

ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟ Βήμα

- **A. Callinicos** : Ενάντια στον μεταμοντερισμό
- **Π. Αναστασιάδης** : Ο διαφωτισμός και η μυθολογία του
- **A. Γεωργούλας** : Μακεδονία: ονοματοθεσίες και κοινωνικός μετασχηματισμός
- **B. Φιοραβάντες** : Τάξη και ιδεολογία στον Ν. Πουλαντζά
 - **Δ. Ρόκος** : Το σύγχρονο τεχνικό πανεπιστήμιο
 - **I. Κανάκης** : Οπτικο-ακουστικά μέσα στη δημοτική εκπαίδευση
- **I. Χλιαουτάκης** -
- **N. Γουσγούνης** : Προγαμιαίες σχέσεις και αντισύλληψη
- **Ανακοινώσεις** : Συνέδριο της αμερικανικής κοινωνιολογικής εταιρίας

ΤΟ ΒΗΜΑ
ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
τριμηνιαία επιστημονική επιθεώρηση

ΤΟΜΟΣ Β΄

Τεύχος 6

ΤΟ ΒΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

SOCIAL SCIENCE TRIBUNE

Κατεύθυνση Κοινωνιολογίας Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης
Ρέθυμνο 74100 Τηλ. 0831/24.070/εσ. 37.

Περιεχόμενα

Κάνουμε πολιτική;	5
A. Callinicos:	
Το ασυνάρτητο της μεταμοντερνικότητας	7
Π. Αναστασιάδης:	
Ο διαφωτισμός και η μυθολογία του	37
A. Γεωργούλας:	
Σύστημα στρατηγικών ονοματοθεσίας και κοινωνικός μετα- σηματισμός. Η περίπτωση της Μακεδονίας	69
B. Φιορεβάντες:	
N. Πουλαντζάς: Τάξη και ιδεολογία – στρουκτουραλισμός και ιστορικισμός	107
Δ. Ρόκος:	
Ο ρόλος του σύγχρονου διεπιστημονικού τεχνικού πανεπιστημίου	215
I. Κανάκης:	
Στάσεις μαθητών του δημοτικού σχολείου απέναντι στα σύγχρονα οπτικοακουστικά μέσα διδασκαλίας	141
I. Χλιαουτάκης, N. Γουσγούνης:	
Προγαμιαία σεξουαλική και αντισυλληπτική συμπεριφορά	161

Το Βήμα των Φοιτητών

Μ. Παπαστεφάνου:

Βιόκοσμος και σύστημα 171

Σ. Κιμιωνής:

Η «έννομος τάξις» του κράτους δικαίου 179

Συνέδρια - Ανακοινώσεις

Φ. Νικολόπουλος:

86η ετήσια συνάντηση της αμερικανικής κοινωνιολογικής
εταιρείας 187

Ε. Νικάκη:

Μια προσέγγιση της περιβαλλοντικής αγωγής 119

Βιβλιοκριτική 205



Κάνουμε πολιτική;

Κάνουμε πολιτική όταν ζητάμε να μάθουμε:

– Πόσα και σε ποιούς χρωστάει η Ελλάδα ή πότε και με ποιό τρόπο θα εξοφληθούν όλ' αυτά που χρωστάει;

– Από ποιούς και γιατί κινδυνεύει ο ελληνισμός;

– Γιατί το 60% των φόρων που εισπράττονται από το ελληνικό δημόσιο κάθε χρόνο, πληρώνονται από τους μισθοσυντήρητους και τους συνταξιούχους αυτής της χώρας;

– Τι τέλος πάντων θα γίνει με τη γηρασμένη και κουρασμένη πολιτική ηγεσία του τόπου, όταν εξακολουθεί στην πράξη να ισχύει το καθεστώς του χαρισματικού ηγέτη και της προσωπικής ιδιοκτησίας των κομμάτων;

– Τι γίνεται με τις μειονότητες και τους ξένους εργάτες στη χώρα μας αυτή τη στιγμή;

– Ποιές είναι οι άμεσες πρακτικές προτάσεις της υπεύθυνης πολιτικής ηγεσίας για τη λύση του κυπριακού και η μακρόχρονη εξωτερική μας πολιτική απέναντι στην Τουρκία και το βαλκανικό χώρο;

– Αν χρειαζόμαστε συναίνεση και ποιού είδους συναίνεση θεωρούν ως προϋπόθεση για την εθνική μας επιβίωση αυτοί που την προτείνουν;

– Πώς βλέπουν οι ταγοί αυτής της χώρας την Ελλάδα στην ενωμένη Ευρώπη;

– Ποιά είναι τα όρια της κρατικής παρέμβασης στην ιδιωτική μας ζωή;

– Τι εννοούν αυτοί που μιλούν για Δημοκρατία, δημοκρατία, «δημοκρατία», και δημο-κρατία;

– Πώς και γιατί η Ελλάδα κατάντησε «ένα απέραντο φρενοκομείο»;

Αν μας πουν ότι μ' όλ' αυτά τα ερωτήματα κάνουμε πολιτική και ότι η επιστημονική έρευνα δεν πρέπει να είναι πολιτική, τότε ας καταργήσουμε τις ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ και ας έρθουμε στο προκείμενο, για να μη κοροϊδεύουμε τους εαυτούς μας.

Γράμμα από τη διεύθυνση

Το ασυνάρτητο της μεταμοντερνικότητας

A. Callinicos*

«Ζούμε, λυπάμαι που το λέω,
σε μια εποχή επιφανειών».

Oscar Wilde

Ο διαφωτισμός και τα σχετικά του

«Μεταμοντερνικότητα και επανάσταση»: το θέμα αυτού του βιβλίου θα ήταν δυνατόν να συνοψισθεί σ' αυτές τις δύο λέξεις, οι οποίες καθώς φαίνεται έχουν πολύ λίγα κοινά μεταξύ τους. Στην πραγματικότητα μοιράζονται ένα τουλάχιστον χαρακτηριστικό: και από τις δύο λείπει κάποιο αντικείμενο αναφοράς στον κόσμο του κοινωνικού. Αυτό γίνεται με πολύ διαφορετικούς τρόπους στην κάθε περίπτωση.

Η σοσιαλιστική επανάσταση είναι προϊόν ιστορικών διαδικασιών, που είναι παρούσες σ' όλη τη διάρκεια του αιώνα μας και που παρήγαγαν μια σειρά από σοβαρές κοινωνικές και πολιτικές αναστατώσεις. Σε μια περίπτωση μάλιστα, στην Οκτωβριανή Ρωσία του 1917, την πραγματική, αν και σύντομη, ανάπτυξη ενός εργατικού κράτους. Η απουσία μιας επιτυχημένης σοσιαλιστικής επανάστασης είναι ένα τυχαίο ιστορικό γεγονός. Η μεταμοντερνικότητα αντίθετα δεν είναι παρά μια θεωρητική κατασκευή, που

* Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο York της Αγγλίας. Το παρόν άρθρο είναι το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του, *Against Post-Modernism: A Marxist Critique* (London, St. Martin's Press, 1990). Με την ευκαιρία αυτή θέλουμε να ευχαριστήσουμε τόσο τον ίδιο το συγγραφέα, όσο και τον εκδοτικό οίκο, για την καλσύνη που είχαν να μας επιτρέψουν αυτή τη δημοσίευση.

παρουσιάζει ενδιαφέρον κυρίως σαν σύμπτωμα της σύγχρονης διάθεσης της Δυτικής διάνοησης (εξ ου και τα εισαγωγικά στη λέξη «μεταμοντερνικότητα» εδώ, τα οποία θα πρέπει να υποτεθεί πως συνοδεύουν στο εξής αόρατα και κάθε εμφάνισή της σ' αυτό το βιβλίο). Πάντως η μεταμοντέρνα εποχή συμβαδίζει με μια απόρριψη της σοσιαλιστικής επανάστασης, είτε ως δυνατής είτε ως επιθυμητής, αλλά είναι ακριβώς η διαπίστωση της αποτυχίας της επανάστασης που συνετέλεσε ώστε αυτή η αντίληψη να τύχει ευρύτατης αποδοχής.

Ο Lyotard πραγματεύεται την απόρριψη της επανάστασης σαν μια στιγμή ενός πιο γενικού φαινομένου, συστατικού στοιχείου του μεταμοντέρνου, που είναι η συντριβή των «μεγάλων αφηγήσεων». Αυτές τις συσχετίζει με το Διαφωτισμό και ειδικότερα με τους Γάλλους και Σκωτσέζους διανοητές του 18ου αιώνα που επεδίωξαν να επεκτείνουν τις μεθόδους της θεωρητικής έρευνας, τις οποίες θεωρούσαν ότι χαρακτήριζαν την επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα, από την ερμηνεία του φυσικού κόσμου σ' αυτήν του κοινωνικού, σαν μέρος μιας ευρύτερης προσπάθειας της ανθρωπίνης ύπαρξης να αποκτήσει ορθολογικό έλεγχο του περιβάλλοντός της. Η φιλοσοφία της ιστορίας που συνήθως εξαγόταν από αυτή την προσέγγιση διατυπώνεται πολύ καλά από τον τίτλο της διάσημης πραγματείας του Condorcet, «Sketch of the Progress of the Human Mind»: στην εξέλιξη της κοινωνίας είναι δυνατόν να αποδοθεί η προοδευτική βελτίωση της ανθρωπίνης κατάστασης. Ο Lyotard, απ' αυτή την άποψη τουλάχιστον, αντιμετωπίζει ξεκάθαρα τον Hegel και τον Marx σαν τους διαδόχους των «φιλοσόφων» (philosophes).

Τώρα, υποστηρίζει, το σύνολο του προγράμματος του Διαφωτισμού έχει καταρεύσει:

«Αυτή η ιδέα της προόδου, ως δυνατής, πιθανής ή αναγκαίας, ήταν ριζωμένη στη βεβαιότητα ότι η ανάπτυξη των τεχνών, της τεχνολογίας, της γνώσης και της ελευθερίας θα ωφελούσε το ανθρώπινο είδος στο σύνολό του. Μετά την πάροδο δύο αιώνων είμαστε πιο ευαίσθητοι στα σημάδια που παραπέμπουν στο αντίθετο. Ούτε ο οικονομικός, ούτε ο πολιτικός φιλελευθερισμός, ούτε οι διάφοροι μαρξισμοί κατάφεραν να προβάλλουν από τους δύο αιματηρούς τελευταίους αιώνες απαλλαγμένοι από την υποψία για εγκλήματα εναντίον του ανθρώπινου είδους... Ποιό είδος σκέψης είναι δυνατόν να αποτρέψει το Auschwitz μέσα από μια γενική (εμπειρική ή θεωρητική) διαδικασία προς μια παγκόσμια απελευθέρωση;»¹.

Ο Lyotard αποκαλεί αυτή τη σκέψη «τετριμμένη»: μια πιο σωστή

λέξη θα ήταν «ξεπερασμένη». Αυτό που ο Georg Lucacs αποκαλούσε «ρομαντικό αντικαπιταλισμό» είχε ήδη προβάλλει προς το τέλος του 18ου αιώνα, για να αντιπαρατεθεί στο Διαφωτισμό και την αστική κοινωνική τάξη, η οποία νομιμοποιούνταν στο όνομα ενός εξιδανικευμένου προκαπιταλιστικού παρελθόντος². Είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι ο Hegel και ο Marx αντιδρούν θετικά στη ρομαντική κριτική προς τον Διαφωτισμό, επιχειρώντας να την ολοκληρώσουν στα πλαίσια μιας πιο σύνθετης κατανόησης της ιστορικής εξέλιξης, απ' αυτήν που πρόσφερε ο Condorcet και οι άλλοι «φιλόσοφοι». Η απόρριψη του Διαφωτισμού, η έμπνευση της οποίας συχνά αποδίδεται στον Nietzsche, είναι ένα πολυσυζητημένο θέμα της Ευρωπαϊκής σκέψης του «τέλους της εποχής» (fin-de-siècle). Ίσως το πιο γνωστό (και σύνθετο) πρόσφατο παράδειγμα αυτής της παράδοσης είναι το έργο των Max Horkheimer και Theodor Adorno με τίτλο «Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού» (1944), όπου η ορμή για κυριαρχία πάνω στη φύση, που υιοθετήθηκε από τους «φιλόσοφους», κορυφώνεται στον «ολοκληρωτικό δικοιούμενο κόσμο» του ύστερου καπιταλισμού, στον οποίο το απωθημένο επιστρέφει με τη θάρβαρη και ανορθολογική μορφή του φασισμού.

«Η δυσπιστία προς τις μετα-αφηγήσεις» μοιάζει λοιπόν να είναι τουλάχιστον τόσο παλιά όσο και ο Διαφωτισμός, ο οποίος ήταν τόσο παραγωγικός σε μεγάλες αφηγήσεις. Η αναγνώριση, μέσα στην αντίληψη του «τέλους της εποχής», αυτού που ο Sorel αποκαλούσε οι ψευδαισθήσεις της προόδου, φαίνεται ιδιαίτερα ενοχλητική σ' εκείνους που θέλουν να συνδέσουν ευδιάκριτα τη Μεταμοντέρνα τέχνη μ' αυτή τη δυσπιστία. Γιατί οι ηγετικές μορφές της ηρωικής εποχής του Μοντερνισμού, στις αρχές του αιώνα, είχαν ήδη απορρίψει την έννοια της ιστορικής προόδου. Έτσι ο T.S. Eliot στην περίφημη κριτική του στον «Οδυσσέα», στα 1923, περιγράφει τη χρήση του μύθου από τον Joyce «απλώς σαν έναν τρόπο να ελεγχθεί, να μπει σε τάξη και να αποδοθεί ένα σχήμα και μια σημασία στο αχανές πανόραμα ματαιότητας και αναρχίας, που είναι η σύγχρονη ιστορία»³. Ο Frank Kermode υποστηρίζει ότι αυτό που αποκαλεί «αίσθηση του τέλους», η αίσθηση ότι ζει κανείς στο τέλος μιας εποχής, «η ψυχική διάθεση μιας έσχατης κρίσης» είναι «ενδημικό στοιχείο σ' αυτό που αποκαλούμε μοντερνισμό»⁴.

Ωστόσο μια αποκαλυπτική σύλληψη* της μεταμοντερνικότη-

* Σ.τ.μ.: Με την έννοια της «Θείας Αποκάλυψης».

τας, σαν το πεδίο της τελικής καταστροφής του Δυτικού πολιτισμού, είναι αρκετά διαδεδομένη. Έτσι, οι Arthur Kroker και David Cooke γράφουν: «Η συνείδησή μας είναι μια συνείδηση του τέλους της χιλιετίας (fin-de-millenioum), η οποία, καθώς υφίσταται στο τέλος της ιστορίας και στο λυκόφως του υπερμοντερνισμού (της τεχνολογίας) και του υπερπρωτογονισμού (των δημοσίων ηθών), αποκαλύπτει μια μεγάλη καμπύλη αποσύνθεσης και φθοράς, ενάντια στο ακτινοβόλο φόντο της παρωδίας, του kitsch και της σπατάλης»⁵. Αλλά οι εκπρόσωποι του μεταμοντερνισμού τείνουν, όχι απλώς να διεκδικούν αυτή την αποκαλυπτική συνείδηση (ένα αρκετά συνηθισμένο χαρακτηριστικό της Δυτικής σκέψης ήδη από τον Μεσαίωνα, κατά τον Kermode) ως δική τους⁶, αλλά και να την αντιπαραθέτουν στο Μοντερνισμό, τον οποίο παρουσιάζουν σαν παράδειγμα του Διαφωτισμού. Έτσι η Linda Hutcheon αποδίδει στο Μοντερνισμό την «πίστη στην ορθολογική, επιστημονική γνώση της πραγματικότητας» – ακριβώς αυτό που ήταν το βασικό χαρακτηριστικό του προγράμματος του Διαφωτισμού⁷.

Ο Russel Berman τονίζει ότι τόσο οι εκπρόσωποι του μεταμοντερνισμού όσο και οι υπερασπιστές του προγράμματος του Διαφωτισμού, όπως ο Habermas,

«υποστηρίζουν ότι οι σχετικές έννοιες της μοντερνικότητας και του μοντερνισμού, αντιστοιχούν στα πολιτισμικά μορφώματα του ανθρωπισμού, που κυριάρχησαν στη Δύση ήδη από την Αναγέννηση ή τουλάχιστον από τον 19ο αιώνα. Εξού και η προφανής ομοιότητα των σύγχρονων πολεμικών με την αντιπαράθεση ανάμεσα στο Διαφωτισμό και τη Ρομαντική αντίθεση προς αυτόν, η οποία τόσο συχνά επαναλήφθηκε κατά τη διάρκεια των δύο προηγούμενων αιώνων. Συνέπεια αυτού του εποχιακού προσδιορισμού της μοντερνικότητας ως ιδιαίτερης εποχής είναι η σχετική δυσφήμιση της αισθητικής επανάστασης κατά το τέλος του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ου, καθώς και η ανάδυση αυτού που είναι ευρέως γνωστό ως «μοντέρνα τέχνη» ή «μοντερνιστική λογοτεχνία» σε αντιδιαστολή προς τις παραδοσιακές και συμβατικές φόρμες των προηγούμενων δεκαετιών⁸.

Θα επιστρέψουμε αργότερα σ' αυτή την έλλειψη ιστορικής ακρίβειας. Πρώτα όμως, ας εξετάσουμε την άλλη πλευρά αυτής της ενσωμάτωσης της Μοντερνικής τέχνης στο Διαφωτισμό, δηλαδή, τον σφετερισμό (από την πλευρά του μεταμοντερνισμού) των χαρακτηριστικών του Μοντερνισμού: σφετερισμός που στοχεύει στο να προσδώσει στη Μεταμοντέρνα τέχνη την ιδιαίτερή της ταυτότητα.

Ο ακρωτηριασμός του μοντερνισμού

Ας συγκρίνουμε αυτές τις δύο περικοπές:

«Στον πολυδιάστατο και ολισθηρό χώρο του Μεταμοντερνισμού τα πάντα είναι συμβατά μεταξύ τους, σαν ένα παιχνίδι χωρίς κανόνες. Ρευστές εικόνες, όπως αυτές που βλέπουμε στη ζωγραφική του David Salle δεν διατηρούν καμιά σχέση με κάτι άλλο και το νόημα γίνεται κινητό, όπως τα κλειδιά σ' ένα μπρελόκ. Αποσπασματικοποιημένες και αποσυνδεδεμένες από τα συμφραζόμενά τους γλιστρούν η μια πίσω απ' την άλλη, χωρίς να κατορθώνουν να συνδεθούν σε μια κατανοητή αλληλουχία. Οι ρευστές, αλλά όχι αμοιβαίες αλληλεπιδράσεις τους αποτυγχάνουν να δημιουργήσουν κάποιο νόημα»⁹.

«Η φύση της εποχής μας είναι η πολλαπλότητα και η απροσδιοριστία. Μπορεί να βασιστεί μόνο στο *das Gleitende* (το κινούμενο, το ολισθηρό, το μεταβαλλόμενο). Συνειδητοποιεί ότι αυτό που άλλες γενιές θεωρούσαν ότι είναι σταθερό και ακλόνητο, στην πραγματικότητα δεν είναι παρά *das Gleitende*»¹⁰.

Η πρώτη παράγραφος προέρχεται από μια διάλεξη που έδωσε η κριτικός τέχνης Suzy Gablik στο Los Angeles στα 1987. Η δεύτερη γράφτηκε από τον ποιητή Hugo Hofmannsthal στα 1905. Και οι δύο απεικονίζουν έναν κόσμο πολύμορφο και πολύσημο. Παρόλ' αυτά, για την Gablik, μια τέτοια άποψη αναφέρεται χαρακτηριστικά στην Μεταμοντέρνα τέχνη. Μια αντίληψη της πραγματικότητας, σε τελική ανάλυση Νιτσεικής προέλευσης, η οποία ήταν ευρέως διαδεδομένη στη διανοήση της κεντρικής Ευρώπης, κατά το τέλος του προηγούμενου αιώνα, συχνά παρούσα στο έργο μεγάλων Μοντερνιστών, όπως ο Hofmannsthal, παρουσιάζεται σαν ιδιαίτερο γνώρισμα του Μετα-μοντερνισμού.

Αλλ' αυτού του είδους ο σφετερισμός των Μοντερνιστικών μοτίβων είναι απολύτως τυπικός των περιγραφών της Μεταμοντέρνας τέχνης. Η σημασία αυτού του στοιχείου μπορεί να γίνει κατανοητή, μόνο αν εξετάσουμε πρώτα τη φύση του ίδιου του Μοντερνισμού. Ο Eugen Ijnh μας προσφέρει έναν έξοχο ορισμό:

«1. *Αισθητική Αυτοσυνειδησία ή Αυτο-αναφορικότητα*». Η διαδικασία παραγωγής του έργου τέχνης γίνεται το εστιακό σημείο του ίδιου του έργου: ο Proust φυσικά μας παρέχει το πιο ξεκάθαρο παράδειγμα στο «Αναζητώντας το Χαμένο Χρόνο» (*A la Recherche du Temps Perdu*).

«2. *Συγχρονικότητα, Αντιπαράθεση, ή «Montage»* ». Το έργο χάνει την οργανική του μορφή και μεταβάλλεται σε μια συναρμογή θραυσμάτων, συχνά προερχόμενη από διαφορετικούς λό-

γους και πολιτισμικά μέσα. Τα κυβιστικά και σουρεαλιστικά κολάζ έρχονται αμέσως στο νου, μαζί με την πρακτική του κινηματογραφικού μοντάζ, που αναπτύχθηκε από τον Eisenstein, τον Verton και άλλους επαναστατικούς Ρώσους κινηματογραφιστές.

«3. *Παράδοξο, Αμφισημία και Αβεβαιότητα*». Ο κόσμος καθαυτός παύει να έχει μια συνεχή, κατανοητή και ορθολογικά εξακριβώσιμη δομή. Γίνεται, όπως λέει ο Hofmannsthal, πολύμορφος και απροσδιόριστος. Τα κορυφαία έργα του Klimt, η «Φιλοσοφία», η «Ιατρική» και η «Νομική», που παραγγέλθηκαν από το Πανεπιστήμιο της Βιέννης, αλλά απορρίφθηκαν εξαιτίας του σκανδάλου που η σκοτεινή και αμφίσημη εικόνα τους εκπροσωπούσε για τη σκεψη του Διαφωτισμού, παραδειγματοποιούν αυτή την οπτική.

«4. *«Απανθρωποποίηση» και ο Θάνατος του Συνολικού Ατομικού Υποκειμένου ή της Προσωπικότητας*». Η διάσημη διατύπωση του Rimbaud «JE est un autre» (ΕΓΩ είμαι κάποιος άλλος), απηχεί τις λογοτεχνικές εξερευνήσεις του ασυνείδητου, που εγκαινιάστηκαν από τον Joyce και συνεχίστηκαν από τους σουρρεαλιστές¹¹.

Είναι αρκετά περίεργο που οι συγγραφείς δύο ιδιαίτερα σοβαρών πρόσφατων μελετών για τον Μοντερνισμό, οι Perry Anderson και Franco Moretti, αρνούνται ότι υπάρχει μια σχετικά ενιαία ομάδα καλλιτεχνικών πρακτικών, ικανή να συλληφθεί από έναν ορισμό, όπως αυτόν του Lunn. Ο Anderson γράφει: «ο Μοντερνισμός, ως έννοια, είναι η πιο κενή απ' όλες τις κατηγορίες της κουλτούρας. Αντίθετα με τις κατηγορίες, Γοτθικός, Αναγεννησιακός, Μπαρόκ, Μανιερικός, Ρομαντικός ή Νεοκλασικός, δεν ορίζει κανένα αντικείμενο ικανό να περιγραφεί καθαυτό σαν Μοντερνικό. Παρουσιάζει παντελή έλλειψη θετικών περιεχομένων»¹². Ο Anderson ίσως δίνει υπερβολική έμφαση στις παραδοσιακές κατηγορίες της ιστορίας της τέχνης οι οποίες έχουν συχνά αυθαίρετη προέλευση και η χρήση τους είναι αβέβαιη και μεταβαλλόμενη¹³. Ο Moretti είναι περισσότερο συγκεκριμένος, όσον αφορά στον τρόπο που εκφράζει το σκεπτικισμό του για την ετικέτα «Μοντερνισμός»:

«Ο «Μοντερνισμός» είναι μια λέξη πασπαρτού που ίσως δε θα 'πρεπε να χρησιμοποιείται τόσο συχνά. Αλλά δε νομίζω ότι θα μπορούσα να χαρακτηρίσω τον Brecht σαν μοντερνιστή... Δεν μπορώ να σκεφτώ μια λογική κατηγορία, που θα μπορούσε να συμπεριλάβει, ας πούμε, το σουρρεαλισμό, τον «Οδυσσέα» και κάτι απ' τον Brecht. Δεν ξέρω ποια κοινά χαρακτηριστικά θα μπορούσαν να απαρτίζουν μια τέτοια έννοια. Τα αντικείμενα είναι τόσο ανόμοια»¹⁴.

Αλλά στην πραγματικότητα τα θεατρικά έργα του Brecht θα μπορούσαν πολύ σωστά να θεωρηθούν ότι εμπíπτουν στις «κοινές ιδιότητες» του ορισμού του Lunp: ο αντίκτυπος της αποξένωσης (Verfremdung) στοχεύει ακριβώς στο να κάνει το ακροατήριο να συνειδητοποιήσει ότι βρίσκεται στο θέατρο κι όχι ότι κρυφακούει την πραγματική ζωή. Ο Brecht σαφώς χρησιμοποιεί το μοντάζ σαν ένα βασικό χαρακτηριστικό του επικού θεάτρου του. Τα θεατρικά του έργα δομούνται εν μέρει με σκοπό ν' αποστερήσουν από τον θεατή την ικανοποίηση ενός κατηγορηματικού νοήματος: οι αφηγήσεις δεν μεταχειρίζονται πια το ατομικό υποκείμενο σαν τον υπέρτατο και συνεκτικό καταγραφέα των γεγονότων.

Αυτό δε σημαίνει ότι αρνούμαστε τις σημαντικές διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό του Μοντερνισμού: ένα από τα προσόντα της προσφοράς του Lunp είναι η αντίθεση που διαγράφει ανάμεσα στον θέβαιο ορθολογισμό του Κυβισμού στην προ του 1914 Γαλλία και στον «άνευρο αισθητισμό» της Βιέννης απ' τη μια και στην «αγχώδη, παραγμένη και πάσχουσα» τέχνη που παράγαγε ο Γερμανικός Εξπρεσιονισμός απ' την άλλη¹⁵. Ούτε πρόκειται να αγνοήσουμε τις πολύ σημαντικές εσωτερικές διαφοροποιήσεις του Μοντερνισμού, που αφορούν στην κατάσταση της ίδιας της τέχνης –ένα ζήτημα στο οποίο θα επιστρέψω στη συνέχεια*. Πάντως, ο ορισμός του Lunp, κατά την άποψή μου, καλύπτει τα διακριτά χαρακτηριστικά της τέχνης που εμφανίστηκε στην Ευρώπη, στο τέλος του 20ου αιώνα.

Τα πλεονεκτήματα μιας τέτοιας εννοιολόγησης του Μοντερνισμού γίνονται σαφή, όταν εξετάσουμε τους ορισμούς που έχουν διατυπωθεί για τον Μεταμοντερνισμό, όπως για παράδειγμα αυτόν του Charles Jencks: «Ως αυτή τη στιγμή, θα προσδιόριζα το Μεταμοντερνισμό σαν ...διπλή κωδικοποίηση: ένας συνδυασμός μοντέρνων τεχνικών με κάτι άλλο (συνήθως παραδοσιακή οικιστική δόμηση), ώστε η αρχιτεκτονική να επικοινωνήσει με το κοινό και με κάποιες ενδιαφερόμενες μειονότητες, συνήθως με άλλους αρχιτέκτονες»¹⁶. Αυτός ο ορισμός βρίσκει το στήριγμά του στις προσπάθειες των αρχιτεκτόνων, κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων δεκαετιών, να εγκαταλείψουν τις επιμήκεις επιφάνειες, χαρακτηριστικό στοιχείο του Διεθνούς Στυλ (International Style), με το οποίο ταυτίζεται ο αρχιτεκτονικός Μον-

* Σ.τ.μ.: Το δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου έχει τον τίτλο «Μοντερνισμός και Καπιταλισμός» (σελ. 29-61).

τερνισμός. Αλλά αν εκληφθεί (όπως άλλωστε επιδιώκεται) σαν μια γενική περιγραφή της Μεταμοντέρνας τέχνης¹⁷ τότε είναι απολύτως ακατάλληλος. Η «διπλή κωδικοποίηση» –αυτό που ο Lunn ονομάζει «Συγχρονικότητα, Αντιπαράθεση ή Μοντάζ»– είναι ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του Μοντερνισμού. Έτσι ο Peter Ackroyd γράφει για την «Έρημη Χώρα»:

«Ο Eliot βρήκε τη φωνή του καταρχήν αναπαράγοντας τη φωνή των άλλων –σαν να επρόκειτο μόνο διαμέσου της ανάγνωσης και της ανταπόκρισης στη λογοτεχνία να ανακαλύψει κάτι για ν' αρπαχτεί απ' αυτό, κάτι το «πραγματικό». Γι' αυτό ο «Οδυσσεάς» τον συντάρραξε βίαια, μ' ένα τρόπο που ποτέ κανένα άλλο μυθιστόρημα δεν κατάφερε. Ο Joyce δημιούργησε έναν κόσμο που υπάρχει μόνο μέσα και δια των πολύμορφων χρήσεων της γλώσσας –διαμέσου των φωνών, διαμέσου των παρωδιών των στυλ... Ο Joyce διέθετε μια ιστορική συνείδηση της γλώσσας και συνεπώς και της σχετικότητας του οποιουδήποτε «στυλ». Ολόκληρη η πορεία της εξέλιξης του Eliot θα κατέληγε στο να αποκτήσει κι αυτός μια τέτοια συνείδηση... Στην τελευταία σκηνή της «Έρημης Χώρας» δημιουργεί κι αυτός ένα μοντάζ γραμμών από τους Dante, Kyd, Gerard de Nerval, το Pervigilium Veneris και τα Ξανσκρδικά... Δεν υπάρχει καμιά «αλήθεια» ν' ανακαλυφθεί, μόνο μια πληθώρα από ύφη και ερμηνείες –το ένα πάνω στο άλλο, σε μια ατέλειωτη και προφανώς χωρίς νόημα διαδικασία»¹⁸.

Ο Eliot είναι ένα ιδιαίτερα καλό παράδειγμα που μπορούμε να το φωτίσουμε με τον ισχυρισμό του Jencks, ότι ο Μεταμοντερνισμός αναπαριστά μια «επιστροφή στην ευρύτερη Δυτική παράδοση». μετά τον «φетиχισμό της ασυνέχειας»¹⁹ του Μοντερνισμού. Γιατί μια από τις κυριότερες έγνοιες του Eliot –η οποία εκφράστηκε για παράδειγμα στο έργο του «Η Παράδοση και το Ατομικό Ταλέντο»– ήταν ο συσχετισμός ταυτόχρονα της συνέχειας και της ασυνέχειας ανάμεσα στο δικό του έργο και την ευρύτερη Ευρωπαϊκή παράδοση:

«Η ιστορική αίσθηση υποχρεώνει τον άνθρωπο να γράφει όχι μόνο με τη δική του γενιά στο αίμα του, αλλά και με την αίσθηση ότι ολόκληρη η λογοτεχνία της Ευρώπης, από τον Όμηρο ακόμα, και μέσα σ' αυτήν ολόκληρη η λογοτεχνία της πατρίδας του, έχει μια συγχρονική ύπαρξη που συνθέτει μια συγχρονική τάξη. Η ιστορική αίσθηση, η οποία είναι η συναίσθηση του άχρονου όπως και του παροδικού καθώς και του άχρονου και του παροδικού ταυτόχρονα, είναι αυτό που κάνει τον συγγραφέα παραδοσιακό. Και είναι αυτό που την ίδια στιγμή κάνει τον συγγραφέα να αποκτήσει μια έντονη συνείδηση της θέσης του στο χρόνο, της ίδιας

του της συγχρονικότητας»²⁰.

Ο Eliot με καμιά έννοια δεν αποτελεί εξαίρεση στο σημείο αυτό ανάμεσα στους μεγάλους Μοντερνικούς συγγραφείς, όσον αφορά στο ότι θέτει τον εαυτό του στην «ευρύτερη Ευρωπαϊκή παράδοση», όπως μπορεί να αποδείξει μια οποιαδήποτε εξοικείωση με το έργο, ας πούμε, του Joyce ή του Schönberg ή του Picasso. Δύσκολο συνεπώς να μας πείσει η άποψη της Linda Hutcheon που υποστηρίζει ότι «ο Μεταμοντερνισμός πηγαίνει πέρα από την αυτο-αναφορικότητα για να εγκαταστήσει το λόγο σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο»²¹. Η Hutcheon χρησιμοποιεί αυτό που ονομάζει «ιστοριογραφική μετα-μυθοπλασία», έναν αριθμό από σύγχρονα μυθιστορήματα, για να σκιαγραφήσει την άποψη της. Τα παραδείγματα όμως που δίνει –το «Midnight's Children» του Salman Rushdie, το «The French Lieutenant's Woman» του John Fowles, το «Flaubert's Parrot» του Julian Barnes και το «Ragtime» του E.L. Doctorow, ανάμεσα στ' άλλα– μοιάζουν αρκετά ετερογενή. Συνδέονται μεταξύ τους κυρίως με τον τρόπο που χρησιμοποιούν, για διαφορετικούς σκοπούς και με διαφορετικές μεθόδους, τις μυθιστορηματικές τεχνικές του Μοντερνισμού, όπως αυτές που επινοήθηκαν από τους Conrad, Proust, Joyce, Woolf και άλλους στις αρχές του αιώνα.

Η άποψη αυτή της Hutcheon είναι ένας ανάμεσα σε πολλούς άλλους ελιγμούς, που χρησιμοποιήθηκαν για να αντιμετωπισθεί το ενοχλητικό γεγονός ότι, τόσο οι ορισμοί που δόθηκαν όσο και τα παραδείγματα που παρατέθηκαν σχετικά με τη Μεταμοντέρνα τέχνη, την τοποθετούν πιο εύστοχα ως συνέχεια και όχι ως ρήξη με τη Μοντερνική επανάσταση του «τέλους της εποχής». Μια άλλη προσφιλής κίνηση είναι να μεταχειρίζονται τον Μοντερνισμό ως κατά βάση ελιτίστικο. Έτσι η Hutcheon μιλά για την «ασάφεια και τον ερμητισμό του Μοντερνισμού»²², ενώ ακόμα και ο Andreas Huyssen (που συνήθως δεν κάνει τέτοια σφάλματα) μας λέει ότι «η πιο σημαντική τάση του Μεταμοντερνισμού αντιπαρατέθηκε στην άκαμπτη εχθρότητα του Μοντερνισμού προς τη μαζική κουλτούρα»²³. Τα παραπάνω, αν εκληφθούν ως θέσεις για την εσωτερική δόμηση της Μοντερνικής τέχνης, είναι πέραν του δέοντος σκληρά. Ακόμα και ο «αυστηρός μανδρινός» Eliot αγαπούσε τα Λονδρέζικα music halls και προσπάθησε να ενσωματώσει τους ρυθμούς τους σε κάποια από τα έργα του, ιδίως στο «Sweeney Agonistes»²⁴. Ο Stravinsky δεν έγραψε μόνο το «Le Sacre du Printemps», αλλά επίσης και το «L' Histoire du Soldat», που αντλεί πολλά στοιχεία απ' το ragtime. Αν στραφούμε προς τον αισθητικισμό των μεγάλων Μοντερνιστών, και στην τάση

τους να αντικρύζουν την τέχνη σαν καταφύγιο απέναντι στο «αχανές πανόραμα ματαιότητας και αναρχίας που είναι η σύγχρονη ιστορία», τότε η κατηγορία του ελιτισμού βρίσκει το στόχο της πραγματικά. Αλλά ακόμα κι εδώ αυτοί που υποστηρίζουν την ιδέα μιας ριζοσπαστικής Μεταμοντέρνας τέχνης του μυθιστορήματος, πρέπει να αναμετρηθούν με την εξέλιξη των πρωτοπορειακών κινήματων, όπως ο ντανταϊσμός, ο κονστρουκτιβισμός και ο σουρρεαλισμός, τα οποία ανέπτυξαν Μοντερνικές τεχνικές, για να ξεπεράσουν το διαχωρισμό ανάμεσα στην τέχνη και τη ζωή σαν μέρος ενός ευρύτερου αγώνα για την επαναστατικοποίηση της κοινωνίας. Αυτό είναι ένα ζήτημα που εξετάζω παρακάτω: όπως και να 'χει το πράγμα όμως, οι απόψεις που παρουσιάστηκαν ως τώρα πιστεύω ότι μπορούν να στηρίξουν πολλές αμφιβολίες σχετικά με το καινοφανές της Μεταμοντέρνας τέχνης.

Η αναζήτηση προδρόμων

Υπάρχουν όμως και πολύ πιο λεπτές προσπάθειες για να κατοχυρωθεί η ύπαρξη μιας ιδιαίτερης Μεταμοντέρνας τέχνης, απ' όσο αυτές που εξετάστηκαν ως αυτό το σημείο. Αυτές συλλαμβάνουν το Μεταμοντερνισμό σαν μια τάση στο εσωτερικό του ίδιου του Μοντερνισμού. Μια τέτοια προσέγγιση συνεπάγεται σαφώς την υποχώρηση ή ακόμα και την απόρριψη της ιδέας ότι ο Μοντερνισμός και ο Μεταμοντερνισμός είναι δυνατόν να συσχετίζονται υπό οποιαδήποτε αυστηρή έννοια με ιδιαίτερα στάδια της κοινωνικής εξέλιξης –όπως για παράδειγμα με τη βιομηχανική και τη μεταβιομηχανική κοινωνία αντίστοιχα.

Με αρκετή ασάφεια ο Lyotard, ο οποίος συνέβαλε στην ανακάλυψη της νέας μεταμοντέρνας εποχής, επίσης υποστηρίζει ότι το να μεταχειριζόμαστε το ««μετά-» (post) στον όρο «μεταμοντερνικός» ...με την έννοια μιας απλής διαδοχής, μιας διαχρονίας των περιόδων, κάθε μια από τις οποίες είναι ξεκάθαρα αναγνωρίσιμη» είναι «απόλυτα μοντερνική στάση... Από τη στιγμή που ξεκινάμε κάτι απόλυτο νέο, είναι αναγκαίο να ξαναγυρίσουμε τους δείκτες του ρολογιού στο μηδέν». Αλλά η ιδέα μιας ολοκληρωτικής ρήξης με την παράδοση «είναι περισσότερο ένας τρόπος να ξεχνάμε ή να καταπιέζουμε το παρελθόν. Πράγμα που σημαίνει να το επαναλαμβάνουμε. Όχι να το ξεπερνάμε»²⁵.

Αν ο Μεταμοντερνισμός δεν είναι ένα κίνημα που προχωρά πέρα από το μοντερνισμό, τότε τι είναι;

«Είναι αναμφίβολα ένα μέρος του Μοντέρνου», απαντά ο Lyotard²⁶. Για να αναπτύξει την άποψή του αυτή αντλεί από τη σκέψη του Kant, όπως αυτή ξεδιπλώνεται στο έργο του «Critique of Judgement» (Κριτική της Δύναμης του Κρίνειν), σαν μέρος της αισθητικής του θεωρίας για το ύψιστο, το οποίο «ανευρίσκεται ακόμα και σ' ένα αντικείμενο που στερείται μορφής, κατά το μέτρο που εμπλέκει άμεσα, ή η παρουσία του προκαλεί, μια παράσταση του μη-πεπερασμένου, κι ακόμα μια επιπρόσθετη σύλληψη της ολότητάς του». Η ειδική φιλοσοφική σημασία του ύψιστου είναι ότι μας προσφέρει μια εμπειρία της φύσης «στο ίδιο της το χάος ή στην πιο άγρια και ακατάσταση αποδιοργάνωση και ερήμωση», η οποία «δεδομένου ότι μας παρέχει σημεία μεγαλοπρέπειας και ισχύος», μας οδηγεί στο να σχηματοποιήσουμε έννοιες του καθαρού λόγου και ειδικότερα την έννοια του φυσικού κόσμου σαν μια ενοποιημένη και σκόπιμη τάξη, η οποία σύμφωνα με τον Kant δεν μπορεί να εντοπιστεί στην εμπειρία των αισθήσεων.

Το συναίσθημα έτσι του ύψιστου είναι μια μορφή αισθητικής εμπειρίας, η οποία διαρρυγνύει τα όρια του αισθητού. Και «παρότι η φαντασία δε βρίσκει τίποτα πίσω απ' τον αισθητό κόσμο στο οποίο να μπορεί να στηριχτεί, όμως αυτή η προσπάθεια ενάντια στα όρια των αισθήσεων της δίνει το αίσθημα ότι είναι αδέσμευτη. Και αυτή η αφαίρεση είναι μια παράσταση του άπειρου». Ο Kant υποστηρίζει ότι πιθανόν «δεν υφίσταται πιο ύψιστη περικοπή από τη Μωσαϊκή απαγόρευση των ειδώλων»²⁷.

Το ουσιώδες για τον Lyotard είναι λιγότερο οι θρησκευτικο-μεταφυσικές υποδηλώσεις του ύψιστου στον Kant και περισσότερο «η ασυμμετρία της πραγματικότητας προς τις έννοιες που υποδηλώνονται στην φιλοσοφία του Kant για το ύψιστο». Δίνει έμφαση όχι στην «επιπροστιθέμενη σκέψη της ολότητας», την οποία ο Kant θεωρεί εγγενή στην αίσθηση του ύψιστου, αλλά περισσότερο στην αδυναμία μας να βιώσουμε αυτή την ολότητα. Ο Lyotard διακρίνει ανάμεσα σε δυο διαφορετικές στάσεις προς την «ύψιστη σχέση ανάμεσα στο παρουσιάσιμο και το κατανοήσιμο», τη Μοντέρνα και τη Μεταμοντέρνα:

«η μοντέρνα αισθητική θεωρία είναι μια αισθητική του ύψιστου, παρότι αυτή είναι μια νοσταλγική αισθητική. Επιτρέπει στο μη εμφανίσιμο να παρουσιαστεί μόνο σαν τα χαμένα περιεχόμενα. Αλλά η μορφή εξαιτίας της αναγνωρίσιμης σταθερότητας της συνεχίζει να προσφέρει στον αναγνώστη ή στον θεατή υλικό για παρηγοριά ή ευχαρίστηση... Το μεταμοντέρνο θα μπορούσε να είναι αυτό που, στο μοντέρνο, αναπαριστά ό,τι δεν μπορεί να πα-

ρουσιαστεί στην ίδια την παρουσίαση. Αυτό που αρνείται στον εαυτό του την παρηγοριά των ωραίων μορφών, τη συναίνεση του καλού γούστου, που θα καθιστούσε δυνατή τη συλλογική συμμετοχή στη νοσταλγία για το ανέφικτο. Αυτό που αναζητά νέες παραστάσεις, όχι για να τις απολαύσει, αλλά για να προσδώσει μια ισχυρότερη αίσθηση του μη-παρουσιάσιμου»²⁸.

Η Μεταμοντέρνα τέχνη λοιπόν διακρίνεται από τον Μοντερνισμό, όσον αφορά στη στάση που υιοθετεί απέναντι στην αδυναμία μας να βιώσουμε τον κόσμο σαν ένα συνεκτικό και αρμονικό όλο. Ο Μοντερνισμός αντιδρά στο «αχανές πανόραμα ματαιότητας και αναρχίας που είναι η σύγχρονη ιστορία» στρέφοντας το βλέμμα νοσταλγικά, πίσω, σε μια εποχή, όπου η αίσθησή μας της ολότητας δεν είχε ακόμα χαθεί, όπως κάνει ο Eliot, όταν υποστηρίζει ότι στους μεταφυσικούς ποιητές του 17ου αιώνα υπήρχε «μια άμεση αισθησιακή αντίληψη της σκέψης ή μια αναδημιουργία της σκέψης σε αίσθημα», η οποία εξαφανίστηκε μετά «τη διάβρωση της ευαισθησίας», που είναι ήδη υπαρκτή στους Milton και Dryden²⁹. Ο Μεταμοντερνισμός αντίθετα παύει να κοιτά προς τα πίσω. Αντί γι' αυτό εστιάζει την προσοχή του «στη δύναμη της γνώσης να στοχαστεί πάνω στο ίδιο της το «απάνθρωπο», (αυτή ήταν η ποιότητα που απαιτούσε ο Apollinaire από τους μοντέρνους καλλιτέχνες)», και ακόμα «στην ανύψωση της ύπαρξης και την αγαλλίαση που προέρχονται από την επινόηση νέων κανόνων του παιχνιδιού, είτε είναι εικαστικό το παιχνίδι, είτε καλλιτεχνικό είτε οτιδήποτε άλλο»³⁰.

Αυτή η σύλληψη του Μεταμοντερνισμού εγκαταλείπει με επιτυχία την προσπάθεια να του αποδοθούν δομικά χαρακτηριστικά όπως αυτό της «διπλής κωδικοποίησης», με σκοπό να διαφοροποιηθεί από τον Μοντερνισμό. Πραγματικά, όπως παρατηρεί ο Frederic Jameson, η άποψη του Lyotard εμπεριέχει «κάτι από τον εορταστικό χαρακτήρα του Μοντερνισμού, έτσι όπως οι πρώτοι ιδεολόγοι του τον σχεδίασαν –μια αδιάκοπη και δυναμική επανάσταση στη γλώσσα, τις φόρμες και το γούστο της τέχνης»³¹. Με ανάλογο τρόπο ο Jencks διαμαρτύρεται ότι ο «Lyotard συνεχίζει στα γραπτά του να συγχέει τον Μετα-μοντερνισμό με τα όψιμα κινήματα πρωτοπορείας στην τέχνη, δηλαδή τον όψιμο Μοντερνισμό»³². Ο Jencks έχει στο νου του ειδικά ένα μέρος της Μινιμαλιστικής τέχνης των δεκαετιών του '60 και του '70· πραγματικά φαίνεται ότι ο Lyotard έχει την τάση να δείχνει ιδιαίτερη προτίμηση σ' αυτό το είδος έργων, όπως φαίνεται από την έκθεση «Les Immatériaux», που οργάνωσε ο ίδιος στο Κέντρο Pompidou. Πάντως η βασική γραμμή της σκέψης του Lyotard συνεπάγεται τη

θέση ότι ο Μεταμοντερνισμός είναι μια τάση στο εσωτερικό του Μοντερνισμού· μια τάση που χαρακτηρίζεται από την άρνησή της να θρηνήσει, και αντίθετα από την επιθυμία της να γιορτάσει, την αδυναμία μας να βιώσουμε την πραγματικότητα σαν ένα όλο που χαρακτηρίζεται από τάξη και συνεκτικότητα. Η Μινιμαλιστική τέχνη πιθανώς να εμπίπτει σ' αυτόν τον ορισμό, αλλά ίσως ένα πιο ενδιαφέρον ζήτημα να αφορά στις παραδειγματοποιήσεις του Μεταμοντερνισμού κατά τη διάρκεια της ηρωικής εποχής του Μοντερνισμού, στις αρχές του αιώνα.

Ο Lyotard μας προσφέρει ένα μάλλο μη πειστικό παράδειγμα. Υποστηρίζει ότι το έργο του Proust είναι ξεκάθαρα Μοντέρνο, αφού, παρότι «ο ήρωας δεν είναι πια ένας χαρακτήρας αλλά η εσωτερική συνείδηση του χρόνου... η ενότητα του κειμένου, η οδύσσεια αυτής της συνείδησης, ακόμα κι αν διαφοροποιείται από κεφάλαιο σε κεφάλαιο, δεν αμφισβητείται σοβαρά». Αντίθετα «ο Joyce επιτρέπει στο μη-παρουσιάσιμο να γίνει αντιληπτό μέσα στην ίδια του τη γραφή, στο σημαίνον. Ολόκληρη η γκάμα των διαθέσιμων αφηγηματικών και ακόμα των υφολογικών δεικτών έχει εισαχθεί στο έργο χωρίς να ενδιαφέρει η ενότητα του συνόλου ενώ νέοι δείκτες επινοούνται και εφαρμόζονται»³³. Αλλά, πέρα από την πληθώρα των διαφορετικών μορφών και λόγων, που παρουσιάζονται στον «Οδυσσέα», επιτυγχάνεται τελικά μια αναμφισβήτητη συνεκτικότητα, μέσα από τη χρήση του μύθου που επιχειρεί ο Joyce; Και δεν είναι αυτή η τάξη ακόμα πιο φανερή στο «Finnegans Wake», στο κυκλικό μοτίβο που ανιχνεύεται τόσο στο βιβλίο όσο και στην ιστορία³⁴;

Ο Joyce έχει τοποθετηθεί σταθερά στο στρατόπεδο του Μοντερνισμού από τον Jameson στην έξοχη μελέτη του για τον Wyndham Lewis, την πιο εμπειριστατωμένη προσπάθεια να τεθούν σε λειτουργία οι εγγενείς Μεταμοντερνικές τάσεις στο εσωτερικό του Μοντερνισμού. Η σημασία του Lewis, για τον Jameson, βρίσκεται στην απόρριψη της «ιμπρεσιονιστικής αισθητικής» χαρακτηριστικό στοιχείο του «Αγγλο-Αμερικάνικου μοντερνισμού». Οι Pound, Eliot, Joyce, Lawrence και Yeats επεδίωξαν να αναπτύξουν «στρατηγικές της εσωστρέφειας (inwardness), οι οποίες εκθέτουν, με σκοπό να επανακτήσουν, ένα αλλοτριωμένο σύμπαν, μεταβάλλοντάς το σε προσωπικό ύφος και ιδιωτική γλώσσα». Τίποτα δεν θα μπορούσε να είναι περισσότερο διαφορετικό από την «τεράστια δύναμη με την οποία ο Wyndham Lewis προάγει τις δύσκολες μηχανικές προτάσεις του και σφυρηλατεί τον κόσμο σε μια αυστηρή κυβιστική επιφάνεια», την αμείλικτη εξωτερικότητα του ύφους του, στο οποίο το ανθρώπινο, το φυσικό και το μηχανικό

κομματιάζονται και αφομοιώνονται το ένα στο άλλο. Με μια τολμηρή και ευφάνταστη κίνηση για έναν μαρξιστή ο Jameson υποστηρίζει ότι η γραφή του Lewis –φασιστική, σεξιστική, ρατσιστική και ελιτίστικη– πρέπει να ειδωθεί, ακριβώς εξαιτίας του χαρακτηριστικού τυπικού «εξπρεσιονισμού» της, ως μια ιδιαίτερα ισχυρή «διαμαρτυρία ενάντια στην πραγματοποιημένη εμπειρία μιας αλλοτριωμένης κοινωνικής ζωής, μέσα «στην οποία, ενάντια στην ίδια του τη θέληση, παραμένει τυπικά και ιδεολογικά εγκλωβισμένος»³⁵.

Το πρόβλημα βρίσκεται όχι τόσο στον τρόπο με τον οποίο ο Jameson ερμηνεύει τον Lewis, που κατά βάση είναι ένα ιδιαίτερα τολμηρό παράδειγμα αυτού που ο Frank Kermode αποκαλεί «η θεώρηση των αποκλίσεων», σε συνδυασμό με αυτό που η μαρξιστική κριτική προσπαθεί ν' αποκαλύψει στα κείμενα, δηλαδή ένα ασυνείδητο νόημα που συχνά αντίκειται στις προθέσεις του συγγραφέα τους³⁶, αλλά στην εικόνα της κυρίαρχης τάσης του Μοντερνισμού, την οποία αντιπαραθέτει στα γραπτά του ο Lewis. Ο Μοντερνισμός από αυτή την άποψη ενδιαφέρεται περισσότερο για τον χρόνο της ιδιωτικής υποκειμενικής εμπειρίας, αυτό που ο Bergson αποκαλούσε *durée*, δηλαδή ο χρόνος όπως τον βιώνει το άτομο και που την ίδια στιγμή είναι χρόνος διασπασμένος και ταυτόχρονα χρόνος που λειτουργεί σε διαφορετικούς ρυθμούς από τον ομογενοποιημένο και γραμμικό «αντικειμενικό» χρόνο της σύγχρονης κοινωνίας³⁷. Πιθανόν αυτό να είναι σωστό για τον Proust, αλλά δεν ταιριάζει καθόλου στην περίπτωση των μεγάλων Αγγλόφωνων διανοητών που είναι σύγχρονοι του Lewis. Επιστρέφοντας (ακόμα μια φορά) στην περίπτωση του Eliot, είδαμε προηγουμένως ότι είδε ολόκληρη την Ευρωπαϊκή παράδοση ως συνθέτουσα «μια συγχρονική τάξη» με το δικό του έργο. Πραγματικά υποστηρίχθηκε ευρέως ότι ο λογοτεχνικός Μοντερνισμός χαρακτηρίζεται ακριβώς από τη διαστηματοποίηση της γραφής (*spatialization of writing*), την αντιπαραθεση της διασπαρμένων εικόνων, που αποκόπτονται βίαια από οποιαδήποτε χρονική συνέχεια³⁸. Στο έργο «Η Παράδοση και το Ατομικό Ταλέντο» ο Eliot επίσης διατυπώνει τη θέση ότι «η ποίηση δεν είναι μια απελευθέρωση του συναισθήματος, αλλά μια απόδραση απ' αυτό· δεν είναι η έκφραση της προσωπικότητας αλλά μια διαφυγή απ' αυτήν»³⁹. Τέτοιες δηλώσεις φαίνεται να ταιριάζουν καλύτερα σε ποιήματα όπως η «Έρημη Χώρα», απ' ότι η άποψη ότι αναπαριστούν μια «στρατηγική της εσωστρέφειας», μια απόσυρση στην «εσωτερική συνείδηση του χρόνου». Ο Eliot, επιδοκιμαστικά, περιέγραψε τον «Οδυσσέα» σαν μια επιστροφή στον Κλασικισμό που, χρησιμο-

ποιεί τα υλικά που παρέχει η σύγχρονη ζωή, παρά σαν ένα στείρο ακαδημαϊσμό. Έχει ενδιαφέρον ότι ο Lewis υποστήριξε ότι οι «Άνθρωποι του 1914», εννοώντας τους Eliot, Pound, Joyce και τον εαυτό του, εκπροσωπούσαν «μια προσπάθεια απομάκρυνσης από την Ρομαντική τέχνη και προσέγγισης της Κλασικής τέχνης», πράγμα που μπορεί να συγκριθεί με την επανάσταση του Picasso στη ζωγραφική⁴⁰.

Ο Jameson που άλλωστε είναι ο συγγραφέας του έργου «The Political Unconscious» (Το Πολιτικό Ασυνείδητο), ίσως να θεωρούσε ότι τέτοιες διακηρύξεις δέσμευσης του Eliot και άλλων απέναντι σε μια απρόσωπη και διαστηματοποιημένη τέχνη, διαφορετική από την «ιμπρεσιονιστική αισθητική» που αποδίδει σ' αυτούς, είναι λιγότερο σημαντικές από αυτό που αποκαλύπτει η τυπική δόμηση του έργου τους. Αλλά χωρίς να εισέλθουμε σε μια τέτοια τυπική ανάλυση, είναι χρήσιμο να παρατηρήσουμε πόσο προβληματική γίνεται η ερμηνεία του, όταν εφαρμόζεται στις ευρύτερες τάσεις του Μοντερνισμού, πέραν του Αγγλόφωνου κόσμου. Πώς, για παράδειγμα, ταιριάζει εδώ ο Εξπρεσιονισμός – ένα έντονα υποκειμενικό είδος τέχνης, το οποίο, όπως και να 'χει, εξωτερίκευσε την εσωτερική αγωνία προβάλλοντας και συνεισφέροντας παραμορφώνοντας το αντικειμενικό περιβάλλον της προσωπικότητας; Ή ο Κυβισμός, ο οποίος συστηματικά απογύμνωσε τα αντικείμενα από την εμπειρία της κοινής λογικής, ξεδιπλώνοντας μπροστά στο θεατή την εσωτερική τους δομή και τις εξωτερικές τους σχέσεις⁴¹; Ή η Neue Sachlichkeit της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης, η οποία εναντιώθηκε στις υπερβολές και τους παραλογισμούς του εξπρεσιονισμού, για να υποστηρίξει μια ψυχραιμία, αντικειμενική (sachlich), μερικές φορές πραγματικά Νεοκλασική τέχνη, που όμως τη συνδιάζει με μια κριτική, αν όχι επαναστατική, στάση προς την υφιστάμενη κοινωνία – μια τέχνη της οποίας το μεγαλύτερο ίσως επίτευγμα ήταν το μπρεχτικό «θέατρο για μια επιστημονική εποχή»⁴²;

Πιο γενικά η προσπάθεια του Jameson να αντιπαραθέσει στον «εξπρεσιονισμό» του Lewis την «ιμπρεσιονιστική αισθητική» που υποτίθεται ότι είναι τυπικό γνώρισμα του Μοντερνισμού, διαστρεβλώνει αυτό που γίνεται σωστότερα κατανοητό σαν μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην εσωτερικότητα και την εξωτερικότητα. Η εξερεύνηση του ιδιαίτερου ρυθμού της υποκειμενικής εμπειρίας είναι αναμφίβολα ένα από τα βασικότερα θέματα της Μοντέρνας γραφής: ας θυμηθούμε τον Proust, την Woolf, τον Joyce. Το παράδοξο βρίσκεται στο ότι όσο πιο βαθιά κανείς διερευνά πέρα ακόμα από τη θρυμματισμένη εσωτερική συνείδηση

και μέσα στο υποσυνείδητο, τόσο περισσότερο απειλεί να διασπάσει το υποκείμενο και να αντιμετωπίσει τις εξωτερικές δυνάμεις που διαπερνούν και συγκροτούν το εγώ.

Αυτή είναι η τροχιά που ακολούθησε ο Freud: η ανάλυση των ασυνείδητων επιθυμιών τον οδήγησε να συναντηθεί πρόσωπο με πρόσωπο με την ιστορία –όχι απλώς με την ιστορία του ατομικού υποκειμένου, αλλά και με τις ιστορικές διαδικασίες που παρήγαγαν τους κοινωνικούς θεσμούς και κυρίως την οικογένεια, υποβαστάζοντας την οδύσσεια του εαυτού. Οι Deleuze και Guattari υποστηρίζουν πως το λάθος του Freud ήταν ότι δεν έσπρωξε τη σκέψη του ως τις ακρότατες συνέπειές της, ενώ αντίθετα στηρίχτηκε στη μυθοποιημένη ιστορία που θεωρούσε την αστική οικογένεια ως αιώνια⁴³. Όπως κι αν έχει όμως, το σημαντικό παραμένει ότι η λογική της ψυχολογίας του βάθους, η εξερεύνηση της εσώτερης συνείδησης, συνίσταται στο να διασπά το υποκείμενο και να αποκαλύπτει τα θραύσματά του ως άμεσα συνδεδεμένα με το κοινωνικό και φυσικό περιβάλλον, που υποτίθεται ότι είναι εξωτερικό προς τον εαυτό. Μπορεί να δει κανείς αυτή τη λογική εν δράση, για παράδειγμα, σε δύο από τις μεγαλύτερες φυσιογνωμίες του Βιεννέζικου Μοντερνισμού, τον Klimt και τον Kokoschka. Τα έργα του Klimt κατακλύζονται από μια εσωτερική διέγερση και έναν διάχυτο ερωτισμό, που ακόμα βρίσκονται υπό έλεγχο σε μια αρμονική και πραγματική στυλιζαρισμένη συσχέτιση των μερών με το σύνολο. Στην περίπτωση του Kokoschka οι τάσεις που στον Klimt ήταν λίγο-πολύ ελέγξιμες, τώρα εκκρύβονται διαλύοντας και αποδιοργανώνοντας τα θέματα της ζωγραφικής του, τα οποία διαπερνώνται από μια άναρχη ψυχική ενέργεια.

Πιθανόν κάποιος να υποστήριζε ότι ο Μεταμοντερνισμός δεν είναι τίποτε άλλο, παρά το αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην εξωτερικότητα και την εσωτερικότητα, μια τέχνη της επιφάνειας, της ρηχότητας, ακόμα της αμεσότητας. Έτσι ο Scott Lash προτείνει να αντιμετωπίσουμε τον Μεταμοντερνισμό σαν «το καθεστώς σημασιοδότησης μέσω σχημάτων, σε αντίθεση με το καθεστώς σημασιοδότησης που αναφέρεται στην ασυνέχεια μεταξύ γλωσσικών σημείων και αντικειμένων αναφοράς». Το να σημασιοδοτούμε περισσότερο μέσω σχημάτων, παρά μέσω λέξεων, σημαίνει να σημασιοδοτούμε με εικονικό τρόπο. Οι εικόνες ή άλλα σχήματα που προσδιορίζουν εικονικά, το κάνουν μέσα από την ομοιότητά τους με το αναφερόμενο». Συνεπώς η Μεταμοντέρνα τέχνη εμπεριέχει μια «απο-διαφοροποίηση», έτσι ώστε απ' τη μια μεριά το σημαινόμενο (νοήμα) νά τείνει να εξαφανιστεί και από την άλλη το αναφερόμενο να λειτουργεί σαν σημαίνον».

Ο σύγχρονος κινηματογράφος (βλ. π.χ. «Blue Velvet») και η κριτική (βλ. την διαφωνία της Susan Sontag με τις σχετικές ερμηνείες) παρέχουν στον Lash τα παραδείγματα αυτής της ουσιαστικά Εικονογραφικής τέχνης, αλλά, όπως και ο Lyotard, αντιμετωπίζει τον Μεταμοντερνισμό ως εγγενές στον Μοντερνισμό στοιχείο, ειδικά στη μορφή του Σουρρεαλισμού, ο οποίος «κατόννησε την πραγματικότητα ως συντιθέμενη από σημαίνοντα στοιχεία. Έτσι ο Naville ενθουσιάστηκε με τη δυνατότητα να αντλήσουμε απόλαυση από τους δρόμους της πόλης στους οποίους τα κιόσκια, τα αυτοκίνητα και τα φώτα ήταν με μια έννοια ήδη αναπαραστάσεις και ο Breton μιλούσε για τον κόσμο τον ίδιο ως «αυτόματη γραφή»⁴⁵.

Ένα ολοφάνερο πρόβλημα σε σχέση μ' αυτή την ανάλυση είναι ότι δεν εξηγεί πώς ο Μεταμοντερνισμός εννόησε τις διαφορές αυτών των μορφών τέχνης –για παράδειγμα τη ζωγραφική και τον κινηματογράφο– οι οποίες (μορφές τέχνης) είναι αναγκαία εικονογραφικές. Ο John Berger υποστήριξε πρόσφατα ότι η ζωγραφική είναι διακριτή από άλλες μορφές τέχνης με την έννοια ότι «προσφέρει μια χειροπιαστή, ακαριαία, σταθερή, συνεχή φυσική παρουσία. Είναι η πιο άμεσα αισθησιακή μορφή τέχνης»⁴⁶. Είναι δυνατόν τουλάχιστον να υποστηριχθεί ότι μια από τις βασικότερες προσπάθειες της Μοντέρνας ζωγραφικής είναι να απελευθερώσει αυτή την άμεση αισθησιακότητα, η οποία θεωρήθηκε εγγενής στη ζωγραφική, τόσο από τις αισθητικές ιδεολογίες της μορφής και της αναπαράστασης όσο και από τις ευρύτερες κοινωνικές ιδεολογίες, που υπέτασαν την τέχνη στην οργανωμένη θρησκεία και το κράτος. Μπορεί κανείς να δει τη λογική που αυτή η απελευθέρωση έχει σαν αποτέλεσμα, για παράδειγμα στο ζωγραφικό έργο του Matisse. Η προσπάθεια να επιτευχθεί κάτι ανάλογο στην ποίηση ήταν μια βασική ροπή της Μοντέρνας λογοτεχνικής επανάστασης: ο Pound αποκάλυψε τον Εικονισμό «το είδος ποίησης, όπου η ζωγραφική και η γλυπτική έμοιαζαν «να συμπυκνώνονται μέσα στο λόγο»»⁴⁷. Αν το εικονικό είναι το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του Μεταμοντερνισμού, τότε πρόκειται σαφώς για ένα πολύ πιο μόνιμο χαρακτηριστικό του Μοντερνισμού, απ' όσο τα παρουσιάζει ο Lash.

Το ζήτημα δεν λύνεται αν εστιάσουμε την προσοχή μας στον Σουρρεαλισμό όπως κάνει ο Lash. Είναι αλήθεια ότι οι σουρρεαλιστές είχαν μια μαγική αντίληψη της πραγματικότητας, σύμφωνα με την οποία τα τυχαία γεγονότα της καθημερινής ζωής της πόλης προκαλούν αυτό που ο Walter Benjamin αποκαλούσε «profane illumination». Μ' αυτή την έννοια η πραγματικότητα όντως

λειτουργεί γι' αυτούς ως σημαίνον. Αλλά από τα μέσα της δεκαετίας του 1920 αυτό που υπήρξε αρχικά ένα κατά κύριο λόγο Αισθητικιστικό πρόγραμμα, που στόχευε να πραγματώσει την απόφανση του Rimbaud, ότι «ο ποιητής πρέπει να γίνει ένας προφήτης μέσα από μια μακρά, θαυμαστή και έλλογη αποδιοργάνωση όλων των αισθήσεων», είχε εξελιχθεί σε μια ευρύτερη πολιτική δέσμευση για την επίτευξη της κοινωνικής επανάστασης, η οποία δέσμευση οδήγησε τις περισσότερες ηγετικές φυσιογνωμίες του σουρρεαλισμού να ενταχθούν στο Κομμουνιστικό Κόμμα (στις περισσότερες περιπτώσεις για σύντομα χρονικά διαστήματα) και τον Breton σε μια εφ' όρου ζωής ένταξη στην αντισταλινική αριστερά. ««Αλλάξτε τον κόσμο», είπε ο Marx· «αλλάξτε τη ζωή», είπε ο Rimbaud· αυτές οι δυο λέξεις κλειδιά είναι για μας ένα και το αυτό», είχε πει ο Breton στο Συμβούλιο των Συγγραφέων για την Υπεράσπιση της Κουλτούρας, στα 1935⁴⁸.

Αυτή η σύμπλευση της πολιτικής και αισθητικής επανάστασης μας δυσκολεύει να δούμε τους Σουρρεαλιστές σαν προδρόμους του Μεταμοντερνισμού, αφού οι περισσότερες πραγματείες για την Μεταμοντέρνα τέχνη τονίζουν ακριβώς την απόρριψη της επαναστατικής πολιτικής αλλαγής από τον Μεταμοντερνισμό. Ο Lyotard συσχετίζει «τη νοσταλγία της ολότητας... την επανασυμφιλίωση του νοητού και του αισθητού της άμεσης και της κοινωνικής εμπειρίας», με τον «τρόμο... η φαντασία να σφετεριστεί την πραγματικότητα»⁴⁹. Είναι φανερό ότι πρόκειται για την παραδοσιακή φιλελεύθερη άποψη ότι οποιαδήποτε προσπάθεια για συνολική κοινωνική αλλαγή θα κατέληγε οπωσδήποτε στα γκουλάγκ. Μια εξέταση των απόψεων που συχνά διατυπώνονται για το Μεταμοντέρνο «χιούμορ» και την «ειρωνία», φαίνεται να δείχνει πως η συντριβή της πίστης στο δυνατό ή επιθυμητό του παγκόσμιου πολιτικού μετασχηματισμού δεν μας επιτρέπει πλέον τίποτα καλύτερο από το να παρωδούμε «παιχνιδιάρικα» αυτό που δεν μπορούμε πια να πάρουμε στα σοβαρά. Η παρωδία είναι πάντως τόσο μόνιμα παρούσα στους μεγάλους Μοντερνιστές –τον Eliot και τον Joyce για παράδειγμα– ώστε οποιαδήποτε προσπάθεια να αποδοθεί κυρίαρχα στον Μεταμοντερνισμό, απλώς εμφανίζεται άτοπη. Πιο κάτω θα εξετάσουμε την άποψη του Franco Moretti, ότι η ειρωνεία είναι συστατικό στοιχείο του Μεταμοντερνισμού. Ο Jameson υποστηρίζει ότι τα πράγματα έχουν προχωρήσει ένα στάδιο πιο πέρα –ότι ενώ η Μοντέρνα παρωδία διατηρεί την αντίληψη μιας νόρμας από την οποία κάτι αποκλείει, ο Μεταμοντερνισμός χαρακτηρίζεται από την καλλιτεχνική απομίμηση, δηλαδή, «την ουδέτερη πράξη της απομίμησης, χωρίς κα-

νένα από τα απώτερα κίνητρα της παρωδίας, αποκομμένος από την επιθυμία της σάτιρας, στέρημένος από το γέλιο και από οποιαδήποτε πίστη ότι παράλληλα με την δύσκολη γλώσσα που έχει προς στιγμήν υιοθετηθεί κάποια υγιής γλωσσική κανονικότητα εξακολουθεί να υπάρχει»⁵⁰.

Πώς είναι δυνατόν ο Σουρρεαλισμός, που συνένωσε τον καλλιτεχνικό πειραματισμό του Rimbaud με τον μαρξιστικό επαναστατικό σοσιαλισμό, να αντιμετωπισθεί με πειστικότητα σαν πρόδρομος του Μεταμοντερνισμού, ο οποίος θεωρεί την επανάσταση σαν, στην καλύτερη περίπτωση, ένα αστείο και στην χειρότερη σαν καταστροφή; Ο Lash δεν προωθεί τα πράγματα, όταν αντλεί από την συζήτηση που άνοιξε ο Walter Benjamin για την τέχνη που αποθησκευτικοποιείται και χάνει τον ιδιαίτερο προσδιορισμό της γνησιότητας (post-auratic art). Ο Benjamin χρησιμοποίησε τον όρο «αίγλη» (aura)* για να συλλάβει τις ιδιότητες της μοναδικότητας και της απροσιτότητας, που, όπως υποστηρίζει, είναι τα χαρακτηριστικά του παραδοσιακού έργου τέχνης. «Η απaráμιλη αξία του «αυθεντικού» έργου τέχνης έχει τη βάση της στο θρησκευτικό τελετουργικό», υποστηρίζει, «το χώρο της πραγματικής αξίας χρήσης του». Η αίγλη συντηρεί αυτή τη «τελετουργική λειτουργία», ακόμη και μετά την παρακμή της οργανωμένης θρησκείας, μέσα στο σχήμα της «εγκόσμιας λατρείας της ομορφιάς, που αναπτύχθηκε κατά τη διάρκεια της Αναγέννησης» και την «αρνητική θεολογία» της τέχνης που ενσωματώθηκε στον Αισθητικισμό του 19ου αιώνα (l' art pour l' art: η τέχνη για την τέχνη). Η σύγχρονη ανάπτυξη της μαζικής αναπαραγωγής της τέχνης με μηχανικά μέσα, που αποκορυφώνεται στον κινηματογράφο, ωθεί την αίγλη στην παρακμή, τόσο καταστρέφοντας τη μοναδικότητα των εικόνων όσο και μεταλλάσσοντας τον τρόπο κατανάλωσής τους. Η πρόσληψη του έργου τέχνης δεν είναι πια θέμα της ατομικής απορρόφησης στην εικόνα, αλλά –και περισσότερο απ' οπουδήποτε αλλού στον κινηματογράφο. Τώρα πια το έργο καταναλώνεται από μια συλλογικότητα που βρίσκεται αποστασιοποιημένη απ' αυτό»⁵¹. Ο Lash υποστηρίζει ότι ο Μοντερνισμός διατηρεί την έννοια της αίγλης, ενώ ο Μεταμοντερνισμός έχει απομακρυνθεί απ' αυτήν, διαλύοντας την οργανική ενότητα του έργου τέχνης «μέσα από την καλλιτεχνική απομίμηση το κολάζ, την αλληλογία κ.τ.λ.»⁵². Δεν εξηγεί όμως με ποιο τρόπο η

* Σ.τ.μ.: «Aura»: ακολουθείται η απόδοση που προτείνει ο Δ. Κούρτοβικ στο Walter Benjamin, Δοκίμια για την Τέχνη, εκδ. Κάλβος, Αθήνα, 1978.

χρήση του κολάζ και των υπόλοιπων τεχνικών διαφοροποιεί τον Μεταμοντερνισμό από ένα τυπικό Μοντέρνο κίνημα όπως ο Κυβισμός. Ο Benjamin υποστήριξε ότι η παρακμή της αίγλης, που συντελέστηκε από τα μέσα μαζικής επικοινωνίας, όπως ο κινηματογράφος, ήταν ο ρητός αντικειμενικός στόχος των πρωτοποριακών κινήσεων όπως ο ντανταϊσμός. «Αυτό στο οποίο στόχευαν και το οποίο πέτυχαν, ήταν μια αμείλικτη συντριβή της αίγλης των έργων τους... Οι ενέργειες των ντανταϊστών εξασφάλιζαν πραγματικά μια αρκετά βίαιη αποστασιοποίηση με το να μεταβάλλουν τα έργα τέχνης σε επίκεντρα σκανδάλων». Αλλά το είδος της αναταραχής που πέτυχαν οι ντανταϊστές με τα χωρίς νόημα ποιήματά τους και τις επιθέσεις ενάντια στο ακροατήριό τους, επιτεύχθηκαν σε ευρύτερη κλίμακα με τη βοήθεια του κινηματογράφου, στον οποίο η γρήγορη διαδοχή των πλάνων διακόπτει τη συνείδηση του θεατή προφυλάσσοντας την από το να βυθιστεί σε μια κατάσταση απορρόφησης⁵³.

