώσει την εικόνα μιας αξιόπιστης καταγραφής των συνθηκών υπό τις οποίες έλαβε την απόφαση του συμβιβασμού. Πλαισιώνεται με αρκετούς αριθμητικούς πίνακες, δίνοντας τη βάση για μια cost benefit analysis. Για να είναι πιο πειστικός επιχειρεί να καταδείξει τα πλεονεκτήματα που είχε η λύση του συμβιβασμού, έναντι των πιθανών ανεπιθύμητων συνεπειών μιας ενδεχόμενης δίκης με δυσμενή εξέλιξη. Διότι, όπως υποστήριξε μεταξύ άλλων, σε περίπτωση ρήξης υπήρχε ο φόβος α) για τη λήψη προσωρινών μέτρων κατά του ελληνικού δημοσίου με επιβολή συντηρητικών κατασχέσεων κλπ. β) ότι μια ενδεχόμενη ήττα του ελληνικού δημοσίου, εκτός από τα ποσά των αποζημιώσεων, θα ήταν αναπόφευκτη και μια ηθική ζημία και γ) αναπότρεπτη βέβαια θα ήταν και η επιβάρυνση του ελληνικού δημοσίου με την δικαστική δαπάνη.

Αφού, με την παραπάνω πειστική επιχειρηματολογία καταδείξει ότι ο συμβιβασμός ήταν συμφερότερος έναντι του κινδύνου μιας δίκης με πιθανή τη δυσμενή έκβαση, που θα ζημίωνε πολλαπλώς το ελληνικό δημόσιο, επιχειρεί κατόπιν να περιγράψει στο υπόμνημά του τις συνθήκες κάτω από τις οποίες έλαβε την απόφαση του συμβιβασμού.

⁹ Περισσότερα για τον συμβιβασμό βλ. Γεωργίου Π. Κουσουλάκου, *Δικαιοθεσία και Πολιτική ως «αιτέγναι του δυνατόν»* και του ίδιου *Ο Συμβιβασμός εν τη Δομή των θετών Δικαίων και τη Ηθική*, Αθήναι, 1963, σελ. 95 επ.

Στο πλαίσιο αυτό πρώτα, πρώτα έρχονται οι θετικές εισηγήσεις των αρμοδίων υπηρεσιών. Επειδή όμως μπορεί να αμφισβητήσει κανείς γνώμες κατωτέρων οργάνων επικαλείται κατόπιν τις επανειλημμένες γνωματεύσεις – εισηγήσεις της ολομέλειας του Νομικού Συμβουλίου του Κράτους. Και τέλος προβάλλει την συναίνεση και έγκριση της απόφασης συμβιβασμού σε επανειλημμένες κυβερνητικές συσκέψεις που ο ίδιος είχε ζητήσει και πράγματι έγιναν για το σκοπό αυτό, υπό τον τότε Πρόεδρο της Κυβερνήσεως. Έτσι, με ατράνταχτη λογική επιχειρηματολογία καταδείχνει α) ότι τον συμβιβασμό αποφάσισε ομόφωνα το ΝΣΚ, β) ότι προϋπήρξε πλήρης ομοφωνία των αρμοδίων υπηρεσιών. Μάλιστα, ο πρέσβυς μας στην Ιταλία πρότεινε αποφυγή ενός δικαστικού αγώνα, γ) τις σχετικές συσκέψεις υπό τον Πρόεδρο της Κυβερνήσεως, ο οποίος συμφώνησε να γίνει ο συμβιβασμός μετά από σύμφωνη γνώμη του Ν.Σ.Κ. και δ) διότι, στο κάτω, κάτω ο συμβιβασμός δεν έγινε εν κρυπτώ. Απεναντίας όλοι οι υπεύθυνοι γνώριζαν το περιεχόμενό του.

Για την απόφαση του συμβιβασμού αποφασιστική επιρροή άσκησαν οι ζημιές εκείνες που θα υφίστατο το Δημόσιο εάν εματαιούτο η υπογραφή του συμβιβασμού. Όπως διατυπώνεται στο πόρισμα της μειοψηφίας

η πρόκρισις δικαστικού αγώνος ή και η άρνησις συνεννοήσεως με την Μερκαντίλε θα είχε σοβαροτάτας συνεπειάς εις βάρος του ελληνικού δημοσίου ήτοι: α) την αναστολήν της εκτελέσεως των ελληνικών παραγγελιών ανασυγκροτήσεως εξ ων αι κυριώτεραι αφεώρων τα υδροηλεκτρικά έργα, β) την λίαν πιθανήν έναρξιν δικαστικού αγώνος με τουλάχιστον αμφίβολα αποτελέσματα και ασφαλείς μεγάλας δικαστικές δαπάνας, γ) γενικώς την έντασιν των σχέσεων Ελλάδος – Ιταλίας εις τον οικονομικόν τομέα, επί ζημία τελικώς της Ελλάδος.

Αξίζει να σημειώσουμε εδώ τα λόγια του εισηγητού της μειοψηφίας που αργότερα έγιναν δεκτά και συμπεριελήφθησαν στο τελικό πόρισμα της επιτροπής:

Ο κ. Τσάτσος ευρεθείς προ ενός αναποτρέπτου διλήμματος, μεταξύ δύο λύσεων, τας οποίας πας αμερόληπτος κριτής οφείλει να παραδεχθεί ως τουλάχιστον συζητησίμους, προέκρινε την λύσιν την οποίαν υπεστήριζαν πάντες οι προς τούτο αρμόδιοι. Και καλώς έπραξε, διότι αυτή ήτο και η ορθότερα και η μόνη σώφρων λύσις. Το τελικόν συμπέρασμά μου κατά ταύτα είναι, ότι όλα αι κατά του κ. Τσάτσου διατυπωθείσαι επικρίσεις αι σχετιζόμεναι με την έγκρισιν του συμβιβασμού, τόσον αι παλαιαί όσον και αι νέαι δεν ευσταθούν¹⁰.

Η λύτρωση και η περαιτέρω γονιμοποίηση του φιλοσοφικού του λόγου

Κλείνοντας την απάντησή του στην αποκαλυπτική εκείνη συνέντευξη, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος θα πει:

Όταν απαλλάχθηκα από την υπόθεση αυτή, η οποία λεγόταν υπόθεση Μερκαντίλε είπα: Ούτε θα ξαναπολιτευθώ και κοιτάξα να ξαναμπώ στο πανεπιστήμιο.

¹⁰ Βλ. πόρισμα, *οπ.παρ.* σελ. 88-89

Και όταν ο συνεντευκτής του καταφάσκοντας λέει: «Αυτό ήταν η μεγάλη σας απογοήτευση. Και η μεγάλη σας κορύφωση;» Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος απαντά: *Η κορύφωση ήταν όταν έγινα Πρόεδρος*¹¹.

Όπως προκύπτει από τα ως τώρα εκτεθέντα ο Κωνσταντίνος Τσάτσος με τη συμπεριφορά του ανέδειξε τα χαρακτηριστικά εκείνα που μπορούν να τον κατατάξουν σε «ηγέτη ευθύνης», σύμφωνα με την τυπολογία του M. Weber. Διότι διακινδύνευσε πολλά, στάθμισε όπως είδαμε τα υπέρ και τα κατά και στο τέλος πήρε την απόφαση εκείνη που θεώρησε ότι προστάτευε καλύτερα το δημόσιο συμφέρον κι ας είχε συνέπειες για τον ίδιο. Όπως χαρακτηριστικά λέει, στην σημαντική εκείνη *de profundis* συνέντευξή του, έταξε πρώτα το δημόσιο συμφέρον. Ποτέ δεν έμαθε ως πολιτικός να βάζει το δικό του, προσωπικό συμφέρον πάνω από το δημόσιο.

Ο M. Weber στο βιβλίο του «Η πολιτική ως επάγγελμα» γράφει ότι:

... όποιος θέλει να ασχοληθεί με την πολιτική και ειδικά με την πολιτική ως επάγγελμα, πρέπει να σκεφθεί (αυτά) τα ηθικά παράδοξα! Πρέπει να ξέρει ότι είναι υπεύθυνος για ό,τι μπορεί να καταντήσει ο ίδιος, κάτω από την πίεση αυτών των παραδόξων...

Και πιο κάτω συμπληρώνει:

... όταν ένας ώριμος άνθρωπος – αδιάφορο εάν είναι γέρος ή νέος στα χρόνια – έχει συνείδηση της ευθύνης για τις συνέπειες της συμπεριφοράς του και συναισθάνεται πραγματικά αυτή την ευθύνη μ' όλη την ψυχή του, τότε δρα ακολουθώντας μιαν ηθική ευθύνη και φθάνει κάποτε στο σημείο που λέει: «Εδώ σταματώ. Δεν μπορώ να κάνω αλλιώς». Αυτό είναι κάτι το γνήσια ανθρώπινο και συγκινητικό¹².

Διερευνώντας περαιτέρω την σκέψη και συμπεριφορά του Κωνσταντίνου Τσάτσου θα τολμούσα να πω ότι αυτή η δοκιμασία που έζησε τόσο έντονα, υπήρξε ένα γόνιμο ερέθισμα για πολλές σκέψεις του πάνω στην πολιτική και τον άνθρωπο. Ίσως απετέλεσε ένα ορόσημο για νέες, καινοτόμες προεκτάσεις του φιλοσοφικού του λόγου με εμβάθυνση και δημιουργικές διεισδύσεις, που μετουσιώνουν την πικρή αυτή εμπειρία της πολιτικής δράσης σε φιλοσοφικό λόγο.

Όπως φάνηκε από τα παραπάνω, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος είχε εύστοχα διαβλέψει τη δολιότητα και σκοπιμότητα των πολιτικών του αντιπάλων και γι' αυτό έθεσε σε εγρήγορση όλες τις πνευματικές και ψυχικές του δυνάμεις για να τους αντιμετωπίσει. Χωρίς αμφιβολία δικαιώθηκε. Γι' αυτό και η υπόθεση αυτή ανήκει πλέον στην ιστορία. Ωστόσο, για μας, για κάθε μελετητή της προσωπικότητας του Κωνσταντίνου Τσάτσου έχουν ιδιαίτερη αξία τα κείμενα που έγραψε γύρω από αυτήν την υπόθεση. Το σημαντικότερο είναι το απαντητικό υπόμνημά του στην αρμόδια Εξεταστική των Πραγμάτων Επιτροπή της Βουλής, μερικές

¹¹ Η μυστική συνέντευξη, *οπ. παρ.* σ. 70

¹² Max Weber, *Η Πολιτική ως Επάγγελμα*. Εισ. και Μετ. Μιχαήλ Γ. Κυπραίος. Εκδόσεις Παπαζήση, 1987, σελ. 164-167

πτυχές του οποίου θίξαμε πιο πάνω. Αλλ' όπως θα δούμε στη συνέχεια δεν έμεινε μόνο σ' αυτό. Η συγκλονιστική αυτή εμπειρία του στάθηκε το ερέθισμα, που γονιμοποίησε περαιτέρω τον φιλοσοφικό του λόγο, καταδεικνύοντας την ικανότητά του να συνθέτει το μερικό με το γενικό, τη θεωρία με την πράξη, τον θεωρητικό με τον πρακτικό λόγο.

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος είναι από τους ελάχιστους φιλοσόφους της εποχής μας, αν όχι ο μόνος, που δεν στάθηκε μόνο στη θεωρία αλλά κατέγινε και με την πράξη. Από την κατ' εξοχήν έδρα της Φιλοσοφίας του Δικαίου και της καθόλου φιλοσοφίας κατέγινε και με την κατ' εξοχήν πράξη της πολιτικής. Γι' αυτό κι ένιωσε μέσα του τη σύγκρουση και την αντινομία μεταξύ των δύο. Ένιωσε να τραντάζεται μέσα του ο ψυχικός του κόσμος από τη σύγκρουση της θεωρίας με την πράξη. Κι ίσως, ήταν ο μοναδικός που πέτυχε μια γόνιμη σύνθεση του από καθέδρας φιλοσοφικού λόγου με τον κατ' εξοχήν πρακτικό λόγο της πολιτικής.

Πράγματι, λίγα χρόνια αργότερα (1961) στην εναρκτήρια ομιλία του κατά την είσοδό του στην Ακαδημία Αθηνών, φώτισε τις αντινομίες του πρακτικού λόγου, τις οποίες, ως τότε, η ελληνική τουλάχιστον φιλοσοφία δεν στάθηκε ικανή να εντοπίσει κατά τρόπο πειστικό, όπως ο ίδιος είχε επισημάνει. Μια δεκαετία σχεδόν μετά (1975), θα έλθει η αποκορύφωση της διττής του αυτής υπόστασης. Ως τέτοια, σε συμβολικό επίπεδο, στάθηκε η ανακήρυξή του σε Πρόεδρο της Δημοκρατίας. Στο πρόσωπό του μπορεί να δει κανείς την ενσάρκωση του από αιώνες αναζητούμενου πλατωνικού ιδεώδους του άρχοντα-φιλοσόφου. Ως ένας από τους λίγους πλατωνιστές, το ιδεώδες αυτό, ενώ ο ίδιος το ανήγαγε σε θεωρητική σκέψη, η ιστορική συγκυρία στο πρόσωπό του το μετουσίωσε σε πολιτική πράξη¹³. Με την ρηζικέλευθη εκείνη ομιλία του στην Ακαδημία Αθηνών για τις «αντινομίες του πρακτικού λόγου», φώτισε στην ουσία όλα τα διλήμματα που αυτός και η πολιτική βίωσαν στη διάρκεια της εξέλιξης της υπόθεσης Μερκαντίλε¹⁴.

Πρόκειται ίσως για την τραγικότερη αντινομία, δηλ. μια ψυχολογική σύγκρουση και το δράμα που αυτός βίωσε ώστε να τον επηρεάσει βαθύτατα. Παρά την απογοήτευσή του όμως, που οδήγησε στη συναισθηματικά φορτισμένη δήλωσή του: «δεν θα ξαναμιλώ στην πολιτική» δεν στάθηκε αυτή ικανή να τον αδρανοποιήσει ή να τον βγάλει έξω από την πολιτική. Γιατί στην πολιτική γι' αυτόν προείχε το αίσθημα του χρέους και της ευθύνης. Επιχειρεί όμως να ξεδιαλύνει τα διλήμματα της πολιτικής, τα οποία προσπαθεί να τα απαντήσει καταφεύγοντας στον φιλοσοφικό λόγο. Έτσι, το νομικό, τεχνικής φύσεως, απαντητικό υπόμνημά του, που υπαγορεύθηκε από δικανικούς κανόνες μετουσιώνεται, λίγα χρόνια αργότερα, σε διεισδυτικό και ταυτόχρονα γοητευτικό φιλοσοφικό λόγο.

¹³ Κλ. Κουτσούκης, «Ο πολιτικός ηγέτης στο έργο του Κων. Τσάτσου» στο *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου*, επιμ. Α. Μπενάκη, Εταιρεία Φίλων Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, Αθήνα 2008, σελ. 121-141 και του ίδιου, «Ομιλία», στο *Αποκαλυπτήρια της Προτομής Κων. Τσάτσου*, Καρπενήσι, 2003. Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ευρυτανίας, 2007. σελ. 23-33.

¹⁴ Κων. Τσάτσου, «Αι αντινομίες του πρακτικού λόγου», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 1962, τ. 37^{ος}, σελ. 16-34

Ορμώμενος από την έννοια του σκοπού στη ζωή του ανθρώπου, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος τονίζει ότι ο σκοπός αυτός προάγεται μέσα από την πραγμάτωση, έστω και μερική, των ιδεών που αποτελούν την καθοδηγητική αρχή στη συμπεριφορά και ανάπτυξη των δραστηριοτήτων του ανθρώπου. Σε μια μεμονωμένη προσωπικότητα, η δράση προσδιορίζεται από τον εσωτερικό κόσμο, την συνείδηση. Συχνά όμως στην κοινωνία η δράση του ατόμου ή θεραπεία μιας ιδέας, γίνεται «*επί ζημία της θεραπείας μιας άλλης*». Ακόμη πιο σοβαρό ίσως είναι ότι στον αγώνα του ανθρώπου, αυτό που αποκτά την «*αμείλικτον σφραγίδα του τραγικού ... είναι οι εμφανιζόμενοι κατά την πραγμάτωση των ιδεών αντινομία*».¹⁵

Αποτυπώνοντας εδώ, κατά τη γνώμη μας, την προηγούμενη δική του προσωπική δοκιμασία και τα συγκρουσιακά διλήμματα που αντιμετώπισε στην υπόθεση «Μερκαντίλε», θα σημειώσει ότι:

αι αντινομία του πρακτικού λόγου καθιστούν την ψυχή του ανθρώπου πεδίο μάχης, η οποία δεν θα τελειώσει παρά όταν τελειώσει και η ζωή της μάχης, κατά την οποίαν δεν συγκρούεται το καλόν με το κακόν αλλά το καλόν με άλλο καλόν. Και ο άνθρωπος, ο οποίος πράγματι θέλει να ζήσει ως ελευθέρα συνείδησις, θέλει δηλαδή αυτοδυνάμως να πράξει, οφείλει να πλήξει το εν καλόν χάριν του άλλου. Μόνον δε όταν έχει συνεχή συνείδησιν αυτής της αδυσωπήτη μοίρας, του σκληρού αυτού καθήκοντός του, όταν αναδέχεται την μάχην αυτήν και εξ ίδιας δυνάμεως αποφασίζει περί της εκβάσεώς της, μόνον τότε είναι ηθικός άνθρωπος, μόνον τότε έχει αρετήν, εις την πραγματικήν, την ελληνικήν έννοιαν αυτής της λέξεως. Αυτή είναι η μορφή του εσωτερικού δράματος του πράττοντος ανθρώπου¹⁶.

Στα λόγια του αυτά μπορεί να διαβλέψει κανείς ανάγλυφα το δικό του εσωτερικό δράμα και τους ψυχικούς κραδασμούς που έζησε στην θυρλική πλέον υπόθεση Μερκαντίλε. Δεν δίστασε να πράξει, δηλ. να διακινδυνέψει μια δική του απόφαση υπέρ του συμβιβασμού, κρίνοντας ότι το δημόσιο συμφέρον ήταν υπέρτατο ακόμη και εάν αυτή η ίδια αντίδικος εταιρεία αποκόμιζε όφελος για λογαριασμό της. Ακόμη σοβαρότερο, με την απόφασή του αυτή αγήφισε και αυτό τούτο το δικό του προσωπικό συμφέρον, δηλ. την υπόληψη και εντιμότητά του, διακινδυνεύοντας να εκτεθεί σε κριτική, που του στοίχισε τόσο! Διότι, όπως λέγει:

ενώπιον απασών των αντινομιών, πας θέλων ενσυνειδήτως και ελευθέρως να πράξει, οφείλει ανά πάσαν στιγμήν να λαμβάνη θέσιν. Τούτο το βαρύ χρέος αποτελεί την λυδίαν λίθον, όπου δοκιμάζεται και η σκέψις και το ήθος του πράττοντος αλλά και τούτο εν ταυτώ τον καθιστά άξιον της ζωής...

Ο ίδιος δεν δίστασε τότε να πάρει θέση, γεγονός που τον καταξιώνει ως «ηγέτη ευθύνης».

¹⁵ Στο ίδιο, σ.22

¹⁶ Στο ίδιο, σ. 23

Προεκτείνοντας και τοποθετώντας πλέον το πρόβλημα, πιο συγκεκριμένα της σύγκρουσης ηθικής και πολιτικής, σε επίπεδο ηγετών θα πει ότι:

εάν είναι βαρύ το χρέος παντός πράττοντος, καλουμένου να άρη τας ενώπιον αυτού αντινομίας, ακόμη βαρύτερον, αυτόχημα δραματικών, είναι το χρέος των ανδρών εκείνων, οι οποίοι καλούνται να αποφασίσουν ...εξ ονόματος ενός ολόκληρου λαού. Προσωπικαί βλέψεις, ακόμη και ανιδιοτελείς, υποκειμενικαί προτιμήσεις, δεν επιτρέπεται να επηρεάζουν τους άνδρας αυτούς εις τας αποφάσεις των. Αν το ήθος και η σκέψις αυτών δεν υπερβεί την ατομικότητά των, αν δεν «νηστεύωσι τον κόσμον» κατά το λόγιον του Εμπεδοκλέους, δεν είναι άξιιοι ταγοί λαών.

Τους ταγούς αυτούς, όπως γνωρίζουμε και από άλλα έργα του, ο Κωνσταντίνος Τσάτσος τους ονομάζει «άνδρας βασιλικούς»,¹⁷ κατά την προσφιλή του πλατωνική ορολογία. Πιστεύει όμως, ότι η αντινομία ηθικής και πολιτικής αν και είναι ένα πρόβλημα με το οποίο η φιλοσοφία ασχολήθηκε ανέκαθεν «δεν το τοποθέτησε όμως στην κεντρική θέση, την οποία πράγματι κατέχει».

Ο ίδιος ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, οπλισμένος με την δική του πλέον οδυνηρή εμπειρία της πολιτικής, θα διαπιστώσει, ότι:

...το πρόβλημα των αντινομιών της πράξεως, εις όλην την οξυτήτάν του, το αντιμετώπιζει πολύ περισσότερο από τον άνθρωπον της θεωρίας ο άνθρωπος της πράξεως.

Φιλοδοξεί έτσι να γεφυρώσει αυτό το χάσμα μεταξύ θεωρίας και πράξης. Και ίσως είναι ο μόνος αρμόδιος και ικανός να το κάνει ως μετέχων και των δυο, της τε φιλοσοφίας και της πολιτικής με την δραματική εμπειρία που αποκόμισε από την τελευταία. Γι' αυτό και ο λόγος του γίνεται πλέον πειστικός όταν, ως ένα βαθμό, αποτυπώνοντας την απέραντη μοναξιά, στην οποία βρέθηκε με την παραπάνω υπόθεση θα πει:

...πέραν... του ευρυτάτου πλαισίου θεωρητικών αρχών, ο πράττων ευρίσκεται εγκαταλελειμμένος εις τας ιδίας του δυνάμεις. Αποφασιστικήν βοήθειαν έξωθεν δεν δύναται να εύρη. Ούτε η θεωρία, ούτε η πείρα εκ της πράξεως των άλλων δύναται να του προσφέρουν ετοιμούς λύσεις. Οφείλει, επομένως, μόνος του ο πράττων να διανύση την τεραστίαν απόστασιν, η οποία χωρίζει τον γενικώτατον σκοπόν από το ειδικώτατον κριτέον θέμα», λέγοντας: «εις τον πράττοντα ανήκει, αναλόγως των εκάστοτε πραγματικών συνθηκών και εν όψει πάντοτε του κατ' εκείνην την στιγμήν προσφοροτέρου τρόπου πραγματοποιήσεως του τελικού σκοπού, να προσδιορίση την τάξιν και το μέτρον πραγματοποιήσεως των ιδεών...

Ψύχραιμα και νηφάλια θα πει:

Η αδυναμία της θεωρίας δεν πρέπει ούτε να εκπλήττη ούτε να πικραίνει, όπως τόσο πολύ πίκρανε αυτόν, κάτι που είδαμε πιο πάνω, γιατί

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 27-28. Βλ. επίσης: Κων. Τσάτσου, «Βασιλικοί Άνδρες» περ. *Νέον Δίκαιον*, έτος 19^ο (1963), σελ. 163-165 και Κουτσούκης, «Ο Πολιτικός Ηγέτης», *οπ. παρ.* σ.126

είναι συνυφασμένη με την φύσιν της εγκοσμίου ζωής, με τον αμείλικτον κατακερματισμό των ιδεών...

Για να καταλήξει, προειδοποιώντας και να κατασιγάσει ταυτόχρονα με αυτό και τον ίδιο τον εαυτό του λέγοντας:

Είναι, επομένως, θέμα υψίστης παιδείας και του ανθρώπου της θεωρίας και του ανθρώπου της πράξεως να έχει πλήρη και συνεχή επίγνωσιν του αφεύκτου των αντινομιών εν τη πράξει και της αδηρίτου ανάγκης της πάντοτε ατομικής των επιλύσεως. Όταν, άλλωστε, εις τον φυσικόν κόσμον αποκαλύπτεται η ύλη ως προϊόν αντιθέτων ενεργειών, αεάνου νείκους και φιλίας διατί να μη αποτελούν αι πρακτικά αντινομίαί το μόνιμον σχήμα του κόσμου της ιστορίας; Διατί να μη παραδεχθώμεν ότι μόνον ο κόσμος του καθαρού πνεύματος υπάρχει πέραν των αντινομιών;¹⁸

Επίλογος

Τα παραπάνω κατέδειξαν ότι στη σκέψη και συμπεριφορά του Κωνσταντίνου Τσάτσου, ως πολιτικού ανδρός, μέσα από μια αυστηρή ιεράρχηση αξιών και προτεραιοτήτων κυρίαρχα ήσαν τα θέματα της πολιτικής ηθικής και του δημοσίου συμφέροντος, με έμφαση στην ουσιαστική και αποτελεσματική προστασία του. Γι' αυτό, ως υπεύθυνος διαχειριστής του προβλήματος που ανέκυψε με την εταιρεία Μερκαντίλε, με τις καίριες αποφάσεις του κατέτεινε: α) στην προώθηση συγκεκριμένης πολιτικής για την αξιοποίηση των ιταλικών επανορθώσεων, β) στην κινητοποίηση του κρατικού μηχανισμού και υπέρβαση χρονοβόρων τυπικών διαδικασιών, ώστε να υπάρξει ουσιαστική διευθέτηση του προβλήματος και γ) στη συμμόρφωση της χώρας μας με διεθνείς συμβάσεις και διαπραγματευτικές δεσμεύσεις, ώστε να μη διασυρθεί αυτή στο εξωτερικό. Προκύπτει έτσι αβίαστα ότι με τη συμπεριφορά του στην πολιτική έθετε πάνω απ' όλα το δημόσιο συμφέρον¹⁹.

Το μεγαλείο της ιστορίας και η ευτυχής για μας συγκυρία υπήρξε το γεγονός, ότι ο Κωνσταντίνος Τσάτσος βρέθηκε να είναι ο άνθρωπος της θεωρίας και ταυτόχρονα ο άνθρωπος της πράξεως. Ως φιλόσοφος όμως, με το απόθεμα της δικής του εμπειρίας θέλει να προειδοποιήσει τον άνθρωπο των ιδεών να μη δειλιάζει ή απογοητεύεται, διότι, όπως δηλώνει:

για τον πνευματικόν άνθρωπον η επίγνωσις και η ευθεία αντιμετώπισις των αντινομιών δεν αποτελεί μόνον χρέος και τίτλον τιμής αλλά και το μόνον ασφαλές έρεισμα της εσωτερικής του ελευθερίας²⁰.

Πρώτος αυτός, όπως είδαμε, έδωσε το παράδειγμα!

¹⁸ Κων. Τσάτσου, Αι αντινομίαί, *οπ. παρ.* σ. 33-34

¹⁹ Peter Madsen and Jay M. Shafritz, eds. *Essentials of Government Ethics*. Penguin Books, Middlesex, 1992 και John Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, Polity Press, Oxford U.K. 1990

²⁰ Κων Τσάτσου, Αι αντινομίαί, *οπ. παρ.* σ. 34

Ποιος πρέπει να είναι κατά τον Κ. Τσάτσο ο πολιτικός

Ως *πολιτική* με την ευρύτερη έννοια ορίζεται από τον Κ. Τσάτσο η αδιάκοπη προσπάθεια του ανθρώπου να προσαρμόσει τα μέσα που διαθέτει ώστε να αυτοτοποθετηθεί, να αυτοοριστεί, να ορίσει ο ίδιος τον σκοπό των πράξεών του και να γίνει ελεύθερη ουσία. Από αυτό το σημείο και μετά ο άνθρωπος αποκτά προσωπικότητα, αυτή είναι η προϋπόθεση για μία αυτόνομη ατομική ζωή και μόνον οι λύσεις που εκπορεύονται από αυτό το σημείο ανήκουν πραγματικά στον άνθρωπο και εκφράζουν την ουσιαστική του υπόσταση. Από το όριο αυτό και πέρα, και αφού ο άνθρωπος βγει από το σημείο στο οποίο βρίσκεται σφηνωμένος τυχαία, απαλλαγμένος από τον φόβο και από ό, τι άλλο είναι αυτός συχνά ντυμένος –το σχήμα της πίστης, της συντηρητικότητας ή της ανάγκης– αρχίζει η προσωπική ευθύνη, η αμαρτία, ο πόνος και η ιστορία του.

Αφενός ευθύνη και αμαρτία, γιατί τότε ξεφεύγει ο άνθρωπος από την αγγελαία πορεία προς το μοιραίο και τότε αναλαμβάνει το βάρος της επιλογής μιας συγκεκριμένης πράξης έναντι κάποιων άλλων, χωρίς κανείς να μπορεί να του εγγυηθεί εκ των προτέρων ότι αυτή θα έχει και την καλύτερη έκβαση. Δεν είναι έτσι απαραίτητο η αντιμετώπιση κάθε μορφής ζωής από το συγκεκριμένο σημείο τοποθέτησης να είναι θετική, αρκεί να είναι ελεύθερη. Αντίθετα, όταν ο άνθρωπος σύρεται βίαια προς τη δουλεία της σκέψης και της ψυχής και διακατέχεται από μίσος, συνδυασμένο με ένα άτεγκτο δόγμα και με τη μεθοδολογία της βίας, τότε ο ελεύθερος άνθρωπος μηδενίζεται και μεταβάλλεται σε κύτταρο μιας συλλογικά διευθυνόμενης μάζας¹.

Αφετέρου πόνος, γιατί αυτή η αυτοτοποθέτηση του ανθρώπου γίνεται τελικά μία αδιάκοπη προσαρμογή σε δεδομένα που είναι ισχυρότερα από τη δική του δύναμη και γιατί η εκλογή και η παραίτηση από όλες τις άλλες ενδεχόμενες πράξεις, στο όνομα της προσωπικής του αξίας και με σκληρή αυτοπειθαρχία της προσωπικότητας, οδηγούν συχνά στη θυσία ανθρώπων και στην καταστροφή σχέσεων. Η πρώτη αρνητική προϋπόθεση και η πρώτη αρετή της πολιτικής ψυχής είναι έτσι η δύναμη της θυσίας και αυτό είναι το τίμημα της ηγετικής τιμής που επιδιώκει την επικράτηση του σωστού και του καλού μέσα στον άσωτο κόσμο².

¹ Αυτά τα χαρακτηριστικά αποδίδει ο Κ. Τσάτσος στον κομμουνισμό, στον οποίο αντιπαραθέτει την αγάπη του χριστιανισμού. Βλ. Κ. Τσάτσος, *Η ζωή σε απόσταση*, Εκδόσεις των φίλων, 6^η έκδοση, Αθήνα 1996, σ. 76.

² Κ. Τσάτσος, *Πριν από το ξεκίνημα*, Εκδ. Αστήρ, Αθήνα 1988, σσ. 10-20 και 77. Πβ. Κ. Τσάτσος, *Ελληνική*

Το ζητούμενο ωστόσο, ειδικά στις εποχές στις οποίες πληθαίνει το υλικό που πρέπει να νοηθεί, είναι το σημείο αυτό της τοποθέτησης να επιτρέπει αφενός την όσο το δυνατό πλατύτερη ανάπτυξη της πνευματικής δημιουργικότητας του ανθρώπου, ώστε αυτός να ξεπεράσει, μέσω του αιώνιου έρωτα της ιδέας, τα όρια τα δικά του και της εποχής του και να μεταβεί στην επόμενη διαλεκτική στιγμή. Και αυτό μπορεί να συμβεί μόνον όταν το πνεύμα του έχει γνωρίσει αυτόν τον έρωτα, που ως συναίσθημα είναι θαυμασμός, ενθουσιασμός, χαρμόσυνη λαχτάρα να αγγίξει την ιδέα. Χάρη σε αυτόν τον έρωτα βρίσκει ο άνθρωπος τη θέση του στην κοινωνική ζωή, διαφορετικά στερείται ψυχικών δυνάμεων, δεν διαθέτει την ικανότητα εμπάθουσας στην τέχνη και τη φιλοσοφία και χάνει τον δρόμο της θρησκείας. Για τον Τσάτσο καμία τοποθέτηση δεν έχει αξία, καμία ύπαρξη δεν αποκτά σημασία και καμία πράξη δεν έχει βάθος, χωρίς την αναγνώριση κάποιου απόλυτου, χωρίς την πίστη. Ο έρωτας του απόλυτου αποτελεί την ουσία και το χρέος κάθε ανθρώπου άξιου αυτού του ονόματος³.

Ζητούμενο αφετέρου είναι το σημείο της τοποθέτησης να επιτρέπει τη διατήρηση της πνευματικής ύπαρξης και της ενότητας της ψυχής του ανθρώπου. Αυτές σημαίνουν με τη σειρά τους διατήρηση της ενότητας της θεωρητικής ζωής και διαφύλαξη της αξιοπρέπειας του πνεύματος. Το επιθυμητό σημείο τοποθετείται επομένως κοντά στο σημείο του Θεού, από το οποίο είναι δυνατή η καθολική εποπτεία των πραγμάτων⁴. Και πέρα από τη λογική και την ηθική, από τα οποία ξεκινά η κίνηση της πράξης που διαπνέεται από τον έρωτα της ιδέας, υπάρχει ως αφετηρία και ένα υπερλογικό στοιχείο, η συγκίνηση που γεννά ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, η έλξη προς αυτό και η αισθητική πλήρωση που προκαλεί είτε για την ψυχική είτε για τη σωματική του ωραιότητα. Η πράξη έτσι ξεκινά και από αγάπη, και αυτό το άλογο στοιχείο είναι το μόνο που μπορεί να συμπορευθεί με τον λόγο, εφόσον αυτό καταπνίγει όλα τα άλογα εγωκεντρικά πάθη, αναιρεί το στενό «εγώ» με τις ιδιοτελείές του και ωθεί το άτομο προς μίαν υπερατομική ένωση. Γι' αυτό η εντολή της αγάπης μπορεί να γίνει, κατά τον Τσάτσο, το ασφαλέστερο στήριγμα της ηθικά και πολιτικά ορθής πράξης⁵, εφόσον το συναίσθημα της αγάπης που διακρίνει τον «μαχητή των εγκοσμίων» περιέχει συμπόνια και οίκτο και πάντοτε τη συνείδηση μιας κοινής τραγικής μοίρας, μιας εν θανάτω συναδελφοσύνης, και μια πίστη πως αυτή η ζωή έχει έναν υπέρτατο προορισμό και μίαν ανυπερνίκητη δύναμη να προχωρεί ώσπου να σβήσει προς μίαν αδιάκοπη τελείωση της μορφής της⁶.

πορεία. Πολιτικά δοκίμια, 2^η έκδοση, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1953, σ. 198.

³ Κ. Τσάτσο, Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, Αθήνα 1965, σ. 25.

⁴ Πριν από το ξεκίνημα, όπ.π., σσ. 24-33.

⁵ Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, όπ.π., σ. 34.

⁶ Κ. Τσάτσο, Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), 3^η έκδοση, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1970, σσ. 237-238.

Η πολιτική προσδιορίζεται επομένως θεωρητικά από ένα απόλυτο δέον και είναι ελεύθερη από φυσικά αίτια και από πάθη της ψυχής⁷. Η πολιτική θεωρία ωστόσο δεν μπορεί να μεταβληθεί απόφραξη σε πολιτική, εφόσον η πολιτική είναι πράξη. Η θεωρία πρέπει να δέσει με το συγκεκριμένο ανθρώπινο στοιχείο και τις συγκεκριμένες πολιτικές δυνατότητες⁸. Η πολιτική πράξη ζει αφενός μέσα στη σχετικότητα των μέσων και παρότι φωτίζεται από την απολυτότητα του σκοπού της και από τον έρωτα της ιδέας, την οποία ο πολιτικός άνθρωπος ζει ως κάτι συγκεκριμένο, αυτή μπορεί και πρέπει να ανανεώνεται σε όλη την πορεία της ζωής του και συγχρόνως πρέπει πάντα να πηγάζει γνήσια από την αρχική του τοποθέτηση⁹. Ο πολιτικός που ενεργεί με αυτόν τον τρόπο μπορεί να παρομοιαστεί με τον εραστή που αναζητά την καλή ποιότητα, την οποία δεν μπορεί κανείς να έχει μένοντας ακίνητα αφοσιωμένος αλλά όταν γκρεμίζει και ξαναχτίζει τον ναό κάθε μέρα, καταφάσκοντας και ανανεώνοντας τον έρωτά του κάθε μέρα. Αυτή η κίνηση κάνει την ομορφιά και το μεγαλείο του έρωτα. Και μονάχα όποιος κάθε φορά διεξέρχεται όλη την πορεία προς το τέρμα, φθάνει αλήθεια στο τέρμα και είναι εραστής ζωντανός και άξιος, με ό,τι αυτές οι αναφορές σημαίνουν αντίστοιχα για τον πολιτικό που διακρίνεται από τον αληθινό έρωτα, τον έρωτα του απόλυτου, όταν αυτός πηγάζει γνήσια από την αρχική τοποθέτηση του ανθρώπου και έχει επομένως μέσα του ζωή και αξία¹⁰. Πολιτικός κατά συνέπεια μπορεί να είναι κάθε άνθρωπος που ενεργεί στη σφαίρα της ελευθερίας, έχει δηλαδή διαμορφωθεί ως μία προσωπικότητα και εφαρμόζει στη ζωή του την πολιτική ως «τέχνη του βίου», εφόσον θέλει και αν μπορεί να οδηγήσει ο ίδιος και όχι οι άλλοι τον εαυτό του¹¹.

Προϋπόθεση για τον θεωρητικό προβληματισμό του ιδεατού πολιτικού είναι κατά τον συγγραφέα σε κάθε περίπτωση η παραδοχή ότι η ανθρωπότητα μπορεί και πρέπει να βαδίζει προς τον ύπατο σκοπό της ιστορίας και επομένως της πολιτικής πράξης, ο οποίος είναι η πραγμάτωση όλων των αξιών του πολιτισμού, θεωρητικών και πρακτικών, η πληρέστερη μέθεξις της υλικής υπόστασης του ανθρώπου στη ζωή του πνεύματος και της ελευθερίας και η λύτρωσή του από την ύλη¹². Και ελεύθερη σκέψη προκύπτει μόνον όταν η σκέψη ακονισθεί και πλασθεί στο αμόνι της πειθαρχίας¹³. Γνωρίσματα της ελεύθερης πράξης από την άλλη είναι η κατάφαση, η αναγνώριση και ο σεβασμός της ελευθερίας, ο σεβασμός της προσωπικότητας και μέσω αυτού ο σεβασμός κάθε έλλογου όντος που μετέχει της ελευθερίας¹⁴. Το στοιχείο της ελευθερίας

⁷ Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, ό.π., σσ. 19-20.

⁸ Η ζωή σε απόσταση, ό.π., σ. 63.

⁹ Πριν από το ξεκίνημα, ό.π., σσ. 33-34.

¹⁰ Πριν από το ξεκίνημα, ό.π., σ. 41.

¹¹ Κ. Τσάτσο, Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τέταρτη σειρά), Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1972, σ. 162.

¹² Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, ό.π., σσ. 22-24.

¹³ Πριν από το ξεκίνημα, ό.π., σ. 121.

¹⁴ Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), ό.π., σ. 225.

της πολιτικής πράξης που πηγάζει από την ατομική συνείδηση και τον πρακτικό λόγο συνιστά, σύμφωνα με την πολιτική φιλοσοφία του Τσάτσου, στοιχείο της πολιτικής δεοντολογίας και για τον ιδεατό πολιτικό ως πράττοντα.

Καμιά μορφή πολιτικής και κοινωνικής ζωής δεν έχει περισσότερο ανάγκη από ηγέτες από τη δημοκρατία¹⁵, αυτό το δύσκολο και το αριστοκρατικότερο από όλα τα πολιτεύματα¹⁶, που απαιτεί προσφορά χρόνου και δράσης¹⁷. Και για τον Τσάτσο μόνον ο ηγέτης είναι πολιτικός. Η πνευματική αρετή είναι θεωρητικά απαραίτητη ιδιότητα του ηγέτη που έχει στόχο όχι να εξουσιάζει μέσα σε δεδομένα πλαίσια και να κινήσει τις δυνάμεις της εποχής του προς τους παραδεκτούς, συνήθεις, καιρικούς στόχους, αλλά να χαράζει πρώτος τον κάθε φορά μοναδικό δρόμο που οδηγεί στην πληρέστερη πραγμάτωση του ύπατου σκοπού της ιστορίας¹⁸. Η πολιτική αρετή του ιδανικού πολιτικού-ηγέτη είναι η ικανότητα να καταλαβαίνει ότι το συμφέρον του συνόλου είναι ακόμη και για τον ίδιο σημαντικότερο από το προσωπικό του συμφέρον¹⁹.

Παρότι ο Τσάτσος αναφέρεται στον πολιτικό-ηγέτη του δημοκρατικού πολιτεύματος της εποχής του, σε πείσμα των θιασωτών της συλλογικής ηγεσίας, πιστεύει ότι θα ισχύει αιώνια η υπεροχή του ενός ηγέτη, τον οποίο οι άλλοι θα ακολουθούν²⁰. Η πεποίθηση αυτή βασίζεται στην αντίληψη του συγγραφέα ότι συνήθως η βούληση του ενός ή των λίγων που διαφοροποιούνται ως πνευματικές προσωπικότητες και εισδύουν για τον λόγο αυτό βαθύτερα στη σφαίρα του πολιτισμού, είναι αυτή που τελικά επιβάλλεται²¹. Και εκείνοι που εξαιτίας της διανοητικής τους καλλιέργειας έχουν κάτι ουσιαστικό να πουν, πρέπει να μπορούν να το πουν προς όλους ανεμπόδιστα. Η διάδοση όμως των πολιτικών στοχασμών είχε μετατραπεί ήδη από την εποχή του Τσάτσου σε αντικείμενο εμπορίου που δεν αφορούσε σκέψεις και το οποίο ελεγχόταν από ιδιωτικά επιχειρηματικά συμφέροντα. Ο βασικός κανόνας της ελεύθερης διατύπωσης και μετάδοσης στοχασμών δεν έχει πραγματοποιηθεί έτσι ποτέ πλήρως στην ιστορία, τουλάχιστον μέχρι στιγμής, διότι τα μεγάλα μέσα διάδοσης των στοχασμών τα κατέχουν λίγοι, και αν και απαραίτητα, αυτά δεν τίθενται από την πολιτεία στη διάθεση της ολότητας. Πρόκειται, κατά τον Τσάτσο, για μία κρίσιμη αντίφαση στην έννοια της πολιτείας, η οποία καταργεί κάθε πραγματική έννοια δημοκρατίας²². Η ποιότητα έτσι της δημοκρατίας καταλήγει να

¹⁵ Πριν από το ξεκίνημα, *ό.π.*, σ. 152.

¹⁶ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Τρίτη σειρά), Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1969, σ. 139: «Οι λίγοι εκλεκτοί των πολλών, όχι για το χρήμα τους αλλά για την πολιτική τους ικανότητά, οι λίγοι αυτοί πρέπει να διατηρούν το ηθικό και πνευματικό τους κύρος σχεδόν ανέπαφο, όσο και αν μοιραία φθείρεται στην πράξη. Μόλις οι λίγοι αυτοί πτωχεύσουν, πτωχεύει και η δημοκρατία».

¹⁷ *Η ζωή σε απόσταση*, *ό.π.*, σ. 75.

¹⁸ *Αφορισμοί και Διαλογισμοί* (Πρώτη σειρά), *ό.π.*, σ. 125.

¹⁹ Κ. Τσάτσος, *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Δεύτερη σειρά), Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1968, σ. 150.

²⁰ *Η ζωή σε απόσταση*, *ό.π.*, σ. 64.

²¹ *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, *ό.π.*, σσ. 55-57.

²² *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, *ό.π.*, σσ. 219 και 221.

εξαρτάται από την ποιότητα των κοινωνικά ισχυρότερων που ελέγχουν τον τύπο και τα μέσα επηρεασμού της κοινής γνώμης, η ίδια όμως εξαρτάται και από τη δύναμη αντιστάσεως των πολλών στη δύναμη επιβολής των λίγων, η οποία συναρτάται με τη στάθμη της πολιτικής και της γενικής παιδείας του λαού²³.

Η πολιτικός-ηγέτης ως προς τη λειτουργία του αντιπαράθεται στον άνθρωπο της θεωρίας. Ο Τσάτσοσ θεωρεί τον εαυτό του ως τέτοιοι και δηλώνει τη δυσκολία γενικά των ανθρώπων της θεωρίας να γίνουν πολιτικοί-ηγέτες. Σε καθαρά πρακτικό επίπεδο η δυσκολία τους εκφράζεται αρχικά με την άρνησή τους να παραδεχθούν τη δύναμη της μόδας, της κλίκας που κάνει τη μόδα και του δικαιολογημένου συμφέροντος που εντάσσει τους πολλούς στην κλίκα και τους οποίους υποτάσσει έτσι στον πρόσκαιρο συρμό. Όταν ωστόσο κανείς, αναγνωρίζει ο Τσάτσοσ, δεν τα παραδέχεται αυτά σαν τα πιο συνηθισμένα και τα πιο φυσικά φαινόμενα, παίρνει τελικά μια αρνητική στάση απέναντι στους ανθρώπους, στην κοινωνία τους και γενικά την τύχη²⁴. Ο Τσάτσοσ ομολογεί για τον ίδιο ότι υπήρξε ένας καλός σύμβουλος και κάποτε επιτελάρχης ενός μεγάλου πολιτικού-στρατηγού²⁵, γιατί «ο αληθινά ελεύθερος άνθρωπος στέκεται πλάι στον μεγάλο για να τον βοηθήσει στο έργο του, γίνεται αφιλοκερδής αγωνιστής στο πλευρό του, χωρίς ποτέ να γίνει σκλάβος»²⁶. Τονίζει έτσι το χρέος που έχουν όλοι οι πνευματικοί άνθρωποι, όταν το απαιτούν οι περιστάσεις, να «χαλάσουν τον εαυτό τους» και να «ενανθρωπιστούν», εφόσον η ζωή τελειούται μόνον με την πράξη.

«Κατεβαίνει» έτσι ο ένθεος, αποβάλλει την αθανασία του, δέχεται αυτόν τον τραγικό αποχωρισμό από τον μεγαλύτερο έρωτα, τον έρωτα του θάνατου, παύει να έχει το δικαίωμα αποκλειστικά της απόστασης και της μοναξιάς, αλλά αποκτά συγχρόνως το πάθος της επαφής, γίνεται άνθρωπος μέσα στους ανθρώπους, συνωστιάζεται, συγκρούεται, παλεύει για την επίτευξη πρόσκαιρων σκοπών και για την κατάκτηση θνητών ανθρώπων, με πίστη όμως στον άνθρωπο, απορροφάζεται από τη γαλήνια επικοινωνία του πνεύματος, ...για να γίνει έρμαιο των κυμάτων της τύχης και των ιδιοτροπιών κάθε εποχής· πρέπει να γίνει συνάνθρωπος όλων των συνανθρώπων του και συγχρόνως να είναι έρημος σαν ένα σβησμένο άγνωστο αστέρι μέσα στο σύμπαν, γιατί μόνον με την πράξη μπορεί να γίνει η μέθεξη του υλικού κόσμου στον κόσμο των νοητών όντων και μόνον έτσι μπορούν να διατηρηθούν μέσα στον χρόνο και την ιστορία η ιδέα και το αιώνιο. Και αυτή η αυτοθυσία υφίσταται ως τέτοια υπό τον όρο ότι δεν πρόκειται για ξεπεσμό του δειλού ή φυγή του ανάξιου²⁷.

²³ Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, ό.π., σ. 147.

²⁴ Η ζωή σε απόσταση, ό.π., σ. 105.

²⁵ Η ζωή σε απόσταση, ό.π., σ. 126.

²⁶ Η ζωή σε απόσταση, ό.π., σ. 64.

²⁷ Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), ό.π., σσ. 239-240. Πβ. Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά), ό.π., σ. 32.

Η ανάγκη της «ενανθρώπισης» του καθίσταται από την άλλη επιτακτική, επιπλέον λόγω του γεγονότος ότι οι περισσότεροι άνθρωποι της πράξης αγκαλιάζουν την πράξη όχι για να ολοκληρώσουν τη ζωή του πνεύματος, ούτε από αγάπη προς τα ανθρώπινα αλλά γιατί δεν έχουν τη δύναμη να εξαρθούν στα αιώνια, από κίνητρα δηλαδή χαμηλά και τυχαία²⁸. Οι λίγοι κακοί αλλά δραστήριοι πολίτες δεν θα μπορούσαν εξάλλου να βλάψουν τη δημοκρατία, αν οι πολλοί και αδρανείς δεν τους άφηναν να την βλάψουν. Οι τελευταίοι όμως φεύγουν από την πολιτική, αφήνοντας ελεύθερους όσους πολιτεύονται κακώς²⁹, οι οποίοι παρότι ανάξιοι να κυβερνήσουν δημιουργικά την πολιτεία, συνήθως επικρατούν με το αναρριχητικό τους ταλέντο³⁰.

Το γεγονός ότι ο πνευματικός άνθρωπος βλέπει από ψηλότερα, τού επιτρέπει να βλέπει πέρα από τα πρόσκαιρα και να ζυγίζει κάθε έργο κατά την αξία του και κατά το μέτρο του δικού του σκοπού. Έτσι, οι θελήσεις του είναι πιο αντικειμενικές και πιο απρόσωπες από των άλλων και γι' αυτό είναι ο ίδιος πιο ελεύθερος από προσωπικές επιδιώξεις και το ήθος του σταθερότερο³¹. Η ανάγκη «ενανθρώπισης» του προκύπτει και από το γεγονός ότι εκείνος δεν θα μπορούσε να φτάσει σε υψηλό σημείο τη θεωρία χωρίς τον πλούσιο αμητό που χαρίζει η πράξη, στην οποία αφιερώθηκε και ο Τσάτσος για πολλά χρόνια σε βάρος, όπως λέει, της δημιουργικής θεωρίας³². Λέει σχεδόν με παράπονο: «Αν μου επιτρεπόταν, θα είχα τελείως αποσυρθεί από την καθημερινότητα της σύγχρονης ζωής. Αλλά δεν μου επιτρέπεται. Έχω χρέος να μείνω ασυνεπής προς τον εαυτό μου. Διότι δεν είμαι ελεύθερη προσωπικότητα. Είμαι κύτταρο πολυ-άνθρωπων οργανισμών που προσδιορίζονται από σκοπούς απόλυτης αξίας, που με όλους τους άλλους μαζί, έχω χρέος να υπηρετήσω»³³. Τέλος, ένας πρακτικός και ευρύτερα ιδεολογικός λόγος που υπαγορεύει σε πολλούς εραστές των αιώνων να ριχθούν στον δημόσιο στίβο είναι η επιθυμία τους να γίνουν οι ίδιοι κυρίαρχοι, ώστε να μην κυριαρχούνται, να μην σύρονται και να μην δεσμεύονται, αφού όταν γίνονται αναχωρητές, και ενώ φεύγουν από τα εγκόσμια για να γίνουν ελεύθεροι, ακριβώς επειδή φεύγουν, μένουν κατά ένα μεγάλο μέρος τους δούλοι, αφού όσοι κυριαρχούν στα εγκόσμια τελικά θα ορίζουν και τους ίδιους³⁴. Για να ευδοκιμήσει τέλος ένας άνθρωπος της θεωρίας ως άνθρωπος της πράξης πρέπει επιπλέον να ξέρει έντεχνα ενίοτε να αδικεί τους άλλους, χάριν της δικής του επιβολής, εφόσον αν δεν το κάνει εκείνος εις βάρος των άλλων, θα το κάνουν οι άλλοι εις βάρος του ίδιου³⁵.

²⁸ Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), ό.π., σ. 239.

²⁹ Η ζωή σε απόσταση, ό.π., σ. 75.

³⁰ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά), ό.π., σ. 144.

³¹ Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), ό.π., σ. 250.

³² Η ζωή σε απόσταση, ό.π., σ. 107.

³³ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τέταρτη σειρά), ό.π., σσ. 19-20.

³⁴ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά), ό.π., σ. 122.

³⁵ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τρίτη σειρά), ό.π., σ. 232.

Κατ' αντιστοιχία προς όσα αναπτύσσει σχετικά με το περιεχόμενο της πολιτικής πράξης, ο Τσάτσο επισημαίνει ότι ο πολιτικός έχει πάντοτε απολύτως συγκεκριμένα θέματα να αντιμετωπίσει και να αποφασίσει απολύτως συγκεκριμένες πράξεις, καθεμιά από τις οποίες συντελείται υπό διαφορετικές φυσικές, κοινωνικές και ψυχολογικές συνθήκες. Γι' αυτόν τον λόγο το «πολιτικός πρακτέο» είναι από τη φύση του πάντα μοναδικό και δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο επιστημονικής θεωρίας. Είναι αντίθετα ένα είδος τεχνικής που μαθαίνεται, όπως κάθε τέχνη, στην πράξη. Και εκτός από τον τελικό σκοπό που είναι αμετακίνητος, όλα τα άλλα στον χώρο της πράξης είναι μεταβλητά, εφόσον η πολιτική ως τεχνική μπορεί να καθορίσει τα μέσα για την επίτευξη του στόχου ανάλογα με τη ρέουσα πραγματικότητα³⁶.

Με δεδομένη αυτή τη ρευστότητα της εξωτερικής πραγματικότητας και την ασυμβατότητά της ενίοτε με τους επιδιωκόμενους στόχους, ο πολιτικός πρέπει να είναι συγχρόνως ιδεολόγος και ρεαλιστής, εφόσον κάθε πράξη-απόφαση σημαίνει και απόφαση και θυσία όλων των άλλων³⁷. Σε αυτήν ακριβώς τη λειτουργία της πολιτικής πράξης έγκειται η διάσταση ανάμεσα σε αυτή και την ηθική³⁸. Η σκοπιά της πρώτης είναι αντικειμενική, ιστορική, ενώ της δεύτερης είναι υποκειμενική και αποτελεί έκφραση της ατομικής συνείδησης. Η ίδια διαφορά αντανακλάται ομοίως αφενός στα μέσα για την επίτευξη του τελικού σκοπού, τα οποία μπορεί να μην είναι, κατά την ιστορική σκοπιά, σύμφωνα με τον απόλυτο, κατά την ηθική σκοπιά, σκοπό. Αφετέρου η διαφορά αντανακλάται στην ίδια την πράξη, η οποία μπορεί να είναι ηθικά ορθή, κατά την ηθική σκοπιά, αλλά να μην προάγει το ιστορικό γίνεσθαι προς τον ύπατο σκοπό³⁹.

Η διάσταση αυτή συνιστά στοιχείο της τραγικότητας του πολιτικού. Η ίδια επιτείνεται από την επίγνωση του γεγονότος ότι η άπειρη πορεία του ανθρώπου μέσα στον χρόνο και τη σχετικότητα του ιστορικού γίνεσθαι οδηγεί προς έναν ιδεατό και πάντα ανέφικτο στην ολότητά του σκοπό. Ο αμητός εξάλλου από την αφοσίωση στην υπηρεσία της ολότητας, από όποιον τομέα της ζωής, γενικά αργεί, και η δικαίωση μπορεί τελικά για τον άνθρωπο της πράξης να είναι μόνον εσωτερική, προερχόμενη από τη σιωπηλή επίγνωση ότι χάρισε την ύπαρξή του για το κοινό καλό, ώστε να έχουν άλλοι τη «χαρά της άνθισης»⁴⁰. Ιστορική δικαίωση εξάλλου δεν υπάρχει, κατά τον Τσάτσο, και σε ένα άλλο επίπεδο, εφόσον η ζωή δεν επιτρέπει πάντα την κατ' αξίαν ανάδειξη, αντίθετα υψώνει πολλές φορές τους μετρίους και πνίγει τους άξιους⁴¹.

³⁶ Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, όπ.π., σσ. 9-11. Πβ. Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια, όπ.π., σ. 193.

³⁷ Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια, όπ.π., σ. 194.

³⁸ Μόνον σε μια τέλεια ανθρωπότητα ο ύπατος σκοπός της ιστορίας δεν βρίσκεται ποτέ σε αντινομία προς τον ύπατο ηθικό κανόνα. Βλ. Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τέταρτη σειρά), όπ.π., σ. 160.

³⁹ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τέταρτη σειρά), όπ.π., σσ. 43-48.

⁴⁰ Πριν από το ξεκίνημα, όπ.π., σ. 99.

⁴¹ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά), όπ.π., σ. 128. Την πλάνη ότι η ιστορία είναι δίκαιη και ότι

Το γεγονός εξάλλου ότι σε μία ιστορική κοινωνία τα άτομα δεν είναι ελεύθερα σκεπτόμενα και επιδιώκουν να ικανοποιήσουν ατομικά συμφέροντα και πάθη, οδηγεί στη θυσία της ηθικής αυτονομίας στην ετερονομία της εκάστοτε επικρατούσας πολιτικής εξουσίας ως φορέα του πρακτικού λόγου⁴². Η καλή ωστόσο λειτουργία της πραγματικής δημοκρατίας είναι εξαρτημένη από την πολιτική και ηθική αγωγή τόσο εκείνων που εκλέγουν όσο και εκείνων που εκλέγονται και επιπλέον από τη θέλησή τους να αποκτήσουν τελικά την πραγματική αυτονομία⁴³.

Κατά τον Τσάτσο η άρση της αντινομίας μεταξύ πολιτικής πράξης, από τη μια, και ηθικής και δικαίου, από την άλλη, επιτυγχάνεται ακριβώς μέσω της επίγνωσης αφενός της σχετικότητας της ίδιας της αξίας των ανθρώπινων πράξεων και αφετέρου του γεγονότος ότι δεν νοείται πράξη που να στοχεύει στην επίτευξη του ύπατου σκοπού χωρίς αυτή να λαμβάνει υπόψη της τόσο την ιστορία όσο και την ατομική συνείδηση. Στην περίπτωση που το υποκείμενο της πράξης είναι η πολιτεία, μέσω της οποίας μπορεί να εκπληρωθεί η πρόοδος ως σκοπός της ανθρωπότητας⁴⁴, επικρατέστερη θεωρείται η πολιτική σκοπιά και το δύσκολο έργο του πολιτικού είναι η άρση της αντινομίας που προκύπτει στον χώρο της πράξης μεταξύ ιδεών και αξιών⁴⁵.