Η σημασία των αλλαγών που προέκυψαν στον τρόπο πρόσληψης του έργου τέχνης ήταν για τον Benjamin πολιτική. Η παρακμή της αίγλης σημαίνει ότι η τέχνη δε «βασίζεται πια στο τελετουργικό στοιχείο», αλλά αρχίζει να στηρίζεται σε μια άλλη πρακτική, την πολιτική». «Η πρόσληψη (του έργου τέχνης) σε μια κατάσταση αποστασιοποίησης, επιτρέπει στο κοινό να υιοθετήσει μια πιο αμερόληπτη και κριτική στάση: «το κοινό είναι ένας εξεταστής, αλλά ένας αποστασιοποιημένος τέτοιος»⁵⁴. Αυτός ο νέος τρόπος πρόσληψης πίστευε ο Benjamin ότι θα οδηγούσε τους καταναλωτές της μηχανοποιημένα αναπαραγόμενης τέχνης, να υιοθετήσουν μια κριτική στάση, όχι μόνο προς αυτό που είδαν, αλλά και προς την καπιταλιστική κοινωνία που το παρήγαγε. Ο Adorno υποστήριξε ότι αυτή η άποψη εμπεριείχε έναν απλοϊκό τεχνολογικό ντετερμινισμό, αποσπώντας τα νέα φυσικά μέσα της μαζικής αναπαραγωγής από τις αστικές κοινωνικές σχέσεις της χρήσης τους⁵⁵. Αλλά ό,τι κι αν πιστεύει κανείς γι' αυτό το ζήτημα το βέβαιο είναι ότι ο Benjamin σωστά διέκρινε μια ενεργό πολιτική δυναμική στα κινήματα πρωτοπορείας, που επιχειρούσαν να μεταβάλλουν τον τρόπο πρόσληψης της τέχνης. Αυτό είναι σωστό ακόμα και για τους ντανταϊστές, οι οποίοι δεν ήταν καθόλου οι απολίτικοι γελωτοποιοί, όπως μας τους παρουσίασαν οι Μεταμοντερνιστές ανυπόμονοι να τους οικειοποιηθούν. Ειδικά η ομάδα του Βερολίνου εμφανίστηκε σ' ένα περιβάλλον επηρεασμένο από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, τη Ρώσικη Επανάσταση του 1917 και τη Γερμανική Επανάσταση του Νοεμβρίου του 1918. Οι ηγετικές τους φυσιογνωμίες –Richard Huelsenbeck,

Wieland Herzefelde, John Heartfield, Georg Grosz—είδαν τον εαυτό τους, όπως οι Σουρεαλιστές μερικά χρόνια αργότερα, τόσο σαν πολιτικούς όσο και σαν αισθητικούς επαναστάτες. Όλοι τους ήταν συμπαθούντες ή μέλη του Γερμανικού Κομμουνιστικού Κόμματος. «Ο ντανταϊσμός είναι ο Γερμανικός Μπολσεβικισμός», είχε πει ο Huelsenbeck⁵⁶. Ο Grosz—του οποίου οι άγριες επιθέσεις εναντίον της Γερμανικής μπουρζουαζίας, μέσα από έργα όπως για παράδειγμα «Το Πρόσωπο της Άρχουσας Τάξης», σημάδεψαν μόνιμα την εικόνα που έχουμε για τη Δημοκρατία της Βαϊμάρης—έγραψε αργότερα: «είχα φτάσει να θεωρώ, αν και για λίγο χρονικό διάστημα, ότι η τέχνη διαχωρισμένη από τον πολιτικό αγώνα δεν είχε κανένα νόημα. Η ίδια μου η τέχνη θα ήταν το τουφέκι μου, το ξίφος μου· όλα τα πινέλα και τα μολύβια που δεν αφιερώνονταν στον αγώνα για την ελευθερία, δεν ήταν πιο χρήσιμα από τα άχυρα»⁵⁷.

Η σχέση ανάμεσα στη Μοντέρνα πρωτοπορεία και την επαναστατική πολιτική είναι πραγματικά σύνθετη και προβληματική, όπως θα δούμε και πιο κάτω. Πάντως, το κυριότερο παράδειγμα του Benjamin σχετικά με την καλλιτεχνική πρακτική, που συνειδητά κατευθύνεται στην επίτευξη αποτελεσμάτων παρόμοιων μ' αυτά που παράγει ο κινηματογράφος—π.χ. το επικό θέατρο του Brecht—αποτελεί ίσως την πιο σοβαρή προσπάθεια διασύνδεσης του αισθητικού Μοντερνισμού με τον επαναστατικό Μαρξισμό. Έτσι ο Benjamin υποστηρίζει ότι οι «φόρμες του επικού θεάτρου ανταποκρίνονται στις νέες τεχνικές φόρμες—τον κινηματογράφο και το ραδιόφωνο». Σκοπός του Brecht, λέει, είναι να δημιουργήσει ένα κοινό περισσότερο χαλαρωμένο παρά απορροφημένο, έτσι ώστε «αντί να προσδιορίζει τον εαυτό του μέσα από τον ήρωα», θα «μάθει να εκπλήσσεται από τις συνθήκες μέσα στις οποίες εντάσσεται η ύπαρξη του ήρωα». Η μπρεχτική αλλοτρίωση, η αποεξοικείωση από τις κοινωνικές συνθήκες που συνήθως θεωρούμε σαν δεδομένες, δημιουργεί ένα απροκατάληπτο ακροατήριο, που περισσότερο εμπλέκεται σε μια διαδικασία ενεργητικής ανακάλυψης, παρά μένει προσηλωμένο σε μια παθητική κατάσταση ταύτισής του με τους ηθοποιούς, των οποίων τη συμμετοχή σε κάποιο σημείο της μυθοπλασίας, στοχεύουν να συγκαλύψουν οι συμβάσεις του θεατρικού Νατουραλισμού⁵⁸. Η υιοθέτηση πάντως του επικού θεάτρου από τον Benjamin, ως βασικότατου παραδείγματος της τέχνης που έχει χάσει τον προσδιορισμό της αίγλης δεν συμβιβάζεται με την άποψη του Lash, αφού αυτός παραπέμπει στην απόρριψη της Söntag του μπρεχτικού «θεάτρου του διαλόγου», χάριν του «θεάτρου των αισθή-

σεων» του Artaud σαν μια κεντρική στιγμή της στροφής προς τον Μεταμοντερνισμό. Πράγματι έχουν υπάρξει ορισμένες προσπάθειες να συνδεθεί ο Brecht με τον Μεταμοντερνισμό⁵⁹, αλλά αυτές δεν φαίνονται καθόλου εύλογες. Η έμφαση που δίνει ο Brecht στο επικό θέατρο, ως «θέατρο με σκοπό την εκπαίδευση» που απευθύνεται «σ' ένα κοινό της επιστημονικής εποχής», με στόχο να ενθαρύνει αυτό το κοινό να αμφισβητήσει και να αναπτύξει μια ορθολογική, κριτική κατανόηση του κόσμου, στοχεύει τόσο ξεκάθαρα στην επίτευξη ενός θεάτρου του Διαφωτισμού, που είναι δύσκολο να φανταστούμε τα έργα του να εντάσσονται εύκολα σ' ένα Μεταμοντερνικό κανόνα⁶⁰. Η προσπάθεια του Lash να χρησιμοποιήσει την αισθητική θεωρία του Benjamin για να χαρακτηρίσει την Μεταμοντέρνα τέχνη μοιάζει έτσι να επιβεβαιώνει το σαρκαστικό σχόλιο του Andreas Huyssen: «Με δεδομένο τον άπληστο εκλεκτικισμό του Μεταμοντερνισμού, έγινε πρόσφατα «της μόδας» να περιλαμβάνονται ο Adorno και ο Benjamin στα πλαίσια του Μεταμοντερνικού κανόνα *avant la lettre* –πραγματικά πρόκειται για την περίπτωση όπου το κριτικό κείμενο αυτογραφείται χωρίς οποιαδήποτε παρέμβαση της ιστορικής συνείδησης»⁶¹.

Η κατάργηση της διαφοράς

Η επίμονη εντύπωση που αφήνουν οι ποικίλες απόψεις που διατυπώθηκαν για τη Μεταμοντέρνα τέχνη, όπως αυτές που εξετάστηκαν στις προηγούμενες σελίδες, είναι ο αντιφατικός τους χαρακτήρας. Ο Μεταμοντερνισμός αντιστοιχεί σ' ένα νέο ιστορικό στάδιο της κοινωνικής εξέλιξης (Lyotard) ή δεν αντιστοιχεί (Lyotard πάλι). Η Μεταμοντέρνα τέχνη είναι μια συνέχεια (Lyotard) ή μια ρήξη με τον Μοντερνισμό (Jencks). Ο Joyce είναι Μοντέρνος (Jameson) ή Μεταμοντέρνος (Lyotard). Ο Μεταμοντερνισμός αδιαφορεί για την κοινωνική επανάσταση, αλλά την ίδια στιγμή οι υποστηρικτές και οι λειτουργοί μιας επαναστατικής τέχνης, όπως οι Breton και Benjamin, θεωρούνται πρόδρομοί του. Δεν είναι ν' απορεί κανείς που ο Kermode αποκαλεί τον Μεταμοντερνισμό, «άλλη μια από εκείνες τις περιοδικές περιγραφές που βοηθούν να συλλάβουμε τον παρελθόν ανάλογα με τις διαθέσεις του καθενός»⁶².

Αυτό που διατρέχει –αμοιβαία και συχνά με εσωτερικές αντιφάσεις– τις ποικίλες θεωρήσεις του Μεταμοντερνισμού είναι η ιδέα ότι οι πρόσφατες αισθητικές αλλαγές (όπως κι αν χαρακτη-

ριστούν) αποτελούν συμπτώματα ενός ευρύτερου ριζοσπαστικού νεωτερισμού, μια βαθμιαία και ολοκληρωτική μεταστροφή του Δυτικού πολιτισμού. Λίγο πριν η Μεταμοντέρνα έκρηξη παρουσιαστεί σ' όλη της την έκταση ο Daniel Bell σημείωνε τη διαδεδομένη «αίσθηση ενός κάποιου τέλους» στις τάξεις της Δυτικής διάνοησης «η οποία [αίσθηση] συμβολίζεται... με την ευρύτατη χρήση της λέξης «μετά»... για να ορίσει, σαν μια συνδυαστική μορφή, την εποχή μέσα στην οποία κινούμαστε». Ο Bell διευκρίνησε αυτό τον πολλαπλασιασμό των «μετά-» παραθέτοντας τα παρακάτω παραδείγματα: μετα-καπιταλιστικός, μετα-αστικός, μετα-μοντέρνος, μετα-κολλεκτιβικός, μετα-πουριτανικός, μετα-προτεσταντικός, μετα-χριστιανικός, μετα-παραδοσιακός, μετα-ιστορικός, κοινωνία της μετα-αγοράς, μετα-οργάνωση, μετα-οικονομικός, μετα-σπανιότης, μετα-πρόνοια, μετα-φιλελεύθερος, μετα-βιομηχανικός...⁶³. Για τους εκπροσώπους του Μεταμοντερνισμού η αποφασιστική ρήξη είναι συνήθως με τον Διαφωτισμό, με τον οποίο, όπως είδαμε προηγουμένως, τείνουν να ταυτίζουν τον Μοντερνισμό. Μερικές φορές αυτή η στάση περιλαμβάνει τις πιο εκπληκτικές απόψεις, όπως η ακόλουθη: «ο Μοντερνισμός στη φιλοσοφία ανευρίσκεται πολύ πίσω στο χρόνο: στους Bacon, Galileo, Descartes –στυλοβάτες της μοντέρνας αντίληψης του νεωτερικού και της καινοτομίας»⁶⁴— μια δήλωση τόσο αδαής που προκαλεί τον θαυμασμό. Πώς είναι δυνατόν στοχαστές, αφοσιωμένοι σε μια αναπαραστατική επιστημολογία, διαρθρωμένη πληρέστερα από τον Lock, στην οποία οι αισθητηριακές ποιότητες των αντικειμένων είναι σημεία της ορθολογικά εξακριβώσιμης εσωτερικής δομής τους να αφομοιωθούν σ' ένα καλλιτεχνικό κίνημα, τα προϊόντα του οποίου προσέβαλαν τις προσδοκίες της κοινής λογικής, συχνά με την πίστη ότι η επιστημονική γνώση της πραγματικότητας δεν είναι ούτε δυνατή ούτε επιθυμητή; Η ουσία τέτοιων ισχυρισμών μοιάζει να αφορά λιγότερο στο πραγματολογικό τους περιεχόμενο και περισσότερο στην προσπάθεια να στηρίξουν τον νεωτερισμό του Μεταμοντερνισμού, τον οποίο συνήθως χαρακτηρίζουν με όρους δανεισμένους από τον Μοντερνισμό, πραγματευόμενοι τον δεύτερο σαν απλώς το τελευταίο παράδειγμα του Δυτικού ορθολογισμού.

Αυτή η διαπραγμάτευση του ζητήματος περιλαμβάνει την ιδέα μιας Μεταμοντέρνας ρήξης με τον Διαφωτισμό, με αποκάλυψιακούς όρους, έτσι ώστε να γίνεται η αποκάλυψη του θεμελιώδους ελαττώματος, του εγγενούς για αιώνες, αν όχι χιλιετηρίδες στον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Το πιο ανόητο ίσως παράδειγμα αυτού του τρόπου σκέψης μας παρέχεται από τους Kroker και

Cook, που υποστηρίζουν ότι «από την εποχή του Αυγουστίνου τίποτα δεν έχει αλλάξει στο βαθύτερο, δομικό κώδικα της Δυτικής εμπειρίας», έτσι ώστε το De Trinitate να προσφέρει «μια ιδιαίτερα ουσιαστική γνώση για το Μεταμοντέρνο σχέδιο, από την ίδια τη στιγμή της έναρξής του και το αντίστροφο. Πραγματικά, όχι μόνο «το μοντέρνο πρόγραμμα», αλλά και η «Μεταμοντέρνα εποχή... ξεκινά τον 4ο αιώνα... τα πάντα μέχρι την Αυγουστινιανή άρνηση δεν ήταν τίποτ' άλλο παρά μια φανταστική και τρομακτική εσωτερική εξερεύνηση της εμπειρίας, καθώς η ίδια η Δυτική κουλτούρα κατατρώχεται από τα σημάδια ενός παθητικού και αυτοκαταστροφικού μηδενισμού». Η αποκαλυπτική «αίσθηση ενός τέλους», την οποία υποτίθεται ότι ο μεταμοντερνισμός εκφράζει, χάνει κάθε ιστορική ιδιαιτερότητα, καθώς γίνεται η χρόνια κατάσταση της ύπαρξης του Δυτικού πολιτισμού, ήδη από την πτώση της Ρώμης. Αυτή πραγματικά είναι η νύχτα για την οποία μιλούσε ο Hegel στην κριτική του προς τον Schelling, όπου όλες οι αγελάδες είναι μαύρες, και όπου ο Αυγουστίνος, ο Kant, ο Marx, ο Nietzsche, ο Parsons, ο Foucault, ο Barthes και ο Baudrillard δεν έκαναν τίποτ' άλλο παρά να αναλύουν την ίδια «Μεταμοντέρνα εποχή»⁶⁵.

Ο κενός μηδενισμός «πολυτελείας» των Kroker και Cook είναι στην πραγματικότητα μια *reductio ad absurdum* (εις άτοπον απαγωγή) ενός τρόπου σκέψης που έχει πολύ πιο διακεκριμένους προγόνους. Τόσο ο Nietzsche όσο και ο Heidegger αντικρύζουν τη Δυτική μεταφυσική ως θεμελιωμένη σ' ένα κεφαλαιώδες λάθος που διατρέχει και παραλλάσσει ολόκληρη την ιστορία της –το οποίο αντιστοιχεί στην πλατωνική αναγωγή της πολυμορφίας της πραγματικότητας σε φαινομενικές εκδηλώσεις της ουσιώδους περιοχής των Ειδών και την παραγνώριση, στην εποχή των Προσωκρατικών, της πρωταρχικής οντολογικής διαφοράς μεταξύ Είναι και όντων. Η ιστορία της Ευρωπαϊκής σκέψης στη συνέχεια συνίσταται σε παραλλαγές και επεξεργασίες αυτού του κεντρικού λάθους, που αποκορυφώνεται στη φιλοσοφία της αυτοπροσδιοριζόμενης υποκειμενικότητας η οποία θεμελιώθηκε από τον Descartes και έκτοτε στοχεύει στη νομιμοποίηση της ορθολογικοποιημένης κυριαρχίας της φύσης και του ανθρώπου που χαρακτηρίζει τη μοντερνικότητα. Ο Habermas τονίζει την αντίφαση που παρουσιάζουν οι Nietzsche και Heidegger, όπως και οι συνεχιστές τους –κυρίως οι Foucault και Derrida– όταν χρησιμοποιούν τα εργαλεία της ορθολογικότητας –φιλοσοφικό επιχείρημα και ιστορική ανάλυση– για να συνθέσουν την κριτική της λογικής καθαυτής⁶⁶. Παρότι θα επιστρέψουμε σ' αυτό το ζήτημα αργότερα,

πιο χρήσιμη για την παρούσα συζήτηση είναι η εξέταση του τρόπου με τον οποίο, τόσο απόλυτα, μια απόρριψη του Δυτικού πολιτισμού, ως θεμελιωμένου σ' ένα λάθος, ήδη από την αρχαιότητα, ενθαρρύνει ακριβώς το είδος διάλυσης των ιστορικών διαφορών μέσα σε επαναλήψεις αυτής της πρωταρχικής αμαρτίας· μια διάλυση που, όπως είδαμε παραπάνω είναι τυπική του Μεταμοντερνισμού.

Όπως έχουν τα πράγματα, αυτή η τάση της Νιτσεϊκής και Χαϊντεγκεριανής παράδοσης, τόσο ενοχλητική για τους αυτοαποκαλούμενους «φιλοσόφους της διαφοράς», εκτέθηκε στην πιο διεισδυτική κριτική του Hans Blumenberg. Το ειδικό ενδιαφέρον του Blumenberg αφορά στην «θεωρία της εκκοσμίκευσης», την διαπραγμάτευση των σύγχρονων πίστewων, θεσμών και πρακτικών σαν εκκοσμικοποιημένες εκδοχές των χριστιανικών προτύπων και ειδικότερα στην θεωρία που αναπτύχθηκε από τον Karl Löwith ότι η αντίληψη του Διαφωτισμού για την ιστορική διαδικασία ήταν μόνο η μετάφραση σ' ένα ψευδο-επιστημονικό λεξιλόγιο της χριστιανικής έννοιας της Θείας Πρόνοιας. Όπως παρατηρεί ο Blumenberg «η εκκοσμίκευση της χριστιανικότητας που παράγει την μοντερνικότητα, γίνεται για τον Löwith μια συγκριτικά ασήμαντη διαφοροποίηση», αν συγκριθεί με «την απομάκρυνση από τον παγανιστικό κόσμο της αρχαιότητας», που χαρακτηρίζεται από μια κυκλική σύλληψη του χρόνου, την οποία ο Ιουδαϊσμός και ο Χριστιανισμός παραστατικοποιούν, καθώς αντιλαμβάνονται την ανθρώπινη ιστορία σαν το ξεδίπλωμα του Θεϊκού σχεδίου της σωτηρίας. Είναι αδύνατον σ' αυτό το σημείο να μην αδικήσουμε την αξία της ιστορικής γνώσης που παραθέτει ο Blumenberg για να παρουσιάσει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της σύγχρονης σκέψης και το ποιοτικό ρήγμα που εμφανίζεται σε σχέση με τη χριστιανική θεολογία. Ανιχνεύει τις απαρχές αυτού του ρήγματος στη νομιναλιστική κριτική της Αριστοτελικής μεταφυσικής, στον όψιμο Μεσαίωνα, η οποία απομυστικοποίησε τον φυσικό κόσμο, αποβάλλοντας απ' αυτόν οποιαδήποτε ένδειξη Θείου Σκοπού και ανάγοντάς τον στον καθαρά τυχαίο αποτέλεσμα της άσκησης της Θεϊκής Βούλησης. Η νομιναλιστική διάψευση οποιασδήποτε επίγειας αποκάλυψης της Θείας Τάξης, που στόχευε στο να αποκαλύψει την απόλυτη τελειότητα και ισχύ του «απόκρυφου Θεού» (Deus Absconditus), είχε το παράδοξο αποτέλεσμα της δημιουργίας ενός σύμπαντος, μέσα στο οποίο σχηματοποιήθηκε αυτό που για τον Blumenberg είναι η χαρακτηριστική σύγχρονη στάση του «αυτο-προσδιορισμού»: «Όσο πιο αδιάφορη και σκληρή πρόβαλε η φύση απέναντι στον άνθρωπο, τόσο λιγότερο

αυτός θα μπορούσε να είναι αδιάφορος προς αυτήν και τόσο πιο αδίστακτα ήταν υποχρεωμένος να πραγματοποιεί, για να πετύχει την κυριαρχία του, ακόμα κι αυτό που του είχε παραδοθεί ως φύση». Η φύση δεν ήταν πια δυνατόν να θεωρείται από τον «μακάριο θεατή» σαν μια ιεραρχία σκοπών, όπως κληρονομήθηκε στον μεσαιωνικό σχολαστικισμό από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Η νομιναλιστική «αξίωση ότι ο άνθρωπος έπρεπε να συμπεριφέρεται σαν ο Θεός να ήταν νεκρός... προξενεί μια ασταμάτητη απογραφή του κόσμου, η οποία μπορεί να προσδιοριστεί σαν η κινητήρια δύναμη της επιστημονικής εποχής». Η περιέργεια παύει να αντιμετωπίζεται σαν διαστροφή, όπως στην χριστιανική θεολογία και συστηματοποιείται με τη μεθοδική παρέμβαση στη φύση, χαρακτηριστική της Γαλιλαϊκής επιστήμης. Η σχολαστική σύλληψη του κόσμου σαν μια πεπερασμένη και απολύτως δυνάμενη να γνωσθεί τάξη, συνοδεύεται από την νοητική σύλληψη της πραγματικότητας ως ανοιχτού πλαισίου. Αυτή η σύλληψη συλλαμβάνει εκ των προτέρων την πραγματικότητα σαν το πάντα ημιτελές αποτέλεσμα της πραγματοποίησης της, ως την αλληλεξάρτηση που συγκροτείται αλεπάλληλα· σαν την ποτέ ξεκάθαρη και απόλυτα εγγυημένη συνοχή».

Αυτή η σύλληψη της πραγματικότητας, ως ατελούς και ανοιχτής, με τη σειρά της στηρίζει την αντίληψη του Διαφωτισμού για την πρόοδο, η οποία, αντίθετα προς τη χριστιανική εσχατολογία δεν εστιάζεται σ' ένα «γεγονός που εισβάλλει στην ιστορία... και την υπερβαίνει, καθώς είναι ετερογενές προς αυτήν», αλλά «συμπεραίνεται από μια δομή παρούσα σε κάθε στιγμή, και αφορά σ' ένα μέλλον που εμπεριέχεται εγγενώς στην ιστορία». Έτσι «η ιδέα της προόδου είναι... η συνεχής αυτοδικαιολόγηση του παρόντος με τα μέσα του μέλλοντος, που αυτό το ίδιο (το παρόν) παρέχει μπροστά από το παρελθόν με το οποίο συγκρίνει τον εαυτό του»⁶⁷.

Ο Blumenberg μας προσφέρει μια πλούσια και δυναμική κριτική του τρόπου σκέψης που εγκαινιάστηκε από τον Nietzsche και συνεχίστηκε από τον Heidegger· έναν τρόπο σκέψης στον οποίο σύμφωνα με τη θεωρία της εκκοσμίκευσης του Löwith «τα πράγματα πρέπει να παραμένουν τα ίδια όπως δημιουργήθηκαν» από την «παρέμβαση του χριστιανισμού στην Ευρωπαϊκή ιστορία (και μέσω αυτής στην παγκόσμια ιστορία)», έτσι ώστε ακόμα κι ένας μεταχριστιανικός αθεϊσμός να είναι στην πραγματικότητα ένας ενδοχριστιανικός τρόπος έκφρασης της αρνητικής θεολογίας και ο υλισμός να είναι η συνέχιση της Ενσάρκωσης με άλλα μέσα»⁶⁸.

Αλλά η ενασχόληση του Blumenberg με τον ιδιαίτερο χαρα-

κτήρα της μοντερνικότητας, τονίζει και το ζήτημα που υπονοείται σ' ολόκληρο αυτό το κεφάλαιο. Ο Μεταμοντερνισμός στις διάφορες εκδηλώσεις του αυτοπροσδιορίζεται σε σχέση με την Μοντέρνα τέχνη και πιο γενικά σε σχέση με την «Μοντέρνα εποχή», την οποία υποτίθεται ότι έχουμε αφήσει πίσω μας.

Ο βασικός στόχος αυτού του κεφαλαίου υπήρξε αρνητικός – να αποκαλύψει τόσο τη σπουδαιότητα που αποδόθηκε από τους εκπροσώπους του Μεταμοντερνισμού στη μεταμοντέρνα τέχνη όσο και την αδυναμία τους να καταλήξουν σε μια αληθοφανή και συνεκτική περιγραφή των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της. Ο αναγνώστης πολύ λογικά, σαν κριτική αντίδραση, θα είχε τώρα την απαίτηση μιας θετικής παρουσίασης της φύσης της μοντερνικότητας και της μοντέρνας τέχνης. Σκοπεύω να απαντήσω σ' αυτή την απαίτηση στο επόμενο κεφάλαιο και θα το κάνω μ' έναν τρόπο που, αντίθετα από τις μεταμοντέρνες θεωρίες που ερευνηθήκαν σ' αυτό το κεφάλαιο, δίνει μεγάλη σημασία στον ιστορικό προσδιορισμό των υπό εξέταση φαινομένων.

(Απόδοση στα ελληνικά: Β. Λαγός)

Σημειώσεις

1. J.F. Lyotard, «Defining the postmodern», ICA Documents 4 (1985), σελ. 6.
2. Βλ. Sayre and M. Löwy, «Figures of romantic anti-capitalism», NGC 32 (1984).
3. T.S. Eliot, Selected Prose, ed. F. Kermode (London, 1975), σελ. 117.
4. F Kermode, The Sence of an Ending (Oxford, 1968), σελ. 98.
5. A. Kroker and D. Cooke, The Postmodern Scene 2nd edn (Houndmills, 1988), σελ. 8.
6. Βλ. Kermode, Sense, esp. ch. I.
7. L. Hutcheon, A Poetics of Postmodernism (London, 1988), σελ. 28.
8. R.A. Berman, «Modern art and Desublimation», Telos 62 (1984-85), σελ. 33-4.
9. S. Gablik, «The aesthetics of duplicity», Art & Design 3, 7/8 (1987), σελ. 36.
10. Σημείωση στο C. Schorske, Fin –de– siecle Vienna (New York, 1981), σελ. 19.
11. Βλ. E. Lunn, Marxisme and Modernisme (London, 1985), σελ. 19.
12. MR., σελ. 332.
13. Σύγκρινε με F. Kermode, History and Value (Oxford, 1988), ch. 6.
14. F. Moretti, «The spell of indecision» (discussion), στο MIC, σελ. 346.
15. Lunn, Marxisme, σελ. 58. Βλ. σελ. 33-71.
16. C. Jencks, What is Postmodernism? (London, 1986), σελ. 14.
17. Βλ. για παράδειγμα όπ.π., σελ. 3-7.
18. P. Ackroyd, T.S. Eliot (London, 1985), σελ. 118-19.

19. Jencks, *Postmodernism?* σελ. 43.
20. Eliot, *Selected Prose*, σελ. 38.
21. Hutcheon, *Poetics*, σελ. 41.
22. Όπ.π., σελ. 42.
23. A. Huyssen, «Mapping the Postmodern», *NGC 33* (1984), σελ. 16.
24. Ackroyd, Eliot, σελ. 105, 145-8.
25. Lyotard, «Defining», σελ. 6.
26. PMC, σελ. 79.
27. I. Kant, *Critique of Judgement* (Oxford, 1973), I, σελ. 90, 92, 127.
28. PMC, σελ. 79, 81. Όπως παρατηρεί ο Huyssen, «η στροφή του Lyotard προς το καντιανό «ύψιστο» αγνοεί το γεγονός ότι η γοητεία που ασκούσε το μεγαλείο του σύμπαντος, «ο κόσμος», στο 18ο αιώνα, εκφράζει ακριβώς την επιθυμία της ολότητας και της αναπαράστασης, την οποία ο Lyotard τόσο αποστρέφεται και τόσο σταθερά κριτικάρει τη χρήση της στο ίδιο το έργο του Habermas», «Mapping», σελ. 46. Βλ. επίσης την διαπραγμάτευση της έννοιας του ύψιστου στο κείμενό του «Reactionary postmodernism?», στο R. Boyne & A. Rattansi, eds., *Postmodernism and Social Theory* (Houndmills, forth-coming).
29. Eliot, *Selected Prose*, σελ. 63-4. Ο Jencks προφανώς πιστεύει ότι ο Eliot «τοποθέτησε [την διάσπαση της αισθαντικότητας] στο 19ο αιώνα», *Postmodernism?*, σελ. 33.
30. PMC, σελ. 79-80.
31. F. Jameson, *Foreword to PMC*, σελ. xvi.
32. Jencks, *Postmodernism?*, σελ. 42.
33. PMC, σελ. 80.
34. G. Deleuze & F. Guattari, *Mille Plateaux* (Paris, 1980), σελ. 12.
35. F. Jameson, *Fables of Aggression* (Berkeley and Los Angeles, 1979), σελ. 2, 81, 2, 14.
36. Kermode, *History*, σελ. 98ff. Πιθανόν η πιο πλήρης παρουσίαση της «θεώρησης των αποκλίσεων» βρίσκεται στο P. Macherey, *A Theory of Literary Production* (London, 1978), esp. part I.
37. Jameson, *Fables*, ch. 7.
38. J. Frank, «Spatial form in modern literature», στο *The Widenign Gyre* (New Brunswick, 1963).
39. Eliot, *Selected Prose*, σελ. 43.
40. Όπ.π., σελ. 176-7; W. Lewis, *Blasting & Bombardiering* (London, 1867), σελ. 250.
41. Βλ. J. Berger, *The Success and Failure of Picasso* (Harmondsworth, 1965), σελ. 47ff.
42. Βλ. J. Willet, *The New Sobriety 1917-1933* (London, 1978).
43. G. Deleuze & F. Guattari, *L'Anti-Oedipe* (Paris, 1973), ch. 2.
44. Βλ. Schorske, *Fin-de-siecle Vienna*, chs. 5 & 8.
45. S. Lach, «Discourse or figure?», *TCS* 5, 2/3, σελ. 320, 331-2.
46. J. Berger, «Defending Picasso's late work», *IS* 2, 40 (1988), σελ. 113.
47. Σημείωση στο N. Zach, «Imagism and vorticism», στο M. Bradbury and J. McFarlane, eds., *Modernism 1890-1930* (Harmondsworth, 1976), σελ. 234.
48. M. Nadeau, *A History of Surrealism* (Harmondsworth, 1973), σελ. 212n. 5.

Βλ. επίσης W. Benjamin, «Surrealism», στο *One-Way Street and Other Writings* (London, 1979). Ο Rimbaud καθόρισε τον σκοπό του ποιητή στο γράμμα του προς τον Paul Demeny στις 15 Μαΐου 1871, που μεταφράστηκε από τον Oliver Bernard στο *Collected Poems* (Harmondsworth, 1969), σελ. 10.

49. PMC, σελ. 82.

50. F. Jameson, «Postmodernism or the cultural logic of late capitalism», *NLR* 146 (1984), σελ. 45.

51. W. Benjamin, *Illuminations* (London, 1970), σελ. 226, 241.

52. S. Lash and J. Urry, *The End of Organised Capitalism* (Cambridge, 1987), σελ. 286-7.

53. Benjamin, *Illuminations*, σελ. 239-40.

54. Όπ.π., σελ. 226, 242-43.

55. E. Bloch et al., *Aesthetics and Politics* (London, 1977), σελ. 100-41, με μια γενική εισαγωγή του Perry Anderson.

56. Σημείωση στο C. Russel, *Poets, Prophets and Revolutionaries* (New York, 1985), σελ. 117. Βλ. γενικότερα όπ.π., σελ. 114-18, και H. Richter, *Dada* (London, 1965), ch. 3.

57. G. Grosz, *A Small Yes and A Big No* (London, 1982), όπ.π., σελ. 91-2. Βλ. επίσης την αναφορά του Count Harry Kessler για την συνάντησή του με τον G. Grosz στις 5 Φεβρουαρίου του 1919: «Ο Grosz υποστήριξε ότι η τέχνη καθαυτή είναι αφύσικη, μια αρρώστεια, και ο καλλιτέχνης ένας δαιμονισμένος... Πρόκειται πραγματικά για έναν Μπολσεβίκο μεταμφιεσμένο σε ζωγράφο», «*The Diaries of a Cosmopolitan 1918-1937*», (London, 1971), σελ. 64.

58. W. Benjamin, *Understanding Brecht* (London, 1977), σελ. 6, 18.

59. Βλ. για παράδειγμα, Hutcheon, *Poetics*, σελ. 35.

60. Βλ. J. Willet, ed., *Brecht on Theater* (London, 1964): η έμφαση που δόθηκε από τον Brecht στα όψιμα κείμενά του –για παράδειγμα στο «*A Short Organum for the Theater*»– στο ρόλο της ευχαρίστησης, αλλά και της διδασκαλίας, στο επικό θέατρο, παρουσιάζεται περισσότερο σαν μια τροποποίηση παρά σαν μια απόρριψη των αρχικών κειμένων του.

61. Huysen, «*Mapping*», σελ. 42.

62. Kermode, *History*, σελ. 132.

63. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (London, 1974), σελ. 51-4.

64. J. Silverman and D. Welton, editor's introduction to *Postmodernism and Continental Philosophy* (Albany, 1988), σελ. 2.

65. Kroker and Cooke, *Postmodern Scene*, σελ. 8, 76, 127, 129, 169.

66. PDM, esp. Lecture IV.

67. H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass., 1983), σελ. 28, 30, 32, 182, 346, 423. Σύγκρινε με K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949).

68. Blumenberg, *Legitimacy*, σελ. 115. Ο Jean Baudrillard μας παρέχει ένα καλό παράδειγμα αυτού του τρόπου σκέψης: υποστηρίζει ότι η πολιτική οικονομία, στις κατηγορίες της οποίας ο Μαρξισμός είναι εγκλωβισμένος, αποτελεί «μόνο έναν τρόπο πραγμάτωσης» της «μεγάλης Ιουδαιο-Χριστιανικής αποσύνδεσης της Ψυχής από τη Φύση», *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), σελ. 63, 65.

ΔΙΑΒΑΣΩ



**Κάθε τεύχος
κι αφιέρωμα**

Κυκλοφορεί κάθε
δεύτερη Τετάρτη

Α. Μεταξά 26

10681 – Αθήνα

Τηλ.: 36.40.488 – 36.40.487

Ο διαφωτισμός και η μυθολογία του

*Πέτρος Αναστασιάδης**

Ι. Εισαγωγικά

«Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος. Ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεσαι τη διάνοια σου χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Είμαστε υπεύθυνοι γι' αυτή την ανωριμότητα, όταν η αιτία της βρίσκεται όχι στην ανεπάρκεια της διάνοιας, αλλά στην έλλειψη αποφασιστικότητας και θάρρους να την μεταχειριζόμαστε χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Sapere aude (τόλμα να μάθεις)! Έχε θάρρος να μεταχειρίζεσαι τη δική σου διάνοια! Τούτο είναι το έμβλημα του Διαφωτισμού»¹.

Η απάντηση του Kant στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός²; προσδιορίζεται από μια παραδοξία. Στον ορισμό του Διαφωτισμού «αφορίζεται» ολοκληρωτικά η ετερότητα, η πρωταρχική, θεμελιώδης και αναφαίρετη παρουσία του Άλλου³.

Είναι παράδοξος αυτός ο αφορισμός, ίσως το κατ' εξοχήν παράδοξο του Διαφωτισμού εν γένει, επειδή τα ύψιστα ιδανικά και αιτήματα του ιστορικού διαφωτιστικού κινήματος των νεοτέρων χρόνων προμηνούσαν έναν, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, μεσαιωνικό, λυτρωτικό τρόπο του βίου: την αυτονομία και την ελευθερία, τον ανθρωπισμό και την αποκηδεμόνευση, την πρόοδο και τη χειραφέτηση, την συμφιλίωση και την ολότητα⁴. Και όμως: Το

* Λέκτωρ Φιλοσοφίας του Παιδαγωγικού Τμήματος στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

λυτρωτικό μήνυμα του Διαφωτισμού διακηρύσσει την αυτονομία του «Εγώ», αλλά συνιστά την ασφυκτική αιχμαλωσία του Άλλου, υπόσχεται την ελευθερία του Λόγου, ενώ επιβάλλει τον αμείλικτο και άτεγκτο ολοκληρωτισμό του, ευαγγελίζεται την χειραφέτηση του υποκειμένου, ενώ στην πραγματικότητα διεκπεραιώνει την εκμηδένιση της ετερότητας, υιοθετεί το όλον και αποβάλλει το καθέκαστον, θέλει να απομυθεύσει και να διαλύσει τους μύθους, ενώ το ίδιο απογυμνώνεται ως μια μυθολογία, ενθρονίζει τη μοναρχία του νοησιαρχικού Λόγου, ενώ συνεπάγεται την ηγεμονία του «Λόγου» του Μηδενός.

Για να κατανοήσουμε τη σημαντική του Διαφωτισμού και την ενδόμυχη, εγγενή διαλεκτική του, πρέπει, πρωτίστως και ιδίως, να κατανοήσουμε τι σημαίνει στο προτασσόμενο κείμενο του Kant χειρισμός της διάνοιας χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Τι σημαίνει διάνοια (Verstand) και ποιος είναι αυτός ο «αφοριζόμενος», απροσδιόριστος και ανώνυμος άλλος; Οπωσδήποτε, ο αποκλειόμενος άλλος φαίνεται να είναι, κατ' αρχάς, η αόριστη αντωνυμία οποιασδήποτε μορφής Δεσποτισμού και Κηδεμόνευσης. Ο απροσδιόριστος και ανώνυμος άλλος είναι ο «θλιβερός κηδεμόνας» (der leidige Vormund), όπως τον ονομάζει ο J.G. Hamann (1730-1788) σε μια επιστολή του προς τον J. Krauss: «αυτός είναι ο κύριος άνδρας του θανάτου»⁵. Αν όμως η προσωποποίηση του θανάτου είναι η χειραγωγική αυταρχικότητα της Κηδεμονίας και του Δεσποτισμού, τότε η αυτονομία της διάνοιας, στην πραγματοποίηση της οποίας ανέκαθεν απέβλεπε το κίνημα του νεοτερικού Διαφωτισμού, είναι μια άλλη έκφανση του θανάτου⁶.

Οι όροι μεταβάλλονται, μεταστοιχειώνονται, αλλάζουν ριζικά, αλλά η νοοτροπία και το ήθος χειραγωγησης και υποταγής παραμένουν. Η δεσποτική εξουσία υποδύεται τη «μορφή της σκεπτομένης διάνοιας»⁷.

Η διάνοια που δεν καθοδηγείται από κάποιον άλλο, είναι για τους διαφωτιστές η διάνοια που καθοδηγείται από το Λόγο⁸.

Λόγος (Vernunft) σημαίνει στην Κριτική Φιλοσοφία του Kant, μεταξύ άλλων, τη «δύναμη... παραγωγής του καθέκαστον από το καθόλου»⁹.

«Η φιλοσοφική γνώση (δηλαδή η έλλογη γνώση των εννοιών Vernunfterkennntnis aus Begriffen), έτσι ισχυρίζεται ο Kant στην υπερβατολογική του μεθοδολογία (Transzendente Methodenlehre)¹⁰, θεωρεί το επιμέρους (das Besondere) μόνο στο καθόλου (im Allgemeinen), η μαθηματική το καθόλου στο επιμέρους και ιδιαίτερα στο καθέκαστον (im Einzelnen), ωστόσο όμως a priori και διαμέσου του Λόγου· ούτως ώστε, όπως ορίζεται τούτο το καθέκα-

στον υπό ορισμένες γενικές προϋποθέσεις της κατασκευής, έτσι πρέπει να νοηθεί γενικά καθορισμένο το αντικείμενο της έννοιας, στην οποία αντιστοιχεί τούτο το καθέκαστον ως σχήμα της»¹¹.

Τα σχήματα των εννοιών, στα οποία αντιστοιχούν τα καθέκαστα πράγματα (αντικείμενα-φαινόμενα, έμβιοι ή άζωοι οργανισμοί κ.τ.λ.) είναι σχήματα των καθαρών εννοιών της διάνοιας, υπερβατολογικά προϊόντα της φαντασίας (transzendental(e) produkt(e) der Einbildungskraft)¹², καθαρές διανοητικές παραστάσεις, οι οποίες καθιστούν δυνατή την υπαγωγή (Subsumtion)¹³ της παράστασης του αντικειμένου στην παράσταση της έννοιας. Αυτό σημαίνει ότι η αντιστοιχία του πράγματος στην έννοια είναι δυνατή μόνον ως μια αντιστοιχία μεταξύ παραστάσεων. Επειδή μεταξύ των καθολικών καθαρών εννοιών της διάνοιας, των κατηγοριών¹⁴, όπως τις ονομάζει ο Kant, και της εμπειρικής αισθητής εποπτείας, μεταξύ κατηγορίας και αντικειμένου, δεν υπάρχει καμιά ομοιότητα, γι' αυτό και δεν μπορεί να αντιστοιχίσει το καθέκαστον αντικείμενο της εμπειρικής αισθητής εποπτείας στην καθολικότητα των καθαρών εννοιών της διάνοιας.

Δεν μπορεί, με άλλα λόγια, να θεωρηθεί το καθέκαστον στο καθόλου, η ετερότητα του κάθε αντικειμένου στη καθολική συνθετική ενότητα ή ταυτότητα της έννοιας, και συνεπώς δεν μπορεί να συγκροτηθεί η φιλοσοφική γνώση, η έλλογη γνώση των εννοιών, καθόσον η ετερότητα και η ταυτότητα, το αντικείμενο και η έννοια, είναι στοιχεία μεταξύ τους τελείως ανομοιοειδή¹⁵. Για να μπορέσει να υπαχθεί ένα αντικείμενο σε μια έννοια, πρέπει η παράσταση του αντικειμένου να είναι ομοιοειδής (gleichartig) με την παράσταση της έννοιας, δηλαδή στην παράσταση της έννοιας πρέπει να περιέχεται η παράσταση του αντικειμένου¹⁶.

Αυτή η ζητούμενη ομοιοειδία μεταξύ των καθολικών εννοιών της διάνοιας ή κατηγοριών και των καθέκαστον αντικειμένων ως φαινομένων συγκροτείται από μια τρίτη καθαρή «διαμεσολαβούσα παράσταση» (Vermittelnde vorstellung), την οποία ο Kant ονομάζει «υπερβατολογικό σχήμα» (transzendentes Schema)¹⁷.

Το «σχήμα»-προϊόν της φαντασίας (Einbildungskraft)¹⁸ και υπαρκτό μόνο στη σφαίρα του νοητού – είναι η παράσταση μ' έναν διττό χαρακτήρα: ως υπερβατολογικό προϊόν της φαντασίας είναι μια καθαρή ενέργεια νοητική (intellektuell)¹⁹, καθολική και αδιάφορη· ως παράσταση, όμως χαρακτηριστική, του καθέκαστον φαινομένου και της σύνθεσης της πολλαπλότητας των φαινομένων, είναι ταυτόχρονα και μια έννοια του αντικειμένου, συνεπώς μια παράσταση κατ' αίσθηση (sinnlich). Αυτή η διττή λει-

τουργία του σχήματος εγγυάται την ομοειδεια του γενικού και του επιμέρους, του καθόλου και του καθέκαστον, των καθαρών εννοιών της διάνοιας ή κατηγοριών και των αντικειμένων ως φαινομένων.

Το σχήμα είναι ο καθαρός όρος που μορφοποιεί την αισθητικότητα²⁰, ο κανόνας που καθορίζει την εποπτεία και τα αντικείμενα της εμπειρίας σύμφωνα προς κάποια καθολική έννοια²¹, η διαδικασία που παρέχει στην έννοια «αντικειμενική πραγματικότητα» και συνεπώς νόημα και σημασία²². Το «σχήμα» διαμεσολαβεί μεταξύ του συγκεκριμένου αντικειμένου και των αφηρημένων κατηγοριών της διάνοιας, προμηθεύει σε κάθε έννοια την εικόνα του²³ και συμβάλλει έμμεσα στην υπαγωγή, δηλαδή την αναπαραγωγή²⁴ του συγκεκριμένου αντικειμένου στην αφηρημένη καθολικότητα των εννοιών.

Έτσι τα αντικείμενα της εμπειρίας αναφέρονται «κάθε φορά έμμεσα στο σχήμα της φαντασίας»²⁵ για να υποταχθούν έμμεσα στην «κενή μορφή» (leere Form) και λογική αυτάρκεια της έννοιας²⁶.

Δεν έχει καμιά σημασία η συγκεκριμένη και ιδιαίτερη μορφή ενός αντικειμένου, η μοναδική, ανεπανάληπτη και ασύγχητη παρουσία του Άλλου που μου προσφέρει η εμπειρία²⁷.

Η ποιοτική Ετερότητα του καθέκαστον υποτάσσεται στην καθολική και σχηματική αδιαφορία της έννοιας, υφιστάμενη την ολοκληρωτική της έκπτωση. Η ενικότητα του πραγματικού, η οποία ούτε παράγεται, αλλά ούτε και ανάγεται στη λογική του ταυτιστικού Λόγου, δηλαδή στη λογική της έννοιας, αναιρείται ή μάλλον μηδενίζεται. Ο,τιδήποτε εξαιρείται από το σύνολο των παραστάσεων της ταυτότητας του υποκειμένου, της «πρωταρχικής-συνθετικής ενότητας της κατανόησης» (Ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption) είναι είτε αδύνατο ή γι' αυτήν, τουλάχιστον, ένα τίποτα, ένα μηδέν²⁸.

Είτε πρόκειται για την Ετερότητα του Θεού ή την Ετερότητα του ανθρώπινου προσώπου, την φυσική Ετερότητα των πραγμάτων και των ποιτήτων ή την Ετερότητα των ιστορικών γεγονότων, τα πάντα μηδενίζονται με την υποταγή τους στη λογική του ταυτιστικού Λόγου.

Αυτός ο «λογικός μηδενισμός» του Άλλου, του Ετέρου, του μη-ταυτού είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού των νεοτέρων χρόνων.

Και σ' αυτήν ακριβώς, την απόλυτη δεσποτεία της λογικής, δεσποτεία που τίθεται με την αναγωγή της Ετερότητας στην ταυτότητα, την υπαγωγή του καθέκαστον στην ολοκληρωτική

ηγεμονία του ταυτιστικού Λόγου, βλέπουν ο Horkheimer και ο Adorno την φιλοσοφική μορφή της μυθολογίας του διαφωτιστικού κινήματος.

Η προκειμένη μελέτη είναι μια δοκιμή κριτικής προσέγγισης του τρόπου, με τον οποίο οι θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας εκδέχονται την μυθολογία του Διαφωτισμού.

1. Καταρχήν διασαφηνίζεται η σημαντική δομή του υποκειμενικού ορθού Λόγου και αναλύονται, συστηματικά, τα δυο θεμελιώδη κατηγορήματα της Διαλεκτικής του: ο μηδενισμός και ο μύθος.

2. Ο τόπος εγκυρότητας της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού εστιάζεται, σε ριζική αντίθεση, προς τον Horkheimer και τον Adorno, αποκλειστικά και μόνο στην συνειδησιακή-υποκειμενική ορθολογικότητα, στη λογική και κοινωνική πρακτική του Λόγου που προσδιορίζει και ειδοποιεί την λεγόμενη φιλοσοφία του Υποκειμένου.

3. Σε μια συνοπτική πραγμάτευση της συμπλοκής του υποκειμενικού Διαφωτισμού και του ρομαντικού μύθου αναδιατυπώνονται οι ιστορικές-φιλοσοφικές προϋποθέσεις κατανόησης της μεταμορφωτικής λογικής του χειραφετητικού Ορθολογισμού σε μύθο της χειραφέτησης.

4. Σε μια άκρως ενδεικτική σημείωση καταβάλλεται μια πρώτη προσπάθεια αντιδιαστολής του ρομαντικού μύθου από το μύθο της αρχαιότητας.

II. Ο υποκειμενικός ορθός Λόγος και η φυσική πτώση

Στη θεμελιώδη για την όλη διαμόρφωση της Κριτικής Θεωρίας πραγματεία του Horkheimer, την «Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία», συνοψίζονται τα κυριότερα χαρακτηριστικά κατηγορήματα αυτού που σε μια σχετικά ύστερη μελέτη του επονομάζεται εργαλειακός Λόγος. Μια συγκριτική μελέτη των δύο κειμένων, της «Παραδοσιακής και Κριτικής Θεωρίας» και της «Κριτικής του Εργαλειακού Λόγου», θα μας οδηγήσει οπωσδήποτε στο συμπέρασμα, ότι η έννοια της «παραδοσιακής θεωρίας» ταυτίζεται με την έννοια του «εργαλειακού Λόγου».

Η σημασία, η αξία της θεωρίας αυτής θα μπορούσε να ανακεφαλαιωθεί στα εξής βασικά ιδιώματα: η παραδοσιακή έννοια της θεωρίας συγκροτεί ένα μαθηματικό σύστημα σημείων· στοιχεία

του συστήματος αυτού είναι τα μαθηματικά σύμβολα²⁹. σκοπός του η υποταγή του σύμπαντος των αντικειμένων και της ολότητας των πραγμάτων στην ταυτιστική δομή και λειτουργία του μαθηματικού συστήματος, της «συμβολικής λογικής» του συστήματος³⁰. Η λογική εξήγηση των φαινομένων που προτείνει η θεωρία αυτή, προϋποθέτει έναν «δualισμό» μεταξύ σκέπτεσθαι και είναι, διάνοιας και αίσθησης...»³¹. Η υπαγωγή του σύμπαντος των αντικειμένων στην εννοιολογική δομή των προδιατυπωμένων μαθηματικών γνώσεων ορίζει την έννοια της θεωρητικής εξήγησης των περιστατικών³² και γεγονότων. «Καθόσον κάτι φαίνεται ως δεδομένο, πρέπει να καταστεί δυνατόν, ώστε όλοι οι ορισμοί του να συσταθούν από τα θεωρητικά συστήματα, σε τελευταία ανάλυση από τα μαθηματικά· όλα τα πεπερασμένα μεγέθη παράγονται διαμέσου του απειροστικού λογισμού από την έννοια του απείρως ελαχίστου και ακριβώς αυτό είναι η παραγωγή τους. Το ενιαίο σύστημα αυτής της παντοδύναμης επιστήμης είναι το ιδανικό. Και επειδή τα πάντα στο αντικείμενο αναλύονται σε διανοητικούς ορισμούς, δεν είναι δυνατό να φανταστεί κανείς ως αποτέλεσμα αυτής της εργασίας τίποτα το στέρεο, το υλικό. Η καθοριστική, ταξινομική, ενοποιητική λειτουργία είναι το μοναδικό, στο οποίο τα πάντα θεμελιώνονται και στο οποίο αποβλέπει η ανθρώπινη προσπάθεια. Η παραγωγή είναι παραγωγή μιας ενότητας, και η παραγωγή καθ' αυτή είναι το παράγωγο»³³. Η ανάλυση των πάντων σε διανοητικούς ορισμούς, αυτό είναι που ορίζει την ταυτότητα του Διαφωτισμού. Στην «Κριτική του εργαλειακού Λόγου» ονομάζεται ο τρόπος αυτός σκέψης «υποκειμενικός Λόγος». Τέσσερα είναι τα βασικά χαρακτηριστικά που αποδίδονται στο «Λόγο» του Διαφωτισμού: ο «Διαφωτιστικός Λόγος» είναι υποκειμενικός, εργαλειακός, τυπικός και αντικειμενοποιητικός. Είναι υποκειμενικός ο Λόγος του Διαφωτισμού, επειδή κατανοείται ως «υποκειμενική δύναμη του πνεύματος»³⁴ ή του νοείν, ως υποκειμενική δύναμη συντηρητική του υποκειμένου³⁵, ως αφηρημένη λειτουργία του διανοητικού μηχανισμού· εργαλειακός, επειδή η πρακτική συλλογιστική του ταυτίζεται με την υπολογιστική και χρησιμοθηρική λογική των μέσων και των σκοπών: «Σε τελευταία ανάλυση αποδεικνύεται ο υποκειμενικός Λόγος ως η ικανότητα να υπολογίζει κανείς πιθανότητες και διαμέσου αυτών να αποδίδει σ' ένα δεδομένο σκοπό τα σωστά μέσα»³⁶. Και είναι τυπικός ο Λόγος του Διαφωτισμού, επειδή ανάγει τη σκέψη σε απλή ταυτολογία³⁷, υιοθετεί την τυπική λογική ως μορφή ενοποιητική του κόσμου, ως σχήμα μετατρεπτικό του κόσμου σε υπολογιζόμενο αντικείμενο, αναγνωρίζει τον αριθμό ως κανόνα

του, «αφού... ό,τι δεν διαιρείται δι' ενός αριθμού και τελικά δια του αριθμού ένα, είναι απλή αυταπάτη»³⁸, και μετατρέπει τη μαθηματική μέθοδο «σε τυπικό της σκέψης»³⁹. «Ο διαφωτισμός ταυτίζει εκ των προτέρων την αλήθεια με το μαθηματικοποιημένο και απόλυτα οργανωμένο από τη σκέψη κόσμο..., εξομοιώνει τη σκέψη με τα μαθηματικά. Μ' αυτόν τον τρόπο τα μαθηματικά απελευθερώθηκαν κι έγιναν απόλυτοι κριτές»⁴⁰.

Η εξομοίωση της σκέψης με τα μαθηματικά «μεταμορφώνει τη σκέψη σε πράγμα», «σε αυτόνομη αυτοματική διαδικασία», σ' ένα «εργαλείο» μαθηματικοποίησης της φύσης και αριθμοποίησης των κοινών του βίου. Ενώ κατά τη διάγνωση του Husserl, «η ίδια η φύση ιδεατοποιείται κάτω από την αιγίδα των νέων μαθηματικών»⁴¹, για τους θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας οι ίδιες οι γεωμετρικές και αριθμητικές αναλογίες κυριαρχούν «στην αστική δικαιοσύνη και στην ανταλλαγή των εμπορευμάτων». «Η αστική κοινωνία κυριαρχείται από την ισοδυναμία, η οποία κάνει το ανόμοιο συγκρίσιμο, ανάγοντάς το σε αφηρημένες ποσότητες»⁴².

Η ενάρθρωση της Φυσικής και Κοινωνικής Πραγματικότητας στην αντικειμενικοποιητική λογική των μαθηματικών και η ανασυγκρότηση του υπαρκτού στις πρακτικές δυνατότητες της τυπικής λογικής εξαλείφουν κάθε ποιότητα του βίου⁴³, «οδηγούν τους ανθρώπους σε πραγματική ομοιομορφία»⁴⁴, και μεταβάλλουν τα όντα σε α-νόητα αντικείμενα⁴⁵. «Οι πολυάριθμες συγγένειες ανάμεσα σ' όλα όσα υπάρχουν, έχουν καταργηθεί από τη μοναδική σχέση μεταξύ του υποκειμένου – που απονέμει – νοήματα και του αντικειμένου που στερείται νοήματος, μεταξύ της λογικής σημασίας και του τυχαίου φορέα μιας σημασίας»⁴⁶.

Η απόλυτη νοηματοδοτική εξουσία του υποκειμένου και η υπαγωγή των «αντι-κειμένων» στην «υποκειμενική» τυπική λογική – λογική στην οποία υποτάσσεται ολοκληρωτικά και αυτό τούτο το υποκείμενο – δεν εκμηδενίζουν μόνον την «πλειάδα των ποιοτήτων» και δεν αναιρούν απλώς την ιδιομορφία (ενικότητα) κάθε ετερότητας. «Η αχρηστευμένη φύση γίνεται χαοτικό υλικό, αντικείμενο μιας απλής ταξινόμησης και ο παντοδύναμος εαυτός γίνεται απλό έχειν, αφηρημένη ταυτότητα»⁴⁷.

Το τίμημα για την παρέμβαση της τυπικής λογικής στη «διοίκηση» των φυσικών φαινομένων είναι η υποτέλεια των φυσικών φαινομένων στην άτεγκτη κυριαρχία της τυπικής λογικής. Δεν υπάρχει πια καμιά διαλογική σχέση κοινωνίας μεταξύ ανθρώπου και φύσεως. «Στο τέλος είναι τα ίδια τα υποκείμενα χάριν των οποίων, οπωσδήποτε, άρχισε η υποταγή, η αντικειμενικοποίηση

και η απομάγευση της φύσης έτσι καταπιεσμένα, αντικειμενικοποιημένα και απομαγευμένα μπροστά στα μάτια τους, ώστε να μεταβάλλονται ακόμα και οι χειραφετητικές τους προσπάθειες στην αντίθεσή τους»⁴⁸. Ο εργαλειακός Ορθός Λόγος, δηλαδή η έλλογη φυσιογνωμία του Διαφωτισμού, είναι, τρόπον τινά, η ένσαρκη αυτοπαθής αντωνυμία ενός τραγικού πεπρωμένου: της «φυσικής πτώσης» του υποκειμένου. «Το εξωτερικό πεπρωμένο, στο οποίο έπρεπε να περιπλακούν οι άνθρωποι χάριν της χειραφέτησης από τη φυσική τους πτώση (Naturverfallenheit) είναι ταυτόχρονα και το εσωτερικό τους πεπρωμένο: το πεπρωμένο για το οποίο αυτο-πάσχει ο Ορθός Λόγος»⁴⁹.

Στη δεύτερη «παρέκβαση» της «Διαλεκτικής του Διαφωτισμού» καταδεικνύεται «πως η υποταγή καθετί φυσικού στο δεσποτικό υποκείμενο καταλήγει τελικά στην κυριαρχία της αντικειμενικότητας και της τυφλής φύσης»⁵⁰. Αυτή η «απόλυτη φυσική κυριαρχία» (η κυριαρχία πάνω στη φύση) είναι η «απόλυτη φυσική πτώση» (Naturverfallenheit)⁵¹.

Κινούμενοι στα ίχνη του Klages και του Nietzsche μεθερμηνεύουν οι ηγούμενοι της Κριτικής Θεωρίας τη σχέση της γνωσιολογικής τριάδας: υποκείμενο, αντικείμενο και Λόγος ως μια σχέση καταγωνισμού και καταδυνάστευσης⁵².

Ο κοινωνικός χαρακτήρας των κατηγοριών της σκέψης, των καθολικών και τυπικών λογικών εννοιών, της παραγωγικής μορφής της επιστήμης και του καταμερισμού της εργασίας «δεν είναι... έκφραση της κοινωνικής αλληλεγγύης, αλλά της άθραυστης ενότητας μεταξύ κοινωνίας και κυριαρχίας»⁵³.

Ενώ στον Μαρξ η αυτή λογική της αυτοσυντήρησης, η χειραφετητική ορθολογικότητα, προσάγει και συνιστά ως «διαλεκτική του συγκεκριμένου» την οικονομική-κοινωνική αλλοτρίωση και επαναστατική χειραφέτηση του υποκειμένου, στους Θεωρητικούς της Σχολής της Φραγκφούρτης αναστρέφονται τα πράγματα: η λογική της αυτοσυντήρησης, ο εργαλειακός υποκειμενικός Λόγος είναι η γενεσιουργός και συστατική αρχή της τεχνοκρατικής βαρβαρότητας και φθοράς της υποκειμενικότητας.

Στην ιστορία της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού απογυμνώνεται τελικά ο χειραφετητικός Λόγος ως υποκείμενος στην ολοκληρωτική δεσποτεία του υποκειμένου: «Οι άνθρωποι είχαν πάντα να διαλέξουν ανάμεσα στην υποταγή τους στη φύση ή στην υποταγή της φύσης στο εγώ. Με την επέκταση της αστικής εμπορευματικής οικονομίας, ο σκοτεινός ορίζοντας του μύθου φωτίζεται από τον ήλιο του υπολογιστικού Λόγου που οι παγερές ακτίνες του ωρίμασαν το σπόρο της βαρβαρότητας»⁵⁴. Οι μεταμορφώ-

σεις των αντικειμένων της φύσης που επιβάλλει παρεμβατικά ο υπολογιστικός Λόγος «μεταγγίζονται» στη φύση των υποκειμένων ως αντικειμενικές. Όπως επίσης και ο εργαλειακός χειρισμός της φύσης – του συνόλου των αντικειμένων – συνεπάγεται αναπόδραστα μια ανάλογη εργαλειακή σχέση μεταξύ των υποκειμένων⁵⁵.

Στη λογική αυτή των περιχωρητικών αντιδόσεων υποκειμένου-αντικειμένου συντελείται η αντικειμενικοποίηση του συνειδότος, η ολοκληρωτική απώλεια της «υποκειμενικότητας των υποκειμένων»⁵⁶. «Το υποκειμενικό πνεύμα που κάνει τη φύση, να χάσει την ψυχή της, κυριαρχεί σε τούτη τη φύση επειδή μιμείται την ακαμψία της και χάνει και το ίδιο την ψυχή του»⁵⁷.

Ο Ορθός Λόγος του Διαφωτισμού είναι μια «μίμηση του θανάτου»⁵⁸, η λογική του μια «λογική της κατάπτωσης»⁵⁹. Η φύση και ο «εαυτός» – απότοκα της «δεσποτικής διάνοιας» – μετασχηματίζονται σ' ένα γυμνό υπόβαθρο κυριαρχίας. Αυτό που τελικά πραγματώνεται ως αρχή όλων των σχέσεων είναι η εξουσία της ταυτότητας ή μάλλον το υποκείμενο στη μορφή της σκεπτόμενης ταυτότητας⁶⁰. Το αποτέλεσμα: ένας μηδενισμός υποκειμένου-αντικειμένου. «... η καθολική κυριαρχία στη φύση στρέφεται εναντίον του ίδιου του σκεπτόμενου υποκειμένου· δεν του αφήνει παρά αυτό το αιώνια ίδιο *Εγώ σκέπτομαι*, που πρέπει να συνοδεύει όλες τις ιδέες του. Το υποκείμενο και το αντικείμενο διαγράφονται. Το αφηρημένο εγώ, που νομιμοποιεί όλες τις δραστηριότητες καταγραφής και συστηματοποίησης, δεν έχει πια να κάνει παρά μόνο μ' ένα αφηρημένο υλικό που μόνη του ιδιότητα είναι να λειτουργεί σαν υπόβαθρο στη λειτουργία αυτή. Τελικά η εξίσωση που έχει ως όρους το πνεύμα και τον κόσμο λύνεται, αλλά μόνο με την αμοιβαία διαγραφή των δύο όρων»⁶¹. Ενώ το ευαγγέλιο του Διαφωτισμού ήταν η χειραφέτηση του υποκειμένου, τα εγκόσμια «επιφάνειά» του είναι ο ολοκληρωτικός μηδενισμός του.

Η «ευεργετική» πρόοδος της διανοητικής αυτονομίας – το πρωταρχικό και ταυτόχρονα εσχατολογικό σύμβολο της πίστης του Διαφωτισμού – μεταβάλλεται στην άσπονδή της αντίθεση: «Η κατάρα της ακατάσχετης προόδου είναι η ακατάσχετη οπισθοβασία»⁶². Η αμφισημία της «προόδου» αποκαλύπτεται στη σημαντική της πληρότητα: «Οι αντίνομίες της αντικειμενικής πραγματικότητας μαρτυρούν εκείνο το σημείο Διαλεκτικής του Διαφωτισμού, όπου πρόοδος και οπισθοβασία αλληλοσυνέχονται»⁶³.

Η Λογική του «εσπερινού» διαφωτιστικού πολιτισμού δεν επισημαίνεται μόνο στην άμεση ενάργεια της συσσωρευτικής «ανό-

δου» των παραγωγικών δυνάμεων, αλλά και στην παγκόσμια ιστορική απανθρώπιση των υποκειμένων παραγωγών. Στην «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» δε θριαμβολογείται απολύτως καμιά εξελικτική επαναστατική χειραφέτηση της ανθρωπότητας. Η βασική ερμηνευτική αρχή της παγκόσμιας ιστορικής διαδικασίας είναι μια «οπισθοβατική ανθρωπογένεση»⁶⁴.

Ο Διαφωτισμός «δεν είναι... μόνον απομύθευση ως *Reductio ad Hominem*, αλλά και αντίθετα ως *Reductio Hominis*, ως κατανόηση της απάτης του υποκειμένου, που διαμορφώνεται σε απόλυτο. Το υποκείμενο είναι η όψιμη και ωστόσο όμοια με την αρχαιότατη μορφή του μύθου»⁶⁵. Τα φιλοσοφικά-ιστορικά πορίσματα σχετικά με τη φιλοσοφία της Ιστορίας που προκύπτουν άμεσα από τη Διαλεκτική αυτή του Διαφωτισμού συντάσσουν μια «λογική» ιστορικής απαισιοδοξίας.

Η παγκόσμια ιστορία, διατείνεται ο Adorno στην «Αποφατική του Διαλεκτική», πρέπει να κατασκευασθεί και να αμφισβητηθεί ταυτόχρονα⁶⁶. Να αμφισβητηθεί ως μεταμόρφωση της ολοκληρωτικότητας (*Totalität*) σε θετική πραγματικότητα, ως απομυθολογημένη θετικότητα του εργαλειακού Λόγου⁶⁷, διαφορετικά, το τέλος θα είναι το «απόλυτο πάσχειν»· και να κατασκευασθεί ως λιποθυμία του ανθρώπου στην αντιμαχία του με τη φύση, αφού πια δεν είναι το αντικείμενο υποκείμενο (*Subjectum Subjectum*), αλλά το υποκείμενο-αντικείμενο (*Subjectum-Objectum*)⁶⁸.

Οι αναλογίες που απεργάζονται οι θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας μεταξύ φυσικής και κοινωνικής κυριαρχίας του υποκειμένου επιβάλλουν την διατύπωση ενός μονιστικού τύπου κυριαρχίας, όπου οι διαπροσωπικές δραστηριότητες, η πολυσημία των ερμηνευτικών δυνατοτήτων και η «ποιητική» σύσταση της ιστορίας εκτοπίζονται σ' έναν τόπο πρακτικής ηττοπάθειας.

Επειδή ο Adorno και ο Horkheimer ερμηνεύουν και κατανοούν την ιστορία του τεχνικού πολιτισμού ως μια «ιστοριο-γραφία» του εργαλειακού Λόγου, ως διαδικασία μιας εργαλειακής σχέσης μεταξύ φυσικής κυριαρχίας του ανθρώπου, κοινωνικής ταξικής κυριαρχίας και ατομικής κυριαρχίας των ορμών καταλήγουν σ' έναν κοινωνικό-θεωρητικό αναγωγισμό, σε μια απαισιόδοξη φιλοσοφία της Ιστορίας⁶⁹.

Τελικά η πρόοδος δεν αντικατοπτρίζεται ούτε στο «Λόγο» του πραγματικού, ούτε στη δυνατότητα των ποιητικών της ιστορίας ενεργημάτων που θα μπορούσε να συγκροτήσει μια κοινότητα επικοινωνίας και κοινωνίας προσωπικών ετεροτήτων, αλλά σε μια αποφατική «λογική» της ουτοπίας⁷⁰.

III. Η συμπλοκή του υποκειμενικού διαφωτισμού και του ρομαντικού μύθου. Ο «Λόγος» της μυθολογίας του Λόγου

Διαπιστώσαμε, ότι η ταυτότητα του Διαφωτισμού συνίσταται στην ανάλυση του Σύμπαντος των πραγμάτων και των υπαρκτών οντοτήτων σε διανοητικούς ορισμούς. Με τη διαπίστωση αυτή μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι το κίνημα του Διαφωτισμού ήταν μια πράξη του αναλυτικού Λόγου· το πνεύμα του φράζεται ως πνεύμα της νοησιαρχικής ανάλυσης⁷¹.

Μέσα από τους αναλυτικούς διαλογισμούς απογυμνώνεται η καθέκαστη ενικότητα των υπαρκτών ως μια ομοιόμορφη και καθ' αυτή αδιάφορη καθολικότητα ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο: κάθε καθολικότητα αποκαλύπτεται ως μία συσσώρευση στοιχειωδών ατόμων μιας αναλλοίωτης φύσης. Ακόμη και η «ουσία του ανθρώπου» είναι μία κατασκευή, διαμορφωμένη με βάση το θεωρητικό μοντέλο του ατόμου⁷². Από το Λόγο του υποκειμενικού Συνειδότης απορρέει και σ' αυτόν αντικατοπτρίζεται ο Θεός και ο κόσμος. «Όχι προτάσεις, αλλά εικόνες, όχι αποφάνσεις αλλά μεταφορές, κυριαρχούν στο μέγιστο μέρος των φιλοσοφικών μας πεποιθήσεων. Η εικόνα που δεσμεύει την παραδοσιακή φιλοσοφία, είναι η εικόνα του Συνειδότης ως ενός καθρέπτη που περιέχει διάφορες παρουσιάσεις. Χωρίς την ιδέα του Συνειδότης ως καθρέπτη δεν θα επιβαλλόταν ο ορισμός της γνώσης ως ακρίβεια παρουσίασης»⁷³. 'Ό,τι υπάρχει ή δεν υπάρχει ήταν μια αντικατοπτριζόμενη προβολή, το σύνολο των προκρίσεων του εικονικού και μεταφορικού λόγου του διαφωτιστικού υποκειμενικού Συνειδότης. Στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» αναδιατυπώνεται με κλασική ενάργεια ο τρόπος με τον οποίο εικονίζεται το Σύμπαν των αντικειμένων στο υποκείμενο: «Α priori ο Διαφωτισμός αναγνωρίζει ως είναι και ως συμβαίνει μόνο ό,τι μπορεί να αναχθεί σε μία ενότητα. Το ιδανικό του είναι το σύστημα από το οποίο όλα και το καθετί χωριστά έπονται»⁷⁴.

Στην ταυτότητα του πνεύματος και στο σύστοιχό της, στην ενότητα της φύσης, υποκύπτει η πλειάδα των ποιότητων⁷⁵.

Η υποταγή των ποιότητων και «υποστάσεων» στη λογική της ταυτότητας σήμαινε τον κυνικό μηδενισμό τους. «Ο κόσμος ως γιγάντια αναλυτική κρίση»⁷⁶ εξοστρακίζει κάθε οντική πραγματικότητα.

Ωστόσο, η κρίση του υποκειμενικού διαφωτιστικού Λόγου δε διαφαίνεται μόνο από τη μηδενιστική και ολοκληρωτική «βαρβα-

ρότητα», στην οποία «βούλιαξε» η ανθρωπότητα «αντί να εισέλθει σε αληθινά ανθρώπινες συνθήκες»⁷⁷. Η κρίση του αναλυτικού Λόγου έχει ταυτόχρονα κι έναν αυτοπαθή, αυτοαναφορικό χαρακτήρα. Η αυτάρκεια του Λόγου, έτσι επιχειρηματολογεί ο Schelling στην Φιλοσοφία της Μυθολογίας του, συνεπάγεται την αυτοαπώλειά του «στο εντελώς άλογο»⁷⁸. Ο αναλυτικός Λόγος και η τυπική λογική μένουν μετέωροι στο κενό, επειδή ο «εαυτός τους» αδυνατεί να θεμελιώσει τον εαυτό τους, επειδή με δικά τους μέσα δεν είναι αυτοθεμελιώσιμοι⁷⁹.

Στην ενδόμυχη αυτή απορία του αναλυτικού Λόγου, στον υποψιαζόμενο λογικό μηδενισμό του Διαφωτισμού και στην ασφυκτική παρουσία της μηχανιστικής ιδεολογίας του κράτους και του δικαίου θα μπορούσε κανείς να συνοψίσει τις αιτίες για την εμφάνιση του φυσιολατρικού και μυθοπλαστικού κινήματος του Ρομαντισμού⁸⁰. Η ρομαντική φιλοσοφία (Schelling, Schlegel, Novalis κ.τ.λ.) ήταν ένας «ποιητικός μετασχηματισμός» για την υπέρβαση της κρίσης νομιμότητας του αναλυτικού Λόγου⁸¹. Η ποίηση αναγορεύεται σε «μοναδικό αληθινό και αιώνιο όργανο, και ταυτόχρονα σε μαρτυρία της Φιλοσοφίας» (Schelling)⁸², σε «πρώτη και ύψιστη όλων των τεχνών και επιστημών» (Schlegel)⁸³.

Αυτή είναι η εφεύρεση στην αναζήτηση μιας αρχής που, όπως ισχυρίζεται ο Hölderlin, εξηγεί τις διαζεύξεις «στις οποίες σκεφτόμαστε και υπάρχουμε... και η οποία... είναι ικανή να αφανίσει τη διαμάχη μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου, μεταξύ του εαυτού μας και του κόσμου, και ακόμα μεταξύ του Λόγου και της αποκάλυψης»⁸⁴, μια διαμάχη που αποτέλεσε το σκάνδαλο και την αφορμή υπέρβασης του αναλυτικού Λόγου.

Ο τόπος συναίρεσης του υποκειμένου και αντικειμένου, ο συνδετικός κρίκος μεταξύ ποίησης και αναλυτικού Λόγου που καθιστά δυνατή την «επιστροφή της αναλυτικής επιστήμης στην Ιδέα του απολύτου», στην «εποπτεία της απόλυτης ταυτότητας στην αντικειμενική καθολικότητα» είναι αυτό που οι ποιητές και οι φιλόσοφοι του Ρομαντισμού όνομασαν «Νέα Μυθολογία»⁸⁵.

Ενώ ο αναλυτικός και εργαλειακός ορθολογισμός του Διαφωτισμού προϋποθέτει και συντηρεί το δυαλισμό υποκειμένου και αντικειμένου, βλέπουν οι επινοητές της «Νέας Μυθολογίας» (Schelling Hölderlin, Hegel, Schlegel, Novalis κ.τ.λ.) μια προλογική ενότητα, μία αδιαφιλονίκητη αμεσότητα μεταξύ ανθρώπου και φύσης, πραγματοποιημένη στο μύθο⁸⁶.

Ο μύθος διαπλάθεται σε καταφύγιο απελευθέρωσης της φύσης από τη δυναστεία του Λόγου, σ' ένα κοσμογονικό άσυλο διανθρώπινης αμοιβαιότητας, σε μία εναρμόνια ενότητα των ετερο-

τήτων. Έτσι η αντιπαράθεση⁸⁷ της ορθολογικότητας και του μύθου, του κριτικού αναλυτικού πνεύματος και μιας μυθικής ενωτικής εμπειρίας, υπήρξε αναπόφευκτη, μολονότι οπωσδήποτε δεν έλειψαν και οι προσπάθειες εναρμόνισής τους (π.χ. στο Herder). Το τίμημα της ρομαντικής αντιθετικής διαστολής μεταξύ μύθου και Λόγου ήταν η κατάδυση του Λόγου σ' ένα συγκεχυμένο έρεβος του μύθου και η ενθρόνιση των μυθικών δυνάμεων, του Χάους και του Ερέβους, σε αρχές διαμορφωτικές της ζωής και του κόσμου. «Γιατί αυτή είναι η αρχή κάθε ποίησης, επισημαίνει ο Schlegel στο λόγο του για τη μυθολογία: να αναιρέσει την πορεία και τους νόμους του ενορθόλογα σκεπτόμενου ορθού Λόγου (der Vernünftig denkenden Vernunft) και να μας μεταθέσει πάλι στην όμορφη σύγχυση της φαντασίας, στο πρωταρχικό χάος της ανθρώπινης φύσης, για το οποίο δε γνωρίζω κανένα ομορφότερο σύμβολο μέχρι τώρα απ' τον ποικιλόχρωμο συνωστισμό των αρχαίων θεών»⁸⁸.