Η υπαγωγή του άπειρου της πραγματικότητας στο άπειρο της ιδέας, η σύνδεση της πραγματικότητας με τον τελικό σκοπό, απαιτούν τη δύναμη της κρίσης του πολιτικού, η οποία βασίζεται στην κατανόηση της πραγματικότητας και στη γνώση των συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών, τον συγκεκριμένο χώρο και χρόνο, οι οποίοι δίνουν συγκεκριμένη μορφή στον ύπατο σκοπό της ιστορίας και οι οποίοι υπαγορεύουν στον πολιτικό ποιους στόχους θα προτάξει και ποιους θα θυσιάσει για την προσφορότερη πραγμάτωση του ύπατου σκοπού. Προϋπόθεση ώστε να μην συγκροτηθεί μια ανεδαφική πολιτική δεοντολογία, σύμφωνα με την πίστη του Τσάτσο ότι υπάρχει μία συγκεκριμένη μεθοδολογία του ορθώς πολιτικώς σκέπτεσθαι, είναι η πείρα, το βίωμα της σύγχρονης πολιτικής ζωής και η γνώση της πραγματικής ιστορίας⁴⁶ και όχι της

αυτή δικαιώνει μεταθανάτια όσους αναλώθηκαν στη διακονία της δικαιοσύνης και της αρετής, ο Τσάτσος την ονομάζει «εερή πλάνη». Βλ. *Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά),* ό.π., σ. 131.

⁴² *Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τέταρτη σειρά),* ό.π., σ. 78.

⁴³ *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας,* ό.π., σσ. 145-146. Ο συλλογισμός αυτός συνδέεται και με τη διάκριση ανάμεσα στην ιδανική και την ιστορική πολιτική. Στην πρώτη, ο ηγέτης (ή το συλλογικό όργανο) επιτάσσει το ορθό σε έναν λαό που αποτελείται από έλλογα όντα, τα οποία είναι ικανά να αντιληφθούν το ορθό και να ακολουθήσουν τον ηγέτη τους στον ορθό δρόμο, πειθαρχώντας κάθε αντίθετη προς το ορθό ροπή. Στη δεύτερη, ο ηγέτης δεν επιτάσσει πάντα το ορθό, αλλά και όταν ακόμα το επιτάσσει, ο λαός, αποτελούμενος από όντα είτε πολύ σχετικώς είτε και διόλου ικανά να σκεφθούν το ορθό, είναι ή ανίκανος να το αντιληφθεί ή απρόθυμος, για λόγους υποκειμενικούς, να το υιοθετήσει. Το μέσο για την προσέγγιση στην ιδανική πολιτική είναι έτσι η παιδεία, η οποία όσο υψώνεται τόσο περιορίζονται η αφροσύνη, ο παραλογισμός και η ιδιοτέλεια. Βλ. *Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά),* ό.π., σ. 137.

⁴⁴ *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας,* ό.π., σ. 30.

⁴⁵ *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας,* ό.π., σσ. 49-53 και 122.

⁴⁶ *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας,* ό.π., σσ. 73 και 121-122. Πβ. *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια,* σ. 195.

εγκληματικά παραποιημένης για πολιτικές σκοπιμότητες ιστορίας, η οποία οδηγεί σε έναν ιστορικό δογματισμό που καταστρέφει τελικά την πολιτική σκέψη⁴⁷. Ο πολιτικός πρέπει να είναι σαν τον ναυτίλο, να έχει κάθε στιγμή επίγνωση των διαστάσεων και του στίγματος στο οποίο βρίσκεται ο ίδιος, στίγμα το οποίο ωστόσο πάντα μετακινείται⁴⁸. Υπ' αυτή την έννοια, μέσα στη σχετικότητα των πραγμάτων και εφόσον ο πολιτικός αποβλέπει κυρίως στην πραγματικότητα και προτάσσει μοιραία τον άμεσο, συνήθως πρόσκαιρο σκοπό, φαίνεται πως για την πράξη δεν είναι απαραίτητη η ολοκληρωτική συστηματική γνώση της ιδέας, αλλά αρκεί μια εξ αποστάσεως θεώρησή της, κάτι που ενέχει ωστόσο τον κίνδυνο απομάκρυνσης από την ιδέα⁴⁹.

Η δεοντολογία της πράξης από την άλλη προσδιορίζεται γενικά από την ουσία του σκοπού, ο οποίος με την σειρά του προσδιορίζεται από την κοσμοθεωρία του πολιτικού και αυτή δεν μπορεί να είναι, κατά τον Τσάτσο, η κοσμοθεωρία ούτε του καθαρού ευδαιμονισμού ούτε του πρακτικού αγνωστικισμού, και δεν μπορεί να διέπεται ούτε από καθαρά αισθησιοκρατικές αντιλήψεις που έχουν κύριες πηγές τον αγγλοσαξονικό εμπειρισμό, τον κοινό θετικισμό και τη θεωρία του ιστορικού υλισμού, ούτε από φαινομενολογικές ή υπαρξιστικές αντιλήψεις⁵⁰.

Την εξουσία του ο πολιτικός την αντλεί είτε από ένα μεγαλύτερο ή μικρότερο αριθμό πολιτών, είτε από την υλική δύναμη που διαθέτει, είτε χαρισματικά, σαν δεδομένος φορέας εξουσίας⁵¹. Προϋπόθεση για να αποδειχθεί ο πολιτικός άξιος, ώστε να εκπληρώσει τις υποχρεώσεις της πολιτείας και να προασπιστεί την ύπαρξη και την προσωπικότητά της μέσα στη διεθνή κοινότητα είναι να διαθέτει μία υπερεθνική κοινωνική συνείδηση. Γιατί ο κορυφαίος, αληθινός ηγέτης δεν λογοδοτεί έναντι του έθνους του αλλά έναντι της ανθρωπότητας, παραμένει ωστόσο ειλικρινής απέναντι στο έθνος του, και μία από τις δραματικότερες ώρες που μπορεί να ζήσει είναι εκείνη η ώρα στην οποία πρέπει να αρνηθεί είτε τις επιδιώξεις της ανθρωπότητας είτε τις επιδιώξεις της πολιτείας του. Ο αναδειχθείς στο δημοκρατικό πολίτευμα πολιτικός είναι

⁴⁷ *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., σ. 73. Κατά τον Τσάτσο, είναι εγκληματικό να επιδιώκει κάποιος δούλος μιας άκαμπτης θεωρίας του ιστορικού γίνεσθαι, εν ονόματι της θεωρίας, να επιβάλει στην πράξη καταστρεπτικές πολιτικές λύσεις. Ο Τσάτσο αναγνωρίζει ωστόσο ότι είναι μοιραίο κάποτε στον χώρο της πολιτικής να αποσιωπάται η αλήθεια της ιστορίας, ώστε να επιτευχθεί ένας ωφέλιμος για την πράξη στόχος από τον δρόμο τελικά της λήθης της αλήθειας.

⁴⁸ *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., σ. 61.

⁴⁹ *Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά)*, ό.π., σ. 233.

⁵⁰ *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 35-37.

⁵¹ Οι πραγματικοί εξουσιαστές ωστόσο δεν είναι αυτοί που αναφέρουν οι νόμοι. Βλ. *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 118-119. Οι άξιοι αναδεικνύονται στην πολιτική εξουσία συχνά από τους ανάξιους, όμως αυτή η εκλογή των αρχόντων από τα σύνολα είναι, κατά τον Τσάτσο, η καλύτερη που επινόησε ο άνθρωπος, εφόσον η συλλογική κρίση των πολλών, ο καθένας από τους οποίους χωριστά ίσως να μην είναι πολιτικά ώριμος, μπορεί να είναι ανώτερη της κρίσης του καθενός χωριστά και ίσως ανώτερη από την συλλογική κρίση των λίγων ή και την κρίση του ενός. Συντελείται έτσι ένα είδος αλληλοσυμπλήρωσης των πολλών ελλειμματικών σκέψεων. Βλ. *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, ό.π., σ. 132.

ωστόσο ένα από τα περιορισμένα άτομα στα οποία ανήκει πρωταρχικά η εκτέλεση των θεμελιωδών πολιτικών πράξεων που αποφασίζουν για την πορεία της πολιτείας του, για την ορθή οργάνωση της εσωτερικής της ζωής με τρόπον ώστε σε αυτή να βρίσκουν οι αξίες το προσφορότερο έδαφος ανάπτυξής τους και να ικανοποιούνται οι σκοποί της δημιουργικότητας και της δικαιοσύνης, για την ορθή τοποθέτηση μέσα σ' αυτήν όλων των υποκειμένων της πράξης, για την προαγωγή της πολιτιστικής της αποστολής και για την ορθή παιδεία. Και η εξουσία τού ανατίθεται για την επιτέλεση αυτού του έργου⁵².

Για να μπορεί να εγγυηθεί ο πολιτικός ότι η δραστηριότητα της πολιτείας προς τις κατευθύνσεις που αναφέρθηκαν θα αναπτυχθεί κατά τον καλύτερο τρόπο πρέπει αρχικά ο ίδιος να μπορεί να συλλαμβάνει τους ορθούς σκοπούς κάθε πολιτείας και τελικά τον ύπατο σκοπό της ιστορίας. Η σύλληψη αυτή στην ιδεατή της μορφή πρέπει να είναι συνειδητή, νοητική. Να είναι γνώση. Στην ιδεατή μορφή του επομένως ο πολιτικός που κατέχει την εξουσία πρέπει να είναι φιλόσοφος, να γνωρίζει τον κόσμο των ιδεών, κατά την πλατωνική έκφραση, και με τους όρους του Kant, να κατέχεται από τον πρακτικό Λόγο⁵³. Λαμβανομένου υπόψη ότι οι πολύ λογικοί εκτελεστές στην πολιτική είναι και οι περισσότερο αναποφάσιστοι, ο Τσάτσος τονίζει ωστόσο ότι για να μπορεί η συγκεκριμένη πράξη που τελικά θα επιλεγεί να χαρακτηριστεί ως σημαντική ιστορική επίδοση, θα πρέπει να οριστεί όχι μόνον με αναλυτικούς συλλογισμούς αλλά και με μία αμεσότερη, συνοπτικότερη και καθολικότερη θεώρηση, η οποία είναι και διαισθητική. Μία από τις αρετές που κάνουν έτσι τον πολιτικό είναι, κατά τον Τσάτσο, η φαντασία, η οποία συνιστά τη δύναμη που οδηγεί σε λύσεις τις οποίες μπορεί η λογική να τις πιθανολογεί και να τις ετοιμάζει, δεν τις δικαιολογεί όμως ποτέ τελείως πριν πραγματοποιηθούν⁵⁴. Η λειτουργία εξάλλου της κρίσης του πολιτικού δεν μπορεί να είναι ποτέ απλή, αλλά ένας συνεχής συντονισμός και μία αδιάκοπη προσπάθεια εξισορρόπησης δυνάμεων, εφόσον πρέπει να μεθοδευθούν, να αξιολογηθούν σε κάθε φάση της εξέλιξής τους, να καταταγούν και επομένως να προτιμηθούν ή να ανασταλούν ή να παραμερισθούν, πολλοί παράλληλοι και συνήθως αλληλοσυγκρουόμενοι σκοποί, όλοι κατά μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό πρόσφορα μέσα του ύπατου σκοπού⁵⁵. Και ηγετικό έργο ασκεί πραγματικά ο ηγέτης, όταν, αφού ακούσει τις κραυγές των πολλών και τις συμβουλές των λίγων, αποχωρήσει στα ενδότερά του και εκεί, τραγικά μόνος, λάβει τις αποφάσεις του⁵⁶.

Όπως η πολιτική θεωρία πρέπει να δέσει με το συγκεκριμένο ανθρώπινο στοιχείο και τις συγκεκριμένες πολιτικές δυνατότητες, έτσι και ο πολιτικός πρέπει να εκτιμά κάθε φορά αν ο λαός που οδηγεί μπορεί να επωμισθεί μαζί του την επιδίωξη του σκοπού

⁵² Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, όπ.π., σ. 285.

⁵³ Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, όπ.π., σσ. 120-121 και 125.

⁵⁴ Πριν από το ξεκίνημα, όπ.π., σσ. 71-72, και, Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, όπ.π., σ. 121.

⁵⁵ Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας, όπ.π., σ. 122.

⁵⁶ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τρίτη σειρά), όπ.π., σ. 115.

του⁵⁷. Για τον λόγο αυτόν πρέπει να είναι βαθύς ψυχολόγος των ατόμων και των μαζών. Χρέος του δεν είναι να λείει το σωστό αλλά να οδηγεί προς το σωστό, πράγμα που σπάνια μπορεί να συμβεί λέγοντας την αλήθεια αλλά αντιθέτως λέγοντας το «καλό» ψέμα⁵⁸. Ο Τσάτσος επισημαίνει ότι χρειάζονται γενικότερα κάποιες δεξιοτεχνίες, οι οποίες τίθενται ως μέσα στην υπηρεσία του ορθού και οι οποίες ως χαρίσματα της διάνοιας και την ψυχής χρησιμεύουν στον χειρισμό των ανθρώπων. Ο τελευταίος είναι ενίοτε απαραίτητος, εφόσον η βούληση του ηγέτη δεν μπορεί να επιβάλλεται πάντα με την πειθώ και τη λογική εξήγηση, αλλά χρειάζονται και οι πλάγιοι τρόποι, οι ελιγμοί, οι ψυχολογικές επεξεργασίες του αδιάπλαστου ανθρώπινου υλικού⁵⁹.

Ο πολιτικός πρέπει να είναι και ηθοποιός χάριν της επιτυχημένης πολιτικής... και πρέπει να αντικρίζει τον λαό σαν υλικό που μπορεί να μεταπλασθεί και να βελτιωθεί, ώστε να γίνει κάποτε άξιο των δικών του ανώτερων επιδιώξεων⁶⁰.

Η διαίσθηση εξάλλου που είναι, όπως είδαμε, απαραίτητη για την επιλογή της τελικής πράξης, έχει τόσο σημαντική θέση στην πολιτική γιατί η πολιτική είναι πάντα και έργο ομαδικής και ατομικής ψυχολογίας⁶¹.

Τις ίδιες ειδικές διαισθητικές, ψυχικές δυνάμεις διαθέτει και ο δημαγωγός, από τον οποίο ωστόσο ο πολιτικός διαφοροποιείται. Ο πολιτικός-ηγέτης καθορίζει πρώτα τον στόχο του και μετά προτρέπει το πλήθος ώστε να το οδηγήσει στον σκοπό του. Αντίθετα, ο δημαγωγός διαλέγει πρώτα τον λόγο που κολακεύει στον μεγαλύτερο βαθμό το πλήθος και στη συνέχεια αναγορεύει αυτόν τον λόγο σε σκοπό⁶². Ο καλός ηγέτης απευθύνεται στη λογική και στον ενθουσιασμό του πολίτη για ένα αληθινό ιδανικό. Ο κακός ηγέτης απευθύνεται στο καθαρό πάθος, ακόμη και όταν καλύπτει τον λόγο του με ένα περικάλυμμα σοφιστικής λογικής⁶³.

⁵⁷ «Τα γεγονότα σε κάθε εποχή έχουν τον ρυθμό τους. Όποιος πολιτικός δεν τον συλλαβεί και είτε αργεί είτε βιάζεται, μοιάζει με τον μουσικό που παίζει μέσα σε μιαν ορχήστρα χωρίς να παρακολουθεί τον χρόνο του συνόλου». Βλ. *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Τρίτη σειρά), ό.π., σ. 117.

⁵⁸ *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Δεύτερη σειρά), ό.π., σ. 149.

⁵⁹ *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, ό.π., σσ. 125-126. Όταν βέβαια η πειθώ είναι ανενεργός, γιατί προϋποθέτει παιδεία, εκεί μοιραία θα χρησιμοποιηθεί η βία, κατά κανόνα, η ψυχολογική. Η δημοκρατία ζει, έτσι, κατά το πλείστον με την ψυχολογική βία, αναλόγως της ποιότητας του λαού. Βλ. *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Δεύτερη σειρά), ό.π., σ. 138.

⁶⁰ *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Τρίτη σειρά), ό.π., σ. 161.

⁶¹ Και η πειθώ εξάλλου προϋποθέτει την ικανότητα του πολιτικού να ενεργεί και να εκφράζεται κατά τρόπο που να επηρεάζει την ψυχή του άλλου, ώστε «να αναρριπίζει ή να πρανίει πάθη». Βλ. *Αφορισμοί και Διαλογισμοί*, (Τρίτη σειρά), ό.π., σ. 253. Και συνήθως, όσο κατεβαίνει σε ποιότητα η πειθώ (όταν δηλαδή επιδιώκει την υποδαύλιση παθών), τόσο υψώνεται σε απόδοση. Βλ. *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, ό.π., σ. 199.

⁶² *Η ζωή σε απόσταση*, ό.π., σ. 72.

⁶³ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, ό.π., σ. 199.

Οι άλογες, διαισθητικές δυνάμεις της ψυχής βαθαίνουν με την καλλιέργεια που αποκτάται με την ίδια τη ζωή και με τη φιλοσοφία, η οποία λειτουργεί σαν μέσο διαφωτισμού της ζωής και οδηγεί στη νόηση-κατανόηση της ανθρώπινης ψυχής⁶⁴. Η θεωρητική καλλιέργεια προετοιμάζει τελικά για την ίδια την πολιτική, γιατί βαθαίνει τη γνώση της ανθρώπινης φύσης και προάγει στον πολιτικό την αυτοπειθαρχία και τον αδιάκοπο αυτοέλεγχο πρώτα του μέσα του κόσμου και ύστερα της πολιτείας, ώστε να κυβερνά αληθινά ελεύθερος ως συντονιστής και διαιτητής όλων των δυνάμεων και αρετών, των δικών του και των συμπολιτών του. Σε επίπεδο προσωπικής ουσίας, από την άλλη, ο ηγέτης πρέπει να στηρίζεται στον λόγο, στο πνεύμα, στη δύναμη να ισορροπεί και να συνθέτει, περιορίζοντας και την τυπική λογική και το αίσθημα, χωρίς όμως να αποβάλλει εντελώς το συναισθηματικό στοιχείο, γιατί αυτό δίνει την πνοή, αυτό προκαλεί την ακτινοβολία του, αυτό ενθουσιάζει τους συνανθρώπους του. Απλά δεν πρέπει αυτό να είναι κυρίαρχο⁶⁵.

«Αντιφατικές» δεξιότητες που χαρακτηρίζουν τον ιδεατό πολιτικό εντοπίζει ο Τσάτσος και σε σχέση με την κατοχή της εξουσίας, εφόσον άλλες είναι εκείνες που απαιτούνται για να ανέβει κανείς και να διατηρηθεί στην εξουσία και άλλες εκείνες που χρειάζονται για να την ασκήσει σωστά. Οι πρώτες μοιάζουν με τις δεξιοτεχνίες του μάγιστρα και οι δεύτερες με εκείνες του γιατρού και είναι σπάνιο να τις συναντήσει κανείς στο ίδιο πρόσωπο⁶⁶.

Μόνον όταν η βάση της εξουσίας είναι δημοκρατική και όταν η συμπεριφορά των πολιτών είναι επίσης δημοκρατική, κατά την ουσία, μόνον τότε ο εξουσιαστής έχει την ευχέρεια να περιορίζει τη φροντίδα του για τη διατήρηση της εξουσίας στο ελάχιστο και να αφιερώνει το μέγιστο μέρος των δυνάμεών του στη δημιουργική διακυβέρνηση της πολιτείας⁶⁷.

Για να μπορεί ο πολιτικός να προσδιορίζει κάθε στιγμή τον καλύτερο τρόπο κοινωνικής οργάνωσης και προαγωγής της πνευματικής ζωής, πρέπει να γνωρίζει τόσα όσα είναι αναγκαία από τους βασικούς τομείς της, ώστε να μπορεί να ξεχωρίζει τους ανθρώπους που είναι ικανοί να προαγάγουν αυτούς τους τομείς και να διαμορφώνει την παιδεία κατά τον προσφορότερο τρόπο για την ανάπτυξή τους.⁶⁸ Για τη διαγνωστική δύναμη του κατάλληλου κάθε φορά προσώπου χρειάζονται πείρα ζωής και το ιδιάζον εκείνο αισθητήριο, με το οποίο μπορεί, όποιος είναι προικισμένος

⁶⁴ Πριν από το ξεκίνημα, όπ.π., σ. 74.

⁶⁵ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, όπ.π., σσ. 189-190.

⁶⁶ *Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Δεύτερη σειρά)*, όπ.π., σ. 147. Και συνήθως οι άξιοι να κατακτούν και να διατηρούν την εξουσία είναι άξιοι να τη διαχειρίζονται, ενώ οι άξιοι να τη διαχειρισθούν είναι ανεπιτήδευτοι για την κατάκτηση και τη διατήρησή της. Βλ. *Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά)*, όπ.π., σσ. 183-184.

⁶⁷ *Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Τέταρτη σειρά)*, όπ.π., σ. 179.

⁶⁸ *Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας*, όπ.π., σ. 123. Πβ. *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, όπ.π., σ. 192.

με αυτό, να διαισθάνεται το ήθος του πλησίον του από σχεδόν αστάθμητα στοιχεία. Κεντρικός πυρήνας της διαγνωστικής αυτής δύναμης είναι το ήθος, αφού όποιος δεν έχει ηθική ευαισθησία ο ίδιος για τον εαυτό του, δύσκολα θα αντιδράσει στην έλλειψη ηθικής του άλλου. Το ήθος στη συνέχεια εμπλουτίζεται από τη μόρφωση, από την πείρα, κάποτε και από την αισθητική ακόμη ευαισθησία, εφόσον η ανηθικότητα, η συγκεκριμενοποιημένη χυδαιότητα, η δειλία και η κακία παρουσιάζουν πολύ συχνά, σε ένα οξυδερκές κριτικό μάτι, αντιαισθητικά σχήματα, μία έλλειψη αισθητικότητας στις πράξεις, στις σκέψεις, στις εκφράσεις⁶⁹.

Η διαγνωστική δύναμη του πολιτικού είναι σημαντική και στην επιλογή των συνεργατών του, τους οποίους πρέπει να διαλέγει ως ηγέτες και διαδόχους του⁷⁰. Ο καλός ηγέτης διανέμει την εξουσία και την εργασία. Ο κακός έχει την τάση να συγκεντρώνει την εξουσία πάνω του, από αδυναμία να βρει συνεργάτες, από δυσπιστία, ή από την επιθυμία να ασκεί ο ίδιος τη μικροπολιτική. Ο καλός ηγέτης πρέπει να διώχνει κάθε εκτελεστική εργασία και να συγκεντρώνει όλη του την εργατικότητα μονάχα στα ουσιαστικότερα και στην εποπτεία των συνεργατών του. Ο διαχωρισμός των ουσιαστικών από τα επουσιώδη απαιτεί εξάλλου μία δύναμη αφαίρεσης που είναι σημαντική όταν πρόκειται για πολύπλοκα πολιτικά θέματα⁷¹.

Ο ιδεατός πολιτικός πρέπει να έχει την ηθική και πολιτική παιδεία που παρέχεται από την πολιτεία σε όλους τους πολίτες. Για τη διαμόρφωση της πολιτικής σκέψης σημαντική είναι η γνώση της ιστορίας και του παρελθόντος, όπως ήδη αναφέρθηκε, αλλά κυρίως η ίδια η πολιτική πράξη⁷². Ο ιδεατός «βασιλικός ανήρ» πρέπει να είναι θεωρητικά ένας τέλειος πανεπιστήμων, δεν πρέπει ωστόσο να υποδουλωθεί στη θεωρία και στη μονομέρεια μιας ειδικής επιστήμης, αφού η αποκλειστική αφοσίωση στη θεωρία (και στη φιλοσοφική σκέψη) δυναμώνει τη διστακτικότητα, η οποία οδηγεί στον σκεπτικισμό, στην αποχή από την πράξη ή σε έναν άκρατο δογματισμό και σε μίαν ακαμψία, που δεν συμβιβάζεται με την αδιάκοπη προσπάθεια προσαρμογής στα πράγματα, όπως ακριβώς είναι η τέχνη της πολιτικής. Η κυριότερη αποστολή του ηγέτη είναι να αξιοποιεί την επιστημοσύνη των άλλων⁷³. Δεν αποκλείεται να έχει ο ίδιος μία οποιαδήποτε επαγγελματική εξειδίκευση, αρκεί αυτή να μην τον αποκλείει στον κόσμο της θεωρίας. Η πράξη απέδειξε εξάλλου ότι οι ανειδίκευτοι που έχουν μια γενικότερη παιδεία είναι συνήθως πολύ πιο κοντά στο ιδανικό του πολιτικού ηγέτη⁷⁴.

⁶⁹ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια, ό.π.*, σ. 196.

⁷⁰ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια, ό.π.*, σ. 196.

⁷¹ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, σσ. 197-198.

⁷² *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια, ό.π.*, σσ. 15 και 124.

⁷³ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια, ό.π.*, σσ. 188-189 και σ. 191: «Ο ηγέτης πρέπει να υψώνεται ελεύθερος επάνω από όλες τις μονομέρειες του ειδικευμένου επαγγελματία ή επιστήμονα, ώστε να μπορεί με δικαιοσύνη να εντάσσει την ατομική ενέργεια του καθενός στη συνολική κίνηση της κοινωνικής ζωής».

⁷⁴ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια, ό.π.*, σ. 124.

Ο «φιλόσοφος βασιλιάς» δεν αρκεί να ξέρει τι πρέπει να γίνει αλλά πρέπει να έχει τη θέληση να πραγματοποιήσει το ορθό. Αυτή η δημιουργική βούληση που αλλάζει τη μορφή των πραγμάτων είναι η πηγαία εκείνη δύναμη ζωής που αποδεικνύει ότι η μοίρα προόρισε κάποιον για ηγέτη⁷⁵. Ο ηγέτης πρέπει να διαθέτει εξάλλου ηθικές και υλικές δυνάμεις, δηλαδή αποτελεσματικότητα στην επιβολή της θέλησής του, και εκτός από σοφία και ορθή κρίση του νου χρειάζεται και ανδρεία της ψυχής. Χρειάζεται ηθική αντίσταση σε κάθε πίεση που ασκείται με στόχο να γίνει το μη ορθό, και δύναμη και επιμονή ώστε να γίνει ό, τι υπηρετεί την ιδέα⁷⁶. Η ηγετική ψυχή είναι από σκληρό και άκαμπτο μέταλλο. Δεν λυγίζει ούτε μπρος στον θάνατο ούτε μπρος στον χρόνο. Αλλά η ακαμψία της δεν είναι στατική, είναι δυναμική και συνδυάζεται αφενός με την ευκαμψία της μεθόδου προς τον σκοπό και αφετέρου με την ευκαμψία στην εκλογή των μέσων. Και το προσφορότερο μέσο το βρίσκει η θέληση που είναι γεμάτη ευαισθησία και κινητικότητα, η θέληση που είναι η ζωή της ζωής⁷⁷. Επειδή ωστόσο η συνεχής δραστηριότητα αποτελεί συχνά μεγάλο πειρασμό, ο Τσάτσος προειδοποιεί, σχεδόν, ότι χρειάζεται πολλή αυτοκυριαρχία και υπομονή ώστε ο φωτισμένος τελικά ηγέτης να δρα μόνον όταν η πράξη του έχει αξία⁷⁸· και αυτό μπορεί να συμβεί μόνον όταν καταφέρει να συνδυάζει την ελεύθερη ενέργεια και τη δημιουργική του πνοή με τους όρους που δεν ορίζει, και με τους οποίους πρέπει πάντοτε να συμβιβάζεται περιορίζοντας τη δύναμη της δημιουργικότητάς του, όταν δεν μπορεί να τους θέσει εκποδών⁷⁹.

Με εμφανή την επίδραση της ιδιότητάς του ως ανθρώπου της θεωρίας που ασχολήθηκε στην πορεία με την πολιτική, ο Τσάτσος τονίζει ότι όποιος δεν περιπέσει στην πλάνη να απολυτοποιήσει κάτι, το οποίο στην ουσία είναι και αυτό σχετικό, δεν βρίσκει μέσα του τη δύναμη να παλέψει και να αναλωθεί, και για τον λόγο αυτόν δεν γίνεται άξιος άνθρωπος της πράξης, δηλαδή άξιος πολιτικός:

Για να είσαι καλός πολιτικός, εκτός από τη φωτεινή πολιτική σκέψη, πρέπει να είσαι προικισμένος και με κάποια ποσότητα από πλάνες και αφέλειες, ώστε να διατηρηθεί η ορμή που απαιτεί η πράξη⁸⁰.

⁷⁵ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, ό.π., σ. 195.

⁷⁶ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, ό.π., σ. 126.

⁷⁷ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, ό.π., σ. 195.

⁷⁸ *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, ό.π., σ. 122.

⁷⁹ *Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τρίτη σειρά)*, ό.π., σ. 124.

⁸⁰ *Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά)*, ό.π., σ. 134.

Όταν ο Τσάτσος αναφέρεται σε «πλάνες» δεν μιλά για ρομαντικές εξιδανικεύσεις ή πλασματικές φιλοδοξίες, αλλά εννοεί ότι, εκτός από τις πραγματικές ικανότητες που πρέπει να διαθέτει,

για να είναι καλός ο άνθρωπος της πράξης πρέπει αφενός να υπερτιμά τα γεγονότα με τα οποία καταπιάνεται και αφετέρου να υπερτιμά τον εαυτό του μέσα στο πλήθος που καταπιάνεται με αυτά τα γεγονότα,

να έχει δηλαδή πίστη και σταθερότητα για την αξία του προορισμού του και για τις δυνατότητές του (ως ανώτερες των άλλων) για την επιτυχία του αγώνα του.

Χωρίς ικανότητες, μπορεί να συμβεί να γίνεις αρκετά σπουδαίος. Αλλά χωρίς αφέλειες υπάρχει κίνδυνος να μην πετύχεις στην πράξη ποτέ⁸¹.

Καλός ηγέτης μπορεί να είναι έτσι μόνον «ο πνευματικός άνθρωπος που θα βρεθεί στη μέση της αγοράς». Όταν συμβεί αυτό,

ο πνευματικός άνθρωπος θα ξαφνιάσει με τον ασυνήθιστο τρόπο του και την αδιάλλακτη τόλμη του, αλλά σιγά-σιγά θα κερδίσει όσες καρδιές κρατούν κάπου, κάτω από τη χόβολη μια σπίθα της φωτιάς που τους χάρισε η φύση. Δεν μπορεί παρά να φέρει την τάξη που ημερώνει και τη δικαιοσύνη που εξαγνίζει. Δεν μπορεί παρά να φέρει ένα φως ζωογόνο, που ταράζει τα τέλματα, που ανοίγει νέες διεξόδους στις υποσυνείδητες ανησυχίες και που μπρος στους κουρασμένους και πικραμένους ξεδιπλώνει τον απέραντο ορίζοντα των προσδοκιών του πνεύματος⁸².

Ο καλός ηγέτης σαν ανώτερος άνθρωπος έρχεται κατά κανόνα δύσκολα σε επαφή με το πλήθος. Τον ξεχωρίζει τιμητικά αλλά και επικίνδυνα το λεγόμενο «πάθος της αποστάσεως». Τον σφραγίζει μια σφραγίδα αριστοκρατικότητας που δυσαρεστεί το πλήθος. Η μεγαλοφυΐα του θα ήταν η συναίρεση, μέσα στο εύρος της προσωπικότητάς του, της αριστοκρατικότητας και της λαϊκότητας, η συναίρεση αυτών των δύο αντιθέτων, η έστω και στιγμιαία υπερνίκηση αυτής της τραγικής αντινομίας της μοίρας του. Αυτό άλλωστε κάνει τη μεγαλοφυΐα κάθε έξοχου παιδαγωγού. Και ο καλός ηγέτης είναι πρώτα και πάνω από όλα παιδαγωγός του λαού του⁸³.

Ο έντονα βιογραφικός χαρακτήρας που αναδύεται από όσα γράφει ο Τσάτσος δεν μειώνει την απόλυτη αξία της θεωρητικής του προσέγγισης, εφόσον, όπως ο ίδιος εξομολογείται, πίσω από τα σκληρά και τα οδυνηρά που ενίοτε γράφει, υπάρχει το βάθος της αγάπης του και της φανατικής εμπιστοσύνης του στη μεγάλη μοίρα της πατρίδας του.

⁸¹ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Τρίτη σειρά), ό.π., σ. 116.

⁸² Αφορισμοί και Διαλογισμοί (Πρώτη σειρά), ό.π., σσ. 249-250.

⁸³ Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια, ό.π., σ. 200.

Η πίστη του αυτή βασίζεται στο ότι

το ελληνικό είναι έλλογο, χωρίς να δουλεύει στον διανοητικό λόγο, εγκόσμιο, χωρίς να του απολείπει η απεραντοσύνη του μυστικού, ιδεατό, χωρίς να μακραίνει από τα πράγματα, άξιο να συμφιλιώνει τη διάσταση των αντιθέσεων, χωρίς να καταπνίγει την ύπαρξή τους⁸⁴.

Στην εποχή του Τσάτσου ωστόσο η πατρίδα του ήταν –και δυστυχώς εξακολουθεί να είναι σε μεγάλο βαθμό– βυθισμένη στο άπνοο τέλμα της μοιρολατρίας και κυκλωμένη από τις πιο βάρβαρες βουλιμίες. Ο Τσάτσος είχε καταγράψει εξάλλου τις αντικειμενικές αδυναμίες του πολιτικού ήθους των δημοσίων ανδρών και πολιτών στην Ελλάδα διαχρονικά, μεταξύ των οποίων αναφέρει το γεγονός ότι τις προσπάθειες ενσαρκώνουν μεμονωμένα άτομα και όχι κοινότητες και θεσμοί που θα άντεχαν στη ροή των πραγμάτων και θα μπορούσαν να σηκώσουν άνετα τον όγκο των πολύχρονων έργων, με αποτέλεσμα οι ατομικές προσπάθειες πολύ συχνά να αλληλοεξουδετερώνονται και, από έλλειψη αλληλεγγύης, τελικά να ματαιώνονται. Ο Τσάτσος αναφέρει επιπλέον ως αδυναμίες του Έλληνα γενικά και του δημόσιου άνδρα ειδικά, τον φθόνο για την προκοπή του συμπολίτη και την εγωπαθή ανακύκλωση σε ατομικές σκέψεις, οι οποίες μεταφράζονται στην επιδίωξη για απόλυτη κυριότητα πάνω στο έργο –η αξία του οποίου έρχεται έτσι σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με την προσωπική τιμή και προβολή– και την έλλειψη αμεροληψίας, υψηλοφροσύνης και ανιδιοτέλειας.⁸⁵

⁸⁴ Πριν από το ξεκίνημα, *όπ.π.*, σ. 213.

⁸⁵ Αφορισμοί και Διαλογισμοί, (Δεύτερη σειρά), *όπ.π.*, σσ. 253-259.

To va είσαι Έλλην...

Το έθνος και η ελληνική διασπορά στον πολιτικό λόγο του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα μια σειρά πολιτικών εξελίξεων οδήγησε στον αναπροσδιορισμό των εθνικών προτεραιοτήτων που συνήθιζαν από τη σύσταση του ελληνικού κράτους να προτάσσουν στα προγράμματα της εξωτερικής πολιτικής τους οι εκάστοτε ιθύνοντές του¹. Η προοδευτική επέκταση της ελληνικής επικράτειας από τους Βαλκανικούς Πολέμους μέχρι το 1947² δημιούργησε την ανάγκη της διοικητικής ενσωμάτωσης στον εθνικό κορμό των νέων εδαφών και των ελληνικών ή άλλων πληθυσμών τους, μεταβιβάζοντας την αναδιαπραγμάτευση των σχέσεων μεταξύ έθνους και κράτους στο πεδίο τώρα της ελληνικής εσωτερικής πολιτικής. Από την άλλη πλευρά η Μικρασιατική Καταστροφή επέφερε το δραματικό τέλος της Μεγάλης Ιδέας οδηγώντας στην ελληνική επικράτεια το μεγαλύτερο στην ελληνική ιστορία κύμα Ελλήνων προσφύγων –το οποίο συνίστατο από τους λεγόμενους έως τότε ‘*αλύτρωτους αδελφούς*’. Η μαζική συρροή τους στην Ελλάδα, πέρα από τα κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα που της κληροδότησε, σήμανε τη δραστική συρρίκνωση της εν πολλοίς ‘*φαντασιακής*’ κοινότητας του έθνους που αναπτυσσόταν έως τότε γύρω από τη μικρή ελληνική πατρίδα. Με άλλα λόγια η άφιξη των προσφύγων στερούσε την ελληνική εξωτερική πολιτική από τον αλύτρωτο και παροικιακό ‘*ελληνικό κόσμο*’ που εδραζόταν στην πάλαι ποτέ ενιαία Οθωμανική Αυτοκρατορία και προσέφερε εθνολογικά ερείσματα στις ελληνικές εδαφικές διεκδικήσεις. Η ίδια εξέλιξη έφερε στο προσκήνιο ως αδήριτη πια ανάγκη τον αναπροσδιορισμό των επιδιώξεων που εμφανιζόταν να υπηρετεί το ελληνικό κράτος επικαλούμενο την παρουσία εκτός των συνόρων του μεγάλου τμήματος του έθνους του.

¹ Συνοπτική παρουσίαση των αναμορφώσεων των ιδεών περί έθνους σε συνάρτηση με τις πολιτικές αποτυπώσεις τους πριν και μετά τους Βαλκανικούς πολέμους βλ. Θάνος Βερέμης, “Κράτος και έθνος στην Ελλάδα: 1821-1912”, και Γ. Θ. Μαυρογορδάτος, “Ο Διχασμός ως κρίση Εθνικής Ολοκλήρωσης”, στο Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός και ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιοματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα: βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1983, σσ. 59-67 και 69-80, αντίστοιχα.

² Για την προοδευτική επέκταση της ελληνικής επικράτειας και τις μεταβολές που επέφεραν στην πολιτική και εθνική ιδεολογία το διάστημα αυτό βλ. Λένα Διβάνη, *Η εδαφική ολοκλήρωση της Ελλάδας (1830-1947)*. (Απόπειρα πατριδογνωσίας), Αθήνα: Καστανιώτης, 2000, σσ. 267 κ.ε.

Αναπόφευκτα το κέντρο βάρους της ελληνικής πολιτικής μεταβιβαζόταν τώρα στη ‘νέοτερη’ ελληνική διασπορά: τους μετανάστες που απομακρύνονταν από την ελληνική επικράτεια με εντεινόμενους ρυθμούς από τη δεκαετία του 1880³. Επρόκειτο για τη ‘νέοτερη’ διασπορά που αναδείκνυε το ελληνικό κράτος για πρώτη φορά στην ιστορία του σε χώρα αποστολής μεταναστών και η οποία οριζόταν δίπλα στην ‘παλαιά’ διασπορά (που φυσικά δεν περιέκλειε ‘αλύτρωτους’ υπό διεκδίκηση πληθυσμούς) με σημείο αναφοράς την κατά παράδοση μεταναστευτική ‘ροπή’ του ελληνικού έθνους. Κατά τις κρατούσες ελληνικές θεωρίες, τις οποίες αποδεχόταν και ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, η διασπορά των Ελλήνων σε ξένες χώρες ουδέποτε είχε απειλήσει σοβαρά τους δεσμούς τους με το έθνος⁴. Από την άλλη πλευρά όμως η ελληνική μεταναστευτική παράδοση προσέθετε στην ούτως ή άλλως δύσκολη εννοιολογική διάκριση των μεταναστών από τα μέλη μιας εθνικής διασποράς⁵, την προβληματική ‘κληρονομιά’ ενός κράτους που από τη σύστασή του είχε κληθεί να αποτελέσει το εθνικό κέντρο τριών ‘ελληνικών κόσμων’: πρώτα από όλα των αυτοχθόνων κατοίκων της μικρής Ελλάδας· επίσης των αλυτρώτων για τους οποίους ήδη έγινε λόγος· αλλά και μιας διασποράς (αυτής που αναφέρεται εδώ ως ‘παλαιά’ διασπορά), η οποία απαρτιζόταν από μετανάστες εκτός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας προερχόμενους και από τους δύο παραπάνω ελληνικούς ‘κόσμους’⁶. Πρόσθετες περιπλοκές στην οριοθέτηση των ‘ελληνικών κόσμων’ προσέθεταν οι πληθυσμοί των κατά καιρούς ‘νέων επαρχιών’ στη διάρκεια της σταδιακής εδαφικής ολοκλήρωσης του ελληνικού κράτους και προπάντων οι μετανάστες τους.

³ Για την αποσαφήνιση των όρων βλ. Iannis Hassiotis, “Past and Present in the History of Modern Greek Diaspora”, στο Waltraud Kokot, Khachig Tötölyan and Carolin Alfonso (eds), *Diaspora, Identity, and Religion: New Directions in Theory and Research*, New York: Routledge, 2003, σσ. 93-101.

⁴ Βλ. ενδεικτικά την ενσωμάτωση αυτής της θεωρίας στον πολιτικό λόγο του Τσάτσου αφενός στο μήνυμα του για τον εορτασμό των Χριστουγέννων του 1958 και την υποδοχή του νέου έτους προς τους αποδήμους Έλληνες της Αιγύπτου, *Ταχυδρόμος* (Αλεξάνδρειας), 17 Δεκ. 1958· και αφετέρου στην ομιλία του ενώπιον του Αρχιεπισκόπου Βορείου και Νοτίου Αμερικής, Ιακώβου, “Ο Ελληνισμός της Αμερικής”, την 5^η Ιουλίου 1975 –λίγες ημέρες δηλαδή μετά την εκλογή του στη θέση του πρώτου Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας μετά την πτώση της δικτατορίας των συνταγματαρχών- στο Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Προεδρικά Κείμενα για την Ελλάδα και την εποχή μας*, Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Φίλων, 1990, σ. 128.

⁵ Το συνηθέστερο προβαλλόμενο κριτήριο διάκρισης μεταναστών και διασποράς που τίθεται στη σύγχρονη βιβλιογραφία, είναι η μόνιμη εγκατάσταση των μεταναστών στις χώρες. Βλ. σχετικά Gabriel Sheffer, *Diaspora Politics at Home Abroad*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, σ. 15-23· και αναλυτικότερα του ίδιου “From Diasporas to Migrants- from Migrants to Diasporas”, στο Rainer Münz και Rainer Ohliger (επιμ.), *Diasporas and Ethnic Migrants. Germany, Israel and Post-Soviet Successor States in Comparative Perspective*, Λονδίνο και Πόρτλαντ: Frank Class, σσ. 21-36.

⁶ Για τη διάκριση των τριών ελληνικών κόσμων στους νόμους της ελληνικής ιθαγένειας ήδη από τα χρόνια της Επανάστασης και για την επιβίωση έκτοτε της ίδιας διάκρισης στην πολιτική του ελληνικού κράτους απέναντι στους εκτός συνόρων Έλληνες βλ. Ελπίδα Κ. Βόγλη, *‘Έλληνες το γένος’· Η ιθαγένεια και η ταυτότητα στο εθνικό κράτος των Ελλήνων, 1821-1844*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2007, σσ. 129-131, 146-147 και 257 κ.ε.

Θεωρούνταν, παραδείγματος χάριν, μέλη της ελληνικής διασποράς οι Δωδεκανήσιοι μετανάστες στις ΗΠΑ πριν την προσάρτηση των νησιών τους, το 1947, στην ελληνική επικράτεια; Ωστόσο, η εξόριστη ελληνική κυβέρνηση πανηγύρισε την απόφαση του υπουργού Δικαιοσύνης των ΗΠΑ, το 1942, που τους *απάλλαξε από την κατηγορία των 'εχθρών αλλοδαπών' χάρη στην ελληνική καταγωγή τους*⁷. Επίσης πώς μπορεί να αποτιμηθεί η πανηγυρική υποδοχή από το ελληνικό κράτος της απόφασης των καναδικών αρχών, λίγο πριν την έξοδο της Ελλάδας στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, να συγκαταλέγουν τους ελληνικής καταγωγής μετανάστες από την Τουρκία (παρότι είχαν εισέλθει στη χώρα τους ως Τούρκοι υπήκοοι και κάποιοι φυσικά διατηρούσαν την αρχική τους υπηκοότητα) όχι στους υπηκόους εχθρικής χώρας αλλά στους ουδέτερους, όπως δηλαδή και τους μετανάστες από το ελληνικό βασίλειο⁸; Με άλλα λόγια ποιες ήταν οι διακριτές διαφορές της *παλαιάς* και της *νεότερης* διασποράς, αν όχι οι αδιάρρηκτοι δεσμοί των μελών τους με το νεοσύστατο ελληνικό κράτος⁹; Και πώς αλλά και πότε συνειδητοποιήθηκαν και ενσωματώθηκαν στην πολιτική του ελληνικού κράτους;

Υπό την επίδραση των σημαντικών ανακατατάξεων του πρώτου μισού του 20ού αιώνα παρατηρείται μια σειρά αναπροσδιορισμών της διαγραφόμενης ιεράρχησης της σημασίας που αποδιδόταν στο πλαίσιο της ελληνικής πολιτικής στους διάφορους διάσπαρτους ελληνικούς κόσμους. Η μεταβολή όμως αυτή δεν υπήρξε άμεση. Δεν θα πρέπει να αποσιωπηθεί η αμηχανία των Ελλήνων πολιτικών απέναντι σε όλες αυτές τις αναμορφώσεις της 'φαντασιακής' κοινότητας του έθνους. Μπορεί να μην υπήρξε Έλληνας πολιτικός που αμφισβήτησε την ανάγκη και τη χρησιμότητα της διατήρησης ισχυρών δεσμών μεταξύ του έθνους και της διασποράς. Οι περισσότεροι όμως αντιμετώπισαν με ευδιάκριτη αμηχανία την προοπτική της θεωρητικής ή και ουσιαστικής ενταξίμότητας της ελληνικής διασποράς στο κράτος. Ούτως ή άλλως, οι σχέσεις κράτους και διασποράς αποτελούν ιδιαίτερα ευαίσθητο εθνικό ζήτημα: τα ελληνικά κόμματα ή οι κομματικοί παράγοντες που πράγματι δοκίμασαν κατά καιρούς να εντείνουν τις επαφές της διασποράς –σωστότερα κάποιων κάθε φορά τμημάτων της– γενικά με το κράτος ή ειδικότερα με την παράταξή τους, προτίμησαν να κρατήσουν μυστικές τις προσπάθειές τους –ίσως για να μη χαρακτηριστούν μεθοδεύσεις υπαγορευμένες από κατακριτέα μικροκομματική λογική.

⁷ Βλ. ενδεικτικά την πανηγυρική υποδοχή της απόφασης του αμερικανού υπουργού από την ελληνόφωνη εφημερίδα της Νέας Υόρκης, *Ατλαντίς*, 24 Φεβρ. 1942.

⁸ Αναλυτικότερα για το ζήτημα αυτό Thomas W. Gallant, George Treheles και Michael Vitopoulos, *The 1918 Anti-Greek Riot in Toronto*, (Dimitria-Toronto lecture series), Τορόντο 2005, σσ. 35-37.

⁹ Με άλλα λόγια το γεγονός ότι στην *παλαιά* διασπορά εντάσσονται αναδρομικά, κατά το μεγαλοϊδεατικό πρότυπο, όλοι οι μετανάστες ελληνικής καταγωγής που προέρχονταν από την απροσδιόριστη γεωγραφικά 'Μεγάλη Ελλάδα' ενώ αντίθετα η *νεότερη* διασπορά *απαρτιζόταν* από Έλληνες πολίτες καταγόμενους από ελληνικές επαρχίες.

Ένας τέτοιος κίνδυνος δεν απειλούσε φυσικά έναν υπερκομματικό εθνικό ηγέτη, έναν Πρόεδρο της Δημοκρατίας, υπό τις συνθήκες μάλιστα της πολιτειακής και εθνικής ανασυγκρότησης μετά την πτώση της δικτατορίας των συνταγματαρχών. Ως γνωστόν, μετά την προσωρινή θητεία του Μιχάλη Στασινόπουλου, τον ρόλο αυτό είχε αναλάβει ο Κωνσταντίνος Τσάτσος. Αξίζει να τονιστεί ότι με την εκλογή του στο αξίωμα του Προέδρου της Δημοκρατίας της μεταδικτατορικής Ελλάδας, ο Τσάτσος συνειδητοποιούσε επακριβώς την αξία της απομάκρυνσής του «*από τον στίβο των πολιτικών ανταγωνισμών*». Όπως σημείωνε χαρακτηριστικά στον απολογισμό του πολιτικού έργου του, από τη στιγμή που εξελέγη Πρόεδρος, είχε πια τη δυνατότητα να υιοθετήσει «*ένα νέο τρόπο συμπεριφοράς*» χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι προτίθετο ή ότι αισθανόταν υποχρεωμένος να εγκαταλείψει την «*πολιτική [του] κοσμοθεωρία*»¹⁰. Με άλλα λόγια μπορούσε αλλά και όφειλε τώρα ως εθνικός ηγέτης να προωθήσει την εθνική ενότητα εντός και εκτός των ελληνικών συνόρων.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις αποτέλεσαν το πρώτο κίνητρο για την επιλογή του θέματος αυτού του άρθρου. Ένα δεύτερο κίνητρο προσέφερε το γεγονός ότι στα χρόνια της θητείας του Τσάτσου ως Προέδρου επιχειρήθηκε συστηματικά, μετά από προσπάθειες και αναζητήσεις μισού περίπου αιώνα, η χάραξη μιας συντονισμένης ελληνικής πολιτικής απέναντι στην ελληνική διασπορά. Ως εκ τούτου ο ρόλος του Τσάτσου στη σύγχρονη φάση των σχέσεων μεταξύ κράτους και διασποράς, οριοθετείται από τις διακηρυσσόμενες, από το καλοκαίρι του 1974, αρχές της δημοκρατικής ανασυγκρότησης της ελληνικής πολιτείας, από την προσωπική του προσήλωση στα ελληνικά δημοκρατικά ιδεώδη αλλά και από την υπαγωγή, κατά τη θεωρία του, της αδιάσπαστης ιστορικής συνέχειας του έθνους στο σχήμα της αναπόδραστης ιστορικής εξέλιξης του –προπάντων της εξέλιξής του κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αι.¹¹. Το άρθρο αυτό επικεντρώνεται ειδικά στα χρόνια της θητείας του ως Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας προκειμένου να διαφανεί η αλληλοσύνδεση έθνους και διασποράς στον πολιτικό λόγο και τις πρωτοβουλίες του ως εθνικού ηγέτη υπερκομματικής αποδοχής, αλλά και για έναν πρόσθετο λόγο: διότι, χάρη στην ιστορική ευρυμάθεια που διέπει τον πολιτικό λόγο του, ο Τσάτσος αντιμετώπισε την ανανέωση των δεσμών κράτους και διασποράς όχι απλά ως μία από τις πολλές πολιτικές προτεραιότητες της εποχής αλλά ως εθνικό ζήτημα στις ιστορικές του διατάσεις.

¹⁰ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Φίλων, 2001⁴, τ. 2, σσ. 435-436.

¹¹ Προεξαγγελτικές αναζητήσεις και πρωιμότερες αποτυπώσεις αυτής της αλληλοσύνδεσης βλ. στην ομιλία του Τσάτσου ενώπιον της Ακαδημίας Αθηνών κατά τη συνεδρία της 29^{ης} Δεκεμβρίου 1966 με τίτλο “Η αποστολή της Ελλάδος στον σύγχρονο κόσμο”, *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών*, 41 (1966), σσ. 553-570.

Έθνος και διασπορά: Η αλληλοσύνδεση των όρων στον πολιτικό λόγο του Τσάτσου

Έχοντας γνώση των όσων είχαν γραφτεί μέχρι τις μέρες του «περί του ορισμού του έθνους», ο Τσάτσος δεν θεωρούσε απολύτως απαραίτητη «την ακριβή περιχώραξιν της εννοίας ταύτης»¹². Ούτως ή άλλως ο μεγάλος αριθμός των εθνών της ανθρωπότητας δεν επέτρεπε την παραγωγή ενός γενικού ορισμού, που θα περιέγραφε τις ιδιαιτερότητες της ιστορικής εξέλιξης, της 'συνέχειας' και επιπλέον της 'ποιότητας' όλων ανεξαιρέτως των εθνών. Περαιτέρω περιπλοκές στη δημιουργία ενός γενικού ορισμού απέρρεαν, κατά την εκτίμησή του, από τη σχέση των εθνών με τον ιστορικό χρόνο. Με άλλα λόγια οφείλονταν στο διττό ρόλο ενός έθνους αφενός ως βασικού κυττάρου της ιστορίας και αφετέρου ως μιας συνεκτικής ομάδας ατόμων (δηλαδή ιστορικών υποκειμένων, όπως υποστήριζε) η οποία εξελίσσεται μεν υπό την επίδραση του γενικού ιστορικού γίγνεσθαι αλλά παράλληλα επηρεάζει, μέσω της ιδιαίτερης ιστορίας της, την εξέλιξη της ιστορίας της ανθρωπότητας.

Επομένως, κατά τον Τσάτσο, αρκούσε ίσως ένας σχετικά γενικευτικός ορισμός που θα παρουσίαζε τα έθνη ως 'ενότητες' πολιτισμού, κοινών παραδόσεων και κοινών ιδεολογιών· και όχι αποκλειστικά ως ομάδες 'ομόαιμων', όπως ίσως θα ταίριαζε ειδικά για την Ελλάδα, ένα κράτος το οποίο από το 1856 και καθ'όλη σχεδόν τη διάρκεια του 20ού αιώνα προέτασσε ως βασική αρχή του δικαίου της ιθαγένειάς του την *εξ αίματος καταγωγή* (Jus sanguinis)¹³. Δεν επρόκειτο βέβαια για κάποια σημαντική αντίφαση ανάμεσα στην εθνική ιδεολογία και την κρατική νομοθεσία, όπως έσπευδε να εξηγήσει ο ίδιος. Αλλά ήταν μάλλον απόρροια της αντίδρασης που εκδηλώθηκε αρκετά νωρίς κατά των αμφισβητήσεων του Φαλμεράγιερ. Ως αποτέλεσμα προέκυπτε μάλλον αβίαστα ο εξής ισχυρισμός του Τσάτσου: τα έθνη, προπάντων φυσικά το ελληνικό, συνιστούσαν ενότητες «*χαρακτήρος, ψυχής και πολιτισμού*». Ήταν δηλαδή ομάδες ανθρώπων που συμμετείχαν στον ίδιο πολιτισμό χωρίς απαραίτητα αυτός ο δεσμός τους να θέτει εν αμφιβόλω τη βιολογική τους συγγένεια. Αντίθετα, μπορεί να θεωρηθεί ότι την ενίσχυε αφού η γενέθλιος γη, η 'πατρίδα' ή 'εθνικό κέντρο' ήταν παράλληλα η κοιτίδα του εθνικού πολιτισμού και, συνεπώς, ο φορέας και η πηγή τόσο της πολιτισμικής όσο και της βιολογικής συγγένειας των μελών του έθνους¹⁴. Η άποψη αυτή θύμιζε αρκετά τη φιλελεύθερη απόδοση της ταυτότητας των Γάλλων, που, σύμφωνα με τις αρχές της νεωτερικής Επανάστασής τους, στηριζόταν σε αμφοτέρωτα κριτήρια της *εξ αίματος καταγωγής* και της *εντοπιότητας* (Jus soli)¹⁵. Ένας τέτοιος

¹² Κωνσταντίνος Τσάτσος, "Το νόημα του έθνους", *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών* 38 (1963), σ. 463 (συνεδρία της 26^{ης} Οκτωβρίου 1963).

¹³ Βλ. Βόγλη, *Έλληνες το γένος, ό.π.*, σσ. 349-365

¹⁴ Τσάτσος, *Λογοδοσία, ό.π.*, τ. 2, σσ. 610-611, 621-623 και 624-625.

¹⁵ Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Μασσαχουσέτη: Harvard University Press, 1996, σσ. 88-91.

φιλελεύθερος ορισμός προφανώς ταίριαζε και για το «πολύχρονο» ιστορικό ελληνικό έθνος, η ταυτότητα του οποίου μάλιστα μπορούσε, κατά τον Τσάτσο, να ορίζεται με την επίκληση συνδυαστικά ή εναλλακτικά όλων των πιθανών κριτηρίων ‘ελληνικότητας’, όπως και κατά τη διάρκεια της Ελληνικής Επανάστασης¹⁶: με βάση δηλαδή την κοινή λατρεία, τη βιολογική ομοιογένεια, την κοινότητα ηθών και εθίμων, ακόμη και την ταύτιση οικονομικών συμφερόντων¹⁷.

Μια πράγματι τόσο εντυπωσιακή επινοητικότητα κριτηρίων εθνικής συλλογικότητας, διατυπωμένη μάλιστα σε μία εποχή σημαντικών ανακατατάξεων στο χάρτη των εθνότητων ήταν θεμιτό να διευκολύνει την αναγνώριση ως νέων εθνών όσων «κοινωνικών ενώσεων» διεκδικούσαν αυτό το δικαίωμα; Η απάντηση του Τσάτσου σε αυτό το ερώτημα ήταν καταφανώς αρνητική:

Κάθε άνθρωπος και κάθε λαός δικαιούται να διεκδική τα δικαιώματα των οποίων είναι άξιος. Η άνευ όμως αξιολογικών κριτηρίων σπάταλος και αστόχαστος παροχή δικαιωμάτων, ειδικώς του δικαιώματος να μεταβληθί μια ομάς ανθρώπων εις έθνος και δη έθνος ωργανωμένον εις πολιτείαν, υπάρχει κίνδυνος, αντί να οδηγήσει εις ευφορίαν των εθνών, να ρίψη την ανθρωπότητα εις το πολιτικόν χάος και την σφαγήν. Οι κίνδυνοι αυτοί είναι κίνδυνοι κατ'έξοχην του καιρού μας. Άλλοτε τα έθνη, κατακτώντα μόνα των την ιστορικήν των αναγνώρισιν, δεν εχρίωντο ούτε ηδύναντο να χρισθούν εκ των άνω. Με τους διεθνείς θεσμούς των τελευταίων ετών κατέστη το πρώτον δυνατή η τοιαύτη εκ των άνω κατασκευήν νέων πολιτειών, αι οποίαι όλαι ισχυρίζονται ότι ενσαρκώνουν και νέα έθνη, ενώ η λεγόμενη εθνική των συνειδήσεις και κοινωνική και οικονομική των σύνθεσις είναι τεχνητά κατασκευάσματα της προπαγάνδας ή και άλλων ψυχολογικών κινήτρων ασχέτων προς την ουσίαν του έθνους¹⁸.

Στους «πονηρούς καιρούς» κατά τους οποίους η «σημειουμένη τεχνητή κατασκευή εθνών αποτελεί βεβήλωσιν της ιδέας του έθνους»¹⁹, ο Τσάτσος τοποθετώντας στην πρώτη θέση της ιεραρχίας των ανθρώπινων ομαδοποιήσεων τα «πραγματικά έθνη», αναγνώριζε ομαδοποιήσεις που δεν συμπίπτουν με τα έθνη και δεν έχουν το ιστορικό δικαίωμα να δημιουργήσουν τη δική τους πολιτεία –δηλαδή τις μειονότητες– και τέλος ομαδοποιήσεις που εκτείνονται σε περισσότερα έθνη, δηλαδή τις διασπορές, οι οποίες μέσω της συνειδητοποίησης της ιστορίας τους διατηρούν αδιάρρηκτους δεσμούς με το έθνος τους παρά το γεγονός ότι αναπτύσσονται σε ξένα κράτη²⁰. Στο πλαίσιο αυτής

¹⁶ Βλ. σχετικά Ελπίδα Κ. Βόγλη, “‘Πολίτες της αναγεννηθείσης Ελλάδος’: Τα κριτήρια της ελληνικής ιδιγένειας την περίοδο του Αγώνα, 1821-1828”, στα *Πρακτικά του 21^{ου} Ελληνικού Ιστορικού Συνεδρίου* (Θεσσαλονίκη 27-28 Μαΐου 2000), Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 113-130.

¹⁷ Τσάτσος, *Λογοδοσία, ό.π.*, τ. 2, σ. 610.

¹⁸ Τσάτσος, “Το νόημα του έθνους”, ό.π. σ. 466.

¹⁹ Ό.π., σ. 465.

²⁰ Τσάτσος, *Λογοδοσία, ό.π.*, τ. 2, σ. 610.

της ιεραρχίας ο ίδιος ήταν πεπεισμένος πως το «πραγματικό έθνος» όφειλε να ορίσει την τύχη, δηλαδή την πολιτιστική και κοινωνική αφομοίωση των μειονοτήτων της επικράτειας του εθνικού κράτους του όσο και τη διατήρηση των δεσμών του με τη διασπορά του²¹. Ο προσδιορισμός κάθε στιγμή της συγχρονικής 'αποστολής' του ελληνικού έθνους²² στον 20ό αιώνα (τον οποίο ο ίδιος γνώρισε στο μεγαλύτερο μέρος του ως αυτόπτης μάρτυρας²³) και κυρίως στους «πονηρούς καιρούς» μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και τον ελληνικό Εμφύλιο (που συμπίπτουν με την κορύφωση της πολιτικής του σταδιοδρομίας) ήταν το ζήτημα που απασχόλησε έντονα τον μετέπειτα Πρόεδρο της Ελληνικής Δημοκρατίας. Ειδικά μάλιστα οι απόψεις του σχετικά με τους δεσμούς μεταξύ έθνους και διασποράς σήμαναν τη μεταμόρφωση της αποστολής του έθνους σε αποστολή του εθνικού κράτους.

Από τη θέση του υπουργού Εσωτερικών το 1945, διακήρυττε ότι η αποστολή του ελληνικού έθνους συνέπιπτε με την αποκατάσταση της ενότητας του ελληνικού λαού²⁴. Το 1952, εφόσον είχε σε κάποιο τουλάχιστο βαθμό συντελεστεί η πρώτη αποστολή, η προτεραιότητά του μεταβιβαζόταν στο δημοκρατικό προορισμό της αποστολής του έθνους, του οποίου οι πρόγονοι είχαν διαμορφώσει τα κλασικά ιδεώδη της δημοκρατίας²⁵. Ως γνωστόν, από τα πρώτα στάδια της ενασχόλησής του με την πολιτική, ο Τσάτσος, ενταγμένος ακόμη στους κύκλους του Ελευθέριου Βενιζέλου και αργότερα του Αλέξανδρου Παπαναστασίου, θεωρούσε τη δημοκρατία σταθερό γνώρισμα της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους. Από τη δεκαετία του 1950 λοιπόν αναζητούσε στη λειτουργία της δημοκρατίας το βασικό παράγοντα επιρροής στις σχέσεις μεταξύ κράτους και διασποράς. Δεν πίστευε ότι αρκούσαν οι γενναϊόδωρες

²¹ Τσάτσος, "Το νόημα του έθνους", ό.π., σ. 467.

²² Αναλυτικά για τη σημασία της ιστορικής 'αποστολής' του έθνους βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Ελληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια*, Αθήνα: εκδ. Ίκαρος, 1952, σσ. 69-72.

²³ Σύντομη επισκόπηση του έργου του Τσάτσου που επίσης καλύπτει «ολόκληρο σχεδόν τον πολυδύναμο και πολύπλευρο εικοστό αιώνα», Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος, "Κωνσταντίνος Τσάτσος", *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών*, 69 (1988), σσ. 369-380 (επιστημονικό συμπόσιο Κωνσταντίνου Τσάτσου, συνεδρία της 17^{ης} Μαΐου 1988).

²⁴ Για τις απόψεις του σχετικά βλ. Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Διά να γίνωμεν κράτος. Η εργασία του υπουργείου Εσωτερικών από 10 Απριλίου μέχρι 10 Αυγούστου 1945*, Αθήνα: εκδ. Αργύρης Παπαζήσης, 1945, σσ. 3-53. Για τη σχέση έθνους και λαού βλ. Ν. Αλιβιζάτος, "Έθνος' κατά 'λαού' μετά το 1940", στο Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός και ελληνικότητα*, ό.π., σσ. 81-90.

²⁵ Η επιστολή του το ίδιο έτος προς τον Henry Kissinger αποτελούσε μια ενδιαφέρουσα πραγματεία περί δημοκρατίας, ώστε εκείνος πρότεινε τη δημοσίευσή της στο περιοδικό *Confluence*. Βλ. σχετικά Henry A. Kissinger to Constantine Tsatsos, 29 Sept 1952, Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Αμερικανική Σχολή Κλασικών Σπουδών, Αρχείο Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, προσωρινή αριθμηση φάκ. 20. 4. Βλ. επίσης την ομιλία προς αμερικανούς περί του ελληνικού συντάγματος του 1951, (αχρονολόγητο) (στο έγγραφο μάλιστα ο Τσάτσος σημειώνει τον Ιούνιο του 1983 ότι δεν θυμάται τη χρονολογία) ό.π.

παραχωρήσεις μιας δημοκρατικής πολιτείας απέναντι στα ξενιτεμένα τέκνα της για να προσφέρουν ισχυρά κίνητρα για τη συνεχή ανανέωση της σχέσης τους με το κράτος-πατρίδα. Ήταν επίσης απαραίτητη, κατά τη γνώμη του, η δημοκρατική οργάνωση των κρατών όπου φιλοξενούνταν, ακόμη και αν η πολιτική τους αποσκοπούσε, έστω με δημοκρατικά μέσα, στην κοινωνική και πολιτική αφομοίωση των μεταναστών της επικράτειάς τους- όπως ακριβώς συνέβαινε δηλαδή στις ΗΠΑ όπου φιλοξενείτο το σημαντικότερο τμήμα της ελληνικής διασποράς.

Για να εξοικειωθεί λοιπόν ο ίδιος με την ‘ξένη’ αμερικανική πολιτεία αποφάσισε να την επισκεφθεί για πρώτη φορά το 1953²⁶. Η πρώτη συνάντησή του με τους ελληνοαμερικανούς²⁷ εγκαινίαζε τον κύκλο των προσπαθειών του που αποσκοπούσαν αφενός στη θεωρητική κατοχύρωση της θέσης των αποδήμων στην ‘ολότητα’ του έθνους, και αφετέρου στην προετοιμασία των προϋποθέσεων για τη σύσφιξη των δεσμών τους με το ελληνικό κράτος -και όχι πια μόνο με τη ‘φανταστική’ κοινότητα του έθνους. Είναι πράγματι ορθή η παρατήρηση ότι η υλική βοήθεια που είχαν αποστείλει οι ελληνοαμερικανοί στη χώρα της καταγωγής τους τα δύσκολα χρόνια της Κατοχής, ήταν μια μορφή συμπαράστασης προς τον ελληνικό λαό, όχι απαραίτητα όμως προς το κράτος – το αρκετά σκιώδες εκείνους τους χρόνους ελληνικό κράτος²⁸. Την άποψη αυτή αποδεχόταν προπάντων ο Τσάτσος όταν εγκωμιάζε τη συνδρομή των ελληνοαμερικανών στις ελληνικές υποθέσεις.

Η «Διεύθυνσις Αποδήμου Ελληνισμού» που είχε ιδρυθεί το 1947, υπαγόμενη στο υπουργείο Εξωτερικών, παρέμεινε επί μακρῶ ανεπαρκῶς επανδρωμένη ὥστε μέχρι τη δεκαετία του 1970 δεν παρήγαγε ουσιαστικό ἔργο ἀλλὰ μάλλον περιοριζόταν στην αποστολή τριῶν μηνυμάτων το ἔτος προς τους ἀποδήμους: στις ἐθνικές ἐπετείες δηλαδή της 25^{ης} Μαρτίου και της 28^{ης} Οκτωβρίου και στη γιορτή των Χριστουγέννων²⁹. Οι κρατικές υποδομές για την εντατικοποίηση των επαφών μεταξύ κράτους και διασποράς ἀπουσίαζαν και ἦταν μάλλον ἀδύνατο να δημιουργηθῶν ξαφνικά, χωρίς να προηγηθῶν συντονισμένες ἐρευνες και μεθοδευμένες προσπάθειες σχεδιασμοῦ μιας κρατικής πολιτικής με σαφείς και μακροπρόθεσμους στόχους. Αυτό ἀποδεικνύει περὶτρανα το πρόχειρο και ἀποτυχημένο ‘πείραμα’ της διοργάνωσης, το 1951, του «Ἐτους Αποδήμου Ελληνισμού», που, σύμφωνα με τους ἀρχικούς διακηρυγμένους διὰ του βασιλιά Παύλου στόχους της, ἀποσκοπούσε στην προσέλκυση ἀποδήμων ἐπισκεπτῶν με σκοπό την εντατικοποίηση των επαφών τους με την πατρίδα τους. Μπορεῖ στις ἀρχές της δεκαετίας του 1950 ἡ ἀνάγκη του ελληνικοῦ κράτους να διοχετεύσει το *πλεόνασμα* του

²⁶ Τους στόχους του ταξιδιῶν του ἀνακοίνωσε ο Τσάτσος στον ἀμερικανὸν πρεσβευτὴ στην Αθήνα· βλ. σχετικά Κ. Τσάτσος προς ἀμερικανὸν πρεσβευτὴ, John E. Peurifoy, 14 Αὐγούστου 1952, ὄ.π.

²⁷ Τσάτσος, *Λογοδοσία*, ὄ.π., τ. 1, σ. 330-331.

²⁸ Λ. Μ. Μουσοῦρου, “Το ελληνικό κράτος και ο ελληνισμὸς του ἐξωτερικοῦ”, στο Δ. Γ. Τσαούσης (ἐπιμ.), *Ελληνισμὸς και ελληνικότητα*, ὄ.π., σσ. 165-179.

²⁹ Βλ. σχετικά σε δημοσίευμα της ελληνοφώνης εφημερίδας της Νέας Υόρκης, *Ατλαντίς*, 15 Ιαν. 1976.

ελληνικού εργατικού δυναμικού σε τρίτες χώρες να προσέφερε ένα πρόσθετο κίνητρο για την ανανέωση των δεσμών των αποδήμων με το κράτος μέσω της οργάνωσης του «Έτους Αποδήμου Ελληνισμού». Αλλά η αντιμετώπιση των αποδήμων ως πηγής όχι μόνο εμβασμάτων και δωρεών αλλά και τουριστικού συναλλάγματος, φαίνεται πως υποβάθμισε σοβαρά τη σημασία της διοργάνωσης³⁰. Στο εγχείρημα αυτό είναι γνωστό ότι δεν συμμετείχε ο Τσάτσος. Αντίθετα ο ίδιος περιέγραφε με φανερή περηφάνεια τη συμβολή του στη δημιουργία των τουριστικών υποδομών από τη στιγμή που ανέλαβε την ηγεσία του αρμόδιου υπουργείου³¹.

Μπορεί μάλιστα να υποστηριχθεί ότι οι απόψεις του σχετικά με την “αποστολή” του ελληνικού έθνους απέναντι στη διασπορά του αναδεικνύουν την αναζήτηση του υποκατάστατου της Μεγάλης Ιδέας ως συνεκτικής δύναμης κράτους και διασποράς στη δημοκρατική πολιτειακή οργάνωση αλλά και τον αντικομμουνισμό -αργότερα στην ευρωπαϊκή ιδέα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι σκέψεις που διατύπωνε χαρακτηριστικά στην πανηγυρική τελευταία ομιλία του, το 1966, ενώπιον της Ακαδημίας Αθηνών:

Το τέλος ενός έτους, η αρχή ενός άλλου, οι αυθαίρετες αυτές τομές μέσα στην αδιάκοπη συνέχεια του χρόνου γίνονται κίνητρο για μιαν ανασκόπηση των όσων κατά το χρόνο που πέρασε πράξαμε, ή παραλείψαμε. Η ανασκόπηση αυτή μπορεί να είναι ατομική, αλλά μπορεί να είναι και ανασκόπηση καθολικότερη, ανασκόπηση των όσων έπραξε, στο χρόνο που πέρασε, η εθνική ολότητα στην οποία ανήκομε. Μπορεί αυτή η ανασκόπηση να πλατύνη ακόμα περισσότερο, να γίνη ανασκόπηση όλου του παρελθόντος, και μπορεί τότε να χρησιμεύσει και ως βάση για σκέψεις που στρέφονται όχι πια μόνον στο παρελθόν αλλά και στο μέλλον. Στηριγμένοι στη γνώση του παρελθόντος, μπορεί, στην καμπή πάνω του χρόνου, να σκεφθούμε, πώς πρέπει να χαραχθή ο δρόμος του Έθνους στο μέλλον, ποια είναι, στον καιρό μας, η ιστορική του αποστολή³².

Όσο αυθαίρετες και αν είναι οι χρονικές τομές και οι περιοδολογήσεις της ιστορίας, αλλά τόσο αναπόφευκτες και αναγκαίες παρουσιάζονται. Η έμφαση που έδινε ο Τσάτσος στη συγκεκριμένη ομιλία του στην πολιτειακή τομή που φαινόταν να εγκαινιάζει για την ελληνική ιστορία το τέλος του έτους 1966, δεν συνδυαζόταν τυχαία με την εντυπωσιακά εκτενή ανασκόπηση του *ελληνικού εθνικού παρελθόντος*. Τη δεδομένη στιγμή οι διαχρονικές αξίες του ελληνικού παρελθόντος προσέφεραν

³⁰ Βλ. σχετικά αδημοσίευτη ανακοίνωση της γράφουσας στο 21^ο Συμπόσιο του Modern Greek Association Studies (MGSA), που διοργανώθηκε στο Βανκούβερ στις 15-17 Οκτωβρίου 2009, με τίτλο ‘... 1951, ‘Greek Home-Coming year’: Greek Diaspora Policy in 1950s’.

³¹ Για το έργο του στον τομέα του ελληνικού τουρισμού βλ. Τσάτσος, *Λογοδοσία*, ό.π., σσ. 340-344 και αναλυτικότερα το άρθρο του Χρήστου Αναστάσιου στον παρόντα τόμο.

³² Κωνσταντίνος Τσάτσος, “Η αποστολή της Ελλάδος εις τον σύγχρονον κόσμον”, *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών*, 41 (1966), σ. 553 (συνεδρία της 29^{ης} Δεκεμβρίου 1966).

την πειστικότερη ιστορική τεκμηρίωση των εθνικών καταβολών της ελληνικής δημοκρατίας, η οποία κλυδωνιζόταν επικίνδυνα καθώς πλήθαιναν οι πολιτικές αυθαιρεσίες και παρεκτροπές που μέρα με τη μέρα φαινόταν να οδηγούν στην «κατάλυση της πραγματικής ελευθερίας, της ηθικής και της πολιτικής». Λίγους μήνες πριν την επιβολή της δικτατορίας των συνταγματαρχών η έσχατη αποστολή του ελληνικού έθνους ήταν, κατά τον Τσάτσο, η διατήρηση των επαφών του με την Ευρωπαϊκή Κοινότητα και η παραμονή του με κάθε τρόπο στην οικογένεια των φιλελεύθερων και δημοκρατικών ευρωπαϊκών εθνών³³. Η προτεινόμενη με τον τρόπο αυτό αξιοποίηση της εθνικής ιστορίας για την καλύτερη κατανόηση των αναγκών αλλά και των κινδύνων του παρόντος και επιπλέον για την επιλογή των στρατηγικών μεθοδεύσεων που απαιτεί η διαχείριση κρίσιμων σύγχρονων προβλημάτων, συνιστά την απώτερη ωφέλεια της ιστορίας για τον πολιτικό.

Η ελληνική διασπορά και ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας

Πριν ακόμη εκλεγεί Πρόεδρος της Δημοκρατίας, ο Τσάτσος είχε οριστεί αρχηγός της εκστρατείας που ξεκίνησε το καλοκαίρι του 1974 η κυβέρνηση Καραμανλή με σκοπό να αναζητήσει στη στήριξη της ισχυρότερης ελληνικής διασποράς, αυτής στις ΗΠΑ, ερείσματα για την προώθηση των ελληνικών θέσεων στο Κυπριακό ζήτημα αλλά και γενικότερα για τη βελτίωση, υπό τα νέα πολιτικά δεδομένα της χώρας, των ελληνοαμερικανικών σχέσεων. Στο πλαίσιο αυτών των πολιτικών πρωτοβουλιών, ο Τσάτσος υπήρξε ο πρώτος πολιτικός που επισκέφθηκε τον Αύγουστο του 1974³⁴ την «ομογένεια» στις ΗΠΑ ως εκπρόσωπος της μεταδικτατορικής κυβέρνησης. Την αφορμή για την αποστολή του έδωσε το 52^ο συνέδριο των ΑΧΕΠΑΝς (American Hellenic Educational Progressive Association, ΑΗΕΡΑ³⁵) που διοργανώθηκε τότε στη Βοστώνη και στο οποίο ο ίδιος, υπουργός ακόμη Πολιτισμού και Επιστημών, επρόκειτο να μεταφέρει μήνυμα του Έλληνα πρωθυπουργού³⁶.

³³ Ο.π., σσ. 563 και 565-570.

³⁴ Ο Τσάτσος αναχώρησε για τη Νέα Υόρκη στις 21 Αυγούστου 1974 και επέστρεψε στην Αθήνα στις 26 του μήνα: βλ. *Μακεδονία*, 22 και 28 Αυγ. 1974.

³⁵ Όπως είναι γνωστό, πρόκειται για τη σημαντικότερη ελληνο-αμερικανική οργάνωση που ιδρύθηκε στις 22 Ιουλίου του 1926 στην Ατλάντα της Τζόρτζια. Ιδρυτές της υπήρξαν διορατικοί ελληνο-αμερικανοί που ενδιαφέρονταν για την προστασία των ελληνικής καταγωγής μεταναστών στις ΗΠΑ και για την διευκόλυνση της οργανικής ενσωμάτωσής τους στην αμερικανική κοινωνία. Γενικές πληροφορίες σχετικά βλ. www.ahepa.org.

³⁶ Αναλυτικότερα για την αποστολή του βλ. Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Αμερικανική Σχολή Κλασικών Σπουδών, Αρχείο Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, προσωρινή αρίθμηση φάκ. 85.4. Στο ίδιο επίσης βλ. το πλήρες κείμενο της ομιλίας του στη Βοστώνη.

Ως αποτέλεσμα αυτής της αποστολής του ανακοίνωσε τις νέες τάσεις της μεταδικτατορικής ελληνικής πολιτικής απέναντι στη διασπορά –κυρίως την ελληνοαμερικανική διασπορά. Το ενδιαφέρον του κράτους επικεντρωνόταν τώρα στην κινητοποίηση υπέρ των ελληνικών υποθέσεων της πνευματικής ηγεσίας της ελληνοαμερικανικής διασποράς, των επιστημόνων και προπάντων των ελληνοαμερικανών ακαδημαϊκών δασκάλων. Είθισται οι κυβερνήσεις να θέτουν ως προτεραιότητά τους την προσέγγιση συγκεκριμένων ομάδων της διασποράς τους, τις οποίες υπολογίζουν μεν ως φιλικά προσκείμενες στην πολιτική τους αλλά συνάμα τις θεωρούν ικανές να συνδράμουν αμεσότερα στην επίτευξη δεδομένων επιδιώξεών τους. Συγκεκριμένα, όπως εξηγούσε ο Τσάτσος, υπό τις συνθήκες που επικρατούσαν στα ελληνικά εθνικά ζητήματα το 1974, η ανάθεση από την πλευρά του κράτους πρωταγωνιστικού ρόλου στην πνευματική ηγεσία της ελληνοαμερικανικής διασποράς αποσκοπούσε στην αναζήτηση ψύχραιμων και τεκμηριωμένων επιχειρημάτων υπέρ των ελληνικών υποθέσεων, ώστε μεταξύ άλλων να αποσοβηθεί ο κίνδυνος εθνικιστικών εξάρσεων, αναμφίβολα επιζήμιων γενικότερα για την εικόνα της ελληνικής διασποράς στις ΗΠΑ.

Εξάλλου, λίγες μέρες πριν ξεκινήσει το ταξίδι του στις ΗΠΑ, ελληνοαμερικανοί αγανακτισμένοι για τις εξελίξεις στο Κυπριακό είχαν πραγματοποιήσει μια εντυπωσιακή –κατά μία εκδοχή, τη μεγαλύτερη έως τότε– ελληνική διαδήλωση στην Ουάσινγκτον, αρκετά κοντά στο Λευκό Οίκο, αφού τελικά δεν τους δόθηκε η άδεια να συγκεντρωθούν στην πλατεία Λαφαγιέτ, σχεδόν απέναντι από την οικία του Αμερικανού Προέδρου³⁷. Παρομοίως, πρωταγωνιστικό ρόλο στην κινητοποίηση της ελληνοαμερικανικής διασποράς ήδη διεκδικούσε ο Αρχιεπίσκοπος, από τον Απρίλιο του 1959, Ιάκωβος, ο οποίος, όταν ο Τσάτσος ξεκινούσε το ταξίδι του προς τη Βοστώνη, είχε ήδη ολοκληρώσει, συνοδευόμενος από αντιπροσωπεία επιφανών ελληνοαμερικανών, την πρώτη επίσκεψή του στη μεταδικτατορική Ελλάδα. Και είχε πραγματοποιήσει επίσης την πρώτη συνάντησή του με τον Έλληνα πρωθυπουργό, κάνοντας γνωστή την πρόθεσή του ότι επιζητά ηγετικό ρόλο σε μια παράλληλη κινητοποίηση ομογένειας και κράτους πρωτίστως προς υποστήριξη των ελληνοκυπρίων³⁸.

³⁷ Βλ. σχετικά Μπάμπης Ι. Μαρκέτος, *Οι Ελληνοαμερικανοί. Ιστορία της ελληνικής ομογένειας των Η.Π.Α.*, Αθήνα: εκδ. Παπαζήσης, 2006, σσ. 234-235.

³⁸ Με αφορμή την πρώτη επίσκεψη στην Αθήνα μετά την πτώση της δικτατορίας του Αρχιεπισκόπου και των επιφανών ελληνο-αμερικανών που τον συνόδευαν, στις 17 Αυγούστου 1974 συνεκλήθη σύσκεψη υπό την προεδρεία του πρωθυπουργού Κωνσταντίνου Καραμανλή. Όπως ανακοινώθηκε στις ελληνικές εφημερίδες, στόχοι της σύσκεψης ήταν να διαφανεί πώς μπορεί να αξιοποιηθεί και τι μπορεί να προσφέρει «εθνικός, ηθικός και υλικός» ο «πανίσχυρος» ελληνισμός της Αμερικής: να καταστρωθεί ένα πρόγραμμα συνδυαστικής δράσης κράτους και «σύμπαντος» ελληνισμού· και, τέλος, να επιτευχθεί η «συνένωσις» αφενός της ομογένειας και αφετέρου κράτους και ομογένειας. Βλ. σχετικά δημοσιεύματα, *Μακεδονία*, 18 και 22 Αυγ. 1974. Ο Τσάτσος μάλιστα ταξίδεψε μαζί με τον Αρχιεπίσκοπο και τη συνοδεία του με το ίδιο αεροπλάνο προς τη Νέα Υόρκη.

Φυσικά, τόσο ο Τσάτσοσ όσο και η κυβέρνηση Καραμανλή συμμερίζονταν την αισιοδοξία του Αρχιεπισκόπου σε ό,τι αφορά τη δυναμική παρουσία των Ελλήνων στις ΗΠΑ: χάρη στη συλλογική δύναμή τους ως ψηφοφόροι στις ΗΠΑ, οι ελληνοαμερικανοί μπορούσαν να ασκήσουν σημαντικές πιέσεις στην αμερικανική κυβέρνηση υπέρ των ελληνικών θέσεων. Έτσι, εξηγείται το μακροσκελές τηλεγράφημα συμπαράστασης που έστειλε στο συνέδριο των ΑΧΕΠΑΝς ο Έντουαρντ Κέννεντι, γερουσιαστής της Μασσαχουσέτης, μιας πολιτείας με ισχυρή ελληνική κοινότητα, όπως ήταν δηλαδή και το Κοννέκτικατ, του οποίου ο γερουσιαστής Αβραάμ Ρίμπικοφ συνεργάστηκε με τον Κέννεντι στην υποβολή σχεδίου ψηφίσματος με το οποίο ζητούσαν τη διακοπή της αμερικανικής βοήθειας προς την Τουρκία³⁹. Παρόμοιες αξιώσεις είχαν υποβάλλει επίσης οι ελληνικής καταγωγής βουλευτές, Τζον Μπραδήμας, Πωλ Σαρμπάνης, Γκας Γιατρόν και ο πρώην υφυπουργός Οικονομικών Ευγένιος Ρωσσίδης, τους οποίους συνάντησε και ο Τσάτσοσ στο συνέδριο των ΑΧΕΠΑΝς.

Ωστόσο, ο Τσάτσοσ, κατά τις επαφές του με τους Έλληνες των ΗΠΑ, όπως και στις συνεντεύξεις που είχε παραχωρήσει σε αμερικανικές εφημερίδες, τόνιζε ότι στόχος της ελληνικής πλευράς ήταν η επίδειξη μετριοπάθειας. Όπως παραδεχόταν, στη σύντομη διάρκεια της συνάντησής του με τον ελληνισμό της Αμερικής είχε όντως διαπιστώσει ότι πολλοί Έλληνες έμποροι, μαγαζάτορες, επιχειρηματίες, υπάλληλοι και βιοπαλαιστές στις ΗΠΑ, ένα μεγάλο ποσοστό δηλαδή των λιγότερο μορφωμένων μεταναστών, δεν δίσταζαν να εξαπολύουν δριμύτατη επίθεση κατά του υπουργού Εξωτερικών, Χένρυ Κίσσιγκερ, και της αμερικανικής πολιτικής στο Κυπριακό ζήτημα. Ως αποτέλεσμα δημοσιεύματα αμερικανικών εφημερίδων έκαναν λόγο για γενικευμένες αντιαμερικανικές αντιδράσεις των Ελλήνων της Ελλάδας, αφήνοντας να εννοηθεί ότι επίκειται η διάδοσή τους και στις κοινότητες των ελληνοαμερικανών.

Καθώς λοιπόν το Κυπριακό φαινόταν να τροφοδοτεί, όπως και στη δεκαετία του 1950, τον ελληνικό αντιαμερικανισμό⁴⁰ –αυτή τη φορά μάλιστα εντός αλλά και εκτός των ελληνικών συνόρων– τυχόν εθνικιστικές εξάρσεις, ειδικά στους κόλπους των ελληνοαμερικανών, θα απέβαιναν με βεβαιότητα μάλλον σε βάρος των ελληνικών συμφερόντων. Παράλληλα ελλόχευε ο κίνδυνος να προκαλέσουν τις αντιδράσεις της αμερικανικής κοινής γνώμης γενικότερα εναντίον της Ελλάδας. Για να αναχαιτιστεί ένας τέτοιος κίνδυνος, ο Τσάτσοσ σε συνέντευξη που παραχώρησε από το γραφείο του Αρχιεπισκόπου Ιακώβου, στην εφημερίδα *New York Times*, διευκρίνιζε ότι ο υφέρπων αντιαμερικανισμός δεν εκφράζει αισθήματα των Ελλήνων στις ΗΠΑ και στην Ελλάδα ενάντια στους Αμερικανούς πολίτες αλλά μόνο τη διαφωνία τους για την πολιτική του State

³⁹ *Μακεδονία*, 28 Αυγ. 1974. Βλ. επίσης Μαρκέτος, *Οι ελληνοαμερικανοί*, ό.π., σ. 237.

⁴⁰ Για μια εξαιρετική παρουσίαση της πυροδότησης του ελληνικού αντιαμερικανισμού κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950 με αφορμή τις εξελίξεις στο Κυπριακό βλ. Ευάνθης Χατζηβασιλείου, *Στα σύνορα των κόσμων. Η Ελλάδα και ο Ψυχρός Πόλεμος, 1952-1967*, Αθήνα: Πατάκης, 2008, σσ. 138-140.

Department στο Κυπριακό⁴¹. Οι εντυπωσιακές εκδηλώσεις των ομογενών, προσέθετε σε συνέντευξή του στην ομογενειακή εφημερίδα *Εθνικός Κήρυξ*, συγκίνησαν όχι μόνο τους Έλληνες αλλά και πολλούς Αμερικανούς⁴². Ωστόσο, για να επιτευχθεί μια γενικότερη μεταστροφή της αμερικανικής κοινής γνώμης υπέρ των ελληνικών συμφερόντων η κυβέρνηση Καραμανλή και προσωπικά ο Τσάτσος εστίαζαν την προσοχή τους στις ψύχραιμες παρεμβάσεις των ελληνοαμερικανών επιστημόνων και προπάντων των Ελλήνων καθηγητών αμερικανικών πανεπιστημίων – αυτών που στα μέσα του Σεπτεμβρίου του 1974 υπέγραφαν την έκκληση που απηύθυνε η Επιτροπή Δικαιοσύνης για την Κύπρο στον Πρόεδρο Φόρντ⁴³. Η στράτευση των ελληνοαμερικανών αλλά κυρίως η αρωγή των ευυπόληπτων επιστημόνων θα έπειθαν, κατά τον Τσάτσου, την αμερικανική κοινή γνώμη ότι «από ελληνικής πλευράς έχουν σαφώς διαχωρισθεί αι σχέσεις μας με τον αμερικανικό λαό και το υπουργείο των εξωτερικών της Αμερικής»· διότι, όπως τόνιζε ο ίδιος κλείνοντας τον πρώτο κύκλο των επαφών του με την ομογένεια, «διαφορετικά σκέπτεται ο λαός και διαφορετικά το State Department»⁴⁴.

Αν όμως ο διαχωρισμός αυτός αναμενόταν να αποδειχθεί ευεργετικός όσον αφορά την βοήθεια των ελληνοαμερικανών στο Κυπριακό ζήτημα, ήταν αμφίβολο αν θα ευνοούσε και την επιδιωκόμενη από ελληνικής πλευράς αναθέρμανση των ελληνοαμερικανικών σχέσεων. Υπό τα νέα δεδομένα, όπως είναι γνωστό, στόχος της Ελλάδας ήταν η απομάκρυνσή της από την παθητική μετεμφυλιακή εξάρτησή της από τις ΗΠΑ, ώστε να στρέψει τη νατοϊκή υπερδύναμη και παραδοσιακό προστάτη της στην υποστήριξή της ή έστω στην υιοθέτηση ουδέτερης στάσης στις διεξενέξεις της με την Τουρκία και επίσης νατοϊκό σύμμαχο⁴⁵. Φυσικά, η δυναμική επιρροή της ελληνοαμερικανικής διασποράς αποτελούσε και για την επίτευξη αυτού του στόχου ουσιαστικό έρεισμα της ελληνικής κυβέρνησης. Αλλά πώς μπορούσε να αξιοποιηθεί η διασπορά ως μέσο για την επίτευξή του;

⁴¹ Οι δηλώσεις του Τσάτσου δημοσιεύονταν μαζί με αυστηρά επικριτικές δηλώσεις ελληνοαμερικανών και Κυπρίων σε άρθρο με τίτλο “Ethnic Greeks Here Voice Criticism About U.S. Policies in Cyprus Crisis”, *The New York Times*, 25 Αυγ. 1974.

⁴² Βλ. απόσπασμα της συνέντευξης του Τσάτσου στο Μαρκέτος, *Οι ελληνοαμερικανοί*, ό.π., σ. 239.

⁴³ *Ο.π.*, σσ. 238-239.

⁴⁴ Βλ. άρθρο με τίτλο «Η αμερικανική κοινή γνώμη μετεστράφη υπέρ της Ελλάδος, υπεγράμμισεν ο κ. Τσάτσος. Διαφορετικά σκέπτεται ο λαός από το Στάιητ Ντιπάρτμεντ – πώς εξηγείται η αλλαγή», στην εφημερίδα *Μακεδονία*, 27 Αυγ. 1974.

⁴⁵ Κώστας Υφαντής, “Τέλος εποχής ... Οι ελληνοαμερικανικές σχέσεις και ο Κωνσταντίνος Καραμανλής, 1975-1980”, στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, Κωνσταντίνος Ε. Μπότσιου και Ευάνθης Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον εικοστό αιώνα* (διεθνές επιστημονικό συμπόσιο, Ζάππειο Μέγαρο, 5-9 Ιουνίου 2007), Αθήνα: Ίδρυμα Κωνσταντίνος Γ. Καραμανλής, 2008, τ. 2, σσ. 526-536.

Οι απαντήσεις που εντοπίζονται στον πολιτικό λόγο του Τσάτσο είναι τουλάχιστο τρεις. Πρώτα από όλα η ελληνοαμερικανική διασπορά μπορούσε να προσφέρει τη 'γέφυρα' για την κατοχύρωση μιας πολύτιμης ιστορικής σχέσης, ή σωστότερα συγγένειας, μεταξύ των δύο κρατών. Την επίτευξη αυτού του στόχου προετοίμαζε ο Τσάτσος ήδη την 4^η Ιουλίου 1975, με το συγχαρητήριο τηλεγράφημά του προς τον Πρόεδρο Φορντ για την αμερικανική επέτειο, στο οποίο τόνιζε τις κοινές επαναστατικές αρχές της ελευθερίας και της δημοκρατίας που είχαν στηρίξει την ανεξαρτησία τόσο των ΗΠΑ όσο και της Ελλάδας, και στη συνέχεια την ένταξη και των δύο χωρών στο στρατόπεδο των φιλελεύθερων και δημοκρατικών κατά τη διάρκεια του Πρώτου αλλά και του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου. Έτσι, κατάφερε μεταξύ άλλων να εκμαιεύσει την επανάληψη από την πλευρά του Αμερικανού προέδρου των δεσμεύσεων του προς την Ελλάδα τις οποίες είχε ανακοινώσει στο Κογκρέσο τρεις μήνες νωρίτερα προσπαθώντας τότε να κατευνάσει τους ελληνοαμερικανούς: ότι δηλαδή οι ΗΠΑ προτίθεντο να στηρίξουν την αποκατάσταση της ελληνικής δημοκρατίας και κυρίως την κυβέρνηση Καραμανλή ενώ η απώτερη επιδίωξή τους ήταν να προωθήσουν την ειρήνη στην ευρύτερη περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου⁴⁶. Με τον ίδιο τρόπο ο Τσάτσος επιχειρούσε να ευαισθητοποιήσει τα μέλη και τις οργανώσεις της διασποράς που όχι μόνο είχαν ενισχύσει υλικά και ηθικά τη χειμαζόμενη πατρίδα κατά τη διάρκεια της Κατοχής και του Εμφυλίου Πολέμου· αλλά με την έξοδο της Ελλάδας στον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο στο πλευρό των δημοκρατικών δυνάμεων και όχι των φασιστών είχαν αυξήσει το κύρος τους στην αμερικανική πατρίδα. Πράγματι, η έναρξη την 28^η Οκτωβρίου του 1940 του ελληνικού πολέμου κατά του φασισμού, παρότι η χώρα τελούσε, όπως είναι γνωστό, επίσης υπό δικτατορικό καθεστώς, είχε εγκαινιάσει την επανένταξή της στη χορεία των υπερασπιστών της δημοκρατίας και του φιλελευθερισμού και παράλληλα μια νέα φάση στη σύγχρονη ιστορία της ελληνικής διασποράς. Η παρατήρηση του Τσάτσο ότι από τη στιγμή που και ο ελληνικός στρατός άρχισε να πολεμά εναντίον του φασισμού, «*το να είσαι Έλλην*», κατέστη, «*τίτλος τιμής σε όλες τις ελεύθερες χώρες του κόσμου*»⁴⁷, περιγράφει πράγματι το σημαντικότερο σταθμό στην σύγχρονη ιστορία της ελληνικής διασποράς.

Επιπλέον, η ελληνοαμερικανική διασπορά αναμενόταν, κατά τον Τσάτσο, να αναδειχθεί σε εξίσου πολύτιμη 'γέφυρα' για την ανανέωση των αγαστών πολιτικών σχέσεων μεταξύ των δύο χωρών, ως μία ομάδα που ανήκε σε αμφοότερες. «*Το διπλό ρίζωμα*» των ελληνοαμερικανών στην ελληνική πατρίδα αλλά και στο νέο τόπο, την αμερικανική πατρίδα, είχε επιτρέψει στα τέκνα της πρώτη φυσικά η Ελλάδα, χωρίς

⁴⁶ Βλ. ενδεικτικά την υποδοχή του μηνύματος του Φορντ από την ομογενειακή εφημερίδα της Αλεξάνδρειας, *Ταχυδρόμος*, 29 Ιουλ. 1975.

⁴⁷ Κωνσταντίνος Τσάτσο, "Ο ελληνισμός της Αμερικής. Αντιφώνισις στο γέυμα του Αρχιεπισκόπου Βορείου και Νοτίου Αμερικής κυρίου Ιακώβου (5 Ιουλίου 1975)", στο Κωνσταντίνος Τσάτσο, *Προεδρικά κείμενα για την Ελλάδα και την εποχή μας*, πρόλ. Κώστα Ε. Τσιρόπουλου, Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Φίλων, 1990, σ. 129.

καθυστέρηση όμως και η Αμερική η δημοκρατικότητά της οποίας ευνοεί ούτως ή άλλως, «άνετα και ανεμπόδιστα τον θαυμαστόν αυτό συνδυασμό του πιστού Αμερικανού πολίτου με τον ακατάλυτο ψυχικό δεσμό προς την πατρίδα των πατέρων», όπως ανέφερε χαρακτηριστικά ο ίδιος⁴⁸. Όχι τυχαία μάλιστα αυτό το ρόλο της ελληνοαμερικανικής διασποράς επέλεξε να τονίσει ο Τσάτσος ενώπιον του Αρχιεπισκόπου Ιακώβου κατά τη δεύτερη επίσκεψή του στη μεταδιδακτορική Ελλάδα πριν ακόμη συμπληρωθεί το πρώτο έτος της μεταπολίτευσης: επρόκειτο για το ταξίδι του, το καλοκαίρι του 1975, που συνδυάστηκε με την σύγκληση στην ελληνική πρωτεύουσα της συντακτικής θερινής σύσκεψης του αρχιεπισκοπικού συμβουλίου⁴⁹. Με άλλα λόγια υπολογίζοντας τις συνέπειες της πολιτικής κινητοποίησης της αρχιεπισκοπής, δεδομένου ότι το αμερικανικό πολιτικό σύστημα αποκλείει την ανάμιξη της εκκλησίας στην πολιτική ζωή, και συνεκτιμώντας την ως διασπαστικό παράγοντα της συνοχής της διασποράς με γνώμονα τις πρώτες αντιδράσεις των ελληνοαμερικανικών οργανώσεων, ο Τσάτσος προωθούσε τη διάκριση των ρόλων αφενός του κράτους-πατρίδα, αφετέρου του κράτους υποδοχής και εν κατακλείδι της ελληνικής εκκλησίας στην ιστορική εξέλιξη της ελληνοαμερικανικής διασποράς.

Στο ίδιο πλαίσιο των ελληνικών πολιτικών προτεραιοτήτων ο ρόλος της ελληνοαμερικανικής διασποράς αναμενόταν, κατά τον Τσάτσο, καίριος στον τομέα της ελληνικής οικονομικής ανάπτυξης. Σε ομιλία του το 1975 προς τους ελληνοαμερικανούς έλεγε:

Σας χρειαζόμαστε, αλλά δεν χρειαζόμαστε τροφή. Δεν διψάμε για γάλα. Η ανάγκη μας είναι για μηχανές. Δεν ζητάμε δανεικά και αγύριστα, όπως τότε, θέλομε οικονομική και τεχνική συνεργασία. Μην σκέπτεστε πια τι ρούχα και τι τρόφιμα να στείλετε στην Ελλάδα, όπως πριν 35 χρόνια, αλλά τι δουλειές, τι επιχειρήσεις μπορεί να εγκαταστήσετε στην Ελλάδα⁵⁰.

Εξίσου καίρια αναμενόταν η συνδρομή της ελληνοαμερικανικής διασποράς για την ανάπτυξη μιας ελληνικής τουριστικής βιομηχανίας και με στόχους παρόμοιους με αυτούς που είχαν διακηρυχθεί κατά τη διοργάνωση του «Έτους Απόδημου Ελληνισμού» το 1951: δηλαδή για τη σημαντική αύξηση των επισκέψεων τους με σκοπό τη συνάντηση συγγενών και φίλων τους στη χώρα που ακόμη δεν συγκαταλεγόταν στους δημοφιλέστερους ευρωπαϊκούς τουριστικούς προορισμούς, αλλά, όπως απέρρευε και από την εμπειρία του Τσάτσου στον ελληνικό τουριστικό τομέα, είχε ήδη αρχίσει να προσελκύει το ενδιαφέρον και ξένων τουριστών. Με την εντατικοποίηση έτσι των επαφών τους με την ελληνική πατρίδα ο Τσάτσος εστίαζε, εν κατακλείδι, την προσοχή του στην προβολή μέσω της διασποράς της ελληνικής

⁴⁸ Ο.π., σ. 129.

⁴⁹ Βλ. σχετικά *Μακεδονία*, 1 Ιουλ. 1975.

⁵⁰ Τσάτσος, "Ο ελληνισμός της Αμερικής", ό.π., σ. 130.

προόδου: της επιστημονικής προόδου των Ελλήνων εντός και εκτός της πατρίδας, της προόδου των ελληνικών τεχνών, γιατί, όπως τόνιζε,

η ιστορία του τόπου αυτού ήταν και ελπίζομε να μείνη πάντα άρρηκτα συνδεδεμένη με τη γνώση και με τη λατρεία του ανθρωπίνου πνεύματος και της αρετής⁵¹.

Επίλογος

Αντί άλλων συμπερασμάτων, ωστόσο, μένει να απαντηθεί το εξής ερώτημα: γιατί ο ίδιος ο Τσάτσος στον απολογισμό του έργου του ως Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας τόνιζε τη συμβολή του στη διαχείριση τριών εθνικών ζητημάτων: στο ζήτημα 1) της μουσουλμανικής μειονότητας στους νομούς Ξάνθης και Ροδόπης, 2) σε αυτό των βουλγαρικών βλέψεων στην περιοχή της Θράκης και, τέλος, 3) στο «*σλαβομακεδονικό*» ζήτημα⁵², όχι όμως και στο ζήτημα της ανανέωσης των δεσμών μεταξύ κράτους και διασποράς; Η παράλειψή του αυτή αφενός θυμίζει την παραδοσιακή πολιτική πεποίθηση ότι οι δεσμοί της Ελλάδας με τη διασπορά της παρέμεναν αδιαμφισβήτητοι και ακλόνητοι σε όλες τις φάσεις της ελληνικής ιστορίας. Από την άλλη πλευρά όμως παραπέμπει στις ψυχροπολεμικές πολιτικές προτεραιότητες που προέτασαν την επείγουσα διαχείριση ζητημάτων εθνικής ασφαλείας κυρίως σε ό,τι αφορά τις σχέσεις της Ελλάδας με τον άξονα Βελιγραδίου, Σόφιας και Άγκυρας και τις διεκδικήσεις των γειτόνων σε βάρος των ελληνικών συμφερόντων. Στο πλαίσιο αυτό οι πρωτοβουλίες του Προέδρου της Δημοκρατίας, Κωνσταντίνου Τσάτσου δεν συνδυάστηκαν στη διάρκεια της θητείας του με την υλοποίηση της δέσμευσης της κυβέρνησης Καραμανλή να καθορίσει την ελληνική πολιτική απέναντι στους αποδήμους ούτε με τη σχεδιαζόμενη από το 1975 ίδρυση ιδιαίτερου υπουργείου για τα θέματα των αποδήμων. Η συμβολή όμως του Τσάτσου στη νέα πολιτική απέναντι στη διασπορά καταδεικνύεται περίτρανα στο άρθρο περί προστασίας του αποδήμου ελληνισμού του συντάγματος του 1975 το οποίο αναφέρει:

Το Κράτος μεριμνά για τη ζωή του αποδήμου Ελληνισμού και τη διατήρηση των δεσμών του με τη μητέρα Πατρίδα. Επίσης μεριμνά για την παιδεία και την κοινωνική και επαγγελματική προαγωγή των Ελλήνων που εργάζονται έξω από την επικράτεια.

Στο άρθρο αυτό βασίστηκε η ίδρυση του Συμβουλίου Αποδήμου Ελληνισμού αλλά και το νομοσχέδιο σήμερα για την παραχώρηση της ψήφου στους αποδήμους από τον τόπο της διαμονής τους. Ωστόσο, στις συζητήσεις του 1975, ο Τσάτσος ήταν αυτός που επέμεινε να αποφευχθεί η εμφάνιση του όρου 'έθνος' στο εν λόγω άρθρο για λόγους «*νομικής καθαρότητας και ακρίβειας*»⁵³.

⁵¹ Ο.π., σ. 130.

⁵² Τσάτσος, *Λογοδοσία*, ό.π., τ. 2, σσ. 436-438.

⁵³ Βλ. σχετικά την ανακοίνωση της Ισμήνης Κριάρη-Κατράνη στον παρόντα τόμο. Επίσης βλ. της ίδιας *Η συνταγματική προστασία της παιδείας του αποδήμου ελληνισμού. Συμβολή στην ερμηνεία του άρθρου 108*

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και οι προοπτικές ανάπτυξης της Ελλάδας: η περίπτωση του τουρισμού, 1956-1963

Η ανάλυση που ακολουθεί επιχειρεί να υπογραμμίσει τις βασικές αρχές της αναπτυξιακής πολιτικής των κυβερνήσεων Καραμανλή κατά την περίοδο 1956-1963 όσον αφορά τον τουρισμό και τις μεθόδους υλοποίησής της, αποφεύγοντας να αναλωθεί σε λεπτομέρειες και αριθμητικά στοιχεία για ένα, ούτως ή άλλως, τεράστιο έργο¹. Εξάλλου, και ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος θεωρούσε ότι οι αριθμοί δεν απέδιδαν την πραγματική αξία του κυβερνητικού έργου, η οποία έγκειται στην ενιαία και οργανική σύλληψη του τουριστικού προγράμματος και, κυρίως, «στην απόφαση της κυβέρνησης να το μεταφέρει από το σύνθημα της καθυστέρησης της ενδημούσης γονιμότητας των ωραίων σκέψεων στο σπάνιο για την Ελλάδα κλίμα των θετικών πραγματοποιήσεων»².

Η οικονομική ανάπτυξη της χώρας και η άνοδος του βιοτικού επιπέδου των κατοίκων της παρέμενε το κύριο ζητούμενο, όταν ο Κ. Καραμανλής ανήλθε στην εξουσία το 1955. Η κατεύθυνση που χάραξε το οικονομικό του επιτελείο είχε δύο κοινούς τόπους, φαινομενικά αντίθετους: την προώθηση της ιδιωτικής πρωτοβουλίας και την έμφαση στο ρόλο του κράτους στην οικονομία³. Έτσι, διαμορφώθηκε ένα μοντέλο μικτής οικονομίας, που επικεντρώθηκε στην προσπάθεια αλλαγής των οικονομικών δομών σε όρους νομισματικής και δημοσιονομικής σταθερότητας, έχοντας ως αφετηρία και βάση τη νομισματική μεταρρύθμιση του 1953⁴.

¹ Για τα γενικά αποτελέσματα της τουριστικής πολιτικής των κυβερνήσεων Καραμανλή, βλ. Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής. Αρχείο, Γεγονότα και Κείμενα*, Αθήνα, 1992, τ. 5, σσ. 683-684, όπου παρατίθεται ο Απολογισμός της Ε.Ρ.Ε. του 1966. Λεπτομερή στοιχεία για τον προγραμματισμό και υλοποίηση έργων τουριστικής ανάπτυξης για την εξεταζόμενη περίοδο, βλ. Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 2-5.

² Ομιλία Κωνσταντίνου Τσάτσου στη Βουλή, 21 Ιουλίου 1961, Φάκελος 40, Αρχείο Κωνσταντίνου Τσάτσου/Γεννάδειος Βιβλιοθήκη (στο εξής Α.Κ.Τ./Γ.Β.).

³ Κύριοι εκφραστές της πολιτικής αυτής ήταν ο Ξ. Ζολώτας, του οποίου η οικονομική σκέψη χαρακτηριζόταν από έναν μη δογματικό, «πρακτικό» φιλελευθερισμό, βασισμένο στη νομισματική σταθερότητα, και ο Π. Παπαληγούρας, ο σημαντικότερος εκφραστής της οικονομικής πολιτικής της περιόδου και εμπνευστής του «ρεαλιστικού φιλελευθερισμού», ενός φιλελευθερισμού με ισχυρό κράτος. Βλ. Μιχάλης Ψαλιδόπουλος, «Οικονομική σκέψη και πολιτική της πρώτης οκταετίας Καραμανλή. Το παράδειγμα της αντιμετώπισης του “1958”» στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, Κωνσταντίνα Ε. Μπότσιου, Ευάγγελος Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον Εικοστό Αιώνα. Διεθνές επιστημονικό συνέδριο, Ζάππειο Μέγαρο 5-9 Ιουνίου 2007*, Ίδρυμα «Κωνσταντίνος Γ. Καραμανλής», Αθήνα, 2008, τ. Γ', σσ. 34-37.

⁴ Για τη νομισματική μεταρρύθμιση του Σπ. Μαρκεζίνη ως ορόσημο για την ελληνική οικονομία, βλ. Πά-

Το ενδιαφέρον στοιχείο στην πολιτική της Ε.Ρ.Ε. ήταν η συνολική θεώρηση του όρου «ανάπτυξη» και ο μακρόπνοος προγραμματισμός της. Οι διάφοροι τομείς της οικονομίας (γεωργία, βιομηχανία, βιοτεχνία, ναυτιλία, τουρισμός) αντιμετωπίστηκαν ως ενιαίο σύνολο, παρουσιάζοντας, για πρώτη φορά στην πολιτική-οικονομική ζωή της χώρας, μακροπρόθεσμα –τριετή και πενταετή– προγράμματα τόσο για το σύνολο της οικονομίας όσο και για τους επιμέρους τομείς. Η κυβέρνηση απέβλεπε στην εξισορροπημένη και οργανική ανάπτυξη όλων αυτών των τομέων της οικονομίας, ακολουθώντας την αναπτυξιακή φιλοσοφία της εποχής, που αναγνώριζε σημαίνοντα ρόλο στο κράτος με σκοπό τη διάρρηξη των φαύλων κύκλων της υπανάπτυξης. Παράλληλα, το βαθμιαίο άνοιγμα της οικονομίας στον διεθνή ανταγωνισμό συνετέλεσε στην σταδιακή προσέγγιση των ήδη ανεπτυγμένων χωρών του δυτικού κόσμου και στη διευκόλυνση της σύνδεσης με τις Ευρωπαϊκές Κοινότητες, η οποία επιτεύχθηκε τον Ιούλιο του 1961⁵.

Η ιδεολογική βάση σχετικά με την απαιτούμενη πολιτική για την ανάπτυξη της Ελλάδας διατυπώθηκε ήδη στα τέλη του 1940 από τον Κ. Τσάτσο, κατά την αναφορά του στην πορεία που θα έπρεπε να χαράξει μεταπολεμικά η χώρα: «Πρέπει να λυτρωθούμε από τα παλιά σχήματα του κομμουνισμού, του φιλελευθερισμού, της κεφαλαιοκρατίας. Πρέπει να βάλουμε στο νου μας πως το Κράτος θα πρέπει να γίνει πρωτοπόρος σ' όλην αυτήν την εξέλιξη... Αυτό θα πρέπει να έχει το κύρος να την ρυθμίζει, να την προσαρμόζει στην διεθνή κατάσταση, να την προφυλάσσει από επικίνδυνες εκμεταλλεύσεις που θα αναπτυχθούν πάλι γύρω της»⁶. Δεδομένου ότι ο Κ. Καραμανλής ήλθε σε επαφή από την περίοδο ήδη της Κατοχής με τη Σοσιαλιστική Ένωση, έναν κύκλο διανοουμένων –μεταξύ αυτών οι Κ. Τσάτσος, Ι. Πολίτης, Ξ. Ζολώτας, Α. Αγγελόπουλος κ.ά.– που πρέσβευε αυτές τις αντιλήψεις, δεν είναι δύσκολο να συμπεράνουμε πώς και πότε διαμορφώθηκε η πολιτική που εφάρμοσε μερικά χρόνια αργότερα⁷.

νος Καζάκος, *Ανάμεσα σε Κράτος και Αγορά. Οικονομία και οικονομική πολιτική στη μεταπολεμική Ελλάδα, 1944-2000*, Αθήνα, 2001, σσ. 164-169.

⁵ Πάνος Καζάκος, «Οικονομική πολιτική και πολιτική παράδοση: 1955-1963» στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, Κωνσταντίνα Ε. Μπότσιοι, Ευάνθης Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον Εικοστό Αιώνα*, ό.π., τ. Β', σσ. 100-101.

⁶ Σημείωμα Κ. Τσάτσου με τίτλο «Για μιαν Ελλάδα ισχυρή και μεγάλη», 1940, Φάκελος 22, Α.Κ.Τ.Γ.Β.

⁷ Για τις αρχές της Σοσιαλιστικής Ένωσης και το βαθμό συμμετοχής του Κ. Καραμανλή σ' αυτήν, βλ. Ευάνθης Χατζηβασιλείου, «Κωνσταντίνος Γεωργίου Καραμανλής: η δημιουργία ενός ηγέτη, 1907-1946» στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, Κωνσταντίνα Ε. Μπότσιοι, Ευάνθης Χατζηβασιλείου (επιμ.) *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον Εικοστό Αιώνα*, ό.π., τ. Β', σσ. 37-41.

Η νέα, ριζοσπαστική οικονομική αντίληψη των κυβερνήσεων Καραμανλή, προσδιόρισε έναν κεντρώο τόπο συνάντησης φιλελεύθερης πρακτικής και κοινωνικών αναγκών, όπου ο ιδιωτικός τομέας είχε κεντρικό ρόλο, το κράτος, όμως, ήταν εκείνο που διατήρησε τον έλεγχο στην αγορά, τον τραπεζικό τομέα και την απασχόληση, ενώ δημιούργησε μεγάλα κρατικά μονοπώλια (αερομεταφορές, επικοινωνία, ηλεκτροπαραγωγή)⁸. Όπως επεσήμανε ο ίδιος ο Κ. Καραμανλής τον Σεπτέμβριο του 1956 στη Διεθνή Έκθεση Θεσσαλονίκης, το κράτος ήταν ο εκφραστής του συλλογικού συμφέροντος και υποβοηθούσε την ιδιωτική πρωτοβουλία εφόσον αυτή κατευθυνόταν προς όφελος του κοινωνικού συνόλου. Η δικαιότερη συμμετοχή όλων των κατηγοριών του πληθυσμού στο εθνικό εισόδημα θα πραγματοποιούνταν μέσω της ρυθμιστικής κρατικής ευθύνης⁹.

Χαρακτηριστικότερη ίσως αποτύπωση του παρεμβατικού ρόλου του κράτους υπήρξε η κατάρτιση Πενταετούς Προγράμματος για το σύνολο της οικονομίας. Ήταν η πρώτη φορά που αναλήφθηκε προσπάθεια για τη συστηματοποίηση της οικονομικής ανάπτυξης στο πλαίσιο της επίστευσης της ίδιας της ανάπτυξης αλλά και της έγκαιρης ενδυνάμωσης της οικονομίας ενόψει της σύνδεσης με τις Ευρωπαϊκές Κοινότητες¹⁰.

Βασική συνιστώσα του κυβερνητικού προγραμματισμού υπήρξε ο τουρισμός, για τον οποίον καταρτίστηκε ξεχωριστό Πενταετές Πρόγραμμα το 1959. Επρόκειτο για ένα οργανικά συγκροτημένο πρόγραμμα, που για πρώτη φορά αντιμετώπιζε την τουριστική ανάπτυξη ως ένα σύνολο, συνυφασμένο με το ευρύτερο ζήτημα της ανάπτυξης. Βεβαίως, είχε ήδη από το 1955 αρχίσει με εντατική οργάνωση η προσπάθεια να καλυφθεί ο χαμένος χρόνος, καθώς οι κατεστραμμένες από την ολέθρια δεκαετία του 1940 υποδομές έθεταν άλλες προτεραιότητες και δεν επέτρεπαν την κατάρτιση συστηματικού σχεδιασμού για την τουριστική ανάπτυξη της χώρας¹¹. Χαρακτηριστικό του Πενταετούς Τουριστικού Προγράμματος ήταν το γεγονός ότι, για πρώτη επίσης φορά, ο τουρισμός αναγόταν σε εθνική βιομηχανία, κατά το πρότυπο της Ιταλίας και της Ελβετίας¹².

⁸ Για την αναπτυξιακή πολιτική της περιόδου και τις πρωτοβουλίες που ανέλαβε το κράτος στη χάραξη και υλοποίηση αυτής της πολιτικής, βλ. Πάνος Καζάκος, *Ανάμεσα σε Κράτος και Αγορά*, ό.π., σσ. 169-201.