Ενώ ο Schlegel αντιπαράθετει στην αναλυτική λογική της ορθολογικότητας έναν αναμφίβολα νοησιαρχικό ρομαντισμό του μυθικού παραλόγου, προσπαθούν οι αρχισυντάκτες του Γερμανικού Ιδεαλισμού να διαμεσολαθήσουν διαλεκτικά το μύθο με το Λόγο, την ορθολογικότητα του Διαφωτισμού με τη μυθολογία.

Όχι διάζευξη επιμεριστικών ολοτήτων, αλλά ενότητα διαλεκτική των επιμέρους σε απόλυτη ολότητα, όχι αντιθετική διαστολή αλλά συναίρεση των αντιθέσεων σε μια «αιώνια ενότητα», είναι το επαναστατικό σύνθημα της ποίησης του Hölderlin και της φιλοσοφίας του Εγέλου. Στο «Αρχαιότατο πρόγραμμα του συστήματος του Γερμανικού Ιδεαλισμού (1796-97) βρίσκει η τάση αυτή τη στοιχειώδη και ταυτόχρονα κλασική της μορφή: «Κατ' αρχάς θα μιλήσω εδώ για μια ιδέα, η οποία, καθόσον γνωρίζω, δεν ήρθε στο νου κανενός ανθρώπου – πρέπει να αποκτήσουμε μια νέα μυθολογία, αυτή η μυθολογία όμως πρέπει να είναι υπηρέτης των ιδεών, πρέπει να γίνει μια μυθολογία του Λόγου. Προτού κάνουμε τις ιδέες αισθητικές, αυτό σημαίνει μυθολογικές, δεν έχουν για το λαό κανένα ενδιαφέρον και αντίθετα προτού γίνει η μυθολογία ορθολογική, πρέπει ο φιλόσοφος να ντρέπεται γι' αυτήν. Έτσι πρέπει τελικά να δώσουν το χέρι διαφωτισμένοι και αδιαφώτιστοι, η μυθολογία πρέπει να γίνει φιλοσοφική και ο λαός λογικός (vernünftig), και η φιλοσοφία πρέπει να γίνει μυθολογική για να κάνει τους φιλοσόφους αισθησιακούς (sinlich). Τότε θα επικρατεί αιώνια ενότητα μεταξύ τους»⁸⁹.

Η μυθολογία του Λόγου είναι η συμβολική αισθητική του μύθου, ταυτίζεται σε τελευταία ανάλυση με την ποίηση, που αντλεί

το ανανεωτικό της δυναμικό από τον αρχαίο ελληνικό μύθο. Η μυθολογική ποίηση εντέλλεται από τους τέκτονες του Γερμανικού Ιδεαλισμού να γίνει τελικά αυτό που ήταν απ' αρχής: «δασκάλα της ιστορίας της ανθρωπότητας»⁹⁰. Ο κύριος λόγος αυτού του αιτήματος έγκειται, οπωσδήποτε, σε τούτο: ότι το αισθητικό ενέργημα είναι το ύπατο ενέργημα του Λόγου, «ότι η αλήθεια και το αγαθό είναι συναδελφωμένα μόνο στο κάλλος»⁹¹. Ο Έγκελος, ο πιθανότερος μάλλον συγγραφέας του «προγράμματος», βλέπει το κάλλος πραγματοποιημένο στο μύθο. Ο μύθος είναι η πραγματικότητα του κάλλους. Η αισθητοποίηση του Λόγου σημαίνει συνεπώς την εκμύθευσή του.

Η εκμύθευση όμως του υποκειμενικού Λόγου φαίνεται πως ήταν μάλλον αδύνατη χωρίς την αυτοπροβολή του υποκειμένου στο χθόνιο πάνθεον του μύθου, την ένταξη και την αναδημιουργία των Ολυμπίων στον σημαντικό διάκοσμο των κατηγοριών του υποκειμένου. Σε μια πρώτη ανάγνωση των «παραδόσεων» του Εγέλου «Περί της φιλοσοφίας της Θρησκείας» γίνεται άμεσα προφανές, ότι ο Έγκελος καθόλου δεν ενδιαφέρεται για την «Ορθοδοξία» της «θρησκείας της υπεροχής» (Ιουδαϊσμός), την «Ορθοδοξία» της «θρησκείας του κάλλους» (μυθολογία) ή την «Ορθοδοξία» της «θρησκείας της αλήθειας και ελευθερίας» (Χριστιανισμός)⁹². Εκείνο για το οποίο κυριολεκτικά κόπτεται αποδυόμενος σε μια βακχική άσκηση της έννοιας είναι η διαλεκτική ανάλυση του παντός στις ορθολογικές-εξουσιαστικές προσβάσεις του υποκειμένου. Έτσι, για να παραμείνουμε στη θεματική που εδώ ενδιαφέρει, η «υποκειμενικότητα», η «αυτοκαθοριζόμενη δύναμη», όπως την ονομάζει ο Έγκελος, ορίζεται ως «καθολική έννοια» της σφαίρας του μύθου, ως «βασικός του προσδιορισμός»⁹³.

Μέσα απ' την «άμεση φυσικότητα» (Unmittelbare Natürlichkeit), τη «φυσική ενότητα», το χάος, βλέπει ο Έγκελος να αναδύονται, να γενεσιουργούνται η γαία και ο Τάρταρος, το έρεβος και ο έρωτας, κοσμούμενοι με το κάλλος, να γίνονται γεννήτορες του Ουρανού και του Πόντου, του Ωκεανού και των Κυκλώπων, του Κρόνου και των Ολυμπίων, των θεών της «πνευματικής υποκειμενικότητας», όπως χαρακτηρίζονται⁹⁴.

Μυθικές μορφές ταυτίζονται με φυσικές δυνάμεις, άλλες πάλι με τη δύναμη της καθολικής αφάιρεσης⁹⁵ για να συναιρεθεί σύμφωνα με το τριαδικό διαλεκτικό σχήμα του Εγέλου η ορθολογικότητα με τη φυσικότητα, ο Διαφωτισμός με την κυριαρχία⁹⁶. Ο «πόλεμος μεταξύ του πνευματικού και του φυσικού» καταλήγει σε μια πάντα συγκεκριμένη και ταυτόχρονα διαλεκτική δυναμική

σπονδή της ενότητας των ετεροτήτων: του μύθου και του Λόγου, της φύσης και του υποκειμένου, της αμεσότητας και της αφαιρέσης.

Η σχέση αυτή μεταξύ Λόγου και μύθου ανακατασκευάζεται με ριζοσπαστικότερο τρόπο στη ρομαντική κριτική του Ορθού Λόγου, την Κριτική που ασκεί στον Ιστορισμό και το Θετικισμό ο Nietzsche. Ο πόλεμος μεταξύ του πνευματικού και του φυσικού που για τον Έγελο διαλεκτικά συναιρείται σε μια συγκεκριμένη μορφή συμφιλίωσης, μεταμορφώνεται στο Nietzsche σε μια «αιώνια διαμάχη μεταξύ της θεωρητικής και της τραγικής κοσμοθεωρίας»⁹⁷.

Καταφερόμενος δριμύτατα εναντίον της αφηρημένης θεωρητικής στάσης, εναντίον «της αφηρημένης αγωγής, του αφηρημένου ήθους, του αφηρημένου δικαίου, του αφηρημένου κράτους» αντιπαραθέτει ο Nietzsche τον τραγικό μύθο⁹⁸ ανάγοντάς τον σε ποιητική δύναμη κατ' εξοχήν κάθε πολιτισμού. «... Χωρίς μύθο... χάνει κάθε πολιτισμός την υγιή ποιητική φυσική του δύναμη: πρωταρχικά ένας, με μύθους περιβαλλόμενος, ορίζοντας αποπερατώνει ένα ολόκληρο κίνημα πολιτισμού στην ενότητα»⁹⁹.

Πρόκειται κατ' αρχάς για την ίδια αντιδιαστολή μεταξύ διαφωτιστικής-αναλυτικής ορθολογικότητας και μυθοποιητικής-ενωτικής εμπειρίας. Το μυθοποιητικό ένστικτο είναι εκείνο που συγκροτεί για τον Nietzsche τον ερμηνευτικό ορίζοντα σημαντικής των πραγμάτων¹⁰⁰. Ο κόσμος των μυθικών συμβόλων δαμάζει τη φύση και ασφαρίζει την αναπαραγωγή και ποίηση της ζωής. Στο μύθο υπάρχει συνεπώς ένα στοιχείο κυριαρχίας πάνω στη φύση, ένα στοιχείο δηλαδή του Διαφωτισμού¹⁰¹. Η Βακώνειος αυτή προσέγγιση του μύθου ορίζει τη «διαφωτιστική» διασάφησή του.

Ενώ στο στοχασμό του Εγέλου πρυτανεύει η πολύτροπη και πολυδύναμη πανσπερμία της υποκειμενικότητας (της πνευματικής¹⁰², της καθολικής άπειρης¹⁰³, συγκεκριμένης, τυπικής¹⁰⁴, αφηρημένης¹⁰⁵ κ.τ.λ.), της υποκειμενικής *Facultas* (δύναμης), που κατακλύζει το σύμπαν των εκφάνσεων της ιστορίας, «παρίσταται» στους αδιάλειπτους ακροβατισμούς του Nietzsche «η θέληση προς δύναμη», σε έσχατη ανάλυση η δύναμη προς δύναμη, ως η μεταφυσική αρχή κατ' εξοχήν του όλου: της γνώσης και της φύσης, της κοινωνίας και του ατόμου, της τέχνης και της ιστορίας, της ζωής και του θανάτου.

Η μυθική ενσάρκωση αυτής της δύναμης είναι η τραγική μορφή του Διονύσου. Ο Διόνυσος είναι το σύμβολο του αισθησιασμού και της ωμότητας¹⁰⁶, «μια μορφή προς την ενότητα, πέρα απ' το πρόσωπο, την καθημερινότητα, την κοινωνία, την

πραγματικότητα, πέρα απ' την άβυσσο της φθοράς: η εμ-παθής οδυνηρή έπαρση σε σκοτεινότερες, πληρέστερες, πιο μετέωρες καταστάσεις... η αιώνια θέληση προς τη γέννηση, προς τη γονιμότητα, προς την ανακύκλωση· το ενωτικό συναίσθημα της αναγκαιότητας της δημιουργίας και καταστροφής»¹⁰⁷.

Μέσα απ' το διονυσιακό: το άμορφο, άσωτο, ασιατικό στοιχείο του πολιτισμού αναφύεται το απολλώνειο, η θέληση για τη μορφή και το μέτρο, τη λογική και τις έννοιες¹⁰⁸. Ο Διαφωτισμός τελικά είναι μια εκπόρθηση, μια κατάκτηση, μια νίκη ταυτισμένη με την αρχέγονη μεταφυσική θέληση προς δύναμη και βίαιη κυριαρχία, όπως και «ο τραγικός μύθος των Ελλήνων».

«Οι τελευταίες ρομαντικές ερμηνείες της αρχαιότητας», διαπιστώνουν στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» ο Horkheimer και ο Adorno, που ακολούθησαν τα πρώιμα κείμενα του Νίτσε στη Γερμανία, «τόνισαν το αστικό και διαφωτιστικό στοιχείο του Ομήρου. Ο Νίτσε ήταν ένας από τους λίγους φιλοσόφους μετά τον Χέγκελ που αναγνώρισαν τη Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Διατύπωσε την επαμφοτερίζουσα σχέση του Διαφωτισμού με την κυριαρχία»¹⁰⁹.

Ταυτίζεται όμως πράγματι ο ρομαντικός τρόπος ερμηνείας του μύθου με τη μυθολογική σημαντική των Ελλήνων; Είναι οι προϋποθέσεις της μυθολογικής αγωγής του βίου συνάλληλες με τις προϋποθέσεις της «σκεπτικής αγωγής» του Ρομαντισμού και του Διαφωτισμού;

Μιλάει ο μύθος τη γλώσσα του Υποκειμένου, τη γλώσσα του διαφωτιστικού Συνειδότης, τη γλώσσα της ταυτότητας;

Οι πρωτεργάτες της Σχολής της Φραγκφούρτης δεν ασκούν απολύτως καμιά κριτική ούτε στην ρομαντική εκδοχή του μύθου, ούτε στον ερμηνευτικό ολοκληρωτισμό του υποκειμενικού Διαφωτισμού: το σφετερισμό του μύθου, των θεσμικών εκφάνσεων της ιστορίας, του Χριστιανισμού από το υποκείμενο. Παρά τη διάσπαρτη κριτική και μετακριτική τους στάση γενικά υιοθετούν, σε έσχατη ανάλυση, άκριτα τις ρομαντικές ερμηνείες του Nietzsche και του Εγέλου για να διαμεσολαθήσουν διαλεκτικά το Διαφωτισμό με το μύθο.

IV. Η μεταμόρφωση του χειραφετητικού ορθολογισμού σε μύθο της χειραφέτησης

Ήδη στους Προσωκρατικούς, η μετάβαση από το μύθο στη

φύση ήταν ένα τελεστικό ενέργημα απομύθευσης. Ο Διαφωτισμός των νεοτέρων χρόνων βλέπει στην πράξη αυτή μια ορμή – θέληση κυριαρχίας πάνω στη φύση, υπολογιστική και άκρως χρησιμοθηρική. Με τον τρόπο αυτό η διαφωτιστική απομύθευση απομυθεύει το μύθο. Ο φορέας της κυριαρχίας αυτής είναι το υποκείμενο. Το εργαλείο της η τυπική λογική. Αν όμως η απομυθευτική λειτουργία του Διαφωτισμού συντελείται με την αναγωγή των μυθικών μορφών στο υποκείμενο, τότε το ίδιος ο Διαφωτισμός, ο οποίος «πάντα πίστευε ότι βάση του μύθου είναι ο ανθρωπομορφισμός, η προβολή του υποκειμένου στη φύση»¹¹⁰, είναι μια μυθολογία. Η σύμφυση μεταξύ μύθου και Διαφωτισμού είναι αναπόφευκτη. «Ο ίδιος ο μύθος είναι ήδη Διαφωτισμός και ο Διαφωτισμός μετατρέπεται σε μυθολογία»¹¹¹.

Η διαλεκτική αυτή μεταξύ Διαφωτισμού και μύθου είναι μια διαλεκτική της αμοιβαίας συναίρεσης. Πολλές φορές μάλιστα, μύθος και Διαφωτισμός είναι απλή συνωνυμία. «Δεν πρέπει να υπάρχει καμία διαφορά ανάμεσα στο τοτεμικό ζώο, στα όνειρα των φαντασιόπληκτων και στην απόλυτη ιδέα»¹¹².

Συνοπτικά θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι: οι δομικές και «λειτουργικές» αναλογίες που εκμαιεύουν οι θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας από την «ρομαντιστική» σύγκριση μεταξύ ανιμιστικής μαγείας και λογικής, μύθου και Διαφωτισμού, οδηγούν σε μια παράδοση σύγκραση αμοιβαίας ανάλωσης. «Όπως οι μύθοι ήδη κάνουν διαφωτισμό (εξιστορούν, εξηγούν, ασκούν κριτική, εκφράζουν κυριαρχία, υποκαθιστούν, αρχή τους είναι η επανάληψη κ.λπ. Π.Α.), έτσι και ο Διαφωτισμός θυθίζεται σε κάθε βήμα πιο βαθιά στη μυθολογία, η οποία παίρνει το υλικό της από τους μύθους μόνο και μόνο για να τους καταστρέψει, και ως κριτής υποκύπτει στη γοητεία τους. Θέλει να ξεφύγει από τη διαδικασία της μοίρας και των αντιποίνων, ενώ εφαρμόζει αντίποινα επί της διαδικασίας αυτής. Στους μύθους κάθε συμβάν πρέπει να εξιλεωθεί για ό,τι συνέβη. Κι αυτό ακριβώς γίνεται στο Διαφωτισμό: μόλις συμβεί το γεγονός, μηδενίζεται»¹¹³.

Η αντιδικία μεταξύ Διαφωτισμού και μοίρας – μια αντιδικία που μοιάζει να καταποντίζεται στην απεραντοσύνη της αμοιβαίας επανάληψης – είναι απαύγασμα και γόνος της αυτής εξουσιαστικής, εργαλειακής λογικής όπως και ο μηδενισμός των γεγονότων.

Η ερμηνευτική τολμηρότητα και οι σαρωτικές κρίσεις του Horkheimer και του Adorno αμβλύνουν σε τέτοιο βαθμό την «ειδοποιό διαφορά» μεταξύ μύθου και «διαφωτιστικού»-εργαλειακού Λόγου, ώστε να προκύπτει μέσα από την προϋποτιθέμενη κοινή

λογική τους μια κοινή κοινωνική και ιστορική πρακτική. Η διαφορά μεταξύ αρχαίου ελληνικού μύθου¹¹⁴ και του «κίβδηλου μύθου των φασιστών» ως προς την Άτη-εξιλέωση¹¹⁵ των γεγονότων και πεπραγμένων είναι μια απλή διαφορά του τρόπου· το τέλος τους όμως είναι κοινό ή μάλλον ταυτόσημο: «Ο κίβδηλος μύθος των φασιστών εμφανίζεται ως ο αυθεντικός μύθος της αρχαιότητας, στο βαθμό που ο δεύτερος προσβλέπει στην τιμωρία, ενώ ο πρώτος την εφαρμόζει τυφλά στα θύματα. Κάθε απόπειρα να σπάσει ο καταναγκασμός που ασκεί η φύση οδηγεί σε μια ακόμη πιο μεγάλη υποταγή στο ζυγό της, επειδή ακριβώς σπάει η ίδια η φύση»¹¹⁶.

Το προϋποκείμενο σχήμα του λόγου που «νομιμοποιεί» αυτόν τον τρόπο κατανόησης του μύθου είναι η επαμφοτερίζουσα σχέση, που διατυπώνει ο Nietzsche, μεταξύ Διαφωτισμού και κυριαρχίας, μια σχέση, η οποία μεταφράζεται σε μια ενδόμυχη δισημία του διαφωτιστικού κινήματος: ο Διαφωτισμός είναι η «καθολική κίνηση του ύπατου πνεύματος» και ταυτόχρονα μια εχθρική προς τη ζωή, «μηδενιστική» δύναμη¹¹⁷.

Όσο και αν φαίνεται παράδοξο, συμπίπτουν οι δύο αυτές *Prima Facie* αντίρροπες τάσεις: ο ολοκληρωτισμός του σκέπτεσθαι και ο μηδενισμός του όντος. Η μεταφορά των ολοκληρωτικών και μηδενιστικών κατηγοριών του Διαφωτισμού στο μύθο της αρχαιότητας σημαίνει την αναχρονιστική-ερμηνευτική του προκαταδίκη.

Στην πρώτη παρέκβαση της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού υποβάλλεται σύνολη η Οδύσσεια του Ομήρου σε μία, πράγματι, αναχρονιστική κριτική βασιζόμενη σ' αυτή την προκριματική ερμηνευτική προσχεδία της ρομαντικής μυθολογίας¹¹⁸. Η βασική ιδέα που διέπει την ερμηνεία της αλληλουχίας του Διαφωτισμού και του μύθου, όπως αυτή «εσοδεύεται» μέσα απ' το «θεμελιώδες κείμενο του ευρωπαϊκού πολιτισμού»¹¹⁹, την ομηρική Οδύσσεια, συνοψίζεται στη συμπλοκή της προϊστορίας, της βαρβαρότητας και του πολιτισμού¹²⁰.

Μέσα από τη ρομαντική προκατανόηση της αρχαιότητας θεωρούνται ως στοιχεία κοινά του Διαφωτισμού και του αρχέγονου μύθου, η κυριαρχία, η εκμετάλλευση και η γυμνή βία¹²¹.

Ο αρχέτυπος όλων αυτών των κατηγορημάτων είναι ο Οδυσσέας: το «υποκείμενο» στη μορφή του ανελέητου διχασμού του· ο πολύτροπος άνδρας και πολύμητις, που αναγκάζεται μπροστά στην καταποντιστική δίνη των συγκυριών «να χρησιμοποιήσει βία απέναντι στη φύση που υπάρχει μέσα σ' αυτόν και στη φύση που υπάρχει έξω απ' αυτόν»¹²² με σκοπό τη διάσωση και συντήρηση

του εαυτού του.

Η βία στην οποία αποδίδεται ένας χαρακτήρας σωτηριολογικός, είναι μια βία του Λόγου. Ο Λόγος είναι η αρχή της αυτοσυντήρησης, δηλαδή η αρχή της αυτοκυριαρχίας¹²³.

Όλες οι έννοιες του δυτικού-ευρωπαϊκού Ορθολογισμού και Ρομαντισμού, έννοιες υποταγής και εξουσίας: το οριστικό υποκείμενο, η κυριαρχία, η αυτοσυντήρηση, ο Λόγος και η γνώση ως δύναμη, μεταστοιχειώνουν τα συμβάντα και τα γεγονότα του ομηρικού κόσμου σε συμβάντα και γεγονότα της αστικής κοινωνίας.

Υπάρχει ένας ρασιοναλιστικός αναγωγισμός στη Διαλεκτική του Διαφωτισμού – κλήρος και μία υποθήκη της σχολαστικής και καρτεσιανής Οντολογίας στη δυτική-ευρωπαϊκή «διαφώτιση». Τα πρόσωπα και τα πράγματα αναλύονται στο νοησιαρχισμό της γνώσης. Με αφετηρία αυτή την «αξιωματική»-ερμηνευτική προσχεδία θεωρείται η ομηρική «μήτις»¹²⁴ – συνώνυμο του «νου» ή «λογιστικού» της ψυχής του ανθρώπου –, ως η συστατική και συνολιστική δύναμη της ταυτότητας του εγώ, της αυτοσυντήρησης, της αυτοκυριαρχίας. Έτσι ο Οδυσσέας είναι το «πρότυπο του αστικού ατόμου»¹²⁵, το εγώ που φτάνει στην αυτοπραγμάτωση μόνο με την αυτογνωσία¹²⁶.

Η γνώση αποτελεί την ταυτότητα του ατόμου¹²⁷. Η αυτογνωσία ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο, η ορθολογική αυτοκυριαρχία διαπλάθει το εγώ του ατόμου, καθορίζει τη μορφωτική αγωγή της ταυτότητάς του και συνάγει «μέσα από την ανομοιοότητα όλων εκείνων των πραγμάτων που την αρνούνται»¹²⁸, την ενότητα του εαυτού.

Ερριμμένος ο εαυτός στην «πολλαπλότητα», στην «εκτροπή», στη «διάλυση»¹²⁹, σε μια απειράριθμη χορεία ανομοιοτήτων και αρνήσεων, ανασυγκροτείται δυνάμει και χάριν της δυνάμεως που λέγεται αυτοκυριαρχία. Αν όμως ο εαυτός είναι πράγματι μια λειτουργία της νοησιαρχικής αυτοσυντήρησης, τότε είναι ταυτόχρονα και μια αυτοθυσία.¹³⁰ Η ενότητα του εαυτού θυσιάζει στο βωμό του δεσποτικού Ορθού Λόγου τις αναρχικές δομές και τάσεις της φύσεως.

«Όπως όλοι οι ήρωες των μεταγενέστερων μυθιστορημάτων, έτσι και ο Οδυσσέας χάνει τον εαυτό του προκειμένου να τον ξαναβρεί: αποξενώνεται από τη φύση καθώς εγκαταλείπεται σ' αυτήν σε κάθε περιπέτεια και, κατά ειρωνικό τρόπο, τούτη η ανελέητη φύση – την οποία διαφεντεύει – θα θριαμβεύσει, όταν αυτός ο ανελέητος ήρωας επιστρέψει στην πατρίδα, ως δικαστής και εκδικητής, ως κληρονόμος των δυνάμεων από τις οποίες ξέ-

φυγε. Στο επίπεδο της ομηρικής εξιστόρησης η ταυτότητα του εαυτού είναι σε τέτοιο σημείο συνάρτηση των μη ταυτοσήμων, αποχωρισμένων, μη διαρθρωμένων μύθων, ώστε οφείλει να συνάγει τον εαυτό της από τους μύθους αυτούς»¹³¹. Στη διαλεκτική αυτή σύναξη του εαυτού και τις εμπειρικές αντιφατικές συναιρέσεις διαφεντεύει πάντα η ορμή της αυτοσυντήρησης¹³². Ο εαυτός συγκροτείται και τελικά σώζεται μέσα από μια διαλεκτική της αυτοθυσίας. «Ακόμη κι ο Οδυσσέας είναι μια θυσία: ο εαυτός που πάντα κυριαρχεί στον εαυτό του και παραμελεί γι' αυτόν τον λόγο τη ζωή· ο εαυτός που σώζει τη ζωή και τη θυμάται μόνο ως περιπλάνηση. Είναι όμως ταυτόχρονα και ένα θύμα που θυσιάζεται για την κατάργηση της θυσίας»¹³³.

Στην έννοια της θυσίας συγχωνεύονται τα πιο αντιθετικά κι ωστόσο για τους θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας, τα κατ' εξοχήν οριστικά της αυτοσυντήρησης ενεργήματα: η αποξένωση¹³⁴ και η σωτηρία¹³⁵, η απάτη¹³⁶ και η αυτογνωσία¹³⁷, η ανορθολογικότητα και η ορθολογικότητα¹³⁸, η αυτοαπώλεια και η αυτοσυντήρηση¹³⁹, η κυριαρχία του υποκειμένου και ο μηδενισμός του¹⁴⁰.

Όλα τα επιμέρους στοιχεία του αυτοσυντηρητικού Λόγου που συγκροτούν το τελετουργικό νόημα της ορθολογικής θυσίας (*rationales Opfer*): η εξαπάτηση, η πανουργία, η ανταλλαγή, η αλλοτρίωση και η σωτηρία, ανυψώνουν τα καταρρέοντα πρόσωπα της θυσίας στο επίπεδο της αυτογνωσίας, δηλαδή στο επίπεδο της αυτοσυντήρησης.

Αυτό δε σημαίνει οπωσδήποτε την καθολική εξιλέωση του θύματος. Η πρακτική της ορθολογικής θυσίας-θεσμός, έμφυτος στην ιστορία της κυριαρχίας – «είναι το σημείο μιας ιστορικής καταστροφής, ένα ενέργημα βίας που συμβαίνει όμοια στους ανθρώπους και στη φύση»¹⁴¹.

Είναι ο Διονυσιασμός του εργαλειακού Λόγου, το σκάνδαλο που εισήγαγε ο Nietzsche στη γνωστική «απολλώνεια» λειτουργία του Διαφωτισμού, η βία της νοησιαρχικής αυτονομίας που βιάζει και μηδενίζει τη φύση και τα πράγματα. Ταυτόχρονα όμως είναι ο «απολλώνειος» Λόγος που θυσιάζει τη φύση και το αισθητό για να τα διασώσει αναγωγικά στην έννοια και στο νοητό.

Από την προηγούμενη δοκιμή προσέγγισης της σχέσης μεταξύ Διαφωτισμού και μύθου μπορούμε να καταλήξουμε, οπωσδήποτε, στο εξής σχηματικό πόρισμα: Ο τρόπος κατανόησης και ερμηνείας του μύθου φαίνεται σαν μια αυτοπροβολή του εργαλειακού ορθού Λόγου.

Μόνο καθώς ο μύθος είναι διαφωτισμός, δηλαδή μόνο κα-

θόσον η εργαλειακή ορθολογικότητα του Διαφωτισμού ταυτίζεται με τη σημαντική του μύθου ή βλέπει τον εαυτό της αναλογικά εικονιζόμενο στην ιστορική, κοινωνική και ανθρωπολογική λειτουργία του μύθου, γίνεται ο μύθος γνωστικό αντικείμενο έρευνας στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού».

Τη στιγμή που η λογική αυτονομείται, αποβάλλει την διαφορά από τη θεωρία, παραιτείται συνεπώς από την καταφατική αναγνώριση της Ετερότητας ως Ετερότητας και αντικαθιστά τα συμβολικά «φαντάσματα» του μύθου με τον φетиχισμό των καθολικών εννοιών της διάνοιας, μεταβάλλεται ο Διαφωτισμός σε μυθολογία· ενώ η μυθολογία θεωρείται ως Διαφωτισμός, επειδή τα ταυτιστικά και αφαιρετικά ενεργήματα του νεοτερικού-υποκειμενικού Διαφωτισμού, θεωρούνται ως γνωστικά ενεργήματα του μύθου.

Έτσι η Οδύσσεια συνοψίζει την «αρχέγονη ιστορία» της υποκειμενικότητας, και η μορφή του Οδυσσέα είναι το αρχέτυπο του αστικού υποκειμένου, της ατομικής αυτοσυντήρησης, το κατ'εξοχήν ορθολογικό παράδειγμα του Διαφωτισμού.

Ο Οδυσσέας όμως ήταν πάντοτε ένας «άνδρας»¹⁴² και ουδέποτε υποκείμενο. Η έννοια της υποκειμενικότητας με όλους τους οντολογικούς και γνωσιολογικούς συνειρμούς που την ορίζουν είναι μια έννοια εντελώς άγνωστη στην αρχαϊκή όσο και στην κλασική ελληνική σκέψη.

Δεν είναι ο μύθος που κατανοείται στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού», αλλά ο λογικός κρυπτοθετικισμός του Διαφωτισμού είναι εκείνο που ταυτίζεται με το μύθο. Δεν υπάρχει καμιά απολύτως υποψία στους θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας ότι το στοιχείο που ειδο-ποιεί τη διαφορά μεταξύ μύθου και τυπικής λογικής είναι η υπερβατική-διαλεκτική του¹⁴³ διάθεση, ότι ο μύθος όπως και ο «έρωτας» χωρίς τελικά, οπωσδήποτε να συμπιπτουν, είναι ετεροειδείς συνθέσεις του «πόρου» και της «πενίας»¹⁴⁴ και ότι η εικονική του γλώσσα «αφηγείται... τον αγώνα του λόγου προς αυθυπέρβαση». Ο μύθος «δεν λέγει...», διαπιστώνει ο Κυριαζόπουλος, «ό,τι εννοεί, διότι τούτον είναι ανέκφραστον. Ό,τι λέγει δεν είναι ούτε το αφηγήσιμον ούτε το άφατον, αλλ' εν ρήμα, το οποίον μας πείθει δια μίαν μεταλογικήν παρουσίαν η οποία διαρρηγνύει την εννοιολογικήν της παράστασιν»¹⁴⁵.

Η μεταλογική ιδιότητα του μύθου παρεμφαίνεται στον απορητικό και θαυμαστικό χαρακτήρα του. «Ο γαρ μύθος σύγκειται εκ θαυμασίων» ερμηνεύει ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο της Πρώτης Φιλοσοφίας του¹⁴⁶.

Ό,τι είναι θαυμάσιο, είναι πρόξενος του απορείν και θαυμάζουν. Ήδη στον Ξενοφώντα και Πλάτωνα το απορείν και θαυμάζουν συγκροτούν μια «πειραστική» στάση φιλοσοφικού σκέπτεσθαι, η οποία αποσκοπεί στην αδιάλειπτη υπέρβαση της άγνοιας, στην εύρεση ενός γνωστικού «πόρου» της απορίας¹⁴⁷.

Κάθε τι το θαυμάσιο είναι γόνος μιας ιδιότυπης θέας. Η σύσταση του μύθου «εκ θαυμασίων» ούτε ορίζει ούτε καν υπαινίσσεται μια ταύτιση του «θαυμασίου» με το μύθο. Το θαυμάσιο δεν ταυτίζεται με το μύθο, επειδή ο μύθος δεν συγκροτεί τη μοναδική, αλλά μια δυνατή εκδοχή του.

Το όριο κύρους της μυθολογικής εκδοχής του «θαυμασίου» είναι η ίδια η φιλοσοφία, η δίωξη του «επίστασθαι» δια του «ειδένα». Κι ωστόσο αναμφισβήτητος είναι όχι μόνο για τους Προσωκρατικούς αλλά και για τους δύο κορυφαίους του κλασικού στοχασμού, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, ο κοινός τόπος καταγωγής της φιλομυθίας και της φιλοσοφίας. «Ο δ' απορών και θαυμάζων οίεται αγνοείν (διό και ο φιλόμυθος φιλόσοφος πως εστιν»¹⁴⁸. Δεν είναι συνεπώς η γνώση, αλλά η απορρητική και θαυμαστική άγνοια το κοινό σημείο που συναιρείται στο φιλομυθικό και φιλοσοφικό σκέπτεσθαι. Το κοινό αυτό σημείο ούτε λέγεται, ούτε κρύπτεται αλλά σημαίνεται. Και η ελληνική μυθολογία είναι μια δυνατή Σημαντική της απορίας και άγνοιας, μια Σημαντική που διασώζει με τη δική της εικονική γλώσσα τον ανένταχτο στην ταυτότητα και την έννοια αποφατισμό της θέας και την παρουσία των απορρητικών θαυμασίων.

Η «συλλήβδην» αυτή εκδοχή του ελληνικού μύθου μετατρέπει κατά ειρωνικό τρόπο, την ίδια την «Αποφατική Διαλεκτική» του Adorno – τη μοναδική για το συγγραφέα της δυνατότητα εξόδου από τη δαιμονική κρίση της διαλεκτικής του Διαφωτισμού σε μια μυθολογία.

Ωστόσο, αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι, ότι ο μύθος ως σημαντική αυθυπέμβαση του Λόγου δεν ταυτίζεται οπωσδήποτε με καμιά Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού όμως ταυτίζεται με μια μυθολογία: τη ρομαντική εκδοχή του μύθου.

Σημειώσεις

1. Βλ. I. Kant, «Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?», στον τόμο: E. Bohr (εκδ), *Was ist Aufklärung?*, Stuttgart 1974, σελ. 9.

2. Γύρω από το ερώτημα αυτό φαίνεται να συναρθρώνεται σύνολη η φι-

λοσοφική διαμάχη για τη σχέση και διαφορά μεταξύ νεοτερικότητας και μετανεοτερικότητας, μοντέρνου και μεταμοντέρνου. Για μια πρώτη πρόσβαση στα ποικίλα προβλήματα του Διαφωτισμού και τη συνεπαγόμενη διαμάχη βλ. Bahr (εκδ.), *was ist Aufklärung?...* όπ.π. Ελλην. μετάφρ., Mendelssohn, Kant, κ.ά.: *Τι είναι Διαφωτισμός*; μετ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, 1989. Το συναρπαστικό κεφάλαιο στη φαινομενολογία του Εγέλου:

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ffm 1970, σελ. 398-431. U. Anacker, *Natur und Intersubjektivität, Elemente zu einer Theorie der Aufklärung*, Ffm 1974. Χρ. Γιανναρά, *Σχόλιο στο άσμα ασμάτων*, Αθήνα, εκδόσεις, «Δόμος», σελ. 93-102. M. Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός*; Αθήνα 1988. Τ. Μπουγά, «Η κρίση του νοήματος», στο: Τ. Μπουγάς, *Αναζητήσεις, Φιλοσοφικά Δοκίμια*, Ρέθυμνο 1988, του ίδιου: *Η Φιλοσοφία της υποψίας*, Marx, Nietzsche, Freud..., αυτόθι. Γ. Βέλτσος, *Η διαμάχη, κείμενα για την νεοτερικότητα*, Αθήνα 1990. Ν. Σεβαστάκης, «Η ανύπαρκτη Διαμάχη», στο περιοδικό *Λεβιάθαν*, 1990, σελ. 123-126. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985. Alb. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Ffm 1965. Ihab Hassan, «The Critic as Innovator: The Turzing Statement in Frames», *Amerika studien*, Jg. 22, Heft I, 1977. Για την ιστορία της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού ιδιαίτερα: P. Kondylis, *Die Aufklärung*, Stuttgart 1961, του ίδιου: *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, εκδ. Θεμέλιο 1988.

3. Πρβλ. M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Ffm 1971, σελ. 78, ελλην. μετάφραση: Μ. Χορκχάιμερ/Τ. Αντόρνο, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφρ. Ζ. Σαρήκα, Αθήνα 1966, σελ. 106. Όπου γίνονται στη συνέχεια δικές μου μεταφραστικές παρεμβάσεις αναφέρεται ο τίτλος του πρωτοτύπου: «*Ο Διαφωτισμός αποπέμπει τη διαφορά από τη θεωρία*», αυτή είναι η διαπίστωση του Horkheimer και του Adorno στην προειρημένη μελέτη τους. Ο όρος ετερότητα δεν ταυτίζεται οπωσδήποτε εδώ με την έννοια της διαφοράς.

Η διαφορά είναι, και ασφαλώς όχι μόνο, ένα κατηγορήμα της ετερότητας. Αλλά, είτε προϋποτίθεται για τη σύσταση μιας ετερότητας είτε προκύπτει άμεσα, από την παρουσία μιας ετερότητας, ένα έχει σημασία: παραμένει πάντοτε μια μορφολογική-τυπική κατηγορία. Η ετερότητα, όπως χρησιμοποιείται εδώ, έχει ένα συνεκδοχικό χαρακτήρα: διαφυλάσσει τη διαφορά, αλλά και κατανοείται ταυτόχρονα ως υποστατική μοναδικότητα του Άλλου, του οποιουδήποτε Άλλου.

4. Βλ. το άρθρο «Aufklärung», στο: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe I*, München 1973, σελ. 142.

5. J.G. Hamann, «Brief an Christian Jacob Kraus», στο: *Ehrharel Bahr* (εκδ.), *was ist Aufklärung?*, όπ.π., σελ. 20.

6. Στο συμπέρασμα αυτό φαίνεται να καταλήγει και ο ίδιος ο Hamann ήδη στο πρώτο του σχεδίασμα μιας μετακριτικής του καθαρού Λόγου. Το κείμενο του Hamann αποτελείται από ιδιαίτερα ιδιοφυείς και κατ' εξοχήν επίκαιρες για το φιλοσοφικό στοχασμό, σήμερα, μετακριτικές παρατηρήσεις στην Κριτική του Καθαρού Λόγου του Kant, και δεν υπερβαίνει τις 22 προτάσεις. Για τη φιλολογική-κριτική επιμέλεια του κειμένου και τον σχετικό φιλοσοφικό σχολιασμό των θεμελιωδών θέσεων που περιέχει βλ. Oswald Bayer «Die Geschichten der Vernunft sind die kritik ihrer Reinheit. Ha-

manns weg zur Metakritik Kants», στο: Hamann-Kant-Herder, *Acta des vierten internationalen Hamann-Kolloquiums zu Herder-institut in Marburg/Lahn* 1985, εκδ. B. Gajek, Ffm, Bern-Paris-New York 1985, επίσης του ιδίου, «Hamanns Metakritik im ersten Entwurf» στο *Kant-Studien*, Heft 4, 1990, σελ. 435-453. Η πρόταση σχετικά με τον προβληματισμό που εδώ ενδιαφέρει έχει ως εξής: «Καθολικές και αναγκαίες γνώσεις ανεξάρτητες από κάθε εμπειρία, είτε εντεύθεν είτε εκείθεν, τούτο είναι αδιάφορο, θα... ανήγαγαν το Λόγο (*Vernunft*) σ' έναν Καθολικισμό (*Catholicismo*) και Δεσποτισμό (*Despotismo*), στον οποίο η θρησκεία θα έπρεπε να υποτάξει την αγιότητά της και η νομοθεσία το μεγαλείο της», βλ. αυτόθι, σελ. 438.

7. Έτσι χαρακτηρίζει ο Έγκελς τη μεταφυσική του νεοτερικού Διαφωτισμού. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie III*, Werke, Ffm 1975, σελ. 122.

8. Βλ. Μ. Χορκχάιμερ/Θ. Αντόρνο, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π., σελ. 100. Για την επιβεβαίωση αυτής της θέσης στους Condillac, Holbach, Kant, κ.τλ. βλ. Uk. Anacker, *Natur und intersubjektivität*, όπ.π.

9. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, τομ. 3 (2 εκδ.), σελ. 427, επίσης βλ. τους σχετικούς ορισμούς του Λόγου στο: I. Kant, *Kritik, der reinen Vernunft*, Darmstadt 1956, σελ. 333 και 314.

10. Υπερβατολογική μεθοδολογία σημαίνει στον Kant «τον ορισμό των μορφολογικών προϋποθέσεων ενός άρτιου συστήματος του καθαρού Λόγου», πρβλ. αυτόθι, σελ. 609.

11. Πρβλ. αυτόθι, σελ. 614.

12. Βλ. αυτόθι, σελ. 190.

13. Η κατανόηση του τρόπου υπαγωγής του καθέκαστον στο καθόλου προϋποθέτει, οπωσδήποτε, την εξαντλητική και παραλύουσα μελέτη του δυσκολότερου, κατά τη ρήση του Heidegger, κεφαλαίου της Κριτικής του Καθαρού Λόγου σχετικά με την «σχηματοποίηση των καθαρών εννοιών της διάνοιας». Βλ. αυτόθι, σελ. 187-194. Για μια ιστορική-κριτική εισαγωγή στα προβλήματα και τις ενδόμυχες απορίες της υπαγωγής των καθέκαστον στα καθόλου βλ. Χρ. Γιανναρά, *Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα 1988, σελ. 239-262. Για την σημαντική της λογικής υπαγωγής ενός αντικειμένου σε μια έννοια βλ. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Ffm, σελ. 102.

14. Για την «κατηγορία» ως ενότητα της καθαρής σύνθεσης της εποπτικής πολλαπλότητας και τη λειτουργία της στον τρόπο δυνατότητας συγκρότησης της γνώσης βλ. I. Kant, *Kritik-der reinen...* όπ.π., σελ. 116 κ.έ.

15. Αυτόθι, σελ. 137.

16. Αυτόθι.

17. Βλ. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π. σελ. 188. Μια διεξοδική ανάλυση του «σχήματος» και των θεμελιωδών υποδιαιρέσεων του: του σχήματος των καθαρών, μαθηματικών και εμπειρικών εννοιών της διάνοιας θα υπερέβαινε οπωσδήποτε, τα όρια αυτής της μελέτης. Παραπέμπω συνεπώς ενδεικτικά σε σχετική βιβλιογραφία. Βλ. ιδιαίτερα την παλαιά, αλλά πολύ διαφωτιστική μελέτη του J. Spindler, «Das problem des Schematismuskapitels der Kritik der reinen Vernunft», στο *Kant-studien*, τομ. 28, Berlin 1923, σελ. 276. Επίσης: Fr. Obergfell, *Begriff und Gegenstand bei Kant*, Würzburg, 1965. Fr. Ka-

ulbach, Immanuel Kant, Berlin-New York, 1982. M. Heidegger, *Kant und das problem der Metaphysik*, όπ.π.

18. Βλ. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π., σελ. 189.

19. Αυτόθι.

20. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π. σελ. 189. Με τον όρο αισθητικότητα μεταφράζει ο Αναστάσιος Γιανναράς τον γερμανικό όρο Sinnlichkeit. Βλ. I. Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, Εισαγωγή-μετάφραση-Σχόλια, Α. Γιανναρά, Τόμος δεύτερος, εκδ. Παπαζήση 1979, σελ. 160.

21. Αυτόθι, σελ. 190 κ.έ.

22. Πρβλ. J. Spindler, *Des problem des Schematismuskapitels...*, όπ.π. σελ. 276.

23. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π., σελ. 189.

24. Αυτό μάλλον πρέπει να σημαίνει η πρόταση του Kaulbach: «*Η υποκειμενική κίνηση του συνειδότης είναι ταυτόχρονα η αντικειμενική εκπόρευση του πράγματος*». Πρβλ. Fr. Kaulbach, I. Kant, όπ.π. σελ. 150.

25. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π. σελ. 189.

26. Πρβλ. τη χαρακτηριστική ρήση του Hamann: «*Σε τι συνίσταται το μυστικό του καθαρού Λόγου; Σε τι έγκειται η γνωστική του βδελυγμία και το μίσος του για την ύλη εν γένει και η μυστική του τάση σε μια κενή μορφή;*», στο O. Bayer, *Hamanns Metakritik im ersten Entwurf...*, όπ.π. σελ. 438.

27. Διαφωτιστικό παράδειγμα για την ολοκληρωτική αφαίρεση της έννοιας από το μοναδικό και συγκεκριμένο είναι η αναφορά του Kant στην έννοια του σκύλου: «*Η έννοια του σκύλου σημαίνει έναν κανόνα, κατά τον οποίο η φαντασία μου μπορεί να διαγράψει τη μορφή ενός τετράποδου ζώου χωρίς να περιορισθεί σε οποιαδήποτε μοναδική ιδιαίτερη μορφή, που μου προσφέρει η εμπειρία ή και σε μια καθέκαστη δυνατή εικόνα που μπορώ να παρουσιάζω συγκεκριμένα (in concreto)*». Πρβλ. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π. σελ. 190.

28. Βλ. αυτόθι, σελ. 136.

29. Βλ. M. Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, Ffm 1970, σελ. 14.

30. Αυτόθι, σελ. 13.

31. Αυτόθι, σελ. 19.

32. Αυτόθι, σελ. 16.

33. Αυτόθι, σελ. 20.

34. Πρβλ. M. Horkheimer, «*Mittel und Zwecke*», στο: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm 1985, σελ. 16.

35. Αυτόθι, σελ. 15.

36. Αυτόθι, σελ. 17.

37. Βλ. M. Horkheimer, Th. Adorno, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, 1986, σελ. 44.

38. «*Η τυπική λογική ήταν η μεγάλη σχολή της ενοποίησης. Πρόσφερε στους διαφωτιστές το σχήμα, σύμφωνα με το οποίο ο κόσμος μπορούσε να γίνει αντικείμενο υπολογισμού*». Αυτόθι, σελ. 23.

39. Αυτόθι, σελ. 24.

40. Αυτόθι, σελ. 42.

41. Πρβλ. Ed. Husserl, «*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

Transzendente Phänomenologie», στο *Philosophia*, Belgrad 1936, σελ. 95 κ.έ. Βλ. επίσης: *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού απ' όπου και η αναφορά*, σελ. 42.

42. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 24.

43. Βλ. τη χαρακτηριστική ρήση: «Από τον Παρμενίδη ως τον Ράσσελ το σύνθημα είναι ενότητα. Εξακολουθητικό είναι το αίτημα της καταστροφής των θεών και των ποιητών». Αυτόθι. Επίσης: «Στην ταυτότητα του πνεύματος και στο σύστοιχό της, στην ενότητα της φύσης, υποκύπτει η πλειάδα των ποιητών». Αυτόθι, σελ. 26.

44. Πρβλ. σελ. 29.

45. Πρβλ. σελ. 27.

46. Πρβλ. σελ. 27.

47. Πρβλ. αυτόθι, σελ. 24.

48. Πρβλ. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, 1969, σελ. 139.

49. Αυτόθι, σελ. 139.

50. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 16.

51. Βλ. Th. W. Adorno, «Fortschritt», στο: *Die philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Verhandlungen des 7 deutschen Kongresses für Philosophie, München, 1964, σελ. 40.

52. Βλ. A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Ffm 1985, σελ. 72.

53. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 38-39.

54. Αυτόθι, σελ. 49.

55. Βλ. Martin Jay, *The Dialectical Imagination; A History of the Frankfurt School and The Institute of Social Research 1923-1950*, Boston-Toronto, 1975. Γερμ. μεταφρ. *Dialektische Phantasie*, Ffm 1973, σελ. 306.

56. M.A. Wellmer, «Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen Zur Sprachanalytischen Wende Der Kritischen Theorie», στο *Theorien Des Historischen Materialismus*, Ffm 1977, σελ. 481. Βλ. επίσης του ίδιου: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Ffm, 1969, Κεφ. 3.

57. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 75.

58. Βλ. Th. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Ffm 1970, σελ. 200 κ.έ., Για την έννοια της μίμησης στον Adorno, βλ.: H. Gripp, Th. W. Adorno, *München-Wien-Zürich-Schöningh*, 1986, σελ. 124-127.

59. Πρβλ. Th. Adorno, «Logik des Zerfalls», στο: *Negative Dialektik*, Ffm 1970, σελ. 146.

60. Μολονότι ο Κονδύλης συγκαταλέγεται αναμφισβήτητα στους μεγάλους ειδικούς της ιστορίας του Διαφωτισμού δε φαίνεται να έχει κατανοήσει πλήρως την ενδόμυχη λογική του. Μιλάει για έναν παραγκωνισμό της λογικής στο πλαίσιο της εμπειριστικής γνωσιοθεωρίας (βλ. Π. Κονδύλης, «Ο Ελληνικός Διαφωτισμός και η έννοια της Μεταφυσικής» στο: *Φιλοσοφία*, Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα, 1980-1981, σελ. 427) και παραθεωρεί το μοναδικό, ίσως, απολυτοποιημένο υπόβαθρο του νοησιαρχικού και εμπειριστικού Διαφωτισμού: την ταυτότητα. «... τη νοησιαρχική γνωσιοθεωρητική αντίληψη, γράφει ο Κονδύλης στη μελέτη του, συμβαδίζει τουλάχιστον στα μάτια των αντιπάλων της, με την

πρόταξη της Λογικής και μάλιστα με την έννοια, ότι η άχρονη υφή και ισχύς των κανόνων τούτων της τελευταίας αποδιδόταν στην εξαρχής δε-δομένη συγκρότηση του ανθρώπινου νου. Η αντιστορικότητα του τελευταίου στερούσε έτσι τη γενετική έρευνα του σχηματισμού συλλογισμών κ.λπ. προκαταβολικά από το νόημά της. Ακριβώς στην ανιστορικότητα της νοησιάρχιας αντέταξε ο εμπειρισμός την «ιστορική μέθοδό του». Και η μελέτη της διαμόρφωσης της γνώσης με αφετηρία τα απλά στοιχεία της εμπειρίας και τη βαθμιαία σύνθεσή του βρήκε αμέσως την αντιστοιχία της στον τομέα της επιστημολογίας, με τη μορφή της επαγωγικής μεθόδου, που προχωρούσε κι αυτή από τα γνωστά και απλά στα σύνθετα και ακόμα και στα άγνωστα, εκτοπίζοντας την παραδοσιακή απαγωγική μέθοδο με την ίδια έννοια και με τον ίδιο τρόπο που κι η εμπειριστική γνωσιοθεωρία είχε παραγκωνίσει τη λογική». Για μια κριτική αντιμετώπιση της σχέσης λογικής και Διαφωτισμού βλ. Κ.Η. Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Ffm 1983.

61. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π. σελ. 43 (η υπογράμμιση είναι από τους συγγραφείς).

62. Πρβλ. M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, σελ. 70.

63. Βλ. Th. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Ffm 1970, σελ. 97.

64. Πρβλ. Fr. Grenz, Adorno, *Philosophie in Grundbegriffen*, Ffm 1974. Επίσης J.F. Schmücker, Adorno, *Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977.

65. Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, ό.π. σελ. 185.

66. Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, ό.π. σελ. 312.

67. Βλ. αυτόθι, σελ. 146.

68. Βλ. αυτόθι, σελ. 179.

69. Όμοια περίπου επιχειρηματολογεί και ο A. Honneth στο βιβλίο του: *Kritik der Reflexionstufen einer Kritischen Gesellschaftstheorie*, Ffm 1985. Η ιδέα μιας «ποιητικής σύστασης» της ιστορίας του είναι ασφαλώς άγνωστη. Αντίθετα βλ. Τάσος Μπουγάς, «Προβλήματα κοσμοθεωρίας, Η ιδέα του μέλλοντος», στο: *Αναζητήσεις, Φιλοσοφικά Δοκίμια*, Ρέθυμνο 1988, σελ. 73, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά: «Το «εσόμενο», σε αντίθεση προς το «γενόμενο» που είναι μονάχα νοήσιμο, είναι επιπλέον ποιήσιμο, κινητοποιώντας έτσι ταυτόχρονα τη γνώση και την πράξη».

70. Για τον τρόπο κατανόησης της ουτοπίας στον Adorno βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik* ό.π., σελ. 190.

71. Βλ. M. Frank, «Die Dichtung als Neue Muthologie» στο: *Mythos und Moderne*, εκδ. K.H. Bahrer, Ffm 1983, σελ. 21.

72. Αυτόθι.

73. Πρβλ. R. Porty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979. (Η μετάφραση που κάνω από το γερμανικό: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Ffm 1987, σελ. 22.

74. Πρβλ. Horkheimer-Th. Adorno, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π. σελ. 23.

75. Βλ. αυτόθι, σελ. 26.

76. Αυτόθι, σελ. 44.

77. Πρβλ. αυτόθι, σελ. 11.

78. Βλ. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, εκδ. W.P. Schelling Stuttgart

1856-1861 11/1, σελ. 239, επίσης: M. Frank, *Die Dichtung als «Neue Mythologie»*, όπ.π. σελ. 22.

79. Βλ. σχετικά M. Frank, *Die Dichtung* κ.τλ. σελ. 23.

80. Βλ. αυτόθι, σελ. 21-29.

81. Αυτόθι, σελ. 26.

82. Βλ. Schelling, *Sämtliche Werke* 1/3, σελ. 627/8.

83. Fr. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, εκδ. Ernst Behler, München Paderborn-Wien 1958, III σελ. 7.

84. Hölderlin, *Werke und Briefe* (εκδ. Fr. Beibner και J. Schmidt Ffm 1969 11, σελ. 851). Στο απόσπασμα του Hölderlin «*Κρίση και είναι*» και στο «*Πνεύμα του Χριστιανισμού*» του Εγέλου θεωρείται ως τόπος διαμεσολαθητικός της ενόητας υποκειμένου-αντικειμένου, ως τόπος δηλαδή συναιρετικός του dualισμού ελευθερίας και φύσης η αγάπη, η θεότητα (βλ. G.W.F. Hegel, *Der Geist Des Christentums*, Schriften 1796-1800). Η μέγιστη σημασία του θείου ως προς την υπέρβαση της αντίθεσης υποκειμένου-αντικειμένου και ο τρόπος κατανόησης του Θεού από τους ρομαντικούς θα απαιτούσε τη συγγραφή μιας άλλης μελέτης. Σχετικά με το Θεό των ρομαντικών βλ. το βιβλίο του Πατρολόγου Μ. Αζκούλ, *Αντιχριστιανισμός*, Αθήνα 1985, μετάφρ. Πέτρου Αθ. Μπότση, σελ. 53, κ.έ.

85. Βλ. σχετικά: M. Frank, *Die Dichtung...* ό.π., σελ. 27.

86. Βλ. Reter Bürger, «Über den Umgang mit dem Anderen der Vernunft», στο: *Mythos und Moderne*, εκδ. K.H. Bohrer, Ffm, 1983, σελ. 46.

87. Ως κλασικό παράδειγμα αντιθετικής αντιδιαστολής μεταξύ μύθου και Διαφωτισμού αναφέρουμε ενδεικτικά ένα απόσπασμα από τη ρομαντική φιλοσοφία του Schlegel: «Ό,τι διδασκόταν ήδη στις αρχαίες κοσμογονίες, ότι η νύχτα είναι η μητέρα όλων των πραγμάτων, τούτο ανανεώνεται στη ζωή καθενός ανθρώπου: από ένα πρωταρχικό χάος διαμορφώνεται διαμέσου αγάπης και μίσους, συμπάθειας και αντιπάθειας ο κόσμος. Ακριβώς πάνω στο έρεθος, όπου χάνεται η ρίζα της παρουσίας μας, πάνω στο ακατάλυτο μυστικό στηρίζεται η μαγεία της ζωής, αυτό είναι η ψυχή κάθε ποίησης. Ο Διαφωτισμός που δεν έχει κανένα σεβασμό μπροστά στο έρεθος είναι επομένως δριμύτατος αντίπαλός της και την αναχαιτίζει με κάθε δυνατό τρόπο». A.W. Schlegel, «Allgemeine Übersicht des Gegenwärtigen Zustandes der Deutschen Literatur», στο: *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, εκδ. του F. Finke, Stuttgart, 1974, σελ. 65.

88. Βλ. F. Schlegel, *Kritische Schriften*, εκδ. W. Rasch, München 1964, σελ. 502.

Η επάνοδος στο μύθο ήταν η εκπλήρωση της νοσταλγίας για αμεσότητα πέρα από κάθε παρεμβατική δεσποτεία της έννοιας πάνω στη φύση. Στο μύθο δεν παρεμβάλλεται καμιά διάζευξη μεταξύ γνωστικού υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης. Το συμβολικό σύμπαν του μύθου – αυτή είναι η επαναστατική τομή που εισήγαγε ο Schelling στη μυθολογική έρευνα – δεν είναι αλληγορικό αλλά «ταυτηγορικό»: ο μύθος δεν είναι γνώση ενός άλλου αντικειμένου· ούτε αναφέρεται, ούτε «αγορεύει» μια κάποια άλλη ετερότητα. Ο μύθος είναι το είναι ως λέξη-περιεχόμενο· στη συμβολική του δομή συμπίπτει το σημαίνον και το σημαίνόμενο, το νόημα και η σημασία· συμφύονται το σύμβολο και το περιεχόμενό του. Στην ταυτηγορική

αυτή εκδοχή του μύθου περιέχεται η δυνατότητα της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού, της μεταμόρφωσης του Διαφωτισμού σε μυθολογία. Σχετ. με την ταυτηγορική εκδοχή του μύθου βλ. J.R. Vernant, *Mythe et Société en Grèce Ancienne*, Paris 1981 (γερμανική μεταφρ. *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Ffm 1987, σελ. 207).

89. Βλ. *Mythologie der Vernunft, Hegels «Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*. Εκδ. Chr. Jamme και H. Scheneider, Ffm, 1984, σελ. 13-14.

90. Αυτόθι, σελ. 13.

91. Αυτόθι, σελ. 12.

92. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion 11*, Werke 17, Ffm 1969, σελ. 50-92, 96-173, 185-344.

93. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion 11*, Werke 17, Ffm 1969, σελ. 97.

94. Αυτόθι, σελ. 101.

95. Αυτόθι.

96. Η κατάληξη στο συμπέρασμα αυτό προϋποθέτει τη μελέτη όλης της ενότητας της σχετικής με το μύθο. Βλ. αυτόθι, σελ. 96-154.

97. Πρβλ. βλ. Fr. Nietzsche, *Werke*, εκδ. K. Schlechta, München 1973, τομ. 1, σελ. 95.

98. Βλ. αυτόθι, σελ. 125. Επίσης, Bürger, *Über der Umgang...* ό.π. σελ. 47.

99. Βλ. Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Nietzsche Werke, τομ. 111/1, σελ. 141.

100. Βλ. W. Lange, «*Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche*», στο: *Mythos und Moderne*, εκδ. K.H. Bohrer, Ffm 1983, σελ. 112.

101. Αυτόθι, σελ. 117.

102. Σελ. 104.

103. Σελ. 105.

104. Σελ. 128.

105. Σελ. 155, 338.

106. Βλ. Nietzsche, *Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werke*, Stuttgart, σελ. 683.

107. Αυτόθι.

108. Σελ. 684.

109. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π., σελ. 61-62.

110. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π., σελ. 23.

111. Αυτόθι, σελ. 16.

112. Αυτόθι, σελ. 21.

113. Αυτόθι, σελ. 28. Επίσης βλ. τη χαρακτηριστική πρόταση: «Η αρχή της εμμένειας της εξήγησης κάθε συμβάντος ως επανάληψης, την οποία αντιπροσωπεύει ο Διαφωτισμός εναντίον της μυθικής φαντασίας, είναι η αρχή του ίδιου του μύθου», Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ό.π. σελ. 15.

114. Η αναφορά στον ελληνικό μύθο γίνεται χάριν παραδείγματος. Στη «*Διαλεκτική του Διαφωτισμού*» το ίδιο ερμηνευτικό σχήμα εφαρμόζεται στην παγκόσμια μυθολογία των προϊστορικών χρόνων.

115. Στην μυθολογική ποίηση των Ελλήνων η Άτη θεωρείται ως «... η

- υπό του θείου εμβληθείσα μανία, διασάλευσις των φρενών, παραφροσύνη, ιδίως η προς όλεθρον του εκμανέντος άγουσα». Ενώ στην προσωποποιημένη της μορφή είναι η θεά η «ολεθρίαν μανία εμπνέουσα, εις σάλον τας φρένας εμβάλλουσα, εις αφρόνας και ολεθρίας πράξεις παρασύρουσα». Βλ. Δημητράκου, Λεξικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης, Αθήνα 1949, σελ. 1137. Ενδεικτικά βλ. Ομήρου Ιλιάς, Α 412 και Τ 88, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά. «Ζεύς και μοίρα και Ερινύς φρεσίν έμβαλον άγριον άτην». Για το ηθικό σχήμα: ύβρις-τίσις-κάθαρσις που διακρίνει τη ποιητική μυθολογία της Οδύσσειας βλ. Β. Καλογερά, *Αισθητική ερμηνεία του Ομήρου. 2. Αισθητική ανάλυση της Οδύσσειας Θεσνίκη* 1976, σελ. 17.
116. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π., σελ. 30.
117. Αυτόθι, σελ. 62.
118. Βλ. Ρ. Bürger, «Über den Umgang» κ.λπ., στο *Mythos und Moderne*, σελ. 44.
119. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π., σελ. 63.
120. Αυτόθι, σελ. 99.
121. Αυτόθι, σελ. 63.
122. Αυτόθι, σελ. 66.
123. Αυτόθι, σελ. 66.
124. Η λέξη μήτις παράγεται από το μητιάω-ω, μεσ. μητιώμαι, μητίομαι και σημαίνει την ικανότητα «του δίδειν σοφάς συμβουλάς», σοφία, ευφυΐα, σύνεσις, επιδεξιότης, πανουργία, πονηρία, δεξιότης. Τόσο η ελληνική μήτις όσο και το σανσκριτικό *matra-m* (μέτρον, περισκεψις), ανάγονται ετυμολογικά στην ιαπετική, δηλαδή ινδοευρωπαϊκή ρίζα *me* – ή *met* –, ρίζα που μαρτυρείται από το ελληνικό μέτρον. Βλ. Ι. Σταματάκου, Λεξικόν αρχαίας ελληνικής γλώσσης, Αθήνα 1972, σελ. 625. Για τη σχέση των όρων: μήτις, νους, λογιστικόν βλ. Wilamowitz-Moellendorf, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927, σελ. 190. Για μια διασάφηση του επιθέτου πολύμητις σε σχέση με άλλα συνωνυμικά κατηγορήματα του ήθους του Οδυσσέα στην Ομηρική Ιλιάδα και Οδύσσεια, βλ. την μελέτη του Δ. Μαρωνίτη, *Αναζήτηση και Νόστος του Οδυσσέα. Η διαλεκτική της Οδύσσειας*, Κέδρος 1978, σελ. 83 κ.έ.
125. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π., σελ. 61.
126. Αυτόθι, σελ. 64.
127. Αυτόθι, σελ. 65.
128. Αυτόθι, σελ. 65.
129. Αυτόθι, σελ. 65.
130. Βλ. Alb. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Vernunftkritik nach Adorno*, Ffm, 1985, σελ. 150.
131. «Διαλεκτική του Διαφωτισμού», σελ. 65-66.
132. Βλ. σελ. 64, 66, 67.
133. Πρβλ. Μ. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, όπ.π., σελ. 52.
134. Βλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 66.
135. Αυτόθι, σελ. 71.
136. Αυτόθι, σελ. 68.
137. Πρβλ. σελ. 69. «Μέσω του Οδυσσέα μόνο το στοιχείο της εξαπάτησης μέσα στη θυσία... ανεβαίνει στο επίπεδο της αυτογνωσίας».

138. Αυτόθι, σελ. 71.

139. Αυτόθι.

140. Αυτόθι, σελ. 72.

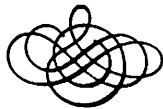
141. Αυτόθι, σελ. 69.

142. Για τον ομηρικό τρόπο κατανόησης του ανθρώπου βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη του Bruno Snell, «Η ομηρική αντίληψη για τον άνθρωπο», στο Bruno Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής Σκέψης*, Αθήνα 1981, σελ. 19-42.

143. Πρβλ. Σπ. Δ. Κυριαζόπουλου: *Ελευθερία και αυθυπέμβαση*, Αθήνα, 1, 1962, σελ. 101-104.

144. Αυτόθι, σελ. 103.

145. Αυτόθι, σελ. 104.



Θέσεις

ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ - ΚΡΙΤΙΚΗ
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΑΛΗΣ ΤΩΝ ΤΑΞΕΩΝ

«Νέες ιδέες» – παλιές συγκρούσεις

Της Σύνταξης: Στη δίνη της εσωτερικής πολιτικής αστάθειας και της διεθνοπολιτικής αταξίας

Τάσος Κυπριανίδης: Η αστική τάξη, η μαγείρισσα, το σκοινί και η κρατική εξουσία. (Σημειώσεις για τις ανατροπές στην ΕΣΣΔ)

Θράσος Λεβαδίτης: Η αθλιότητα της αθλιότητας. (Η απολογητική θεωρία του Π.Ι. Παραρά, χαρακτηριστικό δείγμα τεκμηρίωσης των «νέων ιδεών» της Δεξιάς)

Χρήστος Τυροβούζης: Συνασπισμός: η πενιχρή πρόοδος μιας αμελητέας Αριστεράς

Χρήστος Βαλλιάνος: Μια πρώτη προσέγγιση στο μάρκετινγκ και τη διαφήμιση

Giorgio Baratta: Ο Γκράμσι και η κριτική του αμερικανισμού

Χριστίνα Γιαννούλη: Το τέλος της εκμετάλλευσης και η βασιλεία των παραγωγών. Η σαινισμονική ουτοπία

Γιώργος Σταμάτης: Για τη νεορικαρδιανή ερμηνεία του κέρδους

Θέμης Μπόκαρης: Η ρύπανση του Λεκανοπεδίου Ιωαννίνων από τη βιομηχανία ΕΛΒΙΕΞ

ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ-ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ

1991

37

Σύστημα στρατηγικών ονοματοθεσίας και κοινωνικός μετασχηματισμός: Η περίπτωση της Μακεδονίας

*Αντώνης Γεωργούλας**

Προς την υπέρβαση της αντίθεσης «παραδοσιακό»-«σύγχρονο»

Α. Η αποδοχή ως αξίωμα της κοινωνικής εξέλιξης ή ανάπτυξης του μονοπροσδιοριστικού ρόλου είτε της πρότασης σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος παράγει κοινωνία μετασχηματίζοντας την φύση¹, είτε αυτής σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος παράγοντας αξιολογικό σύστημα παράγει κοινωνία² αποτρέπει την ερευνητική προσοχή από τον εντοπισμό των σχέσεων που υπάρχουν ανάμεσα στην υλικότητα και την ιδεολογία. Κατά τον ίδιο τρόπο, η μεθοδολογική ιδεοτυπική αντίθεση ανάμεσα στο «παραδοσιακό» και στο «σύγχρονο», ακόμα και στην πρόσφατη παραλλαγή που παρουσιάζεται από τον J. Habermas (μυθική ή μεταφυσικο-θρησκευτική σκέψη εναντίον της ορθολογικής)³, αδυνατεί να συνεισφέρει στον εντοπισμό των δυναμικών εξέλιξης, ανάπτυξης και μετασχηματισμού των κοινωνιών.

Ανάμεσα βέβαια στις δύο ακραίες θέσεις υπάρχει πληθώρα προσπαθειών θεωρητικών και μεθοδολογικών επανασυνθέσεων και προτάσεων. Όπως, για παράδειγμα λόγω σχετικής επικαιρό-

* Ειδικός επιστήμονας Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

τητας, αναγνωρίζοντας με τον J. Elster την θέση σύμφωνα με την οποία «η δομή και ο μετασχηματισμός όλων των κοινωνικών φαινομένων δύναται *in principio* να εξηγηθούν στο επίπεδο των ατόμων –ιδιότητές τους, στόχοι τους, ιδέες τους»⁴, είναι σαν να εμψυτεύουμε στο σύνολο του κοινωνικού κόσμου, άχρονα και εκτός πλαισίου συνθηκών, τα βλέμματα και τα σχήματα σκέψης αυτών που στο χώρο του καταμερισμού της εργασίας επαγγέλλονται τη συστηματικοποιημένη ερμηνεία των φαινομένων⁵. Όμως ανάμεσα στον αντικειμενιστικό σχολιασμό στατιστικών σειρών με στόχο την επεξήγηση της κοινωνικής εξέλιξης μέσω εναλλαγής τρόπων παραγωγής και στην φορμιστική ερμηνεία της αρχετυπικής επανάληψης ή ακόμα της ψυχολογικοποίησης και του άχρονου ωφελιμισμού που επιβάλλει κάθε μεθοδολογικός ατομισμός, θα μπορούσε να επαναδραστηριοποιηθεί η μεθοδολογική πρόταση του M. Mauss, σύμφωνα με την οποία κάθε αναπαράσταση οφείλει να αναχθεί σε ένα δομικό γεγονός, ένα δομικό γεγονός στο προηγούμενό του και μια αναπαράσταση σε μία άλλη αναπαράσταση⁶.

Ο J. Habermas⁷ για να ορίσει την «σύγχρονη σκέψη» καταφεύγει στις θεωρούμενες ως αντίθετές της, «μυθική» και «μεταφυσικο-θρησκευτική σκέψη». Στο σημείο αυτό θάπρεπε να τονιστεί ότι δεν υπάρχει ουσιαστική διαφοροποίηση ούτε από το σχήμα του Compté, ούτε και από τα αντιθετικά σχήματα των «πατέρων θεμελιωτών» της Κοινωνιολογίας. Όταν παραμένουμε στο επίπεδο της θεωρητικής κατασκευής των ιδεότυπων ή όταν περιοριζόμαστε στην μηχανιστική σύγκριση δύο ιδεότυπων, υπάρχει εγγενής αδυναμία περιγραφής των διαδικασιών μετάβασης από ένα τύπο κοινωνικής οργάνωσης (όπου αντιστοιχεί ο πρώτος ιδεότυπος) σε έναν άλλο τύπο κοινωνικής οργάνωσης (όπου αντιστοιχεί ο δεύτερος ιδεότυπος). Έτσι, για παράδειγμα, η μετάβαση από ένα «σύστημα σκέψης» σε ένα άλλο δεν είναι ανεξάρτητη από τον βαθμό τεχνολογικής ανάπτυξης της αντικειμενικοποίησης. Η ανάπτυξη της τεχνολογίας της αντικειμενικοποίησης είναι αυτή που συνεπιφέρει την υπέρβαση ενός γενικού συστήματος αναφοράς (μύθος, θεολογία), συνεπιφέροντας ταυτόχρονα την ενοποίηση της σκέψης και του ατόμου, γιατί ακριβώς επιτρέπει τη σχάση του κεντρικού επικοινωνιακού-συνεκτικού πυρήνα, όπως και την αποσύνθεση του μονοπωλίου που του αντιστοιχεί και που επαγγέλλεται την ενδιαμεσότητα του γενικού Λόγου με την κοινωνία⁸. Η σχάση ακριβώς του κεντρικού επικοινωνιακού-συνεκτικού πυρήνα επιτρέπει την σύσταση επιμέρους συστημάτων αναφοράς που αντιστοιχούν στα διάφορα νέα πεδία

που προκύπτουν από την ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Κατ' επέκταση, θα ήταν ανθρωπολογικά ασύμβατη η θεώρηση ενός τρόπου σκέψης (αντιληπτικές δομές και στρατηγικές) που ερείδεται σε ένα γενικό πυρήνα αναφοράς και που κατευθύνει ένα σύνολο δράσεων ως ανορθολογικού από το ένα μέρος, και η θεώρηση ενός άλλου τρόπου σκέψης και δράσεων που αντιστοιχούν σε μία πολλαπλότητα πεδίων⁹ ως ορθολογικού.

Η μελέτη της διαδικασίας «συναινετικής-θεσμοποιημένης» διαφοροποίησης που προκύπτει από την σχάση του γενικού πυρήνα αναφοράς θα κατέδειχνε τις σχέσεις ανάμεσα στα δυο «συστήματα σκέψης» όπως επίσης θα κατέδειχνε και τις σχέσεις επενέργειας υλικότητας (το σύνολο των διαθέσιμων πόρων) και ιδεολογίας (το σύνολο των σημασιών και των αναπαραστάσεων που νομιμοποιούν τις διαδικασίες άνισου επιμερισμού και ιδιοποίησης των πόρων).

Β. Πριν περάσουμε στην διερεύνηση των σχέσεων υλικότητας και ιδεολογίας μέσα από τη μελέτη του συστήματος των σχέσεων συγγένειας και των ονοματοθετικών πρακτικών, είναι απαραίτητες μερικές γενικές διαπιστώσεις:

1. Η σχάση του γενικού πυρήνα αναφοράς στις χριστιανικές κοινωνίες, και ιδιαίτερα στην Ελλάδα, επέρχεται σχεδόν ταυτόχρονα με την σύσταση εθνικών χώρων. Πολλές αρμοδιότητες του παλαιού μονοπωλίου συμβολικής βίας (Εκκλησία) μεταφέρονται στο Κράτος.

2. Στα πλαίσια αυτών των εθνικών χώρων όπου το Κράτος εκτός από τη μονοπώληση της φυσικής βίας αρχίζει να αποκτά και το μονοπώλιο της συμβολικής, παρατηρείται η σύσταση νέων πεδίων (π.χ., επαγγελματικές ομαδοποιήσεις, επιστήμες, κ.λπ.) στα οποία αντιστοιχούν αυτά που συχνά θεωρούνται ως συστήματα ορθολογικής σκέψης και δράσεων¹⁰.

Το πέρασμα λοιπόν από το ένα «σύστημα σκέψης» (δηλαδή ένα σύστημα νοητικών και αντιληπτικών δομών) και κοινωνικής οργάνωσης (οικογένεια, οικονομία, πολιτική, βαθμός διαφοροποίησης) στο άλλο μπορεί να εξεταστεί κατά τη διάρκεια περιόδων πολιτικής σύστασης εθνικών χώρων, όπου παρατηρείται «μετατόπιση της σχέσης δύναμης» ανάμεσα στις διάφορες κοινωνικές ομάδες ή τάξεις¹¹. Μέσα ακριβώς από τη μελέτη τέτοιων περιόδων θα μπορούσαν να αναφανούν οι σχέσεις συνέχειας ανάμεσα στα δύο «συστήματα σκέψης». Ειδικότερα, μέσα από τη μελέτη του συστήματος των πρακτικών και των στρατηγικών των φορέων θα μπορούσε να καταδειχτεί ότι το δεύτερο είναι προέ-

κτηση των λογικών που αναπτύχθηκαν στο πρώτο.