⁹ Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 2, σσ. 151-154.

¹⁰ Στις 27 Απριλίου 1959 ο Κ. Καραμανλής εξήγγειλε το Προσωρινό Πενταετές Πρόγραμμα Οικονομικής Αναπτύξεως, που αποτέλεσε τη βάση για την εκπόνηση του οριστικού, έναν χρόνο αργότερα, στις 9 Απριλίου 1960. Το Δημόσιο θα ήταν φορέας του προγράμματος υπό την έννοια ότι θα πραγματοποιούσε άμεσα μέρος των προβλεπόμενων επενδύσεων, θα ενθάρρυνε τις ιδιωτικές επενδύσεις και θα εφάρμοζε την πολιτική εκείνη που θα υποβοηθούσε στην εκτέλεση του προγράμματος. Για τη ραδιοφωνική αναγγελία του Πενταετούς Προγράμματος από τον Κ. Καραμανλή, βλ. Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 4, σσ. 275-280.

¹¹ Είναι χαρακτηριστικό ότι η τουριστική κίνηση στην Ελλάδα μόλις το 1955 έφθασε στο προπολεμικό της επίπεδο, δηλαδή γύρω στους 160.000 τουρίστες. βλ. σχετικά στην εξαιρετικά ενδιαφέρουσα μελέτη που εκπόνησαν το Τεχνικό Γραφείο Δοξιάδη και η Υπηρεσία Περιφερειακής Αναπτύξεως Ηπείρου του Υπουργείου Συντονισμού με τίτλο *Βορειοδυτική Ελλάς. Μελέτη σκοπιμότητας τουριστικής ανάπτυξεως της ακτής και των νήσων*, Αθήνα, 1963, σ. 42.

¹² Για την εξαγγελία του Πενταετούς Προγράμματος από τον Κ. Τσάτσο στις 9 Μαΐου 1959 και τις προβλέ-

Βασικό συστατικό στοιχείο της κυβερνητικής πολιτικής ήταν η επιφόρτιση διάφορων υπηρεσιών, και ειδικά του Ελληνικού Οργανισμού Τουρισμού (Ε.Ο.Τ.) ως επίσημου φορέα και υπεύθυνου της τουριστικής πολιτικής, με την υλοποίηση του έργου, ενώ ο ρόλος της κυβέρνησης ήταν να παρακολουθεί εκ του σύνεγγυς τη δράση τους και να παρεμβαίνει νομοθετικά με σκοπό την εξασφάλιση των αναγκαίων προϋποθέσεων για την ευόδωση του Προγράμματος¹³. Η επέμβαση της Πολιτείας στην υλοποίηση του τουριστικού προγράμματος είχε διττό χαρακτήρα: αφενός στρατηγικό με σκοπό τη χάραξη της γενικότερης πολιτικής και αφετέρου αναγκαστικό, υπό την έννοια ότι μόνο αυτή μπορούσε να υλοποιήσει έργα αναγκαία, από την εκτέλεση των οποίων η ιδιωτική πρωτοβουλία ήταν λογικό να απέχει λόγω περιορισμένου άμεσου κέρδους¹⁴. Εξάλλου, για να επιτύχει την πρόοδο του τουριστικού τομέα, η κυβέρνηση έπρεπε να υπερκεράσει σημαντικά προβλήματα, όπως η γεωγραφική θέση της χώρας –ευρισκόμενη κοντά σε κράτη με αξιόλογη τουριστική κίνηση και ολοένα αναπτυσσόμενο ανταγωνισμό–, η υστέρηση της τουριστικής συνείδησης και του επαγγελματισμού των απασχολούμενων στον τουρισμό, η δυσαρμονία ανάμεσα στον εσωτερικό και εξωτερικό τουρισμό, του οποίου οι οικονομικές δυνατότητες ήταν ασύγκριτα μεγαλύτερες¹⁵.

Ο Κ. Τσάτσος, αρμόδιος για τον τουρισμό ως υπουργός Προεδρίας της Κυβερνήσεως από τον Φεβρουάριο του 1956 έως τον Σεπτέμβριο του 1961, ήταν ο άνθρωπος που επηρέασε καθοριστικά την κυβερνητική θεώρηση στο ζήτημα του τουρισμού, αντιμετωπίζοντάς τον ως τον κοινό παρονομαστή μίας σειράς έργων και υποδομών, που σκοπό είχαν την οικονομική και πολιτιστική αναβάθμιση της χώρας. Όπως τόνιζε ο ίδιος, «δια να μπορέσωμεν να κινήσωμεν μίαν τέτοια επιχείρησιν το πρώτο που πρέπει να έχωμεν είναι ένα πρόγραμμα, το οποίον εσωτερικώς να έχη πλήρη διάρθρωσιν αλλά και το οποίον να συνάπτεται με όλα τα άλλα προγράμματα, τα οικονομικά, πολιτικά, κοινωνικά της Πολιτείας, εις τρόπον ώστε να εντάσσεται το τουριστικόν πρόγραμμα χωρίς αντιφάσεις εις το σύνολον του κρατικού προγραμματισμού»¹⁶. Βάσει αυτής της θεώρησης, η ανάπτυξη αμιγώς τουριστικών υποδομών

ψεις του, βλ. Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 4, σσ. 77-80.

¹³ Ανακοίνωση του κυβερνητικού προγράμματος για τον τουρισμό από τον Κ. Τσάτσο, 9 Ιανουαρίου 1958, Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

¹⁴ Όπως επεσήμανε ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος, όταν ο Ε.Ο.Τ. ξεκίνησε το μεγάλο του έργο, αναγκάστηκε, όπου δεν εμφανιζόταν ιδιωτική πρωτοβουλία να οικοδομεί, ακόμα και να εκμεταλλεύεται, τα απαραίτητα για την τουριστική ανάπτυξη ξενοδοχεία. Γι' αυτό, άλλωστε, ο Ε.Ο.Τ. ενδιαφερόταν αν τα ξενοδοχεία θα ήταν, όχι εμπορικά, αλλά τουριστικά αποδοτικά. Βλ. Σημείωμα Κ. Τσάτσου για τον Τουρισμό, 1966, Φάκελος 41, Α.Κ.Τ./Γ.Β. Βλ. ακόμα σχετική αναφορά στο περιοδικό *Ξενία*, τεύχος 47, Ιούνιος 1961, Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

¹⁵ Έκθεση Στ. Πεσμαζόγλου επί του θέματος του Ελληνικού Οργανισμού Τουρισμού, Δεκέμβριος 1956, Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

¹⁶ Πρέσβευε, μάλιστα, ότι ένας προγραμματισμός μετρίων χρονικών ορίων αρκούσε επί του παρόντος, από την στιγμή, μάλιστα, που στην Ελλάδα «το προγραμματικώς σκέπτεσθαι μόλις τώρα αρχίζει να δημιουργείται εις τας συναειδήσεις είτε των κυβερνώντων είτε των διδασκόντων είτε των εκτελούντων». Βλ. «Ομιλία Κ. Τσάτσου

(ξενοδοχείων, μοτέλ, περιπτέρων, κέντρων αναψυχής, οδικών σταθμών, λιμενικών και άλλων εγκαταστάσεων) συνδυάστηκε με την οργάνωση των μεταφορών και τη βελτίωση των συγκοινωνιών, του οδικού δικτύου και των τηλεπικοινωνιών σε όλη την επικράτεια, αλλά και με την ανάδειξη αρχαιολογικών χώρων και μνημείων, τη δημιουργία μουσείων και αθλητικών εγκαταστάσεων και την οργάνωση και προβολή καλλιτεχνικών εκδηλώσεων και φεστιβάλ. Ειδικά το πρόγραμμα της οδοποιίας προσδιοριζόταν, πέρα από τις δυνατότητες του προϋπολογισμού, από τρεις συνιστώσες: τις εμπορικές, τις στρατιωτικές και τις τουριστικές ανάγκες¹⁷. Ιδιαίτερο βάρος δόθηκε στην ανέγερση σύγχρονων ξενοδοχειακών μονάδων, πρωταρχικά στην περιοχή των Αθηνών¹⁸, αλλά και σε κομβικά σημεία της επαρχίας με την επίβλεψη και τον σχεδιασμό του Ε.Ο.Τ., τα περίφημα Ξενία¹⁹.

Η θεώρηση του Κ. Τσάτσου για τον τουρισμό ως συντελεστή ανάπτυξης ήταν πολυδιάστατη. Κατ' αρχήν δεν συμεριζόταν τις απόψεις των απαισιόδοξων, όπως τους χαρακτήριζε, ότι η Ελλάδα έπρεπε να καταστεί κατεξοχήν τουριστική χώρα.

κατά τα εγκαίνια του Κέντρου Τουριστικής Εκπαίδευσης της Ανωτέρας Σχολής Βιομηχανικών Σπουδών στις 8 Φεβρουαρίου 1958», *Νέα της Ανωτέρας Βιομηχανικής Σχολής*, τ. 36, έτος Ζ' 1959-60, Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

¹⁷ Ήδη στο πρώτο οικονομικό της πρόγραμμα για το 1956, η κυβέρνηση αποφάσισε, προς ενίσχυση του τουρισμού, «τον συγχρονισμό της οργάνωσης των μεταφορών με πλήρη συντονισμό και ανταπόκρισίν των ώστε να εξασφαλίζεται η άνετος, ευθηνή, ασφαλής και ταχεία συγκοινωνία και συγχρόνως όπως εξασφαλίσει την διά τηλεπικοινωνίας σύνδεσιν όλης της χώρας μεταξύ της και με την πρωτεύουσα», βλ. Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 2, σ. 55. Πέρα από τη δημιουργία μέσων προσέλασης και εγκαταστάσεων, ήταν απαραίτητη η κατά μήκος του οδικού δικτύου και των κυριότερων διαδρομών διάταξη τουριστικών εγκαταστάσεων, με σκοπό την προσέλκυση των ξένων, την παράταση του χρόνου διαμονής τους και τη διεύρυνση της ακτίνας επιρροής τους στην τοπική οικονομία. Γι' αυτό το λόγο, άλλωστε, το Πενταετές Πρόγραμμα Τουρισμού δεν περιελάμβανε αμιγώς τουριστικά θέματα. Ήταν ξεκάθαρο ότι η βελτίωση και ανάπτυξη του συγκοινωνιακού δικτύου αποτελούσε την πρώτη βασική προϋπόθεση κάθε προσπάθειας για ανάπτυξη. Για την αναγγελία του Πενταετούς Τουριστικού Προγράμματος από τον Κ. Τσάτσο προς τους εκπροσώπους του ελληνικού και ξένου Τύπου στις 9 Μαΐου 1959, βλ. Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 4, σσ. 77-80.

¹⁸ Για την Αθήνα είχε συγκροτηθεί ένα γενικότερο πρόγραμμα, με σκοπό τον εξωραϊσμό και την αναμόρφωση της ευρύτερης περιοχής της πρωτεύουσας. Το πρόγραμμα αυτό δεν εξαντλούνταν στην ανέγερση ξενοδοχείων. Αντίθετα, εμπεριείχε εκτεταμένα συγκοινωνιακά έργα και σχεδιασμούς πολιτιστικού περιεχομένου, με κορυφαία τη δημιουργία Πολιτιστικού Κέντρου. Ως κέντρο της χώρας, ο καλλωπισμός της Αθήνας είχε κεντρική σημασία στο πλαίσιο της προσπάθειας για προσέλκυση τουριστών, όχι μόνο για την πρωτεύουσα, αλλά και για την περιφέρεια. Βλ. σχετικά δηλώσεις του υπουργού Συγκοινωνιών και Δημοσίων Έργων Γ. Ράλλη τον Φεβρουάριο του 1957 στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., σσ. 271-274 και 278-279.

¹⁹ Τα Ξενία διακρίθηκαν ιδιαίτερα για την προσπάθεια του Ε.Ο.Τ. να επιτύχει την επιθυμητή ανάπτυξη με σεβασμό στο περιβάλλον και την παραδοσιακή αρχιτεκτονική. Ο στόχος ήταν να δώσουν το έναυσμα στη διστακτική ιδιωτική πρωτοβουλία να ακολουθήσει το παράδειγμα του κράτους και να επενδύσει στον τομέα των τουριστικών καταλυμάτων. Η συνεισφορά τους ήταν σημαντική, αλλά η παραμονή τους στα χέρια του κράτους εξελίχθηκε αντιπαραγωγική, ιδιαίτερα μετά τη δεκαετία του '80, οπότε και εξελίχθηκε σε μέσο κομματικής συναλλαγής. Βλ. Πάνος Καζάκος, *Ανάμεσα σε Κράτος και Αγορά*, ό.π., σ. 185. Αναλυτικός κατάλογος των ξενοδοχειακών μονάδων που κατασκευάστηκαν ανά περιοχή την περίοδο 1955-1963 σε σημειώματα του Κ. Τσάτσου, Φάκελοι 39-40, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

Θεωρούσε, αντίθετα, ότι η γέννηση νέων οικονομικών θεωριών και μεθόδων και η εξέλιξη της τεχνολογίας διαμόρφωναν μία νέα εποχή με ίσους όρους ανάπτυξης για όλους. Τη διασφάλιση αυτών των όρων εγγυούταν η εξάπλωση του οικονομικού χώρου, η οποία θα επιταχυνόταν με τη σύνδεση και ένωση των οικονομιών και τον σχηματισμό κοινών αγορών. Η πορεία αυτή θα οδηγούσε στην επανεκτίμηση των οικονομικών αξιών και θα ανέτρεπε τα κριτήρια που καθόριζαν έως τότε τον φυσικό πλούτο ή τη φτώχεια των κρατών. Η ενεργός συμμετοχή της Ελλάδας σε μία οικονομική και πολιτική ενότητα, από κοινού με τα άλλα προοδευμένα κράτη της Ευρώπης, θα την καθιστούσε ικανή να επιτύχει τους στόχους της ευημερίας και της προόδου, διατηρώντας, παράλληλα, ακέραιο το δημοκρατικό της πολίτευμα²⁰. Στο πλαίσιο αυτό, ο Κ. Τσάτσος πίστευε ότι με το ισορροπημένο οικονομικό της πρόγραμμα, η κυβέρνηση μπορούσε να δώσει ώθηση στην υφιστάμενη δυναμικότητα του αγροτικού και του βιομηχανικού τομέα, ενώ ο τουρισμός θα αποτελούσε μία τρίτη, συμπληρωματική πηγή του εθνικού εισοδήματος. Αναγνώριζε, ωστόσο, τη σημασία του ως βασική πηγή πορισμού εξωτερικού συναλλάγματος και φορέα επαγγελματικής κατεύθυνσης σε μια περίοδο που η οικονομία διήγε μεταβατικό στάδιο και οι άλλοι δύο τομείς δεν είχαν αναπτυχθεί στο επιθυμητό επίπεδο ώστε να ικανοποιούν τις πιεστικές ανάγκες της οικονομίας και να καλύπτουν το άνοιγμα του ισοζυγίου εξωτερικών πληρωμών²¹.

Ενώ, όμως, εξαιρεί την οικονομική του σημασία, ο Κ. Τσάτσος υπογράμμιζε ότι ο τουρισμός αποτελούσε και το καλύτερο μέσο διεθνούς προβολής των εθνικών και πολιτιστικών αξιών²². Γι' αυτό, εξέταζε το τουριστικό πρόγραμμα σε συνδυασμό με την πνευματική και καλλιτεχνική ανάπτυξη του τόπου, ανατρέχοντας στους παράγοντες που ανέδειξαν την αρχαία Ελλάδα σε παγκόσμιο προσκυνητάρι: την τέχνη και το θέατρο²³. Πέρα από την αξιοποίηση των αρχαιολογικών χώρων ως τόπων επίσκεψης, οι

²⁰ Ο Κ. Τσάτσος θεωρούσε εξαιρετικά δυσχερές έργο την προσπάθεια της ελληνικής κυβέρνησης να συνδυάσει δύο αντιφάσεις: την εντατική προσπάθεια ανασυγκρότησης ενός υπανάπτυκτου κράτους και τη διατήρηση ακέραιων των δημοκρατικών θεσμών, καθώς εκείνη την περίοδο δεν υπήρχε άλλη μη ανεπτυγμένη χώρα, η οποία απέβλεπε στην οικονομική της ανάρρωση διατηρώντας, συγχρόνως, ακέραιες τις αρχές της δημοκρατίας και της ελευθερίας. Βλ. Ομιλία του Κ. Τσάτσου στην Αμερικανική Λέσχη Propeller Club στο ξενοδοχείο Μεγάλη Βρετανία, 30 Μαρτίου 1960, Φάκελος 39, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

²¹ Ομιλία του Κ. Τσάτσου στην Αμερικανική Λέσχη Propeller Club, 30 Μαρτίου 1960, ό.π. Πλούσια στοιχεία για την εξέλιξη της τουριστικής κίνησης στην Ελλάδα, την εισροή συναλλάγματος και τις κρατικές δαπάνες, βλ. στο έργο του γενικού γραμματέα του Ε.Ο.Τ. επί κυβερνήσεων Ε.Ρ.Ε., Ν. Φωκά, Nicolas A. Phocas, *Le tourisme en Grèce. Exposé sommaire sur le développement et la situation actuelle*, 1965. Ενδεικτικά, τα τουριστικά έσοδα αυξήθηκαν κατά την περίοδο αυτή 10 περίπου φορές ταχύτερα από οποιοδήποτε άλλο τομέα της οικονομίας, καθώς ο τουρισμός εξελίχθηκε στο δεύτερο σημαντικότερο εξαγωγικό προϊόν μετά τον καπνό, βλ. σχετικά Υπηρεσία Περιφερειακής Αναπτύξεως Ηπείρου, *Βορειοδυτική Ελλάς*, ό.π., σσ. 84-95.

²² Ομιλία Κ. Τσάτσου στη Βουλή, 21 Ιουλίου 1961, ό.π.

²³ Ανακοίνωση Κ. Τσάτσου στους εκπροσώπους του ελληνικού και ξένου Τύπου για τη σύλληψη του προγράμματος τουριστικής αξιοποίησης της χώρας. Ήταν χαρακτηριστική η επισήμανσή του ότι το τουριστικό πρόγραμμα δεν απέβλεπε απλώς στην αύξηση της εισροής των ξένων στην Ελλάδα ούτε ήταν προσανατο-

παραστάσεις των μεγάλων έργων των αρχαίων Ελλήνων δραματουργών θα προσέλκυαν τους ξένους προσφέροντας μία πρώτη τάξεως επαφή με τον ελληνικό πολιτισμό. Η διεθνής προβολή του αρχαίου δράματος συνιστούσε καθήκον της Πολιτείας, καθώς συνέβαλε στον πανανθρώπινο πολιτισμό. Ήταν πολύ σημαντική η παρουσίασή του στην κοιτίδα του, όπως απέδειξε η περιορισμένη απήχηση των παραστάσεων στη Σικελία και τη Ν. Γαλλία. Η συνεχής αύξηση της επισκευσιμότητας στο Ηρώδειο και την Επίδαυρο οφειλόταν στο γεγονός ότι οι ξένοι παρακολουθούσαν το αρχαίο δράμα περισσότερο σαν ιερή ακολουθία παρά σαν θεατρικό έργο, όπου δίνεται έμφαση στην κατά λέξη κατανόηση του λόγου. Ήταν σημαντικό ότι, παρά την απομάκρυνσή του από τις θρησκευτικές του ρίζες, το αρχαίο ελληνικό θέατρο διατηρούσε τα στοιχεία εκείνα που ξεπερνούσαν τον χρόνο και τις κοινωνικές συμβατότητες κάθε εποχής και αποτελούσε επίτευγμα του σύγχρονου ελληνικού θεάτρου το γεγονός ότι κατόρθωσε να μεταδώσει στον ξένο θεατή τη μεταφυσική και αισθητική ουσία του αρχαίου δράματος. Εξάλλου, το θέατρο, όπως τόνιζε, «μπορεί να διδάξει ό,τι διδάσκεται με τον λόγο, καθώς εκφράζει κάτι που είναι πέρα από το λόγο»²⁴.

Όμως ο τουρισμός ενείχε και ένα άλλο, ειδικό νόημα και μία βαθύτερη σημασία για τον Κ. Τσάτσο: ήταν ο καλύτερος τρόπος επαφής των εθνών και των λαών, πηγή αμοιβαίας γνωριμίας και κατανόησης, μέσο εξομάλυνσης των διαφορών και οικοδόμησης της φιλίας, γιατί ο τουρισμός καλλιεργεί το πνεύμα και διευρύνει τα ενδιαφέροντα φέρνοντας τον καθένα μας σε επαφή με νέους τρόπους ζωής. Στην Ελλάδα αποκτούσε ακόμα μεγαλύτερη σημασία, καθώς η ιστορία και το φυσικό της περιβάλλον παρείχαν μεγάλες δυνατότητες ανάπτυξης στον τουρισμό. Είναι χαρακτηριστική η διατύπωσή του ότι «ο φυσικός κόσμος αφ' ης στιγμής συνδεθή με τον άνθρωπο γίνεται στοιχείο του πνευματικού κόσμου, παράγων πολιτισμού, ο πλέον απαραίτητος παράγων πολιτισμού... Η Ελλάδα λόγω της ουσίας του πολιτισμού της έχει περισσότερο ανάγκη από κάθε άλλη να παραμείνει κοντά στη φύση»²⁵. Αυτό, εξάλλου, επίτασσε η αλληλεξάρτηση φύσης και πνευματικής παράδοσης στη χώρα μας, αλληλεξάρτηση, η οποία προσέδιδε στην πνευματική δημιουργία και την ηθική ζωή μία ενότητα και συνέχεια, διότι το αναλλοίωτο στοιχείο της ελληνικής φύσης προσδιόριζε πάντα τη μοίρα του ελληνικού πνεύματος²⁶.

Η ελληνική φύση δεν είναι μόνο ωραία, έχει και διδακτική αξία. Το αρχαίο μνημείο είναι και αυτό βλαστός της φύσης και μας διδάσκει εξίσου. Είναι μία ζωντανή διδασκαλία, μία «παιδεία» του ταξιδιώτη. Το νόημα της «παιδείας» αυτής

λισμένο στην αποκόμιση αποκλειστικά οικονομικών οφελών. Βλ. σχετικό δημοσίευμα στη *Μεσσηνία*, 16 Απριλίου 1956, Φάκελος 39, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

²⁴ Ομιλία Κ. Τσάτσου σε συνέδριο θεάτρου, *χ.χ.*, Φάκελος 39, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

²⁵ Προσφώνηση Κ. Τσάτσου στην Έκτη Γενική Συνέλευση της Διεθνούς Ενώσεως για τη Διατήρηση της Φύσεως, 11 Σεπτεμβρίου 1958, Φάκελος 39, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

²⁶ Άρθρο Κ. Τσάτσου με τίτλο «Ο Μύθος της Νέας Ελλάδας», *Καθημερινή*, 24 Αυγούστου 1947.

είναι η υλοποιημένη μορφή των υψηλών ιδεωδών της ελευθερίας, της τάξης, της ισορροπίας και του μέτρου, τα οποία αποτελούν τα θεμέλια του δυτικού πολιτισμού. Ο ελληνικός τουρισμός συνέβαλε στην ανάπτυξη και τη διάδοση των ιδεωδών αυτών. Εξαιτίας όλων αυτών, ο ελληνικός τουρισμός αποκτούσε μία πνευματική και ηθική σημασία, πέραν και υπεράνω της οικονομικής του. Αυτός ήταν ο θεμελιώδης λόγος για τον οποίο έπρεπε να τυγχάνει του ενδιαφέροντος κάθε κυβέρνησης αλλά και της υποστήριξης όλου του κόσμου²⁷.

Βασική αρχή της κυβέρνησης, χαρακτηριστική της κοινωνικής της θεωρίας, ήταν ότι ο τουρισμός δεν έπρεπε να απευθύνεται τόσο στους έχοντες οικονομική ευχέρεια όσο στις μεσαίου και χαμηλότερου εισοδήματος τάξεις²⁸. Γι' αυτό και η διαμονή όφειλε να συνδυάζει την άνεση με το χαμηλό κόστος, χωρίς, ωστόσο, να παραβλέπονται και οι υποδομές που απευθύνονταν σε τουρίστες υψηλότερου εισοδήματος, όπως μαρίνες και σταθμοί εξυπηρέτησης θαλαμηγών, καζίνο, γήπεδα γκολφ, κέντρα αναψυχής ορεινού²⁹ και θαλάσσιου τουρισμού³⁰.

Άλλες βασικές αρχές της κυβερνητικής πολιτικής ήταν: η αύξηση των μέσων επικοινωνίας με τις χώρες εκείνες από τις οποίες προερχόταν το σημαντικότερο από οικονομική άποψη τουριστικό ρεύμα³¹, η εις βάθος αξιοποίηση των ήδη καθιερωμένων στη συνείδηση τουριστικών περιοχών γιατί η ανάπτυξή τους ήταν ταχεία, αποδοτική και ασφαλής, αλλά, ταυτόχρονα, και η δημιουργία νέων προορισμών διεθνούς ενδιαφέροντος. Έτσι, παράλληλα με την αξιοποίηση των κλασικών μνημείων, που ήταν διεθνώς γνωστά, το ενδιαφέρον των τουριστών θα στρεφόταν και σε βυζαντινά μνημεία και άλλες εκδηλώσεις του νεοελληνικού πολιτισμού. Επιπλέον, πέρα από την αξιοποίηση τόπων με ιστορική αξία, επιδιώχθηκε η ανάδειξη περιοχών με ιδιαίτερο φυσικό κάλλος, ειδικά στη Β. Ελλάδα, καθώς οι ακτές του Β. Αιγαίου παρέμεναν σε μεγάλο βαθμό άγνωστες, ενώ

²⁷ Ομιλία Κ. Τσάτσου στο Propeller Club, 30 Μαρτίου 1960, ό.π.

²⁸ Χαρακτηριστικό ήταν το ενδιαφέρον του Κ. Καραμανλή για τη δημιουργία λαϊκών πλαζ, με πρώτη αυτήν της Βουλιαγμένης, η οποία ολοκληρώθηκε σε 86 ημέρες, που θα ικανοποιούσε μία πραγματική ανάγκη του πληθυσμού της Αθήνας για φθηνή καλοκαιρινή ψυχαγωγία. Βλ. ομιλία Κ. Τσάτσου στη Βουλή, 21 Ιουλίου 1961, ό.π.

²⁹ Παρά την επιφυλακτικότητά της για επενδύσεις στον τομέα του ορεινού τουρισμού, η κυβέρνηση προώθησε σχέδια για την ανάπτυξη και προβολή ενός, τουλάχιστον, ορεινού θέρετρου, μετά και από υποδείξεις ξένων ειδικών, με σκοπό την προσέλκυση επισκεπτών, κυρίως από τη Μ. Ανατολή. Ως καταλληλότερο μέρος επιλέχθηκε η Πάρνηθα, η οποία συνδυάζε πολλά πλεονεκτήματα: εγγύτητα στην Αθήνα, ήπιο κλίμα, ωραία τοποθεσία, πλούσια βλάστηση, δυνατότητα συνδυασμού με θαλάσσιο τουρισμό στις ακτές του Σαρωνικού. Για την απόφαση αυτή αλλά και λεπτομέρειες για το ιστορικό κατασκευής του ξενοδοχείου στην Πάρνηθα, βλ. σημείωμα Π. Μυλωνά, 1 Μαΐου 1965, Φάκελος 41, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

³⁰ Για τις προσανατολισμένες στην ψυχαγωγία των πλούσιων τουριστών υποδομές, βλ. στην ομιλία του Κ. Τσάτσου προς το Propeller Club, ό.π. Ειδικότερα για τη λειτουργία σταθμών εξυπηρέτησης και ανεφοδιασμού θαλαμηγών, βλ. σχετική ανακοίνωση του Ε.Ο.Τ., 1962, Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

³¹ Για τις χώρες προσέλευσης των τουριστών και, γενικότερα, τη ροπή του τουριστικού ρεύματος καθ' όλη την εξεταζόμενη περίοδο, βλ. Υπηρεσία Περιφερειακής Αναπτύξεως Ηπείρου, *Βορειοδυτική Ελλάδα*, ό.π., σσ. 46-55.

θα μπορούσαν να αποτελέσουν θαυμάσιο προορισμό για τους προερχόμενους από την Κ. Ευρώπη τουρίστες³². Η προτεραιότητα στην αξιοποίησή τους καθοριζόταν με κριτήριο το συμφέρον της εθνικής οικονομίας, αποκλείοντας τοπικές επιρροές και υπολογισμούς³³.

Προπομπός της ανάπτυξης νέων τουριστικών κέντρων ήταν ο εσωτερικός, λαϊκός τουρισμός, στην ενίσχυση του οποίου απέβλεπε, άλλωστε, η προσπάθεια προσέλκυσης των μεσαίων και χαμηλότερων εισοδηματικά τάξεων. Η σημασία του ήταν οικονομική, πολιτιστική και εθνική. Οικονομική γιατί συντελούσε στην καλύτερη γεωγραφική διακίνηση και κατανομή του εθνικού εισοδήματος. Πολιτιστική γιατί συντελούσε στην εξισορρόπηση του πολιτιστικού επιπέδου στη χώρα και, τέλος, εθνική γιατί ενίσχυε την εθνική συνείδηση και συνοχή γύρω από τον κοινό στόχο της εθνικής ανάπτυξης και συνέβαλε στη δημιουργία ομοιόμορφου εθνικού φρονήματος³⁴.

Η σφραγίδα του Κωνσταντίνου Τσάτσου στην οργάνωση και υλοποίηση του κυβερνητικού προγράμματος για τον τουρισμό είναι αποτυπωμένη κυρίως στις μεθόδους με τις οποίες υλοποιήθηκε το ογκώδες έργο στη «βιομηχανία ξένων», όπως την αποκαλούσε³⁵: την αξιοποίηση του έμπνευχου δυναμικού με την εκπαίδευση προσωπικού για τη στελέχωση τόσο των δημοσίων όσο και των ιδιωτικών τουριστικών οργανισμών και εγκαταστάσεων (π.χ. ίδρυση Κέντρου Τουριστικής Εκπαίδευσης στην Ανωτέρα Σχολή Βιομηχανικών Σπουδών και Σχολών Τουριστικής Εκπαίδευσης)³⁶ και την χρησιμοποίηση κορυφαίων αλλά και νέων αρχιτεκτόνων και μηχανικών στα εκτελούμενα έργα, τη διοχέτευση κεφαλαίων στην επαρχία με σκοπό τη διατήρηση θέσεων εργασίας σε ευαίσθητες περιοχές³⁷, την παροχή δανείων σε μικρές επιχειρήσεις μέσω του Ο.Χ.Ο.Α. και του Ταμείου Παρακαταθηκών και Δανείων³⁸,

³² Ενδεικτική αναφορά στην ανάπτυξη των τουριστικών υποδομών στη Βόρεια Ελλάδα υπάρχει στην ομιλία του Κ. Τσάτσου στη Θεσσαλονίκη, 29 Μαΐου 1960, Φάκελος 39, Α.Κ.Τ./Γ.Β. Η προώθηση της ανάπτυξης νέων, ανεκμετάλλετων περιοχών – χαρακτηριστική περίπτωση αποτελούσε η Χαλκιδική – είχε και πρακτική σημασία, καθώς προλάμβανε τον κίνδυνο κορεσμού των τουριστών από τους ήδη πολυσύχναστους προορισμούς. Βλ. ομιλία Κ. Τσάτσου στη Βουλή, 21 Ιουλίου 1961, ό.π.

³³ Βλ. την αναγγελία από τον Κ. Τσάτσο του Πενταετούς Τουριστικού Προγράμματος στο Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 4, σ. 78-79.

³⁴ Σημείωμα περί εσωτερικού τουρισμού, χ.χ., Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β. Αξιολογή ανάλυση της σημασίας και του μεγέθους του εσωτερικού τουρισμού στο Υπηρεσία Περιφερειακής Αναπτύξεως Ηπείρου, *Βορειοδυτική Ελλάς*, ό.π., σσ. 98-105.

³⁵ Βλ. σχετικά την ομιλία του Κ. Τσάτσου κατά τη διάρκεια γεύματος που του παρέθεσε η Ελληνική Περιηγητική Λέσχη, *Εθνικός Κήρυξ*, 24 Ιουλίου 1958.

³⁶ Χαρακτηριστικές οι ομιλίες του Κ. Τσάτσου στα εγκαίνια του Κέντρου Τουριστικής Εκπαίδευσης στις 8 Φεβρουαρίου 1958, βλ. *Νέα της Ανωτέρας Βιομηχανικής Σχολής*, ό.π. και στα εγκαίνια της Σχολής Τουριστικών Επαγγελμάτων στην Κηφισιά, 24 Ιανουαρίου 1960, Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

³⁷ Για τη σύγκριση των δαπανών που προορίζονταν για έργα στην επαρχία σε αντιδιαστολή με την περιοχή Αθηνών-Πειραιώς, βλ. επιστολή Κ. Τσάτσου προς *Το Βήμα*, 13 Ιουλίου 1959.

³⁸ Διευκρινιστικά στοιχεία για την παροχή δανείων και κεφαλαίων μέσω Ν.Π.Δ.Δ. παρέχει σημείωμα του Κ. Τσάτσου της 18ης Οκτωβρίου 1960 σχετικά με την έγκριση του τουριστικού προγράμματος για το

την αλλαγή νοοτροπίας του πληθυσμού ως προς την αντιμετώπιση του τουρισμού, την αναδιάρθρωση και αναβάθμιση οργανισμών και υπηρεσιών, όπως ο Ε.Ο.Τ. και η Αρχαιολογική Υπηρεσία³⁹, την διεθνή διαφημιστική προβολή του ελληνικού τουρισμού, την ενίσχυση της ακτοπλοΐας⁴⁰ και την προώθηση της συνεργασίας με γειτονικά κράτη και λαούς. Όσον αφορά το τελευταίο, έργο μεγάλης ολκής ήταν η πορθμειακή σύνδεση με την Ιταλία, σε συνδυασμό με την κατασκευή οδικού δικτύου που θα εκμεταλλευόταν τη νέα διεθνή τάση για αξιοποίηση του αυτοκινήτου και θα συντελούσε στην ανάπτυξη της, υποβαθμισμένης έως τότε, Β.Δ. Ελλάδας⁴¹. Ειδική μνεία, επίσης, οφείλεται στον αναβαθμισμένο ρόλο του Ε.Ο.Τ., του οποίου η συμβολή στον σχεδιασμό και την υλοποίηση του τεράστιου αυτού προγράμματος ήταν καίρια⁴².

1961 σε κυβερνητική σύσκεψη, Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β. Ακόμα, βλ. Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 5, σ. 394.

³⁹ Βασικό σταθμό στην ιστορία της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας αποτέλεσε η παραγωγή της στο υπουργείο Προεδρίας της Κυβερνήσεως από τις αρχές του Οκτωβρίου 1960. Τότε κατέστη δυνατή η αναδιοργάνωσή της και η παραγωγή της υπό ενιαία αυτοτελή διοικητική μονάδα, την Υπηρεσία Αρχαιοτήτων και Αναστηλώσεως. Η αναδιοργάνωση της Υπηρεσίας και η παρακολούθηση του έργου της από τον αρμόδιο υπουργό συνετέλεσαν στην ποιοτική βελτίωση των έργων της και στη ραγδαία αύξηση των εσόδων, που κατευθύνονταν στη διάσωση και προστασία των μνημείων και στην έκδοση επιστημονικών και εκλαϊκευμένων συγγραμμάτων, βλ. σημείωμα της Υπηρεσίας Αρχαιοτήτων και Αναστηλώσεως, χ.χ., Φάκελος 42, Α.Κ.Τ./Γ.Β. Για το πρόγραμμα της Υπηρεσίας μετά τη ριζική αναδιοργάνωση και την παραγωγή της στο υπουργείο Προεδρίας, βλ. Κωνσταντίνος Σβολόπουλος (επιμ.), *Κωνσταντίνος Καραμανλής*, ό.π., τ. 4, σσ. 482-483. Την ανάγκη αναδιοργάνωσης της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας είχε επισημάνει ο Κ. Τσάτσος ήδη από το 1948, όταν επισήμανε ότι: «οι αρχαιολογικές υπηρεσίες στην Ελλάδα έχουν ιδιαίτερη σημασία. Είναι συνυφασμένες με την Ιστορία και τον πολιτισμό της. Είναι θεματοφύλακες θησαυρών που έχουν ηθική και πνευματική αξία, αλλά επίσης και μεγίστη οικονομική σημασία». Βλ. Άρθρο Κ. Τσάτσου στην *Καθημερινή*, 4 Ιουλίου 1948. Ο Β. Πετράκος χαρακτηρίζει την αναδιοργάνωση της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας ως τη σημαντικότερη κίνηση του Κ. Καραμανλή για την προστασία των αρχαίων, βλ. Βασίλειος Χ. Πετράκος, «Η συμβολή του Κωνσταντίνου Καραμανλή στην πρόοδο της ελληνικής αρχαιολογίας», στο Κωνσταντίνος Σβολόπουλος, Κωνσταντίνα Ε. Μπόττσιου, Ευάνθης Χατζήβασιλείου (επιμ.), *Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής στον Εικοστό Αιώνα*, ό.π., τ. Γ', σσ. 299-302.

⁴⁰ Για τη ναυπήγηση νέων ακτοπλοϊκών σκαφών και την προσπάθεια αναδιάρθρωσης της λειτουργίας του συστήματος στην ακτοπλοΐα, βλ. υπηρεσιακό υπόμνημα Ε.Ο.Τ. προς Κ. Τσάτσο σχετικά με τις επερωτήσεις στη Βουλή επί της παραγγελίας τριών επιβατικών πλοίων, 1962, Φάκελος 41, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

⁴¹ Η θαλάσσια σύνδεση με την Ιταλία από τον Αύγουστο του 1960 και, ουσιαστικά, η εκ νέου διάνοιξη της οδού που συνέδεε την Αδριατική με την Κωνσταντινούπολη –η αρχαία Εγνατία (εξ ου και το όνομα του ελληνικού ferry boat ΕΓΝΑΤΙΑ)– σχημάτιζαν, σε συνδυασμό με τον διαβαλκανικό αυτοκινητόδρομο Βελιγραδίου-Αθηνών, τους δύο βασικούς άξονες του ελληνικού συγκοινωνιακού δικτύου. Πέριξ αυτών, συνδυάζοντας και τις ανάγκες του εμπορίου, θα δημιουργούνταν δίκτυο οδών προς όλα τα κύρια σημεία τουριστικού ενδιαφέροντος. Βλ. σχετικά τις ομιλίες του Κ. Τσάτσου προς το Propeller Club, 30 Μαρτίου 1960, ό.π., και στην έναρξη των εργασιών του Διεθνούς Συνεδρίου Τουριστικών Πρακτόρων Ευρώπης, 12 Μαρτίου 1960, Φάκελος 40, Α.Κ.Τ./Γ.Β. Μία συνολική οπτική της αξίας του έργου και του ακολουθητέου τρόπου για την ορθή αξιοποίησή του, μας παρέχει η έκθεση του Σ. Πεσμαζόγλου για τον Ε.Ο.Τ., Δεκέμβριος 1956, ό.π. Όσον αφορά τις δυνατότητες και τις υποδομές που απαιτούνταν για την τουριστική ανάπτυξη της Β.Δ. Ελλάδας, ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσιάζει η μελέτη του Τεχνικού Γραφείου Δοξιάδη, βλ. σχετικά Υπηρεσία Περιφερειακής Αναπτύξεως Ηπείρου, *Βορειοδυτική Ελλάδα*, ό.π., σσ. 105 κ.ε.

⁴² Ειδική αναφορά στο έργο του Ε.Ο.Τ., *Ξενία*, τεύχος 47, Ιούνιος 1961.

Η ταχύτητα και ο δυναμισμός υλοποίησης του τουριστικού προγράμματος ήταν χαρακτηριστικά της αποφασιστικότητας για παραγωγή έργου. Ο Κ. Τσάτσος θεωρούσε ότι η πίεση που του ασκούσε ο πρωθυπουργός ήταν μεγάλη, αλλά και αναγκαία, όπως αποδείχθηκε, «γιατί τα έργα στην Ελλάδα γίνονται μόνο υπό πίεση»⁴³. Αναγνώρισε, ήδη από τότε, την αξία του έργου που είχε επιτελεσθεί με την καθοριστική συμβολή του Κ. Καραμανλή: «Επετύχατε, νομίζω, εις τον τομέα του τουρισμού, χάρις εις το επίμονον ενδιαφέρον σας, εκείνο το οποίον ζητείτε από όλας τας υπηρεσίας της κρατικής μηχανής: το πάθος της πραγματοποιήσεως, το πάθος της δημιουργίας. Χάρις εις αυτό, χάρις εις την πολιτικήν και οικονομικήν σταθερότητα αι οποία αποτελούν την απαραίτητον προϋπόθεσιν δια κάθε γόνιμον προσπάθειαν, είμαι βέβαιος ότι η πραγματικότης του προσεχούς μέλλοντος θα συμπέση με τας αισιοδόξους προβλέψεις μας. Βεβαίως, δεν θέλω να ισχυρισθώ ότι όσα θα επιτελέσητε εις τον τομέαν αυτόν θα είναι τα σπουδαιότερα έργα της πολιτικής σας σταδιοδρομίας. Είναι, όμως, έργα ορατά, απτά, τα οποία θα μείνουν, όταν ίσως άλλαι, μεγαλύτεραι, προσφοραί σας θα έχουν ανάγκη της ιστορικής αναδιφήσεως δια να επανέλθουν εις την μνήμην των επιγενομένων»⁴⁴.

Δεν έλειψε, ωστόσο, η κριτική από την αντιπολίτευση και σημαντική μερίδα του Τύπου, με επίκεντρο ακριβώς αυτή τη βιασύνη, η οποία είχε οδηγήσει, κατ' αυτούς, σε αλόγιστες δαπάνες και υπερβάσεις, οι οποίες θα μπορούσαν να είχαν αποφευχθεί. Ο Κ. Τσάτσος, όμως, αντέτεινε ότι οι επικριτές δεν υπολόγιζαν τη σημασία του παράγοντα χρόνου στην ολοκλήρωση των έργων: αν αυτήν την περίοδο δεν καταβαλλόταν υπεράνθρωπη προσπάθεια για τη δημιουργία χώρων υποδοχής και μέσω ψυχαγωγίας των επισκεπτών, η συνεχής αύξηση του τουριστικού ρεύματος κινδύνευε να αντιστραφεί εξαιτίας του ταχύτατα αναπτυσσόμενου ανταγωνισμού στην Αν. Μεσόγειο⁴⁵. Μόνο στην περίπτωση του ξενοδοχείου της Πάρνηθας αναγνώριζε και ο ίδιος ο Κ. Τσάτσος ότι η κριτική είχε βάση, τονίζοντας χαρακτηριστικά: «σε μία περίπτωση μονάχα η πίεσή του έβλαψε, στο ξενοδοχείο της Πάρνηθας και αυτό το

⁴³ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, Αθήνα, 2000. τ. Α', σ. 342.

⁴⁴ Ομιλία Κ. Τσάτσου στη Βουλή, 21 Ιουλίου 1961, ό.π.

⁴⁵ Για την επιχειρηματολογία αυτή του Κ. Τσάτσου και για τη μέθοδο υλοποίησης των έργων από τον Ε.Ο.Τ. βλ. την σχετική ομιλία του στις 24 Μαρτίου 1961, Φάκελος 39, Α.Κ.Τ./Γ.Β., όπου, καταλήγοντας, τόνισε: «Δεν διεκδικούμε το αλάθητον. Την στιγμήν κατά την οποίαν διά πρώτην φοράν εν Ελλάδι, χωρίς τουριστικήν πείραν και με τον επιβαλλόμενον από τα πράγματα ταχύν ρυθμόν, εξετελέσαμεν ένα έργον τιαύτης εκτάσεως, ποσώς δεν αποκλείεται να έχουν γίνει και αισθητικά σφάλματα, να έχουν γίνει και έργα τα οποία θα ήτο δυνατόν να εκτελεσθούν βραδύτερον, και να παρελείφθησαν άλλα τα οποία ήσαν πλέον επείγοντα. Θα ήτο έλλειψις σοβαρότητος να υποστηριχθή ότι δεν έγιναν και ορισμένα παραλείψεις και ότι δεν υπάρχουν και υπερβάσεις. Αλλά αυτά σε λεπτομέρειες, χωρίς να υπερβαίνουν το παραδεδομένο όριο, ελάχιστα σε σύγκριση με το τεράστιο έργο». Εξάλλου, πέραν του γεγονότος ότι η τουριστική πολιτική δεν είχε ταμειακό χαρακτήρα, αφού απέβλεπε κυρίως στην κάλυψη του ανοίγματος του ισοζυγίου εξωτερικών πληρωμών, τα τουριστικά έργα είχαν ήδη αποδειχθεί επωφελή και αμεσότερης απόδοσης από άλλα δημόσια έργα, βλ. προεκλογική ομιλία Κ. Τσάτσου στο θέατρο «Κεντρικόν», *Εθνικός Κήρυξ*, 26 Οκτωβρίου 1961.

πλήρως ακριβά... Ευτυχώς που η αναγνωρισμένη τιμιότητά μου δεν τους επέτρεψε να μου καταλογίσουν και περισσότερες ευθύνες»⁴⁶. Όμως, υπήρξαν τόσες άλλες περιπτώσεις που η ταχύτητα και η αποφασιστικότητα οδήγησαν στην ολοκλήρωση έργων ζωτικής σημασίας.

Ένα παράδειγμα που συμυκνώνει τα στοιχεία της συνεκτικής αναπτυξιακής πολιτικής που ακροθιγώς αναφέρθηκαν, αποτελεί η σύσταση του Κρατικού Θεάτρου Βορείου Ελλάδος: σε συγκέντρωση πνευματικών ανθρώπων στο σπίτι του Κ. Τσάτσου τον Νοέμβριο του 1960, ο Κ. Καραμανλής ρώτησε τον Γ. Θεοτοκά τι μπορούσε να κάνει για την προαγωγή της πνευματικής ζωής του τόπου και εκείνος του απάντησε: «Να κάνετε κρατικό θέατρο στη Θεσσαλονίκη...». Παρά τους ενδοιασμούς του για το κόστος του έργου, ο Κ. Καραμανλής ανέθεσε το σχέδιο οργάνωσης και προϋπολογισμού στον διευθυντή της δραματικής σχολής του Εθνικού Σ. Καραντινό, με εντολή να του προσκομισθούν το ταχύτερο. Τα σχέδια υποβλήθηκαν, πράγματι, εντός 10 ημερών, έγιναν αποδεκτά και στις 13 Ιανουαρίου 1961 ιδρύθηκε το Κρατικό Θέατρο Βορείου Ελλάδος⁴⁷. Με τον Οιδίποδα Τύραννο που ανέβασε η νέα κρατική σκηνή στις 20 Αυγούστου 1961, εγκαινιάστηκε το θέατρο των Φιλίππων στο πλαίσιο του προγράμματος για την ανάδειξη των αρχαιολογικών χώρων της Β. Ελλάδας με τα μεγάλα έργα του αρχαίου ελληνικού θεάτρου⁴⁸.

⁴⁶ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Λογοδοσία*, ό.π., σσ. 342-343.

⁴⁷ Σημείωμα Κ. Τσάτσου, *χ.χ.*, Φάκελος 39, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

⁴⁸ Ομιλία Κ. Τσάτσου στα εγκαίνια του αρχαίου θεάτρου των Φιλίππων, 20 Αυγούστου 1961, Φάκελος 39, Α.Κ.Τ./Γ.Β.

Φεστιβάλ Επιδαύρου και Αθηνών: η παρέμβαση του Κωνσταντίνου Τσάτσου

Μετά την εκλογική επιτυχία της Ε.Ρ.Ε. στις εκλογές του 1956, ο Κωνσταντίνος Καραμανλής εμπιστεύεται το Υπουργείο Προεδρίας στον Κωνσταντίνο Τσάτσο συνεκτιμώντας την παιδεία, την καλλιέργεια, την εμπειρία και την αποτελεσματικότητά του. Σε μια δύσκολη μετεμφυλιακή περίοδο με νωπές, ακόμα, τις μνήμες και τις αντιθέσεις του παρελθόντος, η ανασυγκρότηση της χώρας και η έξοδός της από την απομόνωση αποτελεί μια από τις προτεραιότητες του νέου κυβερνητικού σχήματος. Η ανάδειξη των αρχαιολογικών χώρων και η οργάνωση, σε αυτούς, παραστάσεων, που δεν διαχειρίζονται απλώς την προγονική πνευματική παραγωγή αλλά προβάλλουν και τις νεότερες καλλιτεχνικές τάσεις, θα μπορούσε να ικανοποιήσει τις πολιτισμικές αναζητήσεις των συγχρόνων επισκεπτών και παράλληλα να τονώσει την οικονομία με την εισροή συναλλάγματος. Ο Υπουργός Προεδρίας, έχοντας αναλάβει το δύσκολο έργο της σύζευξης του τουρισμού με τα θεσμοθετημένα, ήδη, Φεστιβάλ Αθηνών και Επιδαύρου, επωμίζεται την προώθηση του αισθητικού desideratum της πολιτείας και συνεχίζει την προσπάθεια σύνδεσης εμβληματικών μνημείων της πολιτιστικής κληρονομιάς με την προβολή της δραματικής, μουσικής και ορχηστρικής τέχνης. Η παραμονή του Τσάτσου στον ίδιο υπουργικό θώκο, στην κυβέρνηση, που προκύπτει από τις εκλογές του 1958, επιτρέπει, εν μέρει, την ολοκλήρωση του οράματός του για τον πολιτισμό¹.

Ακολουθώντας τη γραμμή, που χάραξε ο προκάτοχός του Γεώργιος Ράλλης,² ο Κ. Τσάτσος εστιάζει την προσοχή του στο χαρακτήρα του προγράμματος. Σε δηλώσεις του, πριν από την έναρξη του φεστιβάλ Αθηνών, τονίζει ότι, για να γίνει ανταγωνιστικό με ανάλογους θεσμούς άλλων χωρών,

γίνεται μια προσπάθεια να έχει κάθε τι μέσα εις το θέατρον Ηρώδου του Αττικού κάποιον ελληνικότητα, να προσφέρωμεν ούτω κάτι που να έχει μιαν ιδιότυπον σφραγίδα, κάτι που δεν ημπορεί να το δώσει το Σάλτσμπουργκ ή το Μόναχον³.

¹ Στόχος των κυβερνήσεων της Ε.Ρ.Ε. ήταν η προβολή του αρχαίου δράματος και σε άλλα αρχαία θέατρα. Επί υπουργίας Κ. Τσάτσου αρχίζουν τα φεστιβάλ Φιλίππων-Θάσου (1957) και Δωδώνης (1960).

² Ο Γ. Ράλλης, υπουργός Προεδρίας στην κυβέρνηση Παπάγου, έχει συνδέσει το όνομά του με τη δημιουργία του Φεστιβάλ Αθηνών το 1955.

³ «Ο Υπουργός Προεδρίας ζητεί εκκεχειρίαν δια το Φεστιβάλ Αθηνών», *Τα Νέα*, 26.7.1956, σ. 2.

Η ελληνοκεντρική θεματολογία και ειδικότερα το αρχαιοελληνικό πνεύμα είναι η ειδοποιός διαφορά από τα αντίστοιχα θεάματα των ευρωπαϊκών πόλεων. Για την επίτευξη του στόχου αυτού δεν επιλέγονται κάποιοι θεματικοί κύκλοι (πχ. Θηβαϊκός, Μυκηναϊκός) ούτε γίνονται αναθέσεις για την παραγωγή πρωτότυπων έργων, που αναδεικνύουν τις θεματικές εκλεκτικές συγγένειες των αρχαιοελληνικών μύθων με τις σύγχρονες δημιουργίες⁴. Η τελική πρόταση επιδιώκει να συγκεράσει παραστάσεις αρχαίου δράματος, που πρωτοπαρουσιάστηκαν στην Επίδαυρο από το Εθνικό Θέατρο -άλλωστε «σε μια αθηναϊκή εορταστική περίοδο, άξονας κεντρικός έπρεπε φυσικά να είναι η αρχαία τραγωδία» δηλώνεται στο εισαγωγικό σημείωμα του προγράμματος του Φεστιβάλ Αθηνών του 1956- και αρχαιόθεμα οπερατικά ή χορευτικά θεάματα από την Εθνική Λυρική Σκηνή και καλλιτεχνικά συγκροτήματα, που έχουν μετακληθεί από άλλες χώρες.

Το 1956, πρώτη χρονιά του Κ. Τσάτσου στον υπουργικό θώκο, είναι μια προβληματική χρονιά για τα Φεστιβάλ. Οι περιορισμένες αφίξεις τουριστών εξαιτίας της ανθελληνικής προπαγάνδας των Βρετανών⁵ αλλά και τα οργανωτικά σφάλματα⁶ καθώς και οι καθυστερήσεις στη σύνθεση του προγράμματος και οι λανθασμένες επιλογές άλλοτε επηρεάζουν την πληρότητα των θεάτρων και άλλοτε δημιουργούν ένα αρνητικό κλίμα για τους υπευθύνους. Στις μουσικές εκδηλώσεις ιδιαίτερα ο πήγης ήταν πολύ ψηλά λόγω της παρουσίας, την προηγούμενη χρονιά στο Ηρώδειο, της Φιλαρμονικής Ορχήστρας της Νέας Υόρκης με μαέστρο το Δημήτρη Μητρόπουλο. Στο πρόγραμμα συνυπάρχουν ο *Ορφέας και η Ευρυδίκη* του Gluck, η *Ηλέκτρα* του Strauss και το χοροδράμα η *Μοίρα των Μυκηνών* σε χορογραφία Harald Kreutzberg⁷. Η πρόσκληση, από τη Λυρική Σκηνή, του Όσκαρ Βάλεκ, για να σκηνοθετήσει την επανάληψη της παράστασης του *Ορφέα και της Ευριδίκης* κρίνεται άστοχη, όταν μάλιστα έγγραφο, που έχει σταλεί από το αρμόδιο Υπουργείο της Αυστριακής Κυβέρνησης επιβεβαιώνει ότι υπήρξε μέλος του ναζιστικού κόμματος και καταδικάστηκε από τα Συμμαχικά Στρατοδικεία ως χιτλερικός συνοδοιπόρος⁸. Διαπιστώνεται, ωστόσο, μια γενικότερη επικριτική διάθεση είτε επειδή υπάρχουν πολλές συμφωνικές ορχήστρες ενώ οι

⁴ Ο σκηνοθέτης Ντίνος Γιαννόπουλος, που είχε την καλλιτεχνική ευθύνη της οργάνωσης του Φεστιβάλ το 1955, είχε εκφράσει την πρόθεσή του να υπάρχουν την δεύτερη χρονιά έργα με θέματα από το Βυζάντιο. Εάν δεν βρισκόταν ικανοποιητικός αριθμός «θα προκηρυχθεί διεθνής διαγωνισμός δια την συγγραφήν μουσικών έργων βυζαντινής υποθέσεως που θα ανεβασθούν στο μουσικό Φεστιβάλ Αθηνών 1956», *Τα Νέα*, 13.6.1955, σ. 2.

⁵ Τα επεισόδια, που έγιναν στην Αθήνα, κατά τη διάρκεια διαδηλώσεων για το Κυπριακό αποτελούν την αφορμή για την καλλιέργεια ανθελληνικού κλίματος στη Μ. Βρετανία.

⁶ Η ανταλλαγή επιστολών και σχολίων μεταξύ του Α. Λόντου, Εντεταλμένου Συμβούλου του Φεστιβάλ (*Τα Νέα*, 1.8.1956, σ. 2) και του Ι. Δραγούμη, Συμβούλου την προηγούμενη χρονιά (*Τα Νέα*, 9.8.1956, σ. 2) μαρτυρούν το μέγεθος του προβλήματος.

⁷ *Ορφέας και Ευριδίκη* από την Ε.Λ.Σ. (14, 16 & 18. 9.1956), *Ηλέκτρα* από την Κρατική Όπερα του Μονάχου (19,21 & 23.9.1956), η *Μοίρα των Μυκηνών* (29,30.8 & 2.9.1956).

⁸ «Διάημοι εκτελεσταί του Φεστιβάλ Αθηνών», *Τα Νέα*, 4.8.1956, σ. 2.

μουσικόφιλοι Αθηναίοι είναι ελάχιστοι, είτε γιατί ο Kreutzberg συνεργάστηκε με τη χορευτική ομάδα της Κούλας Πράτσικα και όχι με άλλο συγκρότημα, είτε γιατί το ρεπερτόριο της Κρατικής Ορχήστρας Αθηνών δεν ανανεώνεται και επαναλαμβάνει το αντίστοιχο των τακτικών εβδομαδιαίων συναυλιών. Παράλληλα αντιμετωπίζονται με ειρωνικό ύφος οι μετακλήσεις ξένων θιάσων:

Ευτυχώς γλυτώσαμε κι από άλλες φαεινές εμπνεύσεις: Να προσκληθώ γαλλικός θιάσος να παίξει στο Ωδείο Ηρώδου του Αττικού τον *Ορφέα στον Αδη* του Όφφενπαχ, μια οπερέττα με Φρενς κανκάν δηλαδή- διότι περί αυτού πρόκειται. Ή Να ζητήσωμε από την Κομεντί Φρανσαίζ να έρθη να παίξει κλασσικό δράμα πού; Στην Ελλάδα⁹.

Ο τύπος, με τη φονταμενταλιστική υπεράσπιση του παρελθόντος και την αδιάλλακτη στάση του απέναντι σε τολμηρές, ίσως, για τα δεδομένα της εποχής αλλά ενδιαφέρουσες συνεργασίες, οδηγείται σε στερεότυπες αντιλήψεις, που δεν επιτρέπουν μια ουσιώδη επαναδιαπραγμάτευση και μετεξέλιξη της ελληνικότητας. Ο υπουργός Προεδρίας, αποδέκτης των υπαινιγμών, των ενστάσεων, των διαμαρτυριών όλων των εμπλεκόμενων φορέων, των κομμάτων της αντιπολίτευσης αλλά και των εφημερίδων, αποφεύγει τη ρήξη και οδηγείται σε συμβιβαστικές ή εκ των ενόντων λύσεις, που δεν ικανοποιούν.