Εξωγενείς αναπαραστάσεις και ενδογενείς δυναμικές

Δύο Έλληνες επιστήμονες, που αντιπροσωπεύουν διαφορετικά ρεύματα σκέψης και διαφορετικά πεδία της κοινωνικής επιστήμης, αναφερόμενοι στην «Αργώ» του Γ. Θεοδοκά προχωρούν σε ερμηνείες του τρόπου σύστασης του πεδίου των κοινωνικών επιστημών ο πρώτος και του «χαρακτήρα των Ελλήνων» ο δεύτερος. Ο Κ. Βεργόπουλος θεωρεί τους διανοούμενους του μεσοπολέμου –τους παραγωγούς δηλαδή κοινωνικής γνώσης– ως «αργοναύτες που φεύγουν ασταμάτητα από τον χώρο της κοινωνίας σ' αναζήτηση μίας μυθικής ευτυχίας... ακόμα και αυτοί που υιοθέτησαν τα σοσιαλιστικά ιδανικά»¹². Το σύνδρομο των «Αργοναυτών» ενσωματώνεται από τον Α. Βακαλόπουλο σε μία μακροθεώρηση του Ελληνισμού, στηριγμένη σε μεγάλο βαθμό στα βλήματα των ευρωπαϊών περιηγητών, και είναι ακριβώς αυτό το σύνδρομο που κάνει τον Έλληνα «κινητικό, ανήσυχο, φιλοχρήματο, απείθαρχο, χωρίς συντονισμό και σύστημα»¹³. Εκείνο όμως που ξεχνούν να ερευνήσουν και οι δύο είναι τα συγκεκριμένα πλαίσια συνθηκών που επιτρέπουν την παραγωγή –ή καλύτερα εισαγωγή– ανεξάρτητων από την πραγματικότητα αναπαραστάσεων, όπως και το σύνολο των υλικών και συμβολικών πλεονεκτημάτων που απορρέουν από ένα τέτοιο τρόπο παραγωγής αναπαραστάσεων.

Ένα λοιπόν από τα προβλήματα της κοινωνικής επιστήμης στην Ελλάδα είναι ότι τα διάφορα πεδία της λειτουργούν με καθαρά «εισαγωγικές λογικές»¹⁴, επιχειρώντας να εντάξουν την πραγματικότητα, όταν βέβαια ξεφεύγουν από την στείρα εισαγωγή «θεωρίας» και τα «μετα-επιστημονικά» συμπληρήματα¹⁵ σε κάποια απερίσκεπτα υιοθετημένα σχήματα προσέγγισης ανάλυσης, επεξήγησης ή ερμηνείας. Αυτός ο τρόπος κεντρικής θέωσης έχει ως αποτέλεσμα τη συνεχή δημιουργία ερμηνευτικών «απωθημένων» τα οποία στην συνέχεια με όλη τη δύναμη του απωθημένου, συνεπιφέρουν μία αύξουσα ερμηνευτική ασυνταξία. Έτσι τα πεδία της κοινωνικής επιστήμης –και η κοινωνική επικοινωνία που έπεται του δεδομένου τρόπου παραγωγής κοινωνικής γνώσης– είναι έκθετα τόσο σε συμπληηματικές μακρο-ερμηνείες που απορρέουν από μία δεσμευμένα αξιολογική ανάγνωση της

Ιστορίας και χρησιμοποιούνται, στη συνέχεια, από ένα συντηρητικό πατερναλισμό και συχνά διαχεόμενο στον «εκσυγχρονισμό» πολιτικό λόγο, όσο και στις νοσταλγικές διαθέσεις επαναστήλωσης παλιών μονοπωλίων συμβολικής βίας¹⁵.

Η εισαγωγή και εμφύτεψη εξωγενών αναπαραστάσεων διά μέσου μηχανιστικής εφαρμογής μοντέλων είναι βέβαια μία περίπλοκη διαδικασία, η μελέτη της οποίας ξεπερνά τα πλαίσια της παρούσας εργασίας. Η ελάχιστη αναφορά που γίνεται αποσκοπεί στην επανατοποθέτηση της ερευνητικής προσοχής στο επίπεδο των ενδογενών δυναμικών. Γιατί, όπως η κατανόηση «της διαδικασίας προσαρμογής στην καπιταλιστική οικονομία» απαιτεί την «ανάλυση της δομής συνείδησης του χρόνου που αντιστοιχεί στην προκαπιταλιστική οικονομία»¹⁷, έτσι και η μελέτη της μετάβασης από μία κατάσταση του κοινωνικού χρόνου (κυκλικός) σε μία άλλη (γραμμικός) απαιτεί την κατανόηση της αναπροσαρμογής ή του μετασχηματισμού του αντιστοιχούντος στην πρώτη κατάσταση συστήματος στρατηγικών και δράσεων, δηλαδή του είναι του πρώτου τύπου κοινωνικής οργάνωσης.

Η οικογένεια, καθότι όπως έδειξε ο P. Bourdieu υπάρχει στενή σχέση ανάμεσα στις οικογενειακές και τις κοινωνικές δομές¹⁸, είναι ένα από τα πεδία όπου μπορεί να διερευνηθεί ο τρόπος μετάβασης από μία κατάσταση του κοινωνικού χρόνου και ένα τύπο κοινωνικής οργάνωσης σε μία άλλη κατάσταση και σε έναν άλλο τύπο. Το σύστημα των στρατηγικών του οποίου η επεξεργασία επιτελείται στα πλαίσια της οικογένειας δεν φανερώνει μόνο τον τρόπο κυκλοφορίας των αγαθών και των πόρων ανάμεσα στις διαδοχικές γενεές¹⁹ ή τον τρόπο κοινωνικής αναπαραγωγής –καθαρή ή με θεσεακή μετακομιδή–²⁰, αλλά δείχνει επίσης τον τρόπο ενσωμάτωσης των ατόμων σε ευρύτερα ιδεολογικά πλαίσια²¹. Με άλλους όρους, δείχνει πως βασική προϋπόθεση της δυναμικής περιχαράκωσης της κοινωνικής θέσης και της διαφύλαξης των υλικών και συμβολικών χαρακτηριστικών είναι η ενδεδειγμένη ανανέωση των ιδεολογικών στοιχείων της ταυτότητας. Η τροποποίηση ενός συστήματος στρατηγικών κοινωνικής αναπαραγωγής –τόσο υλικών όσο και συμβολικών– είναι σε σχέση με τις προβολικές προσδοκίες περιχαράκωσης, διατήρησης ή διεύρυνσης των υλικών ερεισμάτων του «κοινωνικού προσώπου» με την έννοια του Goffman²².

Η συνεχής επένεργεια ύλης και ιδεολογίας είναι ο μόνος τρόπος διασφάλισης της κοινωνικής θέσης, όπως είναι ο βασικός μοχλός των κοινωνικών μετασχηματισμών. Στην παρούσα εργασία θα προσπαθήσουμε να δείξουμε τη σχέση επενέργειας ύλης

και ιδεολογίας με τη δυναμική των μετασχηματισμών στο επίπεδο της οικογένειας, της οποίας η εξέλιξη δεν θεωρείται ως αποτέλεσμα της σχάσης «παραδοσιακών» μορφών κοινωνικότητας, αλλά ως έκφραση ενδογενών δυναμικών. Η οικογένεια μέσω του συστήματος στρατηγικών διαγενεακής τοποθέτησης των κατιόντων της στον χώρο των κοινωνικών θέσεων είναι ενεργητικό στοιχείο της διαδικασίας τροποποίησης ενός υφιστάμενου χώρου σχέσεων, δηλαδή είναι παράγοντας του κοινωνικού μετασχηματισμού.

Χώρος έρευνας και δείγμα

Προηγουμένως προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι οι σχέσεις υλικού και ιδεολογικού μπορούν να διερευνηθούν κατά τη διάρκεια πολιτικής σύστασης εθνικών χώρων (σύμπτωση εθνικού χώρου και κράτους) που συνοδεύεται από τη σχάση του γενικού επικοινωνιακού-συνεκτικού πυρήνα αναφοράς²⁴. Η Μακεδονία, εξ αιτίας τόσο της σχετικά πρώιμης ενσωμάτωσής της στις λογικές της εμπορευματοποίησης όσο και της όψιμης πολιτικής ενσωμάτωσής της στο εθνικό κράτος, παρουσιάζει ένα αρκετά πρωτότυπο πεδίο έρευνας. Επιπλέον, σ' αυτές τις περιοχές έχει ήδη διαμορφωθεί κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα ένας πολύμορφος τοπικός κοινωνικός χώρος²⁵. Ο Ν. Καραβίδας διαπιστώνει, στην πρόσφατα απελευθερωμένη Μακεδονία των αρχών του 20ου αιώνα, την ύπαρξη ορισμένων τύπων τοπικών κοινωνικών ενοτήτων²⁶, που διαφοροποιούνται τόσο στο επίπεδο των οικογενειακών δομών, όσο και στο επίπεδο του βαθμού ενσωμάτωσής τους στις λογικές της εμπορευματοποίησης, όπως επίσης και στο επίπεδο της δομής του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας²⁷.

Στην παρούσα εργασία θα χρησιμοποιήσουμε εμπειρικά δεδομένα τριών τύπων τοπικής κοινωνικής οργάνωσης: κεφαλοχώρι, ελευθεροχώρι και πατριά²⁸. Τα κυριότερα χαρακτηριστικά των τριών τύπων τοπικών ενοτήτων είναι:

α) Κεφαλοχώρι. Πρώιμη ενσωμάτωση (οικονομική και πολιτική), κυριαρχία μικρής ιδιοκτησίας, δίπλευρη συγγένεια, νεοτοπικότητα και κυρίαρχο επιγαμικό καθεστώς η προίκα, όπως και σχετικά χαμηλές συχνότητες εισαγωγής γυναικών λόγω πληθυσμιακού μεγέθους. Σχετική εξέλιξη, λόγω επίσης πληθυσμιακού μεγέθους, της δομής κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Ο κατά φύλο καταμερισμός της εργασίας αναδιπλασιάζεται από ένα

κοινωνικό καταμερισμό (διαφοροποίηση) ήδη από τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα.

β) Ελευθεροχώρι. Τα ίδια γενικά χαρακτηριστικά με το κεφαλοχώρι, με τη διαφορά ότι εξ αιτίας του σχετικά περιορισμένου πληθυσμιακού του μεγέθους, τόσο οι συχνότητες εισαγωγής γυναικών είναι σχετικά υψηλότερες, όσο και η κοινωνική διαφοροποίηση σχετικά περιορισμένη. Το τελευταίο συντελεί στην κάποια δορυφοροποίησή του από το εγγύτερο γεωγραφικά κεφαλοχώρι.

γ) Πατριά. Ελάχιστη ενσωμάτωση στις λογικές της εμπορευματοποίησης, οικονομία και κοινωνία σχεδόν αυτόρχεις. Πατρογραμμική συγγένεια, «εξαγορά» της γυναίκας, οικογένεια διευρυμένη και πατροτοπική. Διαδικασίες κοινωνικής (ασήμαντες συχνότητες εισαγωγής και εξαγωγής γυναικών), οικονομικής και πολιτικής ενσωμάτωσης εξαιρετικά επιβραδυμένες που αρχίζουν να εμφανίζονται τη δεκαετία του 1960.

Το δείγμα μελέτης αποτελείται από το σύνολο του πληθυσμού, όπως αυτός είναι κατοχυρωμένος στα Δημοτολόγια²⁹.

Κοινωνικός χρόνος και ρεπερτόριο ονομάτων

Ο τρόπος λειτουργίας της κοινωνίας που χαρακτηρίζεται ως «παραδοσιακή» παραπέμπει στο πεδίο που κατά κύριο λόγο μονοπωλεί τις δυνατότητες επικύρωσης όλων των πράξεων θεσμοποίησης (γάμος, βάπτισμα και πράξεις ονοματοθεσίας, κ.λπ.), πράξεις που με τη σειρά τους είναι ενσωματωμένες, ως επεξηγηματικές αρχές, στα διάφορα συστήματα κοινωνικής αναπαραγωγής. Η διάκριση του E. Durkheim ανάμεσα στο «ιερό» και το «λαϊκό»*, όπου το πρώτο θεωρείται ως «διαφυλάττον τις απαγορεύσεις» και όπου στο δεύτερο εντάσσονται τα «πράγματα που υπόκεινται σ' αυτές τις απαγορεύσεις»³⁰, επιτρέπει την καλύτερη δυνατή προσέγγιση αυτού του τρόπου λειτουργίας. Αλλά το «ιερό» βρίσκεται συγκεντρωμένο εντός του νόμιμου μονοπωλίου του, το οποίο, για να χρησιμοποιήσουμε όρους του M. Weber, είναι το μόνο που διαθέτει τα «αγαθά σωτηρίας»³¹. Το νόμιμο μονοπώλιο των «αγαθών σωτηρίας», ή αν προτιμούμε το πεδίο που παρου-

* Με τους όρους «λαϊκό» και «ιερό» αποδίδονται οι όροι «profane» και «sacré», αντίστοιχα.

σιάζεται ως ο εγγυητής της ομαλής λειτουργίας μίας σειράς θεσμών που αποσκοπούν στη διατήρηση και την χρονική ενδελέχεια μίας ορισμένης κοινωνικής ευταξίας*, είναι η Εκκλησία. Η τελευταία, επεμβαίνοντας τόσο στο γάμο μέσα από τη διαφύλαξη του συνόλου των επιγαμικών απαγορεύσεων και την περιχαράκωση ενός χώρου όπου μπορούν να δημιουργηθούν κοινωνικές συμμαχίες, εγγυόμενη ταυτόχρονα τη σημαντικότητα των ήδη υφιστάμενων και, κατά συνέπεια, τις λειτουργίες της ευρύτερης οικογενειακής ομάδας, όσο και στη βάπτιση, καθώς η βάπτιση εκτός από την κοινωνική συμμαχία που εγκαθιδρύει ή επαναλαμβάνει, την κουμπριά³², εγγυάται τις ευκαιρίες ή δυνατότητες επεξεργασίας στρατηγικών ονοματοθεσίας που, συχνά, συνιστούν τη σημαίνουσα διάσταση του συνολικού συστήματος κοινωνικής αναπαραγωγής³³.

Η Εκκλησία, επιπλέον, καλύπτει μία ακόμη σημαντική λειτουργία στα πλαίσια της «παραδοσιακής» κοινωνίας: διαθέτει το μονοπώλιο του ορισμού του χρόνου³⁴. Η «παραδοσιακή» στάση ως προς τον χρόνο δεν ξεπερνά τους ρυθμούς της φύσης. Ο ρόλος όμως της Εκκλησίας τόσο στη σύμπτωση φυσικών και κοινωνικών ρυθμών, όσο και στη στο διενεκές διασφάλιση της διαίρεσης του κοινωνικού χρόνου είναι πρωταγωνιστικός. Είναι, ακριβώς, η Εκκλησία, παρά του ότι στη βάση βρίσκονται οι ρυθμοί της φύσης, που ελέγχει και διασφαλίζει την ενδελέχεια της διαίρεσης του κοινωνικού χρόνου σε καθημερινό εργάσιμο και σε εξωκαθημερινό εορταστικό³⁵, όπου ο τελευταίος αντιστοιχεί σε περιόδους με υψηλές συχνότητες θρησκευτικών γιορτών.

Η γιορτή ορίζεται, κυρίως, από τρεις διαστάσεις: την ιεροτελεστική, το γλέντι και τον τρόπο που βιώνεται³⁶. Τη μελέτη των δύο τελευταίων διαστάσεων, που κατά κύριο λόγο ενδιαφέρουν την κοινωνιολογία, θα όφειλε να προηγηθεί μία σύντομη ανθρωπολογική διασαφήνιση: η συνοπτική εξέταση της σχέσης ανάμεσα στον εορταστικό και τον καθημερινό χρόνο, γιατί, όπως από παλιά επισήμανε ο H. Hubert, δεν είναι αρκετό το «να τοποθετηθεί, απλά, η γιορτή σε σχέση με τον χρόνο, αλλά <θάπρεπε> να αναλυθούν οι τροποποιήσεις του κοινωνικού χρόνου που την κάνουν δυνατή»³⁷. Ο καθημερινός χρόνος, κάτι που θα φανεί στη συνέχεια, αντιστοιχεί στις περιόδους έντασης των εργασιών ιδιοποίησης της φύσης, ενώ ο εορταστικός στις περιόδους ύφεσης αυτών των ενασχολήσεων. Στο επίπεδο παραγωγής, κατανάλω-

* Με τον όρο ευταξία αποδίδονται οι όροι *ordre*, *order*, *ordnung*.

σης και αποθήκευσης θερμίδων ο καθημερινός χρόνος χαρακτηρίζεται από την παραγωγή, την αποθήκευση και την παράλληλη περιορισμένη κατανάλωση προϊόντων που μπορεί να συντηρηθούν ή να αποθηκευτούν, ενώ ο εορταστικός από τη σχεδόν αποκλειστική κατανάλωση αποθηκευμένων θερμίδων.

Ο Γ. Μέγας διαιρεί τον εορταστικό χρόνο σε δύο μεγάλες περιόδους: η πρώτη τοποθετείται ανάμεσα στις 26 Οκτωβρίου και στις 18 Ιανουαρίου, ενώ η δεύτερη αρχίζει από τις γιορτές του Πάσχα και τελειώνει στις 21 Μαΐου³⁸. Τα τόξα που αντιστοιχούν στον εορτάσιμο χρόνο, πάντα σύμφωνα με τη διαίρεση του Γ. Μέγα, καλύπτουν 33% του συνολικού κυκλικού χρόνου. Η πρώτη περίοδος του εορταστικού χρόνου αντιστοιχεί στην ύφεση των αγροτικών ενασχολήσεων, στην παράλληλη αποθήκευση προερχόμενων από τη καλλιέργεια της γης θερμίδων (δημητριακά και υποπροϊόντα τους, υποπροϊόντα του αμπελιού, κ.λπ.) και στην επιστροφή των κοπαδιών στα χειμαδιά. Η δεύτερη, που ακολουθεί την περιορισμένη σε κατανάλωση θερμίδων περίοδο της Τεσσαρακοστής, αντιστοιχεί στην αφθονία κτηνοτροφικών προϊόντων, κυρίως του κρέατος (άμεση κατανάλωση ή πώληση των μη απαραίτητων για την αναπαραγωγή του κοπαδιού ζώων)^{39*}.


Στην ελληνο-ορθόδοξη παράδοση, ως γνωστόν, η ονομαστική γιορτή ενός ατόμου συμπίπτει με τον γιορτασμό της μνήμης του Αγίου ή της Αγίας του οποίου/οποίας «φέρει» το όνομα. Στον κυκλικό χρόνο, η ονομαστική γιορτή είναι η θεσμοποιημένη στιγμή προσφοράς ύλης. Το εορτάζον άτομο, σε αντίθεση με τα εορταστικά δρώμενα της εγγραφής στο γραμμικό χρόνο και το γιορτασμό των γενεθλίων⁴⁰, δεν δωροδοκείται, αλλά προσφέροντας ύλη, τρόφιμα και αλκοόλ, τιμάται από τους προσκεκλημένους. Προσφέροντας ύλη, δέχεται σε αντάλλαγμα συμβολική τιμή.

Αυτός ο μηχανισμός τίμησης του προσώπου, δηλαδή η αναγνώριση τόσο των υλικών του δυνατοτήτων, όσο και της γενναιοδωρίας του, μπορεί να εκληφθεί από κάποιες οικονομιστικές λογικές⁴¹, είτε ως σύνολο μη παραγωγικών πρακτικών, είτε ως άσκοπη δαπάνη οικονομικού κεφαλαίου, όπου ο «επιδεικτισμός» ή ο «παραδοσιασμός» συνιστούν τα δυσερμήνευτα ερείσματα ενός παρόμοιου «ανορθολογισμού»⁴². Όμως, μέσα από το σύστημα πρακτικών λογικών⁴³, η «δαπάνη του προσφέροντος» ει-

* Δεν εξετάζονται, βέβαια, εδώ οι διαστάσεις της συλλεκτικής οικονομίας, μορφή παλαιότερης παραοικονομικής έκφρασης, που σίγουρα παίζουν ρόλο κομπάρσου στην όλη διαδικασία.

Σχήμα Ι

Γιορτές της ορθοδοξίας, ονόματα και περίοδοι έντασης και ύφεσης των «παραδοσιακών γεωργοκτηνοτροφικών ενασχολήσεων»

Περίοδοι	Θρησκευτικές γιορτές	Ονόματα	Ενασχολήσεις	Διαθέσιμοι πόροι
1η περίοδος 26 Οκτωβρίου 8 Νοεμβρίου 30 Νοεμβρίου 6 Δεκεμβρίου	Αγ. Δημητρίου Αγ. Ταξιάρχων Αγ. Ανδρέας Αγ. Νικολάου	Δημήτριος Άγγελος, Μιχαήλ Ανδρέας Νικόλαος	ύφεση	<ul style="list-style-type: none"> Γαλακτοκομικά προϊόντα Κρέας Δημητριακά (υποπροϊόντα) Υποπροϊόντα αμπελιού Πώληση γεωργικών προϊόντων
2η περίοδος 29 Δεκεμβρίου 1 Ιανουαρίου 6 Ιανουαρίου 7 Ιανουαρίου 17 Ιανουαρίου 18 Ιανουαρίου	Χριστούγεννα Αγ. Βασιλείου Των Αγ. Φώτων Αγ. Ιωάννη Αγ. Αντωνίου Αγ. Αθανασίου	Χρήστος Βασίλειος Φώτης Ιωάννης Αντώνιος Αθανάσιος	ύφεση	Τα ίδια με την προηγούμενη περίοδο
3η περίοδος 23 Απριλίου 21 Μαΐου	Πάσχα Αγ. Γεωργίου Αγ. Κων/τίνου και Ελένης	Αναστάσιος, Λάμπρος Πασχάλης Γεώργιος Κων/νος		<ul style="list-style-type: none"> Πώληση μικρών ζώων
4η περίοδος 29 Ιουνίου 30 Ιουνίου 15 Αυγούστου 14 Σεπτεμβρίου	Αγ. Πέτρου και Παύλου Αγ. Αποστόλων Σταυρού	Πέτρος, Παύλος Απόστολος Παναγιώτης Σταύρος	ένταση	<ul style="list-style-type: none"> Ελάχιστα χρηματικά αποθέματα Περίοδος αποθήκευσης θερμίδων Φρούτα, λαχανικά κ.λπ.

σάγεται στην κατηγορία των «χρήσιμων δράσεων»⁴⁴, καθώς η σχέση πραγματική δαπάνη-δυνητικό κέρδος εγγράφεται στη συμβολική σφαίρα. Υπάρχει, δηλαδή, μεταμόρφωση της ύλης, των προσφερόμενων για κατανάλωση αγαθών, σε σύμβολο, την προσωπική ή οικογενειακή τιμή.

Εκεί όπου η ονομαστική γιορτή εμφανίζεται ως θεσμοποιημένη στιγμή προσφοράς ύλης και θερμιδικής υπερκατανάλωσης⁴⁵ για να τονίσει τη λειτουργικότητα των φιλικών και των ευρύτερα οικογενειακών δεσμών τονίζοντας περιοδικά τη σημαντικότητα ενός συστήματος αλληλοεξαρτήσεων, σχεδόν, επιβάλλεται η εγγραφή του ονόματος στο επίσημο και κυρίαρχο εορτολόγιο. Λοιπόν, η πράξη ονοματοθεσίας, εκτός του ότι αποτελεί συχνά μέρος του παιγνιδιού διαγενεακού επιμερισμού της οικογενειακής περιουσίας⁴⁶, συνιστά επίσης στρατηγική εγγραφής στους κυρίαρχους κοινωνικο-οικονομικούς ρυθμούς. Το όνομα επιτρέπει την προβολή του εορτάζοντα και της ευρύτερης οικογενειακής ομάδας στο συμβολικό διάστημα, ενώ, καθ' εαυτό, καλύπτοντας μία κοινωνική λειτουργία, συνιστά ένα από τα στοιχεία των ιθαγενών διακριτικών δυναμικών.

Αυτή η δεύτερη διάσταση της γιορτής (το γλέντι) επιτρέπει την επεξεργασία και την προώθηση στρατηγικών τήμησης του προσώπου, δηλαδή στρατηγικών που στοχεύουν στη συσσώρευση συμβολικού κεφαλαίου, την τιμή. Η επιλογή, λοιπόν, ενός ορθόδοξου ονόματος που ο εορτασμός του συμπίπτει με τις περιόδους ύφεσης των παραγωγικών ενασχολήσεων αποτελεί στοιχείο του συστήματος στρατηγικών κοινωνικής διάκρισης και κατάταξης. Μια παρόμοια επιλογή αποτελεί συστατικό της θεσμοποίησης ενός άτυπου ανταγωνισμού προσφοράς ύλης (το κέρασμα), όπου οι μέγιστες δυνατότητες προσφοράς και η ελάχιστη απώλεια παραγωγικού χρόνου αντιστοιχούν στην αύξηση του συμβολικού κεφαλαίου⁴⁷ και στην παράλληλη ελάχιστη απώλεια υλικών κερδών.

Παραλληλίζοντας το σχήμα I, όπου εμφανίζονται οι μεγάλες γιορτές της ορθοδοξίας σύμφωνα με τις περιόδους έντασης και ύφεσης των γεωργοκτηνοτροφικών ενασχολήσεων, με τον πίνακα I συχνοτήτων ανδρικών ονομάτων, διαπιστώνεται η στενή σχέση ανάμεσα στη συγκέντρωση ονομάτων και τις γιορτές που αντιστοιχούν στις περιόδους ύφεσης των γεωργικών ενασχολήσεων⁴⁸. Τα 16 ονόματα των γεννημένων ανδρών πριν το 1880, που αντιστοιχούν σε 12 ημέρες γιορτών των περιόδων ύφεσης, καλύπτουν το 70% του ανδρικού πληθυσμού. Οι συχνότητες ανδρών με θρησκευτικά εν γένει ονόματα καλύπτουν περισσότερο

Πίνακας Ι

Συχνότητες ονομάτων (βλ. σχήμα Ι)
κατά τύπους τοπικών ενοτήτων
και περίοδο γέννησης ανδρών 1. Γεννημένοι πριν το 1880,
2. Γεννημένοι το 1881-1910

	Κεφαλοχώρι		Ελευθεροχώρι		Πατριά	
	1	2	1	2	1	2
Περίοδος 1η	19	17	23	19	20	18
Περίοδος 2η	19	16	28	23	23	20
Περίοδος 3η	31	29	21	22	23	14
Σύνολο 1+2+3	69	62	72	64	66	53
Περίοδος 4η	9	7	11	11	9	22
Υπολ. θρησκ.	16	15	10	19	16	21
Μη θρησκ.	4	4	4	3	5	3
Αρχαία	3	12	2	4	4	1
Συχν.	100	100	100	100	100	100
N	219	312	106	146	105	152

από το 90% του ανδρικού πληθυσμού.

Η ίδια σχεδόν δομή επιμερισμού κατηγοριών ονομάτων στον κυκλικό χρόνο συναντάται και στην Αθήνα προς το τέλος του 17ου αιώνα. Αναλύοντας τα ονόματα των Αθηναίων ανδρών που μετοίκησαν στην Πελοπόννησο (1684-1699) και που παραθέτει ο Κ. Ντόκος⁴⁹, διαπιστώνεται ότι στις 12 ημέρες γιορτών των τριών περιόδων ύφεσης αντιστοιχούν 70% των ανδρών, ενώ 83% από αυτούς έχουν «θρησκευτικά» ονόματα⁵⁰. Αυτή η διαπίστωση τονίζει τις χωρο-χρονικές, κατά κάποιο τρόπο, διαστάσεις του φαινομένου.

Κατά την περίοδο 1881-1910 παρατηρείται κάποια διαφορική μείωση των συχνοτήτων των ανδρών που «φέρουν» αυτά τα 16 ονόματα. Τώρα καλύπτουν 62%, 64% και 53% των ανδρών του κεφαλοχωρίου, του ελευθεροχωρίου και της πατριάς, αντίστοιχα. Αυτή η σχετική μείωση σημειώνεται προς όφελος των «αρχαίας» προέλευσης ονομάτων στην περίπτωση του κεφαλοχωρίου (από 2% στο 12%), των υπολοίπων «θρησκευτικών» ονομάτων στο ελευθεροχώρι (από 10% στο 19%) και των «θρησκευτικών» που αντιστοιχούν στην περίοδο έντασης των γεωργικών ενασχολήσεων στην πατριά.

Η ίδια σχεδόν δομή επιμερισμού κατηγοριών ονομάτων με αυτή του κεφαλοχωρίου συναντάται, επίσης, στη Λευκάδα στο πρώτο ήμισυ του 19ου αιώνα (1823 και 1843). Εδώ πρέπει να σημειωθεί κάποια ελαφρά υπεροχή της Λευκάδας σε συχνότητες «αρχαίας» προέλευσης ονομάτων (18% του συνόλου στην πόλη και 13,3% στα χωριά)⁵¹.

Η ονομαστική γιορτή, αυτή η θεσμοποιημένη στιγμή μεταμόρφωσης της ύλης σε σύμβολο (τιμή) δεν έχει την ίδια σημασία για τα δύο φύλα. Στα πλαίσια της εγγραμμένης στον κυκλικό χρόνο κοινωνίας είναι σχεδόν αποκλειστική υπόθεση των ανδρών. Αυτό φαίνεται καθαρά στις πρακτικές ονοματοθεσίας των γυναικών.

Οι γυναίκες έχουν μεγαλύτερη ελευθερία σε σχέση με το όνομα, ενώ το τελευταίο δεν τις εγγράφει στον ίδιο βαθμό με τους άνδρες στις τρεις κύριες περιόδους του εορταστικού χρόνου. Επίσης, οι συχνότητες των ονομάτων που δεν εισέρχονται στη «θρησκευτική παράδοση» παρουσιάζονται υψηλότερες από τις αντίστοιχες των ανδρών, ενώ οι ίδιες συχνότητες αυξάνονται στο σύνολο του τοπικού χώρου περνώντας από την πρώτη στη δεύτερη περίοδο. (Από 22% στο 33% στο κεφαλοχώρι, από 34% στο 44% στο ελευθεροχώρι από 11% στο 17% στην πατριά)⁵².

Πίνακας 2

Συχνότητες ονομάτων (βλ. σχήμα Ι) κατά τύπους τοπικών ενοτήτων και περίοδο γέννησης γυναικών 1. Γεννημένες πριν το 1880, 2. Γεννημένες το 1881-1910

	Κεφαλοχώρι		Ελευθεροχώρι		Πατριά	
	1	2	1	2	1	2
Περίοδος 1η	–	–	6	5	15	14
Περίοδος 2η	–	–	6	5	5	14
Περίοδος 3η	–	–	8	11	25	22
Σύνολο	–	–	20	21	45	50
Περίοδος 4η	–	–	23	16	34	22
Σύνολο θρ.	77	66	66	56	89	83
Μη θρησκ.	15	22	21	31	11	15
Αρχαία	8	11	13	13	0	2
Συχν.	100	100	100	100	100	100
N	138	248	84	220	104	248

Στους δύο πρώτους τύπους τοπικής κοινωνικής οργάνωσης διαπιστώνεται μεγαλύτερος βαθμός ελευθερίας απόδοσης ονομάτων στις γυναίκες και, αυτό, ανεξάρτητα από την περίοδο γέννησής τους⁵³. Αντίθετα, υπάρχει ισχυρή συγκέντρωση και εξάρτηση των ανδρικών ονομάτων, ειδικά στην πρώτη περίοδο, σε ένα και από ένα περιορισμένο τμήμα του κυκλικού χρόνου. Περνώντας από την πρώτη στη δεύτερη περίοδο διαπιστώνονται ορισμένες τροποποιήσεις, που ποικίλουν από τύπο σε τύπο κοινωνικής οργάνωσης αλλά που, κοντολογής, τονίζουν τις νέες σχέσεις που δημιουργούνται ανάμεσα στους ανθρώπους και στη φύση.

Οικογενειακές δομές, τρόπος σύστασης νοικοκυριών και πρακτικές ονοματοθεσίας στο γύρισμα του αιώνα

Η πράξη ονοματοθεσίας είναι το αποτέλεσμα ορισμένων στρατηγικών, των οποίων η επεξεργασία γίνεται αναφορικά με τη διαδικασία διαγενεακής κυκλοφορίας των υλικών αποθεμάτων των οικογενειών, ενώ, ταυτόχρονα, στοχεύει στη μη χαλάρωση των οικογενειακών δεσμών –όπως αυτοί ορίζονται από τα ισχύοντα καθεστώτα συγγένειας (μονόπλευρη ή δίπλευρη). Τα καθεστώτα συγγένειας, από τη μεριά τους, σχετίζονται με τις μορφές οικογένειας, πυρηνική⁵⁴ ή διευρυμένη. Οι τελευταίες, ορίζοντας τον τρόπο εγκατάστασης των νέων ζευγαριών, υποδεικνύουν την κοινωνική σημαντικότητα του σπιτιού.

α) Κεφαλοχώρι, ελευθεροχώρι.

Στην περίπτωση των δυο τύπων κοινωνικής οργάνωσης, ήδη από το τέλος του 19ου αιώνα, πολύ σπάνια δύο παντρεμένοι γιοί συνθέτουν κοινό νοικοκυριό με τους γονείς τους.

Η διαδικασία σχάσης της πατρικής οικογένειας είναι η εξής: Οι γιοί παντρεύονται σχεδόν πάντα σύμφωνα με τη σειρά γέννησής τους. Κατά τη διάρκεια του χρονικού διαστήματος που παρεμβάλλεται ανάμεσα σε δυο γάμους, το νέο ζευγάρι μπορεί να συνεχίζει να αποτελεί τμήμα του ανδροπατρικού νοικοκυριού. Από τη στιγμή όμως που παντρεύεται, ο επόμενος γιος επέρχεται ταυτόχρονα η σχάση της πατρικής οικογένειας και η περιουσία διαιρείται σε ίσα μέρη (ισοκληρία). Ένα από τα προβλήματα της νεοτοπικής οικογένειας είναι το σπίτι. Η νεοκατοίκηση επιτυγχάνεται είτε με την προέκταση του πατρικού σπιτιού, είτε με τη κατασκευή ενός νέου, είτε τέλος, στην περίπτωση μόνο που η σύ-

ζυγος είναι μοναχοκόρη, με τη γυναικοτοπική εγκατάσταση. Μόνο σε συνθήκες μόνιμης ανέχειας συναντάται η συνύπαρξη στα πλαίσια ενός κοινού νοικοκυριού δύο ή περισσότερων παντρεμένων αδελφών. Μια παρόμοια συγκατοίκηση συνιστά εξ άλλου άκρως στιγματίζουσα κατάσταση που συνεπιφέρει την απώλεια του «κοινωνικού προσώπου», με την έννοια του Goffman, των μελών της οικογένειας.

Στο σημείο αυτό θάπρεπε να τονιστεί ότι η πλειοψηφία των οικογενειών που δημιουργούνται ανάμεσα στα 1880-1910 δεν έχουν περισσότερους από δύο γιους. (Βλ. πίνακες Παραρτήματος) Αν υποθετεί πως το ίδιο ισχύει και για τη γενιά των γεννητόρων τους (για τους οποίους δεν υπάρχουν επαρκείς πληροφορίες στα Δημοτολόγια) και ληφθεί υπόψη η ανδρική θνησιμότητα πριν το γάμο και η ανυπανδρία⁵⁵, ο συνολικός δείκτης αναπαραγωγής νοικοκυριών θα πρέπει να είναι, τόσο στο κεφαλοχώρι όσο και στο ελευθεροχώρι μικρότερος της τιμής 2.

Και στους δυο τύπους τοπικών κοινωνικών ενότητων η σειρά γέννησης δεν επηρεάζει τις ονοματοθετικές πρακτικές. Παρά τις αυξημένες συχνότητες ανδροτοπικής εγκατάστασης και την ύπαρξη της προίκας (συνεισφορά της οικογένειας της γυναίκας στη σύσταση του νέου νοικοκυριού), διαπιστώνεται η ύπαρξη ενός έντονα πολυσυγγενικού μοντέλου ονοματοθεσίας. Στο κεφαλοχώρι, 20% των οικογενειών δίνουν στον πρωτότοκο γιό τους το όνομα του πατροπατέρα, ενώ στο ελευθεροχώρι η αντίστοιχη συχνότητα είναι αρκετά υψηλότερη (40%). Οι συχνότητες των οικογενειών που δίνουν σε ένα αγόρι τους το όνομα του πατροπατέρα, ανεξάρτητα από τη σειρά γέννησης, ανέρχονται στο 41% στην πρώτη και στο 62% στη δεύτερη περίπτωση. Αντίθετα, οι συχνότητες ζευγαριών που δίνουν σε ένα από τα αγόρια τους το όνομα του μητροπατέρα είναι σαφώς μικρότερες: 24% και 17% αντίστοιχα. Οι συχνότητες τέλος των ζευγαριών που κανένα από τα ονόματα των αγοριών τους δεν υπόκειται σε ανιόντες προσδιορισμούς ανέρχονται στο 35% και στο 22%, αντίστοιχα, του συνόλου των οικογενειών που συστάθηκαν πριν το 1911.

Παρά του ότι τα παραπάνω δεδομένα σχετίζονται με εκείνα που αφορούν τους δυνατούς τρόπους εγκατάστασης (ανδροτοπική, γυναικοτοπική, νεοτοπική), δεν πρέπει να αφεθούμε σε εύκολα συμπεράσματα, γιατί η αναπαραγωγή των ονομάτων των πατέρων του ζευγαριού δεν εξαρτάται πάντα από τον τρόπο εγκατάστασής του. Τα ονόματα που δεν υπόκεινται σε ανιόντες προσδιορισμούς ανήκουν, κύρια, σε νεκρούς πατραδελφούς, μητραδελφούς ή σε άλλους νεκρούς συγγενείς, αλλά επίσης και σε

ζώντες, συνήθως ανύπανδρους ή άτεκνους, όπως και σε νεκρούς συγγενείς των κουμπάρων. Παρόμοιες πρακτικές ονοματοθεσίας, ειδικά στην περίπτωση που η βάπτιση αναπαράγει το όνομα ενός συγγενή του οποίου ο θάνατός του προηγείται ή κάποιου συγγενή χωρίς κατιόντες και, κατά συνέπεια, «χωρίς τύχη να δει το όνομα να δίνεται στον εγγονό του» και την περιουσία του να μοιράζεται στα παιδιά του, είναι απολύτως κομφορμιστικές μη προκαλώντας ενδοοικογενειακές τριβές.

Λαμβάνοντας υπόψη την πριν το γάμο θνησιμότητα, την ανυπανδρία και την κοινωνική σημασία της «καλής κουμπαριάς», μπορούμε να κατανοήσουμε τόσο τις σχετικά χαμηλές συχνότητες αναπαραγωγής των ονομάτων των πατροπατέρων του ζεύγους, όσο και το συμβολικό παιγνίδι που αναπτύσσεται γύρω από τη διαδικασία διαίρεσης της υλικής περιουσίας της οικογένειας, κυρίως μετά τον θάνατο κάποιων μελών της, όπως επίσης και την κοινωνική χρησιμότητα μίας ισχυρής «πνευματικής» συγγένειας. Θάπρεπε επίσης να υπογραμμιστούν οι μάλλον πατρογραμμικές τάσεις της συγγένειας κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου. Αυτό εκφράζεται από τις σχετικά χαμηλές συχνότητες αναπαραγωγής μητρογραμμικών ονομάτων, αλλά που επίσης σχετίζεται με τον χαρακτήρα της προίκας, προίκα που συνιστώντας κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου προθανάτια κληρονομιά, περιορίζει στο ελάχιστο τις προσδοκίες της κόρης, μέσω της επεξεργασίας στρατηγικών ονοματοθεσίας, για συμμετοχή στον όποιο μεταθανάτιο επιμερισμό της πατρικής περιουσίας.

β) Πατριά.

Στην περίπτωση της πατριάς η σχέση της διευρυμένης οικογένειας, ή καλύτερα η απόσχιση κάποιων μελών της, είτε γίνεται αργοπορημένα, μετά τον θάνατο των γονέων και το γάμο όλων των αγοριών, είτε δε γίνεται καθόλου. Η συγγένεια, εξ αιτίας της «εξαγοράς» (μπαμπάχακι)⁵⁷, είναι με έντονες πατρογραμμικές τάσεις.

Μη διαθέτοντας επαρκή στοιχεία για τη γενιά των γεννητόρων της γενιάς που παντρεύεται ανάμεσα στα 1880-1910, μπορούμε να υποθέσουμε ότι δεν υπάρχουν ουσιαστικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις δύο γενιές. Στην περίπτωση που αυτό είναι σωστό τα ζεύγη που συνθέτουν ένα κοινό νοικοκυριό σπαινίως μπορεί να είναι περισσότερα των έξι.

Αυτή η μορφή οικογένειας, που σχετίζεται με τις γενικότερες παραγωγικές ενασχολήσεις, σε συνδυασμό με το επιγαμικό καθεστώς της «εξαγοράς», επιτρέπουν τη σκιαγράφηση των πλαισίων μέσα στα οποία δημιουργούνται και αναπτύσσονται οι σχέσεις

συγγένειας, βοηθώντας έτσι στην κατανόηση των πρακτικών ονοματοθεσίας.

Κατ' αρχάς, δεν υπάρχει εξάρτηση της σειράς γέννησης από την κατηγορία ονόματος. Παρά του ότι η συγγένεια έχει έντονες πατρογραμμικές τάσεις, οι συχνότητες αναπαραγωγής ονομάτων των πατροπατέρων είναι πολύ χαμηλές (11%), ενώ οι αντίστοιχες των ονομάτων μητροπατέρων στατιστικά ασήμαντες (5%).

Όπως και στους δύο προηγούμενους τύπους τοπικής κοινωνικής οργάνωσης, συναντάται και εδώ, παρά τις κάποιες διαφοροποιήσεις, σ' αυτό το λυκαυγές του 20ου αιώνα, ένα έντονα πολυσυγγενικό μοντέλο ονοματοθεσίας.

γ) Θα μπορούσε, τέλος, να υποστηριχτεί ότι οι στρατηγικές ονοματοθεσίας που αντιστοιχούν στο πολυσυγγενικό μοντέλο κατανοούνται τόσο αναφορικά με τις διαδικασίες σχάσης ή μη της πατρικής οικογένειας, που σε συνδυασμό με την αυξημένη θνησιμότητα και το περίπλοκο παιγνίδι των ενδοτοπικών κοινωνικών συμμαχιών, ορίζουν τον τρόπο διαγενεακής κυκλοφορίας των υλικών αγαθών (γη, σπίτι, κ.λπ.). Από την ανάλυση που προηγήθηκε φαίνεται επίσης πως οι μη άμεσα υλικές πρακτικές (συμβολικές) είναι στενά συνδεδεμένες με την υλική ύπαρξη.

Στρατηγικές ονοματοθεσίας και διατοπική εξέλιξη των σχέσεων συγγένειας

Διαπιστώθηκε, ήδη, ότι στον τοπικό κοινωνικό χώρο στο λυκαυγές του 20ου αιώνα, παρά τις διαφορετικές μορφές οικογένειας και τις διαφορετικές σχέσεις συγγένειας, κυριαρχεί ένα έντονα πολυσυγγενικό μοντέλο ονοματοθεσίας. Ως σημαντικότερη διαφορά θα μπορούσε να κρατηθεί αυτή που αφορά τις συχνότητες αναπαραγωγής του ονόματος του μητροπατέρα και που φαίνεται να οφείλεται στα ισχύοντα επιγαμικά καθεστώτα (προίκα και «εξαγορά»). Ας εξετάσουμε στη συνέχεια την εξέλιξη των σχέσεων συγγένειας μέσα πάλι από τους δύο γενικούς δείκτες: το σπίτι και το όνομα.

α) Κεφαλοχώρι.

Εξετάζοντας τη γενιά των γεννητόρων των ατόμων που δημιουργούν οικογένειες ανάμεσα στα 1911-40, διαπιστώνεται ότι ένα σημαντικό ποσοστό δημιουργεί νοικοκυριό είτε χωρίς προβλήματα (34%), είτε με ελάχιστα προβλήματα (31%). Αντίθετα, οι υπόλοιπες οικογένειες (35%, n= 48), στις οποίες αντιστοιχούν

61% των αγοριών, αντιμετωπίζουν σοβαρά προβλήματα εγκατάστασης των αγοριών τους μετά το γάμο των τελευταίων. Ενώ για το 65% των οικογενειών η τιμή του δείκτη θεωρητικής αναπαραγωγής νοικοκυριών (ΔΘΑΝ) είναι 1,49, για το υπόλοιπο 35% είναι 3,04, οι δε συχνότητες ανυπανδρίας των παιδιών τους πολύ υψηλότερες.

Αν εξετάσουμε τώρα τις οικογένειες που συστάθηκαν κατά την περίοδο 1941-62, θα διαπιστώσουμε ότι 34% απ' αυτές έχουν ένα αγόρι, 10% δεν έχουν αγόρι και 27% έχουν δύο αγόρια. Ο ΔΘΑΝ είναι 1,38 για τις οικογένειες με λιγότερα από τρία αγόρια και 2,3 γι' αυτές με περισσότερα των δύο. Ενώ η ανυπανδρία συνεχίζει να πλήττει, κυρίως, τους κατιόντες των οικογενειών με περισσότερα από δύο αγόρια παρατηρείται, ταυτόχρονα, μία πτώση της τιμής του ΔΘΑΝ και στις δύο κατηγορίες οικογενειών.

Τα παραπάνω στοιχεία θα μας βοηθήσουν στην καλύτερη κατανόηση των στρατηγικών ονοματοθεσίας. Κατ' αρχάς, πρέπει να τονιστεί ότι την περίοδο 1911-40 εμφανίζεται η τάση εξάρτησης της σειράς γέννησης από την κατηγορία ονόματος. Η εξάρτηση γίνεται στενότερη κατά τη διάρκεια της επόμενης περιόδου. Το μοντέλο είναι το εξής: ο πρωτότοκος παίρνει το όνομα του πατροπατέρα, ο δευτερότοκος του μητροπατέρα και ο τρίτος, κ.λπ., ένα όνομα χωρίς ανιόντες προσδιορισμούς.

Έτσι, κατά την περίοδο 1911-40, 53% των οικογενειών δίνουν στον πρωτότοκο γιό τους το όνομα του πατροπατέρα, ενώ αυτή η κατηγορία ονόματος δίνεται από 71% των οικογενειών σε ένα αγόρι ανεξάρτητα, από τη σειρά γέννησης. Το όνομα του μητροπατέρα δίνεται από 15% των οικογενειών με δύο ή περισσότερους γιούς στο δευτερότοκο, ενώ η ίδια πρακτική ονοματοθεσίας υιοθετείται από 31% συνολικά οικογένειες, συχνότητα που αντιστοιχεί στη θεωρητική γυναικοτοπική εγκατάσταση (εσωγαμβρία). Αυτή την περίοδο παρατηρούνται επίσης κάποια κατάλοιπα του προηγούμενου μοντέλου ονοματοθεσίας, όπως και μία σημαντική αύξηση των συχνοτήτων εισαγωγής αρχαίας προέλευσης ονομάτων. Έτσι διαπιστώνεται ότι 37% των οικογενειών δίνουν στον πρωτότοκο ένα όνομα χωρίς ανιόντες προσδιορισμούς, 40% των οικογενειών με περισσότερους από ένα γιούς δίνουν στο δευτερότοκο όνομα αυτής της κατηγορίας και 62% από αυτές με περισσότερους από δύο γιούς επιλέγουν για τον τρίτο γιο όνομα αυτής της κατηγορίας.

Την περίοδο 1941-62 παρατηρείται η παγίωση των κύριων τάσεων της προηγούμενης. Η εξάρτηση του πρωτότοκου από το όνομα του πατροπατέρα και του δευτερότοκου από αυτό του μη-

τροπατέρα παίρνει τη μορφή κανόνα: 76% των οικογενειών δίνουν στους πρωτότοκους το όνομα του πατροπατέρα και 78% από αυτές με περισσότερους από δύο γιούς δίνουν στους δευτερότοκους το όνομα του μητροπατέρα. Υπάρχουν όμως και οικογένειες (13%) που δίνουν στον πρωτότοκο το όνομα του μητροπατέρα, συχνότητα που σχετίζεται με την αντίστοιχη της εσωγαμβρίας, όπως υπάρχουν και οικογένειες που δίνουν στο δευτερότοκο το όνομα του μητροπατέρα (17% από αυτές με περισσότερους από έναν γιούς).

β) Το ελευθεροχώρι.

Αυτός ο τύπος τοπικής κοινωνικής οργάνωσης παρουσιάζει τις ίδιες γενικές τάσεις εξέλιξης με το κεφαλοχώρι.

Αν εξεταστούν οι οικογένειες που συστάθηκαν στην πρώτη περίοδο (1880-1910), θα διαπιστωθεί ότι 34% απ' αυτές έχουν ένα γιό, 28% δεν έχουν αγόρι και 23% έχουν δύο αγόρια. Η εξέταση του ΔΘΑΝ επιτρέπει να διαπιστωθεί ότι η τιμή για την πρώτη κατηγορία οικογενειών (1 ή 2 αγόρια) είναι 1,4, ενώ για τη δεύτερη της τάξης του 3,36. Οι έντονες δημογραφικές πιέσεις εγκατάστασης που δέχονται τα αγόρια της δεύτερης κατηγορίας ισορροπούνται κάπως από τις συχνότητες οικογενειών χωρίς αγόρια, παρά τις υφιστάμενες λογικές υλικής και συμβολικής ομογαμίας⁵⁷. Αυτό το γεγονός δε μπορεί παρά να ασκεί τις επιδράσεις του στη δομή της ονοματοθεσίας.

Αν εξεταστούν οι οικογένειες που συστάθηκαν την περίοδο 1911-1940, θα διαπιστωθεί ότι 37% από αυτές έχουν ένα αγόρι, 30% δύο αγόρια, ενώ 14% δεν έχουν αγόρι. Ο ΔΘΑΝ είναι 1,45 για τις μικρές οικογένειες (1 ή 2 αγόρια) και 3,4 για την άλλη κατηγορία οικογενειών. Από τα προηγούμενα φαίνεται ότι η σχέση των οικογενειών της δεύτερης κατηγορίας γίνεται υπό συνθήκες ιδιαίτερα δυσμενείς. Επιπλέον, οι συχνότητες οικογενειών χωρίς αγόρια δε μπορούν να εμποδίσουν τις δημογραφικές πιέσεις που ασκούνται προς τη κατεύθυνση της σύστασης νεοτοπικών οικογενειών.

Στην περίπτωση του ελευθεροχωρίου, επίσης, η εξάρτηση της σειράς γέννησης από την κατηγορία ονόματος εμφανίζεται την περίοδο 1911-40, για να γίνει στενότερη κατά την περίοδο που ακολουθεί.

Στην πρώτη περίοδο 51% των οικογενειών δίνουν στον πρωτότοκο το όνομα του πατροπατέρα, ενώ η ίδια κατηγορία ονόματος δίνεται από 66% των οικογενειών σε ένα αγόρι ανεξάρτητα από τη σειρά γέννησης. 24% των οικογενειών με δύο τουλάχιστον γιούς δίνουν στο δευτερότοκο το όνομα του μητροπατέρα,

ενώ η ίδια κατηγορία ονόματος δίνεται από 35% των οικογενειών σε ένα αγόρι ανεξάρτητα από τη σειρά γέννησης. Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι 12% των οικογενειών δίνουν στον πρωτότοκο το όνομα του μητροπατέρα.

Στη δεύτερη περίοδο, 75% των οικογενειών δίνουν στον πρωτότοκο το όνομα του πατροπατέρα, ενώ 82% των οικογενειών δίνουν σε ένα αγόρι, ανεξάρτητα από τη σειρά γέννησης, ονόματα αυτής της κατηγορίας. 46% των οικογενειών με περισσότερους από δύο γιούς δίνουν στο δευτερότοκο το όνομα του μητροπατέρα, ενώ, αντίθετα, μόνο 5% των οικογενειών δίνουν στον πρωτότοκο το όνομα του μητροπατέρα.

Συγκεκριλαιώνοντας θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η διαδικασία παγίωσης της δίπλευρης συγγένειας επιτρέπει να αναφανούν οι λογικές που βρίσκονται στη βάση της προώθησης ενός νέου τρόπου κοινωνικής αναπαραγωγής. Στη βάση πάντα της οικογένειας βρίσκεται η οικογένεια, η οποία έχει βέβαια την τάση, να αναπαράγει τις συνθήκες που έκαναν δυνατή τη σύστασή της⁵⁹, αλλά που έχει επίσης τη δυνατότητα, μέσω του συστήματος στρατηγικών που επεξεργάζεται, να δημιουργεί ευνοϊκές συνθήκες για την αναπαραγωγή της. Έτσι, η διαδικασία παγίωσης της δίπλευρης συγγένειας, όντας αποτέλεσμα επεξεργασίας στρατηγικών προβολικής αναπαραγωγής της οικογένειας, σχετίζει δυναμικά τις πρακτικές ονοματοθεσίας με τις υλικές προϋποθέσεις σύστασης νέων ανεξάρτητων οικογενειών. Στην κάθε κομφορμιστική πράξη ονοματοθεσίας ενυπάρχουν τόσο η αναγνώριση της προσφερθείσας από τις ανιούσες οικογένειες βοήθειας, όσο και η υπενθύμιση της υποψηφιότητας νόμιμης συμμετοχής στον όποιο μεταθανάτιο επιμερισμό της περιουσίας των ανιουσών οικογενειών.

γ) Η πατριά.

Σ' αυτό τον τύπο τοπικής κοινωνικής οργάνωσης όπου κυριαρχεί η διευρυμένη οικογένεια δεν υπάρχει κανένα ζευγάρι, στην πριν το 1910 περίοδο, που να έχει αποκλειστικά κορίτσια. Αυτό υποδηλώνει τη μηδενική θεωρητική πιθανότητα γυναικοτοπικής εγκατάστασης ζευγαριών της επομένης περιόδου (1911-1940).

Στην περίοδο όμως 1911-40 κάνουν την εμφάνιση τους ζευγάρια χωρίς αγόρια (6%). Το απλό βέβαια γεγονός της εμφάνισης ζευγαριών χωρίς αγόρια δε σημαίνει υποχρεωτικά πως, στα πλαίσια της διευρυμένης οικογένειας, δεν υπάρχουν άνδρες απόγονοι. Δείχνει όμως ότι, ανεξάρτητα από το επιγαμικό καθεστώς και τις μορφές οικογένειας, δημιουργούνται κάποιες ελάχιστες εσω-

τερικές προϋποθέσεις σύστασης γυναικοτοπικών οικογενειών.

Στην πατριά της περιόδου 1911-40 δεν υπάρχει εξάρτηση της σειράς γέννησης από την κατηγορία ονόματος. Οι συχνότητες οικογενειών που δίνουν σε ένα τους αγόρι το όνομα του πατροπατέρα, ανεξάρτητα από τη σειρά γέννησης, είναι οι χαμηλότερες του τοπικού κοινωνικού χώρου (38%). Χαμηλές, αλλά όχι ανύπαρκτες όπως στην πριν το 1910 περίοδο, είναι και οι συχνότητες οικογενειών που δίνουν σε ένα τους γιό το όνομα του μητροπατέρα (17%).

Την επόμενη περίοδο (1941-62) αρχίζουν να δημιουργούνται κάποιες εξαρτήσεις της σειράς γέννησης από την κατηγορία ονόματος: 42% δίνουν στον πρωτότοκο γιό το όνομα του πατροπατέρα, ενώ αυτή η κατηγορία ονόματος δίνεται από 56% των οικογενειών σε ένα αγόρι ανεξάρτητα από τη σειρά γέννησης. Αντίθετα με το όνομα του πατροπατέρα που αρχίζει να παίρνει σαφή τάση, δεν υπάρχει αλληλεξάρτηση ανάμεσα στη σειρά γέννησης και στο όνομα του μητροπατέρα. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι 31% των οικογενειών δίνουν σε ένα αγόρι, ανεξάρτητα από σειρά γέννησης, το όνομα του μητροπατέρα, όπως επίσης και οι συγκριτικά υψηλές συχνότητες ονομάτων χωρίς ανιόντες προσδιορισμούς (49% για τους πρωτότοκους και 62% για τους δευτερότοκους).

Ονοματοθεσία και στρατηγικές εγγραφής στα νέα ιδεολογικά πλαίσια

Για την καλύτερη κατανόηση του φαινομένου «εξαρχαϊσμού» των ονομάτων προαπαιτείται η εξέταση του τρόπου με τον οποίο δημιουργείται ένα νέο σύστημα λογικών –στο οποίο εντάσσεται και ο «εξαρχαϊσμός» των ονομάτων–, που, ενώ από μια πρώτη ματιά παρουσιάζεται ως αντίθετο αυτού που αντιστοιχεί στον κυκλικό κοινωνικό χρόνο, είναι στην ουσία ένας απλός μετασχηματισμός του πρώτου.

Το φαινόμενο του «εξαρχαϊσμού» των ονομάτων, δηλαδή η τροποποίηση των πρακτικών ονοματοθεσίας, εμφανίζεται, στη λίγο πριν την Επανάσταση του 1821, Ν. Ελλάδα και υιοθετείται αρχικά από τα προυχοντικά και προεστώτα στρώματα⁶⁰. Σχηματικά, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως η τομή, εντός της προεπαναστατικής Ελλάδας, των εντόπιων διαθέσεων κατασκευής νέας εθνικής ταυτότητας με το πνεύμα του διαφωτισμού⁶¹. Η υιοθέ-

τηση όμως των νέων πρακτικών δεν περνά χωρίς αντιδράσεις από τη μεριά του μονοπώλιου της συμβολικής βίας και της διαίρεσης του κοινωνικού χρόνου, δηλαδή της Εκκλησίας. «Το 1817, σημειώνει ο Κ.Θ. Δημαράς, δημοσιεύεται από τον Μ. Περδικάρη ένα έργο του όπου, μεταξύ άλλων, αποδοκιμάζεται το πρόσφατο έθιμο του εξαρχαϊσμού των ονομάτων. Δύο χρόνια αργότερα με εγκύκλιο του Οικουμενικού Πατριάρχη, αποδοκιμάζεται η «κατά καινοτομίαν, εισαχθείσα των παλαιών ελληνικών ονομάτων επιφώνησις εις τα βαπτιζόμενα βρέφη των πιστών», λαμβανομένη ως καταφρόνησις της χριστιανικής ονοματοθεσίας⁶². Σ' αυτήν ακριβώς την περίοδο ανάγεται η επεξεργασία στρατηγικών εγγραφής στα νέα ιδεολογικά πλαίσια, στρατηγικές, που θέτοντας υπό αμφισβήτηση τη μονοπώληση της συμβολικής βίας από το εκκλησιαστικό πεδίο, προκαλούν τις αναμενόμενες αντιδράσεις του τελευταίου. Αν δεχτούμε, με τον Κ.Θ. Δημαρά, ότι στη βάση υιοθέτησης ή επεξεργασίας παρόμοιων στρατηγικών βρίσκεται το πνεύμα του διαφωτισμού, θα παρουσίαζε μεγάλο κοινωνιολογικό ενδιαφέρον ο τρόπος διάχυσης των νέων στρατηγικών, όπως και οι σχέσεις τους με το πρακτικό πνεύμα που βρίσκεται στη βάση των στρατηγικών εγγραφής στις περιόδους ύφεσης των παραγωγικών ενασχολήσεων του κυκλικού χρόνου.

Οι λογικές διάκρισης που καθόριζαν τις γενικότερες ιδεολογικές εκχαράξεις και τις κοινωνικές πρακτικές των κυρίαρχων στρωμάτων ήταν εντελώς διαφορετικές πριν τη σύσταση του ελληνικού Κράτους. Αμέσως μετά τη σύσταση του τελευταίου και την ανάδειξη της Αθήνας ως πρωτεύουσάς του, υπάρχει μετατόπιση του κέντρου εισαγωγής και διάδοσης του συστήματος πρακτικών διάκρισης και των αντιληπτικών δομών⁶⁴. Η Αθήνα, στο εξής, είναι το σημείο όπου δημιουργείται το νέο σύστημα πρακτικών και αντιλήψεων⁶⁵, για να επεκταθεί, στη συνέχεια, ακολουθώντας τη διεύρυνση των καπιταλιστικών σχέσεων και τη διεύρυνση του εθνικού χώρου που συνοδεύεται από την επέκταση των μηχανισμών (ιδεολογικών, κ.λπ.) του Κράτους.

Μέσα από τις διαδικασίες κυκλοφορίας μοντέλων, σε αντιδιαστολή πάντα με το σύστημα πρακτικών λογικών ονοματοθεσίας που αντιστοιχεί στον τοπικό κοινωνικό χώρο, μπορούν να κατανοηθούν οι τροποποιήσεις του συστήματος στρατηγικών ονοματοθεσίας.

Από το τέλος, ήδη, του 19ου αιώνα παρατηρείται, ειδικά στο κεφαλοχώρι, ο πολλαπλασιασμός των αρχαίας προέλευσης ονομάτων⁶⁶. Η επιλογή ενός παρόμοιου ονόματος είναι μία άκρως σημαντική πράξη, ειδικά για τον ανδρικό πληθυσμό. Μία τέτοια

επιλογή εξωτερικεύει ορισμένες διαθέσεις ρήξης με τα «παραδεδομένα», ενώ, ταυτόχρονα, αντιβαίνοντας στις πρακτικές λογικές της ονοματοθεσίας, περιορίζει τις δυνητικές προσδοκίες μεταθανάτιας κληρονομιάς των γεννητόρων και αποκόπτει τους φέροντες το όνομα από τον κυρίαρχο, ακόμα, γιορτάσιμο χρόνο. Ένα αρχαίο όνομα, πιο συγκεκριμένα, αποκλείει αυτόματα τις δυνατότητες ενσωμάτωσης στις γιορταστικές στιγμές (ονομαστικές γιορτές), που στον κυκλικό χρόνο παρουσιάζονται ως θεσμοποιημένες περιοδικές ευκαιρίες διατήρησης και επαύξησης του συμβολικού κεφαλαίου.

Η εισαγωγή αρχαίας προέλευσης ονομάτων ή, έστω, η γενίκευση παρόμοιων ονοματοθετικών πρακτικών, μη όντας έκφραση μιας ιδεατής πολιτισμικής συνέχειας, παρουσιάζεται όχι θέβαια ως «τυχαία συνάντηση σε ένα χειρουργικό τραπέζι μίας ομπρέλας και μίας ραπτομηχανής»⁶⁷, αλλά η τομή στους υπό εθνική ενσωμάτωση ή στους πρόσφατα ενσωματωμένους εθνικά χώρους των πρακτικών λογικών και της κεντρικής ιδεολογίας της πολιτισμικής συνέχειας. Αυτό φαίνεται από τους κατά περιόδους ρυθμούς εισαγωγής αυτής της κατηγορίας ονομάτων.

Πίνακας 3

Νέες εισαγωγές αρχαίας προέλευσης ονομάτων σε σχέση με το σύνολο ονομάτων χωρίς ανιόντες προσδιορισμούς (κατά περιόδους γέννησης)

ΠΕΡΙΟΔΟΙ	-1880	1880-1910	1911-1940	1941-1962
Κεφαλοχώρι	2,3 (5)	15,3 (33)	21,1 (80)	2,7 (2)
Ελευθεροχώρι	2,0 (6)	15,3 (13)	15,6 (46)	2,5 (3)
Πατριά	3,8 (4)	4,3 (2)	1,1 (3)	2,1 (4)

Σημ. 1: Για την πρώτη περίοδο δε γνωρίζουμε τους ανιόντες προσδιορισμούς. Το πιθανότερο, μάλλον, είναι να εισέρχονται για πρώτη φορά στο χώρο της έρευνας αρχαία ονόματα λίγο πριν το 1880.

Σημ. 2: Εντός παρενθέσεως εκτίθενται οι απόλυτοι αριθμοί νέων αρχαίας προέλευσης ονομάτων.

Η μελέτη των συχνοτήτων εισαγωγής αρχαίας προέλευσης ονομάτων θα επέτρεπε να αναφανούν οι προϋποθέσεις εισαγωγής, ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο, οι ρυθμοί επέκτασης της κεντρικής ιδεολογίας και η διαφορική της αποδοχή.

Στο κεφαλοχώρι οι συχνότητες εισαγωγής αρχαίων ονομάτων παρουσιάζουν τη μέγιστή τους τιμή την περίοδο 1911-40, μετά

από τη δειλή τους εμφάνιση στην πριν το 1880 περίοδο και μία σχετικά σημαντική άνοδο κατά τη διάρκεια της περιόδου 1881-1919. Αντίθετα, την τελευταία περίοδο (1941-62) οι συγκεκριμένες πρακτικές ονοματοθεσίες σχεδόν εξαφανίζονται. Παρά του ότι δεν υπάρχει σημαντική, στατιστικά, εξάρτηση των αρχαίας προέλευσης ονομάτων από τη σειρά γέννησης, παρουσιάζονται με διαφορετικές συχνότητες στις τρεις κατηγορίες αγοριών: 9%, 18% και 22% των πρωτότοκων, δευτερότοκων και τριτότοκων κ.λπ., της περιόδου 1881-1910, των οποίων το όνομα δεν υπόκειται σε ανιόντες προσδιορισμούς παίρνουν αρχαίας προέλευσης όνομα. Κατά την περίοδο 1911-1940 οι αντίστοιχες συχνότητες παρουσιάζονται ως εξής: 11%, 21% και 18%.

Στο ελευθεροχώρι παρατηρούνται οι ίδιες γενικές τάσεις, με τη διαφορά ότι δε σημειώνεται, κατά την τρίτη περίοδο, αυξητική πορεία των συχνοτήτων αρχαίας προέλευσης ονομάτων.

Αντίθετα, η σε μεγάλο βαθμό αυτάρκης πατριά είναι ο τύπος τοπικής κοινωνικής οργάνωσης, που συμμετέχει ελάχιστα στη διαδικασία πολλαπλασιασμού των αρχαίας προέλευσης ονομάτων.

Μοντέλα ονοματοθεσίας και τροποποιήσεις τους

1. Τα μοντέλα ονοματοθεσίας.

Εντός του τοπικού κοινωνικού χώρου συναντώνται τρία κύρια μοντέλα ονοματοθεσίας τα οποία αντιστοιχούν σε τρεις περιόδους διαφορετικής εξέλιξης, που χαρακτηρίζεται από το βαθμό συνάρθρωσης τοπικών και συνολικών κοινωνικών και αντιληπτικών δομών.

α) Το πολυσυγγενικό μοντέλο ονοματοθεσίας συναντάται στο σύνολο του τοπικού χώρου στο λυκαυγές του 20ου αιώνα. Χαρακτηρίζεται τόσο από τη μεγάλη συγκέντρωση ανδρικών ονομάτων σε ορισμένες περιόδους του γιορτάσιμου χρόνου, όσο και από την περιορισμένη αναπαραγωγή των ονομάτων με ανιόντες ανδρικούς προσδιορισμούς. Ενώ εγκαταλείπεται την περίοδο 1911-40 στο κεφαλοχώρι και στο ελευθεροχώρι, συνεχίζει να υφίσταται σ' όλη τη διάρκεια αυτής της περιόδου στην πατριά. Αυτό το μοντέλο αντιστοιχεί στον κυκλικό χρόνο και στην απλή κοινωνική αναπαραγωγή του τοπικού χώρου.

β) Το μικτό μοντέλο ονοματοθεσίας. Ορισμένες από τις πα-

λιότερες πρακτικές παίρνουν συγκεκριμένες κατευθύνσεις (πρωτότοκος το όνομα του πατροπατέρα, κ.λπ.), ενώ άλλες που εμφανίστηκαν την προηγούμενη περίοδο πολλαπλασιάζονται (όνομα αρχαίας προέλευσης). Το μοντέλο αυτό κυριαρχεί κατά τη διάρκεια της περιόδου 1911-40 στο κεφαλοχώρι και στο ελευθεροχώρι, ενώ εμφανίζεται στην πατριά κατά την περίοδο 1941-62. Αντιστοιχεί στην περίοδο που έπεται της εθνικής ενσωμάτωσης των βόρειων διαμερισμάτων και στην απαρχή της διαδικασίας διευρυμένης αναπαραγωγής του τοπικού κοινωνικού χώρου.

γ) Το ανιόν μοντέλο ονοματοθεσίας. Κυριαρχεί την περίοδο 1941-62 στο κεφαλοχώρι και στο ελευθεροχώρι. Χαρακτηρίζεται από τη σχεδόν αυστηρή αναπαραγωγή των ονομάτων με ανιόντες προσδιορισμούς και την παράλληλη ελαχιστοποίηση των υπολοίπων τάσεων ονοματοθεσίας.

2. Η συμβολική αποδόμηση.

Η εμφάνιση και ο πολλαπλασιασμός αρχαίας προέλευσης ονομάτων είναι ένα φαινόμενο του οποίου η σημαντικότητα ξεπερνά τις καθαρά στατιστικές του διαστάσεις. Ο δανεισμός αρχαιοελληνικής προέλευσης ονομάτων δεν έχει, βέβαια, καμία σχέση με κάποιες ενδεχόμενα περιοριστικές πιέσεις των ενδοοικογενειακών ονοματολογικών ρεπερτορίων, υποδηλώνοντας, ταυτόχρονα, μία υπέρβαση του προηγούμενου συστήματος δυνητικών ωφελημάτων, για γεννήτορες και απογόνους, που ενυπάρχει στην πράξη ονοματοθεσίας.

Η σημαντικότητα μίας τέτοιας πράξης ονοματοθεσίας εντοπίζεται, κυρίως, στο ότι επιχειρεί την αποδέσμευση του ονοματιζόμενου ατόμου από τον κυκλικό χρόνο. Οι στρατηγικές που βρίσκονται στη βάση μίας παρόμοιας πράξης ονοματοθεσίας δε μπορούν να αποκοπούν από το ιθαγενές πρακτικό πνεύμα. Αντίθετα, οφείλουν να εξεταστούν, μέσα από το πρίσμα του πρακτικού πνεύματος, παράλληλα με τη διεύρυνση του φάσματος των αναπαραγωγικών δυνατοτήτων που επαγγέλεται η «επίσρακτη» κεντρική ιδεολογία (εκπαίδευση, δημόσιος τομέας εργασίας, κ.λπ.).

Οι νέες πράξεις ονοματοθεσίας δεν είναι άσχετες από τις πρακτικές λογικές της γιορτής, αλλά τώρα, αποκόπτοντας τα άτομα από την «παραδοσιακή» συμβολική ευταξία, τα επανεγγράφουν σε ένα νέο διευρυμένο ιδεολογικό πλαίσιο. Μέσα από αυτή τη σκοπιά αποτελούν τμήμα των ιθαγενών στρατηγικών προσαρμογής στο διευρυμένο πλαίσιο, ή, στο επίπεδο της οικογένειας, ενσωματώνονται στο νέο φάσμα στρατηγικών κοινωνικής αναπαραγωγής. Η επιλογή ενός αρχαίου ονόματος τονίζει τη

διεύρυνση των προσδοκιών ως προς τις δυνατότητες επανοποθέτησης στον διευρυμένο χώρο των κοινωνικών θέσεων, ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο, αντικειμενικοποιεί τις προσδοκίες που βρίσκονται ενθετοποιημένες σε κάποια αντίληψη της διεύρυνσης των δυνατοτήτων κοινωνικής αναπαραγωγής. Με την παρούσα πράξη εγγράφονται στο ονομαζόμενο άτομο τόσο μία κάποια ποσότητα προσδοκιών πρόσβασης στην διευρυμένη αγορά των κεφαλαίων, όσο και κάποιες φιλοδοξίες της οικογένειας, αποτέλεσμα συχνά μιας επιτακτικής αναγκαιότητας μετάταξης που επιβάλλεται από την ασυμφωνία δημογραφικών υποδομών και υλικών πόρων*.

Στους τρεις τύπους τοπικών κοινωνικών ενοτήτων που εξετάζονται, παρατηρούνται διαφορετικοί βαθμοί χρησιμοποίησης του ρεπερτορίου αρχαίων ονομάτων. Ο πολλαπλασιασμός τους φαίνεται, ακριβώς, να είναι σε συνάρτηση τόσο με τα προηγούμενα επιγαμικά καθεστώτα, όσο και με την συνδυαστική των διαγραφόμενων προοπτικών εθνικής ενσωμάτωσης ή την εθνική ενσωμάτωση καθ' εαυτή και της ενσωμάτωσης στο σύστημα λογικών εμπορευματοποίησης.

Οι τροποποιήσεις και η αναπαραγωγή των διαφόρων στοιχείων των τοπικών συστημάτων ονοματοθεσίας κατανοούνται αποκλειστικά σε αναφορά με τη δυναμική συνάρθρωση των δύο χώρων (τοπικός και εθνικός). Ο βαθμός διεϊσδυσης του κεντρικού οικονομικού και αξιολογικού συστήματος δημιουργεί δυναμικές διαντίδρασης ανάμεσα στο ίδιο και τα τοπικά ομόλογά του. Έτσι, στην περίπτωση των ενσωματωμένων στο κύκλωμα των εμπορευματικών σχέσεων τοπικών ενοτήτων (με τα προφανή αποτελέσματα στη δομή κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας), η σχετικά υψηλή γεννητικότητα της προπολεμικής περιόδου προσφέρει δυνατότητες χειραγώγησης και σύνθεσης των δύο διαφορετικών αξιολογικών συστημάτων. Από αυτή τη σκοπιά, οι επενδυμένες προσδοκίες στο αρχαίο όνομα τονίζουν, ταυτόχρονα, τις πιέσεις στις οποίες υπόκεινται τα τοπικά συστήματα διαδοχής, εξ αιτίας κυρίως της μείωσης της θνησιμότητας, και τις επιθυμητές κατευθύνσεις αυτού του ανθρώπινου πλεονάσματος.

* Σ' αυτό το σημείο, η ανάλυση του συστήματος στρατηγικών φυσικής αναπαραγωγής θα έδειχνε τη διαλεκτική του χρόνου της δράσης και της δράσης του χρόνου. Αυτό βέβαια ξεπερνά τις θεωρητικές οριοθετήσεις της παρούσας εργασίας. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Ed.de Minuit, Paris, 1980, σελ. 167-189.

Από τη στιγμή που επεξεργάζονται οι στρατηγικές προσαρμογής στο νέο πλαίσιο συνθηκών (μείωση γεννητικότητας, κ.λπ.) και αναδύονται ταυτόχρονα τα μηδενικά αποτελέσματα των στρατηγικών εγγραφής στη νέα συμβολική ευταξία, η κυριαρχία του ανιόντος μοντέλου ονοματοθεσίας γίνεται πλήρης, κυριαρχία που εκφράζει, εξ άλλου, την επαναδιευθέτηση των σχέσεων συγγένειας με την παγίωση, κυρίως, της δίπλευρης συγγένειας και τις σημαντικές λειτουργίες των ανιουσών οικογενειών στη διαδικασία σύστασης νέων οικογενειών.

Η εξάρτηση των διαδικασιών διαφορικής παγίωσης της δίπλευρης συγγένειας, διαφορικής χρησιμοποίησης του ρεπερτορίου αρχαίων ονομάτων και διαφορικής μείωσης της γεννητικότητας από τις προηγούμενες διαφοροποιήσεις του τοπικού κοινωνικού χώρου (οικονομική και πολιτική ενσωμάτωση, επιγαμικά καθεστώτα, κ.λπ.), τονίζει μία ορισμένη διαφοροποιούσα δυναμική, δηλαδή τον τρόπο σύστασης ενός ιδιαίτερου τρόπου κοινωνικής αναπαραγωγής μέσα από την ενδεδειγμένη επένδυση υλικότητας και ιδεολογίας.

Σημειώσεις

1. Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να παραπέμψουμε στο σύνολο, σχεδόν της μαρξιστικής παράδοσης. Για μία σχετικά πρόσφατη και ενδιαφέρουσα προσπάθεια επανασύνθεσης εντός του αρχιτεκτονικού μοντέλου (υποδομή-υπερδομές), βλ. M. Godelier, *Le réel et l' idéal*, Fayard, Paris, 1984.

2. Εδώ παρατηρούνται δύο κύριες τάσεις:

α) Αυτή που συνεχίζει τις βεμπεριανές θέσεις και αναλύσεις της θρησκείας, όπως και αυτές των σχέσεων ανάμεσα στον προτεσταντισμό και τον καπιταλισμό (βλ. M. Weber, «Economie et société» < Κεφ. V: *Sociologie de la religion*, σελ. 429-632 >, Plon, Paris, 1971 και M. Weber, *L' éthique protestante et l' esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1965). Βλ. ενδεικτικά, A. Müller-Armack, *Religion und Wirtschaft: Geistesgeschichtliche Hindergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart, 1959.

β) Αυτή που διατείνεται πως η αρχετυπική επανάληψη στο χρόνο παράγει μορφές κοινωνικής συμβίωσης. Βλ. ενδεικτικά, G. Durand, *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, Bordas, Paris, 1969. M. Maffesoli, *L' ombre de Dionysos: Contribution à une sociologie de l' orgie*, Méridiens-Anthropos, Paris, 1982.

3. J. Habermas, *Théorie de l' agir communicationnel*, (Tome I), Fayard, Paris, 1987.

4. Βλ. J. Elster, «Marxism, Functionalism and Game Theory», στο *Theory and Society*, 11/1982, σελ. 453-483. Βλ. επίσης, J. Elster, *Making sense of Marx: Studies in Marxism and Social Theory*, Camb. Un. Press, Cambridge,

1985. Για μία συνοπτική κριτική της ατομιστικής ερμηνείας του Μαρξισμού, βλ., M. Burawoy, «Making nonsense of Marx: Le Marxisme rénu par l' individualisme méthodologique», στο *ARSS*, 78/1989 σελ. 61-63.

5. Για τα προαπαιτούμενα και τα αποτελέσματα παρόμοιων προσεγγίσεων, βλ., P. Bourdieu, *Esquisse d' une théorie de la pratique*, Genève-Paris, 1972, σελ. 157-159.

6. Βλ. σχετικά, Chr. de Montlibert, «Introduction au raisonnement sociologique», *PUS*, Strasbourg, 1990, σελ. 239-255.

7. J. Habermas, *Théorie...*, ο.π., σελ. 59-90.

8. Ο ρόλος της Εκκλησίας δε μπορεί απλά να περιοριστεί στη μονοπώληση «των αγαθών σωτηρίας» (M. Weber, *Economie...* ο.π.). Η ελληνο-ορθόδοξη Εκκλησία διέθετε, επίσης, στα πλαίσια του οθωμανικού κράτους, το μονοπώλιο της συμβολικής βίας, δηλαδή των σημασιών.

9. Για μία συνοπτική θεώρηση του τρόπου σύστασης και τη δυναμική των πεδίων στη διαδικασία εξέλιξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, βλ., P. Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Ed. de Minuit, Paris, 1980, σελ. 113-120. Βλ. επίσης, J. Remy, L. Voyé, E. Servais, *Produire our-reproduire: «Une sociologie de la vie quotidienne»*, *EO*, Bruxelles, 1978, σελ. 153-229.

10. Για μία συνοπτική θεώρηση της σύστασης του πεδίου κοινωνικής ρύθμισης (νομικό), βλ., Π. Τερλεξής, *Γραφειοκρατικός Νόμος. Η πολιτική κοινωνιολογία του δικαίου*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1988, σελ. 65-107.

11. N. Elias, *La dynamique de l' Occident*, Calmann-Levy, Paris, 1975.

12. Κ. Βεργόπουλος, *Εθνισμός και οικονομική ανάπτυξη. Η Ελλάδα στον μεσοπόλεμο*, Εξάντας, Αθήνα, 1978, σελ. 183.

13. Κ. Βακαλόπουλος, *Ο χαρακτήρας των Ελλήνων*, Θεσσαλονίκη, 1983, σελ. 118-126.

14. Αυτό θα μπορούσε να συγκριθεί με τη δυναμική διακριτικής κατάναλωσης ξένων, υλικών και συμβολικών προϊόντων, ως φαντασική περιχάρκωσης της κοινωνικής θέσης. Για μία αδρή σκιαγράφηση της διακριτικής δυναμικής, βλ., Β. Καραποστόλης, *Η καταναλωτική συμπεριφορά στην ελληνική κοινωνία (1960-1975)*, ΕΚΚΕ, Αθήνα, 1983.

15. Π.χ., ο Ν. Μουζέλης, αποφεύγοντας να ερευνήσει την πραγματικότητα, προσπαθεί να την εξηγήσει, μέσα από ένα «μετακοινωνιολογικό» corpus υποθετικών προτάσεων, αναφορικά με τη μπακαλίστικη μεταφορά της «πελατείας». Βλ. Ν. Μουζέλης, «Ταξική δομή και σύστημα πολιτικής πελατείας: Η περίπτωση της Ελλάδας», στο Γ. Κοντογιώργης (επιμ.), *Κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, Εξάντας, Αθήνα, 1977, σελ. 113-150.

16. Βλ., λ.χ., Χ. Γιανναράς, *Η νεοελληνική ταυτότητα*, Εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 1983.

17. P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Ed. de Minuit, Paris, 1977, σελ. 18.

18. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, *Esquisse...*, ο.π., σελ. 72-128. Βλ. επίσης, P. Bourdieu, «Les stratégies matrimoniales dans le système de stratégies de reproduction», στο *Annales SEC*, 27/1972, σελ. 1105-1127.

19. Βλ. σχετικά, B. Vernier, «Emigration et dérèglement du marché matrimonial», στο *ARSS*, 15/1977, σελ. 31-51. B. Vernier, «Stratégies matrimoniales et

choix d' object incestueux: Dot, diplome liberté sexuelle, prénom», στο *ARSS*, 57-58/1985, σελ. 3-27.

20. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, «Stratégies...», ο.π. Βλ. επίσης, P. Bourdieu, *La noblesse d' Etat*, Ed. de Minuit, Paris, 1989, σελ. 386-406. Για την ελληνική περίπτωση, βλ., A. Georgoulas, *Espace social local et structure des reclassements: Etude de la reproduction social dans un contexte des transformations généralisées*, Διδακτορική διατριβή, Strasbourg II, 1990.

21. Στο ίδιο, σελ. 376-392.

22. E. Goffman, *Les rites d' interaction*, Ed. de Minuit, Paris, 1974, σελ. 9. Ο όρος «face» αποδίδεται με τον όρο «πρόσωπο».

23. T. Parsons, «Some Considerations on the Theory of Social Change», στο S.N. Eisenstadt (επ.) *Readings in Social Evolution and Development*, Pergamon, Oxford, 1970, σελ. 95-139.

24. Στην δικιά μας περίπτωση, η Εκκλησία που συνιστούσε το μονοπώλιο της συμβολικής βίας για τους ελληνο-ορθόδοξους πληθυσμούς, παραχωρεί τη θέση της στο Κράτος. Για μία κάποια αδρή εικόνα των προβλημάτων μετατόπισης της σχέσης δύναμης, βλ., Κ. Δημαράς, *Ο Ελληνικός Διαφωτισμός*, Ερμής, Αθήνα, (5η εκδ.), 1989. Κ. Δημαράς, *Ο Ελληνικός Ρωμαντισμός*, Ερμής, Αθήνα, 1982. Α. Βαζούρας, *Έθιμα και Κράτος εις την νεότεραν Ελλάδα*, Παπαζήσης, 1974, σελ. 139-142. Γ.Λ. Μάουερ, *Ο ελληνικός λαός*, Αθήνα, 1976.

25. Βλ., λ.χ., Κ. Μοσκόφ, *Εισαγωγικά στην Ιστορία του κινήματος της εργατικής τάξης*, Θεσσαλονίκη, 1979. Κ. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Μακεδονίας: Από την δημιουργία του ελληνικού Κράτους στην απελευθέρωση*, Θεσσαλονίκη, 1986. Βλ. επίσης, Ν. Καραβίδας, *Τα αγροτικά*, Εθνικό Τυπογραφείο, Αθήνα, 1931.

26. Ο όρος τοπική κοινωνική ενότητα χρησιμοποιείται για να τονίσει τις δομικές τροποποιήσεις στις οποίες υπόκειται η αυτοδιοικούμενη κοινότητα της Τουρκοκρατίας μετά την ένταξή της στα νέα νομικο-διοικητικά πλαίσια. Για τα πολιτικο-κοινωνικά χαρακτηριστικά του κοινοτικού φαινομένου, βλ., Ν. Μοσκοθάκης, *Το εν Ελλάδι δημόσιον δίκαιον επί Τουρκοκρατίας*, Αθήνα, 1882. Γ. Κοντογιώργης, *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1982. Για μία κριτική των αποτελεσμάτων της κεντρικής υποταγής των κοινοτήτων μέσω του «Δημοτικού νόμου», βλ., Ι. Δραγούμης, *Κοινότης, Έθνος, Κράτος*, Θεσσαλονίκη, (2η εκδ.), 1967. Βλ. επίσης, Ν. Καραβίδας, *Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός*, Παπαζήσης (φωτ. ανατ.), Αθήνα, 1981.

27. Η τυπολογία του Ν. Καραβίδα (*Τα αγροτικά*, ο.π.) παραμένει το σημαντικότερο, ίσως, μεθοδολογικό σημείο εκκίνησης κάθε ιστορικο-κοινωνιολογικής προσέγγισης των δομικών προσδιορισμών της εξέλιξης της ελληνικής κοινωνίας. Ο Καραβίδας διαπιστώνει, στις αρχές του αιώνα, την ύπαρξη πέντε τύπων τοπικής κοινωνικής οργάνωσης: το μιξαστικοχώρι, το κεφαλοχώρι, το ελευθεροχώρι, το τσιφλίκι και την πατριά. Στην παραπάνω τυπολογία θα μπορούσε να προστεθεί ένας ακόμη τύπος: οι νεόφυτες τοπικές ενότητες των προσφύγων (1912-12 και 1922-23).

28. Η συλλογή των στοιχείων που χρησιμοποιούνται έγινε ανάμεσα στον Ιούνιο του 1984 και στο Μάρτιο του 1986 κατά τη διάρκεια επιτόπιας έρευ-

νας που αφορούσε τους δομικούς προσδιορισμούς του τοπικού κοινωνικού χώρου στη διαδικασία επιμερισμού των μετακινηθέντων κατοίκων του στην ταξική δομή (δυναμική μετατάξεων).

29. Ένα από τα προβλήματα της έρευνας έγκειται στο ότι τα Δημοτολόγια συστάθηκαν το 1955-56. Αυτό το γεγονός έχει αρνητικά αποτελέσματα, κύρια, στη σε βάθος μελέτη της αναπαραγωγής των ονομάτων των γυναικών, όπως επίσης και του συνόλου των πρακτικών ονοματοθεσίας του ίδιου πληθυσμού. Τα δεδομένα εκτίθενται στους πίνακες του παραρτήματος.

30. E. Durkheim, *Textes: 2. Religion, morale, anomie*, Ed. de Minuit, Paris, 1975, σελ. 64.

31. M. Weber, *Economie et société*, Plon, Paris, 1971, σελ. 57.

32. Για την κοινωνική σημαντικότητα της κουμπαριάς, βλ., M. Kenna, «The idiom of family», στο J. Peristiany (επιμ.) *Contributions to Mediterranean Sociology*, Mouton, Paris-LaHaye, 1968, σελ. 347-362. Βλ. επίσης J.K. Campbell, *Honour family and Patronage*, Claredon Press, Oxford 1964.

33. Bl., B. Vernier, «La circulation des biens, de la main doeuivre et des pré-noms à Karpathos», στο *ARSS*, 31/1980, σελ. 63-87. B. Vernier, «Emigration...», ο.π.

34. Δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός ότι τα πρώτα ρολόγια βρίσκονται στις Εκκλησίες, ούτε το ότι η καμπάνα ρύθμιζε, μέχρι σχετικά πρόσφατα, την παραγωγική και κοινωνική ζωή των αγροτικών τοπικών ενοτήτων.

35. Τη σχέση ανάμεσα στη γιορτή και στο χρόνο τονίζει, ήδη στις αρχές του αιώνα, ο H. Hubert («Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie», στο *Annuaire de l' Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses*, 1905, σελ. 1-29). «Η γιορτή, σημειώνει, έχει ημερομηνία και είναι ημερομηνία. Μία ημερομηνία γιορτής είναι ένα στοιχείο του χρόνου που διαφέρει από τα υπόλοιπα και που διακρίνεται από ορισμένα χαρακτηριστικά».

36. F.A. Isambert, *Les sens du sacré: Fête et religion populaire*, Ed. de Minuit, σελ. 160.

37. Στο ίδιο, σελ. 149.

38. Γ. Μέγας, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Αθήνα, 1956.

39. Δεν είναι, σίγουρα, χωρίς σημασία το γεγονός ότι η γιορτή του Αγ. Γεωργίου είναι η σημαντικότερη γιορτή κτηνοτροφικών πληθυσμών. Βλ. σχετικά, Θ. Ανθογαλίδου, *Εξέλιξη και αναπαραγωγή μίας παραδοσιακής κοινωνίας*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1987, σελ. 86 και 186. Δ. Λουκόπουλος, *Τα γεωργικά της Ρούμελης*, Δωδώνη, Αθήνα, (2η έκδ.), 1983, σελ. 163-174.

40. Αυτή η μορφή εορτασιμότητας διαφέρει επίσης από τις καθαρά ενδοοικογενειακές γιορτές που χαρακτηρίζονται από την ανταλλαγή, ή την απλή απόδοση, δώρων ανάμεσα, ή από προς, στα μέλη της οικογένειας. Στην περίπτωση μας, «το έξοδο του δωροδοκούντος», ένα από τα σταθερά χαρακτηριστικά της γιορτής σύμφωνα με τον F.A. Isambert (*Le sens...*, ο.π., σελ. 183-194), επιβαρύνει αποκλειστικά το εορτάζον πρόσωπο (ή το σύνολο της οικογένειάς του).

41. Ο οικονομισμός, εξ άλλου, αποτελεί μία από τις κατ' εξοχήν εκφράσεις του εθνοκεντρισμού. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Ed. de

Minuit, Paris, 1980, σελ. 192-193.

42. Σ' αυτό το λάθος υποπίπτουν πολλοί ερευνητές που υιοθετούν και εφαρμόζουν μηχανιστικά την ιδεοτυπική μεθοδολογική πρόταση του M. Weber, καθώς ξεχνούν το δεύτερο σκέλος του βεμπεριανού μαθήματος: οι ιδεότυποι είναι ιδεατές κατασκευές (συστήματα υποθέσεων) που κάνουμε για ένα φαινόμενο και, κατά συνέπεια, δεν πρέπει να μπερδεύονται με την πραγματικότητα αλλά να αντιπαρατίθενται στην τελευταία για να διαπιστωθεί ο βαθμός εφαρμογής τους ή οι διαφορές τους. Βλ., M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, σελ. 183-186.

43. Αυτές οι πρακτικές λογικές εκφράζονται, κύρια, στο γεγονός της νοικοκυροσύνης. Βλ. σχετικά, A. Georgoulas, *Espace...*, ο.π., σελ. 214.

44. Αυτό μπορεί να κατανοηθεί αναφορικά με τη βεμπεριανή τυπολογία της δράσης, αφού βέβαια ληφθεί υπόψη το ιδιαίτερο πλαίσιο συνθηκών. (M. Weber, *The interpretation of social reality*, M. Joseph Ltd., London, 1970, σελ. 70-80). Η προσφορά ύλης κατά την ονομαστική γιορτή δε μπορεί να θεωρηθεί ως δράση που κατευθύνεται ούτε από τη συνήθεια (traditional), ούτε από στοργικά ή αφοσίωσης αισθήματα (wertrational). Αντίθετα, είναι προσανατολισμένη προς συγκεκριμένο στόχο (zweckrational) και χρήσιμη στο βαθμό που επιχειρεί, στο δεδομένο πλαίσιο συνθηκών και σχέσεων, τη διατήρηση ή την επαύξηση ενός τύπου συμβολικού κεφαλαίου, το κεφάλαιο της τιμής. «Τιμή είναι το πολιτικό στην αμιγή του κατάσταση», σημειώνει σωστά ο P. Bourdieu (*Le sens pratique...*, ο.π., σελ. 226).

45. Για κάποια προσέγγιση της ονομαστικής γιορτής από μία οικονομικό-οικολογική σκοπιά, βλ., N. Gavrielides, «Name and Festing: Social and Ecological Implications of Visiting Patterns in a Greek Village in Argolid», στο *Anthropological Quarterly*, 47/1974, σελ. 48-70.

46. B. Vernier, «La circulation...», ο.π. Όπου, βέβαια, μπορεί, συχνά, να κρύβεται ολόκληρο το σύστημα νομιμοποίησης ενός εκμεταλλευτικού κατεστημένου.

47. Η τιμή είναι, εξ άλλου, το κυριότερο συστατικό της ενδοτοπικής πολιτικής και η βασικότερη προϋπόθεση της πρόστασης. Βλ. σχετικά, J.K. Campbell, *Honour, Family and Patronage*, Clarendon Press, Oxford, 1964.

48. Για την κατάταξη των ονομάτων χρησιμοποιήθηκε η τυπολογία και κατάταξη του Α. Μπουτούρα (*Τα νεοελληνικά κύρια ονόματα ιστορικά και γλωσσικώς ερμηνευόμενα*, Αθήνα, 1912). Παρά τις κάποιες αντιρρήσεις του Σ. Κυριακίδη («Παρατηρήσεις περί των νεοελληνικών ονομάτων», στο *Λογογραφία*, 5/1915, σελ. 333-360) ή το πιο πρόσφατο «σχεδιάσμα» του Δ. Βαγιακάκου («Σχεδιάσμα περί των τοπωνυμικών και ανθρωπωνυμικών σπουδών εν Ελλάδι: 1833-1962. Β' Ανθρωπωνύμια», στο *Αθήνα*, 67/1963, σελ. 145-369), η κατάταξη Μπουτούρα παραμένει, όσο γνωρίζουμε, η πιο άρτια.

49. Κ. Ντόκος, «Η μετοικεσία των Αθηναίων στην Πελοπόννησο και η πρώτη φάση επαναπατρισμού τους (1688-1691)», στο *Μνήμων*, 10/1985, σελ. 96-138.

50. Το «εξ ευχής», σύμφωνα με την κατάταξη Α. Μπουτούρα, όνομα «Σταμάτης» παρουσιάζεται σε αρκετά υψηλή συχνότητα (8,1%).

51. Βλ., Μ. Τομαρά-Σιδέρη, Ν. Σιδέρης, *Συγκρότηση και διαδοχή των γενεών στην Ελλάδα του 19ου αιώνα*, Γεν. Γραμμ. Ν. Γενιάς, Αθήνα, 1986, σελ. 48-53. Βλ. επίσης, Μ. Τομαρά-Σιδέρη, «Ονοματοδοτικές συμπεριφορές στη Λευκάδα τον 19ο αιώνα», στο *Ιστορικά*, 2/1984, σελ. 297-316.

52. Θάπρεπε να σημειωθεί ότι στην Αθήνα του τέλους του 17ου αιώνα, τα «μη θρησκευτικά» ονόματα καλύπτουν 88% των γυναικείων ονομάτων στην περίπτωση που το όνομα «Μαρδίτζα» (ν= 34) δεν είναι παράγωγο του «Μαρία», ή 29% στην περίπτωση που είναι παράγωγο (Μαρία-Μαρδίτσα-Μαρδίτζα).

53. Η σχέση ανάμεσα στα ονόματα, ειδικά των γυναικών, και κάποιες μορφές των συλλογικών «φαντασιακών» παραστάσεων φαίνεται, επίσης, στην έρευνα της Μ. Τομαρά-Σιδέρη («Ονοματολογικές..., ο.π.». Τα «εξ υποκειμένου» (π.χ., Αρετή), «εξ αντικειμένου» (π.χ., Ροδιά) και «εξ αξιωμάτων» (π.χ., Σουλτάνα) ονόματα της κατάταξης Μπουτούρα συναντώνται σε πολύ υψηλότερες συχνότητες στον γυναικείο πληθυσμό. Όμως, η μελέτη του κοινωνικού τρόπου παραγωγής «φαντασιακών» συλλογικών παραστάσεων και η συγκεκριμενοποίησή τους στα πρόσωπα ξεπερνά τα πλαίσια της παρούσας εργασίας.

54. Η αμιγής πυρηνική οικογένεια δε συνιστά ένα απόλυτο στατιστικό μέγεθος. Οι διαστάσεις οικογενειών αυτής της κατηγορίας μπορούν να προσδιοριστούν από τη σχέση:

N αγοριών – παιδική θνησιμότητα – οικογένειες χωρίς αγόρι

N πατέρων

55. Βέβαια υπάρχει ένα ολόκληρο σύστημα λογικών και παραγόντων που καθορίζει το συνολικό μέγεθος ανυπανδρίας ενός πληθυσμού, σύστημα που στην παρούσα μελέτη δεν εξετάζεται.

$$56 \quad \Delta\Theta\text{AN} = \frac{N \text{ αγοριών} - \text{θνησιμότητα} - \text{ανυπανδρία}}{N \text{ πατέρων}}$$

(ΔΘΑΝ: Δείκτης Θεωρητικής Αναπαραγωγής Νοικοκυριών).

57. Ο όρος «εξαγορά» που είναι απόδοση του αγγλο-σαξωνικού όρου «brideprice» ή «bridewealth» (βλ., Δ. Ψυχογιός, *Προίκες, φόροι, σταφίδα και ψωμί*, ΕΚΚΕ, Αθήνα, 1987) είναι μάλλον αδόκιμος. Ο J. Goody, για παράδειγμα, προτείνει την αντικατάστασή του από τον όρο «indirect dowry» (βλ., J. Goody, S.T. Tambiah *Bridewealth and Dowry*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 1973, σελ. 1). Μη μπορώντας να προχωρήσουμε, στα πλαίσια αυτής της εργασίας, σε μία σε βάθος ανάλυση αυτού του επιγαμικού καθεστώτος, θα χρησιμοποιήσουμε εντελώς συμβατικά τον όρο «εξαγορά».

58. Βλ. Α. Georgoulas, *Espace...*, ο.π., σελ. 111-119. Βλ. επίσης, P.S. Allen, «Internal migration and the changing dowry in modern Greece», στο J. Koumouli-des (επιμ.), *Hellenic perspectives* Lanham Un. Press, 1980, σελ. 255-284.

59. Βλ. σχετικά, P. Bourdieu, *Esquisse...*, ο.π., σελ. 127.

60. Α. Δρούλια, «Η εθιμική παράδοση στη ονοματοθεσία και ο διαφωτισμός: Ένα παράδειγμα από την Αχαΐα», στο *Μνήμων*, 10/1985, σελ. 187-201.

61. Κ.Θ. Δημαράς, *Ο ελληνικός διαφωτισμός*, ο.π.. Σχετικά με τον επεισακτο χαρακτήρα των νέων σχημάτων σκέψης, βλ., Π. Κονδύλης, *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός: Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1988, σελ. 9-13.

62. Κ.Θ. Δημαράς, *Ο ελληνικός διαφωτισμός*, ο.π., σελ. 5.

63. Στο ίδιο, σελ. 58-60.

64. Για τον τρόπο εμφάνισης και κυκλοφορίας της νεοκλασικής μορφολογίας των σπιτιών, βλ., Κ. Μπίρης, «Κλασικισμός και ρομαντισμός στην αρχιτεκτονική της Αθήνας», στο *Νέα Εστία*, 27/1949, σελ. 676-679. Ν. Μουτσόπουλος, *Η αρχιτεκτονική προεξοχή*, ΕΜΣ, Θεσσαλονίκη, 1988, σελ. 28, 171, κ.λπ.

65. Κ.Θ. Δημαράς, *Ο ελληνικός διαφωτισμός*, ο.π., σελ. 49-91.

66. Κάτι που μπορεί να αναχθεί τόσο στη συνθετότερη κοινωνική δομή του κεφαλοχωρίου, όσο και στην αυξημένη συμμετοχή του στον μακεδονικό Αγώνα.

67. G. Levi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, σελ. 328.

Παράρτημα

Πίνακας Ι

Παιδιά ανά οικογένεια κατά περιόδους σύστασης των οικογενειών
και κατά τύπους τοπικών κοινωνικών ενοτήτων (%)

ΠΕΡΙΟΔΟΙ	-1910			1911-40			1941-62		
	Κεφ.	Ελευθ.	Πατρ.	Κεφ.	Ελευθ.	Πατρ.	Κεφ.	Ελευθ.	Πατρ.
<i>Οικογένεια</i>									
1 παιδί	11	16	16	10	10	6	12	12	3
2 παιδιά	9	23	8	14	14	9	70	61	11
3,4 παιδιά	33	37	38	48	48	28	17	26	57
5 και +	47	24	38	28	28	57	1	1	29
<i>Σύνολα</i>									
Οικογένεια	138	73	26	511	338	126	451	241	187
Παιδιών	593	234	105	1886	1031	615	949	536	722
Θνησιμότητα	6,3	14,5	6,7	2,0	5,9	7,3	1,3	2,2	4,0
Ανύπανδροι	6,0	10,2	3,8	6,3	7,4	4,7	-	-	-

Πίνακας II
Αγόρια ανά οικογένεια κατά περιόδους σύστασης των οικογενειών
και κατά τοπικές ενότητες (%)

ΠΕΡΙΟΔΟΙ	-1910			1911-40			1941-62		
	Κεφ.	Ελευθ.	Πατρ.	Κεφ.	Ελευθ.	Πατρ.	Κεφ.	Ελευθ.	Πατρ.
<i>Οικογένεια</i>									
1 αγόρι	28	34	54	33	37	21	49	48	35
2 αγόρια	31	23	23	27	30	19	26	25	28
3 και +	35	15	23	30	19	46	36	6	30
Χωρίς αγ.	6	28	—	10	14	14	22	21	7
<i>Σύνολο</i>									
Αγοριών	315	135	57	964	547	359	499	280	357
Θνησιμότητα	9,5	17,7	12,3	2,7	7,5	12,2	1,4	2,5	6,1
Ανύπανδροι	5,7	11,1	3,5	5,7	6,6	6,7	—	—	—

Πίνακας III
Σειρά γέννησης και κατηγορίες ονομάτων

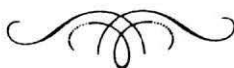
1. ΚΕΦΑΛΟΧΩΡΙ				
α. ΠΕΡΙΟΔΟΣ -1910				
Κατηγορία	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Σειρά γέννησης				
Πρωτόκοκ	25	11	90	126
Δευτερόκοκ	12	12	62	86
Τρίτος κ.λπ.	15	7	64	86
Σύνολο	52	30	216	298
β. ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1911-40				
	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Πρωτόκοκ	242	48	169	459
Δευτερόκοκ	72	60	155	287
Τρίτος κ.λπ.	26	35	155	216
Σύνολο	340	143	479	962
γ. ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1941-62				
	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Πρωτόκοκ	277	41	37	363
Δευτερόκοκ	20	91	27	138
Τρίτος κ.λπ.	0	3	9	10
Σύνολο	297	143	73	513

Πίνακας III
Σειρά γέννησης και κατηγορίες ονομάτων

2. ΕΛΕΥΘΕΡΟΧΩΡΙ				
α. ΠΕΡΙΟΔΟΣ -1910				
Κατηγορία	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Σειρά γέννησης				
Πρωτότοκος	24	4	32	60
Δευτερότοκος	7	3	32	42
Τρίτος κ.λπ.	6	3	21	132
Σύνολο	37	10	85	132
β. ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1911-40				
	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Πρωτότοκος	129	29	94	252
Δευτερότοκος	26	33	78	137
Τρίτος κ.λπ.	11	25	123	159
Σύνολο	166	87	295	548
γ. ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1941-62				
	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Πρωτότοκος	146	10	38	194
Δευτερότοκος	13	37	30	80
Τρίτος κ.λπ.	1	1	18	20
Σύνολο	160	48	86	294

Πίνακας III
Σειρά γέννησης και κατηγορίες ονομάτων

3. ΠΑΤΡΙΑ				
α. ΠΕΡΙΟΔΟΣ -1910				
Κατηγορία	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Σειρά γέννησης				
Πρωτόκοκ	1	0	25	26
Δευτερόκοκ	2	1	11	14
Τρίτος κ.λπ.	3	2	11	16
Σύνολο	6	3	47	56
β. ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1911-40				
	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Πρωτόκοκ	23	6	83	116
Δευτερόκοκ	11	5	81	97
Τρίτος κ.λπ.	10	9	98	117
Σύνολο	44	20	266	330
γ. ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1941-62				
	Πατροπατέρα	Μητροπατέρα	Άλλο	Σύνολο
Πρωτόκοκ	71	17	83	171
Δευτερόκοκ	18	22	64	104
Τρίτος κ.λπ.	6	14	47	67
Σύνολο	95	53	194	342



Ν. Πουλαντζάς: Τάξη και ιδεολογία – Στρουκτουραλισμός και ιστορικισμός

*Βασίλης Φιοραβάντες**

I

Είναι πολύ δύσκολο να συναντήσει κανείς θεωρητικό τα νεώτερα χρόνια, τον οποίο να έχει απασχολήσει τόσο έντονα η προβληματική των τάξεων όσο το Ν. Πουλαντζά. Το ίδιο όμως είναι αμφίβολο αν, και σε ποιο βαθμό, ο Πουλαντζάς κατόρθωσε να προχωρήσει έστω και κατά το ελάχιστο αυτή την προβληματική, παρά την διεθνή συζήτηση που προκάλεσαν τα βιβλία του. Από πολλές δε απόψεις ένα κάποιο προχώρημα μπορεί να διαπιστωθεί ευκολότερα σε θέματα αρκετά διαφορετικά ή που προϋποθέτουν μια θεωρητικοποίηση περί τάξεων σ' ένα δεύτερο ή σ' ένα απώτερο παρά σ' ένα πρώτο επίπεδο και μ' ένα άμεσο τρόπο.

Αναφερόμαστε εδώ κυρίως στην ανάλυση του Πουλαντζά για την κρίση των κομμάτων¹, του κράτους² και στη διερεύνηση-διαπίστωση των σχεδόν ανυπέρβλητων δυσκολιών πραγματοποίησης του σοσιαλισμού³, πάντα συνδεδεμένου στους κλασικούς του μαρξισμού με μια ριζοσπαστική κοινωνική επανάσταση. Αυτές οι δυσκολίες συνδέονται από τον Πουλαντζά με την διαπίστωση, κατά τα χρόνια μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ότι κυριαρχεί όλο και περισσότερο η τεχνοκρατία. Αυτό το ζήτημα είχε απασχολήσει ήδη τον Πουλαντζά από το 1960-6⁴, αρ-

* Ειδικός Επιστήμονας στο Πολυτεχνείο Χανίων.

κετά νέο τότε, στη συνέχεια των εργασιών του Λ. Γκολντμάν και του Χ. Μαρκούζε, αν και μ' ένα μη συστηματικό τρόπο.

Η κυριαρχία του τεχνοκρατισμού, καθώς και του αντίστοιχου μ' αυτόν πνεύματος, αποτελεί ένα πρώτο, πλην όμως καθοριστικό στοιχείο για την εξήγηση των δυσκολιών σύνθεσης μιας συνεκτικής θεωρίας των τάξεων από τον Πουλαντζά, αλλά και γενικότερα. Τεχνοκρατισμό που ο ρεφορμισμός στο σύνολό του αγνοεί συστηματικά ή υποτιμά μ' όλες τις συνέπειες για την πράξη που αυτή η στάση συνεπάγεται. Έτσι, η πράξη υπονομεύεται από τα μέσα και χάνει κάθε δυνατότητα ριζικής αλλαγής της κοινωνίας, ενσωματούμενη τελικά στις λογικές της κυριάρχησης, της υποταγής ή τουλάχιστον της παραίτησης. Από το άλλο μέρος, γίνονται σαφείς προσπάθειες τεχνοκρατικοποίησης της πολιτικής σκέψης και της πολιτικής από τις διάφορες εκφράσεις της σοσιαλδημοκρατίας σε διεθνές επίπεδο, συνδυαζόμενες λιγότερο ή περισσότερο με πολιτικές παραπέρα καπιταλιστικής ορθολογικοποίησης.

Η διάλυση της κριτικής πράξης και η τεχνοκρατική ορθολογικοποίηση δεν ταυτίζονται όμως με τον σοσιαλισμό και το ιστορικό πρόγραμμά του. Και απ' αυτή την αντίληψη δεν ξέφυγε ο Πουλαντζάς, καθώς η συνειδητοποίηση της καμπίς του κινήματος από το 1978, τον οδήγησε σε μερικά απαισιόδοξα συμπεράσματα, απέναντι στα οποία κάθε θεωρία τάξεων χάνει πλέον το οποιοδήποτε νόημά της. Είναι δε προφανές ότι μία από τις αιτίες αυτής της καμπίς ήταν μεταξύ άλλων και το προχώρημα της τεχνοκρατικοποίησης με τις σύμφυτες σ' αυτήν αρνητικές επιπτώσεις στην διαλεκτική προσέγγιση και στην ριζοσπαστική πρακτική. Και ο Πουλαντζάς, όπως είναι γνωστό, συνειδητοποίησε αυτές τις επιπτώσεις από το 1976 και ύστερα.

Στη συνέχεια, όχι μόνο δεν διαψεύστηκε αυτή η διαπίστωση/ συμπεράσματα, αλλά και επί πλέον εμφανίστηκε σε μια αρκετά γενικευμένη μορφή το φαινόμενο της θεωρητικοποίησης της αποϊδεολογικοποίησης, η οποία αν και υπήρχε σαν τάση από τις δεκαετίες του 60 και 70 κυρίως στις Η.Π.Α., απόκτησε διαστάσεις σχεδόν καθολικής ισχύος κυρίως μετά το 1980. Καθολική ισχύς δεν σημαίνει βέβαια και κάτι το σωστό, το δίκαιο ή το λογικό. Η αποϊδεολογικοποίηση δεν αφήνει πλέον⁵ περιθώρια για μια ελεύθερη ή και απελευθερωτική πράξη, η δε θεωρητικοποίησή της δεν ξεφεύγει από τα όρια μιας ιδεολογίας, και στην προκειμένη περίπτωση μιας (νέας) συντηρητικής ή και καθαρά αντιδραστικής ιδεολογίας. Ο συνδυασμός της τεχνοκρατικοποίησης και της αποϊδεολογικοποίησης των κοινωνικών συγκρούσεων και των

κοινωνικών πρακτικών γενικότερα, και ιδιαίτερα στο βαθμό που αυτός ο συνδυασμός ανάγεται σε μια σχέση αιτίου και αιτιατού, θέτει με πάρα πολύ δύσκολους όρους τη συζήτηση περί τάξεων σήμερα, λαμβάνοντας υπόψη ότι είναι αναγκαίο ν' ανασκευάζονται θεωρητικοποιήσεις που αρνούνται ακόμη και την εμπειρική υπόστασή τους (δηλαδή των τάξεων). Από την άλλη, πρέπει να λαμβάνεται ακόμη υπόψη η ανυπαρξία, και σε τελική ανάλυση η σοβαρή υποχώρηση του συγκροτημένου και συνειδητού κοινωνικού κινήματος στις ιμπεριαλιστικές μητροπόλεις καθώς και στην περιφέρεια. Η εμπειρική όμως υπόσταση των τάξεων ήταν δεδομένη από την αρχή της βιομηχανικής επανάστασης, και συνεχίζει να είναι το ίδιο αν όχι περισσότερο σήμερα, παρά τις διαφοροποιήσεις που έχουν επέλθει στην δομή των τάξεων, σαν απόρροια της διαφοροποίησης του καπιταλισμού και γενικότερα των ταξικών κοινωνιών. Διαφοροποίηση βέβαια δεν σημαίνει εξάλειψη των κοινωνικών αντιθέσεων, και ακόμη λιγότερο εξάλειψη των τάξεων και μάλιστα στην οποιαδήποτε μορφή τους. Μια αντίθετη θεωρητικοποίηση απ' αυτή οφείλεται περισσότερο στη μεσολάβηση διαφόρων ιδεολογιών που συνδέονται με μια αναστροφή, η οποία εγκλωβίζει τη σκέψη σε μια μεσαία ή και επιφανειακή κατάσταση, στο βαθμό που η συγκεκριμένη μεσολάβηση δεν μετατρέπεται (ή δεν μπορεί, ίσως και να μη θέλει να μετατραπεί) και σ' ανατροπή, για να παραφράσουμε τον Μαρξ, αν δεν μετατρέπεται ολοκληρωτικά σε κυνισμό και σε συντηρητισμό πεσσιμισμό.

Έτσι θεωρητικοποιείται η μία μόνο όψη του θέματος μέσα από τους παραμορφωτικούς φακούς της ιδεολογίας, της χημείας, και των άλλων θετικών επιστημών. Πάντοτε ο θετικισμός αντέγραφε μηχανιστικά διάφορα μοντέλα από τις φυσικές επιστήμες για να υποτάξει σ' αυτά και κατά κανόνα μ' ένα εμπειριστικό και μηχανιστικό τρόπο, ως προς τα άλλα, πολύ συνθετικότερα κοινωνικά δεδομένα ή φαινόμενα.

Ο Πουλαντζάς όμως, και παρά τις διαφωνίες που μπορεί κανείς να έχει μ' αυτόν, δεν ήταν τέτοιος χυδαίος αλχημιστής, όπως διάφοροι πρώην ακόλουθοί του ή νεόφυτοι κοινωνιολογούντες. Ποτέ εξάλλου, και μάλιστα προς τιμή του, δεν υιοθέτησε την αντίληψη της αποσπασματοποίησης, της θραύσης της εμπειρικής οντότητας των τάξεων.

Σ' όλο το έργο του συναντάται ευρέως η αντίληψη της ολότητας (δηλαδή τάξεις-ολότητες), με σαφήνεια στη διατριβή του («Η φύση των πραγμάτων και δίκαιο»), έμμεσα στο μετέπειτα έργο του, παρά τις ιδεολογικοπολιτικές και θεωρητικές διαφοροποιή-

σεις του. Επί πλέον, είχε συνειδητοποιήσει τέλεια τι σήμαινε τεχνοκρατικοποίηση και η σύμφυτή της αποϊδεολογικοποίηση. Αλλού βρίσκονται τα προβλήματα σε σχέση μ' όλη την πουλαντζική απόπειρα που δείχνει τουλάχιστον μιαν έντονη αγωνία (εκ μέρους του Πουλαντζά) για το κοινωνικό γίνεσθαι και την τύχη του σύγχρονου ανθρώπου. Μ' αυτήν την έννοια, θα είχε σημασία μια μελέτη του έργου του, λαμβάνοντας υπόψη ότι ο Πουλαντζάς ήταν μία τυπική περίπτωση μιας σύγχρονης δύστυχης συνειδήσης (*conscience malheureuse*), σε διαρκή αναζήτηση της εκπλήρωσης του είναι (*accomplissement de l'etre*). Δεν θα προχωρήσουμε όμως προς μια τέτοια κατεύθυνση, περιοριζόμενοι εδώ μόνο στο χώρο της κοινωνικής (-ολικής) σκέψης του.

II

Μια συνεκτική θεωρητικοποίηση περί τάξεων δεν είναι μόνον ο Πουλαντζάς που δεν κατόρθωσε να επεξεργαστεί. Εξ άλλου πολλοί νεότεροι θεωρητικοί ούτε καν αποπειράθηκαν μια τέτοια εργασία, ενώ όλοι όσοι επιχειρήσαν κάτι τέτοιο είτε δεν απέφυγαν και αυτοί τα λάθη, μεθοδολογικά και άλλα, και μάλιστα σημαντικά, ή τις παραλείψεις, είτε σταμάτησαν στη μέση του δρόμου. Γενικά δε, θα πρέπει να γίνει ευρύτερα αποδεκτή η ανυπαρξία μίας σύγχρονης θεωρίας περί τάξεων. Αλλά με μια άλλη έννοια, είναι δυνατός και ο ισχυρισμός ότι ίσως κανένας και από τους μεγάλους μαρξιστές των αρχών του 20ου αι. δεν κατόρθωσε να συνθέσει μια συνεκτική αντίληψη περί τάξεων. Αρκεί να σκεφτούμε, όσον αφορά τον Λένιν, τις διαφορές ανάμεσα στις θέσεις του *Τι να κάνουμε*⁶; και αυτές του 1917⁷; τις διαφορές ανάμεσα στη θεωρητικοποίηση της εποχής του Ordine Nuovo του Γκράμισι, και αυτές της φυλακής του ίδιου⁸; τις σχεδόν μονόπλευρα αυθορμητιστικές θέσεις της Λούξεμπουργκ (*Η μαζική απεργία*)⁹ και η άκρως ιστορικιστική θεωρητικοποίηση του Λούκατς του 1923 (*Ιστορία και ταξική συνείδηση*)¹⁰.

Το ίδιο δε φαινόμενο, αν και με διαφορετικές συνιστώσες εμφανίζεται και στον Μαρξ, αν σκεφτούμε την αντίθεση που διαπερνά όλο το έργο του, ανάμεσα στην κοινωνιολογική θεωρία του και την φιλοσοφία (του) της ιστορίας, αντίθεση που λύνει μόνον η επανάσταση, αν και εφόσον γίνει. Μια επανάσταση που κατά κύριο λόγο βάζει ένα τέλος στην αλλοτρίωση. Στην αντίθετη περίπτωση οι διάφορες διαδικασίες αποδόμησης και ανα-

δόμησης του κεφαλαίου, των τάξεων και της κοινωνικής διαίρεσης της εργασίας, οι οποίες ταυτίζονται αφετηριακά με την εμφάνιση της καπιταλιστικής-βιομηχανικής κοινωνίας και διατηρούνται ακέραιες σ' όλες τις ταξικές κοινωνίες (ο Μαρξ είχε ήδη γίνει μάρτυρας και ο κριτικός αρκετών τέτοιων κυμάτων), διαφοροποιούν συνεχώς και ριζικά την δομή των τάξεων και κατ' επέκταση την ταξική συνείδηση. Η αλλοτρίωση δε παραμένει ουσιαστικά αναλλοίωτη, και το ίδιο αν όχι και περισσότερο κυρίαρχη, σε συνδυασμό με τις παραπάνω διαφοροποιήσεις ή και εξ αιτίας τους. Αλλοτρίωση που διαπερνά από ένα σημείο και ύστερα την ίδια την θεωρητική σκέψη, η οποία χάνοντας τις αντιστάσεις της τείνει να την θεωρητικοποιήσει (ενν. την αλλοτρίωση) και ως ένα τουλάχιστον βαθμό την αναπαράγει στο εσωτερικό της, ιδιαίτερα στην πρόσφατη μεταμοντέρνα εκδοχή της, αλλά και γενικότερα σ' όλες τις συνθηκολογημένες και αλλοιωμένες μορφές της.

Εύλογα πλέον γεννάται το ερώτημα για ποια θεωρία τάξεων πρόκειται, όταν οι βασικές της αναφορές αλλάζουν διαρκώς και η κυρίαρχηση της αλλοτρίωσης αφήνει ελάχιστα περιθώρια για την ύπαρξη της πράξης και την ανάπτυξη της κριτικής σκέψης. Και μ' αυτήν την έννοια, ο στρουκτουραλισμός ανίκανος να συλλάβει την κοινωνική διαδικασία στο γίνεσθαι της, τουλάχιστον κατά τα νεότερα χρόνια, ταυτιζόμενος με διάφορες κυρίαρχες ή και απολογητικές ιδεολογίες, παράγωγα της εμβάθυνσης της διαίρεσης της εργασίας και της επέκτασης ακριβώς της αλλοτρίωσης. Πόσο μάλλον να επεξεργαστεί μια κριτική και συνθετική ανάλυση των τάξεων από τις αρχές της βιομηχανικής επανάστασης μέχρι σήμερα και να εξάγει τα αντίστοιχα συμπεράσματα. Και στην προκειμένη περίπτωση, η απόπειρα του Πουλαντζά (εν. κυρίως το έργο του *Οι κοινωνικές τάξεις στον σύγχρονο καπιταλισμό*¹¹) σχετικά με την κοινωνιολογική προσέγγιση μερικών, ως προς τα άλλα, σημαντικών πτυχών του ύστερου καπιταλισμού, και παρά το γεγονός ότι είχε ήδη αρχίσει να παίρνει κάποιες αποστάσεις από τον σκληρό αλτουσεριανό στρουκτουραλισμό (εν. «Les appareils idéologiques d' état»¹², δεν μπορεί να υποστηριχθεί έγκυρα ότι ξέφυγε από την παραπάνω διαπίστωση.

Η συνολικά αρνητική κατάσταση της σκέψης σήμερα, με την έννοια της όλο και περισσότερο κυρίαρχησής της από την αλλοτρίωση, ανάγεται μεταξύ άλλων και στη σχεδόν ριζική αποκοπή της θεωρίας από την πράξη. Αυτή η διαπίστωση ισχύει ειδικότερα όσο αφορά το στρουκτουραλισμό σε σχέση με την αδυναμία του να επεξεργαστεί μια συνεκτική θεωρία τάξεων, και τουλάχιστον ν' αποπειραθεί κάτι τέτοιο. Αλλά η αποκοπή της θεωρίας από την

πράξη από το 1940 και εδώ έχει μόνιμο χαρακτήρα σ' όλες τις δυτικές κοινωνίες¹³. Και εδώ τίθεται ένα ευρύτερο ερώτημα: μήπως θα πρέπει να εγκαταλειφθεί, όσο διαρκεί αυτή η κατάσταση, κάθε προσπάθεια μιας (συνεκτικής) θεωρίας των τάξεων; Όσον αφορά πάντως το Ν. Πουλαντζά, μέσα σ' αυτές τις συνθήκες η θεωρία των τάξεων αποδείχθηκε ένα στοίχημα περισσότερο από πασχαλικό. Η αντίθεση μεταξύ της φιλοσοφίας του υποκειμένου (ιστορικισμού) και του στρουκτουραλισμού αποδείχθηκε κατά τον καλύτερο και συνάμα τραγικότερο τρόπο, ότι δεν είναι όχι μόνο ξεπεράσιμη, με την έννοια ότι δεν μπορεί να δημιουργηθεί μια κάποια σύνθεση ανάμεσά τους, αλλά ούτε και αμελητέα, με την έννοια ότι κανείς δεν μπορεί να δέχεται αβασάνιστα και για μακρύ χρονικό διάστημα λίγο από τη μία και λίγο από την άλλη θεωρητικοποίηση χωρίς σημαντικές επιπτώσεις. Αυτήν τη μη δυνατότητα ο Πουλαντζάς την πλήρωσε πολύ ακριβά, στο βαθμό που δέχθηκε να σύρεται επί χρόνια, και μάλιστα όταν το κίνημα ήταν τότε αρκετά ανεβασμένο, σε σχέση με την σημερινή του κατάσταση για παράδειγμα, πίσω από τις θετικιστικές και φορμαλιστικές αντιλήψεις μιας φιλοσοφίας πολύ κοντινής, αν όχι ταυτόσημης, με το σύγχρονο τεχνοκρατικό πνεύμα, που ήταν σ' εξάπλωση ήδη από την δεκαετία του 1960, όπως πολύ εύστοχα το έχουν υπογραμμίσει ο Α. Λεφέβρ¹⁴, ο Λ. Γκολντμάν¹⁵ και αρκετοί άλλοι σημαντικοί διανοούμενοι.

Θα πρέπει να ληφθεί ακόμη υπόψη ότι οι προηγούμενες αναφορές του Πουλαντζά στη μη στρουκτουραλιστική φιλοσοφία, δηλαδή την χουσερλιανή φαινομενολογία, τον σαρτρικό υπαρξισμό και την οντολογία, δεν τον βοήθησαν να διαπιστώσει εγκαίρως την θανάσιμη επήρεια του ανερχομένου και συγχρόνως ισοπεδωτικού για την (κριτική) σκέψη στρουκτουραλισμού. (Στην πραγματικότητα ο στρουκτουραλισμός δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί σαν η άλλη όψη του ίδιου νομίσματος, ενώ την πρώτη όψη αποτελεί η λιγότερο ή περισσότερο παραδοσιακή μεταφυσική, όπως πολύ σωστά το είχε τονίσει αρκετά πιο πριν ο Χορκχάϊμερ, αναφερόμενος στον σύγχρονό του θετικισμό και στη νεότερη μεταφυσική: οντολογία, φαινομενολογία, υπαρξισμός κ.τ.λ.). Είναι πράγματι καταπληκτικό πως ένας άνθρωπος που διέθετε τέτοιες γνώσεις και τέτοια ευφυΐα όπως ο Πουλαντζάς δεν κατόρθωσε να συλλάβει, στηριζόμενος στην άμεση εμπειρία του κινήματος, ότι ο αλτουσερρισμός δεν είναι μαρξισμός, για να παραφράσουμε τον Καρντόζο. Ακόμη χειρότερα: δεν κατανόησε ποτέ ότι μια μη ανθρωπολογική δομή δεν μπορεί ποτέ να ταυτιστεί μ' οποιοδήποτε τάξη¹⁶, δεδομένου ότι πρωταρχικά μια τάξη αποτε-

λείται από ένα σύνολο ανθρώπων, κοινωνικά βέβαια προσδιορισμένων σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, ή διαφορετικά δεν θα πρόκειται περί τάξης δηλαδή κοινωνικής τάξης, αλλά ίσως για κάποια φυσική ή χημική ένωση, όπως πρόσφατα άρχισε να θεωρητικοποιείται κατά τρόπο εντελώς αστείο από «επιφανή» κοινωνιολόγο. Δεν είναι εξάλλου τυχαίο ότι σήμερα δε διασώζεται κανένας από τους μαθητές του Σαρτρ και του Αλτουσσέρ στη Γαλλία, αλλά και γενικότερα, εκτός ίσως μόνον στην Ελλάδα, ειδικότερα όσον αφορά τον τελευταίο όπου ο μαρξισμός, μη έχοντας καμία άλλη σοβαρή αναφορά εκτός από τους ξεχασμένους και καταδιωγμένους Μάξιμο και Πουλιόπουλο, ο αλτουσσερισμός επιβιώνει ακόμη, λιγότερο βέβαια από παλιότερα, αλλά κατά ιστορική ατυχία δεν παύει να υπάρχει. Οι πρώην σαρτρικοί και αλτουσσερικοί έχουν μετεξελιχθεί σε μεταμοντέρνους ιδεολόγους των οποίων η «φιλοσοφία» δεν είναι τίποτα άλλο από ένα συνοθύλευμα άκρατου αντι-ιστορικισμού, οντολογίας, εμπειρισμού, ποζιτιβισμού, νομιναλισμού με κυρίαρχο τον αντιεξισωτικό εκλεκτικισμό, τον συντηρητικό ελιτισμό, τον συνθηκολογημένο και απλοϊκό αποδομητισμό, τον αντι-λογοκεντρικό νεοσοφισμό, τον οπισθοδρομικό αναχρονισμό κ.τ.λ. (Μια τέτοια τάση υπό την επίδραση του κυρίαρχου σήμερα παριζιάνικου πνεύματος έχει αρχίσει ν' αναπτύσσεται πρόσφατα, και μάλιστα πολύ έντονα, και στην Ελλάδα με σημαντική επιρροή κυρίως σ' ένα τμήμα του πρώην αλτουσσερικού χώρου). Επίσης, μερικοί πρώην σαρτρικοί έχουν μετεξελιχθεί σ' αναχωρητές εβραιολόγους, κυρίως στη Γαλλία (βλ. B. Levy). Σε κάθε περίπτωση πάντως η τραυματική άρνηση της φιλοσοφίας της ιστορίας και η παθιασμένη αποανθρωποποίηση της σκέψης, λες και ο άνθρωπος μπορεί να υποθιβάσει σε μια άψυχη, δηλαδή σε μια μη πνευματική και διανοητική δομή, καθώς και η βασανιστική ανάμνηση μιας μακρυνής πλέον αλλά πάντα άτακτης νεότητας, καταδιώκει όλους τους μεταμοντέρνους στην χωρίς τελειωμό προσπάθεια εξιλέωσής τους απέναντι στην αναγνωρισμένη άμεσα ή έμμεσα παντοδυναμία της κατεστημένης τάξης. Ο Πουλαντζάς τουλάχιστον με το τραγικό τέλος του διασώθηκε απ' αυτόν τον άνευ προηγουμένου διασυρμό κάθε κριτικής σκέψης που επιτελείται από τους πρώην συνεργάτες, βοηθούς, φίλους και συντρόφους του, καθώς και από την πλήρη καρικατούροποίηση της κοινωνικής θεωρίας που επιδίδονται και στην Ελλάδα οι διάφοροι μαθητευόμενοι μάγοι με τις διάφορες ανούσιες εξασκήσεις στυλ στις οποίες έχουν αποδυθεί, καθώς και οι κοινωνιολογούντες αντιδιαλεκτικοί και οι κυνικοί μη-κοινωνιολόγοι στα διάφορα παμφλέτς, τα οποία εμφανί-

ζουν χωρίς μεγάλο κόπο και περίσκεψη: «Δεν ερευνάται πλέον εάν αυτό ή το άλλο θεώρημα είναι αληθινό, αλλά αν είναι χρήσιμο ή επιβλαβές στο κεφάλαιο» Κ. Μαρξ. Αλλά δεν είναι βέβαια καθόλου σίγουρο, ότι και ο Πουλαντζάς θα ακολουθούσε τους νεο-αντιδραστικούς προς τον δρόμο της πλήρους αναθεώρησης κάθε κριτικής σκέψης. Η ατομική πράξη του αυτό τουλάχιστον δείχνει, και μάλιστα μ' αρκετή σαφήνεια.

III

Είναι όμως επιτακτική η ανάγκη να ξανασκεφτούμε αναφορικά με την συνεκτική θεωρία των τάξεων. Όπως είναι γνωστό απασχολούσε έντονα τον Μαρξ η συγγραφή μιας συστηματικής μελέτης για τις τάξεις, την οποία όλο ανέβαλε, μεταθέτοντας τις δυσκολίες στην συγγραφή του *Κεφαλαίου*¹⁷, το οποίο σταματά ακριβώς στο κεφάλαιο περί τάξεων¹⁸.

Έτσι ο Μαρξ, ενώ μας έχει αφήσει αμέτρητες παρατηρήσεις για τις τάξεις, ορισμούς, σκέψεις κ.τ.λ., καθώς και τις σημειώσεις που είχε κρατήσει για την επεξεργασία του προαναφερθέντος ημιτελούς κεφαλαίου του *Κεφαλαίου*¹⁹, είναι πολύ δύσκολο να θεωρήσει κανείς ότι μας έχει αφήσει μια θεωρία για τις τάξεις. Και σ' αυτή τη θέση δεν αντιλέγουν οι προσπάθειες επανέγνωσης του Μαρξ αναφορικά μ' αυτό το θέμα από διανοούμενους όπως ο Η. Lefebvre²⁰, ο G. Gurvitch²¹, ο R. Aron²², κ.ά., αλλά όχι και λιγότερο σοβαρά συζητήσιμες, κυρίως όσον αφορά τις αναγνώσεις των δύο τελευταίων. Αντίθετα, η μαρξική θεωρία της αλλοτρίωσης-πραγμοποίησης²³, παρά τις φαινομενικές ή μη αντιθέσεις της, αποτελεί στο σύνολό της μια αρκετά συνεκτική θεωρία. Το ίδιο βέβαια συμβαίνει και για την σύλληψη του Μαρξ²⁴ για τον σοσιαλισμό και τον κομμουνισμό.

Όμως, ενώ η μελέτη του Κράτους, του καπιταλισμού, της πάλης των τάξεων, της ιδεολογίας καθώς και η κριτική της τελευταίας, προϋποθέτουν όχι μόνο σοβαρές γνώσεις για τις τάξεις, σημείο στο οποίο η υπεροχή του Μαρξ σε σχέση με τον Προυντόν για παράδειγμα, αλλά και με όλους τους άλλους σύγχρονους τους θεωρητικούς, αναγνωρίζεται σχεδόν καθολικά, το ίδιο βέβαια αναγκαία είναι τουλάχιστον και μερικά στοιχεία μιας αντίστοιχης θεωρίας. Στην πραγματικότητα είναι πολύ αμφίβολο το γεγονός ότι, ενώ ο Μαρξ προσπάθησε να θεμελιώσει μια τέτοια θεωρία, αν τελικά επεξεργάστηκε μια κατά βάση ενιαία αντίληψη,

Ξεκινώντας από την *Συμβολή στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ*²⁵ μέχρι το *Κεφάλαιο*²⁶. Το ίδιο προβληματική είναι μια τέτοια υπόθεση αν μελετήσουμε όλο το έργο του ιστορικό-γενετικά. Και προς αυτό το συμπέρασμα οδηγούν επί πλέον και όλες οι σοβαρές προσπάθειες μελέτης του Μαρξ που γνωρίζουμε μέχρι τώρα, του Παπαϊωάννου συμπεριλαμβανομένου (βλ. *De Marx et du marxisme*, Callimard).

Οι παραπάνω διαπιστώσεις δεν θα πρέπει να υποτιμήσουν την αξία που έχει σ' όλο το έργο του Μαρξ τόσο η έννοια των τάξεων στις διάφορες εκδοχές της, όσο και οι αντίστοιχες θεωρητικοποιήσεις. Αντίθετα, η θεωρία των τάξεων στον Μαρξ είναι κεντρική αλλά και ταυτόχρονα μη επεξεργασμένη, επιτρέποντας πολλαπλές ερμηνείες. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι μπορεί και να δικαιολογηθεί ο άκρατος οικονομισμός, παλιός και νεότερος και βέβαια ο αλτουσσεριανός, ούτε ο κοινωνιολογισμός ενός κ. Korsch²⁷ ή ενός Παπαϊωάννου²⁸. Κατά συνέπεια, μια κριτική προσέγγιση του έργου του Μαρξ γενικά, και ειδικότερα όσον αφορά την θεωρία του για τις τάξεις, είναι αναγκαίο να λαμβάνει υπόψη της όλο το έργο του και ν' αναφέρεται χωρίς διακρίσεις στρουκτουραλιστικής ή άλλης μορφής σ' αυτό (νέος Μαρξ, ώριμος και λιγότερο ώριμος Μαρξ κ.τ.λ.).

Ο Μαρξ βρέθηκε αντιμέτωπος με πολλά προβλήματα αναφορικά με τις τάξεις. Από μεθοδολογική κυρίως άποψη είναι πολύ αμφίβολο αν κατόρθωσε να επεξεργαστεί μια ενιαία στάση, λαμβάνοντας επί πλέον υπόψη την επίδρασή του από το θετικισμό και τον επιστημονισμό. Με μια γενική μορφή το πρόβλημα του Μαρξ ετίθετο ταυτόχρονα και από την άποψη της κοινωνιολογίας και από την άποψη της φιλοσοφίας της ιστορίας. Η μεν κοινωνιολογική προσέγγιση επέτρεψε να διερευνηθεί τις υλικές συνθήκες διαμόρφωσης των τάξεων (και απ' αυτή την άποψη αποτελεί αναφορά κυρίως η εργασία του Ένγκελς για την εργατική²⁹ τάξη στην Αγγλία). Είναι όμως πολύ δύσκολο να υποστηριχθεί ότι αυτή η προσέγγιση επέτρεψε στο Μαρξ να αρθεί πάνω ή έξω απ' αυτές τις συνθήκες που δημιουργούν οι ταξικές κοινωνίες, δηλαδή προς την κατεύθυνση της άρνησής τους, αν δεν παρεμβαλόταν η φιλοσοφία της ιστορίας, όπως την επεξεργάστηκε ακριβώς ο Μαρξ στη συνέχεια του Χέγκελ, άλλοτε στην κριτική της εκδοχή και άλλοτε με την καταφατική της μορφή και της μεταφοράς των αφηρημένων λογικών διαλεκτικών σχημάτων στην εξέλιξη της κοινωνίας, καθώς και στη διαμόρφωση των κοινωνικών πρακτικών γενικότερα. Μ' αυτή την έννοια, και σχηματοποιώντας εντελώς, μπορούμε να ισχυριστούμε βάσιμα ότι, ενώ ο Μαρξ έκανε τερά-

στια βήματα προς της σύλληψη ενός ενιαίου κοινωνικού και φιλοσοφικού μοντέλου, όπως θα λέγαμε σήμερα (ή διαφορετικά ο Μαρξ εργάστηκε προς της διαμόρφωση μιας κοινωνικής φιλοσοφίας ή μιας φιλοσοφικής κοινωνιολογίας), παρόλα αυτά δεν κατόρθωσε και να επεξεργαστεί πλήρως αυτό το μοντέλο, και μάλιστα μ' ένα συνεκτικό τρόπο. Με μια κάπως διαφορετική μορφή το πρόβλημα τίθεται στον Μαρξ πάντα με μια ιδιότυπη διαλεκτική μορφή, η οποία σαν τέτοια αποκλείει το ένα ή το άλλο σκέλος, είτε αποδίδοντας μια προτεραιότητα στο εμπειρικό είναι των τάξεων γενικά, είτε στο «συγκεκριμένο καθολικό», το οποίο όμως δεν παύει να παραμένει αφηρημένο, ή να στηρίζεται σε μια αφαίρεση (π.χ. το θεωρητικό σχήμα του *Κεφαλαίου* αναφέρεται στην ύπαρξη δύο μόνον τάξεων: προλεταριάτο-αστική τάξη, που όμως υπάρχει μόνο σαν ιδεατό σχήμα, με την βεμπεριανή έννοια, και μπορεί να σταθεί ως τέτοιο, αν ληφθεί υπόψη η πολυπλοκότητα ενός ταξικού κοινωνικού σχηματισμού και ο μεγάλος αριθμός των τάξεων και των στρωμάτων που τον αποτελούν). Η αντίθεση όμως ανάμεσα στην εμπειρική-κοινωνιολογική προσέγγιση και στην ιστορικιστική δεν μπορεί ν' αποτελέσει συστατικό στοιχείο καμιάς συνεκτικής θεωρίας τάξεων, λαμβάνοντας ακόμη υπόψη ότι η πολιτική προσέγγιση των τάξεων (ή μ' άλλους όρους η προσέγγιση και η αντίστοιχη θεωρητικοποίηση των πολιτικών πρακτικών τους: *Η 18η Μπρυμέρ*³⁰, *Οι ταξικοί αγώνες στη Γαλλία*³¹ κ.τ.λ.), κατεύθυνση προς την οποία όμως ίσως για ένα σημαντικό χρονικό διάστημα ο Μαρξ νόμιζε ότι θα τον βοηθούσε να λύσει την προαναφερθείσα αντίθεση, είχε (και έχει σχεδόν πάντοτε η κάθε τέτοια προσπάθεια) μόνο συγκυριακό και λιγότερο ή περισσότερο απροσδιόριστο χαρακτήρα.

Τα ίδια όμως προβλήματα αντιμετώπισε στη συνέχεια ο Λένιν και ο Λούκατς, όπως προαναφέραμε. Στο έργο του μεν πρώτου αναπαράγεται με την ίδια, αν όχι μεγαλύτερη, οξύτητα η προαναφερθείσα αντίθεση, όπως αυτή εμφανίστηκε για πρώτη φορά στο Μαρξ, με μόνη νεοτερικότητα την επεξεργασία της αντίληψης της πρωτοπορίας, τάξης-κόμματος, μάλλον ως προς τα βασικά σημεία της σοσιαλδημοκρατικής-καουτσικής προέλευσης.

Μ' αυτή την έννοια, αναπαράγει τον διαχωρισμό βάσης εποικοδομήματος ανέπαφο. Η αφετηρία της λενιστικής θεωρίας για τις τάξεις βρίσκεται στη μελέτη της οικονομίας της Ρωσίας του τέλους του 19ου αι.³², όπου αυτή η θεωρία εμφανίζεται στην οικονομικο-κοινωνιολογική της εκδοχή. Θα πρέπει ακόμη να προσθέσουμε τα έργα του Λένιν που έχουμε αναφέρει μέχρι τώρα και τα άρθρα του: «Τα συνδικάτα και τα λάθη του Τρότσκι και του

Μπουχάριν»³³, «Και πάλι για τα συνδικάτα...»³⁴ του 1923, η μελέτη των οποίων θα είχε ένα πρόσθετο ενδιαφέρον σήμερα, υπό το φως των πρόσφατων εξελίξεων στην ΕΣΣΔ.

Ο Λούκατς από την σκοπιά του θεωρητικοποιεί λίγο αργότερα τα στοιχεία που συνθέταν μια επαναστατική περίοδο τότε, καθώς η επανάσταση ήταν στην ημερήσια διάταξη σε μια σειρά χώρες, και κατ' επέκταση ιδανικοποιεί μια αντίληψη για το προλεταριάτο, ως μόνη δυνατή αλλά και υπαρκτή ιστορική οντότητα: προλεταριάτο-υποκείμενο της ιστορίας. Προς αυτή την κατεύθυνση τον οδηγεί παράλληλα και η μελέτη των αντικειμενικών συνθηκών, και μ' αυτή την έννοια δεν υπάρχει καμιά αντίθεση στην όλη του θεωρητικοποίηση, μόνο που αυτή οδηγεί μονοκατευθυντικά προς την επανάσταση, επανάσταση η οποία τελικά παρέμεινε μια πιθανότητα και στην καλύτερη περίπτωση μια δυνατότητα, παρά τις αλληπάλληλες εξεγέρσεις εκείνης της περιόδου. Όμως, υπάρχουν μερικά στοιχεία στη θεωρία της πραγματοποίησης του Λούκατς, που τείνουν προς μια σύλληψη μιας ενιαιοποίησης του μοντέλου, όπως πολύ σωστά διέκρινε ο Λ. Γκολντμάν³⁵ μερικές δεκαετίες αργότερα.

Αλλά το μέγα πρόβλημα που θέτει έμμεσα ο Λούκατς, και το αφήνει εννοείται αναπάντητο, στην *Ιστορία και ταξική συνείδηση*³⁶ (η συνέχεια του έργου³²⁷ του εδώ δεν μας ενδιαφέρει, διότι πέρασε στο σταλινισμό) είναι: όταν δεν ζούμε σε μια επαναστατική περίοδο ποια αντίληψη πρέπει να θεωρητικοποιηθεί, και στην προκειμένη περίπτωση αυτή της τάξης-υποκείμενο ή αυτή της τάξης εμπειρική-οντότητα; Η νεότερη θεωρητική σκέψη προσπάθησε να διερευνήσει αυτό το θέμα, ξαναπαίρνοντας την ανάλυση του Μαρξ για την αλλοτρίωση-πραγματοποίηση – Via Λούκατς, εννοείται, και την κραμισιανή αντίληψη για την ιδεολογία, οι οποίες σ' ένα κάποιο επίπεδο αλληλοσυμπληρώνονται. Όμως δεν είναι του παρόντος να αναφερθούμε σ' αυτή την ανάλυση, αναφέροντας μόνο ότι έτσι αυτή η προσπάθεια οδηγήθηκε προς μια νέα κοινωνιολογικο-φιλοσοφική και *vice versa* θεωρητικοποίηση που ο Πουλαντζάς, είτε δεν κατείχε επαρκώς είτε την παραμέλησε υπό την επίδραση του στρουκτουραλιστικού αντιιστορικισμού³⁸.

IV

Η παραπάνω αναδρομή, αν και πολύ σύντομη μας επιτρέπει να προσεγγίσουμε καλύτερα το έργο του Πουλαντζά³⁹, αλλά ταυτόχρονα μας εισάγει και σε μια σύγχρονη προβληματική περί τάξεων, την οποία θα δώσουμε εδώ πολύ περιεκτικά.

Όσον αφορά τον Πουλαντζά⁴⁰ θα πρέπει να τονιστεί ότι συνολικά η προσέγγισή του των τάξεων διαπερνάται από μερικές σημαντικές αντιθέσεις, οι οποίες μάλιστα δεν μπορούν να συνθεθούν, και τελικά παραμένουν έτσι. Από μία άλλη άποψη δε αυτή η προσέγγιση είναι αρκετά προβληματική, παρά τις σημαντικές διαφορές που εμφανίστηκαν στο έργο του, *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*⁴¹, σε σχέση με τη θεωρητικοποίηση του *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*⁴²: Είχε περάσει από έναν άκρατο δομιστικό αφαιρετισμό σ' έναν δομικό υπεραϊκροκρατισμό και έναν ανούσιο συνδυασμό ταξινομοσμού και φορμαλισμού. Η με κάθε θυσία προσπάθεια του Πουλαντζά ν' αποφύγει τον ιστορικισμό, στον οποίο βέβαια δεν επανήλθε ποτέ μ' ένα λίγο-πολύ συστηματικό τρόπο (αν λάβουμε υπόψη ότι στη διατριβή του, *Η φύση των πραγμάτων και δίκαιο*⁴³, υπάρχει μια σοβαρή ιστορικιστική επίδραση, και από την οποία θέλησε στη συνέχεια ν' απελευθερωθεί μπαίνοντας στο αλτουσερικό κλαν) τον οδηγεί στην χωρίς όρια θεωρητικοποίηση της περίφημης αλτουσεριανής αντίληψης περί των τριών βαθμίδων: οικονομική, πολιτική, ιδεολογική.

Όμως, ενώ στην περίοδο της δόξας του αλτουσερισμού αυτή η θεωρία φάνταζε σοφή, στην ουσία αποδείχθηκε ότι επρόκειτο για μια μεταφυσική⁴⁴ αντίληψη άνευ προηγουμένου. Χωρίς να μπαίνουμε εδώ σε λεπτομέρειες αναφορικά με τον Αλτουσσέρ, αυτό που έχει σημασία είναι ότι η μεταφορά αυτής της θεωρίας στο πεδίο της θεωρίας των τάξεων οδήγησε τον Πουλαντζά σε μια αντίληψη διάρθρωσης των τάξεων και όχι συνάρθρωσης. Δηλαδή οι τάξεις είναι κατά κάποιο τρόπο ένα άθροισμα του οικονομικού, πολιτικού και ιδεολογικού στοιχείου σε παράταξη. Δεν υπάρχει δηλαδή καμία εσωτερική δομή ή διαδικασία δόμησης ανάμεσα σ' αυτά τα τρία στοιχεία, που να τα ενοποιεί σε μια ολότητα (ή σε μία σημαντική δομή με γκολντμμανικούς όρους), αλλά και γενικότερα κανενός είδους δυναμική, εκτός από τη συγκυρία. Όμως η συγκυρία δεν μπορεί να υπερκαθορίσει, για να χρησιμοποιήσουμε αυτόν τον αλτουσεριανό όρο, την φύση των τάξεων, ή την διαδικασία γέννησής τους ούτε σε πρώτο αλλά ούτε σε τελευταίο επίπεδο. Πολύ απλά είναι μια εξωτερική εκδή-

λωση μιας βαθύτερης κοινωνικής διαδικασίας, δόμησης – αποδόμησης – αναδόμησης με νέους όρους των τάξεων, διαδικασία που επιτελείται σε μια δοσμένη ιστορική στιγμή – και έτσι γίνονταν από την εμφάνιση της καπιταλιστικής-βιομηχανικής κοινωνίας. Και αυτή η διαδικασία είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα συνεχίσει να γίνεται μ' αυτόν τον τρόπο, όσο η φύση αυτής της κοινωνίας παραμένει βασικά ίδια, και παρά τις επί μέρους ή τις άλλες λιγότερο ή περισσότερο σημαντικές διαφοροποιήσεις. Επιπλέον η συγκυρία επικαθορίζεται και από μερικούς άλλους εξωτερικούς ως προς τη δομή των τάξεων παράγοντες, που αν και όταν αυτοί αλλάζουν ανεξάρτητα λίγο-πολύ από τις κοινωνικές πρακτικές και τις ταξικές κοινωνικές δομές, παύει και αυτή να παίζει ένα σημαντικό, και οπωσδήποτε τον ίδιο με πριν, ρόλο. Οπότε κάθε θεωρητικοποίηση της συγκυρίας προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση, και ειδικότερα οι περίφημες θεωρητικοποιήσεις των συμμαχιών προσλαμβάνουν έναν εξ ορισμού *απροσδιόριστο* χαρακτήρα. Όταν το όλο πρόβλημα δεν τίθεται από την άποψη των δομήσεων-αποδομήσεων-αναδομήσεων των τάξεων, όπως προαναφέραμε, και από την άποψη των αντίστοιχων κοινωνικών πρακτικών και δομήσεων της ταξικής συνείδησης, και επίσης δεν λαμβάνονται υπόψη μερικά σύγχρονα κοινωνικά φαινόμενα κατά πρώτο λόγο, όπως της καπιταλιστικής ορθολογικοποίησης, της κοινωνικής ανοδικής ή καθοδικής κινητικότητας, της κοινωνικής-πολιτικής-ιδεολογικής ενσωμάτωσης και της θεσμοποίησης-ενσωμάτωσης των κοινωνικών συγκρούσεων κ.τ.λ., τότε μια θεωρητικοποίηση δεν μπορεί ν' αντέξει πολύ στο χρόνο. Και την κατάσταση αυτή δεν έσωσε η θεωρία της σχετικής αυτονομίας του Πουλαντζά, λουκατσικής⁴⁵ βέβαια προέλευσης, διότι εκτός των άλλων κάτω απ' αυτή την επιγραφή κρυβόταν η διαρθρωτική αντίληψη περί τάξεων, τάξεων και κράτους, τάξεων και ιδεολογίας, ενός ψευδο-αντι-οικονομισμού βοηθώντας την αντι-ιστορικιστική καμπή του Πουλαντζά από το 1966 και στο εξής. Είναι δηλαδή πολύ αμφίβολο αν και σε ποιο βαθμό ο Πουλαντζάς ξεπέρασε τον οικονομισμό, και ειδικότερα τον μηχανικιστικό διαχωρισμό της βάσης από το εποικοδόμημα, παρά τις σχετικές κριτικές του αυτών των αντιλήψεων, διαχωρισμός ο οποίος αναπαράγεται στη σκέψη του με μερικές νέες μορφές, αλλά ουσιαστικά παραμένει ίδιος με αυτόν της παραδοσιακής οικονομιστικής και γενικότερα ρεφορμιστικής σκέψης.