Ο προβληματισμός, πάντως, για τη φυσιογνωμία του Φεστιβάλ Αθηνών απασχολεί ιδιαίτερα τον πνευματικό κόσμο, που επιχειρεί, μέσα από έρευνα της *Επιθεώρησης Τέχνης*¹⁰ να διατυπώσει κάποιες σκέψεις για το μέλλον του θεσμού. Η διαφορετική κοσμοθεωρία των ερωτηθέντων ωστόσο, τα πρότυπα και οι εμπειρίες τους καταλήγουν σε τεράστια διάσταση απόψεων. Μοναδική σύγκλιση υπάρχει στο θέμα της πλήρους απουσίας από το πρόγραμμα των εικαστικών τεχνών ως παράλληλης εκδήλωσης¹¹. Οι ερωτηθέντες καταθέτουν τις προτάσεις τους για θεάματα ελληνικού χαρακτήρα, που απευθύνονται στο ευρύ κοινό, για αναπαραστάσεις αρχαίων εορτών, όπως τα Παναθήναια ή τα Μεγάλα Διονύσια ή για προσκλήσεις μεγάλων ονομάτων, όπως ο Στραβίνσκυ, η Κάλας, η Ουλάνοβα, ο Μπαλανσίν¹². Η προσωπική επιλογή του Κωνσταντίνου Τσάτσου να ακολουθήσει την τελευταία αυτή άποψη και να συνδέσει την έναρξη των παραστάσεων του Φεστιβάλ Αθηνών το 1957 με ένα ρεσιτάλ της Μαρίας

⁹ Ανώνυμο σχόλιο με θέμα: «Φεστιβάλ Αθηνών. Δεύτερο και τελευταίο;», *Ταχυδρόμος* 119 (21.7.1956), σ. 11.

¹⁰ «Μια έρευνα για το Φεστιβάλ Αθηνών», *Επιθεώρηση Τέχνης* 28 (Απρίλης 1957), σσ. 359-367 και 29 (Μάιος 1957), σσ. 431-439.

¹¹ Η απουσία αυτή επιχειρείται να καλυφθεί, την επόμενη χρονιά, με την έκθεση μέρους της Συλλογής Στ. Νιάρχου στο Ζάππειο (Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1958).

¹² Η πρόταση ήταν του Γιάννη Τσαρούχη. Η διορατικότητα της Ραλλούς Μάνου, που υποστηρίζει ότι «καλό είναι και το Θέατρο Ηρώδου του Αττικού, αλλά όχι για να κλεισθεί μια τόσο πλατεία καλλιτεχνική εκδήλωση.. στα βαριά ρωμικά του όρια και μόνον... Ας βγούμε λίγο από τις καμάρες του... Ας πάμε στα νταμάρια του Λυκαβηττού, στον Εθνικό κήπο, σε μια πλατεία της Πλάκας, στη λίμνη της Βουλαγιμένης» δεν αξιοποιείται γιατί οι συνθήκες δεν ήταν ώριμες.

Κάλλας εκτιμώντας ότι η παρουσία της θα προσέδιδε ιδιαίτερη λάμψη στις εκδηλώσεις και θα προέβαλλε την εικόνα της χώρας στο εξωτερικό, αποτελεί την αιτία για κακεντρεχείς και αήθεις επιθέσεις εναντίον του, οι οποίες ξεπερνούν τα όρια της καλοπροαίρετης κριτικής. Η υπερβολική, όπως εκτιμήθηκε, για τα οικονομικά δεδομένα της Ελλάδας, αμοιβή των 9000 δολλαρίων,¹³ που ζήτησε η καλλιτέχνις, θεωρήθηκε προσωπική αποτυχία του υπουργού¹⁴. Αρκετές εφημερίδες χλευάζουν τις διαπραγματευτικές ικανότητες του, ο Δ. Ψαθάς τον κατηγορεί για αντεθνική συμπεριφορά

Κύριε Τσάτσο, είτε το θέλατε είτε δεν το θέλατε, ερεζιλέψατε το κράτος μας! Αν σας έμεινε λίγη ευαισθησία, πάρτε το καπελλάκι σας, πηγαίνετε στο σπίτι σας,¹⁵

ο Κ. Νίτσος τον αντιμετωπίζει με ανεξήγητη εμπάθεια ενώ η αξιωματική αντιπολίτευση μιλά για πολιτικό σκάνδαλο και επανέρχεται με επερωτήσεις στη Βουλή για τις ατασθαλίες του Υπουργού. Ο ίδιος, υπεραμύνεται των επιλογών του και υποστηρίζει ότι

το να βλέπωμεν όμως μιαν μερίδα του τύπου εμφανίζουσαν αδιαμαρτυρήτως πολιτικούς άνδρας ως αντιμετώπους όχι των πολιτικώς υπευθύνων, αλλά προσωπικώς μιας μετακληθείσης καλλιτέχνιδος, επί τω λόγω ότι η καλλιτέχνις αυτή εδέχθη αμοιβήν ανωτέρας εκείνης, ήτις κατά τα ιδικά των κριτήρια ήτο η ορθή, τούτο αποτελεί φαινόμενον δια το οποίον πας τις θα πρέπει να θλίβεται, αν δεν είχε το πράγμα και την φαιδράν του όψιν¹⁶.

Ο θόρυβος, όμως, που ξέσπασε και οι απειλές για επεισόδια στη διάρκεια του ρεσιτάλ, δημιουργούν ένα αίσθημα ανασφάλειας στην Κάλλας, η οποία επικαλούμενη λόγους υγείας, αρνείται να εμφανισθεί στο Ηρώδειο. Μετά από μαραθώνιες συζητήσεις και την προσωπική παρέμβαση του Υπουργού, το ρεσιτάλ πραγματοποιείται τρεις μέρες αργότερα με τεράστια επιτυχία. Οι μικροκομματικές σκοπιμότητες επικράτησαν, ωστόσο, και από τη συναυλία απείχαν οι συναρχηγοί των Φιλελευθέρων Γ. Παπανδρέου και Σ. Βενιζέλος σε ένδειξη διαμαρτυρίας¹⁷.

¹³ «Ομιλεί η κ. Μαρία Κάλλας» Από την Επιτροπή του Φεστιβάλ ανακοινώθηκε ότι το ποσό, που εισέπραξε τελικά η Κάλλας ήταν 135.000 δρχ. λόγω της ματαιώσης της πρώτης εμφάνισής της. Δεν προβλεπόταν ποινική ρήτρα σε περίπτωση ανωτέρας βίας στο συμβόλαιο της, *Ελευθερία*, 7.8.1957, σ. 2.

¹⁴ Τελικά η πρώτη παράσταση ματαιώθηκε (1.8) και η Κάλλας εμφανίστηκε στις 5.8.

¹⁵ Δ. Ψαθάς, «Προς κουφόν», *Τα Νέα*, 5.8.1957, σ. 1.

¹⁶ «Γενική θυμηδία από τις δηλώσεις του κ. Κ. Τσάτσου», *Τα Νέα*, 3.8.1957, σ. 2.

¹⁷ Ο Γ. Σκαμπαρδώνης σχολιάζοντας πρόσφατα την απουσία των δύο ηγετών της αξιωματικής αντιπολίτευσης, γράφει «Η μικροκομματική πλατυποδία δεν άφησε τους Γέρο και Κλικλή να σεβαστούν μια γυναίκα που η φήμη της υπερέβαινε ασυγκρίτως όλους μαζί τους κομματικούς σχηματισμούς της εποχής», «Αστειαιτόριον. Η Κάλλας και ο Κλικλής», *Μακεδονία*, 9.3.2009 <http://www.makthes.gr/index.php?name=News&file=article&sid=35159>

Οι λοιδορίες, όμως, και η εριστική διάθεση για ένα μεγάλο καλλιτεχνικό γεγονός, σημάδεψαν τον Τσάτσο, ο οποίος, απογοητευμένος από τη συμπεριφορά των συναδέλφων του αλλά και του δημοσιογραφικού κόσμου, αναφέρεται εκτενέστατα στο γεγονός στην αυτοβιογραφική *Λογοδοσία μιας ζωής*¹⁸.

Η ένταξη των φεστιβάλ στη δικαιοδοσία του Ελληνικού Οργανισμού Τουρισμού μαρτυρεί τον προσανατολισμό τους, ο οποίος, άλλωστε, από τα πρώτα χρόνια λειτουργίας τους ήταν ορατός. Δεν μοιάζει όμως να πετυχαίνεται ο πρωταρχικός τους στόχος, η προσέλευση των τουριστών: «Και τα δυο φεστιβάλ διεξάγονται ερήμην παντός αλλοδαπού»¹⁹. Οι τουριστικές υπηρεσίες πάσχουν, η διαφημιστική εκστρατεία δεν είναι ικανοποιητική, οι αφίσες φαντάζουν εξαιρετικά αδιάφορες και το υπουργείο εμφανίζεται αδύναμο να αντιμετωπίσει την κατάσταση. Οι συζητήσεις, οι ανακατατάξεις και οι αλλαγές προσώπων στην καλλιτεχνική διεύθυνση οδηγούν σε βεβιασμένες αποφάσεις, οι οποίες ανακαλούνται εκ των υστέρων και φανερώνουν την αναξιοπιστία των υπευθύνων. Η πρόταση στο σκηνοθέτη της Metropolitan Opera Ντίνο Γιαννόπουλο να αναλάβει την καλλιτεχνική διεύθυνση του Φεστιβάλ αναιρείται,²⁰ και η ανάμειξη των καλλιτεχνικών γραφείων στις μετακλήσεις ξένων συγκροτημάτων δεν θεωρείται πανάκεια. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις το μέλλον είναι αρκετά δυσοίωνο.

Το 1959 επιτείνει περισσότερο τα προβλήματα²¹. Οι απόψεις του Κ. Τσάτσου, που είχαν δημοσιοποιηθεί με αφορμή τη συζήτηση για τον τουρισμό, παρερμηνεύονται –ο υπουργός είχε δηλώσει ότι

δια να δημιουργηθούν φεστιβάλ δεν αρκεί να τα θέλει η Κυβέρνηση πρέπει να βοηθή και η κοινή γνώμη και ο καλλιτεχνικός κόσμος²²

γίνεται λόγος για υπεροπτική συμπεριφορά που αναφέρεται στην ανωριμότητα του κοινού και των καλλιτεχνών, δημιουργείται ένα βαρύ κλίμα, το οποίο επιδεινώνεται όταν εμφανίζεται για πρώτη φορά στις εκδηλώσεις του Φεστιβάλ Αθηνών του 1959 ο γαλλικός θίασος της Marcelle Tassencourt με δύο έργα, ένα κλασσικό, την *Ανδρομάχη* του Ρανίκα και ένα σύγχρονο, εξαιρετικά άτεχνο, με αρχαιοελληνικό

¹⁸ Κ. Τσάτσο, *Λογοδοσία μιας ζωής*, τ. 1ος, Οι εκδόσεις των φίλων, Αθήνα, 2001, σσ. 344-349. Αρνητικά σχόλια δεν υπάρχουν μόνο στα *Νέα* αλλά και σε άλλα ημερήσια φύλλα, που δεν αναφέρονται.

¹⁹ Πρόσπερος, «Ο κόσμος της Τέχνης-Θέατρο», *Ελευθερία*, 27.6.1957, σ. 2.

²⁰ Ο σκηνοθέτης, σε συνέντευξη του στο Γ. Πηλιχό, δηλώνει: «Ειδοποιήθηκα τηλεφωνικά από τον Γενικό πρόξενο της Ελλάδος ότι το Υπουργείο Προεδρίας αποφάσισε την κατάργηση του Φεστιβάλ και συνεπώς θα έπρεπε να θεωρήσω ως μη γενομένη την πρότασή», *Τα Νέα*, 17.1.1958, σ. 2.

²¹ Η απουσία, από την οργάνωση του Φεστιβάλ Αθηνών, του Δήμου της Αθήνας επανέρχεται στα σχόλια «Όπως κάθε χρόνο οργανωτής του Φεστιβάλ είναι ο Ελληνικός Οργανισμός Τουρισμού. Μόνοι... από ντες: Ο Δήμος Αθηναίων, τα πνευματικά ιδρύματα, οι καλλιτεχνικές οργανώσεις και πρώτ' απ' όλα η σύγχρονη ελληνική τέχνη...Κείνο που λείπει είναι η εμπνευσμένη οργάνωσή του. Καμιά προσπάθεια εκλαΐκευσης των σκοπών και των επιδιώξεων δεν έγινε...», Φ.Κ., [Φάνης Κλεάνθης], «Επτά καλλιτεχνικά συγκροτήματα συμμετέχουν στο Φεστιβάλ Αθηνών», *Αυγή*, 1.8.1959, σ. 2.

²² Επίσημα Πρακτικά των Συνεδριάσεων της Βουλής, Συνεδρίαση Γ' (13.5.1959), σ. 707.

μύθο, ο *Αλέξανδρος* του Ζαν λε Μαρουά²³. Ο υπουργός πιστεύει ότι οι καλλιτεχνικές αναζητήσεις της Ευρώπης πρέπει να παιχθούν κάτω από την Ακρόπολη. Η επιθυμία των υπευθύνων να συμπεριλάβουν και θεατρικά σχήματα εκτός ελλαδικού χώρου αποκαλύπτει την ανάγκη να υπερπηδηθούν τα περιοριστικά όρια της εντοπιότητας και να αρχίσει ένας σκηνικός διάλογος ανάμεσα σε γηγενείς και ξένους συγγραφείς. Η απόφαση αυτή βρίσκει, όμως, αντίθετους κάποιους πνευματικούς δημιουργούς, που δεν περιορίζονται σε αρνητικές κρίσεις για το κείμενο και την παράσταση αλλά εκφράζουν και προσωπικές θέσεις, υποστηρίζοντας ότι

οι αδιόρθωτοι οργανωτές του Φεστιβάλ Αθηνών έδειξαν πως η ξιπασιά κι η ανευθυνότητά τους έχουν πάρει διαστάσεις επικίνδυνες και τους υποχρεώνει ν' αποκαλύπτονται πια μπροστά σε ο,τιδήποτε ξένο, –να μένει αναξιοποίητο για την ελληνική καλλιτεχνική ζωή τούτο το πανηγύρι...²⁴.

Ανάλογες αντιδράσεις συνοδεύουν και το γαλλικό θίασο της Marie Bell στο Ηρώδειο με τρεις δημιουργίες του Ρακίνα (*Φαίδρα*, *Βερενίκη*, *Βρεταννικός*)²⁵ την επόμενη χρονιά:

Θέλει να παρουσιάσει τα όποια αρχαιοπρεπή “απανταχόθεν της γης” έργα προς τέρψη των παρεπιδημούντων τουριστών; Πουλάμε, δηλαδή, αρχαίο πλαίσιο στους ξένους;²⁶

Η παρουσία της γαλλίδας πρωταγωνίστριας, μολοντί ο André Malraux δηλώνει ότι η ερμηνεία της στη Φαίδρα αποτελεί σταθμό για το θέατρο, δεν φαίνεται να προκαλεί ανάλογα συναισθήματα στους έλληνες θεατές. Η σύγκριση και η αντιπαραβολή της ρυθμικής καλλιέπειας της γαλλικής *Φαίδρας* με το “ζέον πάθος” του ευριπίδειου *Ιππόλυτου* κλίνει υπέρ του έλληνα τραγικού και πλανάται το ερώτημα:

όταν το Φεστιβάλ Αθηνών προσφέρει Αρχαίο Δράμα κυρίως, ποια θέσι μπορεί να έχη δίπλα σ' αυτό το υποκατάστατό του;²⁷

Οι πολιτιστικές καταβολές, η απειρία του κοινού αλλά και οι ιδεολογικές εμμονές ορισμένων καλλιτεχνών δεν «εγκρίνουν» τη θεατρική προσέγγιση των αρχαιοελληνικών μύθων από τους δημιουργούς του δυτικού κόσμου ούτε αφήνουν περιθώρια σε ανοίγματα ή καινοφανείς τρόπους σκηνικής απόδοσης. Οι σκέψεις του Κ. Τσάτσου, που εκφράστηκαν κατά τη διάρκεια του κοινοβουλευτικού ελέγχου, αναφέρονταν σε αυτήν την ακριβώς την αμφισβήτηση και την αμηχανία, που εκφράζεται στην πρόσκληση διαφορετικών προτάσεων και δεν υπήρξε πρόθεση να υποτιμηθεί κάποιος, όπως υποστηρίχτηκε.

²³ Θίασος “Théâtre et Culture”: *Alexandre* (19 & 20.8.1959), *Andromaque* (21.8.1959), σκηνοθεσία: Marcelle Tassencourt.

²⁴ Γ. Σταύρου, «*Αλέξανδρος*», *Αυγή*, 21.8.1959, σ. 2.

²⁵ *Phèdre*, σε σκηνοθεσία R. Gerome (10.8.1960), *Bérénice* σε σκηνοθεσία An. Barsacq (11.8.1960) και *Britannicus* σε σκηνοθεσία M. Jamois (12.8.1960).

²⁶ Κ. Σταματίου, «Οι παραστάσεις του θιάσου Μαρί Μπελ», *Αυγή*, 14.8.1960, σ. 2.

²⁷ Κ.Ο. [Κώστας Οικονομίδης], «*Η Φαίδρα*». *Έθνος*, 11.8.1960, σ. 2.

Η απαγόρευση της επανάληψης της παράστασης των *Ορνίθων* του Θεάτρου Τέχνης σε σκηνοθεσία Καρόλου Κουν,²⁸ την ίδια χρονιά, ήταν ίσως η πιο άστοχη ενέργεια της υπουργικής του θητείας. Η παράσταση με τους μεταφραστικούς αναχρονισμούς του Β. Ρώτα, την απουσία συγχρονισμού χορού και μουσικής αλλά κυρίως τη σκηνή της ψαλμωδίας του ιερέα με το καλυμμαύχι προκάλεσαν αντιδράσεις κάποιων θεατών. Επειδή το κείμενο είχε ελεγχθεί και υπήρχε μια εικόνα για τη σκηνοθετική γραμμή, που ακολουθεί ο Κουν στην αττική κωμωδία, οι υπεύθυνοι του Ε.Ο.Τ. όφειλαν να αντιληφθούν το πρόβλημα πριν η παράσταση φθάσει στο κοινό. Η άκομμη ανακοίνωση του Υπουργείου Προεδρίας

κατ' εντολήν του υπουργού Προεδρίας κ. Κ. Τσάτσου ματαιούται η Δευτέρα παράστασις των *Ορνίθων*. Το χθες εμφανισθέν έργον ατελέστατα προπαρασκευασμένον απετέλεσε παραμόρφωσιν του πνεύματος του κλασικού κειμένου, ωρισμένα δε σκηναί αυτού παρουσιάσθησαν κατά τρόπον προσβάλλοντα το θρησκευτικόν αίσθημα του λαού

τον εξέθεσε ανεπανόρθωτα και αποτέλεσε τελικά το έναυσμα υβριστικών επιθέσεων δόξαν δικτατορικού εζήλωσε, φαίνεται, ο μικρός το δέμας... και, όπως απέδειξεν, μικρός τον νουν²⁹

και καυστικών παρατηρήσεων, όπως αυτές του Π. Παλαιολόγου

Στα φεστιβάλ, που είναι η περισσότερο γνωστή από τις υπουργικές του δραστηριότητες, θυσίασε την πανεπιστημιακή του έδρα... Φέτος πάλιν μας τον τσιμπούν οι Όρνιθες. Και θα τον έτρωγαν αν στους νέους καιρούς μας εκείνο το –θα το θυμούνται οι παλαιότεροι– παραίτηση υπουργών, που διαλαλούσαν κάθε τόσο οι εφημεριδοπώλες, δεν αποτελούσε κραυγή που ανήκει στους ρομαντικούς χρόνους της αφελείας. Δεν πέφτουν στις μέρες μας οι υπουργοί με τσιμπήματα ορνίθων³⁰.

Η αισθητική αντίληψη ωστόσο του υπουργού ότι

μπορεί και πρέπει να υπάρχουν και όρια και περιορισμοί στην καλλιτεχνική δημιουργία κάθε εποχής και φυσικά και της δικής μας, όρια, που όχι μόνο δεν περιορίζουν, αλλά ακριβώς θεμελιώνουν την ελευθερίαν της τέχνης³¹

ερμηνεύει τη συμπεριφορά του στην περίπτωση, που τα όρια αυτά, κατά την προσωπική του εκτίμηση, ξεπεράστηκαν. Ακόμα και αν διαφωνεί ιδεολογικά, όμως, ο πολιτικός προϊστάμενος του φεστιβάλ με το περιεχόμενο μιας παράστασης, δεν υποχρεούται

²⁸ Η πρώτη παράσταση στις 29.8.1959 προκάλεσε τις αντιδράσεις και δεν επαναλήφθηκε στις 30.8, 3 & 4.9. όπως είχε αρχικά προγραμματισθεί. Οι γελοιογραφίες του Φ. Δημητριάδη, στα *Νέα*, που παριστάνουν τον υπουργό συνοδευόμενο από μια κότα είναι πολύ χαρακτηριστικές.

²⁹ «Αυθάδεια Υπουργού», ανυπόγραφο σχόλιο στον *Ανεξάρτητο Τύπο*, 1.9.1959, σ. 1 & 5.

³⁰ Π. Παλαιολόγος, «Όρνιθες», *Βήμα* 4.9.1959, σ. 1.

³¹ Η εισήγηση του Κ. Τσάτσου στο Δ' Διεθνές Συνέδριο Αισθητικής με θέμα: «Η καλλιτεχνική δημιουργία και η ελευθερία της Τέχνης» δημοσιεύεται στην *Καθημερινή*, 3.9.1960, σ. 1-2, εδώ 2.

να υποκύπτει στις διαμαρτυρίες και τις αιτιάσεις μιας περιορισμένης ομάδας θεατών ούτε, πραξικοπηματικά, να τη λογοκρίνει. Παραίτεται εφόσον θεωρεί τον εαυτό του υπεύθυνο για την oligωρία των υφισταμένων του. Η εσφαλμένη επιλογή του Τσάτσου επηρέασε την πολιτική πορεία του και προκάλεσε πληθώρα δηκτικών σχολίων.

Στην Επίδαυρο, η διαμόρφωση του περιβάλλοντος χώρου του θεάτρου, η αποκατάσταση της ηλεκτροδότησης και της ύδρευσης της περιοχής αλλά και η συνεχώς βελτιούμενη οργάνωση της μετακίνησης των θεατών, με τη συνεργασία της Περιγητικής Λέσχης, ευνοεί την εδραίωση του φεστιβάλ, που ενισχύει το ιστορικό μοντέλο της συνέχειας του ελληνικού πολιτισμού με την αναβίωση του αρχαίου δράματος. Η σκηνική ερμηνεία του, άλλωστε, θεωρείται αποκλειστικό προνόμιο των Ελλήνων γιατί, ως γνώστες του προγονικού πνεύματος,

η ιδική μας επίδοσις και τα επιτεύγματα εις το αρχαίον δράμα έχουν την επιβλητικότητα του γησίου. Των ξένων αι δοκιμαί μένουν εις το επίπεδον των μιμήσεων³².

Μια καινοτόμος υπουργική παρέμβαση στο πρόγραμμα, σε συνεργασία με τους καλλιτεχνικούς διευθυντές, θα μπορούσε να φέρει μια ανανεωτική ματιά, ακόμα και εάν η τελευταία δεν ανταποκρίνεται στην ερμηνευτική αντίληψη των νεοελλήνων για την τραγωδία. Η μονοκρατορία του Εθνικού Θεάτρου, όμως, δεν επιτρέπει την παρουσίαση διαφορετικών σκηνοθετικών προσεγγίσεων και το Υπουργείο Προεδρίας δεν φαίνεται διατεθειμένο να υπερασπιστεί εναλλακτικές προτάσεις. Το 1960 θα γίνει το πρώτο τολμηρό βήμα στην ιστορία των Επίδαιριων, αφού ολοκληρώθηκαν οι παραστάσεις αρχαίου δράματος. Η επιμονή του Κωστή Μπαστιά, διευθυντή τότε της Ε.Λ.Σ., πετυχαίνει το άνοιγμα στο λυρικό θέατρο με τη *Νόρμα* του Μπελλίνι, η οποία –παρά την παρουσία της Μαρίας Κάλλας στο ομώνυμο ρόλο και τη σκηνοθεσία του Αλέξη Μινωτή, που αποτελούσαν εχέγγυο για την επιτυχία– προκαλεί ποικίλες αντιδράσεις επειδή θεωρείται βλασφημία η παραχώρηση του θεάτρου σε άλλο είδος εκτός από το αρχαίο δράμα.³³ Μολονότι οι εμφανίσεις δεν εντάσσονται στα Επίδαιρια αλλά θεωρούνται παράλληλες με αυτές του Φεστιβάλ Αθηνών, ο Αιμ. Χουρμούζιος, διευθυντής του Εθνικού Θεάτρου, δυσανεστημένος για την απώλεια της πρωτοκαθεδρίας, σημειώνει:

Επτά τώρα χρόνια, Επίδαυρος σημαίνει και για το Ελληνικό κοινό και για το ξένο, κλασικός ποιητικός λόγος. Τώρα αρχίζει να σημαίνει και όπερα-ιταλική δε όπερα και ιταλικός λόγος, όχι καν ελληνικός... Σωβινισμός; Όχι. Στοιχειώδης σεβασμός προς την αρχαία παράδοση³⁴.

³² Σημειώσεις ενός Αθηναίου, *Καθημερινή*, 5.7.1955, σ. 2.

³³ Για το παρασκήνιο, που προηγήθηκε των εμφανίσεων της Ε.Λ.Σ. στην Επίδαυρο, βλ. Γ. Κ. Μπαστιάς, *Κωστής Μπαστιάς. Βιογραφία. Δημοσιογραφία-Θέατρο-Λογοτεχνία*, Καστανιώτης, Αθήνα, 2005, σσ. 462-479. Η παράσταση στις 21.8 ματαιώνεται και πραγματοποιούνται άλλες δύο στις 24 & 26.8.1960.

³⁴ ΑΙΜ.Χ. [Αιμίλιος Χουρμούζιος], «Και μια άλλη φωνή...», *Καθημερινή*, 31.8.1960, σ. 1.

Η βροχή μάλιστα, που ματαίωσε την πρώτη παράσταση, αποδόθηκε από δημοσιογράφο των *Times* σε κατάρα των θεών εναντίον όσων

είχον τολμήσει να βεβηλώσουν τον ιερόν χώρο, τον αφιερωμένον εις την δραματικήν τέχνην, με την νεήλυδα τέχνην του μελοδράματος³⁵.

Παρά τα αντίξοα καιρικά φαινόμενα της πρεμιέρας, ωστόσο, οι δύο παραστάσεις είχαν τεράστια επιτυχία και επέτρεψαν στους οργανωτές να τολμήσουν την επανάληψη του εγχειρήματος.

Η *Μήδεια* του Κερουμπίνι,³⁶ που προτείνεται για την επόμενη χρονιά, εγκυμονεί περισσότερους κινδύνους. Η μοίρα μιας όπερας με ελληνικό θέμα στο αρχαίο θέατρο είναι αμφισβητήσιμη και η σύγκριση της Κάλλας με τη συγκλονιστική ερμηνεία της Κατίνας Παξινού θα μπορούσε να αποβεί μοιραία. Με το διονυσιασμό όμως, που έδωσε στην όπερα, η Κάλλας κέρδισε το στοίχημα, και, όπως γράφει ο Μ. Πλωρίτης, η ανώνυμη κραυγή «να μας ζήσης κοπέλλα μου» που ακούστηκε ψηλά από τις κερκίδες ήταν «ξεχείλισμα και έκρηξη της υψηλής ηδονής που η *Μήδεια* και η *Κάλλας* χάρισαν σε δυο μυριάδες ανθρώπους, ευτυχισμένους για την ωραία τούτην ώρα – και για την Ελληνικότητά της».³⁷ Η καλλιτεχνική και εμπορική επιτυχία των παραστάσεων δικαιώνει την απόφαση των υπευθύνων για παραχώρηση του θεάτρου σε άλλα, εκτός του αρχαίου δράματος, δραματικά είδη αλλά άργησε να επαναληφθεί. Η ναρκισσιστική εμμονή, ωστόσο, σε παγιωμένα σχήματα, εγκλωβισμένα στον κλοιό της προγονοπληξίας, καθώς και η αρνητική, χωρίς ερείσματα και επιχειρήματα, στάση απέναντι σε πρόσωπα και προτάσεις, θα μπορούσε να οδηγήσει τα Επιδαύρια σε αδιέξοδο.

Τα πρώτα χρόνια λειτουργίας των φεστιβάλ έπρεπε να επιλυθούν οι επικαλύψεις αρμοδιοτήτων, οι ενδοκυβερνητικές έριδες³⁸ και πολλά οργανωτικά προβλήματα. Η αυτοτέλεια και η οικονομική αυτοδυναμία των θεσμών, οι απαιτήσεις των συμμετεχόντων αλλά και η κατάρτιση των προγραμμάτων απαιτούν συνεργασία μεταξύ των υπευθύνων φορέων και αρμοδίων υπουργείων. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, στη διάρκεια της παραμονής του στο Υπουργείο Προεδρίας, προσπάθησε να βρει τη χρυσή τομή, η χρονική συγκυρία ωστόσο δεν υπήρξε πάντα ευνοϊκή ούτε επέτρεπε ρηξικέλευθα βήματα ανανέωσης. Η ελληνική καλλιτεχνική κοινότητα, πάντως,

³⁵ «Μια κριτική των *Τάιμς* δια την Νόρμαν εις της Επίδαυρον», *Καθημερινή*, 30.8.1960, σ. 4. Η βροχή στο παρελθόν είχε διακόψει την παράσταση της τραγωδίας *Ιφιγένεια εν Τάυροις* (1958) χωρίς να γίνουν ανάλογα σχόλια.

³⁶ *Μήδεια*, σκηνοθεσία: Αλ. Μινωτής 6 & 13.8.1961

³⁷ Μ. Πλωρίτης, «*Μήδεια* και *Κάλλας*, Η όπερα και το πνεύμα», *Ελευθερία*, 9.8.1961, σ. 4.

³⁸ Ο Αχ. Μαμάκης, καλλιτεχνικός υπεύθυνος για κάποια χρόνια του Φεστιβάλ Αθηνών, σημειώνει χαρακτηριστικά: «Θα ήταν ενδεδειγμένο να ιδρυθή ειδικός οργανισμός, ο οποίος να οργανώνει υπεύθυνα αυτές τις εκδηλώσεις, χωρίς κρατική παρεμβολή και ανταγωνισμούς υπουργείων, διότι μπορώ να βεβαιώσω ότι το υπουργείον Παιδείας εις το παρελθόν τορπίλιζε συστηματικά το Φεστιβάλ, επειδή η οργάνωσή του έχει ανατεθή εις το υπουργείον της Προεδρίας της Κυβερνήσεως», «Διατί το Φεστιβάλ Αθηνών βγαίνει προς μοιραϊάν κατάργησιν...», *Εικόνες* 145 (4-10.8.1958), σσ. 48-49.

μέσα από αυτήν την πνευματική περιπέτεια, απομακρύνθηκε από την εσωστρέφεια και οδηγήθηκε σταδιακά στη συνειδητοποίηση της σημασίας που είχε η προβολή της απέναντι σ' ένα διεθνές κοινό ενώ οι μετακλήσεις λυρικών και χορευτικών συγκροτημάτων και θιάσων με διεθνή καταξίωση συνετέλεσαν στο διάλογο με το κοσμοπολίτικο πνεύμα του δυτικού κόσμου και διαμόρφωσαν τη φυσιογνωμία του θεσμού στην πρώτη αυτή περίοδο λειτουργίας, που θεωρείται ιδιαίτερα γόνιμη.

Επειδή όμως οι όροι υποδοχής των φεστιβαλικών εκδηλώσεων ποικίλουν, όταν ο Τσάτσος αποχώρησε από το Υπουργείο, το ευρύ κοινό είχε συνδέσει το όνομά του μόνο με κάποιες στιγμές της θητείας του, οι οποίες προβλήθηκαν ιδιαίτερα από τον τύπο της εποχής και επαναλαμβάνονται, με λαϊκιστικό λόγο, και από τους σύγχρονους του επιθεωρησιογράφους:

Μούσα μοι ένεπε κότταν διάσημον ως μάλα πόλλα
 Που είχε κολλήσει στην προεδρία με ψαροκόλλα
 Λάτρης της Τέχνης είχε ιδρύσει και Φεστιβάλας
 και στην Επίδαυρο πρώτη κερκίδα άκουγε Κάλλας
 Μήνα Νοέμβριον από Υπουργείο έμεινε τέζα
 Και τώρα πλέον δεν κάνει ούτε για Μιλανέζα.³⁹

Η αποτίμηση της προσφοράς του στον πολιτισμό πρέπει να γίνει αφού συνυπολογισθούν και άλλες αποφάσεις του, όπως το «Ηχος και Φως», καθώς και η σύντομη θητεία του στο Υπουργείο Πολιτισμού στη μεταπολίτευση. Ως αρμόδιος υπουργός για τα Φεστιβάλ Αθηνών και Επιδαύρου ωστόσο, σε συνεργασία με τους εκάστοτε καλλιτεχνικούς διευθυντές τους, παρά τις άτυχες στιγμές, κατόρθωσε να αποφύγει τα παγιωμένα σχήματα και την ομφαλοσκοπία, προβάλλοντας την εικόνα της χώρας στο εξωτερικό και ανοίγοντας, παράλληλα, ένα δίαυλο επικοινωνίας με ξένους καλλιτέχνες,⁴⁰ που παρουσίασαν τις κλασικές ή μοντέρνες προτάσεις τους στο ελληνικό κοινό. Η ταυτότητα του Φεστιβάλ εξακολουθεί να είναι αμφιλεγόμενη, η καλλιτεχνική ζωή όμως δεν είναι πλέον απομονωμένη και τα ψήγματα του καλλιτεχνικού μοντερνισμού, που παρουσιάστηκαν, δείχνουν μια διαφορετική φυσιογνωμία. Σε όλη αυτή την προσπάθεια, οι καταθέσεις και η συμβολή του υπουργού στην συνέχιση των πολιτιστικών αυτών θεσμών ήταν καθοριστική.

³⁹ Από την επιθεώρηση των Ασημακόπουλου-Σπυρόπουλου-Παπαδούκα *Η Αθήνα την νύχτα* στο θέατρο “Ακροπόλ” (2.2-27.5.1962). Το νούμερο τιτλοφορείται «Οι Ορνίθες διαμαρτύρονται». Το κείμενο βρίσκεται στο Κέντρο Μελέτης και Έρευνας του Ελληνικού Θεάτρου-Θεατρικό Μουσείο. Ευχαριστώ θερμά τον Πρόεδρο του Κέντρου Μελέτης και Έρευνας του Ελληνικού Θεάτρου- Θεατρικό Μουσείο κ. Κώστα Γεωργουσόπουλο για την ευγενική παραχώρησή του.

⁴⁰ Μεταξύ των συγκροτημάτων που εμφανίστηκαν αυτήν την περίοδο στο Φεστιβάλ Αθηνών ήταν η Κρατική Όπερα της Βιέννης (20 & 21.8.1957), τα μπαλέτα Jerome Robbins (31.8 & 1.2.9.1959), η Όπερα Δωματίου του Μιλάνου (12 & 14.8.1961) και το μπαλέτο της Βασιλικής Όπερας του Covent Garden (6,7 & 8.9.1961).

Η Αποστολή του Αξιωματικού στον Κωνσταντίνο Τσάτσο

Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ο επιφανής φιλόσοφος, πνευματικός και πολιτικός άνδρας, ο πολυγραφότατος πανεπιστημιακός δάσκαλος είχε αναγνωρίσει το χρέος των Ελλήνων να μην χαθεί η ελληνικότητά τους. Ως νομικός, ως καθηγητής, ως πολιτικός, ως Πρόεδρος της Δημοκρατίας, επετέλεσε όσο μπορούσε καλύτερα το καθήκον του.

Διότι αγαπούσε την Ελλάδα και την απόλυτη αξία της υπάρξεως της. Για τον Τσάτσο ο αξιωματικός αποτελεί τον φύλακα της ανεξαρτησίας και της ακεραιότητας της Πολιτείας.

Η αρετή των φυλάκων της Πολιτείας είναι η ανδρεία. Ο φύλακας της Πολιτείας είναι ο καλός στρατιώτης, εντάσσεται σ' ένα σύνολο κοινής δράσης και πειθαρχεί στις διαταγές των ανωτέρων του. Η ασφάλεια της Πολιτείας διατηρείται χάριν στην τάξη των πολεμιστών-φυλάκων. Αποστολή τους είναι η σωτηρία της πολιτικής κοινότητας και η διαφύλαξη όλων των αγαθών που έχουν δημιουργηθεί εντός των κόλπων της. Γι' αυτό η σημασία της τάξεως αυτής για τη συντήρηση της πολιτικής κοινότητας είναι εξαιρετική.

Αυτή η τάξη αποτελεί τη συνεκτική δύναμη που σώζει την Πολιτεία. Όλα αυτά μας υποχρεώνουν να προσέξουμε στη συγκρότηση της τάξης αυτής, να εξακριβώσουμε τις προϋποθέσεις, όσες είναι απαραίτητες για να σχηματισθεί, να αναπτυχθεί και να γίνει αντάξια του προορισμού της.

Διότι το έργο του πολεμιστού είναι ένα επάγγελμα που για να μάθει κάποιος χρειάζεται εξαιρετικές προδιαθέσεις, εξειδίκευση, έντονη και μακροχρόνια εξάσκηση.

Επίσης δε θα μπορούσε να υπάρξει η Πολιτεία χωρίς εκείνους που διατηρούν την υπαρκτή της. Χωρίς μία τέτοια εγγύηση δε θα μπορούσε ούτε ανθρώπινη συμβίωση γενικά να υπάρξει. Διότι πρέπει να είναι διαθέσιμη πάντοτε στη διάθεση της πολιτικής κοινότητας δύναμη, πρόθυμη να θυσιάσει το παν για τη συντήρησή της. Τέτοια είναι η τάξη των φυλάκων-πολεμιστών. Επειδή η τάξη αυτή είναι αποφασισμένη να θυσιασθεί για το σύνολο της κοινότητας έχει προ των οφθαλμών της το όλον και ξεχωρίζει από τ' άλλα επαγγέλματα.

Η μελέτη της συγκρότησης της τάξης των φυλάκων είναι συνάμα και διερεύνηση του προβλήματος που αναφέρεται στη συντήρηση της Πολιτείας.

Ο φύλακας-πολεμιστής είναι δυναμικός και συντηρητικός. Τα προσόντα του φύλακος είναι σχετικά με την όραση, την ταχύτητα, την αντοχή αλλά υπάρχει και το ψυχικό προσόν της ανδρείας. Πρέπει να είναι (ο φύλακας) άγριος στους εχθρούς και ήμερος στους φίλους.

Ωστε χρειάζεται τα σωματικά και ψυχικά προσόντα του φύλακος να συνδυάζονται με μία προδιάθεση για τη γνώση και τη φιλοσοφία.

Κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο:

Ο καλός αξιωματικός πρέπει να είναι και ένας δόκιμος επιστήμονας, ένας επιστήμονας υψηλής στάθμης, άξιος να παρακολουθεί και να χρησιμοποιεί όλες τις νέες εφευρέσεις που σχετίζονται με τα οποιαδήποτε μέσα του πολέμου. Πάνω από το τεχνικό μέσο υπάρχει ο νους και η ευφυΐα του ανθρώπου, ο νους και η ευψυχία του ηγέτου. Αυτός που κινεί, που σταματά, που τοποθετεί τη μηχανή και το συνδυασμό όλων των τεχνικών μέσων προς τον εκάστοτε ορθότερο στόχο. Εκείνος θέτει σε κίνηση όλο τον πολεμικό μηχανισμό, σταθμίζοντας μία απειρία παραγόντων. Είναι απαραίτητη η σωφροσύνη και η τόλμη, η ικανότητα άμεσης επαφής με την πραγματικότητα. Χρειάζεται ο σφαιρικά ανεπτυγμένος άνθρωπος¹.

Είναι φανερό ότι ο Κωνσταντίνος Τσάτσος δε ζητεί από τον αξιωματικό να έχει μόνον ψυχικά προσόντα, αλλά και πνεύμα φωτισμένο, ικανό να ξεχωρίζει τα πράγματα. Μόνον στο πλαίσιο μιας τέτοιας Πολιτείας μπορεί να υπάρξει η δικαιοσύνη και ν' απολαύσει το άτομο αληθινά ευτυχισμένη ζωή.

Τα φυσικά χαρίσματα στην ψυχή των φυλάκων πρέπει να καλλιεργηθούν μέσω της παιδείας.

Η σωτηρία της Πολιτείας θα εξαρτηθεί από το είδος της παιδείας που θα δοθεί στους φύλακες. Η παιδεία που θα τους δοθεί πρέπει να μορφώνει το σώμα, το θυμικό, τη διάνοηση. Οι φύλακες πρέπει να συνηθίσουν τον εαυτό τους στην αυστηρή αυτοπειθαρχία, να κρατηθούν μακριά από τις τρυφηλότητες της ζωής και να πάρουν την πιο μεγάλη απόσταση από το χρηματισμό.

Εντός του πλαισίου της στρατιωτικής εκπαίδευσης του φύλακος περιλαμβάνεται και η αποστολή της ηθικής αγωγής (η εντιμότητα στις συναλλαγές, η φιλαλληλία, η ανθρωπιά).

Ο αξιωματικός πρέπει να αισθανθεί (κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο) την Ελλάδα ολόκληρη ως μία ευρύτατη κοινωνία για το καλό της οποίας έχει χρέος να εργασθεί και να αγωνισθεί. Οι αδικίες που υπάρχουν δεν πρέπει να τον κάνουν εχθρό της κοινωνίας αλλά αγωνιστή τίμιο και γενναίο για το δίκαιο.

¹ Άρθρο του τέως Προέδρου της Δημοκρατίας, Κωνσταντίνου Τσάτσου, στο 1^ο τεύχος του περιοδικού «Επιθεώρηση Εθνικής Αμυνας». Αναδημοσιεύεται από το περιοδικό «Εθνικές Επάλξεις», Ιούnius 1993

Αυτός ο αγώνας δε γίνεται με τη βία, αλλά σύμφωνα με τους νόμους, που η ίδια η κοινωνία θεσπίζει, για να γίνεται όλο και πιο δίκαιη και ανθρώπινη. Διότι ο δρόμος προς το δίκαιο είναι ελεύθερος σε μία κοινωνία σαν τη δική μας και σ' έναν λαό σαν τον Ελληνικό².

Επομένως η αγωγή του αξιοματικού είναι η τίμια αγωγή προς την ελευθερία εκείνη που κάνει τον άνθρωπο ελεύθερο πολίτη μιας αληθινής δημοκρατίας.

Η πειθαρχία αποτελεί ένα γνώρισμα της στρατιωτικής ζωής και απαραίτητο όρο της ελευθερίας είτε της ατομικής είτε της συλλογικής. Διότι χωρίς την τάξη η ατομική ψυχή και η συλλογική ζωή συνθλιβονται. Επομένως η αγωγή του αξιοματικού τον οδηγεί στη σύλληψη των κοινωνικών καθηκόντων του, τον ορθό τρόπο ζωής, που εξασφαλίζει την ελευθερία και την ανθρωπιά στις ανθρώπινες σχέσεις. Μέσω της αγωγής του ανακλύπει η έννοια της πατρίδος, της ευρύτατης κοινωνίας, της προάσπισής της με κάθε ατομική θυσία.

Ο αξιοματικός αποτελεί το βαθύ δεσμό μεταξύ ενόπλου και άοπλου λαού, του Έλληνα με τους υπερασπιστές της ελευθερίας της πατρίδος, του Έλληνα πολίτη³.

Οι λόγοι αυτοί του Κωνσταντίνου Τσάτσου δεικνύουν ότι η φιλοσοφία για εκείνον δεν αποτελούσε ζήτημα γνώσεως αλλά ζήτημα ζωής. Ζούσε σύμφωνα με τη φιλοσοφία και αν δεν θεμελιώνει φιλοσοφικά μία πράξη του, δεν μπορούσε να την πραγματώσει. Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος ακολούθησε τον Πλάτωνα και έτσι η διαλεκτική αναζήτηση της αλήθειας είναι στα έργα του αποτέλεσμα της σπειροειδούς ανέλιξης ερωτήσεων και απαντήσεων.

Η φιλοσοφική θεώρηση του Κωνσταντίνου Τσάτσου της αποστολής του Έλληνας αξιοματικού, φανερώνει την ηθική του συνείδηση, η οποία είχε αφομοιώσει όλες τις αξίες του Ελληνικού Πολιτισμού και ιδιαίτερα την πίστη στην αξία του Έθνους, την αξία της Πολιτείας, σκοπός της οποίας είναι η ελευθερία. Και η παιδεία αποτελεί την εσωτερική καλλιέργεια του ανθρώπου, η οποία εκλείπει σήμερα. Μία τέτοια παιδεία επιζητούσε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος για τους Έλληνες. Και ο Έλληνας αξιοματικός είναι απαύγασμα της παιδείας που έχει λάβει και αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο που είναι δίπλα του, ως αξία καθαυτή, ως πρόσωπο. Αυτός ο άνθρωπος, ο ουμανιστής εναρμονίζει τη λογική με το συναίσθημα και μέσω της παιδείας οδηγείται στην πνευματική και ηθική αρτίωσή του. Ο αξιοματικός κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο, τον φορέα του Πλατωνικού Ιδεώδους, διασώζει την πολιτεία του πολιτισμού και ένας τέτοιος άνθρωπος δεν μπορεί παρά να ανήκει στην πατρίδα του.

Ο αξιοματικός των ενόπλων δυνάμεων έχει λάβει αγωγή της οποίας υπόβαθρο είναι η ελευθερία, είναι ο ελεύθερος πολίτης μιας αληθινής δημοκρατίας. Η πειθαρχία

² Άρθρο του τέως Προέδρου της Δημοκρατίας, Κωνσταντίνου Τσάτσου, στο 1^ο τεύχος του περιοδικού «Επιθεώρηση Εθνικής Αμυνας». Αναδημοσιεύεται από το περιοδικό «Εθνικές Επάλξεις», Ιούνιος 1993

³ ό.π.

αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της στρατιωτικής ζωής. Ωστόσο η πειθαρχία είναι όρος απαραίτητος της ελευθερίας είτε πρόκειται για την ελευθερία την ατομική είτε τη συλλογική. Η πειθαρχία δε σημαίνει βεβαίως την «τυφλή» υπακοή στον ηγέτορα αλλά υπακούει σ' εκείνον διότι μοιράζεται μαζί του κάποιον κοινό σκοπό.

Οι διαταγές τις οποίες ο αξιωματικός των ενόπλων δυνάμεων δίδει πρέπει να κατανοούνται και να εκτελούνται. Γι' αυτό το λόγο αφού δώσει τις κατευθυντήριες γραμμές εν συνεχεία πρέπει να εποπτεύσει κατά την εκτέλεσή τους. Ο αξιωματικός, (ο ηγέτης), ο διοικών επομένως δεν αναθέτει μόνον ένα ορισμένο έργο στους υφισταμένους του αλλά πρέπει να διαπιστώνει κατά πόσο και πώς εκτελείται αυτό.

Η ποινή έχει ως βασικό σκοπό τον παραδειγματισμό των άλλων και κατά δεύτερο λόγο την τιμωρία του υπαίτιου. Η ποινή πρέπει να έχει κυρίως κατασταλτικό χαρακτήρα και να επιβάλλεται όπως ορίζουν οι κανονισμοί.

Η έννοια «τιμωρία» χρησιμοποιείται όταν το άτομο παραβιάζει μία αρχή ή έναν κανονισμό. Στην περίπτωση αυτή το άτομο που δεν πειθαρχεί ελέγχεται για τις πράξεις του. Η έννοια «υπακοή» φαίνεται να δείχνει πλήρη και ολοκληρωτική αποδοχή των διαταγών των ανωτέρων. Το πιο ευδιάκριτο χαρακτηριστικό αυτού του είδους της στρατιωτικής πειθαρχίας είναι η συνεχής και σταθερή συμμόρφωση στις διαταγές χωρίς ερωτήματα ή κριτική διάθεση από τους υφισταμένους. Η πειθαρχία όμως σημαίνει κάτι περισσότερο από τιμωρία ή υπακοή. Είναι και ο αυτοέλεγχος, το αίσθημα της ευθύνης και της συμμόρφωσης στις εντολές χωρίς φόβο επιβολής τιμωρίας και με επίγνωση της ουσίας της διαταγής.

Στα ελληνικά το ρήμα «πειθαρχώ» σημαίνει πείθομαι στους άρχοντες, υπακούω στην αρχή, εμπιστεύομαι την αρχή. Στα Λατινικά το ρήμα «πειθαρχώ» σημαίνει «μαθαίνω» ή «διδάσκω».

Πειθαρχία είναι η ατομική ή η ομαδική στάση και συμπεριφορά που εξασφαλίζει την έγκαιρη υπακοή στις διαταγές και την εκδήλωση των κατάλληλων ενεργειών, όταν δεν υπάρχουν οι σχετικές διαταγές. Η πειθαρχία είναι μία εσωτερική στάση και μία συμπεριφορά που παρακινεί τους υφισταμένους να συμμορφωθούν με τις γραπτές και προφορικές διαταγές ή οδηγίες των ηγετών ή των προϊσταμένων τους, οι οποίες εκδίδονται σύμφωνα με το πνεύμα και το γράμμα των κανονισμών ή νόμων.

Η αυτοπειθαρχία είναι απαίτηση για κάθε στρατιωτικό, γιατί διαφορετικά δεν είναι δυνατό να εκπληρώσει την αποστολή του. Η πειθαρχία ωστόσο αποτελεί συνισταμένη των κανόνων της ηθικής, του πνεύματος της ομάδος και της ελεύθερης επικοινωνίας.

Επομένως ο υφιστάμενος με τα τρία αυτά στοιχεία μπορεί να επικοινωνεί με τους προϊσταμένους του και να παίρνει ακριβείς εντολές απ' αυτούς.

Με τη θέσπιση λογικών κανόνων και κανονισμών ο άνθρωπος επιθυμεί την ένταξή του στο κοινωνικό σύνολο λόγω της ανάγκης του για ασφάλεια. Ο στόχος της οργανωμένης πολιτείας είναι να υπερασπίζεται τη ζωή και την περιουσία των πολιτών και να τους προφυλάσσει από την αυθαίρετη βούληση άλλων ατόμων ή ομάδων.

Η πολιτεία οφείλει να εκπληρώνει τις προσδοκίες του προσώπου και να πραγματώνει την ελευθερία του, να ικανοποιεί το αίτημά του για δικαιοσύνη και ανθρώπινη αξιοπρέπεια.

Η δημοκρατία παρέχει την ελευθερία στον άνθρωπο ακόμη και σ' εκείνον που χαλκεύει τα δεσμά της. Στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία ο πολίτης με την παρουσία του και τη συμμετοχή του στις συζητήσεις για τα προβλήματα της πολιτείας του, διαμόρφωνε τις αποφάσεις και επομένως την πορεία της. Έτσι ήταν ζωντανό κύτταρο της πολιτείας. Η ενεργός συμμετοχή των πολλών στην εξουσία ήταν πραγματική και όχι φραστική.

Εντός της δημοκρατικής πολιτείας υπάρχει ο σεβασμός στα ατομικά δικαιώματα του ανθρώπου αλλά και ο συγκερασμός του ατομικού καλού και του κοινωνικού καλού. Το θεμέλιο της δημοκρατίας (της δημοκρατικής πολιτείας) είναι η αρετή, ο ηθικός νόμος, η αλήθεια και η αξιοκρατία.

Όταν ένας πολίτης διακρίνεται για τις προσωπικές του ικανότητες και την απόδοσή του, καλείται να καταλάβει δημόσια αξιώματα, αλλά αυτό δεν αποτελεί ένδειξη προνομίου παρά ανταμοιβή για την αξία του.

Η ηθική ή υπερβατική ελευθερία δηλ. η εσωτερική βούληση και απόφαση για ελευθερία ως μόνιμη δυνατότητα που έχει κάθε άνθρωπος, πραγματώνεται εντός μιας δημοκρατικής πολιτείας.

Η εκούσια υποταγή στους κανόνες που εγγυώνται την κοινή ελευθερία, η υπακοή στους νόμους και ο αυτοπεριορισμός ύστερα από περίσκεψη προδίδουν μεγάλη συνείδηση έλλογης ευθύνης. Αυτή είναι η ηθική έννοια της αρχής της ελευθερίας, η οποία υλοποιείται χάρη στη λογική, στον ανθρώπινο λόγο.

Ως πολιτικό αγαθό η ελευθερία είναι η επιβολή της αρχής της ελευθερίας. Η επιβολή αυτή της αρχής λύει τις αντιθέσεις, εναρμονίζει τις ανθρώπινες σχέσεις και διατηρεί την καθιερωμένη τάξη ζωτική και για το άτομο και για το σύνολο.

Η γνήσια ελευθερία μπορεί να πραγματοποιηθεί εντός του δημοκρατικού (πολιτεύματος) πολιτείας της οποίας τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα έδωσε ο Περικλής στον «Επιτάφιο» του. Εντός της δημοκρατικής πολιτείας, οι πολίτες είναι ίσοι έναντι του νόμου και κυβερνούν οι πολλοί όχι οι λίγοι. Επίσης κάθε πολίτης έχει τις ίδιες ευκαιρίες με τους άλλους για να καταλάβει δημόσια αξιώματα και δε στηρίζεται η πολιτεία στο φόβο του ποινικού νόμου αλλά στο σεβασμό των πολιτών προς τους νόμους.

Η βασικότερη προϋπόθεση για τη λειτουργία της δημοκρατίας είναι η υπεύθυνη συμμετοχή του κάθε ατόμου στις διαδικασίες που διασφαλίζουν το δημοκρατικό πολίτευμα. Γι' αυτό και ο Περικλής τόνισε ότι εκείνος που δεν αναμειγνύεται στα ζητήματα της πόλης είναι άχρηστος πολίτης και όχι φιλήσυχος. Και βέβαια δεν υπάρχει δημοκρατία αν δεν λειτουργούν οι δημοκρατικοί θεσμοί.

Άλλοι λόγοι που εξασφαλίζουν την εύρυθμη λειτουργία της δημοκρατίας είναι η εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος, καθώς και η δημιουργία κράτους δικαίου. Το κράτος του δικαίου υπάρχει, όταν τηρείται ο νόμος. Τα άτομα που πιστεύουν στις

δημοκρατικές αρχές αγωνίζονται ν' αποκτήσουν υψηλό ήθος και συναισθάνονται την ευθύνη τους. Η δημοκρατία ενδιαφέρεται για ανάπτυξη του ελεύθερου και υπεύθυνου στοχασμού του ατόμου και στηρίζεται στην ελεύθερη βούληση των πολιτών αλλά και στην ύπαρξη κράτους και εξουσίας.

Αντιθέτως η αναρχία πρεσβεύει την απόλυτη ελευθερία του ατόμου και επιδιώκει την κατάργηση του κράτους (σύμφωνα με τη θεωρία του αναρχισμού), διότι ο νόμος και το κράτος αποτελούν τις πηγές που κάνουν τον άνθρωπο εχθρό του συνανθρώπου του.

Η Αναρχία πρεσβεύει τη δημιουργία μιας κοινωνίας ανθρώπων χωρίς φραγμούς ή νόμους. Κάτι τέτοιο βέβαια καταλύει την ατομική ελευθερία και καθιερώνει το δίκαιο του ισχυροτέρου (το δίκαιο της πυγμής). Το δίκαιο της πυγμής δεν εδράζεται στο λόγο αλλά στα ένστικτα και αφαιρεί το δικαίωμα από το άνθρωπο να χρησιμοποιήσει το δώρα του Δία: την «αιδώ» και τη «δίκη» (δικαιοσύνη) για να διασωθεί η συνύπαρξη και η αρμονία (της πολιτείας) και σε παγκόσμια κλίμακα.

Χρέος κάθε δημοκρατικού πολίτη είναι η τίμια και σύννομη διαχείριση του δημόσιου και του ιδιωτικού πλούτου, τόσο από την πλευρά εκείνου που είναι δημόσιος λειτουργός, όσο και από την πλευρά εκείνου που είναι ιδιώτης. Χρέος είναι η εκπλήρωση των νόμιμα θεσμοθετημένων υποχρεώσεων, ακόμη και όταν φρονεί ότι ο νόμος αδικεί και πρέπει να αλλάξει, διότι τον τρόπο για την διόρθωση των νόμων τον ορίζει το Σύνταγμα και η χρησιμοποίηση εκνόμων τρόπων καταλύει την δημοκρατική τάξη, δηλαδή την ίδια την δημοκρατία. Και ας μη νομισθεί ότι αυτή η συμπεριφορά επιβάλλει βάρη δυσβάστακτα σε κάθε πολίτη. Αντιθέτως, αυτή η συμπεριφορά θα ελαφρύνει τελικά όλων τα βάρη, αν διαρκέσει όσο χρειάζεται. Κάθε πολίτης πρέπει να θεωρεί τον εαυτό του παράδειγμα.

ΤΣΑΤΣΟΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΗ

Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος καί ἡ Εὐρώπη

Στό τριήμερο Συνεδριό μας ἀκούστηκαν πολλά καί σπουδαῖα γιά τήν ἐπιβλητική προσωπικότητα καί τό πλούσιο ἔργο, ἐπιστημονικό, συγγραφικό, πολιτικό, πνευματικό, τοῦ ἀειμνήστου Προέδρου.

Μόνιμη ἔγνοια καί ἀγωνία τῆς ζωῆς καί τῆς πολυσχιδοῦς δράσης του ἦταν ἡ θέση τῆς Ἑλλάδας στήν Εὐρώπη, μιᾶ Εὐρώπη ὅμως ὅπως ἐκεῖνος τήν εἶχε πολλαπλά μελετήσει, διαγνώσει, ἀναλύσει, κριτικά προσεγγίσει καί προβάλλει ὡς ἰδανική σύλληψη καί ρεαλιστική πραγματικότητα. Σέ αὐτήν τήν Εὐρώπη τῆς ἐποχῆς του –μιλοῦμε κυρίως γιά τίς δεκαετίες τοῦ 1970 καί 1980– μέ τίς τότε γεωπολιτικές συνθήκες καί τίς οἰκονομικές συγκυρίες ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος ἤθελε νά δει τήν Ἑλλάδα ἀναγκαῖο καί χρήσιμο (πολιτικά καί πνευματικά) ὀργανικό μέλος. Εἶναι γνωστή ἡ πολιτική ἐπιρροή, πού μαζί μέ τόν Παναγιώτη Κανελλόπουλο, ἄσκησε στόν Πρόεδρο τῆς Κυβέρνησης Κωνσταντῖνο Καραμανλῆ γιά τήν προώθηση καί ἐπιτυχία τῶν διαπραγματεύσεων γιά τήν ἔνταξη τῆς χώρας μας στήν Κοινή Εὐρωπαϊκή Ἀγορά, ἀρχικά, καί στήν Εὐρωπαϊκή Ἑνωσιή τελικά (Ἔνα κεφάλαιο τῆς νεώτερης Ἱστορίας μας, πού περιμένει τόν ἰκανό, ἀντικειμενικό χρονογράφο τῆς).