Σχετικά με τις διαδικασίες γένεσης και συγκρότησης των τάξεων στο σύγχρονο καπιταλισμό, για να μην αναφερθούμε στην ιστορική συγκρότησή τους από την εμφάνιση του καπιταλισμού,

δεν υπάρχει ούτε και η ελάχιστη αναφορά στο βιβλίο του Πουλαντζά, *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*⁴⁶. Ειδικότερα δε η ιστορική αντίληψη για τον στρουκτουραλιστή Πουλαντζά, θεωρείται πλέον ως αμάρτημα, παρά το γεγονός ότι στη διατριβή του λίγα χρόνια πριν έγραφε ότι ο Λούκατς ήταν ένας «μεγαλοφυής συγγραφέας», αφού, κατά τον Πουλαντζά, ο Λούκατς ήταν ο κατ'εξοχήν θεωρητικός των τάξεων-ολοτήτων. Η έννοια της συνειδησης, ή της ταξικής (ιστορικής) συνειδησης, ειδικά όσον αφορά το προλεταριάτο, σταματά να υπάρχει σ' όλο το έργο του Πουλαντζά από το 1968 και στο εξής, υποβιβαζόμενη στην αντίληψη τάξεις-φορείς (agents), άλλοτε οικονομικά και μόνο προσδιορισμένες, και άλλοτε υπερπροσδιορισμένες από τις σχέσεις τους με το κράτος ή την ιδεολογία.

Θα πρέπει να τονιστεί όμως με έμφαση, ότι ο βαθύτερος χαρακτήρας του στρουκτουραλισμού γενικά, αλλά και της πουλαντζικής εκδοχής του, κυριαρχείται πρωταρχικά από ένα στατικό πνεύμα, το οποίο οδηγεί σε μια επιστροφή στην φιλοσοφία των Ελεατών⁴⁷: το είναι συνιστά ένα διάλειμμα και η κίνηση δεν είναι παρά μια επίφαση, ενώ για τον Ηράκλειτο το είναι συνιστά ακριβώς κίνηση. Όπως είναι γνωστό, στη συνέχεια της αντίληψης αυτής του Ηράκλειτου βρίσκεται και η χεγκελιανή-μαρξιστική αντίληψη για την ιστορία, τις τάξεις και την πάλη των τάξεων μέχρι τον κομμουνισμό. Και μ' αυτή την έννοια, η στρουκτουραλιστική στατική δεν έχει καμμία μεγάλη σχέση με την οποιαδήποτε διαλεκτική, και ακόμα λιγότερο με την διαλεκτική των τάξεων. Κατά συνέπεια, είναι απόλυτη ανάγκη η *αποδογματοποίηση* της κοινωνιολογίας μέσα από την διαλεκτική, και μάλιστα από την διαλεκτική των τάξεων, που δεν είναι τίποτα διαφορετικό από την *ιστορική διαλεκτική*.

Στον Πουλαντζά αντίθετα, υπάρχει μια βασανιστική ταλάντωση ανάμεσα «στη φύση των πραγμάτων», δηλαδή την κοινωνική δομή και την υπερδομή. Ο Πουλαντζάς δηλαδή δεν ξεπερνά την καντιανή ή τη νεο-καντιανή δυαδικότητα, παρά την σχετική γνώση που είχε του έργου του Γκολντμάν, ο οποίος τόνιζε κατ'επανάληψη ότι η διαλεκτική σκέψη είχε ανάγκη αυτό το ξεπέρασμα. Έτσι, δέσμιος (ο Πουλαντζάς) αυτής της δυαδικότητας οδηγείται εύκολα στον στρουκτουραλιστικό ποζιτιβισμό, περιοριζόμενος μόνο και μόνο σε μια επιστημολογίζουσα κοινωνιολογία, μην μπορώντας πλέον να συλλάβει τα κοινωνικά φαινόμενα στη ρίζα τους και ταυτόχρονα στις βαθύτερες αντιθέσεις τους. Η βασική αντίθεση που διαπερνά την σκέψη του Πουλαντζά σ' όλο του το έργο με μόνη αξιοσημείωτη διαφορά την αντικατάσταση

της έννοιας «φύση των πραγμάτων» από την έννοια της «δομής», δεν καταλήγει σε κανένα ξεπέραςμα στο θεωρητικό επίπεδο, αλλά ούτε είναι δυνατή έστω και μια εμβρυώδης σύλληψη ενός τέτοιου ξεπεράσματος, παρά την γνώση του έργου του Γκράμσι, στο οποίο συναντάται για πρώτη φορά, και μάλιστα μ'ένα συστηματικό τρόπο, μια συνειδητή θεωρητική προσπάθεια ξεπεράσματος της μηχανιστικής αντίληψης ανάμεσα στη βάση και στο εποικοδόμημα, μέσα από την ανάλυση της ιδεολογίας. Ο Γκράμσι όμως αναγιγνώσκεται στρουκτουραλιστικά από τον Πουλαντζά κατά τα πρότυπα του Αλτουσσέρ. Η γκραμισιανή θεωρία της ιδεολογίας έτσι εργαλειοποιείται, εκχυδαίζεται. Κατ' αυτό τον τρόπο οι τάξεις υπερκαθορίζονται από την σχέση τους με την ιδεολογία, γίνονται δηλαδή ιδεολογικές κατασκευές, ακόμη δε και κατηγορίες, γεγονός που οδηγεί στο ίδιο αποτέλεσμα, ή ακόμη προσδιορίζονται από εξωτερικούς παράγοντες προς αυτές ή και καθορίζονται από τις σχέσεις τους με το Κράτος. Αντί το Κράτος να προσεγγίζεται κατά κύριο λόγο μέσα από μια ανάλυση των τάξεων, ο Πουλαντζά κάνει το εντελώς αντίθετο: Το κράτος υπερπροσδιορίζει τις τάξεις. Έτσι η ανατροπή της διαλεκτικής μέσα από τις ιδεολογικές προβολές του αλτουσσερισμού είναι πλήρης, καθώς και η δικαιολόγηση της –σε καμιά περίπτωση δικαιολογήσιμης ρεφορμιστικής και άκρως εργαλειακής αντίληψης γραμμής, που στοχεύει στην απλή κατάληψη του κράτους και μάλιστα από τα μέσα, θεωρώντας το ως ένα απλό εργαλείο ή μέσο για την εξυπηρέτηση του οποιουδήποτε σκοπού.

Η όλη σύλληψη από τον Πουλαντζά των τάξεων, του κράτους, της ιδεολογίας κ.τ.λ. παρά τις σχετικές αποστάσεις που πήρε από τον σκληρό αλτουσσερισμό μετά το 1975-6, κινείται στα πλαίσια μιας καθαρά θετικιστικής αντίληψης και υπερδομιστικής-φορμαλιστικής προσέγγισης. Η σχέση υποκείμενο-αντικείμενο, που είναι βασική στην όλη χεγκελκομαρξιστική διαλεκτική, αποσυντίθεται, όχι προς ένα καθαρό εμπειρισμό, καθ' όλα ολέθριο, αλλά προς μια θεωρητικολογική, αρχικά υποκειμενιστική (οντολογικό-υπαρξιστική), σύλληψη της δομής και κυρίως της υπερδομής (εν. η διατριβή του Πουλαντζά) και κατόπιν προς μια το ίδιο σκληρά αντι-υποκειμενιστική παντοδυναμοποίηση των α-ιστορικών δομών (*Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*)⁴⁸. Η οξεία πουλαντζική σκέψη παρά τον στρουκτουραλισμό της, και παρά τον άκρατο βολонταρισμό του φορέα της, εξανεμίζεται έτσι ακριβώς σ' ένα στρουκτουραλισμό αδρανή από την φύση του και φενακιστή, ως προς τις σημαντικές επιπτώσεις του στη σκέψη, στο κίνημα και στην κοινωνική πρακτική γενικότερα, στο βαθμό που

ουσιαστικά ποτέ δεν ξεπέρασε την επίδραση του μηχανικιστικού και τεχνοκρατικού ουσιαστικά στρουκτουραλισμού.

Σημειώσεις

1. In *Reperes* Maspero, Coll Dialectiques, p.p. 163-183.
2. Βλ. N. Poulantzas, *La crise d'etat*, PUF.
3. In *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, PUF, coll. Quadrige.
4. In *Nature de chose et droit*, L.G.D.J. (Chap. «Vision du monde et technocratie»), p.p. 303-306.
5. Βλ. γι' αυτό το θέμα τα άρθρα μας «Κριτική θέση και απελευθέρωση» στο *Κάπα*, Τ. 24, «Αποσύνθεση και πολυσθένεια – Αποϊδεολογικοποίηση και νεοσυντηρητισμός» στο *Convoy* Τ. 8, και το *Ιδεολογική κριτική και αισθητική*, Πράξις.
6. Νέοι Στόχοι.
7. Άπαντα, Σύγχρονη Εποχή, τόμος 14.
8. Βλ. A. Gramsci, *Oeuvres Politiques* Vol. 4, Gallimard.
9. Διεθνής Βιβλιοθήκη.
10. Οδυσσέας.
11. Θεμέλιο.
12. In *La Pensee*, Τ. 56. 1972.
13. Βλ. P. Anderson, *Le marxisme occidental*, Maspero.
14. Βλ. H. Lefebvre, *L'ideologie structuraliste*, Seuil, coll. Points.
15. Βλ. L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, Mediations.
16. Τα λάθη του στρουκτουραλισμού στους άλλους τομείς είναι βέβαια λιγότερο προφανή.
17. In K. Marx, *Oeuvres*, Gallimard, coll. Pleiade, vol. I, II, III.
18. Βλ. γι' αυτό το θέμα R. Dahrendorf, *Classes et conflits de classes dans la societe industrielle*, Mouton, p.p. 9-11, Ch. «Les classes», Cinquante-deuxieme charitre non escrit du livre III du *Capital* de Marx.
19. K. Marx, *Oeuvres*, Gallimard.
20. Βλ. H. Lefebvre, *Η κοινωνιολογία του Μαρξ*, Γκούτεμπεργκ.
21. Βλ. G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, *Sur les classes sociales*, Mediations.
22. R. Aron, *La lutte de classes*, Gallimard, coll. Idees, *Dix-juit lecons sur les societes industrielles*, Gallimard.
23. Βλ. Β. Φιοραβάντες, *Ιδεολογική κριτική και αισθητική*, Πράξις, Κεφ. 3.
24. Βλ. Κ. Μαρξ, *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, Κοροντζή.
25. Αναγνωστίδης.
26. Ib. σημ. 17.
27. Βλ. K. Korsch, *Κ. Μαρξ*, Οδυσσέας.
28. Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *De Marx et du marxisme*, Gallimard.
29. Βλ. Φ. Ένγκελς, *Η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία*, Θεμέλιο.

30. Αναγνωστίδης.
 31. Αναγνωστίδης.
 32. Βλ. Β.Ι. Λένιν, *Η ανάπτυξη του καπιταλισμού στη Ρωσία*. Άπαντα, Σύγχρονη εποχή, Τ.3.
 33. Ib. Τ. 42.
 34. Ib. Τ. 42.
 35. Βλ. L. Goldmann, «Reification», in *Recherches dialectiques*, Gallimard.
 36. Ib. σημ. 10.
 37. Εκτός βέβαια από τη μπροσούρα του Λούκατς, *Lenine* του 1925, Maspéro, που συνεχίζει να έχει μέχρι σήμερα ένα εξαιρετικό ενδιαφέρον.
 38. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι στα πλαίσια αυτής της μελέτης δεν είναι δυνατό να αναφερθούμε και σε διάφορες άλλες σημαντικές θεωρίες όπως για παράδειγμα αυτές του M. Weber ή του T. Parsons, στις οποίες η μελέτη του έργου του Πουλαντζά οδηγεί είτε άμεσα είτε έμμεσα. Βλ. J. Habermas, *Raison et legitimité*, Payot.
 39. Βλ. N. Πουλαντζά.
 – *Nature des choses et droit*, L.G.D.J.
 – *Reperes*, Maspéro, coll. Dialectiques.
 – *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, Τ.2 Θεμέλιο.
 – *Φασισμός και δικτατορία*, Ολκός.
 – *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Seuil, coll. Points.
 – *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, PUF coll. Quadrige.
 – «La theorie politique marxiste en Gr. Bretagne», in *Les Temps modernes*, no 238, Mars 1966 p. 1683-1707.
 – «Vers une theorie marxiste» in *Temps Modernes*, No 239, Avtil 1966, pp. 1952-1982.
 – «Η θεωρία της σχετικής αυτονομίας», εισήγηση στην εβδομάδα «Σύγχρονης Σκέψης» του Θεμέλιου 1966. Βλ. τα πρακτικά, Θεμέλιο.
 40. Οι κριτικές, οι μελέτες και οι πολεμικές αναφορικά με το έργο του N. Πουλαντζά είναι αμέτρητες. Εντελώς ενδεικτικά: F. Cardoso, «Althusserisme ou marxisme? a propos du concept de Poulantzas», in *L'Homme et la societe*, No 24-5, s.s. 57-71, Chr. Buci Glusksmann, «A propos de la theorie marxisme de l'etat capitaliste-vers une conception nouvelle de la politique», in *L'Homme et la societe*, No 11, 1969, σ.σ. 199-207. Θ. Βακαλιός, «Αναλύσεις ανοιχτές στην κριτική», στο *Διαβάζω*, τ. 50, σ.σ. 139-144, M. Plant, «Ο Θετικισμός στη σκέψη του N. Πουλαντζά», στο *Λεβιάθαν*, Τ. 3, Νοέμβρης 1984, σ.σ. 1-7. E. Laclau, *Πολιτική και ιδεολογία στη μαρξιστική θεωρία*, Σύγχρονα Θέματα, N. Poulantzas, PUF (Colloque στο Παν. PARIS VIII) κ.ά.
 41. Ib. σημ. 11.
 42. Θεμέλιο.
 43. L.G.D.J.
 44. Μια συστηματική κριτική αυτής της θεωρίας του Αλτουσσέρ έχουμε αποπειραθεί στο *memoire* για την *maîtrise* της φιλοσοφίας, Παν. Paris VIII με τίτλο, *Esquisse pour une introduction a l'etude de la division sociale du travail*, ch. I.
 45. Όπως είναι γνωστό, την θεωρία της σχετικής αυτονομίας επεξεργάστηκε για πρώτη φορά ο Γκ. Λούκατς, in *La Theorie du roman*, Mediations

απ' όπου την πήρε ο Πουλαντζάς, via Λ: Γκολντμάν, και την προσαρμοσε στην θεωρία του για τις τάξεις, το κράτος και την ιδεολογία, δηλαδή για τις σχέσεις βάσης-εποικοδομήματος, πλην όμως μ' ένα αρκετά στρουκτουραλιστικό τρόπο.

46. Θεμέλιο.

47. Για μία καλύτερη μελέτη του θέματος, βλ. Η. Lefebvre, *L' ideologie structuraliste*, Seuil, coll. Points.

48. Θεμέλιο.



Ο ρόλος του Σύγχρονου Διεπιστημονικού Τεχνικού Πανεπιστημίου

*Δημήτριος Ρόκος**

1. Παιδεία και Ανάπτυξη

Μια αναλυτική εξέταση των ποικίλων εννοιολογικών προσεγγίσεων της Ανάπτυξης, ανεξάρτητα από κοσμοθεωρητικές, κοινωνικές, πολιτικές, αλλά και ειδικότερες επιστημονοτεχνικές επιλογές, μονομέρειες κι αποκλεισμούς, θα μπορούσε ενδεχόμενα να συμβάλλει σ' ένα επιστημονικά αξιόπιστο, κοινό, συνθετικό τρόπο αντίληψής της, που ενώ δεν θα ισοπέδωνε τις αντικειμενικά δικαιολογημένες επιμέρους, ακόμη κι αντιθετικές οπτικές, θ' αναδεικνυε τις «ουσιώδεις» συγκλίσεις τους, ως κοινό τόπο μεθόδου έρευνας, μελέτης και πραγματοποίησής της.

Σ' όλες τις θεωρίες για την Ανάπτυξη, σε παγκόσμιο, εθνικό, περιφερειακό και τοπικό επίπεδο, σε συγκεντρωτικό, ή αποκεντρωμένο κι αυτοδιαχειριστικό χαρακτήρα και με γεωγραφική, περιβαλλοντική ή τομεακή αναφορά, μια σειρά από έννοιες, με αντικειμενική υπόσταση, όπως ΑΥΞΗΣΗ, ΕΞΕΛΙΞΗ, ΚΙΝΗΣΗ, ΜΕΤΑΒΟΛΗ, ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΣ, ΑΝΑΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ, ΑΛΛΑΓΗ, που χαρακτηρίζουν ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη της, συναρτώνται με άμεσο ή έμμεσο τρόπο:

α) με τις συγκεκριμένες συνθήκες της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας μιας υπό Ανάπτυξη περιοχής, αλλά και με τις τάσεις μεταβολής τους δια μέσου του χρόνου,

β) με τις συγκεκριμένες δυνατότητες αλλά και τους περιορισμούς των Φυσικών και των Ανθρώπινων Διαθεσίμων της,

* Καθηγητής στο Ε.Μ. Πολυτεχνείο.

γ) με τις σχέσεις, αλληλοσυνδέσεις, αλληλεξαρτήσεις κι αλληλεπιδράσεις του Ανθρώπου των κοινωνικών ομάδων και των κοινωνικών οργανώσεων με τη Φύση, όπως αυτές απογράφονται στο κάθε φορά επίπεδο ισορροπίας τους, στο συγκεκριμένο Φυσικό και Δομημένο Περιβάλλον,

δ) με την πολιτική βούληση των κοινωνικών δυνάμεων που βρίσκονται στην εξουσία, όπως αυτή καθορίζεται σε σχέση τόσο με την κυρίαρχη κοινωνική συνείδηση, όσο και με την συνολική κοινωνική δυναμική στις συγκεκριμένες συνθήκες.

Θα μπορούσαμε συνεπώς να ισχυριστούμε ότι ΑΝΑΠΤΥΞΗ είναι μια νέα, διαφορετική απ' την προηγούμενη κατάσταση ισορροπίας, συστημάτων, σχέσεων κι αλληλεπιδράσεων, στο πεδίο της «χρήσης», της «παραγωγής», της «κατανάλωσης» και της απασχόλησης με στόχο τη «βέλτιστη» αξιοποίηση των «πραγματικών» δυνατοτήτων της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, σύμφωνα με το κάθε φορά κυρίαρχο κοινωνικό πλαίσιο αξιών κι επιλογών.

Μια τέτοια θεώρηση, συναρτά τη συνείδηση και τις ιδέες με τη φύση, κι αναγορεύει τον πραγματικό αντικειμενικό κόσμο, την υλική δηλαδή φύση, ως βάση μιας διαδικασίας ανάπτυξης, που αξιοποιεί δημιουργικά τη γνώση των προηγούμενων καταστάσεων για να οικοδομήσει τη σημερινή αλλά και την αυριανή, απορρίπτοντας την άποψη ότι η ανάπτυξη σταματά σ' ένα ορισμένο στάδιο.

Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσε βάσιμα να υποστηριχθεί ότι ο χαρακτήρας της ανάπτυξης είναι σύμφυτος με τον χαρακτήρα της φύσης και της κοινωνίας κι ότι κατά συνέπεια η διαλεκτική υπόσταση της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, αλλά και των αλληλεξαρτήσεων, των αλληλεπιδράσεων και των εξελικτικών κι επαναστατικών μεταβολών τους, καθορίζουν και τον διαλεκτικό χαρακτήρα της ανάπτυξης.

Γιατί: α) η φυσική κι η κοινωνικοοικονομική πραγματικότητα αποτελούνται αντικειμενικά από ένα σύνολο στοιχείων, μεγεθών, εμφανίσεων, γεγονότων, φαινομένων, διεργασιών και διαδικασιών, που σχετίζονται, συνδέονται μεταξύ τους, αλληλεξαρτώνται κι αλληλοεπηρεάζονται αλλά κι αλληλοκαθορίζονται σε πολλά επίπεδα,

β) η φύση κι η κοινωνία βρίσκονται πάντα σε μια κατάσταση διαρκούς κίνησης, μεταβολής, εξέλιξης, αλλαγής κι ανανέωσης, όπου πάντα το «καινούργιο» θα γεννιέται, θα μάχεται το «παλιό» και θα πεθαίνει, δίνοντας όμως ξανά τη θέση του σ' ένα διαφορετικής ποιότητας «καινούργιο»,

γ) η μεταβολή, η αλλαγή, η ανάπτυξη μ' άλλα λόγια των δυνατοτήτων της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, αποτελούν μια αέναη, πολύπλοκη διαδικασία εξελικτικών ποσοτικών μεταβολών, αλλά και ριζικών ποιοτικών αλλαγών, οργανικά δεμένων μεταξύ τους κι έτσι ώστε η εξελικτική πορεία να προετοιμάζει, να υποβοηθεί και να στηρίζει τις βαθιές ποιοτικές αλλαγές, ενώ με τη σειρά τους οι ριζικές αυτές αλλαγές θα κατοχυρώνουν και θα επιστεγάζουν τις εξελίξεις, συμβάλλοντας στην προοδευτική ανέλιξη της φύσης και της κοινωνίας,

δ) οι εσωτερικές αντιφάσεις που υπάρχουν στα στοιχεία και στα φαινόμενα της κάθε φορά συγκεκριμένης φυσικής και κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, αλλά και των σχέσεων και των τάσεων μεταβολών τους, είναι σύμφυτες μ' αυτά, κι οριοθετούν τη διαρκή πάλη ανάμεσα στο «καινούργιο» που γεννιέται κι αναπτύσσεται και στο παλιό που φθείρεται και πεθαίνει, σε βιολογικό, φυσικό, χημικό και κοινωνικό επίπεδο,

ε) οι νέες, κάθε φορά, ιστορικά, συνθήκες, ισορροπίες και σχέσεις της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, που σε μεγάλο βαθμό έχουν καθορισθεί κι απ' την συγκεκριμένη πράξη του ανθρώπου και των κοινωνικών ομάδων, συγκροτούν αντίστοιχα, νέα πεδία γνώσης της αλήθειας.

Ο διαλεκτικός και δυναμικός χαρακτήρας της ανάπτυξης με τη σειρά του, καθορίζει αντίστοιχα τόσο τον χαρακτήρα της γνώσης της αλήθειας για τα στοιχεία της υφιστάμενης κάθε φορά φυσικής και κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, όσο και την σχέση της θεωρίας και της πράξης στη γνωστική διαδικασία.

Έτσι, η γνώση, αποτελεί μια πολύπλοκη δυναμική διαλεκτική διαδικασία, που ολοκληρώνοντας τις δυνατότητες της πείρας των αισθήσεων, της λογικής, της επιστημονικής θεωρίας και της πράξης, προσεγγίζει με τον πιο ολοκληρωμένο δυνατό τρόπο τα στοιχεία και τις σχέσεις της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, υπερβαίνοντας τα όρια μιας απλής, στιγμιαίας, στατικής και μονοδιάστατης φωτογραφικής αναπαράστασης των περιγραμμάτων τους.

Όπως προκύπτει απ' την παραπάνω ανάλυση, η οποιαδήποτε αναπτυξιακή διαδικασία προϋποθέτει ως θεμέλιο την αξιόπιστη, ακριβή κι ολοκληρωμένη γνώση των ποιοτικών και μετρητικών στοιχείων, και των χαρακτηριστικών που καθορίζουν τις αντικειμενικές δυνατότητες και τους περιορισμούς της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, αλλά και των σχέσεων κι αλληλεπιδράσεών τους και των τάσεων μεταβολής τους δια μέσου του χρόνου. (Δ. Ρόκος: «Ο διαλεκτικός χαρακτήρας της

Ανάπτυξης. Ένα διεπιστημονικό εργαλείο για την προσέγγισή της», *Επιστημονική Σκέψη* τ. 44, 1989).

Έτσι, αυτή καθ' εαυτή η φύση της διαδικασίας της παιδείας:

α) ως δυναμικής διαδικασίας παραγωγής και μετάδοσης συνεχώς νέας γνώσης για τον «εξωτερικό κόσμο», τον άνθρωπο και τις κοινωνικές ομάδες, αλλά και τις σχέσεις και τους νόμους οι οποίοι τους διέπουν,

β) ως διαδικασίες ανάπτυξης, βελτίωσης κι ολοκλήρωσης νέων μεθόδων και τεχνικών,

γ) ως διαδικασίας ζωντανής σύνδεσης κι αλληλεπίδρασης με την κοινότητα και τις ανάγκες και τα πολύπλοκα σύγχρονα προβλήματα του ανθρώπου, της κοινωνίας και του πλανήτη μας, λόγω της συνταγματικά κατοχυρωμένης και συνεχώς επεκτεινόμενης αυτοδιοίκησης των πανεπιστημίων.

Λόγω της ελευθερίας της εκπαιδευτικής λειτουργίας και της έρευνας, λόγω της αναπαραγωγικής και «δυνάμει» διαπαιδαγωγικής και προετοιμασιακής για τις προηγούμενες εκπαιδευτικές βαθμίδες αλλά και για την κοινωνία συμβολής των ΑΕΙ κ.λπ., *αποτελεί ταυτόχρονα, τουλάχιστον σε θεωρητικό/δεοντολογικό επίπεδο:*

– μια σχετικά αυτόνομη θεσμική λειτουργία (κάτω από οσοδήποτε δυσμενείς, κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες),

– χώρο παραγωγής και κυκλοφορίας νέων ιδεών,

– χώρο ανάπτυξης και καλλιέργειας πολιτισμικών και κοινωνικών ευαισθησιών,

– χώρο κοινωνικών συγκρούσεων κι αντιστάσεων και

– «δυνάμει» φυτώριο νέων επιστημόνων και τεχνικών με επιστημονοτεχνική επάρκεια, κριτική σκέψη και δυνατότητα αναλυτικής προσέγγισης της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, αλλά και της «έλλογης» και «σχεδιασμένης» επέμβασης πάνω σ' αυτές, με στόχο την «ΑΥΞΗΣΗ», «ΕΞΕΛΙΞΗ», «ΚΙΝΗΣΗ», «ΜΕΤΑΒΟΛΗ», «ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟ», «ΑΝΑΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ» και «ΑΛΛΑΓΗ» συγκεκριμένων μεγεθών, σχέσεων κι αλληλεπιδράσεών τους.

Συνδέεται μ' άλλα λόγια η διαδικασία της παιδείας, απ' την πολυδιάστατη φύση της, με διαλεκτικό και ιδιάζοντα τρόπο, με τον διαλεκτικό κι ολοκληρωμένο χαρακτήρα τόσο της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας όσο και αυτής της ίδιας της ανάπτυξης, αποτελώντας έτσι στην ουσία και η ίδια μια θεμελιακού χαρακτήρα και σημασίας πρωτογενή αναπτυξιακή διαδικασία.

2. Μορφικά, δομικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά ενός Παραδοσιακού Πολυτεχνείου

Έχοντας θητεύσει πάνω από τριάντα χρόνια ως σπουδαστής και πανεπιστημιακός δάσκαλος στο Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, ως καθηγητής για ένα μεσοδιάστημα οχτώ χρόνων στην Πολυτεχνική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κι ως μηχανικός της τεχνικής πράξης τα χρόνια της δικτατορίας, θα επιχειρήσω να συνοψίσω με συστηματικό τρόπο, μια σειρά δομικού και λειτουργικού χαρακτήρα παρατηρήσεων και συμπερασμάτων μου για τα αντικειμενικά όρια, τις δυνατότητες και τους περιορισμούς ενός παραδοσιακού πολυτεχνείου να συμβάλλει ουσιαστικά, με την παραδοσιακή του δομή και λειτουργία, στην αντιμετώπιση των πολύπλοκων σημερινών προβλημάτων του ανθρώπου, της κοινωνίας, του περιβάλλοντος και της ανάπτυξης.

Ένα παραδοσιακό πολυτεχνείο τείνει ν' αποτελεί στις μέρες μας ένα *μηχανιστικό άθροισμα παραδοσιακών τμημάτων ειδικοτήτων μηχανικών*, πολλά απ' τα οποία λειτουργούν και σήμερα σε μεγάλο βαθμό με βάση τον γενικό σχεδιασμό και την επιστημονοτεχνική και κοινωνική τεκμηρίωση δημιουργίας κι ανάπτυξης των αντίστοιχων σχολών του περασμένου αιώνα.

Συνήθως το παραδοσιακό πολυτεχνείο δημιουργεί τους όρους, τις προϋποθέσεις και την υλική βάση:

- για *χωροθετική δομική και λειτουργική απομόνωση των επιμέρους τμημάτων του*,

- για *διδακτική, ερευνητική και εξοπλιστική αυτάρκειά τους*, (συντηρώντας ανορθολογικές καταστάσεις όπως π.χ. η ανάπτυξη ανεξάρτητων διδακτικών, ερευνητικών και λειτουργικών μονάδων για τα ίδια αντικείμενα σε δύο ή περισσότερα τμήματα του ίδιου ιδρύματος),

- για *«μερικότητα» στην προσέγγιση των αντικειμενικά πολυδιάστατων (ακόμη και ως στενά τεχνικών-τεχνολογικών θεωρουμένων) προβλημάτων, έξω και πέρα απ' τις σχέσεις (και τις επιπτώσεις τους) με τον υπόλοιπο «χώρο», στο πλαίσιο και μόνο της κυρίαρχης οπτικής του κάθε συγκεκριμένου τμήματος*,

- για *τη λειτουργία των τμημάτων του ως επιμέρους μηχανιστικών αθροισμάτων μικρότερων αυτόνομων μονάδων*, (των τέως Εδρών, οι οποίες καίτοι καταργήθηκαν με τον Νόμο 1268/82, εξακολουθούν να επιβιώνουν στη συνείδηση, τη στάση και τη συμ-

περιφορά, αλλά και το κυριότερο στη συνολική λειτουργία, δυστυχώς όχι μόνο των παλιών τακτικών καθηγητών, αλλά και των μελών του ΔΕΠ που σχετιζόταν με οποιοδήποτε τρόπο με την παλιά Έδρα και τώρα συγκροτούν τον τομέα που την περιλαμβάνει).

Δομικό στοιχείο λοιπόν και κύτταρο του παραδοσιακού πολυτεχνείου των σχολών/τμημάτων ειδικοτήτων, εξακολουθεί να παραμένει ιδεολογικά η παλιά Έδρα, (στην υβριδική σημερινή και μεταλλαγμένη μορφή της) και ουσιαστικός σκοπός λειτουργίας του η προετοιμασία των διπλωματούχων μηχανικών των τμημάτων ειδικοτήτων του.

Κυρίαρχο χαρακτηριστικό της φυσιολογίας του, εξακολουθεί να παραμένει η διατήρηση ως παράδοσης για πέντε ως δέκα και παραπάνω δεκαετίες των ίδιων τμημάτων ειδικοτήτων του, παρά τις ραγδαίες, (ως κι επαναστατικές), μεταβολές οι οποίες σημειώνονται στα ποιοτικά και μετρητικά στοιχεία αλλά και στις σχέσεις της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας στο διάστημα αυτό, σε τοπικό, περιφερειακό, εθνικό και πλανητικό επίπεδο.

Η καταβολή της παράδοσης αυτής ανάγεται βέβαια ιστορικά στη φύση των πρώτων (νεώτερων) πανεπιστημίων, στην περίοδο που οι ανάγκες της κοινωνίας και της οικονομίας επιτάσσουν τη θέση του «ολοκληρωμένου» επιστήμονα και τεχνικού της αρχαιότητας, (ο οποίος επαρκούσε με τα γενικά μεθοδολογικά και φιλοσοφικά εργαλεία του για να προσεγγίσει στη συγκεκριμένη φάση ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων τα προβλήματα του ανθρώπου, της κοινωνίας και της ανάπτυξης), να πάρει ο ειδικότερος πλέον επιστήμονας ή τεχνικός στα συγκεκριμένα γνωστικά κι ερευνητικά πεδία τα οποία προέβαλε η συγκεκριμένη συγκυρία.

Συνέπεια της «ειδικότητας» που κατοχυρώνεται πλέον όχι μόνο θεσμικά, εκπαιδευτικά κι ερευνητικά αλλά και κυρίως επαγγελματικά, είναι μοιραία και η εμφάνιση συντεχνιών, οι οποίες νομιμοποιούνται να αξιούν απ' το κράτος και την κοινωνία την αναγνώριση, την περιφρούρηση και την κατοχύρωση των συμφερόντων τους ως προνομίων για τα μέλη τους, αντίστοιχων κι αντάξιων της θέσης και της σημασίας τους στην παραγωγή και στο κοινωνικό κι οικονομικό γίγνεσθαι της εποχής.

Οι κοινωνικοοικονομικές, πολιτικές και πολιτισμικές εξελίξεις συνεπάγονται και προεξοφλούν ως λογικά αναπόδραστη προοπτική ενός παραδοσιακού πολυτεχνείου μεταξύ άλλων:

– την διάσπαση των ειδικοτήτων και την περαιτέρω εξειδί-

κευση στο πλαίσιο των μερικότερων ειδικεύσεων, που επιτάσσουν οι ανάγκες της παραγωγής,

- την μεγαλύτερη «μερικότητα» στην προσέγγιση των ειδικότερων προβλημάτων τα οποία τίθενται πλέον στην εκπαιδευτική κι ερευνητική διαδικασία,

- την διαρκώς αυξανόμενη αδυναμία θεώρησης από τους πανεπιστημιακούς δασκάλους αλλά και κατά συνέπεια κι απ' τους φοιτητές, του γενικότερου πλαισίου, αλλά και των σχέσεων και των αλληλεξαρτήσεων των επιμέρους προβλημάτων με τον φυσικό και τον κοινωνικοοικονομικό «χώρο», μέσα στον οποίο αυτά υπάρχουν, εξελίσσονται και ή πρέπει ν' αντιμετωπισθούν και τέλος,

- την μεγαλύτερη εξάρτηση του πολυτεχνείου απ' την βιομηχανία, τους μερικότερους σχεδιασμούς της, τις διακυμάνσεις και τα βραχυπρόθεσμα συμφέροντά της, (όπως αυτά ορίζονται κάθε φορά έξω και πέρα απ' τον και κοινωνικό και δημοσίου συμφέροντος ρόλο του πανεπιστημίου) με προφανή αποτελέσματα και στο χώρο της μελλοντικής απασχόλησης των διπλωματούχων μηχανικών.

3. Παραδοσιακό Πολυτεχνείο και όψεις των επαγγελματικών προοπτικών των αποφοίτων του

Τα μορφικά, δομικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά ενός Παραδοσιακού Πολυτεχνείου, μακροπρόθεσμα παράγουν κι αναπαράγουν ιδεολογικής φύσης χαρακτηριστικά εκπαιδευτικών κι ερευνητικών προτύπων, τα οποία μοιραία «εξάγονται» στην κοινωνία, στον χώρο απασχόλησης και στις παραγωγικές κι «αναπτυξιακές» διαδικασίες στις οποίες εντάσσεται και συμμετέχει ο νέος διπλωματούχος Μηχανικός.

Έτσι ο νέος διπλωματούχος Μηχανικός είναι έτοιμος:

- ή να επιδιώξει την «ατομικότητα» στην επαγγελματική του λειτουργία στα πεδία εκείνα της παραγωγής στα οποία η ειδικότητά του εξακολουθεί να διατηρεί σημαντικό μερίδιο συμβολής,

- ή να ενταχθεί ακόμη κι απ' τα χρόνια των σπουδών του (προπτυχιακών και μεταπτυχιακών), ερευνητικά/μελετητικά στην προοπτική μιας συγκεκριμένης ειδικής απασχόλησης στον χώρο της ειδίκευσής του, στο προνομιακό πεδίο συνεργασίας του τμήματός του με τη βιομηχανία, προεξασφαλίζοντας έτσι την

μελλοντική υπαλληλική του σχέση,

– ή τέλος να επιδιώξει μια θέση της ειδικότητάς του στον δημόσιο ή τον ιδιωτικό τομέα.

Στην πρώτη περίπτωση ο νέος διπλωματούχος Μηχανικός ακολουθεί μια καριέρα «ελεύθερου επαγγελματία» ο οποίος μπορεί: *ν' ανατείλει* με μια ευκαιρία, να μεσουρανήσει με μια εύνοια των περιστάσεων, ή της κοινωνικοοικονομικής, φυσικής και πολιτικής συγκυρίας και να *σθήσει* επιστημονοτεχνικά, μεταλλασσόμενος σε εισοδηματία ή ετεροαπασχολούμενο.

Ένα άλλο, εξ ίσου όμως ισχυρό ενδεχόμενο για τον ελεύθερο επαγγελματία διπλωματούχο Μηχανικό μιας συγκεκριμένης ειδικότητας είναι στις συγκεκριμένες συνθήκες της χώρας μας: να φυτοζωεί *σ' όλη* την περίοδο της επαγγελματικής του ζωής, με οριακές αιχμές κάποιες ευκαιριακές συμπράξεις και κοινοπραξίες με συναδέλφους του άλλων ειδικοτήτων ή μηχανιστικές συγκλίσεις των ενδιαφερόντων του σε περιφερειακής (σε σχέση με την ειδικότητά του) σημασίας επαγγελματικά αντικείμενα.

Η βέλτιστη (με κριτήρια επιστημονικά) μεθοδολογία προσέγγισης ενός ευρύτερου προβλήματος, (σε μέρος του οποίου νομιμοποιείται επαγγελματικό ενδιαφέρον της ειδικότητάς του), είναι για τον ελεύθερο επαγγελματία διπλ. Μηχανικό *η μεθοδολογία μιας ευκαιριακής πολυεπιστημονικότητας*, η οποία συνεπάγεται π.χ. στο πεδίο των χωροταξικών μελετών την περίπου «παραρτηματική» παράθεση της συμβολής και απόψεών του (όπως και της συμβολής και των απόψεων επιστημόνων και μηχανικών άλλων ειδικοτήτων) στο κύριο σώμα της μελέτης, την οποία εκπονεί ο διπλ. Μηχανικός ή το γραφείο της προνομιακής και κοινωνικά κι επαγγελματικά κατοχυρωμένης σχετικής ειδικότητας.

Με βάση τα παραπάνω ένας τυπικός ελεύθερος επαγγελματίας διπλ. Μηχανικός μιας ειδικότητας, συνήθως δεν κάνει, (δεν έκανε παλιότερα κυρίως), επενδύσεις, δεν ευνοεί μονιμότερες συνεργατικές/συνεταιριστικές μορφές άσκησης του επαγγέλματός του, δεν προετοιμάζεται (σε επίπεδο τεχνογνωσίας, υποδομής, εργασιακών σχέσεων, συνεργασιών και εξοπλισμού) για την αντιμετώπιση διαφορετικών (απ' των γνώριμων συνθηκών) προβλημάτων (όπως π.χ. αυτών που θα προκύψουν απ' την πλήρη ελευθεροκοινωνία εργαζομένων, επαγγελματιών και κεφαλαίων στο πλαίσιο της Κοινότητας απ' την 1.1.1993), και φυσικά δεν θα μπορεί *ν' ανταγωνισθεί* τα μεγάλα οργανωμένα κι ολοκληρωμένα γραφεία μελετητών και συμβούλων μηχανικών των άλλων χωρών της Ευρωπαϊκής Κοινότητας.

4. Κυρίαρχες αξίες ενός Παραδοσιακού Πολυτεχνείου και συνέπειες στο χώρο της παραγωγής και στην κοινωνία

Το Παραδοσιακό Πολυτεχνείο αποτέλεσε ιστορικά ένα οριακό χαρακτηριστικό παράδειγμα «μετάβασης» από την «ολιστική» θεώρηση της επιστήμης, (ως ενότητας κι αλληλεπίδρασης των γνώσεων και των μεθόδων προσέγγισης κι ανάλυσης της φυσικής και της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας και των κάθε φορά σχέσεων κι αλληλεξαρτήσεών τους αλλά και «έλλογης» και «σχεδιασμένης» επέμβασης του ανθρώπου πάνω σ' αυτές), στην «μερική», σε βάθος θεραπεία συγκεκριμένων ειδικότερων πεδίων της.

Η αναμφίβολα θετική για την πρόοδο της ανθρωπότητας αλλά και της ίδιας της επιστήμης και τεχνικής αυτή εξέλιξη, συνοδεύτηκε όμως από την καθιέρωση κι επιβολή ορισμένων «αξιών», τις οποίες η κυρίαρχη ιδεολογία όλων των τύπων κοινωνικών οργανώσεων φόρτισε νοηματικά και πρακτικά σύμφωνα με τα συμφέροντά της εξαρτώντας σε μεγάλο βαθμό τα Πανεπιστήμια απ' τις γενικότερες ή ειδικότερες συγκυριακές επιλογές τόσο των αρχουσών τάξεων όσο και της μέσης κοινωνικής συνείδησης που αυτές διαμόρφωναν στις κάθε φορά συγκεκριμένες συνθήκες.

Έτσι η «ειδικότητα» σηματοδότησε μια πορεία εντεινόμενης αποστασιοποίησης του «μέρους» από το όλο και τη νέα κυρίαρχη λογική της «ουδετερότητας» της επιστήμης και τεχνικής, με άμεσες κι αναπόδραστες επιπτώσεις την αδιαφορία όχι μόνο για το «όλο» και το «γενικό», αλλά και γι' αυτές τις ίδιες τις επιπτώσεις της εφαρμογής της επιστήμης και της τεχνικής (όπως αυτή ασφυκτιά στην αντικειμενικά μονοδιάστατη οπτική της «ειδικότητας») πάνω στον άνθρωπο, την κοινωνία και το φυσικό και πολιτισμικό περιβάλλον.

Η περίοδος την οποία διανύουμε, (λόγω και της διαστρέβλωσης και της χρεωκοπίας αξιών και οραμάτων συστημάτων κοινωνικής οργάνωσης που υποτίθεται, ότι έθεταν τον άνθρωπο, την κοινότητα, τη συλλογικότητα και την κοινωνική αλληλεγγύη στο κέντρο του ενδιαφέροντός τους), φαίνεται να αποθεώνει την «ειδικότητα» και την «ειδίκευση» και τις συμπαραρομαρτούσες «αξίες» μιας χωρίς αρχές και όρους στρεβλής μεγιστοποίησης: της «απόδοσης», της «αποτελεσματικότητας», της «παραγωγικότητας», του «κέρδους» και της «επιστημονοτεχνικής αυτάρκειας» του «ειδικού».

Η διαστροφή των αξιών αυτών προοπτικά υποβαθμίζει όλο και περισσότερο τον κοινωνικό ρόλο του επιστήμονα και του μηχανικού, αναδεικνύει και υπερτιμά σκόπιμα την τεχνοκρατική και μόνο διάστασή του και μυθοποιεί την «καθαρότητα» της «α-πολιτικής» και «α-κοινωνικής» επιστήμης και τεχνικής, σ' ένα περιβάλλον άγριου κι ανηλεούς ανταγωνισμού στον οποίο η χαρά κι η ικανοποίηση της ελεύθερης έρευνας κι η αφιέρωση στην πανεπιστημιακή ζωή και δουλειά εκτοπίζεται μέρα με τη μέρα όλο και περισσότερο από τις νόρμες ενός υπαλληλικού πια προς τη βιομηχανία ανωτάτου εκπαιδευτικού ιδρύματος.

Η λογική αυτή όπως κυριάρχησε (με οριακές κι ανίσχυρες τελικά αντιστάσεις) σ' ένα Παραδοσιακό Πολυτεχνείο οδήγησε τις τελευταίες δεκαετίες και στη χώρα μας:

α) *στο πεδίο της παραγωγής κατοικίας:*

– στην ερήμην πολεοδομικού σχεδιασμού, μελέτης κι εκτίμησης των επιπτώσεων στο περιβάλλον βιομηχανία «οικοδόμησης»,

– στην αποσπασματικότητα, επαναληπτικότητα κι αναπαραγωγή μοντέλων κατοικίας έξω και πέρα απ' τις συγκεκριμένες ανάγκες του ανθρώπου, μιας τοπικής κοινωνίας αλλά κι απ' τις συνθήκες της φυσικής, της κοινωνικοοικονομικής και της πολιτισμικής πραγματικότητας της περιοχής,

– στην επικράτηση και κυριαρχία του μοντέλου της ισοπεδωτικής «αντιπαροχής», της μέγιστης εμπορευματικής «εκμετάλλευσης» της γης,

– στην διαρκή αύξηση των συντελεστών δόμησης, καθ' ύψος και επιφάνεια,

– στην εκτεταμένη, ανεξέλεγκτη κι «υποθαλπόμενη» αυθαίρετη δόμηση χωρίς να έχουν διασφαλισθεί δίκτυα κοινής ωφελείας,

– στην επιβολή μαζικών προτύπων, τύπων και υλικών κατασκευής αναντίστοιχων συνήθως με τις παραγωγικές δυνατότητες της περιοχής,

– στην τεράστια κερδοσκοπία πάνω στη γη και την οικοδομή και την συνολική υποβάθμιση της ποιότητας ζωής στα αστικά κέντρα κ.λπ.

Σ' ένα τέτοιο καθεστώς παραγωγής κατοικίας ο Αρχιτέκτονας π.χ. μπορεί και να «περισεύει» και στην ακρότατη πλην όμως υπαρκτή εκδοχή μπορεί να περισεύει ακόμη κι ο Πολιτικός Μηχανικός περιθωριοποιούμενος επαρκώς απ' τον «εργολάβο».

β) *στο πεδίο των τοπογραφήσεων:*

– στην ευκαιριακότητα κι αποσπασματικότητα κι ανέλεγκτη και πολυδάπανη επαναληπτικότητα των τοπογραφικών, χαρτο-

γραφικών και κτηματογραφικών μελετών, χωρίς πρόγραμμα, συντονισμό και διαδικασίες ενημέρωσης,

– στην απώλεια ή και διασπάθιση πολύτιμων οικονομικών και άλλων πόρων απ' την έλλειψη εθνικής κλίμακας και σημασίας μελετών υποδομής ανάπτυξης όπως το Εθνικό Κτηματολόγιο, η συστηματική Διερεύνηση Απογραφή και Χαρτογράφηση των Φυσικών κι Ανθρωπίνων Διαθεσίμων, η Χαρτογράφηση της χώρας και η Συγκρότηση Τράπεζας πολυδιάστατων μετρητικών και ποιοτικών πληροφοριών Γης και Περιβάλλοντος, κ.λπ.

Σ' ένα τέτοιο καθεστώς άσκησης τοπογραφικών δραστηριοτήτων, αυτές δεν νοούνται ως η απαραίτητη υποδομή και προϋπόθεση αξιόπιστης θεμελίωσης αναπτυξιακών σχεδιασμών και μελέτης και κατασκευής τεχνικών έργων, αλλά περίπου ως περιττή πολυτέλεια, την χρησιμότητα της οποίας δεν μπορεί πολλές φορές ν' αντιληφθούν μηχανικοί άλλων ειδικοτήτων ή οι δημόσιες υπηρεσίες.

Μια άλλη συντεχνιακής φύσης επίπτωση της «μερικής» λογικής των «ειδικοτήτων» είναι η κατανάλωση πολύτιμων εθνικών (και κοινοτικών τώρα) πόρων για την «προώθηση» θεσμικά και πρακτικά, π.χ. από τους δασολόγους του καλούμενου «δασικού κτηματολογίου» κι απ' τους γεωπόνους του καλούμενου «αμπελοουργικού και ελαιουργικού κτηματολογίου», σε βάρος του επιστημονοτεχνικά ενός και αδιαίρετου Ολοκληρωμένου, κι αντικειμενικά Ενιαίου, Πολυδιάστατου και Δυναμικού Εθνικού Κτηματολογίου, το οποίο δεν έχει καν ουσιαστικά θεσμοθετηθεί ακόμη στη χώρα μας.

Μοιραία συνέπεια της κατάστασης αυτής είναι βεβαίως κι η πλήρης άγνοια, αλλά και η ασυντόνιστη, ανορθολογική κι αναποτελεσματική αξιοποίηση, διαχείριση και προστασία της δημόσιας γης.

γ) *στο πεδίο της βιομηχανίας:*

– στην ερήμην μελετών κοινωνικοοικονομικής και τεχνικής σκοπιμότητας, περιβαλλοντικού σχεδιασμού κι εκτίμησης των επιπτώσεων στο περιβάλλον, εγκατάσταση βιομηχανιών,

– στην αυθαίρετη σε μεγάλο βαθμό χωροθέτησή τους,

– στην βίαια κι αυθαίρετη αλλαγή χρήσης γης στην ευρύτερη περιοχή εγκατάστασης βιομηχανιών,

– στην μη λήψη μέτρων προστασίας του περιβάλλοντος αστικού ή αγροτικού χώρου,

δ) *στο πεδίο εξόρυξης μεταλλευμάτων και ορυκτών πόρων:*

– στην κυρίως επιφανειακή ανορθολογική και ληστρική εκμετάλλευση των μεταλλευμάτων και των ορυκτών πόρων χωρίς

σχεδιασμό, πρόγραμμα και μελέτες και μέτρα προστασίας κι αποκατάστασης του φυσικού περιβάλλοντος,

– στην απουσία μιας πολιτικής σχεδιασμένης και συντονισμένης σε εθνική περιφερειακή και τοπική κλίμακα διερεύνησης απογραφής και αξιοποίησης των μεταλλευτικών και ορυκτών διαθεσίμων της χώρας κ.λπ.

Σύμφωνα λοιπόν με τα παραπάνω, η διαλεχτική σχέση, διαπλοκή κι αλληλεπίδραση ενός Παραδοσιακού Πολυτεχνείου με την κοινωνία, τους θεσμούς της και την παραγωγή, γεννά, συντηρεί, υποθάλλει κι αναπαράγει αλληλοτροφοδοτούμενες συνθήκες και χαρακτηριστικά μονοδιάστατων, μερικών, συντεχνιακών κι αποσπασματικών αντιμετώπισεων των αντικειμενικά πολυδιάστατων και πολύπλοκων οικονομικοκοινωνικών, τεχνικών/τεχνολογικών, αναπτυξιακών και περιβαλλοντικών σημερινών προβλημάτων.

Η απαραίτητη λογικά, ολοκληρωμένη και διεπιστημονική θεώρηση, προσέγγιση, ανάλυση και αντιμετώπιση των προβλημάτων αυτών, προϋποθέτει και τη δημιουργία ενός Σύγχρονου Διεπιστημονικού Τεχνικού Πανεπιστημίου στο πλαίσιο ευρύτερων και βαθύτερων διαρθρωτικού χαρακτήρα κοινωνικών αλλαγών.

5. Το σύγχρονο διεπιστημονικό Τεχνικό Πανεπιστήμιο

Με βάση την ανάλυση που προηγήθηκε, ένα Σύγχρονο Διεπιστημονικό Τεχνικό Πανεπιστήμιο δεν θα μπορούσε ποτέ να νοηθεί ως ένα μηχανιστικό άθροισμα τμημάτων ειδικοτήτων διπλ. μηχανικών και ορισμένων συμπληρωματικών τμημάτων, π.χ. οικονομολόγων, κοινωνιολόγων, γεωπόνων, δασολόγων κ.λπ.

Το Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης π.χ., ή το Πανεπιστήμιο της Πάτρας, συμπεριλαμβάνουν Πολυτεχνικές και άλλες Πανεπιστημιακές Σχολές δομημένες σε τμήματα τα οποία παρέχουν αυτοτελή πτυχία, κι εν τούτοις, η φιλοσοφία, η δομή κι η λειτουργία τους, στην καλύτερη και μόνο περίπτωση αντανakλούν μια λογική παραθετικής και χωροθετικής μόνο «πολυεπιστημονικότητας».

Θεμελιώδης αρχή συγκρότησης, δομής και λειτουργίας ενός Σύγχρονου Διεπιστημονικού Τεχνικού Πανεπιστημίου θα μπορούσε να θεωρηθεί η ικανοποίηση μέσω της εκπαιδευτικής κι ερευνητικής διαδικασίας, της ανάγκης διαλεκτικής, διεπιστημο-

νικής κι ολοκληρωμένης θεώρησης, προσέγγισης, ανάλυσης κι αντιμετώπισης των αντικειμενικά πολύπλοκων και πολυδιάστατων σημερινών προβλημάτων, του ανθρώπου, της κοινωνίας, της οικονομίας, της ανάπτυξης και του περιβάλλοντος.

Σε δομικό και λειτουργικό επίπεδο η αρχή αυτή συνεπάγεται:

- ως πυρηνική μονάδα της εκπαιδευτικής κι ερευνητικής διαδικασίας των Α.Ε.Ι. τον τομέα, κι ακόμη,
- την δυνατότητα λειτουργίας διατμηματικών τομέων, για την κάλυψη των διδακτικών κι ερευνητικών αναγκών συγγενών τμημάτων,
- την δυνατότητα διαμόρφωσης και λειτουργίας διατμηματικών προγραμμάτων (θεματικών ενοτήτων/ολοτήτων), προπτυχιακών και μεταπτυχιακών σπουδών που να οδηγούν στη λήψη αντίστοιχων διπλωμάτων και τέλος,
- την δυνατότητα διαμόρφωσης διαπανεπιστημιακών διατμηματικών προγραμμάτων προπτυχιακών και μεταπτυχιακών σπουδών.

Σε ουσιαστικό επίπεδο τώρα, η εφαρμογή της αρχής αυτής διασφαλίζει την ευέλικτη και διαρκώς ανοικτή, στις κάθε φορά κοινωνικές ανάγκες αλλά και τις επιστημονοτεχνικές εξελίξεις, διαμόρφωση προγραμμάτων σπουδών, αλλά και σχέσεων, ενδιαφερόντων και μεθόδων χαρακτήρα θεματικής ενότητας/ολότητας κι όχι (μόνο) ειδικότητας:

α) με την οργανική αλληλεπίδραση των ειδικότερων γνωστικών κι ερευνητικών πεδίων μεταξύ τους, αλλά και με τα συγκεκριμένα πολύπλοκα κοινωνικά προβλήματα θεματικής ενότητας/ολότητας των οποίων οι επιμέρους διαστάσεις απαιτούν και αντίστοιχες ειδικότερες προσεγγίσεις,

β) με κατάλληλη χωροθέτηση των διεπιστημονικών (διατομεακών/διατμηματικών/διαπανεπιστημιακών) μονάδων, ώστε να δημιουργούνται στο διδακτικό ερευνητικό προσωπικό και τους σπουδαστές ευκαιρίες, συνθήκες και σχέσεις «κοινότητας» αλληλεπίδρασης, δομικής και λειτουργικής ενότητας και σύνθεσης,

γ) με την αυτοπροσδιορισμένη αποκατάσταση διαύλων επικοινωνίας της θεωρίας, της διδασκαλίας και της έρευνας με την συγκεκριμένη πράξη, τις συνθήκες της (σε πραγματικό χρόνο) παραγωγής και τις ανάγκες της κοινωνίας και της οικονομίας.

Έτσι το Σύγχρονο Διεπιστημονικό Τεχνικό Πανεπιστήμιο συνυπάρχοντας κι αλληλεπιδρώντας δημιουργικά με το Παραδοσιακό Πολυτεχνείο και τα Πανεπιστήμια θα μπορεί να προετοιμάζει τους κατάλληλους επιστήμονες και τεχνικούς, οι οποίοι θα είναι σε θέση να αντιλαμβάνονται, να προσεγγίζουν και να ανα-

λύουν με ολοκληρωμένο τρόπο τα μείζονα στρατηγικής σημασίας προβλήματα της εποχής μας, αλλά και να συντονίζουν, για την βέλτιστη αντιμετώπισή τους, τους απαραίτητους ειδικούς επιστήμονες και τεχνικούς.

Θεματικές ενότητες/ολότητες του Σύγχρονου Διεπιστημονικού Τεχνικού Πανεπιστημίου μπορούν να είναι:

α) το πρόβλημα της Κατοικίας, με την τεχνική, νομική, πολιτική, κοινωνική, οικονομική, πολεοδομική, χωροταξική, ενεργειακή, περιβαλλοντική, πολιτισμική, κ.λπ. διάστασή του,

β) το ενεργειακό πρόβλημα με την τεχνική/τεχνολογική, οικονομική, κοινωνική, περιβαλλοντική/οικολογική διάστασή του, την διάσταση της διερεύνησης απογραφής και χαρτογράφησης των ενεργειακών πηγών, την διάσταση των διεθνών πολιτικών σχέσεων κ.λπ.

γ) το πρόβλημα της «Ανάπτυξης», με την οικονομική, τεχνική/τεχνολογική, κοινωνική, περιβαλλοντική και πολιτισμική διάστασή του, κι ακόμα:

τα προβλήματα της Γης, της Πολιτικής Γης, του Περιβάλλοντος, της Υγείας, της Παιδείας, της Διερεύνησης κι Αξιοποίησης των Φυσικών Διαθεσίμων, του Φυσικού Σχεδιασμού, των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας, κ.λπ. με τις συναφείς διαστάσεις τους.

Οι μονοδιάστατες και μερικές θεωρήσεις των «ειδικοτήτων» κι οι αντίστοιχες αντιμετώπισεις των προβλημάτων σύμφωνα με τις αξίες και την κυρίαρχη λογική των κοινωνικοοικονομικών συστημάτων που επικράτησαν στον πλανήτη μας και διαμόρφωσαν και τα Πανεπιστήμια των στεγανών των ειδικεύσεων, συνέβαλαν αποφασιστικά στην αναπαραγωγή της βαθιάς κρίσης, κοινωνικής, οικονομικής, οικολογικής, πολιτισμικής και πολιτικής στον πλανήτη μας.

Με την συνήθη αδράνεια ο απόηχος του κατ' εξοχήν μερικού «αποτελεσματικού», «ανταγωνιστικού», «εμπορευματικού» Πανεπιστημίου με την μορφή του Ιδιωτικού Πανεπιστημίου ως νέου και σωτήριου οράματος για την Ανώτατη Παιδεία άρχισε να προβάλλεται με μαζικό τρόπο τα τελευταία χρόνια και στη χώρα μας.

Μια νέα όμως στρατηγική ανάπτυξης για την δεκαετία του 90, λαμβάνοντας υπ' όψη τη χρεωκοπία σε δύση και ανατολή των μοντέλων «ανάπτυξης»:

- μέσω, μόνο, του οικονομικού προγραμματισμού,
- μέσω, μόνο, της εκμετάλλευσης των φυσικών πόρων,
- μέσω, μόνο, των μεγάλων αναπτυξιακών έργων,

τα οποία σημάδεψαν ανεξίτηλα τον αιώνα μας, απαιτεί πλέον ως εκ των ων ουκ άνευ επιλογή: ένα ριζικό αναπροσανατολισμό

της μέσης κοινωνικής συνείδησης αλλά και των κατεστημένων αντιλήψεων και πολιτικών για την ανάπτυξη.

Και συνεπώς προϋποθέτει αντίστοιχες αλλαγές και στη φιλοσοφία, τη δομή και τη λειτουργία της εκπαιδευτικής κι ερευνητικής πανεπιστημιακής δουλειάς.

Σε πρόσφατη έκθεση του ΟΗΕ για τις κοινωνικές και οικονομικές προοπτικές για την παγκόσμια οικονομία μέχρι το 2.000 επιχειρείται η τεκμηρίωση της οξυνόμενης και γενικευμένης σε πλανητικό επίπεδο οικολογικής κρίσης ως συνέπειας της αυξημένης ζήτησης και κατανάλωσης (έως και διασπάθισης) πεπερασμένων φυσικών πόρων, της μόλυνσης του περιβάλλοντος, της φτώχειας, της άνισης κατανομής του πλούτου και της υπανάπτυξης σε ορισμένες ιδιαίτερα περιοχές του αναπτυσσόμενου αλλά και του αναπτυσσόμενου κόσμου.

Αμφισβητείται λοιπόν έντονα η κυρίαρχη αντίληψη μερίδας «ειδικών» ότι ανεξάρτητα απ' τις δυσμενείς «ίσως» οικολογικές επιπτώσεις, η μονοδιάστατη οικονομική ανάπτυξη εξασφαλίζει τουλάχιστον την οικονομική σταθερότητα.

Η αύξηση της ερημοποίησης του πλανήτη μας, και η απώλεια δεκάδων εκατομμυρίων στρεμμάτων καλλιεργήσιμης γης το χρόνο, που θα φθάσουν σε εκρηκτικά μεγέθη το 2.000 διαπιστώνεται πια ότι οφείλονται, όχι όπως θα φανταζόταν ως αυτονόητο ένας «ειδικός» στην έλλειψη βροχοπτώσεων, αλλά περισσότερο σε πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς παράγοντες.

Η έκθεση αναφέρει, ότι με το ρυθμό που «εκμεταλλεύονται» π.χ. τα δασικά διαθέσιμα της Αφρικής, με την μέθοδο της «βιομηχανικής υλοτομίας», μέχρι το 2.000 θα έχει καταστραφεί το 40% των δασών των αναπτυσσόμενων χωρών με προφανείς επιπτώσεις στην αύξηση της διάβρωσης των εδαφών και την επέκταση των ερήμων σε τοπικό επίπεδο, αλλά και στο κλίμα του πλανήτη μας, την προϊούσα αύξηση της θερμοκρασίας και βεβαίως (μαζί και με άλλους παράγοντες) στο φαινόμενο του θερμοκηπίου.

Έτσι η οικολογική π.χ. διάσταση κάθε ανθρώπινης επιχειρηματικής δραστηριότητας κι «αναπτυξιακής» επιλογής, αλλά και το θεσμικό, πολιτικό και κοινωνικοοικονομικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αυτές τελούνται σε συγκεκριμένες συνθήκες πράξης, αποτελεί πια αντικειμενικά αναγκαία παράμετρο προς μελέτη και διερεύνηση κι όχι μόνο στις φάσεις σχεδιασμού και πραγματοποίησής τους αλλά βέβαια και στα πεδία διδασκαλίας και έρευνας ενός νέου τύπου Διεπιστημονικών Τεχνικών Πανεπιστημίων.

Στην κατεύθυνση αυτής της διεπιστημονικής αντίληψης σχεδιάστηκε το Αττικό Πανεπιστήμιο το 1983 αλλά το σχετικό σχέδιο

Προεδρικού Διατάγματος δεν ευδοκίμησε. Αντίθετα ευδοκίμησαν νομοθετικές ρυθμίσεις μετονομασίας «Επιστημίων» σε «Πανεπιστήμια»: Γεωργικά, Οικονομικά, κ.λπ.

Η θετική προοπτική όμως για τις αλλαγές που πρέπει να γίνουν μένει ανοιχτή με τον Νόμο 1268/82 και τον Νόμο 1404/83 οι οποίοι διασφαλίζουν σε μεγάλο βαθμό την Πανεπιστημιακή Αυτοδιοίκηση και Πρωτοβουλία.

Αρκεί αυτές να τεκμηριωθούν με επάρκεια σε διεπιστημονικό, διατμηματικό και διαπανεπιστημιακό επίπεδο και ν' αποτελέσουν πεδίο ζωντανής και γόνιμης συζήτησης κι έρευνας στα Πανεπιστήμιά μας και στην κοινωνία.

Βιβλιογραφία

- L. Brillouin, *Science and Information Theory*. Academic Press, New York, 1955.
F. Engels, *Dialectique de la Nature*. Editions Sociales, Paris, 1961.
- Δ. Ρόκος, *Η αντικειμενικοποίηση σημαντικών λειτουργιών του κράτους. Αρχές, Μέθοδοι Μέσα και Πρακτικές*, 1ο Επιστημονικό Συνέδριο: *Οι Λειτουργίες του κράτους σε περίοδο Κρίσης, Θεωρία και Ελληνική Εμπειρία*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα και Πάντειον Πανεπιστήμιο Πολιτικών και Κοινωνικών Επιστημών 4-6.10.89. (Πρακτικά υπό δημοσίευση).
- Δ. Ρόκος, *Κτηματολόγιο και Αναδασμός. Πολιτική Γης*, Εκδ. Μαυρομάτης ΕΠΕ, Αθήνα 1981 και ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη, 1989.
- Δ. Ρόκος, *Η Εμπειρία απ' την Αλλαγή στα Πανεπιστήμια. Προβλήματα και Προοπτικές*, Ινστιτούτο Περιφερειακής Ανάπτυξης ΠΑΣΠΕ, Τιμητικός Τόμος «Μνήμη Σάκη Καράγιωργα» σελ. 593-620, Αθήνα, 1988.
- Δ. Ρόκος, *Αλλαγή στην Παιδεία, Παιδεία για την Αλλαγή*, Εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1981.
- Δ. Ρόκος, *Η Συμβολή του Δημοκρατικού Πανεπιστημίου στον Προγραμματισμό και την Υποδομή της Περιφερειακή Ανάπτυξης*, Τ.Ε.Ε., Τμήμα Κεντρικής Μακεδονίας, Συνέδριο *Περιφερειακή Ανάπτυξη Αποκέντρωση*, Τομέας Κτηματολογίου, Φωτογραμμετρίας και Χαρτογραφίας Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη, 1984.
- Δ. Ρόκος, *Η Ανώτατη Τεχνική Παιδεία στη Δεκαετία του '80. Οι νέες θεσμικές συνθήκες, θεμέλιο για την ουσιαστικοποίηση της συμβολής της στην ανάπτυξη*, Α.Π.Θ., Τομέας Κτηματολογίου Φωτογραμμετρίας και Χαρτογραφίας, Θεσσαλονίκη, 1982.
- Δ. Ρόκος, *Ο Διαλεκτικός Χαρακτήρας της Ανάπτυξης. Ένα Διεπιστημονικό Εργαλείο για την Προσέγγισή της, Επιστημονική Σκέψη*, τ. 44, Αθήνα, 1989.
- J. Tivy, *Biogeography*, Oliver and Royd, 1971.

Στάσεις μαθητών του δημοτικού σχολείου απέναντι στα σύγχρονα οπτικοακουστικά μέσα διδασκαλίας

*Ιωάννης Κανάκης**

1. Εισαγωγή

Η εποχή μας χαρακτηρίζεται από τη ραγδαία εξέλιξη και την ευρύτατη διάδοση ποικίλων μέσων επικοινωνίας και πληροφόρησης. Η τηλεόραση, τα βιντεοπαιχνίδια και οι ηλεκτρονικοί υπολογιστές έχουν εισβάλει και θα μείνουν στη ζωή μας. Κατακλυζόμαστε καθημερινά από εικόνες, ήχους και κάθε είδους σύμβολα. Αυτό επιβάλλει στο σημερινό σχολείο, αν θέλει να μη αποκοπεί από τη ζωή, να αναζητήσει, όσο το δυνατό γρηγορότερα, τους καλύτερους τρόπους, για να εντάξει εποικοδομητικά τα σύγχρονα Ο-Α μέσα στη διαδικασία της διδασκαλίας και της μάθησης.

Τι γίνεται όμως πραγματικά στα σχολεία μας; Δυστυχώς, φαίνεται ότι το εκπαιδευτικό μας σύστημα εξακολουθεί να στηρίζεται στα σχολικά εγχειρίδια και στο μαυροπίνακα. Οι δάσκαλοί μας έχουν ακόμη την εντύπωση, ότι «καλύτερο μάθημα είναι εκείνο, όπου καταναλώνεται η περισσότερη κιμωλία» (Palau, Υ. 1969, 151) κι ότι «το διάβασμα είναι το πνευματικά ανώτατο μέσο επικοινωνίας» (Greenfield, P.M. 1988, 83), αλλιώς δεν εξηγούνται τα αποτελέσματα πρόσφατης έρευνας σε σχολεία της πρωτοβάθ-

* Επίκουρος καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

μιας εκπαίδευσης, σύμφωνα με τα οποία από τα Ο-Α μέσα, που χρησιμοποιούν οι δάσκαλοι στη διδασκαλία, την πρώτη θέση κατέχουν ο πίνακας με ποσοστό 41,9% και ακολουθούν τα βιβλία και τα τετράδια με ποσοστό 19,4% και οι εικόνες με ποσοστό 15,6% (πρβλ. Κανάκη, Ι. 1989, 214).

Κι οι μαθητές πώς αντιδρούν; Δέχονται πρόθυμα τη μεθόδευση της διδασκαλίας την οποία τους επιβάλλουν οι δάσκαλοι; Ποιές είναι οι στάσεις τους απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας; Τι πιστεύουν για την αποτελεσματικότητα των μέσων αυτών; Με πόσα από τα σύγχρονα Ο-Α μέσα έχουν κάνει μάθημα και με ποιά θα ήθελαν να ξανακάνουν; Σε μερικά απ' αυτά τα ερωτήματα αναζητεί απαντήσεις η έρευνα που παρουσιάζουμε εδώ.

2. Οι έννοιες: «Κοινωνική στάση» «Ο-Α μέσα» και οι στάσεις των μαθητών απέναντι στα Ο-Α μέσα

Ο αμερικανός ψυχολόγος G. Allport ορίζει την έννοια «στάση» ως «νοερή και νευρική κατάσταση ετοιμότητας, η οποία είναι οργανωμένη με βάση εμπειρίες, ώστε να κατευθύνει και να επηρεάζει δυναμικά τις αντιδράσεις του ατόμου προς αντικείμενα και συνθήκες, με τις οποίες συσχετίζεται» (Γεώργα, Δ. 1986, Α', 123). Σε κάθε στάση διακρίνονται από τους σύγχρονους κοινωνικούς ψυχολόγους τρεις διαστάσεις: η γνωστική, η συναισθηματική και η ενεργητική-εκτελεστική ή διάσταση συμπεριφοράς.

Η κρίσιμη ηλικία, κατά την οποία τα αναπτυσσόμενα άτομα διαμορφώνουν τις στάσεις τους, είναι μεταξύ τριών και δεκατριών ετών. Πρέπει ακόμη να σημειωθεί ότι οι στάσεις, οι οποίες διαμορφώνονται σε μικρή ηλικία, μένουν σχετικά σταθερές σ' όλη τη ζωή. Στη διαμόρφωση των κοινωνικών στάσεων της ηλικίας αυτής παίζουν καθοριστικό ρόλο κοινωνικοί φορείς, όπως η οικογένεια, το σχολείο, οι ομάδες συνομηλίκων και τα μέσα μαζικής επικοινωνίας (πρβλ. Γεώργα Δ., 1986, Α', 122 κ.ε., Φλουρή Γ., Μασσιάλα Β., 1988, 31).

Ως «Ο-Α μέσα» ορίζονται όλοι οι φορείς, μεσολαβητές ή μεταδότες πληροφοριών με συγκεκριμένη μορφή, κώδικα και δίαυλο επικοινωνίας (πρβλ. Κανάκη, Ι. 1989, 15). Στα Ο-Α μέσα διδασκαλίας περιλαμβάνονται τα πραγματικά αντικείμενα, οι απομιμήσεις και οι απεικονίσεις της πραγματικότητας, οι ήχοι, τα

σύμβολα και η σύγχρονη εκπαιδευτική τεχνολογία (ο.π., 28).

Τα σύγχρονα Ο-Α μέσα, όπως οι πολύχρωμες εικόνες, οι σταθερές διαφανείς εικόνες (slides), οι ραδιοφωνικές και οι τηλεοπτικές εκπομπές, οι μαγνητοφωνήσεις, οι μαγνητοσκοπήσεις (video), τα βιντεοπαιχνίδια και οι Η/Υ απορροφούν πολύ από το χρόνο των σημερινών παιδιών στο σπίτι ή αλλού.

Από τα σύγχρονα Ο-Α μέσα φαίνεται ότι τα παιδιά προτιμούν τους Η/Υ και τα βιντεοπαιχνίδια παρά την τηλεόραση, γιατί τους δίνουν την ευκαιρία να τους προσαρμόσουν στο δικό τους ρυθμό ταχύτητας και να μάθουν από τα λάθη, χωρίς μάλιστα αρνητικές κρίσεις ή επιτίμηση (πρβλ. Greenfield, P.M. 1988, 136, Πετρουλάκη, Ν. 1991, 36). Οι απαντήσεις των παιδιών σε σχετικές έρευνες είναι χαρακτηριστικές: «είναι σαν να μαθαίνεις και την ίδια στιγμή να βλέπεις τηλεόραση» ή «η τηλεόραση κάνει ό,τι θέλει. Το κομπιούτερ κάνει ό,τι θέλεις εσύ» ή «έχει πλάκα, γιατί εσύ το κουμαντάρεις» (Greenfield, P.M. 1988, 136).

Σ' ό,τι αφορά την τηλεόραση υπάρχει η κοινή εντύπωση, ότι «ενθαρρύνει τα παιδιά να είναι παθητικά, χωρίς μυαλό και χωρίς φαντασία» (ο.π., 83). Παρ' όλα αυτά, «σύμφωνα με τον πιο συντηρητικό υπολογισμό, τα παιδιά της προσχολικής ηλικίας στις ΗΠΑ περνούν δυόμιση ώρες την ημέρα μπροστά στην ανοικτή τηλεόραση» (ο.π., 107). Παλιότερη ελληνική έρευνα ανεβάζει τον αντίστοιχο χρόνο για μαθητές της Ε' και Στ' τάξης δημοτικών σχολείων της Αθήνας και του Πειραιά σε 3-7 ώρες (πρβλ. Βολτή, Α. 1977, 77).

Τα ακουστικά μέσα (ραδιόφωνο, μαγνητόφωνο) κεντρίζουν τη φαντασία περισσότερο από την τηλεόραση, γιατί αφήνουν οπτικά κενά στον ακροατή, τα οποία αναγκάζεται να συμπληρώσει με την προηγούμενη πείρα του. Αυτό όμως θεωρείται δύσκολο για παιδιά μικρής ηλικίας, αφού η πείρα τους είναι περιορισμένη, γι' αυτό και τα μέσα αυτά δε φαίνεται να τους είναι πάρα πολύ αγαπητά (πρβλ. Greenfield, P.M. 1988, 84).

Για τις πολύχρωμες εικόνες και τις σταθερές διαφανείς εικόνες (slides) δε διαθέτουμε στοιχεία. Αν όμως δεχθούμε, όπως υποστηρίζεται, ότι οι εικόνες προκαλούν το ενδιαφέρον, συγκρατούν την προσοχή και υποβοηθούν την κατανόηση όσων απεικονίζουν (πρβλ. Βασιλόπουλου, Χρ. 1977, 39), τότε είναι λογικό οι μαθητές να προτιμούν τις εικόνες από τη λογοκοπική διδασκαλία.

Τέλος, για τον ανακλαστικό προβολέα γνωρίζουμε από έρευνες ότι τα σκοτεινά γράμματα στη φωτεινή οθόνη προτιμούνται από τα φωτεινά γράμματα σε σκοτεινή επιφάνεια, όπως τα γράμ-

ματα με κιμωλία στον πίνακα (πρβλ. Unwin D., McAleese R. 1988, 41).

Στη χώρα μας, παρά τον έντονο θεωρητικό προβληματισμό σχετικά με τη χρήση των σύγχρονων Ο-Α μέσω στη διδασκαλία (πρβλ. Αρβανίτη, Κ. 1986, Βρύζα, Κ. 1990, Ραβάνη, Κ. 1984, Κανάκη, Ι. 1989, Πετρουλάκη, Ν. 1991), δεν υπάρχουν ακόμη ανάλογες εργασίες. Γι' αυτό θεωρούμε σκόπιμο και χρήσιμο να επιχειρήσουμε μια πρώτη εμπειρική έρευνα για τις στάσεις μαθητών του δημοτικού σχολείου απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας.