Γιά τό μεγάλο καί σπουδαῖο αὐτό θέμα μας κρίνω χρήσιμο νά σᾶς δώσω ἕνα χρονικό τῶν δημοσιεύσεων τοῦ Κωνσταντῖνου Τσάτσου.

Μακρινό προμήνυμα τῆς εὐαισθησίας του γιά τόν Εὐρωπαϊκό Πολιτισμό, τήν κρίση πού κατά καιρούς τόν ἔπληξε καί κυρίως τίς προοπτικές, πού ὄφειλε νά ἐπιλέξει καί νά πραγματοποιήσει, τό παλαιότερο κείμενό του γιά τήν Εὐρώπη, εἶναι ἡ βαρυσήμαντη Συνέντευξή του στόν σπουδαῖο Γάλλο διανοούμενο Albert Camus τό 1955 (Γαλλική ἔκδοση *L'avenir de la civilisation européenne*, Ἀθήνα 1956 –Ἑλληνική μετάφραση στήν *Εὐθύνη*, τ. ΙΑ/1982, 243-7, μέ τόν ὀρθό τίτλο «Κ. Τσάτσος– Α. Camus, Ἔνας διάλογος γιά τό μέλλον τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ).

Βαρυσήμαντο εἶναι καί τό κείμενο τοῦ 1973: «Τό νόημα τῆς Εὐρώπης», *Εὐθύνη Β'* (1973) 598-602, πού (παραδόξως ἀλλά εὐτυχῶς) περιελήφθη τό 1976 στό *Μικρό Ἀνθολόγημα κειμένων γιά τήν Εὐρώπη* τοῦ Ὄργανισμοῦ Ἐκδόσεως Διδακτικῶν Βιβλίων (σσ. 35-44) καί ἐστάλη σέ ὅλα τά σχολεῖα. Τό κέντρο βάρους στό κείμενο αὐτό πέφτει στήν Εὐρώπη ὡς π ο λ ι τ ι σ τ ι κ ῆ ἔ ν ν ο ι α. Πολύ ἔγκυρα ὅμως τονίζεται ἡ ἀνάγκη νά

γίνει ή Εὐρώπη καί οικονομική μονάδα αὐτάρκης σέ δύναμη καί τεχνολογία, ἰσότιμη μέ τήν Ἀμερική καί τήν Σοβιετική Ἔνωση, καί πιά πέρα ἐπάνω στήν οικονομική αὐτή ἐνότητα νά οἰκοδομηθεῖ «ή πολιτική ἔνωση τῶν λαῶν τῆς Εὐρώπης, πού χωρίς νά ἀποβάλουν τίς ἐθνικές των ἰδιοτυπίες, θά ἀποτελέσουν μιὰ Ἀμφικτιονία, μέ δημοκρατική ὀργάνωση, μέσα τήν ὁποία θά ἐπικρατεῖ πλήρης ἰσοτιμία καί τῶν ἐθνῶν, μέ μιὰ λέξη θά ὀλοκληρωθεῖ τό ἀπαραίτητο ὕλικό καί κοινωνικό ὑπόβαθρο γιά μιὰ Ἐνωμένη Εὐρώπη μέ ἐνιαῖο εὐρωπαϊκό πολιτισμό, πανίσχυρο ἀπό τήν ἐνότητα καί τήν ἀλληλοσυμπλήρωση τῶν στοιχείων του» (Ἀκολουθοῦν σημαντικές ἐπισημάνσεις γιά τό πῶς θά ἐπιτευχθοῦν αὐτοί οἱ στόχοι: ἐπιστροφή στόν ἄνθρωπο, φυσική ἀνέλιξη τῆς πνευματικῆς ἱστορίας, διαλεκτική πορεία τοῦ πνεύματος κ.α.).

Τῆς ἴδιας ἐποχῆς εἶναι καί τό σύντομο κείμενο «Ἀμερική καί Εὐρώπη» (*Εὐθύνη* Γ' 1974, 203) μέ τίς ἐξῆς καίριες ἐπισημάνσεις:

Ἡ κατακερματισμένη Εὐρώπη εἶναι ἀνάγκη νά συγκροτηθεῖ σέ μιὰ ἀνεξάρτητη, ἀλλά καί ἐνιαῖα πολιτική μονάδα ἀνάμεσα στούς δύο κοσμοκράτορες, τίς Ἠνωμένες Πολιτεῖες καί τή Σοβιετική Ἔνωση. Αὐτή ἡ ἐνιαῖα Εὐρώπη ... πρέπει νά διαπραγματευθεῖ, ἀπό θέσεως δυνάμεως, τά οικονομικά θέματα, τόσο μέ τήν Ἀμερική, ὅσο καί μέ τή Σοβιετική Ἔνωση. Ἡ οικονομικῶς πιά ρωμαλέα Εὐρώπη, συνθέτοντας τά χαρακτηριστικά τῶν πολιτισμῶν τῶν ἐθνῶν πού τήν ἀπαρτίζουν, θά ἀνακαταλάβει τήν ἱστορική θέση πού τῆς ἀνήκει ἀπέναντι ὅλων των λαῶν, εἴτε εἶναι λαοί πού ἄρχουν τοῦ κόσμου εἴτε εἶναι λαοί ὑπανάπτυκτοι. Ἡ θέση αὕτη πολιτιστικά εἶναι ἡ πρώτη. Διότι τῆς Εὐρώπης ἀποστολή τότε θά εἶναι, ἀντί νά ὑποκύπτει στά πνευματικά καί ἰδεολογικά συνθήματα, πού τώρα προέρχονται ἀπό τοὺς δύο μεγάλους καί ἐπιβάλλονται καί στήν Εὐρώπη ἀπό τήν ὕλική δύναμη πού τά συνοδεύει, νά ὑψώσει, στηριγμένη στήν μεγάλη της παράδοση, τά δικά της πνευματικά καί πολιτιστικά συνθήματα καί νά τά προσφέρει στούς πολιτιστικά λιγότερο ἀνεπτυγμένους, μεγάλους καί μικρούς, σάν μοναδική καί ἀτίμητη συμβολή στήν πρόοδο τοῦ ἀνθρώπινου γένους.

Πολύ σημαντική πρέπει νά θεωρήσουμε τήν πρόσφορά τοῦ ἀειμνήστου ὡς Προέδρου τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας, ἐννοῶ τήν ἔκδοση τοῦ τεύχους *ΕΛΛΑΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΗ*, 62 σελίδων, πού κυκλοφόρησε τό 1977 ἀπό τήν Γενική Γραμματεία Τύπου καί Πληροφοριῶν τῆς Κυβερνήσεως σέ πέντε γλώσσες, Γαλλικά καί Ἀγγλικά τόν ἴδιο χρόνο, Γερμανικά καί Ἰσπανικά τό 1978. Ἀπό τόν πρόλογο μεταφέρω τά ἐξῆς χαρακτηριστικά:

Ἐπιθυμῶ νά προειδοποιήσω τοὺς ἀναγνώστες μου ὅτι στό πρῶτο μέρος τοῦ βιβλίου αὐτοῦ δέν πρωτοτυπῶ, ἀλλά καί θά ἀστοχοῦσα, ἄν τό ἔκανα. Συμπίπτουν οἱ σκέψεις μου μέ τίς σκέψεις ἐκείνων, πού συνέλαβαν τήν ἰδέα τῆς Ἐνωμένης Εὐρώπης, καί ἐκείνων πού, δουλεύοντάς την σέ ὅλες τίς λεπτομέρειες ἐπί ἕνα τέταρτο τοῦ αἰῶνα τώρα, ἀγωνίζονται κατά στάδια νά τήν πραγματοποιήσουν. Πλαί στίς φωνές τῶν πρωτοπόρων καί ἔξοχων οἰκοδόμων τῆς Ἐνωμένης Εὐρώπης θέλω νά ἀκουσθῆ

καί μιá ἀκόμη φωνή, μιá ἑλληνική φωνή, πού θά διαδηλώσῃ τόν ζωηρό πόθο τῆς Ἑλλάδας νά ὀλοκληρωθῇ ἡ οἰκονομική καί πολιτική ὀργάνωση τῆς Εὐρώπης, σέ σημεῖο πού νά μὴν μποροῦμε στό μέλλον νά εἴμαστε Γάλλοι, Ἴταλοί, Ἑλληνες, ἂν δέν εἴμαστε πρῶτα Εὐρωπαῖοι.

Τό κείμενο διαιρεῖται σέ 3 μέρη. Στό πρῶτο «Η ΕΥΡΩΠΗ» ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος πραγματεύεται τά ὄρια τῆς Εὐρώπης ὡς πολιτιστικῆς κοινότητος –τῆς Εὐρώπης ὡς ἐνιαῖο γεωγραφικό ὄρο, ἰδιαίτερα τήν Μεσόγειο– τῆς Εὐρώπης ὡς ἐνιαῖο πολιτικό χῶρο - τήν ὀργάνωση καί ἐσωτερική διάρθρωση τῆς Εὐρώπης, γιά νά καταλήξει στήν παράγραφο «Στήν ἔνωση ἡ αὔξηση δυνάμεως».

Πολύ σημαντικά εἶναι τά δεῦτερο καί τρίτο μέρη:

Στό δεῦτερο - λέει ὁ ἴδιος -

...θά μιλήσω γιά τήν Ἑλλάδα ὡς στοιχεῖο ὀλοκληρώσεως, πολιτιστικῆς, πολιτικῆς, ἀλλά ἀκόμη καί οἰκονομικῆς, τῆς Εὐρώπης. Θά μιλήσω ὅμως γιά τήν Ἑλλάδα, ὅχι ὡς συνηγόρος τῆς, ἀλλά ὡς συνήγορος τῆς Εὐρώπης, γιατί πιστεύω πῶς ἡ ἔνταξη τῆς Ἑλλάδας στήν Εὐρώπη ἔχει ἀξία καί γιά τήν Ἑλλάδα, μοναχά ἂν αὐτή ἡ ἔνταξη ὠφελεῖ τήν Εὐρώπη. Καί θέλω νά πιστεύω πῶς, ἂν σκαλίσουμε πιό κάτω ἀπό τίς σημερινές φυσικές δυσκολίες τῆς ἔνταξης τῆς Ἑλλάδας στόν οἰκονομικό χῶρο, θά βροῦμε ἕνα στερεό ἔδαφος, πού δέν ἐπιτρέπει οὔτε δισταγμούς οὔτε καί ἀναβλητικότητες. Θά βροῦμε στήν Ἑλλάδα τήν κοινή γῆ τῆς Εὐρώπης καί τίς κοινές ἐπιδιώξεις καί τίς κοινές δυνατότητές τῆς. Θά μιλήσω γιά τή σύγχρονη Ἑλλάδα καί δέν θά διεκδικήσω τίποτε ἐν ὀνόματι τῆς ἀρχαίας. Δέν θά ἐπικαλεσθῶ τό ἐπιχείρημα, πού μέ τόση φιλοφροσύνη μᾶς προσφέρουν καί οἱ ἀρνητές τῆς ἔνωσης τῆς Ἑλλάδας μέ τήν Εὐρώπη, ὅτι ἡ Ἑλλάδα εἶναι ἡ κύρια πηγὴ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ. Μέ ἱστορικά ἐπιχειρήματα, ὅσο καί νά εἶναι ἀληθινά καί ἐντυπωσιακά, δέν ἐνισχύονται οἱ πολιτικές θέσεις μέσα στό παρόν. Γιά αὐτό φιλοδοξοῦμε νά ἀποδείξουμε ὅτι ἡ παρουσία τῆς σύγχρονης Ἑλλάδας μέσα στήν Ἐνωμένη Εὐρώπη ἔχει θετική σημασία γιά το εὐρωπαϊκό σύνολο καί μάλιστα τέτοια, ὥστε νά γίνονται δευτερεύουσες λεπτομέρειες οἱ σημερινές τεχνικοοικονομικές δυσκολίες τῆς ἔνταξίς τῆς.

Στό τρίτο μέρος «Ἡ Ἐνωση τῆς Εὐρώπης καί τῆς Ἑλλάδας» ἔχουμε μιá ρεαλιστική ἀντιμετώπιση τοῦ μεγάλου ἐρωτηματικοῦ τῆς ἐποχῆς: «συμφέρει τήν Ἑλλάδα ἡ ἔνταξη στήν Εὐρωπαϊκὴ οἰκονομική καί πολιτική Κοινότητα;». Διαβάζω τήν ἐπιγραμματικὴ πρώτη καί δεῦτερη παράγραφο:

1. Τόσο τήν Εὐρώπη, ὅσο καί τήν Ἑλλάδα τίς ἀντικρύσαμε πρῶτα σάν πολιτιστικῆς ἐνότητες, γιατί πιστεύω πῶς αὐτὴ εἶναι ἡ μακρόχρονη, ἡ πιό σταθερὴ καί ἡ πιό βαθεῖα διάκριση στήν ἱστορία τῶν λαῶν. Ὑστερα τίς ἀντικρύσαμε σάν γεωγραφικῆς ἐνότητες καί τέλος σάν πολιτικῆς καί σάν οἰκονομικῆς ἐνότητες. Ἡ πολιτιστικὴ ἐνότητα τελικὰ ἐπιβάλλει καί τίς δύο ἄλλες. Μᾶς μένει νά ἐξετάσουμε στό τέλος αὐτῆς τῆς μελέτης τοὺς λόγους, πού ἐνώνουν τήν Ἑλλάδα μέ τήν Εὐρώπη.

2. Ἡ Ἐνωμένη Εὐρώπη δέν γίνεται γιά νά ὑπηρετήσῃ τίς ἀνάγκες τοῦ καθενός, ἰδίως ἐκείνων πού ἔχουν τίς μεγαλύτερες ἀνάγκες. Γίνεται γιά τήν προαγωγή τοῦ συνόλου τῆς μονάδας, πού λέγεται Εὐρώπη. Ἐπομένως, ἡ ἀξία τῆς σύνδεσης τοῦ καθενός θά κριθῆ ἀπό τοῦ καθενός τήν προσφορά καί τό ὄφελός τῆς γιά τήν Εὐρώπη. Τό πρωτεῦον εἶναι ἡ Εὐρώπη. Ἀπό αὐτῆς τήν εὐδοκίμηση θά προέλθουν δευτερογενῶς τά ὄφελῃ γιά τά μέλη τῆς, ὅπως μόνο ἀπό τήν εὐημερία τῆς Πολιτείας, ὡς συνόλου, προέρχεται καί τῶν ἀτόμων ἡ εὐημερία, ἐνῶ εἶναι ἀδιανόητη ἡ ἀτομική εὐημερία χωρίς τήν εὐδοκίμηση τῆς Πολιτείας.

Ἀκολουθεῖ μία πυκνή ἐπιχειρηματολογία γιά τό τί μπορεῖ καί πρέπει νά προσφέρει ἡ Ἑλλάδα στήν Εὐρώπη: «Ἡ Ἑλλάδα προσφέρει πρῶτα τόν χῶρο τῆς... Ἡ Ἑλλάδα εἶναι ἡ χώρα τῆς Εὐρώπης ἡ πλέον πρόσφορη γιά τήν ἀνάπτυξη οἰκονομικῶν καί μορφωτικῶν σχέσεων μέ τίς χῶρες τῆς Μέσης Ἀνατολῆς καί τῆς Ἀφρικῆς... Ποιές εἶναι καί μποροῦν νά εἶναι οἱ πολιτιστικές προσφορές μας... καί ἐκεῖνο πού προέχει δέν εἶναι ὅ,τι ἐπιτεύχθηκε ὡς σήμερα. Εἶναι ἡ σταθερή ἀπό χρόνια πορεία πρὸς ὄλο καί καλύτερες ἐπιδόσεις, μιά πορεία πού ὀδηγεῖ πρὸς ὅ,τι σημαίνει Εὐρώπη... σέ συνδυασμό μέ τήν ἰδιομορφία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, μιά ἰδιομορφία πού μακριά ἀπό κάθε μίμηση προσθέτει στήν Εὐρωπαϊκὴ ζωὴ μιά νέα ἀπόχρωση».

Γιά τίς οἰκονομικές παραμέτρους τῆς Ἑνώσεως ἀκολουθοῦν ἐπίσης ρεαλιστικές σκέψεις καί προοπτικές, ὅπως ἐπίσης καί γιά τήν γεωπολιτικὴ σημασία καί τήν ἀμυντικὴ πολιτικὴ τῆς χώρας. Τέλος, καταλήγοντας μέ μιά αισιόδοξη σκέψη -*διαβάζω Κ. Τσάτσο στήν κατακλείδα τοῦ τεύχους*- «θά ἤθελα νά διατυπώσω τήν ἐλπίδα ὅτι ἡ ἐνοποίηση τῆς Εὐρώπης μέσα στό λίκνο τῆς Μεσογείου μπορεῖ νά γίνει αὔριο, ὅπως ἔγινε καί παλαιότερα κατὰ τρόπο τόσο ἀποτελεσματικό μέ τά ἔθνη τῆς Κοιλιάδας τοῦ Ρήνου [*ἔδω μιλάει ὁ παλιός Χαϊδελβεργιανός*]: μιά δύναμη εἰρήνης καί μιά ἀλλαγὴ ἐλπίδας στήν Ἱστορία».

Μιά «ἀκαδημαϊκὴ» σέ μορφή μικροῦ δοκιμίου ἐπεξεργασία τῶν βασικῶν θέσεων τοῦ «Ἑλλάς καί Εὐρώπη» ἀποτελεῖ ἡ συμβολὴ τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου στό *Ἀφιέρωμα στόν Εὐάγγελο Π. Παπανοῦτσο* (1980) μέ τίτλο «Εὐρωπαϊὸν Πολιτεία» (16 σελίδες). Σημειῶνω ἐδῶ ὅτι ἔχουμε ἤδη νέο ἱστορικὸ δεδομένο τήν ἔνταξη τῆς Ἑλλάδας στήν Εὐρωπαϊκὴ Κοινότητα ὡς 10ο μέλος καί ὅτι ἡ συμμετοχὴ τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου στό Ἀφιέρωμα Παπανοῦτσου ἔχει ἓνα πολὺ ἐνδιαφέρον προηγούμενο: Στὴν δεκαετία τοῦ 1960 οἱ δύο ἄντρες συγκρούστηκαν στό πολιτικὸ ἐπίπεδο τῆς σκοπιμότητας καί τοῦ συμφέροντος τῆς χώρας ἀπὸ τήν ἔνταξη στήν Κοινότητα. Εἶναι γνωστὸς οἱ ἀντιρρήσεις ἢ ἐπιφυλάξεις πνευματικῶν ἀνθρώπων τῆς ἐποχῆς γιά τήν προοπτικὴ αὐτή! Σ' αὐτές τίς θέσεις ἀπάντησε μέ ἓνα καταλυτικὸ ἐκτενὲς ἄρθρο τοῦ ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος στό *Βῆμα* τῆς 9.8.1961 («Ἀπάντηση στόν Εὐάγγελο Παπανοῦτσο γιά τήν Κοινὴ Ἀγορά»).

Τὴν ἴδια χρόνια, τό 1980, ἔχουμε δύο Γαλλικὰ κείμενα τοῦ Προέδρου: *L'Europe et l'heritage grec* (περιοδ. *Cadmos*, 4 σέλ.) καί κυρίως τήν Ὁμιλία του κατὰ τήν παραλαβὴ τοῦ Βραβείου Κουντενχόβε-Καλλέργη στήν Λωζάννη στίς 18.3.1980:

«Η ύποδομή της Εύρώπης» (= στήν ελληνική έκδοσή της: *Εύθύνη* Θ' (1980) 337-344 (8σέλ.) και Γαλλικά και Έλληνικά στον Δ' τόμο των *Όμιλιών*. Τό Ευρωπαϊκό Βραβείο Κουντενχόβε-Καλλέργη για τό 1980 άπονεμήθηκε στον Πρόεδρο της Έλληνικής Δημοκρατίας Κωνσταντίνο Τσάτσο με όμόφωνη άπόφαση της Έπιτροπής του όμωνύμου Ίδρύματος. Τό Βραβείο αυτό άπονέμεται κάθε δυό χρόνια «σε προσωπικότητες ευρωπαϊκής και διεθνούς άναγνώρισης, πού συμβάλλουν με τίς πράξεις τους και τά κείμενά τους στην προώθηση της πολιτικής ένοποίησης της Εύρώπης, ως κοινής πατρίδας, στην όποία οί άνθρωποι και οί ιδέες κυκλοφορούν έλεύθερα». (Τό Βραβείο άπονεμήθηκε για δεύτερη φορά σε Ευρωπαϊό πολιτικό –το 1978 είχε άπονεμηθεί στον Γάλλο Πρωθυπουργό, καθηγητή της Σορβόννης, Ραϊμόν Μπάρ). Ή Όμιλία-Άντιφώνηση του Προέδρου Τσάτσου είναι βαρυσήμαντη και λυπούμαι, πού δέν έχω τόν χρόνο νά αναφερθώ καν στά καιρία σημεία της. Πρέπει όμως νά επισημάνω και νά τονίσω ότι με αυτό και με άλλα ξενόγλωσσα κείμενά του^(*) ό Πρόεδρος Τσάτσος έκανε αισθητή την ελληνική παρουσία στις Ευρωπαϊκές διαδικασίες για την Ευρωπαϊκή ένοποίηση. Και αυτό ύπηρεξε μέγα κέρδος για την ελληνική ύπόθεση, πού είχε πολλές και σοβαρές δυσκολίες νά αντιμετώπισει στην περίοδο των διαπραγματεύσεων με την Κοινή Άγορά και την Ένωμένη Εύρώπη. Όλα τα κείμενα αυτά έχουν βαρυσήμαντες ιδέες και προτροπές προς τά μέσα (Έλλάδα) και προς τά έξω (Εύρώπη). [Μακάρι κάποτε νά συγκεντρωθούν σε ένα ένιαίο τόμο στό πρωτότυπο και στην ελληνική τους άπόδοση].

Έπίκαιρο ένδιαφέρον έχουν και σήμερα, καθώς αναζωπυρώθηκαν και πάλι οί συζητήσεις για την έθνική ταυτότητα των χωρών-μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Βλ. δημοσιεύματα του ελληνικού καθημερινού τύπου της 3.11.09 για την Γαλλική έθνική ταυτότητα, πρωτοβουλία Προέδρου Σαρκοζύ).

Μένει νά αναφερθώ σε ένα άκόμη κείμενο του Προέδρου Τσάτσου με τίτλο «Τά θεμέλια της Εύρώπης», την Όμιλία του στην Σχολή Έυελπίδων της 9ης Άπριλίου 1982 προς τούς ύποψήφιους μόνιμους άξιωματικούς του Έλληνικού Στρατού (Δημοσιεύθηκε στον τόμο *ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΗ*, Άστρολάβος/Εύθύνη 2/1982). Τό ειδικό άκροατήριο στην περίπτωση αυτή κάνει την Όμιλία αυτή ιδιαίτερα σημαντική και χρήσιμη.

(*) «Η ένότης του Ευρωπαϊκού πολιτισμού», Όμιλία στην 2^η Διάσκεψη των ύπουργών Πολιτισμού των χωρών-μελών του Συμβουλίου της Εύρώπης, Άθήνα 1978.

«Grèce en France. Discours prononcés durant la visite officielle en France», Paris 23-28 avril 1979 = Ligue Franco-Hellénique, 98 σελ. και Έλληνικά : *Όμιλίες* Γ' 59-105

«Η πνευματική κρίση στη σύγχρονη Εύρώπη». Προσφώνηση (στά Γαλλικά) του Α. Μ. Μ'Μπούδου στην Άκαδημία Άθηνών, *ΠΑΑ* 1982

«Τό παρελθόν και τό μέλλον της Εύρώπης», Λωζάννη, Ήμέρα της Εύρώπης 1.5.1983 = *Εύθύνη* ΙΓ/1984, 1-4 (Έλληνικά).

«Η ιδέα της Εύρώπης και οί πολιτικές και πολιτιστικές συνιστώσες», Ρώμη, Ήμέρα της Εύρώπης 3.5.1985 = *Εύθύνη* ΙΔ/1985, 1-11 (Έλληνικά)

Καί μία άκροτελεύτια αλλά σημαντική επίσημανση: Για τό θέμα μας μπορεί ό συστηματικός μελετητής και κριτικός νά έπεκτείνει τήν συγκέντρωση του ύλικου του και σε πολλά κείμενα του Προέδρου, όπου διάσπαρτες οί βασικές θέσεις του Κωνσταντίνου Τσάτσου, πού γνωρίσαμε αλλά και ένα ευρύτερο και θεωρητικότερο πλαίσιο, όπως ή βασική ιδέα του για τήν «διεθνή ύπερπολιτεία», ως ιδανική τελική επιδίωξη τής πολιτικής ένότητας των πολιτειών, για τήν ύπερπολιτεία λοιπόν, τής όποίας μέρος θά είναι ή Εύρώπη και όπου τό έλληνικό πνεύμα θά έχει τόν ευεργετικό ρόλο του.

Ένδεικτικά αναφέρω γενικά κείμενά του μέ ειδικό ενδιαφέρον και για τήν Εύρώπη –τό βιβλίο του *Έλληνική Πορεία* (1952), τήν όμιλία του στην Άκαδημία Άθηνών κατά τήν επίσημη ύποδοχή του μετά τήν έκλογή του τό 1961, καθώς και σκόρπιες αλλά βαρυσήμαντες σκέψεις στους *Διαλογισμούς και Άφορισμούς* (1965-1972) και σε πολλά άλλα έργα.

Κλείνω τήν Είσηγησή μου, πού είναι ή τελευταία του πολύ πλούσιου Συνεδρίου μας (60, μέ τήν δική μου, Άνακοινώσεις!) μέ μία διαπίστωση, πού διακατέχει ασφαλώς όλους μας, ότι και στό μέγα θέμα «Έλλάς και Εύρώπη» ό άείμνηστος Πρόεδρος ανέπτυξε μία έντυπωσιακά πλούσια πολιτική και συγγραφική δραστηριότητα. Άλλωστε, ποιός χώρος και ποιά περιοχή του σύγχρονου Έλληνικού βίου (έπιστήμη, γράμματα, άκαδημαϊκή διδασκαλία, δημόσιος βίος και πολιτική) έμεινε χωρίς τήν μοναδική, πρωτότυπη, ενεργό και ευεργετική ένασχόληση και πρόσφορά του!

Για όλα αυτά του είμαστε ευγνώμονες. Άς είναι αιώνια ή μνήμη του!

ΒΙΟΧΡΟΝΟΛΟΓΙΟ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΑΤΣΟΥ*		
Έτος	Βίος	Έργογραφία
1/6/1899	Γέννηση στην Άθήνα του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Γονείς του είναι ο δικηγόρος και πολιτικός Δημήτριος Τσάτσος και η Θεοδώρα Ευστρατιάδη, γόννοι οικογενειών εμπόρων, πολύγλωσσοι και με ιδιαίτερα ύψηλη μόρφωση για την εποχή.	
1907	Έγγράφεται στο 2 ^ο έτος ελληνικού του Σχολαρχείου Μακρῆ, όπου λαμβάνει την εγκύκλια μόρφωση.	
1911-14	Έγγράφεται στο Β΄ Γυμνάσιο Νεαπόλεως και άμέσως μετά στο Διδασκαλείο Μέσης Έκπαιδευσεως (σημερινό Μαράσλειο). Δέν έχει ιδιαίτερα καλές επιδόσεις. Διατηρεί καλές σχέσεις με τους καθηγητές του Δ. Γληνό, Άχ. Τζάρτζανο, Σωκ. Κουγέα, Χρ. Λαμπράκη. Ίδιωτικά μαθήματα με τον Jules Basset, ο οποίος τον προτρέπει προς τή λογοτεχνία. Διδάσκεται ξένες γλώσσες (γερμανικά, γαλλικά, ιταλικά) και μουσική (πιάνο, βιολί, εκκλησιαστικό όργανο). Συνδέεται φιλικά με τον Αλέξανδρο Έμπεϊρικό.	
1914	Έγγράφεται στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Άθηνων.	
1915		Συγγράφει τό πρώτο του ποίημα
1918	Άποφοιτά με «Άριστα» από τή Νομική Σχολή.	

* Τά στοιχεία έχουν άντληθει κυρίως από τά δημοσιεύματα του Λίνου Μπενάκη “Τό συγγραφικό έργο του Κωνσταντίνου Τσάτσου”, *Αφιέρωμα στόν Κωνσταντίνο Δ. Τσάτσο (1899-1987). Δέκα χρόνια από τό θάνατό του, Νέα Έστία* 142, έτ. ΟΑ΄ (Χριστούγεννα 1997), άρ. 1690, σσ. 93-98· *Μνήμη Ιωάννου Ν. Θεοδωρακόπουλου, Παναγιώτη Κ. Κανελλόπουλου, Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, Εύάγγελου Π. Παπανούτσου, Βασιλείου Ν. Τατάκη*, Άθήνα, Παρουσία, 2006, σσ. 161-175· “Έργογραφία του Κωνσταντίνου Τσάτσου”, *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου. 20 χρόνια από τήν εκδήμια του. Κείμενα όμιλών σέ δώδεκα πόλεις τής Έλλάδος*, Άθήνα, Έταιρεία Φύλον Κωνσταντίνου και Ιωάννας Τσάτσου, 2008, σσ. 211-232.

Βιογραφίες ή έργογραφίες έχουν επίσης παρουσιαστεί από τούς: Κ. Τσιρόπουλο, “Βιογραφικό Κωνσταντίνου Τσάτσου”, στο *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό*, Άθήνα, Έκδοτικής Άθηνων, 1988, τ. 9Β, σσ. 65-70· από τό ένθετο “Έπτά Ήμέρες” τής έφημερίδας *Ή Καθημερινή* (19/10/1997), “Έργογραφία Κωνσταντίνου Τσάτσου”, σ. 32· Δέσποινα Τσάτσου Μυλωνά, “Βιοχρονολόγιο Κωνσταντίνου Δημ. Τσάτσου”, *Νέα Έστία* 142 (1997), ό.π., σσ. 3-10· Κων. Κίτσος, “Βιογραφικά στοιχεία γιά τόν Κ. Τσάτσο και στοχασμοί και πράξεις του γιά τήν Παιδεία”, *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου...*, ό.π., σσ. 143-150 και Κων. Βάσσης “Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος αυτοβιογραφούμενος”, *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου...*, ό.π., σσ. 151-159. Το 2007 παρουσιάστηκε επίσης στο Πανεπιστήμιο Γρανάδας ή μεταπτυχιακή έργασια του Άνδρέα Χαλαστανή “La obra de Konstantinos Tsatsos. Coordenadas bibliográficas”.

1918-19	Ὁ Ἐ. Βενιζέλος τόν τοποθετεῖ στήν Πρεσβεία τοῦ Παρισίου, ὅπου ἐργάζεται στήν ἀποκρυπτογράφιση κειμένων στήν ἑλληνική ἀποστολή γιά τήν ὑπογραφή τῆς Συνθήκης τῶν Σεβρών.	
1920	Κατατάσσεται στόν ἑλληνικό στρατό καί μετατίθεται στή Μικρά Ἀσία.	
1921	Πεθαίνει ὁ πατέρας του καί μεταβάλλεται σέ ἀρχηγό τῆς οἰκογένειας. Ἀναλαμβάνει μέ τόν Μαριδάκη τό δικηγορικό γραφεῖο τοῦ πατέρα του.	
1922	Βιώνει ὡς στρατιώτης τήν ἦττα τοῦ ἑλληνικοῦ στρατοῦ. Ἀρχίζει νά συμμετέχει στίς λογοτεχνικές συναντήσεις στήν οἰκία τοῦ Κ. Παλαμᾶ καί ἀναπτύσσει φιλία μέ τόν ποιητή.	
1923	Ἀρχίζει νά ἐργάζεται στό δικηγορικό γραφεῖο Μαριδάκη-Τσάτσου γιά νά συντηρήσει τήν οἰκογένειά του.	<i>Ἡ τριλογία τῆς ψυχῆς μου</i> [Ποιήματα μέ τό ψευδώνυμο Ἑβρος Δελφός], Ἀθήναι. 83 σελ. <i>Ποιήματα</i> (μέ τό ψευδώνυμο Ἑβρος Δελφός), Ἀθήναι.
1924	Πρόσκαιρος γάμος του μέ τή Λίλη Ζηρίνη.	<i>Οἱ δύο κόσμοι</i> [Δράματα μέ τό ψευδώνυμο Ἑβρος Δελφός], Ἀθήναι. <i>Γύρω ἀπό μία διαθήκη</i> [Δράμα μέ τό ψευδώνυμο Ἑβρος Δελφός, Ἀθήναι, 234 σελ.].
1925-28	Μεταπτυχιακές σπουδές στή Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου στή Φιλοσοφική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Χαϊδελεβέργης. Παρακολουθεῖ τά μαθήματα τῶν Heinrich Rickert, Karl Jaspers, Gustav Radbruch, Graf zu Dohna, Alfred Weber καί Friedrich Gundolf, ἄν καί αὐτός πού τόν ἐπηρέασε περισσότερο εἶναι ὁ Heinrich Rickert. Εἶναι συμφοιτητές του καί φίλοι ὁ Ἴ. Θεοδωρακόπουλος καί ὁ Παν. Κανελλόπουλος.	
1928	Ἐπιστρέφει στήν Ἑλλάδα.	<i>Der Begriff des positiveir Rechts</i> , Heidelberg, 193 σελ.
1928-30	Ἐργάζεται στό δικηγορικό γραφεῖο τοῦ Μαριδάκη-Τσάτσου, ὅπου γνωρίζει τήν Ἰωάννα Σεφεριάδη, ἀδελφή τοῦ Γ. Σεφέρη.	

1929	<p>Ἀναγορεύεται διδάκτωρ τῆς Νομικῆς στό Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν μέ τή διδακτορική διατριβή “Ἡ Νομική ὡς τεχνική καί ἐπιστήμη”.</p> <p>Μέ τούς Ἰ. Θεοδωρακόπουλο, Π. Κανελλόπουλο καί Μ. Τσαμαδό ἰδρύει τό τριμηνιαῖο φιλοσοφικό περιοδικό, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> (1929-1940), βασισμένο στήν πλατωνική σκέψη καί στούς φιλοσόφους τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ.</p> <p>Παίρνει διαζύγιο ἀπό τή Λίλη Ζηρίνη.</p>	<p>“Φιλοσοφία καί Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 1, σσ. 72-112.</p> <p>“Ἡ Νομική ὡς τεχνική καί ὡς ἐπιστήμη”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας-Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 1, σσ. 202-251.</p> <p>“Κωστής Παλαμάς. Ἐνας χαρακτηρισμός”, <i>Νουμάς</i> 22, σελ. 9.</p> <p>“Ἡ ἐκπαίδευσις ἐν Εὐρυτανίᾳ”, <i>Εὐρυτανία</i> Α΄, 2 (15/4/1929).</p> <p>P. Natorp, “Ἡ περί ἰδεῶν θεωρία τοῦ Πλάτωνος”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 1, σσ. 371-377 [Μετάφραση ἄρθρου].</p>
1930	<p>Ἐκλέγεται παμψηφεί Ὑφηγητής στή Νομική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Διατριβή ἐπί ὑφηγεσίας: «Φιλοσοφία καί ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου».</p> <p>Νυμφεύεται τήν Ἰωάννα Σεφεριάδη.</p>	<p>Ἐγχειρίδιον Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, Ἀθήναι, Λιθογραφεῖο Β. Α. Πετρή, 72 σελ.</p> <p>“Αἱ φιλοσοφικά βάσεις τοῦ Διεθνοῦς Δικαίου”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 2, σσ. 115-139.</p> <p>“Ἐπί μιᾶς Κριτικῆς”, <i>Ἀρχεῖον Οἰκονομικῶν καί Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν</i> 10 (Ιαν. - Μάρτ. 1930).</p> <p>“Ἀνταπάντησις εἰς τόν Ἰ. Κορδάτον”, <i>Ἀρχεῖον Οἰκονομικῶν καί Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν</i> 10 (Ὀκτ. - Δεκ. 1930).</p> <p>“Τό ἔργο τοῦ Karl Larenz καί ὁ Ἐγγελλανισμός ἐν τῷ Δικαίῳ”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 2, σσ. 362-372 .</p> <p>“Filosofia dei valori e concetto del diritto”, <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> 11, σσ. 640-646.</p> <p><i>Τό πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ Δικαίου</i>, Ἀθήναι, Παπαδογιάννης. Β΄ ἔκδοσις ἐπανξημένη μετά Προλόγου Κ. Δεσποτόπουλου καί Ἐπιμέτρου τοῦ συγγραφέως, Ἀθήναι, Ἄντ. Σάκκουλας, 1978.</p> <p>“Der Juristische Pragmatismus in der Volkerrechtslehre”, <i>Zeitschrift für öffentliches Recht</i>, 12, σσ. 35-51.</p>
1931	Γέννηση τῆς κόρης τοῦ Δέσποινας.	<p>“Ἡ στροφή πρὸς τήν Μεταφυσικήν ἐν τῇ Φιλοσοφίᾳ τοῦ Δικαίου τοῦ Julius Binder”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 2 (1930-31), σσ. 334-360.</p>
1932	<p>Ἐκλέγεται ἔκτακτος καθηγητής στή Νομική Ἀθηνῶν στήν ἔδρα τῆς Εἰσαγωγῆς στήν Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου καί τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου.</p> <p>Γέννηση τῆς κόρης τοῦ Δώρας.</p>	<p>A. Poggi, “Morale e diritto nella dottrina Kantiana”, καί τοῦ ἰδίου, “Fonte spirituale della crisi odierna”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 3, σσ. 471-473 [Βιβλιοκρισία].</p> <p>“Ἡ ἰδέα τῆς πατρίδος”, <i>Πολιτισμός</i> 6, σσ. 543-547.</p>

1933	<p>Διορίζεται στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καί τοῦ ἀνατίθεται τό μάθημα «Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου καί Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου».</p> <p>Μέ τοὺς καθηγητῆς Γ. Ράμφο, Ἄλ. Τσιριντάνη καί ἄλλους, ὀργανώνει πανεπιστημιακά φροντιστηριακά μαθήματα -τό λεγόμενο “Φροντιστήριο”- γιά τελειόφοιτους φοιτητῆς (διήρκεσαν ἕως τό 1946).</p>	<p>“Ἡ ἀποστολή τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου ἐν τῷ συγχρόνῳ πολιτισμῷ”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 4, σσ. 387-421 [ἐναρκτήριο μάθημα].</p> <p>“Τό ἔργο τοῦ Giorgio del Vecchio”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 4 (1932-33), σσ. 79-90 γ 198-206.</p> <p>“Ὁ Η. Rickert καί ἡ Ἀϊδελβεριανή παράδοση”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 4, σσ. 361-364.</p> <p>“Ἡ ἑλληνική ἰδέα στόν Παλαμικό Δωδεκάλογο”, <i>Ἰδέα</i> (Φεβρ.-Μάρτ.).</p> <p>“Ἡ θέση τῆς ἰδεοκρατίας στόν κοινωνικό ἀγῶνα”, <i>Ἰδέα</i> τ. Α΄, ἀρ. 6 (Ἰούνιος 1933), σσ. 360-366.</p> <p>“Ἡ ἁμαρτία”, “Ἡ γαλέρα” (ποιήματα μέ τό ψευδώνυμο Ἡβος Δελφός), <i>Νέα Ζωή</i>, φ. 2 (Ἰούλ.), σελ., 85.</p>
1934	<p>Μέ πρωτοβουλία τῆς συζύγου τοῦ Ἰωάννας, ὀργανώθηκε στήν οἰκία τοῦ τῆς ὁδοῦ Κυδαθηναίων 9, τό Σαλόνι τῶν Διανοουμένων, πού μεταβλήθηκε σέ κέντρο συνάντησης τοῦ κύκλου τοῦ “Ἀρχείου Φιλοσοφίας”. Συχνάζουν, μεταξύ ἄλλων, οἱ Β. Κακοῦρος, Στρ. Μυριβήλης, Ἄλ. Δελμοῦζος, Μαν. Τριανταφυλλίδης, Ἄλ. Παπαναστασίου, Κ. Δερμετζῆς, Ἄλ. Διομήδης, Ἰ. Πεσματζόγλου, ἀδελφοί Δεσποτόπουλοι, Κορν. Καστοριάδης. Οἱ συναντήσεις διήρκεσαν ὡς τό 1940.</p>	<p>“Ἡ γνωσιολογία τοῦ Κάντ ὡς εἰσαγωγή στήν Ἰδεοκρατία”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 5, σσ. 49-117.</p> <p>“Ἡ κοινωνική φιλοσοφία τοῦ Κάντ”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 5, σσ. 388-439.</p>
1935	<p>Διδάσκει στήν Πάντειο (1935-38) μέ μεγάλη ἐπιτυχία τό μάθημα «Ἡ κοινωνική φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων» καί ἀποκτά τή φήμη καλοῦ καθηγητῆ καί χαρακτηριστικοῦ ρήτορα.</p> <p>Ἵργανώνει μέ τόν Ἄλ. Παπαναστασίου τήν “Ἐταιρεία Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν”.</p>	<p>“Κοινωνία καί Δίκαιον”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 6, σελ. 466-492.</p> <p>“Ὁ Παλαμῆς καί ἡ ἑλληνική γή”, <i>Τά Νέα Γράμματα</i>, Ἔτος Α΄, ἀριθμ. 2-4, σσ. 66-76, 158-172, 206-223.</p> <p>“Stefan George, Ἀπό τοὺς Καιροῦς τοῦ Ἔβδομου Κύκλου (ποίημα)” <i>Νέα Ζωή</i> (Ἰαν.) [Μετάφραση Ἡβου Δελφοῦ].</p> <p>“F. Mallieux, Doctrine de l’idealisme juridique. Introduction à la philosophie du droit”, <i>Revue Internationale de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 9, σσ. 217 [Βιβλιοκρισία].</p> <p>“G. Giacomazzi, Diritto naturale e diritto positivo, Palermo 1935”, <i>Revue Internationale de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 9, σελ. 300 [Βιβλιοκρισία].</p> <p>“R. Balzarini, Società e stato, Roma 1934”, <i>Revue Internationale de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 9, σελ. 305 [Βιβλιοκρισία].</p>

1936		<p><i>Παλαμάς</i>, Άθηναι, Ίκαρος, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 1964.</p> <p>‘Ο Παλαμάς καί ή ‘Ελληνική Πολιτεία” [Όμιλία στην Χίο], <i>Έλληνική Φωνή</i>, φ. 18 (25 Άπρ.), σελ. 2 καί 19 (2 Μαΐου), σελ. 2.</p> <p>“Τρισεύγενη-Μελένια-Θεοφανώ”, <i>Τά Νέα Γράμματα</i>, Ύτος Β΄, άριθμ. 5-6, σσ. 447-463 [Όμιλία στον “Παρνασσό”, 29/4/1936 για τήν “Παλαμική γυναικολατρεία”].</p> <p>“Le Droit et la Société”, <i>Droit, Morale, Mœurs, Ile Annuaire de l’Institut International de Philosophie du Droit</i>, Paris, Sirey, σσ. 271-282.</p> <p>“Τό Πανεπιστήμιο τής Χαΐδελβέργης”, <i>Έλληνική Φωνή</i> (4/7/1936).</p> <p>“Έλευθέριος Βενιζέλος”, <i>Τά Νέα Γράμματα</i>, Ύτος Β΄, άριθμ. 4 (Άπρ.), σσ. 332-338.</p> <p>“Le Droit et la Société”, <i>Droit, Morale, Mars, Ile Annuaire de l’Institut Intern. De Philosophie du Droit</i>, σσ. 271-282.</p> <p>E.R.Huber,K.Larenz,K.Michaelis,Fr.Schaffstein,W.Siebert, <i>Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft</i>, Berlin, 1935, <i>Revue International de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 10, σ. 135 [Βιβλιοκρισία].</p>
1937	Έκδηλώνει δημόσια τήν αντίθεσή του στό καθεστώ Μεταξά.	<p>“Μυθολογία του ώραίου”, <i>Τά Νέα Γράμματα</i>, σσ. 238-245,</p> <p>J. Vialatoux, “La cite de Hobbes. Theorie de l’État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation”, <i>Revue International de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 11, σσ. 328-29 [Μετάφραση άρθρου].</p> <p>“Ο Άλέξανδρος Παπαναστασίου, πνευματικός άνθρωπος”, <i>Τά Νέα Γράμματα</i>, Ύτος Γ΄, άριθμ. 1 (Γενάρης), σσ. 69-71.</p> <p>“Γιά τόν Κατσιμπαλη”, <i>Τά Νέα Γράμματα</i>, Ύτος Γ΄, άριθμ. 4, σσ. 342-343.</p> <p>“Στρατής Μυριβήλης, Τό τραγούδι τής γής”, <i>Τά Νέα Γράμματα</i> Γ΄, σσ. 396-408.</p> <p>“Η νεοελληνική συνείδηση. Ό Παλαμάς του Κ. Τσάτσου”, <i>Άρχεϊον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τών Έπιστημών</i>, τεύχ. 2, σσ.1-7.</p> <p>H.H. Dietze, <i>Naturrecht in der Gegenwart</i>, Bonn, 1936, <i>Revue International de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 11, σσ. 60-61 [Βιβλιοκρισία]</p>

		<p>F. Bataglia, <i>Lineamenti di storia delle dottrine politiche</i>, Roma, <i>Revue Internationale de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 11, σσ. 167-168 [Βιβλιοκρισία].</p> <p>G. del Vecchio, L' 'homo juridicus' e l' insufficienza del diritto come regola della vita, Roma, <i>Revue Internationale de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 11, σσ. 245-246 [Βιβλιοκρισία].</p> <p>J. Vialatoux, <i>La cite de Hobbes. Theorie de l' État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation</i>, <i>Revue Internationale de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 11, σσ. 328-329 [Βιβλιοκρισία].</p> <p>L. Bagolini, "Alcuni principii del pensiero politico di Aristotele", <i>Revue Internationale de la Théorie du Droit/Intern. Zeitschrift für Theorie des Rechts</i> 11, σ. 335 [Μετάφραση].</p>
1938	Ἡ Νομικὴ Σχολὴ τὸν προτείνει ὡς τακτικὸ κατη- γητὴ ἀλλὰ ἀπορρίπτεται ἀπὸ τὸ δικτατορικὸ καθεστῶς τοῦ Μεταξᾶ.	<p>Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, Ἀθήναι, 170 σελ.</p> <p>“Ἡ πρωταρχικὴ πηγὴ τοῦ Δικαίου”, <i>Ἀρχεῖον Φιλο- σοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 9, σσ. 290-328.</p> <p>“Ἐνας διάλογος γιὰ τὴν ποίηση”, <i>Προπύλαια</i> (Ὀκτ.-Δεκ.).</p> <p>“Ἰωάννης Συκουτρῆς, ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος”, <i>Νέα Ἔστια</i> 23, σσ. 217-233.</p> <p>“Rudolf Stammler”, <i>Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν</i> 9, σσ. 355-357.</p> <p>“Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα”, <i>Προπύλαια</i> (Ἀπριλ.) [Νεκρολογία].</p>
1939	Ἐξορίζεται στὴ Σκύρο.	<p>“Τινὰ περὶ τῶν πηγῶν τοῦ παρ' ἡμῖν ἰσχύοντος δι- καίου”, στὸ <i>Τιμητικὸς Τόμος Ἀντωνίου Ζηλήμονος</i>, Ἀθήναι, σσ. 395-425.</p> <p>“Ἀπολογισμὸς ἐνὸς διαλόγου”, <i>Προπύλαια</i> (ἐπανεκδ. στὸ <i>Δοκίμια Αἰσθητικῆς καὶ Παιδείας</i>, σσ. 127-191, Ἔνας διάλογος γιὰ τὴν ποίηση, σσ. 112-80).</p> <p>“Τὸ τέλος ἐνὸς διαλόγου”, <i>Τὰ Νέα Γράμματα</i> (Ἰούλ.-Δεκ.), σσ. 296-300 [Ἀπαντητικὸ κείμενο “Ἀγαπητὲ Σεφέρη...”].</p> <p>“Δ. Ἰ. Ἀντωνίου. Ὀποιοτήτης”, <i>Νεοελληνικά Γράμματα</i> (ἐπανεκδ. στὸ <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, σσ. 99-104).</p>

1940	<p>Μεταφέρεται ως εξόριστος στις Σπέτσες. Ήπιστρέφει από τήν εξορία. Απορρίπτεται από τόν Ί. Μεταξά ή αίτησή του γιά νά καταταγεί ως έθελοντής στό μέτωπο τής Άλβανίας. Τοποθετείται στήν «Πολιτική Ήπιστράτευση τοῦ Πολέμου» καί κάνει όμιλίες σέ παραμεθόριες περιοχές.</p>	<p>“Είσαγωγή στήν κοινωνική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη” (1^ο μέρος), <i>Άρχαίον Φιλοσοφίας καί Θεωρίας τῶν Ήπιστημῶν</i> 11, σελ. 109-175 [ἐπανέκδ. στό <i>Ή κοινωνική φιλοσοφία τῶν Άρχαίων Ἑλλήνων</i>, 1970, σσ. 180-237, ὅπου καί τό 2^ο μέρος, σσ. 238-272].</p>
1941	<p>Δηλώνει στό Πανεπιστήμιο (27/10/1941) ὅτι τήν ἐπόμενη δέν θά παραδώσει μάθημα λόγω τής 1^{ης} ἐπετειοῦ τοῦ «Όχ». Ἀπολύεται καί ἀρχίζει νά συνεργάζεται μέ τίς ἀντιστασιακές οργανώσεις, ὅπως ή ΕΚΚΑ, ΕΟΧΑ καί Σοσιαλιστική Ήνωση. Τό σπίτι τής Κυδαθηναίων 9 μεταβάλλεται σέ κέντρο πολιτικῶν συναντήσεων. Συμμετέχει σέ ὁμάδα φυγάδευσης ἑλλήνων καί ἄγγλων ἀξιωματικῶν.</p>	<p><i>Τό πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου</i>, Τεύχος 1, Ἀθήναι, Παπαδογιάννης, 140 σελ. “Ή ‘ἀτμόσφαιρα’ τοῦ Παπαδιαμάντη”, <i>Νέα Ἐστία</i>, σσ. 38-39 [ἀνατ. στό <i>Αἰσθητικά Μελετήματα</i>, σσ. 58-62].</p>
1942	<p>Γνωρίζεται καί συνεργάζεται μέ τόν ἀρχιεπίσκοπο Δαμασκηνό. Μάρτυρας ὑπερασπίσεως τοῦ Ί. Κακριδῆ στή «Δίκη τῶν τόνων».</p>	<p>“Ή σύμβασις ὡς Κανῶν Δικαίου”, <i>Ἐργατικόν Δίκαιον. Ἐπιθεώρησις Κοινωνικῆς Πολιτικῆς Νομοθεσίας</i> (Δεκ.).</p>
1943	<p>Ἐπανερχεται στή θέση του στό Πανεπιστήμιο. Σέ συνεργασία μέ τόν Δαμασκηνό θέτουν τίς βάσεις γιά τή δημιουργία τοῦ «Ἐθνικοῦ Συμβουλίου».</p>	<p>“Ή μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ Παλαμᾶ”, <i>Γράμματα</i> 3, σσ. 107-110 [ἐπανέκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, σσ. 125-132]. <i>Παλαμᾶς</i>, Ἀθήναι, Ίκαρος [Β΄ ἔκδ.], ΙΣΤ΄+343 σελ.</p>
1944	<p>Διαφεύγει στήν Αἴγυπτο, ὅπου διατελεῖ σύμβουλος τής κυβέρνησης Τσουδεροῦ καί μέλος τής ἐπιτροπῆς πού ἀποτελοῦσε σύνδεσμο μέ τίς ἀντιστασιακές ὀργανώσεις. Ἐπιστρέφει στήν Ἑλλάδα μέσω Ἰταλίας (Cava dei Tirreni). Ἐκλέγεται τακτικός καθηγητής τής Νομικῆς.</p>	<p>“Αἰσθητική παιδεία τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ”, <i>Νέα Ἐστία</i>, σελ. 22-35 (ἐπανέκδ. στό <i>Δοκίμια Αἰσθητικῆς καί Παιδείας</i>, σελ. 13-43, <i>Θεωρία τῆς Τέχνης</i>, σσ. 9-39). “Νόημα καί ἀλληλουχία στή νέα μας ποίηση”, <i>Τά Νέα Γράμματα</i>, 7, σελ. 92-96 (ἐπανέκδ. στό <i>Δοκίμια Αἰσθητικῆς καί Παιδείας</i>, σελ. 196-203, καί στό <i>Ἐνας διάλογος γιά τήν ποίηση</i>, σσ. 191-199). “Ἐκ βαθέων”, <i>Νέα Ἐστία</i> (Δεκ.), σσ. 876-880.</p>
1945	<p>Ἐπανερχεται στήν Ἑλλάδα καί ἀσφάλειας τῆς ὑπηρεσιακῆς κυβέρνησης Βούλγαρη. Ἐπανερχεται στήν Ἑλλάδα καί Πληροφοριῶν τῆς κυβέρνησης Κανελλόπουλου.</p>	<p><i>Εἰσαγωγή στήν Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου</i>, Πανεπιστημιακές Παραδόσεις, ἀριθμ. 1, Ἀθήναι, Ἀ. Παπαζήσης, 96 σελ. “Κωστής Παλαμᾶς. Μία ἐπέτειος”, <i>Καλλιτεχνική Ἑλλάδα</i>, σελ. 64-65 [ἐπανέκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, σσ. 133-35].</p>

		<p>“Ελληνική ἐλευθερία”, <i>Νέα Ἐστία</i> (1/1-15/3/1945), σσ. 9-15.</p> <p>“Μεσολόγγι”, <i>Νέα Ἐστία</i> (1/5/1945), σσ. 221-23.</p> <p><i>Διά νά γίνωμεν κράτος. Ἡ ἐργασία τοῦ Ὑπουργείου Ἐσωτερικῶν ἀπό 10-4 ἕως 10-8-1945</i>, Ἀθήνα, Ἄ. Παπαζήσης, 53 σελ.</p>
1946	<p>Παρατεῖται ἀπό τή θέση του στό Πανεπιστήμιο.</p> <p>Ἐκλέγεται βουλευτής μέ τό Κόμμα Φιλελευθέρων.</p> <p>Ὑπουργός Τύπου τῆς κυβέρνησης Θεμιστοκλή Σοφοῦλη (1946-49).</p>	<p>“Ἄτομον καί πολιτεία”, <i>Κοινωνιολογική Ἐπιθεώρησις</i> Α΄, τεῦχ. 4-6 (Δεκ. 1945-Φεβρ. 1946).</p> <p>“Ἀνδρέας Κάλβος, ποιητής τῆς ἰδέας”, <i>Νέα Ἐστία</i> (Χριστούγεννα), σελ. 66-83 (ἐπανέκδ. στό <i>Αἰσθητικά Μελετήματα</i>, σσ. 7-57).</p> <p>“Ἐνας μοναδικός” (Δημ. Καπετανάκης), <i>Νέα Ἐστία</i> (1 Μαρτ.), σ. 264.</p> <p>“Χωρίς ἀναβολήν”, <i>Ἑλληνική Φωνή</i>, φ. 85 (10 Μαρτ.), σελ. 1.</p> <p>“Ἀγών ὑπέρ τῶν εκλογῶν”, <i>Ἑλληνική Φωνή</i>, φ.86 (17 Μαρτ.), σελ. 1.</p> <p>“Ἐνα παράδειγμα”, <i>Ἑλληνική Φωνή</i>, φ. 86 (17 Μαρτ.), σελ. 1.</p>
1947	<p>Συμμετέχει στίς Ἐπιτροπές κατάρτησης τοῦ Συντάγματος καί τοῦ Ὑπαλληλικοῦ Κώδικα.</p> <p>Ἐκπροσωπεῖ τήν Ἑλληνική Βουλή στίς διακοινοβουλευτικές συσκέψεις τοῦ Καΐρου.</p>	<p>“Ὁ Παλαμᾶς καί τό παρόν”, <i>Καθημερινή</i> (24 Φεβρ.) [ἐπανέκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, σσ. 136-138].</p>
1948	<p>Ἐκπροσωπεῖ τήν Ἑλληνική Βουλή στίς διακοινοβουλευτικές συσκέψεις τῆς Ρώμης.</p>	<p>Ὁμιλίες: “Κ. Θ. Δημαρά, Κωστής Παλαμᾶς, ἡ πορεία του πρός τήν τέχνη”, <i>Καθημερινή</i> (24 Ἰαν.) [Βιβλιοκριτικό σημείωμα].</p> <p>“Ὁ Παλαμᾶς ἕνας Ἕλληνας” (26 Φεβρ.) [Α΄ ἔκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, 1961, σσ. 146-184].</p> <p>“Διαβάζοντας... Π. Πρεβελάκη, Ὁ Κρητικός” (“Τό Δέντρο”), <i>Καθημερινή</i> (13 Ἰουν.) [ἐπανέκδ. στό <i>Αἰσθητικά Μελετήματα</i>, 1977, σσ. 135-141 καί <i>Π. Πρεβελάκης, Τετράδια Εὐθύνης</i> 9 (1979), σσ. 54-58].</p> <p>“Ἐπειτα ἀπό μιᾶ διαμάχη οἱ Ἕλληνες λογοτέχνες καί οἱ ἄδικες λοιδορίες”, <i>Νέα Ἐστία</i> (1 Ἰουλ.), σσ. 812-13 [ἐπανέκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, σσ. 211-214].</p> <p>“Διαβάζοντας... Θ. Πετσάλη, <i>Οἱ Μαυρόλκοι</i>”, <i>Καθημερινή</i> (25/7-19/8/1948) [ἐπανέκδ. στό <i>Αἰσθητικά Μελετήματα</i>, 1977, σσ. 154-170].</p>

		<p>“Διαβάζοντας... Ἀλέξανδρο Εμπειρικό-Κουμουνοδούρο”, <i>Καθημερινή</i> (4 Νοεμ.) [ἐπανεκδ. στό <i>Αἰσθητικά Μελετήματα</i>, σσ. 171-176].</p>
1949	<p>Ἵπουργός Παιδείας καί Θρησκευμάτων στήν κυβέρνηση συνεργασίας τοῦ Λαϊκοῦ Κόμματος καί τῶν Φιλελευθέρων. Μέ τήν ἀμερικανική βοήθεια, ἰδρύει μεγάλο ἀριθμό Γυμνασίων στή Βόρεια Ἑλλάδα, καί μισθοδοτεῖ τόν κλήρο. Ἐπαναδιοργανώνει τό Ἐθνικό Ἀρχαιολογικό Μουσεῖο καί τήν Ἐθνική Πινακοθήκη. Στηρίζει τήν ἐκλογή τοῦ Σπυριδῶνα γιά τήν Ἀρχιεπισκοπή Ἀθηνῶν.</p>	<p>“Ἡ πίστις τῶν νέων”, <i>Καθημερινή</i> (1 Ἰαν.). <i>Παλαμᾶς</i>, Ἀθήναι, Ἴκαρος, 1949, 343 σελ. [Β΄ εκδ.]. “Θ. Κεσίσογλου-Ἀγγελίδου. Κάποια μιλήματα τοῦ Παλαμᾶ στή ψυχή μου” (Βιβλιοκριτικό Σημείωμα), <i>Καθημερινή</i> (20/1/1949) [ἐπανεκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, σσ. 144-145]. “Πολυσήμαντος ὁ λόγος τοῦ κ. Κ. Τσάτσου, πού ἐποποθέτησε τό λειτούργημα τῶν πνευματικῶν ἀνθρώπων ἐκεῖ ἀκριβῶς πού οἱ ὑπερήφανες αὐτές σκέψεις δέν ἦταν γραμμένες γιά νά μείνουν σέ κάποιο ἔντυπο”, <i>Νέα Ἑστία</i> 516 (1 Ἀπρ.), σσ. 673 <i>Λόγος ἐκφωνηθεῖς ἐν τῇ Ἱερᾷ πόλει τοῦ Μεσολογγίου ἐπί τῇ 123^ῃ ἐπετείῳ τῆς Ἐξόδου</i>, Πάτραι, Ἐκδ. Οἶκος Χ. Καγιάφα, 8 σελ. καί <i>Νέα Ἑστία</i> 516 (15 Μαΐου), σσ. 671-673.</p>
1950	<p>Ἀποτυγχάνει νά ἐκλεγεῖ βουλευτής μέ τό κόμμα τοῦ Κανελλόπουλου. Ἐργάζεται στήν ἐφημερίδα “Καθημερινή”. Διορίζεται Ἵφυπουργός Συντονισμοῦ.</p>	<p>Ὅμιλιες: “Ὁ Παλαμᾶς ἕνας Ἕλληνας” (26 Φεβρ.). “Ὁ Παλαμᾶς καί ἡ ἑλληνική ἰδέα” (25 Μαρτ.). “Ὁ χώρος τοῦ Παλαμᾶ” [Α΄ ἔκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, 1961, σσ. 146-184]. “Ἡ δοκιμασία τοῦ πνεύματος” (Αἰμ. Χουρμούζιος), <i>Νέα Ἑστία</i> (1/4/1950), σσ. 447-53 [ἐπανεκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, σσ. 107-119]. “Ἀγάπη”, <i>Βιβλιοθήκη Ἀποστολικῆς Διακονίας</i> 20, σελ. 24-48 [ἐπανεκδ. στό <i>Ἀφορισμοί καί Διαλογοῖς</i>, Β΄ σειρά, σσ. 207-226].</p>
1951	<p>Ἀποτυγχάνει νά ἐκλεγεῖ βουλευτής. Ἐπιστρέφει γιά λίγο στήν ἐνεργή δικηγορία.</p>	
1952	<p>Ἀποτυγχάνει νά ἐκλεγεῖ βουλευτής.</p>	<p>“Μαρία Βοναπάρτη”, <i>Νέα Ἑστία</i> (1/10/1952), σσ. 1257-63 [ἐπανεκδ. στό <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i>, σελ. 195-207)], “Ἐθνος καί κομμουνισμός”, <i>Βιβλιοθήκη Ἀποστολικῆς Διακονίας</i> 38, σσ. 23-68. <i>Ἑλληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια</i>, Ἀθήναι, Ἴκαρος, 235 σελ.</p>

1953	Παραδίδει σειρά μαθημάτων στό «Αθήναιον», τό ἐλεύθερο Πανεπιστήμιο τοῦ Παπανούτσου.	“Αδεξιότητες καί σφάλματα”, <i>Μακεδονία</i> (Ίούν).
1954	Μαθήματα στό «Αθήναιον».	“Ίωάννης Δοανίδης” (Νεκρολογία), <i>Νέα Έστία</i> (1 Μαΐου), σ. 751. “Οξυρύγγειοι Πάπυροι”, <i>Νέα Έστία</i> (15/10-1/11/1954), σσ. 1470-77 καί 1453-50 [ἐπανεκδ. στό <i>Άφορισμοί καί Διαλογισμοί</i> , Β΄ σειρά, σσ. 243-272]. <i>Νεοελληνική ρητορεία</i> , Εἰσαγωγή, Βιογραφικά καί βιβλιογραφικά σημειώματα, Ἀθήναι, Ἄετός, “Βασική Βιβλιοθήκη”, τ. 41, Ἐπιμέλεια Κ. Τσάτσου, σσ. 5-19 [ἐπανεκδ. στό <i>Δοκίμια Αἰσθητικῆς καί Παιδείας</i> , σσ. 213-231 καί <i>Θεωρία τῆς Τέχνης</i> , (1978) σσ. 159-185].
1955	Ὁ Κ. Καραμανλῆς τόν προτείνει νά συμμετάσχει στή νεοσύστατη ΕΡΕ (Ἐθνική Ριζοσπαστική Ἐνωσις) Ἀρχίζει ἡ φιλία τους.	“Στίς ρίζες τῆς ἀμερικανικῆς δημοκρατίας”, <i>Νέα Έστία</i> (Χριστοῦγ.), σσ. 185-242 καί αὐτοτελῶς 1955, 62 σελ.
1956	Ἐκλέγεται βουλευτής μέ τήν ΕΡΕ τοῦ Κ. Καραμανλῆ. Ἀναλαμβάνει τό Ὑπουργεῖο Προεδρίας.	“Ἡ δικαιοπραξία ὡς κανόν δικαίου”, <i>Τόμος πρός τιμήν Κ. Τριανταφυλλοπούλου ἐπί τῆ 40ετηρίδι τῆς καθηγεσίας του</i> , Ἀθήναι, σσ. 232-242. “L’avenir de la civilisation européenne”, <i>Entretien avec Albert Camus</i> , Athènes, Union Culturelle Greco-Francaise, σσ. 16-23.
1958	Ἐκλέγεται βουλευτής τῆς ΕΡΕ στή Β΄ Ἀθηνῶν. Ὑπουργός Προεδρίας μέ ἀρμοδιότητες Τύπου καί Τουρισμοῦ: δημιουργία τῶν ξενοδοχείων «Ξενία». Ἐνισχύει τά διεθνή φεστιβάλ θεάτρου καί μουσικῆς. «Ἥχος καί φῶς» στήν Ἀκρόπολη, δημιουργεῖται τό Θέατρο Βορείου Ἑλλάδος καί στεγάζεται στήν Παλαιά Βουλή τό Ἐθνικό Ἱστορικό καί Ἐθνολογικό Μουσεῖο.	“Letters to a Roman Proconsul in Greece”, <i>The American Scholar</i> , Winter (1957-58), σσ. 79-91.
1959		“André Malraux et la Grèce”, <i>Le Flambeau</i> , σσ. 307-309.
1960	Ἰδρυτικό μέλος τοῦ Ἰδρύματος Παλαμᾶ καί πρόεδρος τοῦ Δ.Σ.	<i>Μελέται Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου</i> , Ἀθήναι, Ἴκαρος, 239 σελ. <i>Δοκίμια Αἰσθητικῆς καί Παιδείας</i> , Ἀθήναι, Δίφρος, 231 σελ.