3. Σκοπός της έρευνας

Η έρευνά μας επιδιώκει να μελετήσει τις στάσεις μαθητών του δημοτικού σχολείου απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας. Με αφετηρία προβληματισμού τα ερευνητικά δεδομένα, τα οποία προαναφέρθηκαν, η έρευνα προσπαθεί να διαπιστώσει αν οι μαθητές έχουν θετικές ή όχι στάσεις απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας. Στη συνέχεια, αναλύοντας στατιστικά τα δεδομένα, θέλει να ελέγξει σε ποιο βαθμό οι στάσεις των μαθητών απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας επηρεάζονται από το φύλο τους, την τάξη φοίτησής τους, την επίδοσή τους και τη μόρφωση των γονέων τους.

Η δημοσίευση των αποτελεσμάτων της έρευνας αποβλέπει να ενημερώσει τους δασκάλους για τις στάσεις των μαθητών τους απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας και να τους παρακινήσει να εξετάσουν αν τα μέσα, που χρησιμοποιούν στη διδασκαλία τους, ανταποκρίνονται στις προσδοκίες των μαθητών τους ή χρειάζονται αλλαγή.

4. Μεθοδολογία της έρευνας

α. Δείγμα

Η έρευνα έγινε στα πολυθέσια δημοτικά σχολεία της πόλης του Ρεθύμνου με υποκείμενα μαθητές της Β', Δ', και Στ' τάξης. Μαθητές της Α' τάξης δεν συμπεριλήφθηκαν στο δείγμα, επειδή ήταν αρχή του σχολικού έτους και θεωρήθηκε ότι η εναλλαγή των δασκάλων θα παρεμπόδιζε την ομαλή προσαρμογή των μα-

Πίνακας Ι

Δείγμα μαθητών του δημοτικού σχολείου κατά τάξη σε σχέση προς το φύλο, την επίδοση, τη μόρφωση του πατέρα και τη μόρφωση της μητέρας

ΤΑΞΗ	ΦΥΛΟ		ΕΠΙΔΟΣΗ			ΜΟΡΦΩΣΗ ΠΑΤΕΡΑ				ΜΟΡΦΩΣΗ ΜΗΤΕΡΑΣ				ΣΥΝΟΛΟ
	Αγ.	Κορ.	Α	Β	Γ	Δημ.	Γυμ.	Λυκ.	ΑΕΙ	Δημ.	Γυμ.	Λυκ.	ΑΕΙ	
Β΄	29	28	22	28	8	6	18	8	15	4	11	18	12	57
Δ΄	47	29	44	25	7	15	26	11	23	17	23	16	21	76
Στ΄	46	41	36	33	17	27	30	19	22	22	31	27	18	87
Συν.	122	98	102	86	32	48	74	38	60	43	65	61	51	220

θητών στη σχολική ζωή. Παραλείφθηκαν επίσης οι μαθητές της Γ' και Ε' τάξης, έτσι ώστε η διαφοροποίηση των μαθητών ως προς την ηλικία και τις εμπειρίες να είναι μεγαλύτερη.

Το δείγμα περιλάμβανε 220 μαθητές. Η σύνθεσή του, κατά τάξη σε σχέση προς το φύλο, τη σχολική επίδοση, τη μόρφωση του πατέρα και τη μόρφωση της μητέρας, παρουσιάζεται στον πίνακα I:

β. Διαδικασία, όργανα και χρόνος συλλογής των δεδομένων

Τρεις τεταρτοετείς φοιτητές του Π.Τ.Δ.Ε.*, οι οποίοι συμμετείχαν στο ερευνητικό πρόγραμμα, δίδαξαν στις εννέα τάξεις του δείγματος χρησιμοποιώντας τα ακόλουθα Ο-Α μέσα: απλές συσκευές πειραματισμού, πολύχρωμες εικόνες, κάρτες με αξιόθεατα, σταθερές διαφανείς εικόνες (slides), χάρτες, διαφάνειες ανακλαστικού προβολέα, μαγνητόφωνο, μαγνητοσκόπιο (video), Η/Υ. Όλα τα μέσα χρησιμοποιήθηκαν σε όλες τις τάξεις του δείγματος. Σκοπός μας ήταν να γνωρίσουν οι μαθητές τα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας, ώστε στο τέλος της έρευνας να εκδηλώσουν τις στάσεις τους απέναντι σ' αυτά.

Οι διδασκαλίες έγιναν από το τρίτο δεκαήμερο του Οκτωβρίου ως το δεύτερο δεκαήμερο του Δεκεμβρίου 1990 στα μαθήματα: Γλώσσα, Φυσικομαθηματικά και Κοινωνικές σπουδές (Μελέτη περιβάλλοντος, Γεωγραφία, Ιστορία, Κοινωνική και πολιτική αγωγή). Συνολικά πραγματοποιήθηκαν 27 ωριαίες διδασκαλίες στις ημέρες και ώρες, τις οποίες προέβλεπε το πρόγραμμα του σχολείου για τα αντίστοιχα μαθήματα.

Η κατανομή των διδασκαλιών κατά γνωστική περιοχή και τάξη φαίνεται στον πίνακα II:

Οι διευθυντές των σχολείων και οι δάσκαλοι των τάξεων είχαν ενημερωθεί για το σκοπό και τον τρόπο της έρευνας.

Μετά την ολοκλήρωση των διδασκαλιών όλοι οι μαθητές, που συμμετείχαν στην έρευνα, συμπλήρωσαν ανώνυμα ένα ερωτηματολόγιο με προσωπικά στοιχεία τους (ανεξάρτητες μεταβλητές: φύλο, τάξη, μόρφωση πατέρα, μόρφωση μητέρας), 20 προτάσεις-δηλώσεις απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκα-

* Οι φοιτητές ήταν: η Καραβέντζα Καλλιόπη, ο Κωστόπουλος Κύριλλος και ο Λαγός Ηλίας. Τους ευχαριστώ για τη συνεργασία.

Πίνακας II
Διδασκαλίες κατά μαθήματα και τάξη

ΤΑΞΗ	ΜΑΘΗΜΑΤΑ			ΣΥΝΟΛΟ
	Γλ.	Φ-Μ	Κ.Σπ.	
Β΄	3	3	3	9
Δ΄	3	3	3	9
Στ΄	3	3	3	9
Σύνολο	9	9	9	27

λίας με τέσσερις εναλλακτικές απαντήσεις (συμφωνώ πολύ, συμφωνώ λίγο, διαφωνώ λίγο, διαφωνώ πολύ) και τέσσερις ανοικτές ερωτήσεις, οι οποίες τους ζητούσαν να δηλώσουν αν έκαναν πρώτη φορά μάθημα μ' αυτά τα μέσα κι αν θα ήθελαν να ξανακάνουν ή όχι και γιατί. Στην πρώτη σελίδα του ερωτηματολογίου υπήρχε σύντομη προσωπική επιστολή προς το μαθητή με οδηγίες για τη συμπλήρωση.

Στην πάνω δεξιά γωνία της πρώτης σελίδας κάθε ερωτηματολογίου ο δάσκαλος της τάξης σημείωνε διακριτικά την επίδοση του μαθητή με Α, Β ή Γ, όταν εκείνος παρέδιδε συμπληρωμένο το ερωτηματολόγιο.

γ. Στατιστική ανάλυση των δεδομένων

Τα δεδομένα της έρευνας αναλύθηκαν με το πρόγραμμα SPSS. Για τον έλεγχο της στατιστικής σημαντικότητας των δεδομένων προτιμήθηκαν μη παραμετρικά κριτήρια, γιατί όπως είναι γνωστό, οι κλίμακες στάσεων μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως ονομαστικές ή τακτικές κλίμακες μέτρησης, όχι όμως κι ως ισοδιαστημικές (πρβλ. Βάμβουκα, Μ. 1991, 313 και 136 κ.ε., Friedrichs, J. 1979, 172 κ.ε., Θεοφιλίδη, Χρ. 1990, 132-138, Siegel, S. 1976, 22 κ.ε.).

Συγκεκριμένα, για τον έλεγχο της στατιστικής σημαντικότητας των δεδομένων του πιν. III χρησιμοποιήθηκε το κριτήριο χ^2 (πρβλ. Clauss G., Ebner H., 1979, 249, Heller, K. Rosemann, B. 1981, 209, Παπαναστασίου, Κ. 1977, 174, Παρασκευοπούλου, Ι.Ν. 1990,

B', 252), για τον έλεγχο των δεδομένων σε σχέση με το φύλο των μαθητών το κριτήριο U των Mann-Whitney (πρβλ. Heller K., Rosemann B. 1981, 229, Παναστασίου, Κ. 1977, 209) και σε σχέση με την τάξη, στην οποία φοιτούν οι μαθητές, την επίδοσή τους, τη μόρφωση του πατέρα και τη μόρφωση της μητέρας τους το κριτήριο H των Kruskal-Wallis (πρβλ. Clauss G., Ebner H., 1979, 345, Heller K., Rosemann B., 1981, 229).

δ. Αποτελέσματα της έρευνας

Γενική εικόνα των στάσεων των μαθητών

Όπως φαίνεται από τον πίνακα III και τη γραφική παράσταση 1, οι μαθητές εκδηλώνουν θετική στάση απέναντι στα σύγχρονα O-A μέσα διδασκαλίας σ' όλες τις προτάσεις-δηλώσεις της κλίμακας ($p < .001$).

Συγκεκριμένα, σε ποσοστό 93,6% οι μαθητές εκφράζουν την άποψη, ότι τους αρέσει να κάνουν μάθημα μ' αυτά τα μέσα (πρωτ. 1). Αν και το υψηλό ποσοστό της θετικής στάσης των μαθητών θα μπορούσε να αποδοθεί στο γεγονός, ότι οι περισσότεροι απ' αυτούς (83,2%) έκαναν πρώτη φορά μάθημα με σύγχρονα O-A μέσα (πρωτ. 21) και θα ήταν λογικό να τους εντυπωσιάσουν, μια προσεκτικότερη μελέτη των δεδομένων της έρευνας, σε συσχέτισμα με τις απαντήσεις των μαθητών στις ανοικτές ερωτήσεις του ερωτηματολογίου μας οδηγεί σε άλλες ερμηνείες.

Κατ' αρχήν δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τις δηλώσεις των μαθητών, ότι τα μέσα αυτά τους έκαναν να προσέχουν περισσότερο στο μάθημα (πρωτ. 3 → 86%), να το καταλάβουν καλύτερα (πρωτ. 5 → 89,6%) και τους βοηθούσαν να συζητούν για όσα έβλεπαν (πρωτ. 6 → 87,1%). Το γεγονός εξ' άλλου, ότι οι μαθητές εκφράζουν την έντονη επιθυμία να ξανακάνουν μάθημα μ' αυτά τα μέσα (πρωτ. 22 → 79,5%), γιατί, όπως γράφουν, μαθαίνουν πιο εύκολα (32,8%), το μάθημα γίνεται πιο ευχάριστο (24,3%), μαθαίνουν νέα πράγματα (11,4%), σκέπτονται και συζητούν (8,5%) και καταλαβαίνουν καλύτερα τα λάθη τους (4,3%), μας πείθει ότι οι μαθητές δεν παρακινούνται απλά και μόνο από στιγμιαίο ενθουσιασμό, αλλά έχουν επίγνωση της αξίας των σύγχρονων O-A μέσων. Έτσι φαίνεται να εξηγείται ακόμη, γιατί το 50,9% των μαθητών, αντιδρώντας στη συνηθισμένη καθημερινή διδασκαλία, δε θα ήθελε να ξανακάνει μάθημα μόνο με το βιβλίο και τον πίνακα (πρωτ. 23). Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί ότι μόνο στο 6,3% των μα-

θητών δεν άρεσαν τα μαθήματα μ' αυτά τα μέσα (προτ. 24).

Από τα αποτελέσματα της έρευνας φαίνεται καθαρά ότι οι μαθητές δε δέχονται αβασάνιστα τη χρήση των σύγχρονων Ο-Α μέσων στη διδασκαλία, ούτε και αγνοούν τους υπαρκτούς κινδύνους της άκριτης αποδοχής, αφού σε ποσοστό 49,5% δηλώνουν ότι τα μέσα αυτά δίνουν έτοιμες απαντήσεις και δεν τους αφήνουν να σκεφτούν (προτ. 14) ή πιστεύουν ότι τα σύγχρονα Ο-Α μέσα περιορίζουν το δάσκαλο (προτ. 13 — 63,2%). Κι όμως σε ποσοστό 63,4% διαφωνούν με την πρόταση-δήλωση, ότι όταν βλέπουν βίντεο ή τηλεόραση δεν τους μένει χρόνος να σκεφτούν (προτ. 8) και θεωρούν καλύτερο να χρησιμοποιούν όλοι τα διάφορα μέσα και όργανα (προτ. — 84,1%). Η κριτική στάση των μαθητών προς τα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας αποδεικνύεται ακόμη και από τους λόγους, με τους οποίους τεκμηριώνουν, το γιατί δεν τους άρεσαν τα μαθήματα αυτά (ερωτ. 24), αν και τα ποσοστά είναι πολύ μικρά: 5,6% απ' αυτούς υποστηρίζουν ότι τα Ο-Α μέσα δεν τους αφήνουν να σκεφτούν, 4,7% ότι τους κάνουν να βαριούνται, 4,5% ότι τους δημιουργούν προβλήματα πειθαρχίας, 3,2% ότι παραμερίζουν το δάσκαλο και 2,3% ότι τους μένει λίγος χρόνος για ερωτήσεις και διάλογο.

Από τα Ο-Α μέσα, τα οποία χρησιμοποιήθηκαν στις διδασκαλίες, το μάθημα με τον Η/Υ ευχαρίστησε περισσότερο τους μαθητές (προτ. 10 — 88,2%), ώστε το 93,4% απ' αυτούς θα ήθελε να μάθει να τον χρησιμοποιεί (προτ. 18). Μπορούμε να δεχθούμε ότι το πολύ μεγάλο ενδιαφέρον των μαθητών για τον Η/Υ οφείλεται στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του μέσου αυτού, όπως η οπτική δράση, τα κινούμενα στην οθόνη φωτεινά στοιχεία (γράμματα και αριθμοί) και η δυνατότητα των παιδιών για ενεργητική συμμετοχή σε αντίθεση με την απλή παρατήρηση, στην οποία υποχρεώνονται από τα άλλα Ο-Α μέσα διδασκαλίας (πρβλ. Greenfield, P.M. 1988, 108-112).

Αλλά και η στάση των μαθητών απέναντι στις εικόνες είναι θετική, γιατί, όπως δηλώνουν (προτ. 12 — 89,5%), τους βοηθούν να βλέπουν και να καταλαβαίνουν. Γι' αυτό οι περισσότεροι (προτ. 2 — 66,3%) θεωρούν ότι οι εικόνες του βιβλίου τους δεν είναι αρκετές και χρειάζονται κι άλλες. Η προτίμηση των μαθητών προς τις προβαλλόμενες εικόνες, και μάλιστα προς τις κινούμενες, γίνεται φανερή, όταν γράφουν ότι τους αρέσει περισσότερο το μάθημα με τις σταθερές διαφανείς εικόνες (slides) παρά το μάθημα με τις εικόνες του βιβλίου (προτ. 15 — 76,4%) κι όταν εκτιμούν ότι το μάθημα με το μαγνητοσκόπιο (video) είναι καλύτερο από το μάθημα με τις σταθερές διαφανείς εικόνες

(προτ. 11 → 65,1%). Η θετική στάση των μαθητών του δημοτικού σχολείου προς τις εικόνες γενικά και η προτίμησή τους προς τις κινούμενες εξηγείται από το γεγονός, ότι στη μικρή ηλικία επικρατούν οι οπτικές πληροφορίες σε σύγκριση με τις λεκτικές. Έρευνες έχουν δείξει ότι «η οπτική αντίληψη ανθρώπων, αντικειμένων και πράξεων ολοκληρώνεται (στα παιδιά, πριν κατακτήσουν τη γλώσσα και την ομιλία)... γι' αυτό κι αποτελεί έναν περισσότερο βασικό τρόπο αντίληψης και κατανόησης του κόσμου απ' ό,τι η γλώσσα» (ο.π., 96).

Τόσο ο ανακλαστικός προβολέας όσο και το μαγνητόφωνο κέρδισαν εύκολα την εμπιστοσύνη των μαθητών. Οι μαθητές συμφωνούν ότι με τη βοήθεια των μέσων αυτών διορθώνουν πιο εύκολα τα λάθη τους (προτ. 20 → 79,3% για τον προβολέα και προτ. 7 → 79,7% για το μαγνητόφωνο). Δηλώνουν ακόμη ότι οι προβαλλόμενες διαφάνειες τους βοηθούν στα μαθήματα (προτ. 9 → 81,7%). Τα αποτελέσματα αυτά επιβεβαιώνουν παλιότερες εμπειρίες μας, σύμφωνα με τις οποίες οι μαθητές δοκιμάζουν μεγάλη έκπληξη, όταν ακούν τις φωνές τους από το μαγνητόφωνο και συζητούν πρόθυμα, για να διορθώσουν τα λάθη τους (πρβλ. Κανάκη, Ι. 1987, 190). Αλλά και η θετική στάση των μαθητών προς τον ανακλαστικό προβολέα εξηγείται, γιατί η φωτεινή προβολή σε συνδυασμό με τη σωστή αξιοποίηση της τεχνικής των επάλληλων διαφανειών και της τεχνικής της σταδιακής αποκάλυψης διατηρεί αμείωτο το ενδιαφέρον των μαθητών και διευκολύνει την αυτοδιόρθωση λαθών (πρβλ. Κανάκη, Ι. 1989, 117).

Οι στάσεις των μαθητών προς τους χάρτες, τις κάρτες με αξιοθέατα και το μαγνητόφωνο δείχνουν σε ποιες μεροληπτικές στάσεις μπορεί να οδηγήσει η μονόπλευρη χρήση των Ο-Α μέσων, όταν παύουν να αξιοποιούνται ως πολυδύναμα μέσα διδασκαλίας. Έτσι βλέπουμε τους μαθητές να ταυτίζουν, σε ποσοστό 65,8%, τη χρήση των χαρτών με τη Γεωγραφία (προτ. 4), να πιστεύουν, σε ποσοστό 67,5%, ότι οι κάρτες είναι καλές, για να τις αγοράζουν οι τουρίστες κι όχι για μάθημα (προτ. 16) και, σε ποσοστό 58%, να θεωρούν ότι το μαγνητόφωνο, ένα από τα πιο ευχάριστα και με πάμπολλες δυνατότητες μέσο διδασκαλίας (πρβλ. ο.π. 126-129), είναι καλό, μόνο για να ακούν τραγούδια (προτ. 19).

Στάσεις των μαθητών σε σχέση προς το φύλο

Ο έλεγχος της στατιστικής σημαντικότητας της διαφοράς των στάσεων των αγοριών από τις στάσεις των κοριτσιών έδωσε τα

εξής αποτελέσματα:

ΦΥΛΟ	N	R	\bar{R}	U
Αγόρια	122	14099,54	115,57	5359,46
Κορίτσια	98	10209,64	104,18	6597,36
N= 220		$Z_{.05} = 1,96$	$Z_{\text{εμπ}} = 1,319$	

Τα αποτελέσματα δείχνουν, δηλαδή, ότι το φύλο των μαθητών δε διαφοροποιεί σημαντικά τις στάσεις τους απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας, αν και η μέση σειροθέτηση των αγοριών είναι μεγαλύτερη από εκείνη των κοριτσιών. Αυτό σημαίνει ότι τόσο τα αγόρια όσο και τα κορίτσια εκδηλώνουν θετικές στάσεις απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας. Ίσως αυτό να σημαίνει ότι στα δύο φύλα δίνονται ίσες ευκαιρίες να 'ρθουν σε επαφή με τα σύγχρονα Ο-Α μέσα.

Στάσεις των μαθητών σε σχέση προς την τάξη

Ο έλεγχος της στατιστικής σημαντικότητας των διαφορών των στάσεων προς τα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας μεταξύ μαθητών της Β', Δ', και Στ' τάξης του δημοτικού σχολείου έδωσε τα ακόλουθα αποτελέσματα:

ΤΑΞΗ	N	R	\bar{R}
Β'	57	3402,90	59,70
Δ'	76	9967,40	131,15
Στ'	87	10939,38	125,74
N= 220	df= 2	$\chi^2_{.001} = 13,82$	$H_{\text{εμπ}} = 49,816^{***}$

Τα αποτελέσματα δείχνουν, δηλαδή, ότι η τάξη, στην οποία φοιτούν οι μαθητές, διαφοροποιεί σημαντικά τις στάσεις τους απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας ($p < .001$). Όπως φαίνεται από τη μέση σειροθέτηση των μαθητών των τριών τάξεων, οι μαθητές της Δ' και Στ' τάξης έχουν θετικότερες στάσεις από τους μαθητές της Β' τάξης. Οι θετικότερες στάσεις των μαθητών της Δ' και Στ' τάξης εξηγούνται από το σχετικά υψηλό βαθμό αφαίρεσης των σύγχρονων Ο-Α μέσων. Οι εικόνες και τα σύμβολα, για να αποκωδικοποιηθούν και να κατανοηθούν, απαι-

τούν από τους μαθητές έντονη συγκέντρωση προσοχής, αυξημένη ικανότητα παρατήρησης, λογική και κριτική σκέψη, τις οποίες οι μικροί μαθητές της Β΄ τάξης δεν έχουν ακόμη αναπτύξει σε ικανοποιητικό βαθμό (πρβλ. Παρασκευοπούλου, Ι.Ν. 1982, Ράπτη, Ν. 1980, 38 κ.ε.).

Στάσεις των μαθητών σε σχέση προς την επίδοση

Ο έλεγχος της στατιστικής σημαντικότητας των διαφορών των στάσεων απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας μεταξύ μαθητών του δημοτικού σχολείου με υψηλή (Α), μεσαία (Β) και χαμηλή (Γ) επίδοση έδωσε τα επόμενα αποτελέσματα:

ΕΠΙΔΟΣΗ	N	R	\bar{R}
A	102	12524,58	122,79
B	86	9374	109
Γ	32	2410,88	75,34
N= 220	df= 2	$\chi^2_{.001}= 13,82$	$H_{εμπ}= 14,10^{***}$

Τα αποτελέσματα δείχνουν, δηλαδή, ότι η επίδοση των μαθητών επηρεάζει σημαντικά τις στάσεις τους απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα ($p < .001$). Από τη μέση σειροθέτηση των μαθητών των τριών χαρακτηρισμών επίδοσης, φαίνεται ότι οι μαθητές με υψηλή και μεσαία επίδοση δηλώνουν θετικότερες στάσεις απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα από τους μαθητές με χαμηλή επίδοση. Είναι πιθανόν και η διαφοροποίηση των στάσεων των μαθητών σε σχέση προς την επίδοσή τους να οφείλεται στο λόγο που διαφοροποιεί τις στάσεις των μαθητών σε σχέση προς την τάξη φοίτησής τους.

Στάσεις των μαθητών σε σχέση προς τη μόρφωση των γονέων τους

Ο έλεγχος της στατιστικής σημαντικότητας των διαφορών των στάσεων απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας μεταξύ μαθητών του δημοτικού σχολείου, ανάλογα με τη μόρφωση του πατέρα, έδωσε τα εξής αποτελέσματα:

ΜΟΡΦΗ ΠΑΤΕΡΑ	N	R	\bar{R}
Δη	48	4733,76	98,62
Γυ	74	8609,16	116,34
Λυ	38	4526,94	119,13
ΑΕΙ	60	6439,80	107,33
N= 220	df= 3	$\chi^2_{.05}= 7,82$	$H_{εμπ}= 3,63$

Τα αποτελέσματα δείχνουν, δηλαδή, ότι η μόρφωση του πατέρα δε διαφοροποιεί σημαντικά τις στάσεις των μαθητών απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας. Βέβαια, από τη μέση σειροθέτηση των τεσσάρων ομάδων των μαθητών σε σχέση με τη μόρφωση του πατέρα τους διακρίνονται θετικότερες στάσεις απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας στους μαθητές με πατέρες λυκειακής ή γυμνασιακής μόρφωσης παρά στους μαθητές με πατέρες πανεπιστημιακής ή δημοτικο-σχολικής μόρφωσης, αλλά η στατιστική ανάλυση απέδειξε τις διαφορές μη σημαντικές.

Τέλος, ο έλεγχος της στατιστικής σημαντικότητας των διαφορών των στάσεων απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας μεταξύ μαθητών του δημοτικού σχολείου, ανάλογα με τη μόρφωση της μητέρας τους, έδωσε τα ακόλουθα αποτελέσματα:

ΜΟΡΦΗ ΜΗΤΕΡΑΣ	N	R	\bar{R}
Δη	43	4330,96	100,72
Γυ	65	7360,60	113,24
Λυ	61	7235,21	118,61
ΑΕΙ	51	5383,05	105,55
N= 220	df= 3	$\chi^2_{.05}= 7,82$	$H_{εμπ}= 2,931$

Τα αποτελέσματα δείχνουν, δηλαδή, ότι η μόρφωση της μητέρας δεν επηρεάζει σημαντικά τις στάσεις των μαθητών απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας. Κι εδώ η μέση σειροθέτηση των μαθητών των τεσσάρων ομάδων σε σχέση με τη μόρφωση της μητέρας τους υποδηλώνει θετικότερες στάσεις απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας των μαθητών με μητέρες λυκειακής ή γυμνασιακής μόρφωσης, όμως η στατιστική ανάλυση απέδειξε τις διαφορές μη σημαντικές.

Τόσο η μόρφωση του πατέρα όσο και η μόρφωση της μητέρας δε διαφοροποιούν σε στατιστικά σημαντικό επίπεδο τις στάσεις

των μαθητών απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα. Η τάση, η οποία διαφαίνεται από τα αποτελέσματα της έρευνας, μαθητές με πατέρες και μητέρες λυκειακής ή γυμνασιακής μόρφωσης να εμφανίζουν θετικότερες στάσεις, χρειάζεται περισσότερη διερεύνηση. Ίσως, εκτός από τη μόρφωση των γονέων, η απογραφή της επαγγελματικής απασχόλησής τους, του χρόνου, τον οποίο διαθέτουν για τα παιδιά τους, αλλά και του τρόπου, με τον οποίον ασχολούνται μ' αυτά, βοηθήσουν στην καλύτερη κατανόηση και ερμηνεία των αποτελεσμάτων (πρβλ. Πυργιωτάκη, Ι. 1984, 75 κ.ε.).

5. Συμπεράσματα και προτάσεις

Τα αποτελέσματα της έρευνας, μας οδηγούν στα ακόλουθα σημαντικά συμπεράσματα:

α) Οι μαθητές του δημοτικού σχολείου έχουν θετικές στάσεις απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας. Πιστεύουν ότι εντείνουν την προσοχή τους, τους βοηθούν να κατανοούν καλύτερα ό,τι μαθαίνουν και τους παρακινούν να συζητούν για όσα βλέπουν.

β) Οι μαθητές δε δέχονται αβασάνιστα τη χρήση των σύγχρονων Ο-Α μέσων, αλλά επισημαίνουν τους κινδύνους της άκριτης αποδοχής όσων βλέπουν και ακούν.

γ) Οι μαθητές δηλώνουν ότι θεωρούν καλύτερο να χρησιμοποιούν όλοι τα διάφορα μέσα και όργανα, ότι θέλουν να μάθουν το χειρισμό του Η/Υ και προτιμούν το μάθημα με το μαγνητοσκόπιο από το μάθημα με τις σταθερές διαφανείς εικόνες ή με τις εικόνες του βιβλίου.

δ) Οι μαθητές αναγνωρίζουν ότι ο προβολέας διαφανειών και το μαγνητόφωνο τους βοηθούν να διορθώνουν εύκολα τα λάθη τους.

ε) Οι μαθητές δε θα ήθελαν να ξανακάνουν μάθημα μόνο με το βιβλίο και τον πίνακα. Προτιμούν το μάθημα με τα σύγχρονα Ο-Α μέσα.

στ) Οι θετικές στάσεις των μαθητών απέναντι στα σύγχρονα Ο-Α μέσα διδασκαλίας είναι ανεξάρτητες από το φύλο των μαθητών, τη μόρφωση του πατέρα και τη μόρφωση της μητέρας τους. Επηρεάζονται όμως από την τάξη, στην οποία φοιτούν οι μαθητές και από την επίδοσή τους.

Η στατιστική ανάλυση των δεδομένων και ο σχολιασμός και τα συμπεράσματα των αποτελεσμάτων της έρευνας μας δείχνουν

την αναγκαιότητα της εισαγωγής των σύγχρονων Ο-Α μέσων και της εκπαιδευτικής τεχνολογίας στα σχολεία μας. Η ανταπόκριση των μαθητών μπορεί να θεωρείται βέβαιη, οι δυσκολίες όμως βρίσκονται, όπως έχουμε τονίσει κι άλλοτε (πρβλ. Κανάκη, Ι. 1989, 214-217 και 1991), αλλού. Χρειάζεται η δημιουργία της κατάλληλης υλικο-τεχνικής υποδομής στα Παιδαγωγικά Τμήματα αλλά και στα σχολεία με την ίδρυση εργαστηρίων Ο-Α μέσων. Εκεί θα δοθεί η δυνατότητα στους φοιτητές και στους δασκάλους να έρθουν σε άμεση επαφή με τα σύγχρονα Ο-Α μέσα. Όμως, αν η υλικο-τεχνική υποδομή θεωρείται αναγκαία, δε σημαίνει ότι είναι και επαρκής προϋπόθεση, για να μάθουν φοιτητές, δάσκαλοι και μαθητές τη σωστή χρήση των σύγχρονων Ο-Α μέσων και της εκπαιδευτικής τεχνολογίας. Γι' αυτό κρίνεται σκόπιμο η πολιτεία σε συνεργασία με όλους τους αρμόδιους φορείς να φροντίσει για την άρτια κατάρτιση των μελλοντικών και τη συνεχή και ουσιαστική επιμόρφωση των υπηρετούντων στην εκπαίδευση δασκάλων. Μόνο έτσι θα τους εξασφαλίσει τις αναγκαίες γνώσεις αλλά και τη θετική και κριτική στάση, ώστε να εντάξουν τα σύγχρονα Ο-Α μέσα δημιουργικά στη διδασκαλία τους και να βοηθήσουν τους μαθητές τους να γίνουν ενεργητικοί ακροατές και κριτικοί θεατές του πλήθους των Ο-Α μηνυμάτων, από τα οποία βομβαρδίζονται καθημερινά.

Βιβλιογραφία

- Αρβανίτη, Κ., Ηλεκτρονικοί υπολογιστές, ΝΑΙ ή ΟΧΙ στην εκπαίδευση; Στο: *Σύγχρονη Εκπαίδευση*, 1986, 31, 89-95.
- Βρύζα, Κ., Μέσα επικοινωνίας και εκπαίδευση, Στο: *Σύγχρονη Εκπαίδευση*, 1990, 51, 77-89.
- Βολπή, Α., Τηλεόραση, ένας κυριαρχικός παράγοντας στην ψυχική υγεία του παιδιού και στη διαμόρφωση της συμπεριφοράς του, *Έρευνα*, Αθήνα: εκδ. συγγρ., 1977.
- Glauss G., Ebner H., *Grundlagen der Statistik für Psychologen, Pädagogen und Soziologen*, Berlin: VEB, 1979.
- Γεώργα, Δ., Κοινωνική Ψυχολογία, Τόμοι Α' και Β', Αθήνα: εκδ. συγγρ., 1986.
- Friedrichs, J., *Methoden empirischer Sozialforschung*. Hamburg: Rowohlt, 1979.
- Greenfield, P.M., Μέσα ενημέρωσης και παιδί, μτφρ. Σοφία Σταυροπούλου. Αθήνα: εκδ. Π. Κουτσομπός Α.Ε., 1988.
- Heller, K., Rosemann, B., (Hg.), *Planung und Auswertung empirischer Untersuchungen*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
- Θεοφιλίδη, Χρ., Η συγγραφή επιστημονικής εργασίας, από τη θεωρία στην

- πράξη. Λευκωσία: εκδ. συγγρ., 1990.
- Κανάκη, Ι.Ν., Η οργάνωση της διδασκαλίας-μάθησης με ομάδες εργασίας. Αθήνα: εκδ. συγγρ., 1987.
- Κανάκη, Ι.Ν., Η συχνότητα χρησιμοποίησης των οπτικοακουστικών μέσων στη διδασκαλία. Στο: *Παιδαγωγική Επιθεώρηση*, 1989, 11, 209-223.
- Κανάκη, Ι.Ν., Η μεθόδευση της καθημερινής διδασκαλίας στα σχολεία της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης. Στο: *Παιδαγωγική Επιθεώρηση*, (υπό δημοσίευση).
- Κανάκη, Ι.Ν., Διδασκαλία και μάθηση με σύγχρονα μέσα επικοινωνίας. Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 1989.
- Κομίλη, Α., Βασικές αρχές και μέθοδοι επιστημονικής έρευνας στην Ψυχολογία. Αθήνα: εκδ. Οδυσσέας, 1989.
- Ραλαυ, Υ.Γ., Τα διδακτικά μέσα (πολυγραφημένη έκδοση). Αθήνα: εκδ. Ίδρυμα Ευγενίδου, 1969.
- Παρασκευοπούλου Ι.Ν., Εξελικτική Ψυχολογία, τομ. Α, Β, Γ, Δ, Αθήνα: εκδ. συγγρ. 1982.
- Παρασκευοπούλου, Ι.Ν., Στατιστική εφαρμοσμένη στις επιστήμες της συμπεριφοράς, τόμος Α': *Περιγραφική στατιστική*, τόμος Β': *Επαγωγική στατιστική*. Αθήνα: εκδ. συγγρ., 1990.
- Πετρουλάκη, Ν., Τα οπτικοακουστικά μέσα διδασκαλίας: Μύθος ή πραγματικότητα; Στο: *Επιστημονικό Βήμα του Δασκάλου*, 1991, 1, 29-32.
- Πυργιωτάκη, Ι.Ε., Κοινωνικοποίηση και εκπαιδευτικές ανισότητες. Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 1984.
- Ραβάνη, Κ., Οι ηλεκτρονικοί υπολογιστές στην εκπαίδευση και κάποιες συζητήσεις που πρέπει να γίνουν. Στο: *Σύγχρονη Εκπαίδευση*, 1984, 17, 16-19.
- Ράππη, Ν., Μορφο-μεθοδολογία των σχολικών μαθησεων, Διδακτική, Σύγχρονη θεώρηση. Αθήνα: εκδ. συγγρ., 1980.
- Siegel, S., *Nichtparametrische statistische Methoden*, übertr. von U. Rennert. Frankfurt, M.: *Fachbuchhandlung für Psychologie*, 1976.
- Unwin D., Mc Aleese R. (ed.), *The Encyclopaedia of Educational Media Communications and Techology*, second edition. New York: *Greenwood Press*, 1988.
- Φλουρή Γ., Μασσιάλλα Β., Στάσεις μαθητών για συμμετοχή στη λήψη αποφάσεων: μια πανελλήνια έρευνα. Στο: *Νέα Παιδεία*, 1988, 46, 30-48.

Πίνακας III

Απόλυτες και σχετικές συχνότητες και αποτελέσματα του ελέγχου της στατιστικής σημαντικότητας των στάσεων μαθητών του δημοτικού σχολείου απέναντι στα μέσα διδασκαλίας (N= 220)

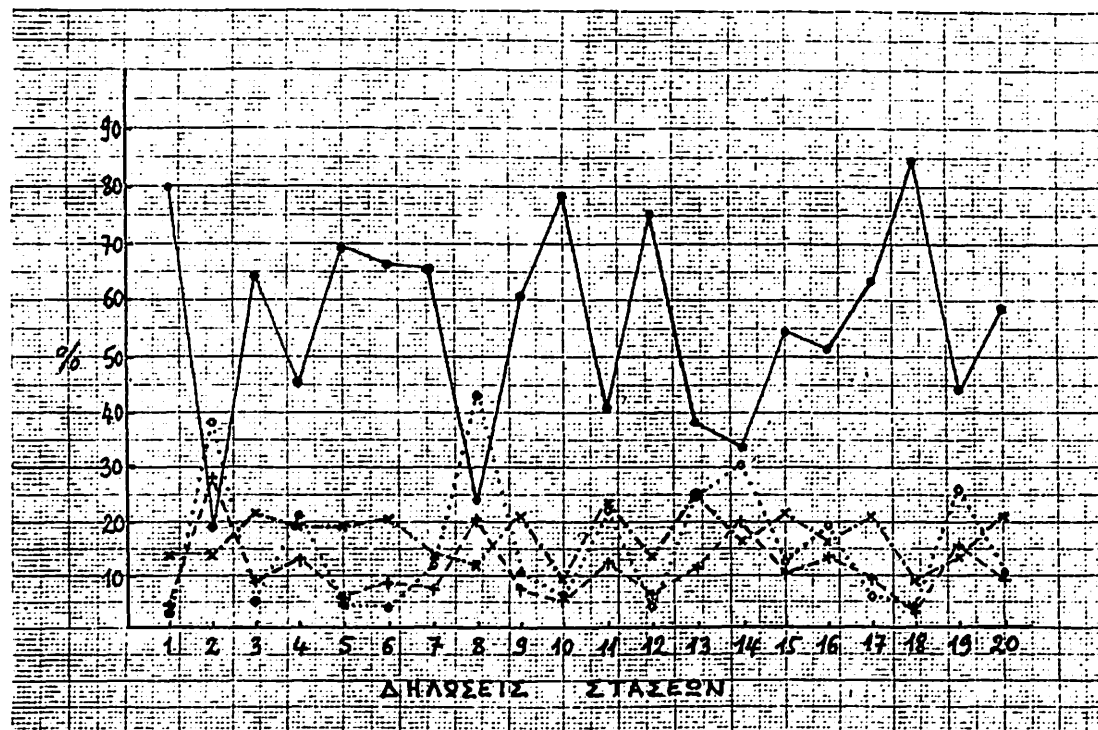
Α/Α	ΔΗΛΩΣΕΙΣ ΣΤΑΣΕΩΝ	f				%				χ^2	p
		ΣΥΜΦ. ΠΟΛΥ	ΣΥΜΦ. ΛΙΓΟ	ΔΙΑΦ. ΛΙΓΟ	ΔΙΑΦ. ΠΟΛΥ	ΣΥΜΦ. ΠΟΛΥ	ΣΥΜΦ. ΛΙΓΟ	ΔΙΑΦ. ΛΙΓΟ	ΔΙΑΦ. ΠΟΛΥ		
1	Μου αρέσει να κάνω μάθημα με αυτά τα μέσα	176	30	9	5	80	13,6	4,1	2,3	361,48	xxx
2	Το βιβλίο μας έχει αρκετές εικόνες <i>δεν</i> χρειάζονται άλλες	42	30	60	82	19,6	14	28	38,3	28,76	xxx
3	Τα μέσα αυτά με έκαναν να προσέχω περισσότερο στο μάθημα	138	46	19	11	64,5	21,5	8,9	5,1	190,51	xxx
4	Πιστεύω πως οι χάρτες χρειάζονται μόνο στη Γεωγραφία	101	41	28	46	46,8	19	13	21,3	57,74	xxx
5	Τα μέσα αυτά με βοήθησαν να καταλάβω καλύτερα το μάθημα	148	42	12	10	69,8	19,8	5,7	4,7	239,17	xxx
6	Όλα αυτά τα μέσα με βοηθούν να συζητώ για όσα βλέπω	144	45	19	9	66,4	20,7	8,8	4,1	210,70	xxx
7	Ακούγοντας τη φωνή μου από το μαγνητόφωνο διορθώνω τα λάθη μου	143	30	16	28	65,9	13,8	7,4	12,9	195,70	xxx
8	Όταν βλέπω βίντεο ή τηλεόραση <i>δεν</i> μου μένει χρόνος να σκεφτώ	48	24	40	85	24,4	12,2	20,3	43,1	40,66	xxx
9	Ο προβολέας με τις διαφάνειες με βοηθά στα μαθήματα	130	45	16	23	60,7	21	7,5	10,7	154,40	xxx
10	Με ευχαριστεί το μάθημα με τον ηλεκτρονικό υπολογιστή	166	21	11	14	78,3	9,9	5,2	6,6	322,22	xxx

Πίνακας III Συνέχεια

Α/Α	ΔΗΛΩΣΕΙΣ ΣΤΑΣΕΩΝ	f				%				χ ²	p
		ΣΥΜΦ. ΠΟΛΥ	ΣΥΜΦ. ΛΙΓΟ	ΔΙΑΦ. ΛΙΓΟ	ΔΙΑΦ. ΠΟΛΥ	ΣΥΜΦ. ΠΟΛΥ	ΣΥΜΦ. ΛΙΓΟ	ΔΙΑΦ. ΛΙΓΟ	ΔΙΑΦ. ΠΟΛΥ		
11	Το μάθημα με το βίντεο είναι καλύτερο από το μάθημα με τα σλάιτς	80	45	24	43	41,7	23,4	12,5	22,4	34,04	xxx
12	Οι εικόνες με βοηθούν να θλέπω και να καταλαβαίνω	165	30	14	9	75,7	13,8	6,4	4,1	303,14	xxx
13	Πιστεύω πως τα μέσα αυτά περιορίζουν το δάσκαλο	81	53	25	53	38,2	25	11,8	25	29,58	xxx
14	Τα μέσα αυτά δίνουν έτοιμες απαντήσεις και δεν με αφήνουν να σκεφτώ	70	34	42	64	33,3	16,2	20	30,5	16,97	xxx
15	Το μάθημα με τα σλάιτς μου αρέσει πιο πολύ από το μάθημα με τις εικόνες του βιβλίου	116	46	23	27	54,7	21,7	10,8	12,7	105,54	xxx
16	Πιστεύω πως οι κάρτες είναι για να τις αγοράζουν οι τουρίστες όχι για να κάνουμε μάθημα	110	35	29	41	51,2	16,3	13,5	19,1	79,83	xxx
17	Είναι καλύτερα να χρησιμοποιούμε όλοι τα διάφορα μέσα και όργανα	135	45	20	14	63,1	21	9,3	6,5	175,64	xxx
18	Θα ήθελα να μάθω να χρησιμοποιώ τον ηλεκτρονικό υπολογιστή	180	19	6	8	84,5	8,9	2,8	3,8	404,11	xxx
19	Το μαγνητόφωνο είναι για να ακούμε τραγούδια όχι για να κάνουμε μάθημα	95	29	33	57	44,4	13,6	15,4	26,6	51,49	xxx
20	Με τον προβολέα διαφανειών διορθώνω πιο εύκολα τα λάθη μου	124	45	21	23	58,2	21,1	9,9	10,8	131,99	xxx

Επίπεδα στατιστικής σημαντικότητας: x, p < .05 – xx, p < .01 – xxx, p < .001

Γραφ. παρ. 1: Πολύγωνα σχετικών συχνοτήτων στάσεων μαθητών του δημοτικού σχολείου προς τα Ο-Α μέσα διδασκαλίας (N= 220)



— ΣΥΜΦΩΝΩ ΠΟΛΥ - - - ΣΥΜΦΩΝΩ ΛΙΓΟ
 - · - · ΔΙΑΦΩΝΩ ΛΙΓΟ ····· ΔΙΑΦΩΝΩ ΠΟΛΥ

Προγαμιαία Σεξουαλική και Αντισυλληπτική Συμπεριφορά

Χλιαουτάκης Ι. – Γουσογούνης Ν.***

Εισαγωγή

Παρατηρείται πρόσφατα ένα έντονο ενδιαφέρον για μελέτες σχετικές με την ανθρώπινη σεξουαλικότητα σε συνάρτηση με την αντισυλληπτική συμπεριφορά (Α.Σ.) (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 15). Ειδικότερα, όταν η μελέτη αναφέρεται στους νέους, τότε το ενδιαφέρον αυξάνει, διότι η σημασία της πρωτοβάθμιας φροντίδας υγείας καθώς και της σεξουαλικής διαπαιδαγώγησης, είναι κρίσιμη για νεανικούς πληθυσμούς που βρίσκονται στην έναρξη της σεξουαλικής τους «σταδιοδρομίας» (1, 5, 6). Η πρόσφατη απειλή, μάλιστα που συνιστά το Αϊός (ΣΕΑΑ), έχει μεταβάλλει δραματικά τις συνήθειες της σεξουαλικής συμπεριφοράς (Σ.Σ.) ενισχύοντας την συχνή χρήση του ανδρικού προφυλακτικού εν είδει αντισυλληπτικής μεθόδου (Α.Μ.), γεγονός που επηρεάζει μοιραία τις κοινωνικές και ψυχολογικές σχέσεις ανάμεσα στα νέα αγόρια και κορίτσια.

Σε αντίθεση με τις ΗΠΑ, όπου μας αναφέρεται τα τελευταία δέκα χρόνια μια συνεχής αύξηση των προγαμιαίων σχέσεων των εφήβων (γεγονός που διαπιστώνεται από μια σταθερή κάθοδο της μέσης ηλικίας της πρώτης σεξουαλικής επαφής), (1, 2, 3, 4, 5, 6) στην Ελλάδα δεν έχει βρεθεί κάτι ανάλογο ιδίως στα νέα κορίτσια (7, 8).

Σύμφωνα με τα ευρήματα μελετών της αγγλοσαξωνικής βι-

* Δρ. Κοινωνικών Επιστημών, Πανεπιστημίου της Λυών.

** Δρ. Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πανεπιστημίου Παρισίων.

βλιογραφίας, προκύπτει η τεράστια σημασία διαφόρων πολιτισμικών παραγόντων και κυρίως της μόρφωσης, για την διαμόρφωση Α.Σ. στους νέους πριν από το γάμο (1, 11, 15, 18). Προτείνεται μάλιστα πως πολλές φορές οι στάσεις των σεξουαλικών ρόλων είναι και δείκτες της Α.Σ. (15).

Στην παρούσα μελέτη εξετάζονται η σεξουαλική και η αντισυλληπτική συμπεριφορά των νέων ως προς ορισμένα κοινωνικο-δημογραφικά χαρακτηριστικά τους.

Υλικό – Μέθοδοι

α. Δειγματοληψία

Τον Νοέμβριο του 1990 διεξήχθη μια έρευνα στην περιοχή της πρωτεύουσας σε ένα δείγμα 300 εφήβων και νέων ενηλίκων 18-25 ετών (146 άνδρες, 154 γυναίκες), σχεδιασμένη ώστε να εκτιμηθεί η σεξουαλική και η αντισυλληπτική συμπεριφορά, ανάμεσα στα άλλα. Τα νοικοκυριά που μελετήθηκαν αποτελούσαν ένα αντιπροσωπευτικά επιλεγμένο δείγμα με την μέθοδο της τυχαίας στρωματοποίησης. Μοναδικά κριτήρια για την επιλογή των ατόμων που μελετήθηκαν ήταν η ηλικία και η οικογενειακή κατάσταση των ερωτώμενων, αφού η σεξουαλική επαφή αποτελεί ένα ποιοτικά διακεκριμένο ψυχοκοινωνικό φαινόμενο στους άγαμους σε σχέση με τους έγγαμους. Όλες οι προσωπικές συνεντεύξεις διεξήχθησαν από τους φοιτητές του τμήματος Επισκεπτών/τριών Υγείας του ΤΕΙ-Αθηνών.

β. Μετρήσεις

Το φύλο, η ηλικία, ο βαθμός αστικοποίησης, ο τόπος γέννησης και το μορφωτικό επίπεδο των ερωτώμενων καθώς και το μορφωτικό επίπεδο και η οικογενειακή κατάσταση των γονέων τους, περιελήφθησαν στο πρώτο μέρος του ερωτηματολογίου και εξετάστηκαν ως παράγοντες που μπορεί να σχετίζονται με την χρήση Α.Μ.

Στο δεύτερο μέρος του ερωτηματολογίου η συγχρονική Α.Σ. μετρήθηκε με ερωτήσεις κλειστού τύπου, όπου ο συνενευκτής σημείωνε το εκατοστιαίο ποσοστό χρήσης για κάθε Α.Μ. χωριστά που δήλωνε ο ερωτώμενος. Οι Α.Μ. ομαδοποιήθηκαν στις αποτελεσματικές και στις μη αποτελεσματικές για την ευκολότερη επεξεργασία τους.

Η παρουσίαση των αποτελεσμάτων παρακολουθείται σε δύο φάσεις: σε αυτή των απλών κατανομών και σε εκείνη των διασταυρώσεων, όπου μελετώνται η σεξουαλική συμπεριφορά και η

Α.Σ. αντίστοιχα:

1η φάση: απλές κατανομές της σεξουαλικής συμπεριφοράς και συγκεκριμένα ως προς την ενεργότητα, ηλικία έναρξης και σταθερότητα σχέσης, καθώς και απλές κατανομές των ποσοστών των κυριότερων Α.Μ. που χρησιμοποιούνται.

2η φάση: με την δοκιμασία του στατιστικού κριτηρίου χ^2 δίνονται τα αποτελέσματα μόνο για τις περιπτώσεις εκείνες (φύλο, ηλικία, επαγγελματική ιδιότητα του ερωτώμενου), που προέκυψαν σε στατιστικά σημαντικές διαφοροποιήσεις τόσο ως προς την σεξουαλική συμπεριφορά όσο και ως προς την Α.Σ. γενικά και ως προς την χρήση προφυλακτικού ειδικότερα.

γ. Αποτελέσματα

Από τα 300 άτομα που μελετήθηκαν, κατά δήλωσή τους, έχουν συνάψει σεξουαλικές σχέσεις 247 άτομα (82,3%). Οι ηλικίες έναρξης σεξουαλικών σχέσεων είναι οι εξής: κάτω των 14 ετών 17 άτομα (5,8%), 15-17 ετών 150 άτομα (50%) και άνω των 18 ετών 80 άτομα (23,7%). Συνεχίζουν την πρώτη σχέση τους 39 άτομα (15,8%) και διέκοψαν 208 άτομα (84,2% επί του συνόλου των ενεργών). Συγχρονικές σεξουαλικές σχέσεις έχουν 146 άτομα (59,1% επί των ενεργών).

Το ποσοστό παρθενίας των ανδρών είναι 4,8% και των γυναικών 26,6%. Το κύριο εύρος ηλικίας έναρξης σεξουαλικών σχέσεων για τους άνδρες είναι 15-17 ετών (72,6), ενώ για τις γυναίκες είναι 17-19 ετών (44%) (Π.1.).

Στο εύρος ηλικίας 15-17 ετών, άρχισαν τις σχέσεις τους οι μη σπουδαστές σε ποσοστό 55,7% έναντι 46,3% των σπουδαστών. Οι άνδρες διέκοψαν ευκολότερα από τις γυναίκες την πρώτη τους σχέση (94,2% και 72,6% αντίστοιχα). Ως προς την σταθερότητα της τωρινής σχέσης, οι γυναίκες τείνουν να παραμένουν περισσότερο σταθερές από τους άνδρες (68,1%, 49,6% αντίστοιχα). Επίσης ως προς την ιδιότητα των ερωτώμενων, οι εργαζόμενοι τείνουν να έχουν σταθερή σχέση σε ποσοστό 65,1% των ενεργών, ενώ από τους ενεργούς φοιτητές μόνο το 50,4% διατηρούν σταθερή σχέση.

Σχετικά με την Α.Σ., από τους 247 σεξουαλικά ενεργούς δήλωσαν ότι είναι τακτικοί χρήστες κάποιας Α.Μ. 170 άτομα (68,8%) και οι υπόλοιποι 77 ότι δεν έχουν χρησιμοποιήσει οποιαδήποτε Α.Μ. σε ποσοστό 1%-100%. Το ανδρικό προφυλακτικό, που μελετάμε ειδικά στην παρούσα εργασία, δηλώθηκε ότι έχει χρησιμοποιηθεί σε ποσοστό 1%-100% από 188 άτομα (76,1%).

Δεν βρέθηκε οποιαδήποτε διαφοροποίηση της συγχρονικής Α.Σ. ως προς το φύλο. Αντίθετα, υπάρχει στατιστικά σημαντική

διαφοροποίηση ως προς την επαγγελματική ιδιότητα και την ηλικία. Συγκεκριμένα: 74,8% των σπουδαστών είναι συστηματικοί χρήστες αποτελεσματικών Α.Μ., έναντι αντίστοιχου ποσοστού 63,6% για τους μη-σπουδαστές. Ως προς τις ηλικίες, παρατηρούμε ότι συστηματικότεροι χρήστες αποτελεσματικών Α.Μ. βρίσκονται στην ηλικία 20-21. ετών (79,7%). Το ποσοστό αυτό πέφτει σταδιακά στο 71,8% στην ηλικία 22-23 ετών, 64,3% στην ηλικία 24-25 ετών και 59,3% στην ηλικία 18-19 ετών.

Σχετικά τώρα, με το ποσοστό χρήσης συγχρονικής αντισύλληψης, που αφορά 146 άτομα του δείγματος, προέκυψε στατιστική σημαντικότητα ως προς το επάγγελμα, όπου 96,8% των συγχρονικών ενεργών φοιτητών χρησιμοποιεί κάποια Α.Μ. σε ποσοστό πάνω από 51%, οι περισσότεροι δε από αυτούς σε ποσοστό 100%. Το αντίστοιχο ποσοστό των εργαζομένων είναι χαμηλότερο 86,9%.

Τέλος, σχετικά με την χρήση του ανδρικού προφυλακτικού 33,8% των ανδρών αναφέρουν συνεχή χρήση έναντι μόνο 19,4% των γυναικών. Από τους άνδρες οι νεότεροι τα χρησιμοποιούν σε ποσοστό 51,2%, ποσοστό που πέφτει σημαντικά όσο αυξάνεται η ηλικία για να φθάσουμε στο 8,7% στις μεγαλύτερες ηλικίες. Αντίστοιχη πτωτική τάση παρουσιάζεται επίσης και στις γυναίκες (από 19% στις νεότερες έως 8,7% στις μεγαλύτερες). Επίσης, οι σπουδαστές βρέθηκαν να είναι τακτικότεροι χρήστες ανδρικού προφυλακτικού από τους μη σπουδαστές (38,5% έναντι 23% για τους άνδρες και 27,6% έναντι 11% για τις γυναίκες) όπως αυτές δήλωσαν.

δ. Συζήτηση

Σε προηγούμενη έρευνά μας, δείχναμε ότι το 50% περίπου του γυναικείου πληθυσμού του δείγματος ήταν παρθένες στην ηλικία των 19 ετών (8). Τα ευρήματα εκείνα επιβεβαιώνονται από την παρούσα έρευνα, όπου σαφώς φαίνεται ότι ο μέσος άνδρας ξεκινά τις σεξουαλικές του εμπειρίες ανάμεσα στο 15ο και 17ο έτος της ηλικίας, ενώ η μέση γυναίκα ανάμεσα στο 18ο και 19ο.

Αξιζει να σημειωθεί ότι οι νέοι σπουδαστές και των δύο φύλων ξεκινούν τις σεξουαλικές τους εμπειρίες αργότερα σε σύγκριση με τους μη-σπουδαστές. Είναι πασιφανές πως πρώιμες σεξουαλικές σχέσεις έχουν ένα μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα και πως υπάρχει μια στενή σχέση ανάμεσα στην πρόωγη μήση και στην μεταγενέστερη ελευθεριότητα. Αυτό θα μπορούσε να εξηγηθεί με πολλούς τρόπους: 1) η πρόωγη εμπειρία προδιαθέτει ένα άτομο για να αναπτύξει στη συνέχεια μια συγκεκριμένη συμπεριφορά. Όπως περιγράφεται από την θεωρία των σεξουαλικών

κινήτρων του Hardy (12) αυτό μπορεί να συμβεί λόγω και δια μέσου της αύξησης των κινήτρων. Ένας δεύτερος τρόπος εξήγησης θα μπορούσε να είναι πως η πρώιμη σεξουαλική συμπεριφορά έχει ως αποτέλεσμα αλλαγές στο κοινωνικό περιβάλλον και συνακόλουθα ενισχύουν ή εμψυχώνουν μια περισσότερο δραστήρια σεξουαλική ζωή. Τα νεαρά άτομα με πρώιμη σεξουαλική εμπειρία ετικετοποιούνται κοινωνικά (13) ως ελευθεριάζοντα από τους ομηλικούς τους. Μία τρίτη τέλος εμπειρία θα μπορούσε να στηριχθεί σε ιδιαιτερότητες της προσωπικότητας ανεξάρτητες από κοινωνικές συνθήκες (14, 15).

Μία σημαντική παρατήρηση θα μπορούσε να διατυπωθεί εδώ ως προς το γεγονός πως ένας μεγαλύτερος σχετικά αριθμός γυναικών παραμένουν πιστές στους πρώτους τους ερωτικούς συντρόφους απ' ότι οι άνδρες. Προτείνουμε για ερμηνεία το κοινωνικό φαινόμενο της πορνείας που «δεν επιτρέπει» στους νέους άνδρες να ξεκινήσουν την σεξουαλική τους «σταδιοδρομία» με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που ξεκινούν οι γυναίκες. Αλλά ακόμη και αν δεν ληφθεί υπ' όψη η πορνεία, το ποσοστό των «πιστών» ανδρών από 5,8% στο γενικό δείγμα, μόλις θα ανέλθει στο 11,6% υπολοιπόμενο ακόμα πολύ του αντίστοιχου ποσοστού των γυναικών 27,4%. Αυτή η σχετική «πιστότης» των γυναικών είναι ακόμα μεγαλύτερη αναφορικά με μια άλλη ερώτηση του ερωτηματολογίου: της συγχρονικής σταθερής σχέσης. 68% των ενεργών γυναικών αναφέρουν μια σταθερή σχέση έναντι 49% του αναλόγου πληθυσμού των ανδρών. Προτείνεται ως ερμηνεία πως η πρόσφατη απειλή του ΣΕΑΑ αναγκάζει τις γυναίκες να γίνονται πιο σταθερές στην επιλογή των ερωτικών τους συντρόφων, οι οποίοι αντίθετα φαίνονται να παραμένουν περισσότερο ασταθείς στον τομέα αυτό (16, 17).

Από τους 252 σεξουαλικά ενεργούς, μόνο 146 (58%) συνεχίζουν κάποιο είδος σεξουαλικών σχέσεων την στιγμή της διεξαγωγής της έρευνας. Από αυτούς ένα 30% δεν χρησιμοποιεί οποιαδήποτε προφυλακτική μέθοδο. Αλλά το ίδιο ποσοστό παρατηρείται και για την ομάδα των 252 ενεργών που είχαν έστω και μία σεξουαλική εμπειρία στην ζωή τους. Αυτό μπορεί να αποδοθεί στην σχετικά νεαρή ηλικία αυτών των ατόμων (7). Εν τούτοις, αναλύοντας την αντισυλληπτική συμπεριφορά κατά ηλικία, παρατηρούμε πως ενώ οι νεότεροι (18-19 ετών), χρησιμοποιούν κάποια αντισυλληπτική μέθοδο σε ποσοστό 59,3%, οι αμέσως μεγαλύτεροι ηλικίας 20-21 ετών παίρνουν περισσότερες προφυλάξεις έως το ποσοστό 79,7%, ίσως λόγω της αύξησης των ερωτικών τους συντρόφων (Π.5). Στη συνέχεια η συμπεριφορά της επόμε-

νης ομάδας ηλικίας (23-24 ετών) επιδεικνύει την ίδια Α.Σ. όπως και η προηγούμενη, καθώς πολλές γυναίκες εισέρχονται σ' αυτήν την ομάδα ηλικίας ως ενεργές (εφ' όσον οι γυναίκες αρχίζουν αργότερα από τους άνδρες συνουσιακές εμπειρίες, όπως προαναφέραμε). Τέλος, τα ωριμότερα άτομα του δείγματος ηλικίας 24-25 ετών, λαμβάνουν προφυλάξεις στα ίδια περίπου ποσοστά (64,3%) με τους νεότερους. Ο μέσος όρος είναι 69%. Εάν συγκρίνουμε τα ευρήματα αυτά με την σταθερότητα της σχέσης (Π.3) παρατηρούμε πως άτομα που παρουσιάζουν την μικρότερη σταθερότητα παίρνουν και τις μεγαλύτερες προφυλάξεις (ηλικίες 20, 21), γεγονός αναμενόμενο. Οι αμέσως μεγαλύτερες ηλικίες 22, 23 έχουν την ίδια σταθερότητα με τους νεότερους και εφαρμόζουν τακτικότερα κάποια αντισυλληπτική μέθοδο, πράγμα που μπορεί να οφείλεται σε αυξημένη γνώση ή και συνήθεια.

Τα προφυλακτικά ως αντισυλληπτική μέθοδος, χρησιμοποιούνται κατά διαστήματα από τα 2/3 περίπου του δείγματος. Οι τακτικοί χρήστες είναι 27,4%. Το ποσοστό αυτό ανισοκατανέμεται στους άνδρες 33,8% και στις γυναίκες 19,5%. Μπορεί να παρατηρηθεί εδώ ότι ακόμα και σήμερα που η απειλή του ΣΕΑΑ υποχρεώνει τις γυναίκες να παίρνουν μέτρα που ξεπερνούν τον φόβο της αντισύλληψης, το προφυλακτικό παραμένει μια κυρίως ανδρική πρωτοβουλία. Στην κατανομή, μάλιστα, κατά ηλικίες παρατηρείται ότι οι νέοι άνδρες, είναι πολύ συστηματικότεροι χρήστες προφυλακτικών από τους μεγαλύτερους. Επίσης στην κατανομή κατά επαγγελματική ιδιότητα φαίνεται πως οι σπουδαστές και των δύο φύλων χρησιμοποιούν περισσότερο προφυλακτικά από τους μη-σπουδαστές. Η προτεινόμενη ερμηνεία στην περίπτωση αυτή είναι ότι οι σπουδαστές αποδίδουν μεγαλύτερη σημασία στις εκστρατείες υγείας που επισημαίνουν τους κινδύνους που οι ανεξέλεγκτες συνουσίες μπορούν να περικλείουν (2, 9, 18).

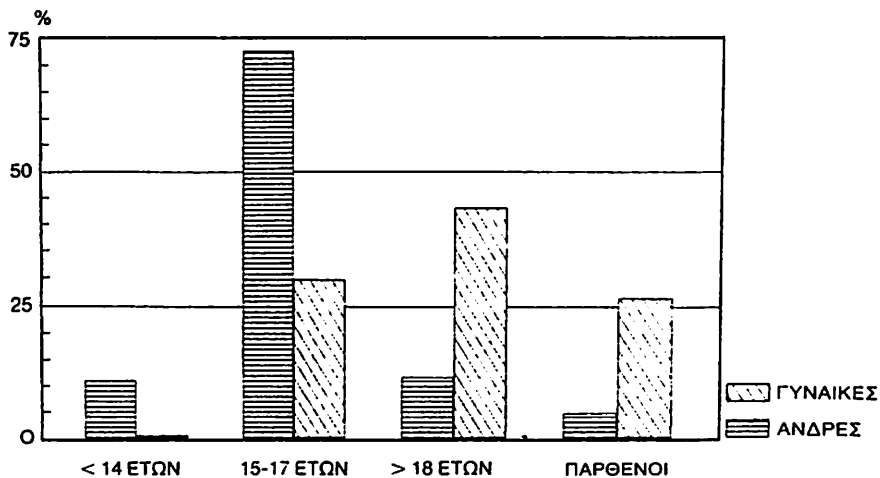
Γενικά αναφορικά με την αντισύλληψη σημειώνεται πως αν και οι σπουδαστές έχουν υψηλότερη αναλογία παρθένων (23%) ανάμεσά τους, απ' ότι οι μη-σπουδαστές (8%), είναι εντούτοις περισσότερο συστηματικοί χρήστες αντισυλληπτικών (75% έναντι 63,6%). Αν συγκριθεί το εύρημα αυτό με το γεγονός πως οι μη-σπουδαστές έχουν περισσότερες σταθερές σχέσεις από τους σπουδαστές (65% έναντι 50%) μπορεί ν' αποδοθεί η ερμηνεία πως οι μη σπουδαστές διακινδυνεύουν περισσότερο ακριβώς διότι βασίζονται στις σταθερότερες σχέσεις τους. Ενδεχομένως οι σπουδαστές αναβάλλουν την προοπτική του γάμου και

την δημιουργία οικογένειας σε αντίθεση με τους μη-σπουδα-
στές.

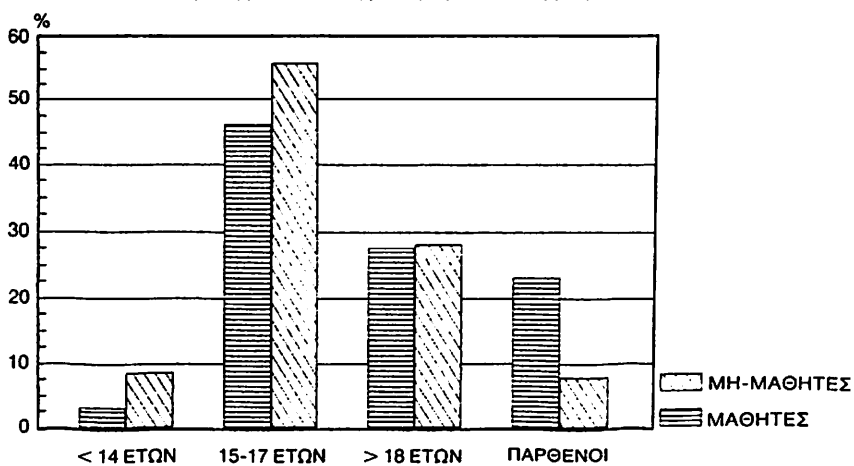
Βιβλιογραφία

- Faulkenberry J., et al., *Coital behaviors, attitudes and knowledge of students who experience early coitus*, *Adolescence* 1987, 22:89-95.
- Jessor R., et al., *Time of intercourse: a perspective study*, *J. of personality and soc psychology*, 1983, 3:17-21.
- Zelnik M., Kantner J., «Sexual activity, contraception use and pregnancy among metropolitan area teenagers 1971-1979», *Family Planning perspectives* 1980, 12:230-237.
- Hofferth S., et al., «Premarital sexual activity among USA teenage women over the past three decades», *Family Planning Perspectives*, 1987, 19:46-53.
- Chilman C.S., *Adolescent sexuality in a changing american society*, N.Y. Willy, 1979.
- Delamater J. and Corquodale P., *Premarital sexuality: attitudes, relationships, behavior*, Univ of Wiskonsin Press, 1979.
- Χλιαουτάκης Ι., «Κοινωνιολογική προσέγγιση της Σεξουαλικής Διαπαιδαγωγής. Ι. Η πληροφόρηση των εφήβων Αθηναίων σε θέματα Σεξουαλικής Διαπαιδαγωγής», *Εφηβ. Γυν. Αναπ. Εμμην.*, 1990, 1:18-26.
- Chliaoutakis J., and Gousgounis N., *An analysis of sexual behavior and attitudes relative to young Athenians 15 to 19 years old concerning the creation on their sexual identity*, XIIth World Congress of Sociology, Abstracts book, Madrid, 1990.
- Koyle P., et al., «Comparison of sexual behavior among adolescents having an early middle and late first intercourse experience», *Youth and Society*, 1989, 20:401-76.
- Bowser B., et al., «African-American youth and AIDS high risk behavior». *Youth and Society*, 1989, 20:401-76.
- Delcampo R., «Premarital sexual permissiveness and contraceptive knowledge», *The J. of sex research* 1976, v. 12, n. 3: 180-92.
- Hardy K.R., *An appetitional theory of sexual motivation*, *Psych Rev.* 1964, 71:1-19.
- Lemert K., *Social Pathology* N.Y., 1951.
- Fox G., «Sex role attitudes as predictors of contraceptive use», *Sex Roles*, 1989, 3: 265-83.
- Miller B., et al., «Sexual attitudes and behavior of high-school students in relation to background and contextual factors» *J. of sex research*, 1988, 24:194-200.
- Zabin L., eta I., «Adolescent sexual attitudes and behavior. Are they consistent?» *Fam. Planning Perspectives* 1984, 16:46-53.
- Hansson R., et al., «Contraceptive knowledge: Antecedents and Implications», *The Family Coordinator*, 1979, 28:29-34.

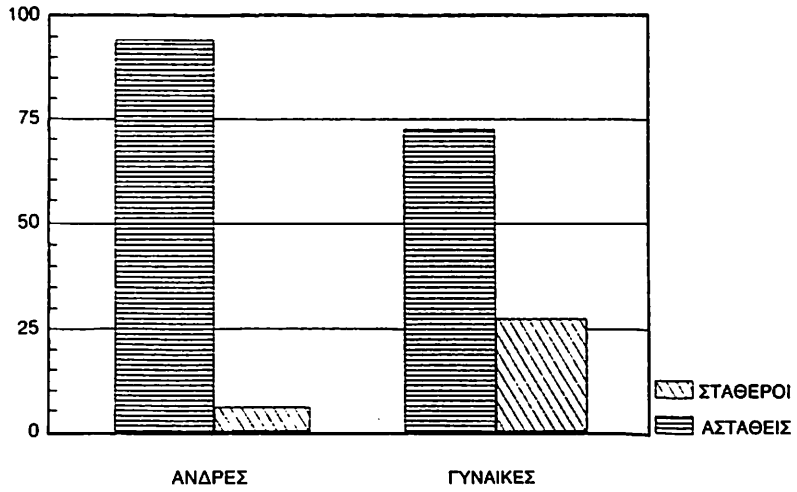
Π.1: Ηλικία πρώτης σεξουαλικής επαφής κατά φύλο



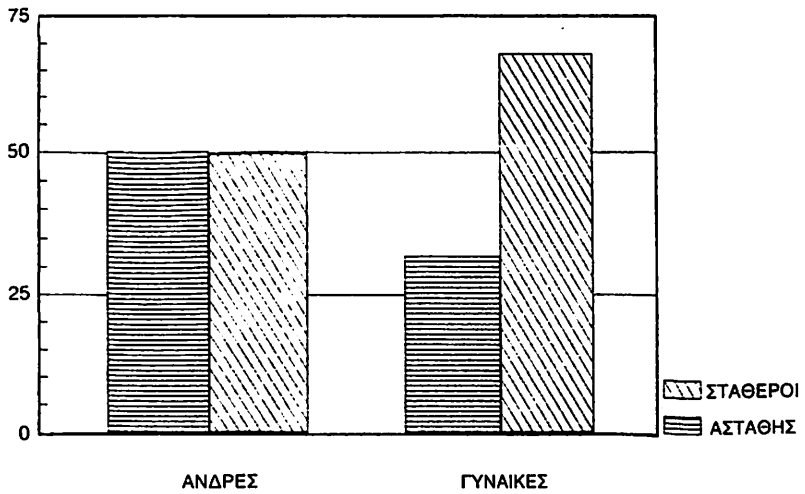
Π.2: Ηλικία πρώτης σεξουαλικής επαφής κατά επάγγελμα



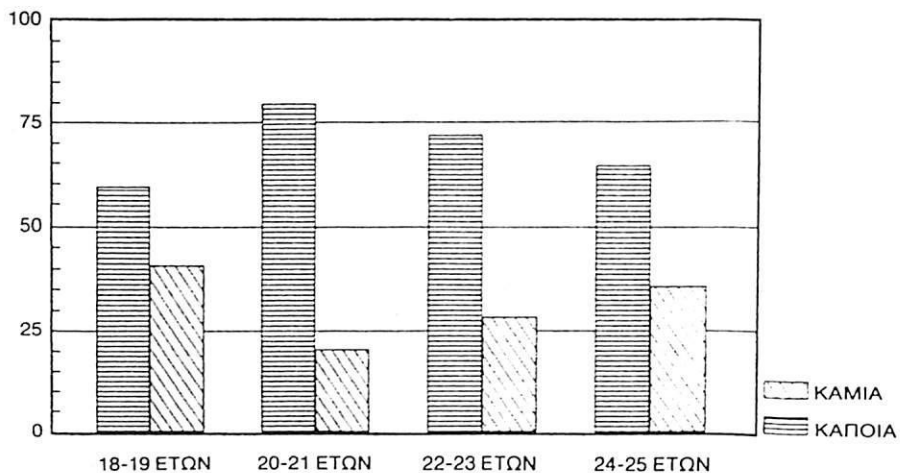
Π.3: Πρώτη σταθερή σχέση κατά φύλο



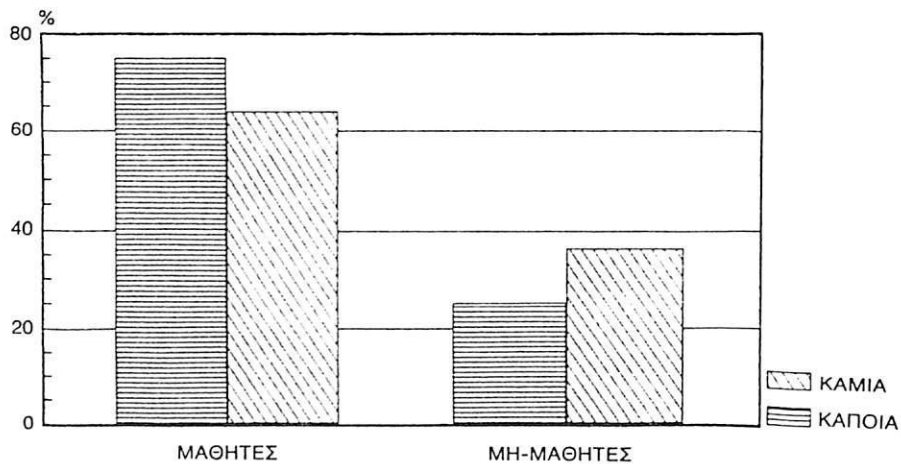
Π.4: Σημερινή σταθερή σχέση κατά φύλο



Π.5: Πρώτη αντισυλληπτική συμπεριφορά κατά ηλικία



Π.6: Αντισυλληπτική χρήση κατά την πρώτη συνουσία κατά επάγγελμα



Το βήμα των φοιτητών

Βιόκοσμος και σύστημα

Μαριάνα Παπαστεφάνου*

Μέσα από την οπτική του βιόκοσμου¹ ο Habermas δίνει νέο φως σε θεωρητικές έννοιες όπως ο «κοινωνικά κατασκευασμένος εαυτός» του Mead² και η «συλλογική συνείδηση» του Durkheim³. Μέσα από τη σχέση βιόκοσμου και συστήματος ανασηματοδοτούνται ή κρίνονται, η θεωρία της αξίας του Marx, η θεωρία της δράσης του Parsons, η κριτική θεωρία της Σχολής της Φρανκφούρτης, ο συστημικός λειτουργισμός του Luhmann και η λογική της κυβερνητικής. Διακρίνουμε και έναν άλλο ρόλο του βιόκοσμου στη σκέψη του Habermas, πέρα από αυτόν του μεθοδολογικού εργαλείου που προωθεί τη θεωρία-της-δράσης (action theory): την ανάπτυξη της επικοινωνιακής θεωρίας, αφού ο βιόκοσμος χαρακτηρίζεται από μια συμπληρωματικότητα ως προς την επικοινωνιακή δράση και αποτελεί το υπόβαθρό της. Πιστεύουμε ότι γι' αυτούς τους λόγους, κυρίως, ο Habermas προσθέτει ως υπότιτλο του Β' τόμου της «Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης» τη φράση: «Life-world and System: A critique of functionalist reason». Αυτή λοιπόν, την έννοια του βιόκοσμου θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε και να τη συσχετίσουμε με την έννοια του συστήματος.