		<p>“L’art contemporain et ses critiques”, <i>Actes du IVe Congres International d’Esthétique</i>, Athènes, σσ. 22-28 (επανεκδ. στο <i>Δοκίμια Αισθητικής και Παιδείας</i>, σσ. 204-210).</p> <p>“Πρίν από τό ξεκίνημα” [επανεκδ. στο <i>Δοκίμια Αισθητικής και Παιδείας</i>, 1960, σσ. 44-90].</p>
1961	Έκλέγεται μέλος τής Άκαδημίας Άθηνών στήν Ξδρα τής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Έπανεκλέγεται βουλευτής.	<p><i>Αισθητικά Δοκίμια</i>, Άθηναι, Δίφρος, 214 σελ.</p> <p>“Βίκτωρ Ουγκώ. Μερικές σκέψεις”, <i>Αισθητικά Δοκίμια</i>, σσ. 187-192 [Διάλεξη].</p>
1962	Έπουργός Κοινωνικής Πρόνοιας στήν κυβέρνηση Καραμανλή (1962-1963).	<p><i>Η κοινωνική φιλοσοφία τών αρχαίων Έλλήνων</i>, Άθηναι, Δίφρος, 1962.</p> <p>“Qu’est-ce-que la philosophie du droit?”, <i>Archives de Philosophie de Droit</i> 7, σσ. 157-160.</p> <p>“Ο Στωικισμός ως ιδεώδες βίου”, στο <i>Δώδεκα Διαλέξεις Β΄</i>, Άθηναι, Όργανισμός Έθνικού Θεάτρου, σσ. 138-157.</p> <p>“Αί άντινομία του Πρακτικού Λόγου”, <i>Πρακτικά τής Άκαδημίας Άθηνών</i> 37, σσ. 16-34.</p> <p>“Η καλλιτεχνική δημιουργία και ή έλευθερία τής τέχνης”, <i>Χρονικά Αισθητικής</i>, σσ. 12-17.</p> <p>“Ο Στωικισμός ως ιδεώδες βίου”, <i>Δώδεκα Διαλέξεις Β΄</i>, Άθηναι, Όργανισμός Έθνικού Θεάτρου, σσ. 138-157.</p>
1963		<p>“Τό νόημα του Έθνους”, <i>Πρακτικά τής Άκαδημίας Άθηνών</i> 38, σσ. 459-478.</p> <p>“Βασιλικοί άνδρες”, <i>Νέον Δίκαιον</i> 19, σσ. 163-165.</p> <p>“The Consolidation of the Western World”, <i>International Relations</i> (March), σσ. 8-16.</p>
1964		<p>“Mimosa pudica” (Ντίμης Άποστολόπουλος), <i>Νέα Έστία</i> (15 Απρ.), σσ. 492-493.</p> <p><i>Παλαμάς</i>, Άθηναι, Ίκαρος, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 1964 [Γ΄ έκδ.].</p>
1965		<p><i>Άφορισμοί και Διαλογισμοί</i> (Α΄ σειρά), Άθηναι, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 254 σελ.</p> <p><i>Πολιτική. Θεωρία πολιτικής δεοντολογίας</i>, Άθηναι, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 318 σελ.</p>

1966	Ἐκλέγεται πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.	<p>“Πλάτωνος Πολιτικά”, <i>Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν</i> 41, σσ. 150-172, 187-213.</p> <p>“Τό ἔργον τοῦ Κωνσταντίνου Τριανταφυλλοπούλου”, <i>Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν</i> 41, σσ. 410-428.</p> <p>“Ἡ ἀποστολή τῆς Ἑλλάδας εἰς τόν σύγχρονον κόσμον”, <i>Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν</i> 41, σσ. 553-570.</p> <p>“Περί βλακειᾶς. Μιά ψυχοπαθολογική ἀνάλυσις”, <i>Καθημερινή</i> (20/21/9-1966) [ἐπανεκδ. στή <i>Νέα Ἑστία</i> (1/10/1966), σσ. 1347-51].</p> <p>“Ἔτος μηδέν π.Χ.”, <i>Νέα Ἑστία</i> 79 (1966), σσ. 8-12.</p> <p>“Τό μέγα γεγονός (ἡ 29^η Μαΐου 1453)”, <i>Νέα Ἑστία</i> (15 Ιουν.), σσ. 892-893.</p>
1967	Ἵπουργός Δικαιοσύνης στή Κυβέρνηση Κανελλοπούλου.	
1967-74	Ἵπογράφει ἀντιδικτατορικές προκηρύξεις δίχως νά προβεῖ σέ κάποια ἄλλη νέα ἐνέργεια.	
1968	Ἀρχίζει τή συνεργασία του μέ τήν «Ἐκδοτική Ἀθηνῶν» γιά τήν ἔκδοσι τοῦ ἔργου <i>Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους</i> .	<p><i>Ἀφορισμοί καί Διαλογισμοί</i> (Β' σειρά), Ἀθήναι, Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας, 260 σελ.</p> <p><i>Οἱ μεγάλοι ρήτορες καί ἡ ἱστορία τους - Κικέρων</i> (Τέσσερις λόγοι κατά Κατιλίνα, οἱ λόγοι γιά τόν Μάρκελλο καί τόν Λιγάριο). Μετάφραση, Εἰσαγωγικά σημειώματα καί σχόλια, Ἀθήναι, Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας, 215 σελ.</p> <p>“Παναγιώτης Πουλίτσας”, <i>Νέα Ἑστία</i> (1/2/1968), σσ. 195-196 [Νεκρολογία].</p> <p>“Ἐμμ. Μιχελάκης, <i>Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου Α'</i>”, <i>Ἐφ. Ἑλλήνων Νομικῶν</i> 35, σσ. 416-420 [Βιβλιοκρισία].</p> <p>“Ο ἀγών τοῦ Chateaubriand ὑπέρ τῆς Ἑλλάδος”, <i>Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν</i>, 43, σσ. 113-29 - Extrait (prononcé στο français) du discours du Prof. K. Tsatsos à la séance du samedi, 2 novembre 1968 de l'Académie d'Athènes: <i>La Grèce et Chateaubriand</i>, Ἀθήναι, σσ. 7-9.</p> <p>“Ο Ρωμαντισμός, ὁ Σατωβριάνδος καί ἡ Ἑλλάς”, <i>Νέα Ἑστία</i> (Χριστούγ.), σσ. 174-183</p>

1968		<p>“Διαλογισμοί γύρω από τό θρησκευτικό βίωμα”, <i>Χριστιανικόν Συμπόσιον Β΄</i>, σσ. 10-18 [έπανεκδ. στο <i>Άφορισμοί καί Διαλογισμοί</i>, Β΄ σειρά, σσ. 227-42].</p> <p><i>Έλληνική πορεία. Πολιτικά δοκίμια Β΄</i>, Άθήναι, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 262 σελ. [Β΄ έκδοση βελτιωμένη καί έμπλουτισμένη μέ νέα κείμενα].</p>
1969		<p>“Σημεία έπαφής κανόνος δικαίου καί πράξεως”, <i>Έπιστημονική Έπετηρίς Σχολής Νομικῶν καί Οικονομικῶν Έπιστημῶν Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 12, Αφιέρωμα εἰς Χάρ. Ν. Φραγκίσταν</i>, τ. Δ΄, σσ. 25-43.</p> <p><i>Άφορισμοί καί Διαλογισμοί</i> (Γ΄ σειρά), Άθήναι, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 1969, 260 σελ.</p>
1970		<p>“Η διαμόρφωσις τῶν οὐμανιστικῶν σπουδῶν ἐν Έλλάδι”, <i>Πρακτικά τής Ακαδημίας Αθηνῶν 45</i>, σσ. 89-95.</p> <p><i>Η κοινωνική φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Έλλήνων</i>, Άθήναι, Δίφρος, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 328 σελ. [Β΄ έκδοση].</p> <p><i>Άφορισμοί καί Διαλογισμοί</i> (Β΄ Σειρά), Άθήναι, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας [Β΄ έκδ.].</p>
1971		<p>“Άλέξανδρος Έμπειρικός-Κουμουνοδούρος”, <i>Νέα Έστία</i> (15 Οκτ.), σσ. 1384-6.</p> <p><i>Οἱ μεγάλοι ρήτορες καί ἡ ἱστορία τους - Δημοσθένης</i> (Οἱ τρεῖς Όλυνθιακοί, τρεῖς Φιλιππικοί καί ὁ λόγος περὶ τῶν ἐν Χερρονήσῳ). Μετάφραση, εἰσαγωγικά σημειώματα καί σχόλια, Άθήναι, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 354 σελ.</p> <p>“Τό ἀγαθό ὡς ἀρχή τής πράξης”, <i>Φιλοσοφία 1</i>, σελ. 41-67.</p> <p>“Συνομιλία μέ τόν Άγγελο Τερζάκη γιά τήν ἀπιστία τῶν καιρῶν μας”, <i>Χριστιανικόν Συμπόσιον Ε΄</i>, σσ. 69-72.</p> <p>“Κ. Γρόλλιου, Κικέρων καί πλατωνική ἠθική”, <i>Νέα Έστία</i> (15 Μαρτ.), σσ. 414-417 [Βιβλιοκρισία].</p> <p><i>La philosophie sociale des Grecs anciens</i>. Traduit du grec par Fernand Duisit, Avant-propos par Octave Merlier, Paris, Nagel, 334 σελ.</p> <p><i>Άφορισμοί καί Διαλογισμοί</i> (Δ΄ σειρά), Άθήναι, Βιβλιοπωλείο τής Έστίας, 254 σελ.</p>

1972		<p><i>Άφορισμοί και Διαλογισμοί</i> (Δ΄ σειρά), Άθηναι, Βιβλιοπωλείον τῆς Ἑστίας, 1972.</p> <p>“Οἱ ἰδέες τῆς δικαιοσύνης καί τοῦ δικαίου”, <i>Φιλοσοφία</i> 2, σσ. 37-60.</p> <p>“Ἐλευθεροτυπία”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σσ. 1-8.</p> <p>“Ἡ ἔλευθερία τῆς ἔρευνας καί τῆς ἀκαδημαϊκῆς διδασκαλίας”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σσ. 60-65.</p> <p>“Ἡ προδοσία τῶν ἰδανικῶν”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σσ. 110-118.</p> <p>“Τό Θεάτρο”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σ. 186.</p> <p>“Ἡ Εὐθύνη”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σ. 186.</p> <p>“Οἱ ὑπερβολές”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σ. 186.</p> <p>“Ἐπιστολές ἑνός ‘συντηρητικοῦ’ γέρου πρὸς ἕνα ‘προοδευτικό’ νέο”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σσ. 193-203, 251-255, 289-294, 424-425 [ἐπανεκδ. στό <i>Άφορισμοί καί Διαλογισμοί</i>, 4^ο μέρος, σσ. 216-52].</p> <p>“Ἐνα πρωθύτερο”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σ. 332.</p> <p>“Γιά τούς νέους”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σ. 332.</p> <p>“Τό καλό βιβλίο”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σ. 333.</p> <p>“Θέματα Φιλοσοφίας τῆς θρησκείας”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σσ. 439-445.</p> <p>“Ἡ Γλῶσσα καί τό Ἕθνος”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σ. 521.</p> <p>“Ο συγγραφέας στήν Ἑλλάδα”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σσ. 550-552.</p> <p>“Τά σημαντικά βιβλία. Ἀγγλία Γερμανία”, <i>Εὐθύνη Α΄</i>, σσ. 605, 611.</p> <p>“Ο πολιτισμός τῆς κλασσικῆς ἐποχῆς: α) Εἰσαγωγικό κεφάλαιο “Τό μεσουράνημα τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος”, β) Ρητορικῆ”, <i>Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἕθνους</i>, τ. Γ΄, σσ. 244-247 y 548-565.</p> <p>“Διαλογισμοί“, <i>Ἀνθρώπινες σχέσεις</i> 1, σσ. 7-8.</p> <p>Μ. Ζενεβουά, Ἡ Ἑλλάς τοῦ Καραμανλῆ ἢ ἡ Δημοκρατία δυσχερῆς, Ἀθῆναι, Σιδέρης [Πρόλογος Κ. Τσάτσου, σσ. 7-25].</p>
1973		<p><i>Τά ποιήματα 1927-1972</i>, Ἀθῆναι, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φύλων, 308 σελ.</p> <p>“Εἰσαγωγικό σημείωμα καί Παρατηρήσεις στό κείμενο τοῦ Ραφαήλ Δήμου “Ἡ πολιτική φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος”. Ἀπάντησις εἰς δύο λόγους τοῦ Κ. Τσάτσου εἰς τήν Ἀκαδημίαν Ἀθηνῶν (1966)”, <i>Φιλοσοφία</i>, 3, σσ. 198-207. “Τό νόημα τῆς Εὐρώπης”, <i>Εὐθύνη Β΄</i>, σελ. 598-602 [ἐπανεκδ. στό <i>Εὐρώπη. Μικρό ἀνθολόγημα κειμένων</i>, Ὄργανισμός Ἐκδόσεων Διδακτικῶν Βιβλίων, 1976, σσ. 35-44].</p>

		<p>“Υπέρ κριτικῶν”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σ. 43.</p> <p>“Κωστής Μπαστιᾶς”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σ. 45.</p> <p>“Τό ἄντρον τῶν Ἀνιγρίδων”, <i>Νέα Ἑστία</i> (15/1/1973), σσ. 75-76.</p> <p>“Συγγραφεῖς καί βραβεῖα”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σσ. 89.</p> <p>“Ἀν ἤμουν αἰσυμνήτης”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σσ. 49-52, 125-7.</p> <p>“Διαφύλαξη τοῦ κύρου”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σ. 138.</p> <p>“Ἀποσαφηνίσεις”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σ. 187.</p> <p>“Ἡ παγκόσμια συνεννόηση”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σ. 381.</p> <p>“Διαλογισμοί γιά τό Πανεπιστήμιο”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σσ. 201-204.</p> <p>“Ἡ ἑλληνική φύση”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σσ. 349-350.</p> <p>“Ἠθική καί Ἐθρσκειά”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σσ. 481-488.</p> <p>“Res omnium communis”, <i>Εὐθὺνη Β΄</i>, σ. 571.</p> <p>“Ἐτος μηδέν πρό Χριστοῦ”, <i>Νέα Ἑστία</i> (1 Ιαν.), σσ. 12-15 (ἐπανεκδ. στό <i>Revue des Deux Mondes</i>, 1980, σελ. 7-15).</p> <p>“Ἐλληνιστικοί χρόνοι (περίοδος 223-201 π.Χ.). Εἰσαγωγικό κεφάλαιο”, <i>Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους</i>, τ. Δ΄, σσ. 238-239.</p>
1974	<p>Ἄναλαμβάνει τό Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ στήν κυβέρνηση Ἑθνικῆς Ἐνότητος. Βουλευτῆς Ἐπικρατείας (3^η θέση) μέ τό ψηφοδέλτιο τῆς Νέας Δημοκρατίας.</p> <p>Πρόεδρος τῆς κοινοβουλευτικῆς ἐπιτροπῆς σύνταξης τοῦ νέου συντάγματος.</p> <p>Ἰδρυτικό μέλος τοῦ περιοδικοῦ «Εὐθὺνη».</p>	<p><i>Διάλογοι σέ μοναστήρι</i>, Ἀθήναι, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φύλων 1978 [Δ΄ ἔκδ.].</p> <p>“Ὁ Κάντ καί τό διεθνές Δίκαιον”, <i>Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν</i>, 49, σελ. 225-36 [ἐπανέκδοση στή <i>Νέα Ἑστία</i> (15/10/1974), σσ. 1560-68].</p> <p>“Νέο κρασί σέ παλιό κροντήρι. Σχόλιο, πού κυκλοφόρησε ἐκτός ἐμπορίου τό 1974 γιά τό <i>Νέο Ἐρωτόκριτο</i> τοῦ Π. Πρεβελάκη” (ἐπανέκδ. στό <i>Αἰσθητικά Μελετήματα</i>, σσ. 142-53).</p> <p>“Σατυρικό ἐπίμετρο”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σσ. 18 κ.ε.</p> <p>“Ἡ Ἐκκλησία”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σελ. 41.</p> <p>“Ἡ ἕτερογένεια τῶν σκοπῶν”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 42.</p> <p>“Τό τέλος ἑνός μύθου”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 90.</p> <p>“Δικαιοσύνη καί Δίκαιο”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σσ. 115-117.</p> <p>“Κομφούκιος”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 140.</p> <p>“Ἀμερική καί Εὐρώπη”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 203. “Κατ’ ἀνοικονόμητον οἰκονομίαν”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 203.</p> <p>“Ἡ ἀδιαφορία τῶν ἐνάρετων”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 205.</p> <p>“Ἀρχαῖα Ἑλληνικά Γράμματα”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 205.</p> <p>“Ἡ ἐπιστροφή στά ἔθνη”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 209-211.</p> <p>“Πομπιντοῦ”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 250.</p>

		<p>“Ιστορία καί Πολιτική”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 250.</p> <p>“Πορτογαλία”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 296.</p> <p>“Τά εὐτράτελα τῆς προπαγάνδας”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 296.</p> <p>“Τά χαράγματα τοῦ Παρθενῶνος”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 297.</p> <p>“Jus belli”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σ. 297.</p> <p>“Τό κατεστημένο”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σσ. 545 κ.ε.</p> <p>“Τά λοφία”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σελ. 353.</p> <p>“Τό Ἐρώτημα περί Θεοῦ”, <i>Εὐθὺνη Γ΄</i>, σσ. 553-555.</p> <p>ΤΣΑΤΣΟΣ Κ. – ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, Γ., “Δικαιοσύνη καί Δίκαιο”, <i>Εὐθὺνη 27</i>, σσ. 111-117.</p>
1975	<p>8 Ἰανουαρίου: Ἐκλέγεται πρόεδρος τῆς Κοινοβουλευτικῆς Ἐπιτροπῆς γιά τήν κατάρτιση νέου τοῦ Συντάγματος.</p> <p>Ὁ Κ. Καραμανλῆς τόν προτείνει ὡς ὑποψήφιο πρόεδρο. Στίς 19 Ἰουνίου ἐκλέγεται πρῶτος πρόεδρος τῆς Μεταπολίτευσης μέ 210 ψήφους σέ σύνολο 295 ψηφισάντων. Μοναδικός του ἀντίπαλος ἦταν ὁ Π. Κανελλόπουλος (Ἐνωση Κέντρου).</p> <p>Ὡς τή λήξη τῆς θητείας του (1980) ὀργανώνει τόν θεσμό καί ἀσχολεῖται μέ βασικά θέματα τῆς ἐθνικῆς πολιτικῆς ὅπως τό μακεδονικό. Δέχεται τίς ἐπισκέψεις ἀρχηγῶν ξένων κρατῶν καί ἔχει συναντήσεις μέ σημαντικές πολιτικές προσωπικότητες τῆς ἐποχῆς.</p>	<p>ΣΕΦΕΡΗΣ, Γ. – ΤΣΑΤΣΟΣ, Κ., <i>Ἐνας διάλογος γιά τήν ποίηση</i>, Ἀθήναι, Ἐρμῆς, 205 σελ.</p> <p><i>Πολιτική. Θεωρία πολιτικῆς δεοντολογίας</i>, Ἀθήναι, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 343 σελ. [Β΄ ἔκδ. βελτιωμένη].</p>
1976	<p>Δέχεται σέ ἐπίσημες ἐπισκέψεις τόν πρόεδρο τῆς Ρουμανίας Νικολάε Τσαουσέσκο, ὁ ὁποῖος τοῦ ἀπονέμει τό Παράσημο τοῦ Ἀστέρος τῆς Ρουμανίας, τόν Ὑπουργό Ἐξωτερικῶν τῆς Δανίας Κνούτ Μπόργκε Ἄντερσεν, τήν γιουγκοσλαβική κοινοβουλευτική ἀντιπροσωπεία μέ ἐπικεφαλῆς τόν Κίρο Γκλιγκόροφ καί τόν ἀμερικανό γεροϋσιαστή Ἐντουαρντ Κέννεντυ.</p>	<p><i>Διάλογοι σέ μοναστήρι</i>, Ἀθήναι, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1976, 234 σελ.</p> <p>“Ἐλευθέριος Βενιζέλος. Ἐνα τρίπτυχο”, <i>Ὁ Ἐλευθέριος Βενιζέλος σήμερα, Τετράδια Εὐθύνης 2</i>, σσ. 9-22.</p> <p>“Ἰωάννης Καποδίστριας. Διακόσια χρόνια ἀπό τή γέννησή του” [Ὁμιλία στή Δημόσια Βιβλιοθήκη Κέρκυρας, 21/5/1976], Ἀθήναι, Ὄργανισμός Ἐκδόσεων Διδακτικῶν Βιβλίων 31 σελ. [ἐπανεκδ. στό <i>Ὁμιλίες Α΄ 1975-77</i>, σελ. 119-26 καί στό <i>Δάφνη στόν Κυβερνήτη Ἰωάννη Καποδίστρια, Τετράδια Εὐθύνης 5</i> (1978), σσ. 9-17].</p> <p>“Ἡ Ἐπιστήμη τῆς Διοικήσεως”, <i>Διεθνές Συνέδριο Ἰνστιτούτου Ἐπιστημῶν Διοικήσεως</i>, Ἀθήναι, [ἐπανεκδ. στό <i>Ὁμιλίες Β΄</i>, 1977-78, σσ. 13-17].</p> <p>“Ἀπό τόν Ε΄ τόμο τῶν <i>Ἀφορισμῶν</i>, <i>Εὐθὺνη Ε΄</i>, σσ. 97-108.</p>

		<p>“Ομιλία στη Διάσκεψη Διεθνούς Θεάτρου”, <i>Ευθύνη Ε΄</i>, σσ. 409-411.</p> <p>“Pensieri intorno alla vita religiosa”, Traduzione di Archim. Tim. Moschopoulos-L. Giamporcano, <i>Simposio Cristiano 2</i>, σσ. 9-21.</p> <p>Ν. Τσαουσέσκου, <i>Η ειρηνική συνεργασία στά Βαλκάνια καί sé ὅλον τόν κόσμον</i>, Ἀθήναι, Δωρικός [Πρόλογος Κ. Τσάτσου, σσ. 7-11].</p>
1977	<p>Δέχεται sé επίσημες ἐπισκέψεις τόν Πρωθυπουργό τῆς Ἰταλίας Τζούλιο Ἀντρέοττι, τόν Ἀντικαγκελάριο καί Ὑπουργό Ἐξωτερικῶν τῆς Ὀμοσπονδιακῆς Δημοκρατίας τῆς Γερμανίας Χάνς-Ντήτριχ Γκένσερ, τόν πρόεδρο τῆς Κυπριακῆς Δημοκρατίας Σπύρο Κυπριανοῦ.</p> <p>Ἐκπροσωπεῖ τήν Ἑλλάδα στίς κηδεῖες τοῦ Μακάριου καί τοῦ Τίτο.</p>	<p><i>Αἰσθητικά Μελετήματα</i>, Ἀθήναι, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων [ἀναδημοσίευση τοῦ τόμου <i>Αἰσθητικά Δοκίμια</i> (1961) μέ τροποποίηση τῶν ἄρθρων 51, 53, 54, 98].</p> <p>“Μιά ψυχολογική προεισαγωγή στό πρόβλημα τοῦ θανάτου – A psychological Preintroduction to the Problem of Death”, <i>Β΄ Διεθνές Συμπόσιον Φιλοσοφίας “Μελέτη θανάτου”</i> (Μαγούλα Σπάρτης 8-14/4/1976), Ἀθήναι, Ἐλευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων), σσ. 33-49.</p> <p>“Τά δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου”, τόν τόμο <i>Τά δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου</i>, <i>Ευθύνη</i>, Κείμενα τῆς Μεθορίου, 1, σσ. 9-28 καί ἀντοτελῶς: Konstantinos Tsatsos, <i>Human Rights</i>.</p> <p>“Ἄγγελος Τερζάκης”, <i>Προσφορά στόν Ἄγγελο Τερζάκη</i>, <i>Τετράδια Ευθύνης</i>, 4, σσ. 9-11. <i>Ἑλλάς καί Εὐρώπη</i>, Ἀθήναι, Γενική Γραμματεία Τύπου καί Πληροφοριῶν, 62 σελ.</p> <p><i>La Grece et l’Europe</i>, Lausanne, Centre de Recherches Européennes, σ. 55.</p> <p><i>Grecia y Europa</i>, Ἀθήναι, Secretaría General de Prensa e Información, 58 σελ.</p> <p>“L’avenir de la democratie” (Debats du “Colloque d’Athènes” organisé par France Culture), <i>L’avenir de la democratie</i>, Paris, Éditions Menges, σσ. 36-42.</p> <p>Β. Ζισκάρ ντ’ Ἐσταίν, <i>Γαλλική Δημοκρατία</i>, Μετάφρ. Ε. Κανδρῆ, Ἀθήναι, Πάπυρος [Πρόλογος τοῦ Κ. Τσάτσου, σσ. 13-16]. <i>Aforisme si Cugetari</i>. Selectia texte lor a fost facuta dupa cele patru volume de <i>Αφορισμοί καί Διαλογισμοί</i>. In romaneste de Ion Brad si Dumitru Nicolae, Bucuresti, Ed. Univers (Ρουμανική μετάφραση), 192 σελ.</p>
1978		<p><i>Θεωρία τῆς Τέχνης</i>, Ἀθήναι, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 222 σελ.</p>

		<p>“Προβλήματα διεθνούς δικαίου”, <i>Έναρκτήρια όμιλία στο Συνέδριο του Ίνστιτούτου Διεθνούς Δικαίου</i> (Αθήναι 4/ Σεπτ.) [έπανεκδ. στο <i>Όμιλίες Α΄</i> 1979-80, σσ. 7-11].</p> <p>“Αριστοτέλης: νομοθέτης του πνεύματος”, <i>Παγκόσμιο Συνέδριο για τον Αριστοτέλη</i>, Θεσσαλονίκη, 7/8/1978 [έπανεκδ. στο <i>Όμιλίες Γ΄</i>, 1978-1979, σσ. 11-14].</p> <p>“Η Σχολή των Εὐελπίδων”, στην <i>Αναμνηστική Έκδοση Στρατιωτικής Σχολής Εὐελπίδων – 150 χρόνια</i>, Αθήναι, σσ. 11-12.</p> <p>“Γιά τον Διονύσιο Σολωμό”, <i>Εὐθύνη Η΄</i>, σσ. 1-6 (έπανεκδ. στο <i>Όμιλίες Β΄</i>, 1977-1978, σσ. 75-80). <i>Τριάκοντα ασμάτια διά τά παιδιά ποιηθέντα ὑπό Ἀγγέλου Βλάχου</i>, Ἐκδόσεις “Καθημερινῆς” (Πρόλογος τοῦ Κ. Τσάτσου, σσ. 5-10).</p> <p><i>Τό πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ Δικαίου</i> [Β΄ ἔκδοσι ἐπανεξημένη μετὰ Προλόγου Κ. Δεσποτόπουλου καί Ἐπιμέτρου τοῦ συγγραφέως, Αθήναι, Ἄντ. Σάκκουλας, 291 σελ.].</p> <p><i>Διάλογοι σέ μοναστήρι</i>, Αθήναι, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων [Δ΄ ἔκδ., 233 σελ.].</p> <p>“Ἔθνος καί ἀνθρωπότητα”, <i>Ἐλεύθερη Γενιά</i> 24, σσ. 3-6.</p> <p>“Διάγγελμα γιά τήν 1η τοῦ ἔτους”, <i>Ἐλεύθερη Γενιά</i> 20, σσ. 2-3.</p> <p><i>Griechenland und Europa</i>, Athen, σελ. 59.</p>
1979	<p>Δέχεται τούς ἡγέτες τῶν εὐρωπαϊκῶν κρατῶν γιά τήν ὑπογραφή τῆς εἰσόδου τῆς Ἑλλάδας στήν ΕΟΚ.</p> <p>Δέχεται σέ ἐπίσημη ἐπίσκεψη τόν Τίτο.</p> <p>Ἐπίσημη ἐπίσκεψη στό Παρίσι. Γίνεται δεκτός μέ ἔξαιρετικές τιμές ὡς ἄνθρωπος τοῦ πνεύματος.</p> <p>Ἐκλέγεται Ξένος Ἐταῖρος τῆς Ἀκαδημίας Ἠθικῶν καί Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν τῆς Γαλλίας.</p>	<p><i>Greece and Europe</i>, Athens, The General Secretariat for Press and Information, 52 σελ.</p> <p><i>Filosofia Sociala a Vechilor Greci</i>. In romaneste de Lia Brad, Bucuresti, Editura Unifers, 310 σελ.</p> <p>“Αριστοτέλης Βαλαωρίτης”, <i>Κείμενα γιά τόν Αριστοτέλη Βαλαωρίτη, Τετράδια Εὐθύνης</i> 10, σσ. 9-15.</p> <p>“La Grèce en France. Discours prononces durant la visite officielle στο France du Presidet de la Republique Hellénique M. Constantin Tsatsos, 23-28/4/1979”, Athènes, Ligue Franco-Hellenique.</p> <p>“Ἡ Ἑλλάδα στή Γαλλία. Ὁ Πρόεδρος τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας Κωνσταντῖνος Τσάτσος ἐπισκέπτεται ἐπίσημα τό Παρίσι (23-28 Απρ.)”, <i>Εὐθύνη</i> (Κείμενα τῆς Μεθορίου 3) (κείμενα Κ. Τσάτσου, σσ. 11-12, 17-25, 29-33, 42-46, 47-52, 57-61, 67-72, 89-103, 112-124, 130, ἐπανεκδ. στο <i>Όμιλίες Γ΄</i>, 1978-79, σσ. 71-121).</p>

Emil Noel, *Τά γρανάζια τής Εύρώπης. Πώς λειτουργοῦν οἱ θεσμοί τής Εύρωπαϊκῆς Κοινότητος*, Μτφρ. Μ. Τζιράνη-Τσιμοτάτου, Ἀθήνα, Ἄ. Παπαζήσης [Πρόλογος τοῦ Κ. Τσάτσου, σσ. 9-10].

Ν. Τσαουσέσκου, *Ἡ Ρουμανία καί ὁ σύγχρονος κόσμος*. [Nikolai Tsausesku, *Rumania y el mundo contemporáneo*], Μετάφρ. Λ. Ζιώγα, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Γ. Πνευματικοῦ [Πρόλογος Κ. Τσάτσου, σσ. 9-12].

Ἀνδρέα Κάλβου, *Ἄπαντα*, Ὀργανισμός Ἐκδόσεων Διδακτικῶν Βιβλίων, 228 σελ. [Πρόλογος Κ. Τσάτσου, σσ. 7-11].

“Ἀπό τούς λόγους στή Γαλλία”, *Εὐθὺνη*, Η΄, σσ. 305 κ.ε.

ΣΕΦΕΡΗΣ, Γ. – ΤΣΑΤΣΟΣ, Κ.: *Ἐνας διάλογος γιά τήν ποίηση*, Ἐπιμ. Λουκᾶς Κούσουλας, Ἀθήνα, Νέα Ἑλληνική Βιβλιοθήκη [Ἀνατύπωση Α΄].

“Ἔθνος καί ἀνθρωπότητα”, *Ἐλεύθερη Γενιά*, 29, σ. 25.

“Ὁ μῦθος τῆς νέας Ἑλλάδας”, στόν τόμο *Ἡ Ἑλληνική Παράδοση*, Ἀθήνα, Εὐθὺνη (Κείμενα τῆς Μεθορίου 2), σσ. 9-15. *Ὀμιλίες Α΄, 1975-1977*, Ἀθήνα, 126 σελ.:

“Ἡ ἐκλογή”, σσ. 9-12. “Ὁ Ἑλληνισμός τῆς Ἀμερικῆς”, σσ. 13-15. “Ἡ 1η ἐπέτειος τῆς Δημοκρατίας”, σσ. 17-18.

“Ἡ ἐπίσκεψη τοῦ Προέδρου Ζισκάρ Ντ’ Ἐσταίν”, σσ. 19-23. “Τό Διεθνές Ἔτος τῆς Γυναίκας”, σσ. 25-26.

“Τό Θ΄ Συνέδριο Δικηγόρων”, σσ. 27-28. “Ὁ εορτασμός στήν Θεσσαλονίκη”, σσ. 29-31. “Τό Πανελλήνιο Συνέδριο Λογοτεχνῶν”, σσ. 33-34. “Τό Ὀλοκαύτωμα τοῦ Ἀρκαδίου”, σσ. 35-39. “Διάγγελμα Πρωτοχρονιάς 1976”, σσ. 41-43. “Ἑλληνες ἐσμέν”, σσ. 45-47. “Ἡ Κυριακή τῆς Ὀρθοδοξίας”, σσ. 49-50. “25η Μαρτίου”, σσ. 51-53.

“Ἐπίσκεψη στήν Σπάρτη”, σσ. 55-56. “Ἡ Ἔξοδος τοῦ Μεσολογγίου”, σσ. 57-58. “Διεθνές Συνέδριο Θεάτρου”, σσ. 59-61. “Διάγγελμα τῆς 24ης Ἰουλίου 1976”, σσ. 63-64. “Ἐπίσκεψη στό Καρπενήσι”, σσ. 65-66. “Συνέδριο Βυζαντινῶν Σπουδῶν”, σσ. 67-68.

“Ἀδογμάτιστη ἢ Ἐπιστήμη”, σσ. 69-72. “Ἐθνική ἐπέτειος”, σσ. 73-75. “Ἡ 50ετηρίς τῆς Ἀκαδημίας”, σσ. 77-80. “Χριστουγεννιάτικο μήνυμα”, σσ. 81-82. “Διάγγελμα Πρωτοχρονιάς 1977”, σσ. 83-85.

“Ὀῦσιαστική Παιδεία”, σσ. 87-90. “Ἐπίσκεψη στή Ρόδο”, σσ. 91-92. “Διάγγελμα 25ης Μαρτίου 1977”, σσ. 93-96. “Υπάρχομε ἀπό 3.000 χρόνια”, σσ. 97-99. “Ἡ ἐπέτειος στή Νάουσα”, σσ. 101-102. “Ἡ Ἔννοια τῆς Δημοκρατίας”, σσ. 103. “Ρήγας Φερραῖος”, σσ. 105.

“Ὁ ρόλος τῶν Ἐπιμελητηρίων”, σσ. 107-109. “Μιά ψυχολογική προεισαγωγή στό πρόβλημα τοῦ θανάτου”, σσ. 113-118. “Ἰωάννης Καποδίστριας”, σσ. 119-126.

Όμιλίες Β', 1977-1978, Αθήνα, 80 σελ.:

“Η Ήμέρα της Ευρώπης”, σελ. 7. “Η Γαλλική Νομική Έπιστήμη”, σσ. 9-10. “Η προστασία του περιβάλλοντος”, σσ. 11. “Η έπιστήμη της Διοικήσεως”, σσ. 13-17. “Νόστος”, σελ. 19. “Τιμή στον Έθνάρχη Μακάριο”, σσ. 21-22. “Τά 100 χρόνια του Ε.Ε.Σ.”, σσ. 23-24. “Τό μέλλον της Δημοκρατίας”, σσ. 25-28. “Η 32η επέτειος του Ο.Η.Ε.”, σσ. 29. “Ελευθέριος Βενιζέλος”, σσ. 31. “Ολοκλήρωση της έτοιμότητος”, σσ. 33-34. “Η Σφαγή τών Καλαβρύτων”, σσ. 35. “Μήνυμα στους Άποδήμους”, σσ. 37-38. “Διάγγελμα Προτοχρονιάς 1978”, σσ. 39-41. “Η ένταξη στην Ε.Ο.Κ.”, σσ. 43-44. “Ορθόδοξος Έκκλησία”, σσ. 45-47. “Διάγγελμα 25ης Μαρτίου 1978”, σσ. 49-53. “Η Όλυμπιακή Ίδέα”, σελ. 55. “Ο Προσκοπισμός”, σσ. 57-58. “Μνήμη μεγάλης ώρας”, σσ. 59-60. “Τό Συμβούλιο της Ευρώπης”, σελ. 61. “Τό έργο της Δ.Ε.Σ.”, σελ. 63. “Πρόδρομος καί Έθνεγέρτης”, σσ. 65-66. “Η Γιορτή της Μητέρας”, σσ. 67. “Ευγενής άμυλλα”, σσ. 69-70. “Η Δελφική Ίδέα”, σσ. 71-72. “Αριστοτέλης”, σσ. 73-74. “Διονύσιος Σολωμός”, σσ. 75-80.

Όμιλίες Γ', 1978-1979, Αθήνα, 121 σελ.:

“Τό παιδί στον κόσμο του Αύριο”, σσ. 7-9. “Αριστοτέλης: Νομοθέτης του πνεύματος”, σσ. 11-14. “Τά Άνθρώπινα Δικαιώματα”, σσ. 15-18. “Πλουσιώτερη ή απόδοση της γής”, σσ. 19-21. “Η άποστολή της Άρχιτεκτονικής”, σελ. 23. “Οί προσπάθειες του Ο.Η.Ε.”, σσ. 25-26. “Η ένότης του ευρωπαϊκού πολιτισμού”, σσ. 27-30. “Ψυχολογία στρατεύσεως”, σσ. 31-35. “Η Τράπεζα της Ελλάδος”, σσ. 37-38. “Διάγγελμα Προτοχρονιάς 1979”, σσ. 39-43. “Μιά άξιέπαινη προσπάθεια”, σελ. 45. “Όργανον ένότητος ή Έκκλησία”, σσ. 45-51. “Διάγγελμα 25ης Μαρτίου 1979”, σσ. 53-58. “Τό Έτος του Παιδιού”, σσ. 59-60. “Κοινή προσπάθεια για τό Περιβάλλον”, σσ. 61-63. “Η άποστολή του τύπου”, σσ. 65-69. “Η έπίσκεψη στό Παρίσι”, σελ. 71. “Η άφιξη στό Όρλύ”, σελ. 73. “Αντιφώνηση στον κ. Ζισκάρ ντ' Έσταίν”, σσ. 75-80. “Αντιφώνηση στον κ. Ρ. Μπαρ”, σσ. 81-84. “Επίσκεψη στην UNESCO”, σσ. 85-88. “Προσφώνηση στον κ. Ζισκάρ ντ' Έσταίν”, σσ. 89-92. “Η τελετή στό Δημαρχείο”, σσ. 93-96. “Στό γεύμα του κ. Περφίτ”, σσ. 97-100. “Όμιλία στην Γαλλική Άκαδημία”, σσ. 101-110. “Όμιλία στην Σορβόννη”, σσ. 111-119. “Αντιφώνηση στό Ίνστιτούτο Παστέρ”, σσ. 121.

<p>1980</p>	<p>Λήγει ή θητεία του ώς Προέδρου της Έλληνικής Δημοκρατίας.</p> <p>Έπιστρέφει στην Ξδρα του στην Ακαδημία Αθη-νών.</p> <p>Τού απονέμεται τό ευρωπαϊκό βραβείο Countehove-Kallergi, γιά τήν συμβολή του στην Ίδέα της Εύ-ρώπης.</p> <p>Άνακηρύσσεται Έπίτιμος Διδάκτορας του Πανε-πιστημίου της Σορβόννης.</p> <p>Έκλέγεται Ξένος Έταῖρος τών Ακαδημιών της Ρουμανίας.</p> <p>Διορίζεται μέλος της Ακαδημίας του Μαρρόκο μέ διάταγμα του βασιλέα Χασάν Β΄.</p>	<p>“Ο άσθενής καί ό γιατρός”, <i>Ευθύνη</i>, Θ, σσ. 1 επ.</p> <p>“Τό νόημα της έλευθερίας”, <i>Ευθύνη</i>, Θ΄, σσ. 161 επ.</p> <p>“Η ύποδομή της Εύρώπης” (Όμιλία στην τελετή της άπονομής του βραβείου Κουντενχόβε-Καλ-λέργη, Λωζάννη 18/3/1980), <i>Ευθύνη</i>, Θ΄, σσ. 337-344 (άνατύπωση στο “Remise du Prix Coud-στοhove-Kallergi”, Discours du Presidstot de la Republique Hellénique, Lausanne 18/3/1980) [έπανεκδ. στό <i>Όμιλίες Δ΄</i>, 1979-80, σσ. 59-74].</p> <p>“Τό μέλλον της δημοκρατίας”, <i>Ευθύνη</i> Θ΄, σσ. 625 κ.ε.</p> <p>“Τό ‘Χτέζ’ του Νίκου Λούρου”, <i>Ευθύνη</i> Θ΄, σ. 700.</p> <p>“28η Όκτωβρίου 1940” - “Πέρ΄ από τήν άρνηση” στον τόμο <i>28 Όκτωβρίου 1940 - Σαραντα χρόνια</i>, <i>Ευθύνη</i>, “Κείμενα της Μεθορίου”, 5, Αθήνα, 4^η έκδ., 1996, σσ. 246-256.</p> <p><i>Η κοινωνική φιλοσοφία τών αρχαίων Έλλήνων</i>, Αθήνα, Δίφρος, Γ΄ έκδ., Βυλιοπωλειό της Έστίας, 328 σελ. [Γ΄ έκδοση].</p> <p><i>Ποιήματα άλλων καιρών καί τόπων</i>, Αθήνα, Έκδό-σεις τών Φίλων, 86 σελ. “Εύρωπαϊον Πολιτεία”, <i>Αφιέρωμα στον Ευάγγελο Π. Παπανούτσο</i>, Αθήνα, 1980, σσ. 121-138.</p> <p>“L’Europe et l’heritage grec”, Athènes, Cadmos, 1980, σσ. 121-124.</p> <p><i>Όμιλίες Δ΄, 1979-1980</i>, Αθήνα, 80 σελ.</p> <p>“Προβλήματα διεθνούς δικαίου”, σσ. 7-11. “Η 44^η περίοδος της ΔΕΘ”, σσ. 13. “Τό Συνέδριο της ΑΔΕΔΥ”, σσ. 15. “Τό Ίπποκράτειο Ίδρυμα”, σσ. 17-21. “Τό φυσικό περιβάλλον”, σσ. 23-24. “Εν θεῶ ή ένότης”, σσ. 25-26. “Εφαρμογή τών αρχών του ΟΗΕ”, σελ. 27. “Εθνική μνήμη”, σσ. 29-30. “Η άγάπη της γής”, σσ. 31-33. “Η επίσκεψη του Προέδρου Σεγκόρ”, σσ. 35-40. “Πρός Άποδήμους”, σελ. 41. “Διάγγελμα Πρωτοχρονιάς 1980”, σσ. 42-46. “Η στελέχωση τών επιχειρήσεων”, σσ. 47-48. “Πάνοπλος ή Όρθοδοξία”, σσ. 49-52. “Διάγγελμα 25^{ης} Μαρτίου”, σσ. 53-57. “Τό Βραβείο Κουντενχόβε-Καλλέργη”, σσ. 59-66. “Remise du Prix Coudστοhove-Kallergi”, σσ. 67-74.</p>
-------------	--	---

1981	<p>Ἐκλέγεται μέλος τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν, Τέχνης καὶ Γραμμάτων.</p>	<p><i>Βασικά ἰδανικά καὶ προβλήματα τῆς δημοκρατικῆς δομῆς εἰς τὸν ἐλεύθερον κόσμον</i>, Ἀθήνα, Σχολὴ Ἐθνικῆς Ἀμύνης, 18 σελ.</p> <p>“Οἱ Ἑλληνοαραβικοὶ πνευματικοὶ δεσμοὶ καὶ ἡ ἀναβίωσή τους”, <i>Εὐθύνη</i>, Γ΄, σσ. 49 επ.</p> <p>“Γλῶσσα καὶ Ἔθνος”, <i>Εὐθύνη</i>, Γ΄, σσ. 145 επ.</p> <p>“Ὁμιλία γιὰ τὸν Ὀδυσσεύα Ἐλύτη”, <i>Εὐθύνη</i>, Γ΄, σσ. 361-368. “Τὸ ἄτομο ἐνώπιον τῆς ἐξουσίας”, <i>Εὐθύνη</i> Γ΄, σσ. 505 επ.</p> <p>“Δέκα Χρόνια”, <i>Εὐθύνη</i> Γ΄, σσ. 682 κ.ε.</p> <p>“Μερικὲς σκέψεις γιὰ τὸν Βίκτωρα Οὐγκώ”, <i>Νέα Ἔστια</i>, τευχ. 1307.</p> <p>“Τὸ Ἴπποκράτειο Ἰδρυμα”, Ὁμιλία κατὰ τὰ ἐγκαίνια τοῦ κτιρίου τοῦ Διεθνoῦς Ἴπποκράτειου Ἰδρύματος (Κῶς 20/9/1979) [ἀνατύπωση στὸ <i>Ὁμιλίαις Α΄</i>, 1979-80], σσ. 17-21.</p>
1982	<p>Μέλος καὶ ἐπίτιμος πρόεδρος τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας.</p>	<p>“Φιλοσοφία καὶ πολιτικὴ”, <i>Α΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας</i> (Ἀθήνα 22-24/5/1981), Ἀθήνα, Ἐκδ. Καρδαμίτσα, σσ. 13-22.</p> <p>“Μνήμη Ε. Π. Παπανούτσου - In memoriam E.P. Rapanoutsos”, <i>Φιλοσοφία</i> 12, σσ. 7-8.</p> <p>“Θεμέλια Δημοκρατίας” (Σχολὴ Ἐθνικῆς Ἀμύνης 22/4/1982) “Τὰ θεμέλια τῆς Εὐρώπης” (Σχολὴ Εὐελπίδων 9/4/1982), <i>Δημοκρατία καὶ Εὐρώπη</i>, Ἀθήνα, Ἀστρολάβος/Εὐθύνη 2, 71 σελ.</p> <p><i>Θέσεις γιὰ τὸν Παν. Κανελλόπουλο. Τιμὴ στὰ ὄγδοντάχρονα του</i>, Ἀθήνα, Εὐθύνη, <i>Τετράδια Εὐθύνης</i> 18, σσ. 9-20.</p> <p>“Ἡ πνευματικὴ κρίση στὴ σύγχρονη Εὐρώπη”, <i>Εὐθύνη</i>, ΙΑ΄, σσ. 1 επ.</p> <p>“Διάλογος μὲ τὸν Ἀλμπέρ Καμὺ γιὰ τὸ μέλλον τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΑ΄, σσ. 243-249.</p> <p>“Χάραγμα γιὰ τὸν Ε. Π. Παπανοῦτσο”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΑ΄, σ. 324.</p> <p>“Χάραγμα γιὰ τὸν Ἀντρέα Καραντώνη”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΑ΄, σ. 424.</p> <p>“Προσφώνηση στὸν Ἀμαντού-Μπαχτάρ Μ΄ Μπόου”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΑ΄, σ. 435.</p> <p>“Συνέντευξη γιὰ τὴν Ἑλληνικότητα”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΑ΄, σσ. 579 επ.</p> <p>“Παν. Κανελλόπουλος”, <i>Θέσεις γιὰ τὸν Παν. Κανελλόπουλο. Τιμὴ στὰ ὄγδοντάχρονα του</i>, Ἀθήνα, <i>Τετράδια Εὐθύνης</i> 17, σσ. 9-14.</p>

		<p>Ion Brad, <i>Ποιήματα</i>, Ἀθήνα, Κρίνος, 155 σελ. [Πρόλογος Κ. Τσάτσου, σσ. 7-9].</p> <p><i>Lafilosofiasocialdelosantiguosgriegos</i>. Traducción de Carlos Dalguero Talavera, Universidad Nacional Autónoma de México.</p>
1983	Ἰδρυτικό μέλος τοῦ Ἰδρύματος «Ἀρχεῖα Κωνσταντίνου Καραμανλῆ».	<p>“Θεοδωρακόπουλος καί Ἑλληνισμός”, <i>Ἀναφορά στόν Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλο, στήν προσωπικότητα καί τό ἔργο του</i>, Ἀθήνα, Εὐθύνη, <i>Τετράδια Εὐθύνης</i>, 18, σσ. 9-20.</p> <p>“Ἐπιστροφή στόν Κωστή Παλαμᾶ”, <i>Εὐθύνη</i> 12.</p> <p>“Ἐξήντα χρόνια Πανευρώπης”, <i>Εὐθύνη</i> 12, σσ. 97 κ.ε.</p> <p>“Λόγοι γιά τήν Ἑλλάδα: Κ. Τσάτσος, Α. Μαλρῶ”, <i>Εὐθύνη</i> 12, σελ. 305 κ.ε.</p> <p>Μωρίς Ντυρόν, <i>Νά ἀναπλάσουμε τήν Δημοκρατία</i>, Ἀθήνα, Ἰ. Σιδέρης, 200 σελ. [Πρόλογος Κ. Τσάτσου, σσ. 9-12].</p> <p>“Zum Verhältnis von Gerechtigkeit und positivem Recht”, <i>Festschrift für Karl Larenz</i>, München.</p> <p>“Αἰμίλιος Χουρμούζιος”, Σημεῖον Αἰμ. Χουρμούζιου, Ἀθήνα, “Τετράδια Εὐθύνης” 20, σσ. 9-10.</p>
1984		<p>“Τό παρελθόν καί τό μέλλον τῆς Εὐρώπης, Λωζάννη 1/5/1983”, <i>Εὐθύνη</i> 13, σσ. 1 κ.ε.</p> <p>“28^η Ὀκτωβρίου 1941”, <i>Εὐθύνη</i> 13, σσ. 246-256.</p> <p>“Οἱ Ἑβραῖοι καί οἱ Ἕλληνες”, <i>Εὐθύνη</i> 13, σσ. 329 κ.ε.</p> <p>“Διονύσιος Σολωμός”, <i>Ἀρετή καί δόξα τοῦ Διονυσίου Σολωμοῦ. Εἰς μνήμην καί τιμῆ</i>, Ἀθήνα, <i>Τετράδια Εὐθύνης</i> 22, 1984, σσ. 9-15.</p> <p>Ὁ ἄγνωστος Καραμανλῆς, Ἀθήνα, Ἐκδοτική Ἀθηνῶν, 211 σελ.</p>
1985		<p>“Ἡ ἔννοια τοῦ Θετικοῦ Δικαίου”, <i>Ἀφιέρωμα στόν Ἀλέξανδρο Γ. Λιτζερόπουλο</i>, Ἀθήνα, τ. Α', σσ. 539-573.</p> <p>“Ἡ ἰδέα τῆς Εὐρώπης καί οἱ πολιτικές καί πολιτιστικές της συνιστώσες”, <i>Εὐθύνη</i> 14, σσ. 1 κ.ε.</p> <p>“Ἀλέξης Μινωτής”, <i>Εὐθύνη</i> 14, σσ. 233 κ.ε.</p> <p>“Χάραγμα γιά τόν Π. Ι. Ζέπο”, <i>Εὐθύνη</i> 14, σελ. 317.</p>

1986		<p><i>Ἡ ζωὴ σέ ἀπόσταση</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φύλων, 86 σελ.</p> <p><i>Κάτουλος, Ὀράτιος, Βιργίλιος, Προπέριος</i>, Ἀθήνα, Ἀστρολάβος / Εὐθύνη, 78 σελ.</p> <p>Δημήτριος Κόρσος – Τάσος Κορφῆς, <i>Περιγραφή τοῦ Γιώργου Σεφέρη: 15 χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατό του</i>, Ἀθήνα, Εὐθύνη.</p> <p>“Ἡ ἀρχοντιά”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΕ΄, σσ. 1 επ.</p> <p>“Χάραγμα γιὰ τὸν Π. Πρεβελάκη”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΕ΄, σ. 196.</p> <p>“Ὁ δρόμος τοῦ ὄνειρου”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΕ΄, σ. 225.</p> <p>“Χάραγμα γιὰ τὸν Ν. Κ. Λοῦρο”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΕ΄, σελ. 258.</p> <p>“Τρομοκρατία καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΕ΄, σελ. 465 επ.</p> <p>“Τὸ χάρισμα”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΕ΄, σ. 497.</p> <p>“Κλασσικὴ παιδεία καὶ γλῶσσα”, στὸ <i>Παιδεία καὶ Γλῶσσα</i>, Ἀθήνα, Ἀστρολάβος / Εὐθύνη 28, 72 σελ.</p> <p><i>Dialogues in a Monastery</i>, Trans. by Jean Demos, Massachussets, Hellenic College Press.</p> <p>Μ.Α. Γκιόλας, <i>Συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ πολιτιστικοῦ χρόνου τῆς Εὐρυτανίας κατὰ τὴν Τουρκοκρατία</i>, Ἀθήνα, Ἑταιρεία Εὐρυτάνων Ἐπιστημόνων, 186 σελ.</p> <p>“Quelques reflexions sur l’oeuvre de Victor Hugo », <i>Revue des deux Mondes</i> (Janvier).</p>
1987	Στίς 8 Αὐγούστου ἀποβιώνει στὸ σπίτι του στὴν Κηφισιά	<p><i>Ὁ σύγχρονος κόσμος</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φύλων, 202 σελ.</p> <p>“Τὸ διάβασμα”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΣΤ΄, σσ. 1 κ.ε.</p> <p>“25^η Μαρτίου”, “Τὸ Εἰκοσιένα”, “Εἴμαστε Ἕλληνες”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΣΤ΄, σσ. 191-198.</p> <p>“Χάραγμα γιὰ τὸν Δ. Π. Παπαδίτσα”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΣΤ΄, σελ. 280 κ.ε.</p> <p>“Θυμᾶμαι...”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΣΤ΄, σσ. 370 κ.ε.</p> <p>“Προσφώνηση στὸν Ζακ Γκιττόν”, <i>Εὐθύνη</i> ΙΣΤ΄, σσ. 433 κ.ε.</p> <p>“Ὑποθήκες γιὰ τὴ μεγάλη Φιλελεύθερη Παράταξη”, <i>Πολιτικά Θέματα</i> 2.</p> <p><i>Melancholia Egeei. Poeti greci contemporani</i>, Antologie de Ion Brad, Bucuresti, Editura Univers, σσ. 201-212.</p>

		Μετά θάνατον δημοσιεύματα
1988		<p><i>Ἡ ζωὴ σέ απόσταση</i>, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 128 σελ. [Πρόλ. Κ. Τσιρόπουλου, σσ. 7-14].</p> <p><i>Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα</i>, Ἀθήνα, Ἀστήρ, 219 σελ.</p> <p><i>Ἀποχαιρετισμός</i>, Ἀθήνα, <i>Ἀστρολάβος/Εὐθύνη</i> 35, 88 σελ.</p> <p>“Υποθήκες στοὺς νέους”, <i>Εὐθύνη</i> 1Ζ', σσ. 1 κ.ε.</p> <p>ΤΣΑΙΣΟΣ, Κωνσταντῖνος Δ., ΣΕΦΕΡΗΣ, Γιώργος, <i>Ἐνας διάλογος γὰ τὴν ποίηση</i>, Ἀθήνα, Ἄρμος, 1988, 207 σελ.</p> <p><i>Ὁ σύγχρονος κόσμος</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 202 σελ. [Β' ἐκδ.].</p>
1989		<p><i>Ὁ ἄγνωστος Καραμανλῆς</i>, Ἀθήνα, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν [Γ' ἐκδ.]</p> <p><i>Ἀποχαιρετισμός</i>, Ἀθήνα, <i>Ἀστρολάβος/Εὐθύνη</i> [Β' εκδ.]</p>
1990		<p><i>Προεδρικά κείμενα. Γιά τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν ἐποχὴ μας</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 210 σελ.</p> <p>“Ἐλευθέριος Βενιζέλος”, στὸ <i>Ὁ Ἐλευθέριος Βενιζέλος σήμερα</i>, Ἀθήνα, σσ. 9-22</p> <p>“Μουσικὴ παιδεία”, <i>Εὐθύνη</i> 1Θ', σσ. 1 κ.ε.</p> <p><i>Θεωρία τῆς Τέχνης</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων [Γ' ἐκδ.].</p>
1991		<p>“Μέ τόν Ἄγγελο Σικελιανό”, <i>Εὐθύνη</i>, Κ', σσ. 1 επ.</p> <p>“Πρὸς τὰ Ἑλληνόπουλα”, <i>Εὐθύνη</i> ΚΓ', σσ. 97 επ.</p> <p><i>Dialogi al Monasterio</i>, Traduz. De Michele Bandini, Firenze, Casa Editrice le Lettere, 180 σελ.</p> <p><i>Ἀφορισμοὶ καὶ Διαλογισμοὶ</i> (Β' σειρά), Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας [Β' ἐκδ.].</p> <p><i>Ἀφορισμοὶ καὶ Διαλογισμοὶ</i> (Γ' σειρά), Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας [Γ' ἐκδ.].</p>
1992		<p>“Ἐπιστολὴ στὸν Κανελλόπουλο”, <i>Εὐθύνη</i>, 250 (1992), σσ. 525-529.</p> <p><i>Karamanlis necunoscutul</i>, Bucuresti, Thetis, 162 σελ.</p> <p>Ἄνδρεια Κάλβου, <i>Ἄπαντα</i>, Ἀθήνα, Ὄργανισμός Ἐκδόσεων Διδακτικῶν Βιβλίων, 1979, 228 σελ., Κέρκυρα, Ἴονιο Πανεπιστήμιο. [Πρόλογος Κ. Τσάτσου, σσ. 7-11] (Β' ἐκδ.).</p> <p><i>Ὁ σύγχρονος κόσμος</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 202 σελ. [Γ' ἐκδ.]</p>

1993		<p><i>Τό πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ Δικαίου</i>, Β΄ μέρος, Ἀθήνα (Ἐπιμέλεια Γ. Μουτσόπουλου).</p> <p>“Κλασσική παιδεία καί γλῶσσα”, στό <i>Παιδεία καί Γλῶσσα</i>, Ἀθήνα, Ἀστρολάβος / <i>Εὐθύνη</i> 28, 72 σελ. [Β΄ ἔκδ.].</p> <p><i>Despedida</i>, Traducción de M. Longueira, T. Sempere, P. Stavrianopulu, Madrid, Ediciones Clásicas, 1993.</p>
1994		<p>“Πρός τά Ἑλληνόπουλα” <i>Εὐθύνη</i> ΚΓ΄, σελ. 97.</p>
1995		<p><i>Ἀποχαιρετισμός</i>, Ἀθήνα, Ἀστρολάβος / <i>Εὐθύνη</i> [Γ΄ ἔκδ.]</p>
1996		<p>“Ἀπόψεις γιά τήν γλῶσσα - Ἀπάντηση σέ ἐπιστολή τοῦ καθηγητοῦ Δ. Μπαλάνου, Ἰούλιος 1941”, <i>Εὐθύνη</i> ΚΕ΄, σσ. 417-418.</p> <p><i>Οἱ μεγάλοι ρήτορες καί ἡ ἱστορία τους - Κικέρων</i> (Τέσσερις λόγοι κατά Κατιλίνα, οἱ λόγοι γιά τόν Μάρκελλο καί τόν Λιγάριο). Μετάφραση, Εἰσαγωγικά σημειώματα καί σχόλια, Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας [Γ΄ ἔκδ.].</p> <p><i>Ὁ σύγχρονος κόσμος</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 202 σελ. [Δ΄ ἔκδ.].</p>
1997		<p>“Γιά τόν Βαλαωρίτη”, <i>Εὐθύνη</i> ΚΣΤ΄, σσ. 209-210.</p> <p><i>Ἡ μυστική συνέντευξη</i>, Ἀθήνα, Ἀστρολάβος / <i>Εὐθύνη</i> 100 (30^η Σεπτεμβρίου 1981), 94 σελ.</p> <p>“Ἐπιστολή στόν Γ. Παπανδρέου, Κάιρο 4/9/1941”, <i>Εὐθύνη</i> ΚΣΤ΄, σσ. 497-498.</p> <p><i>Aforisme si Cvgetari</i>, Ion Brad, Dimnitru Nicolae, Bucurest, Editura Univers.</p>
1998		<p>“Θέλω νά σώσω τήν ψυχή μου. Σελίδες αὐτοβιογραφίας (Ἀπό τό <i>Λογοδοσία μᾶς ζωῆς</i>, Προδημοσίευση, <i>Εὐθύνη</i>, ΚΖ΄, σσ. 409-411.</p> <p>“Ὡς Εἰσαγωγή στό πρόβλημα” [Ἀπό τό <i>Λογοδοσία μᾶς ζωῆς</i>, Προδημοσίευση], <i>Εὐθύνη</i> ΚΗ΄ (1999), σσ. 533-534.</p>

1999		<p>“Τό μέγα δίλημμα”, <i>Εὐθύνη</i> ΚΗ', σσ. 145-146.</p> <p>“Ἔθνος καί Γλώσσα [Ἀπό τίς ὑποθήκες τῶν Ἀπομνημονευμάτων του], <i>Εὐθύνη</i> ΚΗ', σσ. 437-440.</p> <p>“Ἐν-συνείδητες ἀναζητήσεις”» <i>Νουμᾶς</i> 64, σ. 2.</p> <p><i>Στίς ρίζες τῆς Ἀμερικανικῆς Δημοκρατίας</i>, Ἀθήνα, Εὐθύνη/Ἀναλόγιο α', 142 σελ.</p>
2000		<p><i>Λογοδοσία μιᾶς ζωῆς</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, τόμ. Α' καί Β'.</p> <p>“Ἐπιστολή στήν Ντόρα γιά τήν ἀποστολή τῆς Τέχνης”, <i>Εὐθύνη</i> ΚΘ', σσ. 425-427.</p> <p><i>Ἀφορισμοί καί Διαλογισμοί</i> (Α' Σειρά), Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας [Δ' ἔκδ.].</p> <p><i>Πολιτική. Θεωρία πολιτικῆς δεοντολογίας</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 343 σελ. [Γ' ἔκδ.].</p> <p><i>Οἱ μεγάλοι ρήτορες καί ἡ ἱστορία τους - Δημοσθένης</i> (Οἱ τρεῖς Ὀλυνθιακοί, τρεῖς Φιλππικοί καί ὁ λόγος περὶ τῶν ἐν Χερρονήσῳ). Μετάφραση, εἰσαγωγικά σημειώματα καί σχόλια, Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας [Γ' ἔκδ.].</p>
2001		<p>“Ἡ προϋπόθεση τοῦ ἐλεύθερου φρονήματος. Εἰσαγωγή στό θέμα (1952)”, <i>Εὐθύνη</i> Λ', σσ. 145-147.</p> <p>“Εἰσαγωγικοί διαστοχασμοί γιά τήν Λογοτεχνία” <i>Εὐθύνη</i> Λ', σ. 562.</p> <p><i>Λογοδοσία μιᾶς ζωῆς</i>, τόμ. Α' καί Β', Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων [Δ' ἔκδ.].</p>
2002		<p>“Ἡ Τέχνη ὡς μεταίχμιο” [Ἀπό τίς ἐπιστολές στήν Ντόρα, 1950], <i>Εὐθύνη</i> ΛΑ', σσ. 257-259.</p> <p><i>Διάλογοι σέ μοναστήρι</i>, Ἀθήνα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, ΙΑ' ἔκδ.</p>
2003		<p>“Γιά τήν αἰσθητική μορφή” [Ἀπό τίς ἐπιστολές στήν Ντόρα], <i>Εὐθύνη</i> ΛΒ', σσ. 49-51.</p>
2004		<p>“Εἰσαγωγή στό ‘Λαϊκό κράτος’” [Ἀπό τό βιβλίο τοῦ <i>Ἑλληνική Πορεία</i>], <i>Εὐθύνη</i> ΛΓ', σσ. 561-563.</p>
2005		<p><i>Ἡ κοινωνική φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων</i>, Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας [Θ' ἔκδοση].</p>

Βιβλιογραφία για τόν Κωνσταντίνο Τσάτσο

- ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Ζ., “The problema of Aesthetic Categories”, *Νέα Έλληνικά* 5 (1970), σελ. 32-48.
- ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Ζ., *Neo-Hellstoic Aesthetic Theories*, Άθήνα, Καμπανάς, 1975.
- ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Ζ., *Αίσθητικά Δοκίμια*, Άθήνα, Δίπτυχο, 1975.
- ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Ζ., *Ίστορία τής νεοελληνικής αισθητικής*, Άθήνα, Παπαδήμας, 1990.
- ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Ζ., *Αίσθητικές προσεγγίσεις*, Θεσσαλονίκη, Σύγχρονη Παιδεία, 1995.
- ΒΑΓΕΝΑΣ, Νάσος: “Σεφέρης Γ. – Τσάτσος Κ., “Ένας διάλογος για τήν ποίηση”, *Ήριδανός*, 4.
- ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ, Κωνσταντίνος Ίωάν., “Επιστημονικό Μνημόσυνο τής Άκαδημίας Άθηνών για τόν Κωνσταντίνο Τσάτσο, *Έλληνική Φιλοσοφική Έπιθεώρηση* 5 (1988), σσ. 235-236.
- ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντίνος, “Κωνσταντίνος Τσάτσος (1899-1987)”, *Φήμη Άπόντων*, σσ. 54-74. Άθήνα, Καστανιώτης, 1995.
- ΖΑΔΕΣ, Δημοσθένης, “Κωνστ. Τσάτσου: Ποιήματα άλλων καιρών καί άλλων τόπων”, *Πάνω άπ’ τόν ζένο μόχθο*. Κριτική βιβλίου Β’, σσ. 270-274. Άθήνα, Τριφυλλική Έστία, 1987.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ίωάννης Ν., “Επιστολή στόν Κ. Τσάτσο”, *Εϋθύνη* 227 (1990), σελ. 543-545.
- ΚΑΡΑΝΤΩΝΗΣ, Άντρέας, “Κωνσταντίνος Τσάτσος”, *Φυσιγνωμίες*. Τόμος Β’, σελ. 141-201, Άθήνα, Παπαδήμας, 1977.
- ΚΑΡΑΝΤΩΝΗΣ, Άντρέας, “Κωνσταντίνου Τσάτσου: Ποιήματα άλλων καιρών καί άλλων τόπων (μεταφράσεις)”, *Νέα Έστία* 111, έτ. ΝΣΤ’ (1/1/1982), άρ. 1308, σσ. 65-66.
- ΜΙΝΩΤΗΣ, Αλέξης, “Ο Κ. Τσάτσος καί τό θέατρο”, *Η λέξη* 68 (10/1987), σ. 822.
- ΜΟΡΦΑΚΙΔΗΣ, Moschos, “La cuestión lingüística en la obra de Konstantinos Tsatsos”, III *Congreso de Neohelenistas de la Península Ibérica y de América Latina*, Vitoria, 2007, pp 497-508.
- ΜΟΣΧΟΣ, Ε. Ν., “Κωνσταντίνου Τσάτσου: Η ζωή σέ άπόσταση”, *Νέα Έστία* 119, ετ. Ξ’, (1/3/1986), άρ. 1408, σσ. 343-345.
- ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Α. Γ., *Μνήμη. Ίωάννου Ν. Θεοδωρακόπουλου, Παναγιώτη Κ. Κανελλόπουλου, Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου, Εύάγγελου Π. Παπανούτσου, Βασιλείου Ν. Τατάκη*, Άθήνα, Παρουσία, 2006.
- ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Εύάγγελος Π., “Εθνικοί χαρακτήρες. Φυσικά είναι τά αίτιά τους, ή ήθικά;”, σσ. 187-191.
- ΠΑΠΑΤΩΝΗΣ, Τάκης, “Επιστολή πρός Κ. Τσάτσο”, *Εϋθύνη* 241 (1991), σσ. 34-35.
- ΣΕΦΕΡΗΣ, Γιώργος, “Επιστολή στόν Κ. Τσάτσο”, *Εϋθύνη* 357 (2001), σσ. 417-419.
- ΣΙΚΕΛΙΑΝΟΣ, Άγγελος, “Επιστολή στόν Κωνσταντίνο Τσάτσο”, *Κότινος στόν Άγγελο Σικελιανό*, Άθήνα, 3η έκδ., 1995, σ. 199.
- ΣΚΑΛΤΣΑ, Ματούλα, Τσάτσος, Σεφέρης, Γουναρόπουλος: Λόγος για τήν εικόνα στό Μεσοπόλεμο”, *Άκτή* 11 (Λευκωσία, Καλοκαίρι 1992), σ. 384.

- ΣΠΑΝΔΩΝΙΔΗΣ, Πέτρος Σ., “Επιστολή προς Κωνσταντίνο Τσάτσο”, *Ευθύνη* 216 (1989), σσ. 612-617.
- ΣΠΕΝΤΖΑ, Σ. Π., “Καποδίστριας, Κωνσταντίνος Τσάτσος καί Σχολή Εὐελπίδων”, στήν *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 10/1/1988.
- ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Δημήτρης Δ., ΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ, Ἐπαμεινώνδας, “Ἐκτακτος συνεδρία τῆς 27ης Ἰανουαρίου 1962. Ὑποδοχή τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ Κωνστ. Τσάτσου», Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 37 (1962), σσ. 5-34
- ΤΣΙΡΟΠΟΥΛΟΣ, Κώστας Ε., “Τσάτσος Κωνσταντίνος”, Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό, 9β. Ἀθήνα, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1988.
- * *Ἐκφραση τιμῆς στὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο γιὰ τὴν προσφορά του στοῦ ἔθνος καὶ τὸν πολιτισμό, Ἀθήνα, Οἱ ἐκδόσεις τῶν Φίλων (Τετράδια Εὐθύνης 18), 1982.*
- ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, Μιχ. Δ.: “Μία πνευματικὴ συνάντηση μέ τὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο μεταξύ φιλοσοφίας καὶ νομικῆς”, σσ. 9-16.
- ΠΕΣΜΑΤΖΟΓΛΟΥ, Ἰωάννης: “Κωνσταντίνος Τσάτσος», σσ. 17-18.
- ΛΟΥΡΟΣ, Ν.Κ.: “Ὁ φίλος μου ὁ Κωστάκης”, σσ. 19-21.
- ΠΡΕΒΕΛΑΚΗΣ, Παντελής: “Ὁὶ Διάλογοι σέ μοναστήρι τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου», σσ. 22-56.
- ΒΛΑΧΟΣ, Γ.Κ.: “Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ πολίτης”, σσ. 57-59.
- ΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ, Γ.Δ.: “Πολιτεία τῆς ἐλευθερίας. Σκέψεις γιὰ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου», σσ. 60-74.
- ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κ.Ι.: “Ἀναμνήσεις ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Κωνσταντῖνο Τσάτσο”, σσ. 75-80.
- ΘΕΟΦΑΝΙΔΗΣ, Σταύρος: “Ἡ ἀξιοκρατούμενη πολιτικὴ δράση. Ἐνα δοκίμιο γιὰ τὴν “ἰδεολογία” τῆς πολιτικῆς πρακτικῆς”, σσ. 81-93.
- ΠΛΑΤΗΣ, Ε.Ν.: “Ὁ διάλογος τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου μέ τὸν Σεφέρη καὶ τὸν Ἐλύτη πάνω στὴ μοντέρνα ποίηση”, σσ. 94-114.
- ΜΑΡΑΘΕΥΤΗΣ, Μιχαλάκης Ἰ., “Κωνσταντίνος Τσάτσος, δάσκαλος τοῦ γένους”, σσ. 115-122.
- ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ, Κώστας Π.: “Ἡ θεωρία τῆς τέχνης τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου. Μία ἀναφορά στὶς ἐρμηνευτικὲς τῆς ἀρχῆς”, σσ. 123-127.
- ΞΥΔΗΣ, Θεόδωρος, “Ὁ Παλαμᾶς τοῦ Κ. Τσάτσου”, σσ. 128-136.
- ΠΛΗΣΗΣ, Κυριάκος: “Ἐνας δάσκαλος”, σσ. 137-143.
- ΦΩΤΕΑΣ, Παναγιώτης: “Ἡ εἰκόνα τῆς Ἑλλάδος στοῦ ἔξωτερικὸ διὰ λόγου Κωνσταντίνου Τσάτσου”, σσ. 144-149.
- ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, Δημήτρης: “Ἡ συμμετοχὴ τῶν Φιλελευθέρων στὴν ἴδρυση τῆς ΕΡΕ καὶ ἡ προσωπικὴ συμβολὴ τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου”, σσ. 150-164.
- ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, Φίλιππος Κ.: “Ἡ ἐπανάσταση στοῦ φιλοσοφικὸ στοχασμὸ τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου”, σσ. 165-171.
- ΤΣΙΡΟΠΟΥΛΟΣ, Κώστας Ε.: “Δρομολόγιο. Ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος ἄνθρωπος τοῦ καιροῦ μας”, σσ. 172-188.
- ΠΑΛΑΜΑΣ, Κωστής: “Ὅπου σταθεῖς πρῶτος” (χειρόγραφο ποίημα), σ. 189.
- ΒΑΡΙΚΑΣ, Βάσος: “Θεωρία ζωῆς. Κωνσταντίνου Τσάτσου: Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Γ’”, σσ. 190-195.
- ΓΚΙΠΤΟΝ, Ζάν: “Διάλογοι σέ μοναστήρι”, σσ. 196-200.
- ΘΕΜΕΛΗΣ, Γ.: “Αφορισμοὶ καὶ διαλογισμοί”, σσ. 201-207.

- ΚΑΠΕΤΑΝΑΚΗΣ, Δημήτριος: “Η νεοελληνική συνείδηση καί ὁ Παλαμάς τοῦ Κωνστ. Τσάτσου”, σσ. 208-214.
- ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Κ.Δ.: “Κ.Δ. Τσάτσου: Φιλοσοφία καί ἐπιστήμη τοῦ δικαίου”, σσ. 215-225.
- ΧΑΪΖΙΝΗΣ, Γιάννης: “Κωνσταντίνου Τσάτσου Δοκίμα αἰσθητικῆς καί παιδείας”, σσ. 226-229.
- ΤΣΑΤΣΟΣ, Κωνσταντίνος: “Ἀπό τό ἡμερολόγιο τῆς Κατοχῆς. Ὁμιλία στό Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν στίς 27 Ὀκτωβρίου 1941”, σσ. 231-232
- “Χρονογραφία τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου”, σσ. 233-235.

* *Νέα Ἐστία* τχ. 1448 (1η Νοεμβρίου 1987).

- ΧΑΡΗΣ, Πέτρος: “Κωνσταντίνος Τσάτσος», σσ. 1387-1388.
- ΤΣΑΤΣΟΣ, Κωνσταντίνος: “Ἀφορισμός”, σ. 1388.
- “Οἱ πνευματικοί ἄνθρωποι ἀποχαιρετοῦν τόν Κωνσταντῖνο Τσάτσο”, σσ. 1389-1412 (Γρηγ. Π. Κασιμάτης σσ. 1389-1390, Θ. Πετσάλης-Διομήδης σ. 1390, Κ.Ι. Δεσποτόπουλος σσ. 1390-1391, Χρήστος Μαλεβίτσης σσ. 1391-1395, Μιχ. Δ. Στασινόπουλος σ. 1395, Κωνσταντίνος Μ. Καλλίας σσ. 1395-1397, Ξενοφών Ζολώτας σ. 1397, Ἄγγελος Ἀγγελόπουλος σσ. 1397-1398, Γ.Θ. Βαφόπουλος σσ. 1398-1400, Κωνσταντίνος Γ. Μπόνης σ. 1400, Σαράντος Παυλέας σ. 1401, Θ.Δ. Φραγκόπουλος σσ. 1401-1402, Νικηφόρος Βρεττάκος σ. 1402, Κ.Α. Τρυπάνης σ. 1403, Μεν. Παλλάντιος σσ. 1403-1404, Κώστας Στεργιόπουλος σσ. 1404-1405, Τάσος Ἀθανασιάδης σσ. 1405-1406, Ε.Ν. Μόσχος σσ. 1406-1407, Γεώργιος Τενεκίδης σσ. 1407-1409, Γ.Δ. Δασκαλάκης σσ. 1409-1411, Τατιάνα Σταύρου σσ. 1411-1412).
- “Βιογραφικά”, σσ. 1412-1414.

* *Ἐπιστημονικό Μνημόσυνο τοῦ ἀκαδημαϊκοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου* (Συνεδρία τῆς 17ης Μαΐου 1988), Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1989 (Ἀνάτυπον ἐκ τῶν πρακτικῶν τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τόμ. 63/1988).

- “Εἰσήγηση” τοῦ Προέδρου τῆς Ἀκαδημίας Γεωργίου Μερικά, σσ.353-354.
- ΒΛΑΧΟΣ, Γεώργιος: “Ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος φιλόσοφος τῆς πολιτικῆς”, σσ. 355-363.
- ΜΠΟΝΗΣ, Κωνσταντίνος: “Ἐπιστολή πρὸς τόν Κωνστ. Τσάτσο”, σσ. 364-368.
- ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντίνος: “Κωνσταντίνος Τσάτσος”, σσ. 369-380.

* *Ἀφιέρωμα στόν Κωνσταντῖνον Τσάτσο*, Ἀθήνα, Ἐταιρεία Μελέτης Ἑλληνικῆς Ἱστορίας, 1989.

- “Πρόλογος” σσ. 3-4.
- “Μήνυμα τῆς αὐτοῦ θειοτάτης παναγιότητος, τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Δημητρίου ἀναγνωσθέν κατὰ τό φιλολογικόν μνημόσυνον ἐπὶ τῇ συμπληρώσει ἔτους ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ ἀεμινήστου Κωνσταντίνου Τσάτσου” σσ. 5-6.
- ΒΛΑΧΟΣ, Ἄγγελος: “Ἀνάμνησις”, σσ. 7-23.
- ΤΡΥΠΑΝΗΣ, Κωνσταντίνος: “Κωνσταντίνος Τσάτσος”, σσ. 25-45.

* *Ἀφιέρωμα στὸν Κωνσταντῖνο Δ. Τσάτσο (1899-1987). Δέκα χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατό του, Νέα Ἐστία 142, ἔτ. ΟΑ΄ (Χριστούγεννα 1997), αρ. 1690.*

- ΜΟΣΧΟΣ, Ε. Ν.: “Τὸ ἀφιέρωμα. Κωνσταντῖνος Δ. Τσάτσο”, σσ. 1-2.
 ΤΣΑΤΣΟΥ-ΜΥΛΩΝΑ, Δέσποινα: “Βιοχρονολόγιο Κωνσταντίνου Δημ. Τσάτσο”, σσ. 3-10.
 ΣΤΕΦΑΝΟΠΟΥΛΟΥ, Κωνσταντίνου: “Ἡ καθολικὴ ἀναγνώριση”, σσ. 11-13.
 ΑΒΡΑΜΟΠΟΥΛΟΥ, Δημ.: Κωνσταντῖνος Τσάτσο, σσ. 14-15.
 ΠΕΣΜΑΝΤΖΟΓΛΟΥ, Ι.: “Κωνσταντῖνος Τσάτσο: Ἡ πνευματικὴ δημιουργία στὴν πορεία πρὸς τὴν Εὐρωπαϊκὴ Ἔνωση”, σσ. 16-20.
 ΜΑΓΚΑΚΗΣ, Γ. Α.: “Μία ἱστορικὴ ὁμιλία-πράξη τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσο”, σσ. 21-22.
 ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνστ. Ι.: “Κωνσταντῖνος Δ. Τσάτσο”, σελ. 23-29.
 ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, Αναστ. Π.: “Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσο καὶ τὸ Πανεπιστήμιο”, σσ. 30-32.
 ΤΣΙΡΟΠΟΥΛΟΣ, Κ.: “Ἡ ἀνησυχία τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσο”, σσ. 33-35.
 ΚΟΡΣΟΥ, Δημ.: “Ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσο”, σσ. 36-44.
 ΠΑΣΧΟΣ, Π. Β.: “Ἐνας φιλόσοφος ποιητῆς”, σσ. 45-49.
 ΜΠΟΖΟΝΗΣ, Γ.: “Κωνσταντῖνος Τσάτσο: Θεωρία τῆς Τέχνης”, σσ. 50-53.
 ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, Θ.: “Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσο καὶ ὁ Ἀρχαῖος κόσμος”, σσ. 54-60.
 ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Ζ.: “Αἰσθητικὲς ἀπόψεις τοῦ Κ. Τσάτσο”, σσ. 61-69.
 ΣΑΡΔΕΛΗΣ, Κ.: “Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσο καὶ ἡ ἐποχὴ μας”, σσ. 70-79.
 ΜΑΓΚΛΙΒΕΡΑΣ, Δ. Κ.: “Τὸ νόημα τῆς ἐλευθερίας στὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο”, σσ. 80-86.
 ΦΩΤΕΑΣ, Παναγιώτης, “Ὁ θεσμικὸς Τσάτσο”, σσ. 87-92.
 ΜΠΕΝΑΚΗΣ Λίνος, “Τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσο”, σσ. 93-98.
 ΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, Β.: “Ἡ ἀλήθεια τῆς ποίησης τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσο”, σσ. 99-111.
 ΠΕΠΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑ, Τ.: “Κωνσταντῖνος Τσάτσο: Ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῆς ἰδέας”, σσ. 112-121.
 ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Α.: “Κωνσταντῖνου Τσάτσο, Διάλογοι σὲ μοναστήρι”, σσ. 122-126.
 ΣΥΝΟΔΙΝΟΥ, Α.: “Τρεῖς θεατρικὲς ὁμιλίες. Ὁ καλλιτέχνης Κωνσταντῖνος Τσάτσο”, σσ. 127-133.
 ΣΥΝΟΔΙΝΟΣ, Ν. Ι.: “Κωνσταντῖνος Τσάτσο καὶ Φεστιβάλ”, σσ. 134-138.
 ΔΡΟΣΟΠΟΥΛΟΣ, Α. Γ.: “Δύο ἀνθύπατοι γιὰ τοὺς Ἕλληνες καὶ τοὺς πολιτικούς τους”, σελ. 139-144.
 ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Κ.: “Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσο πρὸ τῶν πυλῶν τοῦ Θεάτρου”, Νέα σσ. 145-149.
 ΚΑΡΓΑΚΟΣ, Σ. Ι.: “Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσο καὶ ἡ ἑλληνικὴ γλῶσσα”, σσ. 150-151.
 ΣΤΑΘΑΚΗΣ, Β. Σ.: “Μεταφυσικοὶ προβληματισμοὶ Κωνσταντίνου Τσάτσο”, σσ. 152-159.
 ΚΩΣΤΙΔΗΣ, Διον.: “Διέξοδοι καὶ ἐκφυγές”, σσ. 160-162.
 ΜΟΣΧΟΣ, Ε. Ν.: “Τὸ μάθημα τοῦ καθηγητῆ”, σσ. 163-169.
 ΚΑΡΑΒΙΑ, Μαρία: “Ὁ πρόεδρος μὲ τὸ οἰκεῖο πρόσωπο”, σσ. 170-173.
 ΡΟΥΚΟΥΝΑΣ, Ε.: “Στοχασμοὶ τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσο σὲ τρία κείμενα γιὰ τὸ διεθνὲς δίκαιο”, σσ. 174-179.
 ΡΟΥΜΕΛΙΩΤΗ, Ἑλένη, “Διανοούμενοι τοῦ συντηρητικοῦ χώρου: Κωνσταντῖνος Τσάτσο“, Νέα Κοινωνιολογία, 24 (1997), σελ. 6-15
 ΚΑΛΛΙΑΣ, Κ. Μ.: “Ὁ πατριώτης καὶ ὁ πολιτικὸς Κωνστ. Τσάτσο”, σσ. 180-182.
 ΜΠΕΝΣ, Κ. Ε.: “Τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου στὸ στοχασμὸ τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσο”, σσ. 183-191.
 ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ, Κ. Π.: “Ὁ πλατωνισμὸς τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσο”, σσ. 192-196.
 ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Στέλιος: “Χοσέ Ὀρτέγα γ Γκασσέτ – Κων/νος Τσάτσο. Δύο ἐκδοχὲς γιὰ τὴν ἰδέα τῆς Εὐρώπης”, σσ. 197-203.
 ΔΑΝΙΝΑ, Ἀνθούλα: “Τσάτσο – Σεφέρης – Ἐλύτης. Τρεῖς ἀπόψεις γιὰ τὴν ποίηση, δύο διαφονίες”, σσ. 204-210.
 ΣΠΕΝΤΖΑΣ, Σ. Π.: “Ἡ κοινωνικὴ εὐαισθησία καὶ ὁ ἀνθρωπισμὸς τοῦ Κ. Τσάτσο στὴν πράξη”, σσ. 211-229.

* *Κείμενα Κωνσταντίνου Δ. Τσάτσου: Έπτά Ήμέρες Καθημερινή* (19/10/1997).

ΒΑΤΙΚΙΩΤΗΣ, Κωστής, “Κωνσταντίνος Τσάτσος. Ό Φιλόσοφος Πρόεδρος της Δημοκρατίας”, σ. 2.

ΜΥΛΩΝΑ, Δέσποινα, “Χρονολόγιο Κωνσταντίνου Τσάτσου”, σσ. 3-7.

ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντίνος, “Ό Φιλόσοφος Δάσκαλός μας”, σσ. 8-10.

ΚΑΛΛΙΑΣ, Κωνσταντίνος, “Ό άνυποχώρητος της Δημοκρατίας”, σσ. 11-13.

ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Γεώργιος, “Η προσφορά στη Νομική Ήπιστήμη”, σσ. 14.

ΒΛΑΧΟΣ, Άγγελος, “Μνήμη ενός γενναιόδωρου άνθρώπου”, σσ. 15-17.

ΖΑΪΜΗΣ, Άνδρέας, “Τό χάρισμα της άξιοκρατίας”, σσ. 18-19.

ΑΠΟΣΤΟΛΑΤΟΣ, Γεράσιμος, “Η προσφορά στο Σύνταγμα του ’75”, σσ. 20-21.

ΦΩΤΕΑΣ, Παναγιώτης, “Η ευαισθησία στα έθνικά θέματα”, σσ. 22-24.

ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ, Κώστας, “Η θεωρία της Τέχνης του Κ. Τσάτσου”, σσ. 24-25.

ΦΡΑΓΚΟΠΟΥΛΟΣ, Θεόφιλος, “Ό ποιητής Κωνσταντίνος Τσάτσος”, σσ. 26-27.

ΜΟΣΧΟΣ, Ευάγγελος, “Ένα δοκίμιο έθνικής αυτογνωσίας”, σσ. 28-29.

ΤΣΑΤΣΟΥ, Ντόρα, “Μιά ιστορία άληθινή σαν παραμύθι”, σσ. 29-31.

“Έργογραφία Κωνσταντίνου Τσάτσου”, σ. 32.

* *Πνευματική Κύπρος*, τχ. 196-197 (Γενάρης-Φλεβάρης 1977).

“Ό Άρχιεπίσκοπος Μακάριος για τόν Κωνσταντίνο Τσάτσο”, σ. 95,

“Κωνσταντίνος Δ. Τσάτσος-Βιοβιβλιογραφικά”, σσ. 96-97.

“Χειρόγραφο του Κ. Τσάτσου”, σσ. 98-101.

ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, Γεώργιος Ξ.: “Σκέψεις γύρω από τήν Πολιτική του Κ. Τσάτσου”, σσ. 102-115.

ΧΡΥΣΑΝΘΗΣ, Κύπρος: “Κωνσταντίνος Τσάτσος. Άπό τή φιλολογική καί λογοτεχνική σκοπιά”, σσ. 116-124.

ΠΡΟΔΡΟΜΟΥ, Γεώργιος: “Όι άντιλήψεις του Κ. Τσάτσου για τήν παιδεία”, σσ. 125-133.

ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ, Κώστας: Π., “Όι Διάλογοι σε μοναστήρι του Κ. Τσάτσου. Κριτική παρουσίαση”, σσ. 134-138.

ΚΟΛΙΟΣ, Χρίστος, “Η δοκιμογραφία του Κ. Τσάτσου στο περιοδικό Εϋθύνη”, σσ. 139-143.

GAIST, Jack: “Ό Κικέρων του Τσάτσου”, σσ. 144-145.

ΘΩΜΑΣ, Άνδρέας Γ.: “Τά ποιήματα του Κωνσταντίνου Τσάτσου”, σσ. 146-163.

* *Μνήμη Κωνσταντίνου Τσάτσου. 20 χρόνια από τήν έκδημία του*. Κείμενα όμιλιών σε δώδεκα πόλεις της Ελλάδος, Άθήνα, Ήταιρεία Φίλων Κωνσταντίνου καί Ήωάννας Τσάτσου, 2008.

ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Γεώργιος, “Η έπίδραση του τελολογικού συστήματος του Κ. Τσάτσου στο Δικονομικό Δίκαιο”, σσ. 9-14.

ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Κ.Ι., “Κ. Τσάτσος 1899-1987”, σσ. 15-24.

ΤΣΙΡΟΠΟΥΛΟΣ, Κώστας, Ε., “Ό Κωνσταντίνος Τσάτσος στον είκοστό πρώτο αιώνα”, σσ. 25-29.

ΜΑΓΚΛΙΒΕΡΑΣ, Διονύσης Κ., “Κωνσταντίνος Τσάτσος, ό άνθρωπος”, σσ. 31-41.

ΚΑΛΙΣΟΠΑ-ΤΟΥΡΝΑΒΙΗ, Νίκη, “Πολιτική ήγεσία καί ή προσωπικότητα του Κ. Τσάτσου”, σσ. 43-48.

ΜΟΣΧΟΣ, Ε.Ν., “Τό νόημα της ζωής στην ποίηση του Κ.Δ. Τσάτσου”, σσ. 49-53.

- ΑΘΗΝΑΙΟΣ, Εὐάγγελος, Ν., “Ἡ προσφορά τοῦ Κ. Τσάτσου στή Νομική Ἐπιστήμη”, σσ. 55-65.
- ΧΡΥΣΑΦΟΠΟΥΛΟΣ, Σῶτος, “Ὁ κατά τέχνην Κωνσταντῖνος Τσάτσος”, σσ. 67-72.
- ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΣ, Χρῖστος Φιλίππου, “Ἐνας ὑπάλληλος τοῦ Ὑπουργείου Προεδρίας Κυβερνήσεως θυμᾶται τόν ἄνθρωπο Ὑπουργό του Κ. Τσάτσου”, σσ. 73-76.
- ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑ, Τερέζα, “Ὁ φιλοσοφικός στοχασμός τοῦ Κ. Τσάτσου”, σσ. 77-85.
- ΚΑΡΑΣΗΣ, Μαρριάνος Δ., “Τό κλασικό καί τό ρομαντικό πνεῦμα στήν σκέψη τοῦ Κ. Τσάτσου”, σσ. 87-95.
- ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Κώστας, “Ὁ Διάλογος στό συγγραφικό ἔργο τοῦ Κ. Τσάτσου”, σσ. 97-103.
- ΠΑΝΟΣ, Κωνσταντῖνος, “Ἐλληνοκεντρισμός καί ἀποφθεγματικός λόγος στό ἔργο τοῦ Κ. Τσάτσου”, σσ. 105-116.
- ΚΕΦΑΛΑΣ, Ἡλίας, “Ἡ ἐξέχουσα φυσιγνωμία τοῦ Κωνσταντῖνου Τσάτσου”, σσ. 117-119.
- ΚΟΥΤΣΟΥΚΗΣ, Κλεομένης, “Ὁ πολιτικός ἡγέτης στό ἔργο τοῦ Κ. Τσάτσου”, σσ. 121-141.
- ΚΙΤΣΟΣ, Κωνσταντῖνος, “Βιογραφικά στοιχεῖα γιά τόν Κ. Τσάτσο καί στοχασμοί καί πράξεις του γιά τήν Παιδεία”, σσ. 143-150.
- ΒΑΣΣΗΣ, Κωνσταντῖνος, “Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος αὐτοβιογραφούμενος”, σσ. 151-159.
- ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ, Ἰωάννης Γ., “Κωνσταντῖνος Τσάτσος, ὁ στοχαστής”, σσ. 161-172.
- ΧΑΤΖΗΑΝΤΩΝΙΟΥ, Κώστας, “Ἔθνος, κράτος, πολιτισμός. Ἡ τρίσημη σκέψη τοῦ Κωνσταντῖνου Τσάτσου”, σσ. 173-182.
- ΜΗΛΙΩΝΗΣ, Νίκος Αλ., “Ἡ αἰσθητική θεωρία τοῦ Κ. Τσάτσου”, σσ. 183-195.
- ΚΟΝΣΟΛΑΣ, Μάνος, “Ἐκδήλωση γιά τόν Κωνσταντῖνο καί τήν Ἰωάννα Τσάτσου στήν Ρόδο”, σσ. 197-201.
- ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Λίνος, Γ., “Εργογραφία τοῦ Κωνσταντῖνου Τσάτσου”, σσ. 211-232.

Τμητικοί τόμοι:

* *Ἀφιέρωμα στόν Κωνσταντῖνο Τσάτσο*, Ἀθήνα, Σάκκουλας, 1980.

ΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΤΩΝ ΑΡΘΡΩΝ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ
«ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ.
Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, Ο ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ, Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ»

- Αγγελής Δημήτρης: Δρ Φιλοσοφίας, Διευθυντής περιοδικού Νέα Ευθύνη, Καραϊσκάκη 15, 185 47 Νέο Φάληρο. Ηλεκτρονική διεύθυνση: angelisdim@hotmail.com
- Αγγέλου Αθανάσιος: Κοσμήτορας Φιλοσοφικής Σχολής, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα. Ηλεκτρονική διεύθυνση: athangelou@yahoo.gr
- Αλιπράντης Νικήτας: Καθηγητής Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης. Ομότιμος Καθηγητής Πανεπιστημίου Στρασβούργου. Ηλεκτρονική διεύθυνση: daliprantis2002@yahoo.gr
- Amro Rodríguez Sadi: Υποψήφιος Δρ, Calle Sevilla 32, 28231, Las Rozas de Madrid (Madrid), España. Τηλ.: 0034 678 333 777. Ηλεκτρονική διεύθυνση: sadiamro@hotmail.com
- Αναστασίου Χρήστος: Υποψήφιος Δρ, Συνεργάτης Ιδρύματος Καραμανλή Ηλεκτρονική διεύθυνση: ikk@otenet.gr
- Ανδρουλιδάκης Κώστας: Αναπληρωτής Καθηγητής Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών Πανεπιστημίου Κρήτης, Ηγouμ. Γαβριήλ 24, 71305 Ηράκλειο Κρήτη. Τηλ.: 2810-312308. Ηλεκτρονική διεύθυνση: androulidakis@phl.uoc.gr
- Αποστολοπούλου Γεωργία: Καθηγήτρια Φιλοσοφίας. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας, 451 10 Ιωάννινα. Τηλ.: 2651005684, 26510 05684, 26510 42285. Ηλεκτρονική διεύθυνση: gapostol@cc.uoi.gr
- Αραμπατζή Χριστίνα: Δρ Ιστορίας, Σχολική Σύμβουλος φιλολόγων, Κ. Παλαιολόγου 10, 57010 Ασβεστοχώρι Θεσσαλονίκης. Τηλ.: 2310358307, 6932370403. Ηλεκτρονική διεύθυνση: xarampa@gmail.com
- Βλάχος Κωνσταντίνος: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Σχολή Νομικών, Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών - Τμήμα Νομικής, Τομέας Ιστορίας, Φιλοσοφίας και Κοινωνιολογίας του Δικαίου (γρ. 401), 541 24 Θεσσαλονίκη. Ηλεκτρονική διεύθυνση: costas_vlahos@yahoo.com
- Βόγλη Ελπίδα: Λέκτορας Νεότερης και Σύγχρονης Ελληνικής Ιστορίας, Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Αλεξάνδρου Υψηλάντη 56Α, 57013, Θεσσαλονίκη. Τηλ.: 2310 809605. Ηλεκτρονική διεύθυνση: harrist@hol.gr
- Γεωργακάκη Κωνσταντίζα: Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα Θεατρικών Σπουδών Φιλαδέλφειας 26, 11253 Αθήνα. Τηλ.: 2108670407. Ηλεκτρονική διεύθυνση: kgeorga@theatre.uoa.gr

- Γκατζιούφα Παρασκευή: Departamento de Filología Griega, Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario de Cartuja, E-18071 Granada España. Τηλ.: +34 958 241973. Ηλεκτρονική διεύθυνση: parigatzi@hotmail.de
- Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη Αθανασία: Καθηγήτρια Νεότερης Ευρωπαϊκής και Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, Τομέας Φιλοσοφίας Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών, Αντιπρόεδρος του Institut International de Philosophie (Paris). Τομέας Φιλοσοφίας, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Πανεπιστημιούπολη Ζωγράφου, Άνω Ιλίσια 15784, Ελλάδα. Τηλ.: +30 210 7277538, +30 210 4518279, Fax: +30 210 7248979, +30 2104518279. Ηλεκτρονική διεύθυνση: aleon@ppp.uoa.gr
- García Amorós Maila: Δρ Φιλολογίας, Δημοσθένους 191^a, 17673 Καλλιθέα. Τηλ.: 0030 6933265987 - 0034 647802522. Ηλεκτρονική διεύθυνση: maila_gr@yahoo.es
- Δεληγιώργη Αλεξάνδρα: Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Τομέας Φιλοσοφίας, Φιλοσοφική Σχολή Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 54124 Θεσσαλονίκη. Τηλ. 2310 99 73 44. Ηλεκτρονική διεύθυνση: adeli@edlit.auth.gr, deligiorgia@gmail.com
- Δεσποτόπουλος Κωνσταντίνος: Ακαδημαϊκός, Σικίνου 21, 11361, Αθήνα. Τηλ.: 210 8675220, 210 3664606.
- Δρακόπουλος Αντώνης: Department of Modern Greek, Sydney University NSW 2006, Australia. Τηλ.: 00612 - 93513939. Ηλεκτρονική διεύθυνση: anthony.dracopoulos@usyd.edu.au
- Ζάννη Δούκαινα: Δρ Αρχαίας Ιστορίας, Βασ. Όλγας 145, 546 45 Θεσσαλονίκη. Τηλ.: 2310-824992, 6972 789434. Ηλεκτρονική διεύθυνση: zannidoukaina@hotmail.com
- Καλοσπύρος Νικόλαος: Επισκέπτης Καθηγητής Ε.Κ. Πανεπιστημίου Αθηνών Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης (Μ.Ι.Θ.Ε.) Ιστορία και Ερμηνευτική της Κλασικής Φιλολογίας Σαλώνων 31, Αμπελόκηποι, Αθήνα. Τηλ.: 2107798956. Ηλεκτρονική διεύθυνση: nkalospy@phs.uoa.gr
- Καραγιάννη Βασιλική: Υποψήφια Δρ Ιστορίας, Υπότροφος Ιδρύματος Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης, Ταξιαρχών 51, 22100 Τρίπολη. Τηλ.: 2710224510 Ηλεκτρονική διεύθυνση: vas_karag@yahoo.gr
- Καραγιάννης Ευάγγελος: Υποψήφιος Δρ Νεότερης και Σύγχρονης Ελληνικής Ιστορίας ΕΚΠΑ, Ταξιαρχών 51, Τρίπολη, Αρκαδία, Τ.Κ. 22100. Ηλεκτρονική διεύθυνση: vap_ka@yahoo.gr
- Καραμούζης Πολύκαρπος: Δρ Κοινωνιολογίας της θρησκείας, Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Αιγαίου, Βέρνης 6Γ, 85100 Ροδίνι Ρόδος. Τηλ.: 22410-72784, 6974671881. Ηλεκτρονική διεύθυνση: pkaramouzis@rhodes.aegean.gr

- Καράσης Μαριάνος: Ομότιμος Καθηγητής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Αντεπιστέλλον Μέλος της Ακαδημίας Αθηνών, Μετεώρων 3, 57 013 Ωραιοκάστρο Θεσσαλονίκη. Τηλ.: 2310 698097. Ηλεκτρονική διεύθυνση: karassis@law.auth.gr
- Κλάμης Αντώνης: Ειδικός Επιστήμονας στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σχέσεων του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, Βασ. Σοφίας 10, 10674, Αθήνα. Τηλ.: 210 7257495. Ηλεκτρονική διεύθυνση: antonisklipsis@yahoo.gr
- Κόκορης Δημήτρης: Ειδικός επιστήμονας του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Φιλικής Εταιρείας 30, 54621, Θεσσαλονίκη. Τηλ.: 2310 240 054, 6977.960.456. Ηλεκτρονική διεύθυνση: dkokoris@otenet.gr
- Κοντογιώργης Γιώργος: Καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης Παντείου Πανεπιστημίου, Δαφνομήλη 37, Αθήνα, 11471, Τηλ.: 6977304175. Ηλεκτρονική διεύθυνση: gdc14247@gmail.com
- Κούμας Μανόλης: Επισκέπτης Λέκτορας, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Πανεπιστήμιο Κύπρου, Νεαπόλεως 19, Μαρούσι 15123. Τηλ.: 210-6848280. Ηλεκτρονική διεύθυνση: e.koumas@hotmail.com
- Κουρκουβέλας Λυκούργος: Καισαρείας 42, Νέα Σμύρνη, Αθήνα, Τ.Κ. 17122. Τηλ.: 210-9327348, 6946028954. Ηλεκτρονική διεύθυνση: lykourgos80@gmail.com
- Κουτσούκης Κλεομένης: Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου, Αγλαύρου 19, 11741 Αθήνα. Τηλ.: 210 – 9238197. Ηλεκτρονική διεύθυνση: koutsoukis@hol.gr
- Κριάρη Ισμήνη: Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου. Ηλεκτρονική διεύθυνση: ikri@panteion.gr
- Λαδογιάννη Γεωργία: Επίκουρη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Ιωαννίνων Τμήμα Φιλολογίας. Τηλ.: 26510 44332, 6932004576. Ηλεκτρονική διεύθυνση: gladogia@cc.uoi.gr
- Μορφακίδης Μόσχος: Καθηγητής Βυζαντινής και Νεοελληνικής Φιλολογίας Πανεπιστημίου Γρανάδας, C/Gran Vía 9-2ºA, 18001, Granada España. Τηλ.: 0034 958 220874. Ηλεκτρονική διεύθυνση: m.morfakidis@gmail.com
- Μόσχου Βασιλική: Χαλκίδα 34100, Τ.Θ. 19229. Τηλ.: 6977 478485. Ηλεκτρονική διεύθυνση: v_mosxou@yahoo.com
- Μπενάκης Λίνος: τ. Διευθυντής Κέντρου Ερέυνης Ελληνικής Φιλοσοφίας Ακαδημίας Αθηνών. Τηλ.: 210-3641028. Ηλεκτρονική διεύθυνση: benakis@hol.gr
- Μπογιατζής Βασίλειος: Δρ. ΕΜΠ/ΕΚΠΑ, Αφροδίτης 7, Ίλιον-Αθήνα. Τηλ.: 6979280621. Ηλεκτρονική διεύθυνση: bmpogi@mail.ntua.gr
- Ναξίδου Ελεονώρα: Λέκτορας του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Π. Τσαλδάρη 1, 69100 Κομοτηνή Ελλάδα. Τηλ.: +30/25310 39476, +30/25310 27119, 6977091563. Ηλεκτρονική διεύθυνση: enaxidou@he.duth.gr

- Νάστου Μαρία: Φιλολόγος. Ηλεκτρονική διεύθυνση: nastoum2003@yahoo.gr
- Νούτσος Παναγιώτης: Καθηγητής Κοινωνικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας, Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 45 110 Πανεπιστημιούπολη Ιωαννίνων, τηλ. 26510-05732, Ηλεκτρονική διεύθυνση: pnoutsos@uoi.gr
- Ξανθάκη-Καραμάνου Γεωργία: Καθηγήτρια, Καραολή & Δημητρίου 11, Φιλοθέη 152 37. Τηλ.: 210-6812052. Ηλεκτρονική διεύθυνση: akaram@aua.gr
- Ξηρογιάννη Παναγιώτα: Διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Λέκτωρ ΠΔ 407/80 Σχολής Ικάρων, Κορίνθου 25, 15121 Πεύκη Αθήνα. Τηλ.: 210 8051808, 6983523741. Ηλεκτρονική διεύθυνση: pxirogianni@gmail.com
- Εούρα Αθηνά: Ελ. Βενιζέλου 83 β, 153 41 Αγία Παρασκευή, Αθήνα. Τηλ.: 210 6541404, 6944341331. Ηλεκτρονική διεύθυνση: athiksou@yahoo.gr
- Πανταζόπουλος Ανδρέας: Εγνατίας 46, 54625, Θεσσαλονίκη. Τηλ.: 2310 991986. Ηλεκτρονική διεύθυνση: andreaspan tazopoulos@hotmail.com
- Παπαδοπούλου Δώρα: Dr. phil. Adjunct Lecturer, Απολλοδώρου 6, Α. Τούμπα, 54352 Θεσσαλονίκη. Τηλ.: 2310-941359. Ηλεκτρονική διεύθυνση: ksirokriny@hotmail.com
- Παπακώστας Γιάννης: Καθηγητής Νέας Ελληνικής Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Αθηνών. Ηλεκτρονική διεύθυνση: papakostas@esr.gr
- Παππάς Παναγιώτης: Υποψήφιος Διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τσελέπη 67, Πυλαία, Θεσσαλονίκη, τηλ. 6945654764. Ηλεκτρονική διεύθυνση: panopappas@hotmail.com
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τερέζα: Ομότιμη Καθηγήτρια Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Αντεπιστέλλον Μέλος της Ακαδημίας Αθηνών, Κέννεντν 64, 555 35 Πυλαία Θεσσαλονίκη. Τηλ.: 2310 307052. Ηλεκτρονική διεύθυνση: ems@ems.gr
- Pociña Andrés: Departamento de Filología Griega, Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario de Cartuja, E-18071 Granada España. Τηλ.: +34 958 243684. Ηλεκτρονική διεύθυνση: apocina@ugr.es
- Σακελλαρίου Αλέξανδρος: Δρ Κοινωνιολογίας της Θρησκείας. Ηλεκτρονική διεύθυνση: sociology.panteion@gmail.com
- Σβολόπουλος Κωνσταντίνος: Ακαδημία Αθηνών, Ίδρυμα Κ. Καραμανλή
- Σπυραλάτος Ιωάννης: Θεολόγος-Φιλολόγος. Ηλεκτρονική διεύθυνση: spiralatosi@yahoo.gr
- Ταϊφάκος Ιωάννης: Πρόεδρος του Τμήματος Κλασικών Σπουδών και Φιλοσοφίας, Επίτ. Κοσμήτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής, Πανεπιστήμιο Κύπρου, POBox 20537 CY-1678 Λευκωσία, Κύπρος. Τηλ. 00357 22 893850, Φαξ 00357 22 894491, Ηλεκτρονική διεύθυνση: ioannis.taifacos@ucy.ac.cy

- Τσιανίκας Μιχάλης: Professor of Modern Greek, Modern Greek Coordinator, Greek International Conference Convenor, Dept of Language Studies - Modern Greek - Humanities, Flinders University GPO Box 2100, Adelaide SA 5001 Australia. Τηλ.: (+61 8) 8201 3850. Ηλεκτρονική διεύθυνση: Michael.Tsianikas@flinders.edu.au
- Τσιαντής Γεώργιος: Δρ Φιλοσοφίας,. Ηλεκτρονική διεύθυνση: gtsiant@yahoo.gr
- Τσούπρου Σταυρούλα: Dr. Phil., Τερψιχόρης 10, 15232 Χαλάνδρι Αττική Τηλ.: 210 6721383. Ηλεκτρονική διεύθυνση: tmatsa@otenet.gr
- Φιλάνδρος Ιωάννης: Υποψήφιος Δρ. Ηλεκτρονική διεύθυνση: ioannis.filandros@eui.eu
- Χάνος Αντώνιος: Επίκουρος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου. Τσάμη Καρατάσου 34, 11742 Αθήνα, Τηλ.: 210-9217982. Ηλεκτρονική διεύθυνση: chanton@vivodinet.gr
- Χαραλαμπάκης Χριστόφορος: Ακαδημία Αθηνών, Αριστοτέλους 88, 104 34 Αθήνα. Τηλ.: 210-8846100. Ηλεκτρονική διεύθυνση: ccharala@phil.uoa.gr
- Χατζηβασιλείου Ευάνθης: Αναπλ. Καθηγητής, Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Πανεπιστημιούπολη Ζωγράφου Αθήνα 157 84. Τηλ.: +30-210-7277441. Ηλεκτρονική διεύθυνση: xevanthis@arch.uoa.gr
- Χρηστίδης Χρήστος: Τσίλλερ 43, 11144 Αθήνα. Τηλ.: 210-2285301. Ηλεκτρονική διεύθυνση: ch_christidis@hotmail.com