Η χρήση της έννοιας του βιόκοσμου στην κοινωνιολογία πριν το Habermas ήταν επιλεκτική και μονόπλευρη. Αφορούσε ένα κάθε φορά από τα δομικά συστατικά του⁴.

Ο όρος προέρχεται από τη φιλοσοφική παράδοση. Χρησιμοποιήθηκε αρχικά από το Husserl⁵ φαινομενολογικά και υπερβατολογικά. Όπως επισημαίνει ο Habermas, για το Husserl ο βιόκοσμος είναι το σύνολο των θεωρούμενων ως a priori δεδομένων νοημάτων της καθημερινής ζωής που σχηματίζουν ένα πλέγμα σχέσεων και καταστάσεων. Ο Husserl χρησιμοποιεί τον όρο στα πλαίσια της φιλοσοφίας της συνείδησης και σ' αυτά τα πλαίσια κινούνται ο Alfred Schutz και ο Thomas Luckmann. Και οι τρεις ξεκινούν από την παραδοχή ότι οι γενικές δομές του βιόκοσμου είναι δοσμένες ως απαραίτητες υποκειμενικές συνθήκες της εμπειρίας ενός σαφώς σχηματισμένου κοινωνικού βιόκοσμου.

Ο Habermas απομακρύνεται από τις έννοιες της φιλοσοφίας της συνείδησης

* Τριτοετής φοιτήτρια του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης. Η παρούσα εργασία αποτελεί μέρος εισήγησης στο σεμινάριο: «Συγκριτική Κοινωνιολογία» (Εαρινό εξάμηνο 1991).

και ορίζει το βιόκοσμο ως το πολιτισμικά μεταδομένο (transmitted) και γλωσσικά οργανωμένο απόθεμα ερμηνευτικών προτύπων. Οι επικοινωνιακά δρώντες κινούνται πάντα στα πλαίσια του βιόκοσμού τους, όμως δεν μπορούν να αναφερθούν σε αυτόν συνολικά με τον ίδιο τρόπο που θα αναφέρονταν σε συγκεκριμένα γεγονότα και εμπειρίες. Ο βιόκοσμος είναι η θέση όπου συναντιούνται ο ομιλητής και ο ακροατής, κρίνουν εκφράσεις και διαμορφώνουν απαιτήσεις κύρους, διατυπώνουν αντιρρήσεις ή φτάνουν σε συμφωνία. Ο βιόκοσμος είναι «η κοινωνική και γλωσσική βάση της ατομικής συνείδησης»⁶.

Για το Habermas ο βιόκοσμος είναι ένα πλαίσιο⁷ που αποτελείται από γνώσεις, ιδέες, ερμηνευτικά σχήματα, άτυπους ηθικοπρακτικούς κανόνες, καθημερινές καταστάσεις (με τις οποίες έρχονται αντιμέτωποι οι επικοινωνιακά δρώντες), σύμβολα, σκέψεις και αισθήματα. Για να ξεπεράσει το εμπόδιο της εξατομικευμένης περίπτωσης και να φτάσει στην κοινωνική θεωρία, χρησιμοποιεί αυτό που ονομάζει καθημερινή έννοια του βιόκοσμου ο οποίος τώρα μεταφέρεται από το φιλοσοφικό χώρο στον κοινωνικό και αποτελείται από τα ακόλουθα τρία συστατικά: την κουλτούρα, την κοινωνία και την προσωπικότητα. Δηλαδή περιλαμβάνει τις συμβολικές και τις υποκειμενικές διαστάσεις της κοινωνικής ζωής. Ο βιόκοσμος που ενδιαφέρει το Habermas δεν είναι ο κόσμος των ατομικών αντιλήψεων, εμπειριών, καταστάσεων. Είναι ο διυποκειμενικός, πράγμα που προδίδει και τη συμπληρωματικότητα ανάμεσα στην επικοινωνιακή δράση και στο βιόκοσμο.

Με τον όρο «κουλτούρα» ο Habermas ονομάζει το απόθεμα γνώσης από το οποίο οι συμμετοχοί στην επικοινωνία προμηθεύονται ερμηνείες καθώς φτάνουν στην κατανόηση ενός πράγματος στον κόσμο. Με τον όρο «προσωπικότητα» αναφέρεται στις δυνατότητες που κάνουν ένα υποκείμενο ικανό να μιλά και να δρα, να παίρνει μέρος σε διαδικασίες επίτευξης κατανόησης και να επιθεβαιώνει την ταυτότητά του⁸. Ως προς το τρίτο συστατικό του βιόκοσμου, την κοινωνία, ο Habermas από νωρίς (ήδη από το 1973) έθεσε το ερώτημα: Η κοινωνία είναι βιόκοσμος ή αυτορρυθμιζόμενο σύστημα; Καθορίζει τις απώλειες από την εκάστοτε μονόπλευρη θεώρηση και καταλήγει στο διαχωρισμό του αυτορρυθμιζόμενου συστήματος από το κοινωνικό, το οποίο σ' αυτή τη φάση το πραγματεύεται από την οπτική του βιόκοσμου⁹. Στα δομικά συστατικά του βιόκοσμου κουλτούρα, κοινωνία, προσωπικότητα, αντιστοιχούν οι διαδικασίες της πολιτισμικής αναπαραγωγής, της κοινωνικής ολοκλήρωσης και της κοινωνικοποίησης με τις οποίες πραγματοποιείται η συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου. Οι συμβολικές δομές του βιόκοσμου αναπαράγονται με τη συνέχιση της έγκυρης γνώσης, τη σταθεροποίηση των ομάδων και την κοινωνικοποίηση υπεύθυνων δρώντων ατόμων. Η διαδικασία της αναπαραγωγής συνδέει νέες καταστάσεις με υπάρχουσες συνθήκες του βιόκοσμου. Από τη σκοπιά της κουλτούρας, η αναπαραγωγή του βιόκοσμου βασικά συνδέεται με τη συνέχεια και την ανανέωση της παράδοσης που ξεκινά από μια απλή επανάληψη και μπορεί να φτάσει σε ρήξη με την παράδοση. Ενώ η συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου συντελείται με όρους επικοινωνιακούς, η υλική αναπαραγωγή του συντελείται με μέσο την ένσκηνη δράση¹⁰ «μέσα από το υλικό υπόστρωμα κάθε βιόκοσμος βρίσκεται σ' ανταλλαγή με τον περίγυρό του που αποτελείται από την οικολογία της εξωτερικής φύσης, τους οργανισμούς των μελών και τις δομές των ξένων βιόκοσμων»¹¹.

Είδαμε ότι οι διαδικασίες αναπαραγωγής του βιόκοσμου είναι η πολιτισμική αναπαραγωγή, η κοινωνική ολοκλήρωση και η κοινωνικοποίηση. Κάθε μια από αυτές συνεισφέρει στη διατήρηση όλων των συστατικών του βιόκοσμου. Αλλά οι διαταραχές σ' αυτές τις διαδικασίες έχουν σαν αποτέλεσμα κρίσεις¹² στις περιοχές της κουλτούρας, της κοινωνίας και της προσωπικότητας, κρίσεις που παρουσιάζονται ως απώλεια νοήματος, ανομία και ψυχοπαθολογίες. Η κύρια συνέπεια των κρίσεων αυτών είναι η κατάρρευση κάποιων τμημάτων του βιόκοσμου και οι αιτίες εντοπίζονται στη σχέση βιόκοσμου και συστήματος¹³. Τα κοινωνικά συστήματα, ειδικά τα υποσυστήματα όπως το κράτος και η οικονομία, ακολουθούν λειτουργικά διατακτικά και «συμπεριφέρονται» ως επίσημα οργανωμένα συστήματα δράσης βασισμένα σε μέσα κατεύθυνσης όπως το χρήμα και η εξουσία. Ο βιόκοσμος γίνεται αντιληπτός με όρους επικοινωνιακής δράσης, ενώ τα συστήματα με όρους της εργαλειακής δράσης. Ο Habermas χρησιμοποιεί εδώ τον όρο «σύστημα» για να μιλήσει για «τυπικά οργανωμένες» (*formally organized*) κοινωνικές σχέσεις¹⁴.

Από τη μια υπάρχουν τα υποσυστήματα της οικονομίας και του γραφειοκρατικού καθεστώτος διοίκησης και από την άλλη οι ιδιωτικές και δημόσιες σφαίρες ζωής¹⁵.

Γι' αυτό και η ενσωμάτωση στο σύστημα και η ενσωμάτωση στην κοινωνία αντιπροσωπεύουν δυο διαφορετικούς μηχανισμούς εναρμονιστικής δράσης. Ενώ η κοινωνική ενσωμάτωση-ολοκλήρωση (*integration*) λειτουργεί μέσω της εναρμόνισης των προσανατολισμών δράσης των ατόμων στην κοινωνία, η συστημική ενσωμάτωση-ολοκλήρωση λειτουργεί με τη βοήθεια «χειραγωγικών μέσων» (*steering media*) όπως το χρήμα και η εξουσία ανεξάρτητα από τους προσανατολισμούς της δράσης των δρώντων ατόμων. Για το Habermas η κοινωνία συνολικά αναπαράγεται και με την κοινωνική και με τη συστημική ενσωμάτωση, άρα η κοινωνία είναι και βιόκοσμος και σύστημα.

Η διαφοροποίηση της κοινωνικής ενσωμάτωσης από τη συστημική υφίσταται μόνο στις σύγχρονες κοινωνίες. Αντίστοιχα έχουμε μια πρώτη τάξη διαφοροποίηση βιόκοσμου και συστήματος με την έννοια ότι αναπτύσσεται η πολυπλοκότητα του ενός (= συστήματος) και η ορθολογικότητα του άλλου (= βιόκοσμου). Μέσα από αυτή τη σχέση ορίζεται και η κοινωνική εξέλιξη. Γράφει ο Habermas: «Αντιλαμβάνομαι την κοινωνική εξέλιξη ως μια δεύτερης τάξης διαφοροποίηση»¹⁶. Η κοινωνική εξέλιξη χαρακτηρίζεται από βαθμίδες. Από τη σκοπιά του συστήματος αυτές οι βαθμίδες σημαδεύονται από την εμφάνιση νέων συστημικών μηχανισμών και ανάλογων επιπέδων πολυπλοκότητας. Από τη σκοπιά του βιόκοσμου υπάρχει ένας βαθμιαίος εξορθολογισμός με βασικό φαινόμενο όσον αφορά τις σύγχρονες κοινωνίες αυτό που ο Weber ονόμαζε «απομάγευση του κόσμου» και ο Habermas αποκαλεί «εκκοσμίκευση των κοσμοειδώλων» (*secularization of worldviews*)¹⁷.

Δηλαδή, ενώ παλιότερα τα διατακτικά (*normatives*) του συστήματος έπρεπε να εκπορεύονται ή και να είναι απόλυτα σύμφωνα με κοσμοθεωρίες, θρησκευτικές δοξασίες ή μυθικής προέλευσης πρότυπα, στις σύγχρονες κοινωνίες αποδεδειγμένα από όλα αυτά. «Οι παραδοσιακές μορφές ζωής που έχουν το χαρακτήρα του «φύσει» παίρνουν το χαρακτήρα του «θέσει» δηλαδή της συνειδητής πολιτιστικής καλλιέργειας και κατασκευής»¹⁸.

Επιπλέον με την κριτική των ιδεολογιών, τα ιδεολογικά σχήματα υπέστησαν κριτική και έχασαν το χαρακτήρα βεβαιωτήτων με αποτέλεσμα να χάσουν τη βιοκοσμική ιδιότητά τους. Όλα αυτά συνεπάγονται την απόζευξη (uncoupling) βιόκοσμου και συστήματος, δηλαδή την αυξανόμενη αυτονομία¹⁹ των διατακτικών των συστημάτων από τη μια και την υποβολή όλο και περισσότερων τμημάτων του βιόκοσμου σε ορθολογική κριτική από την άλλη. Ο Arbrecht Wellmer (1983) σημειώνει: «Η απόζευξη συστήματος και βιόκοσμου –που συνέβη με την εμφάνιση των οικονομικών και διοικητικών συστημάτων δράσης στα πρώτα στάδια του καπιταλισμού– έγινε δυνατή μόνο μετά την «αποκέντρωση» των κοσμοαντιλήψεων στα αρχικά στάδια της νεώτερης ιστορίας, δηλαδή, μετά τη διαφοροποίηση των τριών ξεχωριστών διαστάσεων εγκυρότητας του Λόγου μεταξύ τους και μετά την αντίστοιχη διαφοροποίηση της νομιμότητας²⁰ από την ηθικότητα»²¹.

Ο χαμπερμασιανός προοδευτικός εξορθολογισμός του βιόκοσμου μπορεί να ιδωθεί, αρχικά τουλάχιστον, απόλυτα θετικά ως μια φυσιολογική διαδικασία κατά την οποία η υλική παραγωγή του ανθρώπινου είδους λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της κουλτούρας, της κοινωνίας και της προσωπικότητας. Οι διαδικασίες αναπαραγωγής του ατόμου μπορούν να αξιολογηθούν σύμφωνα με τα επίπεδα ορθολογικότητας της ενήλικης προσωπικότητας²².

Τα επίπεδα αυτά ποικίλλουν μέσα στην κάθε περιοχή σύμφωνα με το βαθμό αυτού που ο Habermas ονομάζει «δομική διαφοροποίηση» (structural differentiation) του βιόκοσμου, δηλαδή, το βαθμό στον οποίο έχει η κάθε περιοχή εξορθολογιστεί. Η έκταση στην οποία οι κοινωνικοί δρώντες χρειάζονται συναινετική γνώση, νομικούς κανόνες και προσωπική αυτονομία εξαρτάται από το επίπεδο εξορθολογισμού του βιόκοσμου είναι κατά το Habermas χαρακτηριστικός της μοντερνικότητας και από αυτή μπορούμε να αντλήσουμε ως παραδείγματα, την εκκοσμίκευση των κοσμοειδώλων, την εδραίωση επιχειρηματολογίας, τη διαφοροποίηση σφαιρών αξίας. Μέχρι σ' αυτό το σημείο ο εξορθολογισμός είναι για το Habermas όχι μόνο μια φυσιολογική διαδικασία αλλά ακόμη και προοδευτική, εφόσον τα δομικά συστατικά του βιόκοσμου διατηρούνται καθώς λαμβάνει χώρα η κοινωνική ορθολογικοποίηση.

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι ο Habermas εντοπίζει τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου εκεί όπου «μορφές επικοινωνιακής δράσης και επιχειρηματολογίας αντικαθιστούν άλλους μηχανισμούς εναρμόνισης δραστηριοτήτων, κοινωνικής ενσωμάτωσης ή συμβολικής αναπαραγωγής»²³.

Σήμερα οι δομές του βιόκοσμου υφίστανται την απειλή της λογικής της διαφοροποίησης και του εξορθολογισμού του συστήματος. Από τη μια πλευρά υπάρχουν εξορθολογισμένοι βιόκοσμοι που αναπαράγονται με τους τρόπους της επικοινωνιακής δράσης και από την άλλη υπάρχουν τυπικά οργανωμένα συστήματα δράσης βασισμένα σε μέσα κατεύθυνσης όπως το χρήμα και η εξουσία που αναπαράγονται με τρόπους της λογοκρατικής δράσης. Αυτά τα συστήματα δράσης προοδευτικά αυτονομούνται, εισχωρούν στις πειροχές του βιόκοσμου όπου αγκυροβολούν και εργαλειοποιούν ορισμένα τμήματά του. Είναι το φαινόμενο που ο Habermas ονομάζει αποικιοποίηση (colonization) του βιόκοσμου. Η αποικιοποίηση ως έννοια περιλαμβάνει και το νόημα των παλιών όρων της κριτι-

κής θεωρίας του «φетиχισμού» και της «πραγμοποίησης».

Οι οικονομικές και διοικητικές επιταγές που είναι ενσωματωμένες στα μέσα του χρήματος και της εξουσίας καταπατούν περιοχές που κατά κάποιον τρόπο καταρρέουν αν αποκοπούν από την προσανατολισμένη στην επικοινωνία δράση και αν μεταφερθούν σε αλληλεπιδράσεις καθοδηγούμενες από αυτά τα μέσα. Δηλαδή, η αποικιοποίηση του βιόκοσμου είναι η διάβρωση ή υπονόμευση των περιοχών της επικοινωνιακής δομημένης δράσης. Ειδικότερα: «... ένας προοδευτικά εξορθολογισμένος βιόκοσμος, συγχρόνως, αποδεσμεύεται και εξαρτάται από αυξητικά πολύπλοκες, τυπικά οργανωμένες περιοχές δράσης, όπως η οικονομία και η κρατική διοίκηση. Αυτή η εξάρτηση που προκύπτει από τη *mediatization* του βιόκοσμου από τα διατακτικά του συστήματος, προϋποθέτει την κοινωνικοπαθολογική μορφή μιας εσωτερικής αποικιοποίησης όταν ανισορροπίες κρίσεως στην υλική αναπαραγωγή [...], μπορούν να αποφευχθούν μόνο με το κόστος των διαταραχών στη συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου...»²⁴.

Πώς, όμως, ερμηνεύει ο Habermas την εμφάνιση ενός τέτοιου φαινομένου; Η ερμηνεία που δίνει έχει σχέση με την επιλεκτικότητα του εξορθολογισμού: Η πραγματική κατεύθυνση που πήρε η διαδικασία εξορθολογισμού στο σύγχρονο κόσμο ήταν μια μόνο ανάμεσα σ' έναν αριθμό διαφορετικών δυνατών κατευθύνσεων, οι οποίες αντιστοιχούν σε διαφορετικούς δυνατούς συνδυασμούς, όσον αφορά τη σχέση μεταξύ βιόκοσμου και συστήματος. Τα χαρακτηριστικά του εξορθολογισμού δε συνεπάγονται κάτι καλό από μόνα τους.

Η φυσιολογική σχέση βιόκοσμου και συστήματος είναι μια σχέση αλληλεπίδρασης, αμοιβαίας άρθρωσης και αλληλεξάρτησης. Ο βιόκοσμος εξαρτάται από το σύστημα λόγω της υλικής παραγωγής και της οργάνωσης και το σύστημα εξαρτάται από το βιόκοσμο και ως προς την αναπαραγωγή κοινωνικοποιημένων ατόμων και ως προς τη συνέχιση των σχετικών πολιτισμικών παραδόσεων. Αλλά, όπως είδαμε, κατά την αλληλεπίδραση βιόκοσμου και συστήματος σημειώνονται διαταραχές της κοινωνικής ορθολογικοποίησης που μπορούν να χαρακτηριστούν ως ανισορροπίες ή ψυχοπαθολογίες. Είδαμε, ακόμη, ότι η βασικότερη δυσλειτουργία των διαντιδραστικών μηχανισμών είναι η αποικιοποίηση του βιόκοσμου από τα διατακτικά του συστήματος. Παρουσιάζεται μέσα από κρίσεις στις σύγχρονες κοινωνίες, ως καταστροφή των παραδοσιακών μορφών ζωής, ως επιθέσεις στην επικοινωνιακή υποδομή των βιόκοσμων, ως «ακαμψία μιας μονόπλευρα εξορθολογισμένης καθημερινής πρακτικής»²⁵ και εκφράζεται με τις αποδυναμωμένες πολιτισμικές παραδόσεις και με τις διαταραγμένες διαδικασίες κοινωνικοποίησης. Ο Habermas φέρνει ως παράδειγμα την εργασία στην καπιταλιστική κοινωνία. Αν τη δούμε συγκεκριμένα, η εργασία²⁶ είναι μια ανθρώπινη δραστηριότητα που ανήκει στο βιόκοσμο του εργαζομένου. Αν τη δούμε αφηρημένα, είναι μια λειτουργία οργανωμένη από το διατακτικό της καπιταλιστικής πραγμάτωσης που ανήκει στο οικονομικό σύστημα. Η θεσμοποίηση της σχέσης μισθού-εργασίας που μετατρέπει τη δύναμη της εργασίας σε εμπόρευμα, εξουδετερώνει το πλαίσιο του βιόκοσμου για την εργασιαώς ανθρώπινη δραστηριότητα και έτσι την καθιστά αφηρημένη²⁷. Ένα γενικότερο παράδειγμα που μπορούμε να φέρουμε είναι το φαινόμενο που ο Habermas αποκαλεί «ημέρωμα» και «ειρήνευση» των ταξικών συγκρούσεων που προκλήθηκε από τον όψιμο καπιταλισμό και που έχει ως αποτέλεσμα τον περιορισμό της ενεργητικής συμμε-

τοχής του πολίτη στα κοινά και την ανάπτυξη πελατειακών σχέσεων του πολίτη με το κράτος. Η επιβολή αυτών των αφηρημένων ρόλων του πελάτη και του καταναλωτή μέσα από τις επιταγές του συστήματος, σε προχωρημένο βαθμό δυσκολεύει πολύ τις διαδικασίες του βιόκοσμου για κοινωνικοποίηση που είναι απαραίτητες ακόμη και για την ίδια την αναπαραγωγή του συστήματος. Ο Habermas στο βιβλίο «Αυτονομία και αλληλεγγύη» αναφέρει: «... ο βιόκοσμος απειλείται από γραφειοκρατικές και οικονομικές επιταγές, από κινδύνους που οφείλονται στο ότι όλο και περισσότερο προσωπικές σχέσεις, υπηρεσίες και φάσεις της ζωής μετατρέπονται σε αντικείμενα διοίκησης ή σε εμπορεύματα»²⁸.

Η αντίθεση βιόκοσμου και συστήματος είναι μια από τις πολλές μορφές που θα μπορούσε να πάρει η σχέση τους. Ως προς το ζήτημα της συμφιλίωσής τους –που σε τελική ανάλυση υπήρξε όραμα των περισσότερων αυτοπιών– ο Habermas δεν είναι ούτε αισιόδοξος ούτε απαισιόδοξος. Σ' αντίθεση με το Marcuse ο Habermas δεν βλέπει τη λύση στην εγκατάλειψη της αρχής της πραγματικότητας και την υιοθέτηση της αρχής της ευδαιμονίας [Δεν πρέπει να εγκαταλείψουμε την επιστήμη και την τεχνική αλλά να τις απαλλάξουμε από τον ιδεολογικό τους ρόλο, η αποκατάστασή τους θα είναι η απώλεια της ιδιότητας του φορέα εξουσίας]. Απειροχοποιεί, λοιπόν, τον ορθό Λόγο θεωρώντας τον ένα μέσο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί επιλεκτικά. Αν χρησιμοποιηθεί προς τη σωστή κατεύθυνση, δηλαδή, ως όργανο προσέγγισης της αλήθειας, της ορθότητας και της ειλικρίνειας που είναι οι απαιτήσεις κύρους μιας πρότασης, μπορεί μέσω της γλώσσας να οδηγήσει σε συναίνεση²⁹ με βάση το ισχυρότερο από άποψη εγκυρότητας επιχείρημα. Όταν αυτού του είδους η συναίνεση δεν επιτυγχάνεται, τότε κυριαρχεί μια ψευδοσυναίνεση που δεν είναι τίποτα άλλο από νομιμοποιημένο αγκυροβόλημα του συστήματος στο βιόκοσμο και ευλογοφανής συμμετοχή στην καταστροφή των δομών του. Γράφει ο Habermas: «Με τον εξορθολογισμό... διαλύεται η προκατασκευασμένη συναίνεση που υπάρχει στο υπόβαθρο του βιόκοσμου, αυξάνει ο αριθμός των περιπτώσεων όπου η αλληλεπίδραση πρέπει να συντονιστεί μέσω μιας συναίνεσης στην οποία φτάνουν οι ίδιοι οι συμμετέχοντες οι οποίοι διαφορετικά πρέπει να μεταφερθούν σε μέσα όπως το χρήμα και η εξουσία ή να ελεγχθούν από μια ψευδοσυναίνεση. Με τη σειρά της αυτή η ψευδοσυναίνεση όλο και πιο δύσκολα μπορεί να επιτευχθεί μέσω ιδεολογιών· εξασφαλίζεται μάλλον δια μέσου φραγμών στην επικοινωνία που διαστρεβλώνουν την καθημερινή πρακτική μ' ανυποψίαστους τρόπους»³⁰. Ο Habermas πιστεύει, τέλος, ότι η αποκατάσταση της επικοινωνίας δια μέσου της συναίνεσης θα φέρει την επαναθητικοποίηση της πολιτικής και αυτή με τη σειρά της θα αμβλύνει την αντίθεση βιόκοσμου και συστήματος και θα τα επαναφέρει σε μια σωστή αλληλεπιδραστική βάση.

Σημειώσεις

1. Αποδίδω ως βιόκοσμο τον όρο *Lebenswelt*. Στην ελληνική βιβλιογραφία ο όρος συναντάται και ως έμβιος κόσμος (Habermas, 1971b), ή βιούμενος κόσμος (Habermas, 1990a).

2. Ο Mead βλέπει την κοινωνικοποίηση από μια οντογενετική προοπτική ως κατασκευή του εαυτού διαμεσολαβημένη από τη γραμματική γλώσσα. Ο Habermas φαίνεται να αξιοποιεί τη στροφή του Mead προς μια επικοινωνιακή έννοια της ορθολογικότητας, αλλά και να επικρίνει την αδυναμία του να «δει»: 1) τις εσωτερικές δομές της γλώσσας και 2) τα οφέλη από μια φυλογενετική προοπτική που θα οδηγούσε στην ιδέα ενός κοινωνικού βιόκοσμου (Habermas, 1987, σελ. 8-24).

3. Για τον Durkheim η συλλογική ταυτότητα αναπτύσσεται υπό τη μορφή μιας κανονιστικής συναίνεσης (Habermas, 1987, σελ. 53).

4. Habermas, 1987, σελ. 138.

5. Βλ. Habermas, 1987, σελ. 414.

6. Μαρκής, 1990, σελ. 26-27.

7. Αυτό το πλαίσιο προμηθεύει τα μέλη με μη προβληματικές, κοινές πεποιθήσεις που μοιάζουν εγγυημένες και δεδομένες, αφού όσο καινούριες κι αν φαίνονται, συνδέονται κάθε φορά με προηγούμενες οικείες καταστάσεις (Habermas, 1987, σελ. 122-128).

8. Habermas, 1987, σελ. 138.

9. Habermas, 1976, σελ. 4-5.

10. Η υλική και συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου μπορούν να γίνουν πιο κατανοητές μέσα από τη συσχέτιση με τις θεμπεριανές έννοιες inner και outer need (Habermas, 1987, σελ. 138).

11. Habermas, 1987, σελ. 231.

12. Ο Habermas στο βιβλίο «Legitimation crisis» όπου πραγματεύεται φαινόμενα κρίσης, ήδη (1976, σελ. 41), εντοπίζει τη διείσδυση του συστήματος στις περιοχές της εσωτερικής και εξωτερικής φύσης (ακόμη, όμως, δεν αναφέρεται εκτεταμένα σε φαινόμενα απολίθωσης, αποικιοποίησης, αγκυροβολήματος).

13. Εδώ φαίνεται μια βασική διαφορά ανάμεσα στο Habermas και τον Parsons καθώς ο δεύτερος θεωρεί ότι τα κοινωνικοπαθολογικά φαινόμενα οφείλονται σε συστημική ανισορροπία. Ο Habermas αναφέρει: «(ο Parsons)... εφαρμόζει τον όρο «κρίση» με την έννοια μιας διαταραχής των διασυστημικών σχέσεων συναλλαγής, ανεξάρτητα από τις εμπειρίες των εμπλεκόμενων προσώπων και χωρίς αναφορά στα προβλήματα ταυτότητας» (Habermas, 1987, σελ. 292).

14. Habermas, 1987, σελ. 309.

15. Habermas, 1987, σελ. 310.

16. Habermas, 1987, σελ. 153.

17. Wellmer, 1983 Roderick, 1984, Habermas, 1987.

18. Μαρκής, 1990, σελ. 125.

19. «Η συστημική αυτονομία εξαρτάται από την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και από τη διαφοροποίηση των κανονιστικών δομών» (Habermas, 1976, σελ. 11).

20. Για την αποκοπή του νόμου από τα ηθικά κίνητρα βλ. Habermas, 1987, σελ. 309.

21. Wellmer, 1983, σελ. 32.

22. Habermas, 1986a.

23. Wellmer, 1983, σελ. 31.

24. Habermas, 1987, σελ. 305.

25. Habermas, 1986a.

26. Οι οργανισμοί εργασίας κερδίζουν αυτονομία καθώς γίνονται ουδέτεροι ως

προς τις συμβολικές δομές του βιόκοσμου δηλαδή, αδιάφοροι για την κουλτούρα, την κοινωνία και την προσωπικότητα. Ο Luhmann μιλάει σ' αυτή την περίπτωση για «αποανθρωποποίηση της κοινωνίας» (dehumanization of society). [To dehumanization σημαίνει κάθε αποκοπή των τυπικά οργανωμένων περιοχών δράσης από το βιόκοσμο, διαμέσου των μέσων κατεύθυνσης και όχι μόνο depersonalization = αποπροσωποποίηση], Habermas, 1987, σελ. 307-8.

27. Habermas, 1987, σελ. 335.

28. Habermas, 1986a, σελ. 96.

29. Ο Habermas δεν αντιλαμβάνεται τη συναίνεση όπως ο Compte, δηλαδή, ως σύγκλιση με περιορισμό της ελευθερίας· η συναίνεση για το Habermas προϋποθέτει την απουσία εξουσίας. Είναι η σύγκλιση που επιτυγχάνεται με βάση την ισχύ καθαρά λογικών επιχειρημάτων.

30. Habermas, 1986a, σελ. 141.

Βιβλιογραφία

- Arato-Cohen, «Η κοινωνία των πολιτών», *Λεβιάθαν*, 10, 1991.
- Bernstein R., *Habermas and Modernity*, MIT Press, Cambridge 1985.
- Berten A., «L' éthique et la politique», *Revue Philosophique de Louvain*, σ. 74-96, 1989.
- Δελγιώργη Α., «Η θεωρία του επικοινωνιακού λόγου του Habermas και η ένδεια της πραγματιστικής οπτικής», *Θεωρία και Κοινωνία*, 2:145-174, 1990.
- Giddens A., *Central problems in social theory*, McMillan, London, 1979.
- Giddens A., *Profiles and critiques in social theory*, McMillan, London, 1982.
- Gripp H., *Jurgen Habermas*, Schoningh, Munchen, 1987.
- Habermas J., *Toward a rational society*, Heinemann, London, 1971a.
- Habermas J., *Επιστήμη και τεχνική ως ιδεολογία*, Εκδ. 70, Αθήνα, 1971b.
- Habermas J., *Legitimation crisis*, Polity Press, Oxford, 1976.
- Habermas J., *Communication and the evolution of society*, Heinemann, London, 1979.
- Habermas J., *Αυτονομία και αλληλεγγύη*, Εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986a.
- Habermas J., *Theory of communicative action*, v. 1, Heinemann, Oxford, 1986b.
- Habermas J., *Theory of communicative action*, v. 2, Polity Press, Oxford, 1990a.
- Habermas J., *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Πλέθρον, Αθήνα, 1990a.
- Habermas J., «Για την κοινωνική ταυτότητα», *Λεβιάθαν*, 6:43-57, 1990b.
- Habermas J., «Ερωτήματα και αντερωτήματα», *Λεβιάθαν*, 9:49-73, 1990c.
- Μαρκής Δ., *Έλλογος κατακραυγή*, Εκδ. Σμίλη, Αθήνα, 1990.
- McCarthy T., *The critical theory of Habermas*, v. 1, 2, Polity Press, Cambridge, 1984.
- Rodredrick R., *Habermas and the foundations of critical theory*, MacMillan, Basingstoke, 1986.
- Tompson J., *On Ideology*, Polity Press, Oxford, 1984.
- Παπαδημητρίου Ε., «Η κριτική του Habermas στην επιστήμη και την τεχνική ως νομιμοποιητικά θεμέλια της ιδεολογίας της απόδοσης», *Θεωρία και Κοινωνία*, 3:117-133, 1990.
- Wellmer A., *Λόγος, ουτοπία και διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Έρασμος, Αθήνα, 1983.

Η «έννομος τάξις» του κράτους δικαίου

Στέλιος Κιμιώνης*

«Έτσι η «καθεστηκυία τάξις»
θεωρείται κάτι το φυσικό, το δεδομένο,
έξω από τη θέληση και τη δράση των ανθρώπων.
Η διαρκής βία που ασκεί, θεωρείται κανονική,
βία από τα πράγματα, ένα είδος φυσικής βίας,
σχεδόν μη βία, η νομιμότητα, το δίκαιον,
η «Έννομος Τάξις»¹.

Το είχε πει ο Χέγκελ, και άσχετα αν δικαιώθηκε ή όχι από την ιστορία, ωστόσο μια απόπειρα σκιαγραφήματος της έννοιας του Κράτους προσκρούει αναγκαστικά στο Γερμανό φιλόσοφο: πράγματι δεν μπορεί ο λαός να αυτοκυβερνηθεί; Χρειάζεται το κράτος –την πραγμάτωση της «Απόλυτης Ιδέας», την κορυφαία βαθμίδα του «Αντικειμενικού Πνεύματος»; Η απάντηση σε αυτό το ζήτημα υποχρεώνει σε μια θεωρητική επεξεργασία, η οποία θα υπογραμμίζει την εξασφάλιση της αποδοχής του Κράτους (μέσα από τους ίδιους τους μηχανισμούς του), και την επισφράγιση της πρωτοκαθεδρίας του στον πολιτικό (και όχι μόνο) στίβο. Μια διαπραγμάτευση του Κράτους, δηλαδή, που λαμβάνοντας υπόψη τις καταθέσεις της πολιτικής φιλοσοφίας –ήδη από τους Χομπς, Λοκ, Ρουσσώ, μέχρι και τον σύγχρονο στοχασμό– θα προσπαθεί να καταδείξει στην ολότητά του το γεγονός ότι ο χώρος του κοινωνικού-καθημερινού έχει διαμορφωθεί σε καθοριστικό βαθμό από την θεσμική και υλική υπερ-αρμοδιότητα της κρατικής εξουσίας.

* Τεταρτοετής φοιτητής του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης. Η παρούσα εργασία αποτελεί μέρος εισήγησης στο σεμινάριο: «Η κρίση της πολιτικής» (Εαρινό εξάμηνο 1991).

Θέτοντας το (αστικό) Κράτος Δικαίου σαν την πρωταρχική αναλυτική κατηγορία της διερεύνησης, σημαίνει ότι εκτεινόμαστε χρονικά από το κλασσικό φιλελεύθερο Κράτος, μέσα από την εξέλιξη του στην υποκατηγορία του δημοκρατικού², για να φτάσουμε στις έννοιες του κοινωνικού Κράτους και του Κράτους Πρόνοιας. Αυτό δεν γίνεται εξαιτίας μιας σφαιρής υπόθεσης πως μπορούν εύκολα να μελετηθούν οι διαφορετικές αποχρώσεις του Κράτους Δικαίου, του οποίου κάθε υποκατηγορία τονίζει ιδιαίτερες (αν και σε μια λογική αλληλουχία) ιστορικές-κοινωνικές συντεταγμένες. Όμως πρέπει να δωθεί έμφαση στην μοναδική συνεκτικότητα που το χαρακτηρίζει, και στο ότι μέσα από την μονοπωλιακή διεκδίκηση της θέσπισης κανόνων δικαίου απέκτησε τη δυνατότητα της ρύθμισης της κοινωνικής-πολιτικής ζωής (φιλελεύθερο Κράτος), που στις μέρες μας εξελίχθηκε σε αδιαφιλονίκητο φορέα της οργάνωσής της (κοινωνικό Κράτος). Έτσι η έννοια του δικαϊκού κανόνα δεν θεωρείται «μεταφυσική» επιλογή συγκεκριμένων ατόμων ή ακόμα περισσότερο σαν το απαραίτητο τεχνικό μέρος της σύνθεσης της «γενικής βούλησης»³ (Ρουσσώ) η οποία εστιάζει τις «ιδιαιτερες βουλήσεις» συμφιλιώνοντάς τες μέσα σε ένα «καθολικό και λογικό» Κράτος. Ο κανόνας δικαίου αντικατοπτρίζει τις κοινωνικο-οικονομικές συνιστώσες που τον ανέπτυξαν και τον επέλεξαν και όχι το στάδιο μιας (αστικής) εξελικτικής «εκλογίκευσης» της κοινωνίας από το Κράτος.

Από αυτή την άποψη, μπορούμε να το θεωρήσουμε «επιτυχημένο»: δεν απέκρυψε ποτέ τις προθέσεις του, δεν σταμάτησε να διακηρύσσει και να προβάλλει τη θέλησή του. Το μοντέλο που έχει επιβάλλει, στα πλαίσια του οποίου είναι δυνατή—και συνάμα ανεκτή—η άσκηση της πολιτικής είναι, πλέον, αδιαμφισβήτητο. Το αστικό κράτος έγινε εθνικό, κυριολεκτικά και όχι ιδεολογικά, κράτος: τα συμφέροντα που προασπίζει είναι και τα συμφέροντα της εργατικής τάξης⁴, της κοινωνίας των ιδιωτών, ή εν τέλει όποιο άλλο όνομα δώσουμε στις δυναστευόμενες μάζες κατά την ορολογία του Πουλαντζά.

Θα πρέπει να αναχθούμε στη Γαλλική Επανάσταση και στην τροπή που πήρε η κοινωνικοπολιτική ιστορία έκτοτε, για να ανιχνεύσουμε την μετεξέλιξη των προηγούμενων κρατικών μηχανισμών, στο φιλελεύθερο Κράτος, ή Κράτος Δικαίου. Καθώς λοιπόν αλλάζουν οι παραγωγικές, άρα και οι κοινωνικές σχέσεις από τον ύστερο Μεσαίωνα και πέρα, και υποσκελίζεται το θρησκευτικής απόχρωσης φυσικό δίκαιο (το άτομο στη δικαιοδοσία του Θεού, πρέπει να αποδέχεται την φυσική τάξη των πραγμάτων ως έχει), τη θέση του καταλαμβάνει η νομικοπολιτική ιδεολογία. Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής που σιγά σιγά επιβλήθηκε, σε αντιστοιχία πάντα με τις πολιτικές κατακτήσεις της αστικής τάξης, άλλαξαν το προσκήνιο: το άτομο πλέον, πρέπει να βιώνει την οικονομική του εξάρτηση ως τη φυσιολογική, και γίνεται—μέσα σε ένα καθεστώς φιλελευθερισμού και διάκρισης των εξουσιών—«δικαιϊκό» υποκείμενο δικαίου. Η νομικοπολιτική ιδεολογία σκοπό έχει να «εξασφαλίζει την απαραίτητη συγκατάθεση των ατόμων στις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής, επιτρέποντας με τον τρόπο αυτό την αναπαραγωγή τους»⁵.

Το δίκαιο επιφορτίζεται με την ευθύνη δύο λειτουργιών: ρυθμίζει τις κοινωνικές σχέσεις, επιβάλλοντας ή απαγορεύοντας συμπεριφορές (επιβολή) ενώ, ταυτόχρονα επιχειρεί να πείσει για την αναγκαιότητα του συστήματος κανόνων του (υποβολή) για να διασφαλίσει τη συνοχή του κοινωνικού σχηματισμού: έτσι το

δίκαιο αναλύεται διαλεκτικά, ανήκοντας συγχρόνως τόσο στον κατασταλτικό, όσο και στον ιδεολογικό κρατικό μηχανισμό⁶. Σε αυτό το σημείο, ο νόμος διαχωρίζει δύο σφαίρες εποπτείας: απέναντι στο κράτος (πολιτική κοινωνία) και απέναντι στην κοινωνία των ιδιωτών, το χώρο που αποτελεί την οικονομική σφαίρα της κοινότητας· η *société civile*, καθώς ορίζεται ως ο χώρος της ελεύθερης δραστηριότητας των ατόμων, διαμορφώνει το δικό της δίκαιο, το *droit civil*, που αντιμετωπίζει ελεύθερα και ίσα μεταξύ τους άτομα».

Έτσι, μια ιδεολογική κατασκευή, όπως αυτή της διαφοροποίησης της πολιτικής κοινωνίας από την ιδιωτική τοποθετεί το χώρο δράσης του κράτους μόνο στην πρώτη· το τελευταίο δεν επεμβαίνει στις αντιδικίες των ατόμων, παρά με το να έχει συστηματοποιήσει τους κανόνες που πρέπει να λάβουν υπόψη τους (ποινικός νόμος), αλλά και τους οργανισμούς εκείνους που θα διευθετήσουν τις διαφορές (δικαστική εξουσία). Κατ' αυτό τον τρόπο, το φιλελεύθερο Κράτος παρουσιάζεται αποστασιοποιημένο από τις εσωτερικές διαμάχες που δεν το «αφορούν» και κατοχυρώνεται ως ο μοναδικός δυνατός ρυθμιστής της ευταξίας, της ανάπτυξης, της απρόσκοπτης εξέλιξης, της προόδου. Η νομική ειρήνη γίνεται «αστική» ειρήνη⁷. Η εξασφάλιση της κοινωνικής ειρήνης λοιπόν, όπως την έβλεπε η αστική τάξη, έγινε δυνατή μέσα από το νόμο· το Σύνταγμα, ο συντακτικός νόμος έρχεται να εκφράσει τις κοινωνικοοικονομικές δομές, αλλά και να τις ρυθμίσει· γιατί το νομικό-πολιτικό σύστημα διατηρεί μία «σχετική αυτονομία»⁸ απέναντι στις προηγούμενες, έτσι ώστε να επηρεάζει και αυτό καθοριστικά την ιστορική εξέλιξη.

Η αναγκαία όμως συνθήκη που επιτρέπει στο νόμο να *εκφράσει* και να *ρυθμίσει*, είναι η καταναγκαστική του διάσταση· οι παραπομπές της κρατικής εξουσίας στο δήθεν «κοινωνικό συμβόλαιο» είναι, βέβαια, μια πλάνη για την απόσπαση της συναίνεσης (*consensus*) από την πλευρά του κοινωνικού σώματος. Η αλήθεια βρίσκεται στην πραγματικότητα του βίαιου εξαναγκασμού. Με τα λόγια του Max Weber: «Τελικά μπορεί κανένας να ορίσει το κράτος κοινωνιολογικά μόνο από ένα ειδικό μέσον, που του είναι κατάλληλο, όπως σε κάθε πολιτική οργάνωση, δηλαδή από τη χρήση της φυσικής βίας... μπορούμε να πούμε ότι το κράτος είναι η κοινότητα εκείνη των ανθρώπων, που διεκδικεί (αποτελεσματικά) το μονοπώλιο στη νόμιμη χρήση της φυσικής βίας, μέσα σε ένα ορισμένο έδαφος –το «έδαφος» είναι ένα από τα χαρακτηριστικά του κράτους»⁹.

Ο νόμος γίνεται ο «κώδικας της οργανωμένης δημοσίας βίας»¹⁰: οργανώνει την καταστολή αυτών που δεν συμμορφώνονται με τους νομικούς κανόνες, προσδιορίζει τις μεθόδους επιβολής της, αλλά και την εφαρμόζει μέσα από τους μηχανισμούς του. Ο νόμος λοιπόν ασκεί βία στην κοινωνία, στο όνομα της ίδιας της κοινωνίας. Αυτό δεν αποτελεί αντίφαση: η νομική διά-ταξη ούτως ή άλλως λειτουργεί με περισταλτικό τρόπο, είτε ανάγεται θεωρητικά στη συναίνεση που προέρχεται από το κοινωνικό συμβόλαιο, είτε ακριβώς επειδή κυριαρχεί ένα ηγεμονικό μπλοκ εξουσίας, που συγκρούεται με το κοινωνικό σώμα. Έτσι όμως ο νόμος γίνεται μια ιδεολογία της βίας· χωρίς να σημαίνει πως ο νόμος δραστηριοποιείται συνεχώς προς μια βίαιη κατεύθυνση, ωστόσο η μονοπωλιακή κρατική βία ή τέλος πάντων βία υπό την αιγίδα της, είναι περισσότερο καθοριστική από ποτέ, ακόμα και αν έχει μειωθεί η συχνότητά της·

Γιατί ακριβώς επειδή το κράτος κατέχει το νόμιμο μονοπώλιο της, είναι σε

θέση να διαμορφώνει εκείνο το πλαίσιο που του επιτρέπει να δημιουργεί τις απαραίτητες τεχνικές συναίνεσης. Η φυσική βία του νόμου θα δράσει μόνο στις αναγκαίες περιστάσεις· όμως καθορίζει τα πειθαρχικά και ιδεολογικά όργανα, εγκαθιδρύει την κυριαρχία του κράτους (ως μηχανισμού και συνακόλουθα ως της εκάστοτε εξουσίας) με το να την εσωτερικεύει στα άτομα· αναδεικνύει το «πειθεί και βία» του Πλάτωνα. Η βία που εμπεριέχει ο νόμος είναι η ασφαλιστική βαλβίδα του κράτους: χρησιμοποιείται άμεσα και φανερά μόνο όταν δεν έχει λειτουργήσει έμμεσα και υποβλητικά. Ο λόγος του κράτους είναι ένας λόγος που αφορά τη νομοτελειακή περισταλτική δράση του· ακολουθεί την «εσωτερική φωνή» της παγίωσης της εξουσίας του, που καταδειχνει προς τη συνεχή πρόληψη των κατάλληλων μέτρων ώστε να αποφεύγονται οι κοινωνικές αντιδράσεις. Η αναδιπλωτική ικανότητα του νόμου είναι εξαιρετικά λειτουργική: όσο περισσότερο διαθέτει την ευχέρεια άσκησης καταναγκασμού, τόσο λιγότερο κάνει τη χρήση του.

Εδώ θέβαια έχει διαδραματίσει το ρόλο της η (φιλελεύθερη) ανάπτυξη της έννοιας της κοινωνικής ειρήνης, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της προόδου των αντιλήψεων: η χρήση της βίας θεωρείται βάρβαρη, κατάλοιπο ενός συγκεκριμένου ειδεχθούς παρελθόντος του ανθρώπου. Είναι φυσικό να στηρίζεται η αστική σύμπνοια στις «πολιτισμένες» μεθόδους διευθέτησης των ζητημάτων· πόσο μάλλον που το κράτος παρέχει αυτή τη δυνατότητα με τους δικαστηριακούς οργανισμούς του. «Στη σύγχρονη αστική τάξη κάθε τι που απομακρύνει την ιδέα της βίας είναι θαυμάσιο. Οι δικοί μας αστοί επιθυμούν να πεθάνουν εν ειρήνη. Ύστερα απ' αυτούς ας έρθει ο κατακλυσμός», θα πει ο Ζωρζ Σορέλ¹¹.

Θα πρέπει να αναφερθεί και μια άλλη παράμετρος: ο κοινωνικός πόλεμος, οι συνεχείς ανταγωνισμοί των κοινωνικών ομάδων, δεν μπορούν θέβαια να επικαλυφθούν από το κράτος· το κράτος δεν ταυτίζεται με την έννοια της εξουσίας. Η τελευταία είναι μια πολύ σύνθετη αλλά και διάχυτη σχέση μέσα στον κοινωνικό ιστό. Έτσι το κράτος δεν δύναται να αναχαιτίζει πλήρως, να ματαιώνει εξ ολοκλήρου τις ταξικές συγκρούσεις. «Οι σχέσεις (εξουσίας), όπως συμβαίνει και με τον κοινωνικό κατακερματισμό της εργασίας και την πάλη των τάξεων, υπερφαλαγγίζουν σημαντικά το κράτος» παρατηρεί ο Νίκος Πουλαντζάς¹². Η κρατική εξουσία γνωρίζει ότι δεν διαθέτει την πληρεξουσιότητα όλου του κοινωνικού σώματος και γι' αυτό προχωρά σε ένα διαχωρισμό, σε μια διαίρεση και «γκεττοποίηση» κάποιων στρωμάτων που θεωρούνται εχθρικά απέναντί της. Συστήνει έτσι την κατηγορία του «εσωτερικού εχθρού», μια έννοια που προέρχεται από τον ορισμό του πολιτικού από τον Carl Schmitt, ο οποίος έκανε τη διάκριση ανάμεσα σε Φίλο και Εχθρό¹³. Η έννοια αυτή περιλαμβάνει (ή μπορεί να συμπεριλάβει) τις κοινωνικο-πολιτικές εκείνες δυνάμεις που αμφισβητούν και αντιστρατεύονται τον κρατικό μηχανισμό σε μια γκάμα που αρχίζει με μια ήπια αντιπαράθεση μαζί του έως και την ριζική αμφισβήτησή του· σε κάθε περίπτωση, οι αστικο-φιλελεύθερες διακηρύξεις περί πλουραλισμού και κοινωνικών δικαιωμάτων καταρρίπτονται, κάτω από το βάρος της επιβίωσης της εξουσίας.

Όπως γράφει ο Μαρκούζε: «Ο πλουραλισμός έχει μια απατηλή ιδεολογική υφή. Δεν περιορίζει τη χειραγώγηση και την συναρμογή, αντίθετα τις γενικεύει· δεν εμποδίζει την αναπόφευκτη ενσωμάτωση, την διευκολύνει. Οι φιλελεύθεροι θεσμοί ανταγωνίζονται με τους αυταρχικούς θεσμούς στο να κάνουν τον εχθρό

μια θανάσιμη απειλή στο εσωτερικό του συστήματος... Γιατί ο εχθρός είναι διαρκώς παρών. Δεν εμφανίζεται μόνον επεισοδιακά στις στιγμές κρίσης, αλλά είναι παρών και στη φυσιολογική κατάσταση των πραγμάτων. Είναι το ίδιο απειλητικός σε καιρό ειρήνης όπως και σε καιρό πολέμου... ο εχθρός είναι το φάντασμα της απελευθέρωσης»¹⁴.

Σε αυτή την περίπτωση, όπου δεν μεθοδεύεται η βία και ο καταναγκασμός, δηλαδή τα πρωταρχικά αλλά και τα έσχατα μέσα επιβολής, η απάντηση είναι η διεύρυνση της ποικινοποίησης, που δυνητικά μπορεί να φτάσει στην πλειοψηφία της κοινωνίας, και τότε φανερώνεται η κρίση του συστήματος, η κρίση που μεταβάλλει το κράτος δικαίου σε ποινικό κράτος. Γιατί το τελευταίο προκειμένου να επιτύχει την μεγαλύτερη δυνατή συναίνεση-συμμόρφωση προς τις επιταγές του, «ενδυναμώνει ασταμάτητα τις διωκτικές και ποινικές αρμοδιότητες των κατασταλτικών θεσμών του και σταδιακά τείνει να μεταβάλλει την κοινωνία σε ένα τεράστιο και τερατώδη μηχανισμό ταξινόμησης και παραγωγής «κατηγορητριών», ποινικών μητρώων και νομικο-κοινωνικών status»¹⁵.

Η εξουσία, με την απειλή του κολασμού, κατόρθωσε να διαρθρώσει ένα «διάγραμμα» μηχανισμών πειθαρχίας που επιτρέπουν την ευθυγράμμιση του ατόμου προς την κυρίαρχη ισχύουσα συμπεριφορά –πράγμα που έχουν επιτύχει να καταδείξουν και οι μελέτες του Μισέλ Φουκώ. Σύμφωνα με τον ίδιο «... κατά μεγάλο μέρος, σαν δύναμη παραγωγής το σώμα περιβάλλεται με σχέσεις εξουσίας και κυριαρχίας· αλλά, αντίθετα, δεν είναι δυνατόν να αποτελέσει δύναμη εργασίας παρά μονάχα αν ενταχθεί σε ένα σύστημα καθυπόταξης (όπου η ανάγκη είναι επίσης ένα πολιτικό όργανο προσεκτικά ρυθμισμένο, υπολογισμένο και χρησιμοποίησιμο)· το σώμα μετατρέπεται σε χρήσιμη δύναμη μόνο αν γίνει σώμα παραγωγικό και σώμα καθυποταγμένο»¹⁶. Η εξουσία λοιπόν επιβάλλεται συγχρόνως με το δίκαιο, το νόμο, τον κολασμό, αλλά και την τεχνική, την κανονικοποίηση, τον έλεγχο. Το κράτος δεν περιορίζεται στη μονοσήμαντη βία ή επέμβαση, αλλά χρησιμοποιεί για το πλάσιμο της ατομικότητας «ένα σύνολο τεχνικών της γνώσης (επιστήμη) και πρακτικών της εξουσίας που ο Φουκώ ονόμασε πειθαρχίες (disciplines)» θα πει ο Πουλαντζάς¹⁷.

Κοντολογία, η εσωτερικευση, η ενσωμάτωση των κυρίαρχων νορμών και όχι μόνο των γενικών επιταγών που οφείλονται να τηρούνται, είναι ένα μέτωπο που χαρακτηρίζει την κρατική εξουσία. Ο κεντρικός άξονας του μονοπωλίου της βίας που διαθέτει το κράτος εξακτινώνεται όχι μόνο προς την άσκηση του καταναγκασμού, αλλά και προς την κανονικοποίηση και πειθάρχηση των συμπεριφορών εκείνων που εναρμονίζονται προς τα κυρίαρχα προτάγματα. Πράγμα που «σημαίνει (με μια έννοια που διαφέρει κατά περίπτωση) την εγκατάλειψη της αυτονομίας (αυτονομίας της σκέψης, θέλησης, δράσης), την εξάρτηση της ατομικής κρίσης και της ατομικής θέλησης στα προδιδομένα περιεχόμενα, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο, ώστε τα περιεχόμενα αυτά δεν αποτελούν το «υλικό» για την καινούργια θέληση του ατόμου, αλλά παίρνονται όπως είναι και ισχύουν σαν δεσμευτικές νόρμες για την κρίση του και τη θέλησή του «σύμφωνα με τον Μαρκόζε»¹⁸.

Η ιδιωτικοποίηση (ως οικονομικός και νομικός λόγος), η εξατομίκευση (ως μια νόρμα για τη δημιουργία-επιβολή μιας κοινής και ενιαίας συνείδησης) έχουν μια διπλή λειτουργία: παραθέτουν μεν το άτομο τυπικά ελεύθερο, καθώς γίνονται

σεβαστές οι ιδιαιτερότητές του –αλλά αυτές ακριβώς τις ιδιαιτερότητες προσπαθεί η κρατική εξουσία να καναλιζάρει κατάλληλα ώστε και να προσαρμόζονται στα πρότυπά της, αλλά και να μην αντιτίθενται στον αδιάψευστο Λόγο της. Και εδώ βρίσκεται ένα εξαιρετικά κομβικό στοιχείο για την κατανόηση της κρατικής εξουσίας και του πλέγματος του κρατικού μηχανισμού: το ότι το κράτος διαθέτει το μονοπώλιο της νόμιμης φυσικής βίας, όπως αυτή παγιώνεται από τους δικαίους οργανισμούς (δικαστήρια, στρατός, αστυνομία κ.λπ.), δεν αρκεί να εξηγήσει τη δεινότητά του.

Γιατί η βία δεν είναι ένα μονοδιάστατο φαινόμενο στον καπιταλιστικό σχηματισμό: ουσιαστικά είναι συνυφασμένη με το δίκαιο, αποτελώντας τα δύο αυτά συστατικά το πραγματικό πρόσωπο του αστικού κράτους· η πιθανότητα της άσκησής της είναι καθοριστική και καθοριζόμενη από αυτό που ονομάζουμε κράτος του νόμου και της τάξης. Αυτή η διπλή, αλλά ενιαία πραγματικότητα «βρίσκεται μόνιμα στη βάση των τεχνικών μέσων της εξουσίας και των μηχανισμών της συναίνεσης, ανήκει στο πλέγμα των πειθαρχικών και ιδεολογικών οργάνων και πλάθει την υλικότητα του κοινωνικού σώματος πάνω στο οποίο ασκείται η κυριαρχία, ακόμα κι όταν αυτή η βία δεν ασκείται απευθείας»¹⁹.

Ένα άλλο βασικό στοιχείο, επακόλουθο της ενιαίας υπόστασης βίας-δικαίου είναι το μονοπώλιο της γνώσης από το αστικό κράτος. Γιατί το τελευταίο είναι που οικειοποιήθηκε και ανέπτυξε στα όριά του την άποψη του Καρτέσιου πως «η γνώση είναι δύναμη». Υιοθετεί λοιπόν την επιστήμη ως τον κατεξοχήν οδηγό της ορθολογικής διακυβέρνησης, και έτσι πιστοποιεί ακόμα περισσότερο την πεποίθηση-ιδεολόγημα που σπείρει πως μόνο αυτό μπορεί να οικοδομήσει μια κοινωνία ευνομούμενη και ευτυχισμένη. Η τεχνολογία γίνεται και αυτή στήριγμα του κράτους· ακόμα και αν κάποτε δημιουργούνται ανωμαλίες, πάλι αυτήν επικαλείται. Γιατί παίρνοντας το κράτος την επιστημονική γνώση τη μετατρέπει σε τυπικό διαχωρισμό από το κοινωνικό σώμα (την παραγωγή). Η ίδια νομικοπολιτική ιδεολογία παίρνει τη μορφή των τεχνοκρατικών αποφάσεων, μιας ορισμένης τεχνολογίας ελέγχου, όπου η «επιστημονική» (άρα χειραφετημένη) μελέτη και το πόρισμα του «ειδικού» εμπειρογνώμονα, αφομοιώνονται στην άσκηση της εξουσίας· πόσο μάλλον που εξαρτά τους «διανοούμενους» οικονομικά, και τους στελεχώνει σαν υπαλλήλους του.

Από εδώ και πέρα το κράτος ελέγχει και την παραγωγή και τη χρησιμοποίηση της γνώσης, μέσα από κανάλια αλλά και προς κατευθύνσεις, που το ίδιο έχει συγκεκριμενοποιήσει. Η σχέση εξουσίας-γνώσης είναι ο ίδιος ο λόγος του κράτος· από εκεί και πέρα ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας και η «απαραίτητη» αλλά και ανυπέρβλητη εξειδίκευση οδηγεί στον παροπλισμό της επιστημονικής κοινότητας, στη διαδικασία αφομοίωσης αλλά και έντεχνης αξιοποίησής τους από το κράτος. Έτσι το κράτος διατηρώντας τα μονοπώλια της βίας-δικαίου, και γνώσης-επιστήμης συνακόλουθα αποκτά και το μονοπώλιο της οργάνωσης· όχι μόνο είναι εγγυημένη η «σωστή» διακυβέρνηση, που δεν τίθεται πλέον μόνο με όρους πολιτικής, αλλά και επιστήμης (επιστήμη της πολιτικής), αλλά τελικά το οποίο πρόβλημα προκύψει στον κοινωνικό ιστό μπορεί να βρει τη λύση του μέσα από-στο κράτος. Ανάγεται σε μια υπερ-πραγματικότητα, σε ένα επίπεδο σχεδόν μεταφυσικό, η εκκοσμημένη πληρότητα.

Η εκλογίκευση, η επιστημονικότητα, η οργανωτική λειτουργία, η ορθολογι-

κότητα γίνονται οι επίσημες σφραγίδες του κράτους²⁰. Πέρα ή πάνω από αυτό δεν μπορούν να υλοποιηθούν, παρά μένουν εικασίες. Έτσι το κράτος κάνει ένα πέρασμα και γίνεται Κράτος-Αλήθεια. Οτιδήποτε δεν συμφωνεί με τις νόρμες του ή ποινικοποιείται και διώκεται ή θεωρείται εχθρικό υποκείμενο και περιθωριοποιείται ή από την άλλη, νομιμοποιείται και αποδυναμώνεται.

Σημειώσεις

1. Λαμπρίδης Μανώλης, «Έννομος Τάξις», *Μαρτυρίες*, 1962, αναδημοσίευση στο Conroy, 11, 1989.

2. Η διάκριση ανάμεσα στο φιλελεύθερο και στο δημοκρατικό κράτος, όπως την κάνει ο Αριστόβουλος Ι. Μάνεσης, στο άρθρο του «Η κρίση των θεσμών της φιλελεύθερης δημοκρατίας και το Σύνταγμα», *Σύγχρονα Θέματα*, 8, Περίοδος Β', 1980.

3. Για την έννοια της «γενικής Βούλησης», «κοινού καλού», «γενικού συμφέροντος», δες και Γιώργος Σ.Π. Κατρούγκαλος «Η νομική και ιδεολογική λειτουργία του γενικού συμφέροντος», *Δίκαιο και Πολιτική*, 19-20, χχ.

4. Αναφερόμαστε εδώ (κυρίως) σε μια σειρά Ιταλών θεωρητικών, όπως ο Bobbio, ο Ingraio, Τρόντι κ.λπ., που επικεντρώνουν στη διεύρυνση της δημοκρατίας καθώς αυτή δεν ανήκει μόνο στην αστική τάξη, αλλά και στους αγώνες της εργατικής τάξης, και ως εκ τούτου, η πορεία «μέσα από τους θεσμούς» και η συμμετοχή και ενδυνάμωση του κοινοβουλευτικού συστήματος είναι επιβεβλημένη για τον εκδημοκρατισμό. Βλ. και Λουίτζι Φεραγιόλι, *Αυταρχική Δημοκρατία και Κριτική της Πολιτικής*, Αθήνα, Στοχαστής, 1985, σελ. 23 εφ., καθώς και Martin Carnoy, *Κράτος και Πολιτική Θεωρία*, Αθήνα, Οδυσσεύς, 1990, σελ. 219 εφ.

5. Παπαχρήστου Θανάσης, *Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία του Δικαίου*, Α, Το θεωρητικό πλαίσιο, Αθήνα-Κομοτηνή, Σάκουλας, 1985, σελ. 92.

6. Παπαχρήστου Θανάσης, όπ.π., σελ. 78 εφ.

7. Είναι πολύ σημαντική η σχετική παρατήρηση των Φ. Σατελέ, Σ.Π. Κρουσνέρ «Η θεωρία του δημόσιου δικαίου ασχολείται με την κυριαρχία του Κράτους, ενώ η ατομική ελευθερία (ιδιαίτερα της ιδιοκτησίας) αποτελεί τον άξονα της θεωρίας του ιδιωτικού δικαίου· ο χωρισμός των δύο δικαίων παραμένει σεβαστός σε όλη του τη μυθολογία· η κυριαρχία ενός κράτους που απλώς επαγρυπνεί για τη δημόσια τάξη δεν μπορεί να δημιουργεί πρόβλημα, ούτε άλλωστε η ελευθερία των μελών του που ασκείται με την τήρηση των νόμων για τους οποίους συμφωνούν εξορισμού, αφού με τον έναν ή τον άλλον τρόπο αυτά είναι ο «αρχικός» αυτοργός τους. Η θαυμάσια αυτή ταυτολογία μετέτρεψε την νομική ειρήνη σε «αστική ειρήνη». Το σύστημα, «βουλώνεται» έντεχνα μόλις φανούν κάποιες ρωγμές». «Οι Πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα – Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης», Αθήνα, Ράππας, 1988, σελ. 530.

8. Ο όρος είναι δανεισμένος από το Νίκο Πουланτζά, όπως υπάρχει διάσπαρτος στο «Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις», Αθήνα, Θεμέλιο (2 τόμοι), 1985 (γ' έκδοση).

9. Weber Max, *Η Πολιτική ως επάγγελμα*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1987, 6' έκδοση, σελ. 96-97.

10. Νίκος Πουλαντζάς, *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, Αθήνα, Θεμέλιο,

1984, σελ. 109.

11. Ζωρζ Σορέλ, *Σκέψεις πάνω στη βία*, Αθήνα, Αναγνωστίδης, χχ, σελ. 62.

12. Νίκος Πουланτζάς, *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, όπ.π., σελ. 51.

13. Καρλ Σμιττ, *Η έννοια του Πολιτικού*, Αθήνα, Κριτική, 1988, ιδιαίτερα σελ. 52 εφ.

14. Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1971, σελ. 76.

15. Κλεάνθης Γρίβας, *Η Εξουσία της Βίας*, Θεσσαλονίκη, Ιανός, 1987, σελ. 51.

16. Μισέλ Φουκώ, *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η Γέννηση της Φυλακής*, Αθήνα, Ράππας, 1989, σελ. 38.

17. Νίκος Πουλαντζάς, *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, όπ.π., σελ. 115.

18. Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Εξουσία και Οικογένεια*, Αθήνα, Κάλβος, 1976, σελ. 7.

19. Νίκος Πουλαντζάς, *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, όπ.π., σελ. 115.

20. Πρόκειται για αυτό που τονίζει ο Πανταζής Τερλεξής: «Ο νόμος μετατρέπεται σε εξισοροπιστική, ομαλοποιητική παρέμβαση. Η τάξη επιβάλλεται όχι με ποινές, αλλά με τον έλεγχο και τη χειραφέτηση. Η εξουσία παίρνει εξειδικευμένες μορφές και ασκείται σε διαφορετικά επίπεδα. Μ' αυτό τον τρόπο ξεπερνιούνται τα πολιτικά όρια και οι κρατικοί φορείς. Ο γραφειοκρατικός νόμος δηλαδή, με την έντεχνη, χειραφετική και καθολική του όψη σε όλη του τη μεγαλοπρέπεια». «Ο Γραφειοκρατικός Νόμος. Η πολιτική Κοινωνιολογία του Δικαίου», Αθήνα, Παπαζήσης, 1987, σελ. 147.



Συνέδρια - Ανακοινώσεις

Η 86η Συνάντηση της Αμερικάνικης Κοινωνιολογικής Ένωσης: Συνοπτική παρουσίαση και κριτικά σχόλια

Φίλιππος Νικολόπουλος*

Η φετεινή συνάντηση της Αμερικανικής Κοινωνιολογικής Ένωσης (A.S.A.) πραγματοποιήθηκε στο Cincinnati του Ohio από τις 23 έως τις 27 Αυγούστου. Το κεντρικό της θέμα ήταν «Ο Κόσμος των Εθνικών Σχέσεων». Η επιλογή του θέματος από την οργανωτική επιτροπή έγινε, απ' ό,τι φαίνεται, με κριτήρια επικαιρότητας και τρέχοντος ενδιαφέροντος όχι μόνο των κοινωνικών επιστημόνων, αλλά και της διεθνούς κοινής γνώμης γύρω από τις σύγχρονες εθνικιστικές διαφορές, διαμάχες και εξάρσεις. Γι' αυτό, κατά την γνώμη μας, η επιλογή ήταν ορθή κι έδωσε την ευκαιρία ν' αναδειχθούν, ν' αναλυθούν και να συζητηθούν ζητήματα, που για δεκαετίες απασχολούσαν κάθε κοινωνία και κράτος, που ουσιαστικά χαρακτηρίζεται από πολυποίκιλες καταστάσεις αλληλεπίδρασης, αφομοίωσης, συγχώνευσης ή και απλής συνύπαρξης επί μέρους ξεχωριστών εθνικών και φυλετικών ομάδων.

Όπως κι ο προηγούμενος πρόεδρος της A.S.A. Stanley Lieberman, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Harvard, υπογράμμισε στο προλογικό σημείωμα, που έγραψε για το πρόγραμμα του συνεδρίου, τα εθνικά και φυλετικά ζητήματα απασχολούσαν ανέκαθεν την αμερικάνικη κοινωνιολογία. Κι αυτό διότι η ίδια η σύνθεση της αμερικάνικης κοινωνίας έχει στην ρίζα της μια εκτεταμένη ποικιλία από ομάδες διαφορετικής εθνικής και φυλετικής προέλευσης, που μέσα από διαδοχικές διαδικασίες συγχώνευσης και αφομοίωσης ενοποιήθηκαν τελικά σ' ένα ενιαίο έθνος.

Υπενθυμίζουμε πόσο πολύ η λεγόμενη οικολογική σχολή του Σικάγου (Park, Burgess, MacKenzie κ.ά.) ασχολήθηκε με τον «κύκλο των φυσικών διαδικασιών»,

* Ειδικός Επιστήμονας Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

που παρατηρείται όταν δυο ξεχωριστές κοινωνικές ομάδες –κυρίως διαφορετικών πολιτιστικών προτύπων και διαφορετικής φυλετικής ή εθνικής προέλευσης– αρχίζουν να έρχονται σ' επαφή και να δημιουργούν μεταξύ τους πλέγμα συνεχών αλληλεπιδράσεων. Ακόμη μπορούμε ν' αναφέρουμε μεγάλο αριθμό σημαντικών Αμερικανών κοινωνιολόγων (W.I. Thomas, Florian Znaniecki, E.B. Reuter, L. Wirth, E.F. Frazier, R.M. Williams, A.M. Rose, J.M. Yinger, W.J. Wilson, R. Merton, Hubert M. Blalock, J. Coleman κ.ά.), που έχουν ασχοληθεί με ζητήματα εθνικών σχέσεων ή ακόμη περισσότερο, έχουν αφιερώσει ένα μεγάλο μέρος του ερευνητικού τους έργου σ' αυτή την κατεύθυνση.

Όπως είναι γνωστό, η ετήσια συνάντηση της ASA παίρνει μορφή πανηγυρική κι αποτελεί ουσιαστικά ένα ετήσιο διεθνές κοινωνιολογικό forum κι ένα χώρο συνάντησης κι ανταλλαγής απόψεων κοινωνικών επιστημόνων απ' όλα τα μέρη του κόσμου. Βέβαια ο υποφαινόμενος θα ήθελε εδώ να παρατηρήσει ότι η συμμετοχή των Ελλήνων πανεπιστημιακών και γενικότερα Ελλήνων κοινωνιολόγων στο συνέδριο –και μιλάμε γι' απλή παρακολούθηση και τυχόν παρεμβάσεις και όχι οπωσδήποτε για επιστημονική ανακοίνωση– ήταν ελάχιστη, πράγμα το οποίο πρέπει έντονα να προβληματίσει το χώρο της ελληνικής κοινωνιολογίας, τουλάχιστον στον τομέα επικοινωνίας, ενημέρωσης και συμμετοχής στις διεθνείς αναζητήσεις κι εξελίξεις της σύγχρονης κοινωνιολογικής επιστήμης.

Η αμερικάνικη κοινωνιολογία στο σύνολό της διαθέτει μεγάλο ερευνητικό πλούτο και περιλαμβάνει μια ιδιαίτερα εκτεταμένη ποικιλία θεμάτων και προβλημάτων, για τα οποία υπάρχουν εξειδικευμένες έρευνες. Και δεν αναφέρομαι μόνο στις εμπειρικές –ποσοτικές και ποιοτικές– έρευνες για τις οποίες υπάρχει, ως γνωστό, παράδοση σ' όλο τον αγγλοσαξωνικό χώρο, αλλά και σ' ένα σύνολο θεωρητικών επεξεργασιών και αναζητήσεων, πάνω σε πλήθος ζητημάτων που απασχολούν την σύγχρονη κοινωνιολογία.

Έτσι οι ανακοινώσεις, που έγιναν στις επί μέρους συνεδρίες, είχαν πολυποίκιλο περιεχόμενο και κάλυπταν τόσο την περιοχή της γενικής κοινωνιολογίας όσο και τις περιοχές των ειδικών κοινωνιολογιών, που καλλιεργούνται από ειδικούς τομείς της Α.Σ.Α. Οι βασικότεροι ειδικοί τομείς είναι: Συγκριτική Ιστορική Κοινωνιολογία, Πολιτική Κοινωνιολογία, Κοινωνιολογία του Πολιτισμού, Κοινωνιολογία της Οικογένειας, Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης, Κοινωνιολογία της Ιατρικής, Αστική Κοινωνιολογία, Πολιτική Οικονομία του Παγκόσμιου Συστήματος, Κοινωνιολογία του Πληθυσμού, Κοινωνιολογία των Φύλων, Κοινωνιολογία των Φυλετικών και Εθνικών Μειονοτήτων, Κοινωνιολογία των Συναισθημάτων, Κοινωνικά Κινήματα και Συλλογική Συμπεριφορά, Περιβάλλον και Τεχνολογία, Κοινωνιολογία του Δικαίου, της Εκτροπής και του Εγκλήματος, Κοινωνική Ψυχολογία, Κοινωνιολογία του Πολέμου και της Ειρήνης, Κοινωνιολογία των Αστικών Κέντρων και των Κοινοτήτων και Μαρξιστική Κοινωνιολογία.

Όλοι οι παραπάνω τομείς είχαν προετοιμάσει τις δικές τους συνεδρίες με ανακοινώσεις, που βρισκόντουσαν στον κύκλο των δικών τους ειδικών ενδιαφερόντων, πέρα από την κύρια θεματική του συνεδρίου. Συνολικά πραγματοποιήθηκαν 323 συνεδρίες, από τις οποίες, η μια περιελάμβανε την ομιλία του απερχομένου προέδρου της Α.Σ.Α., δηλαδή του καθηγητή Stanley Lieberson, και την τελετή απονομής βραβείων σε διακεκριμένους κοινωνιολόγους (Presidential Address), οι τρεις ήταν γενικού ενδιαφέροντος και καθολικής συμμετοχής (Plenary

Sessions), οι 21 ήταν αφιερωμένες στην κύρια θεματική, δηλαδή σ' εθνικά και φυλετικά ζητήματα (Thematic Sessions), οι 15 ήταν ειδικές (Special Sessions) κι όλες οι άλλες ήταν τακτικές (Regular Sessions) ή αποτελούσαν διδακτικά σεμινάρια ή συζητήσεις στρογγυλής τραπέζης ή διαλόγους μεταξύ καθορισμένων ομιλητών (Scholar-to-Scholar Sessions) ή συνεδρίες, όπου καθορισμένοι ομιλητές ασκούσαν κριτική σε συγκεκριμένα πρόσφατα βιβλία παρευρισκομένων κοινωνιολόγων, που υποχρεούντο ν' απαντήσουν (Authors Meet Critics).

Στις τακτικές συνεδρίες, που ήταν γύρω στις 120, βρισκόταν συγκεντρωμένος ο κύριος όγκος των ανακοινώσεων των συνέδρων, που αναφερόταν περίπου σε 65 θέματα, για τα οποία από την αρχή της οργάνωσης του συνεδρίου είχαν προσκληθεί, όσα μέλη της Α.Σ.Α. ήθελαν, να υποβάλουν τις ανακοινώσεις τους.

Από τα παρατεθέντα στοιχεία μπορεί να καταλάβει κανείς το μέγεθος και την ποικιλία της επιστημονικής συνάντησης στο Cincinnati, αλλά φυσικά και την δυσκολία που αντικειμενικά είχε ο κάθε σύνεδρος να παρακολουθεί το σύνολο των εργασιών της. Αναγκαστικά, πέρα από ορισμένες συνεδρίες που ήταν αφιερωμένες στην κύρια θεματική, έπρεπε να κάνει επιλογές ανάλογα με τους τομείς στους οποίους ήταν μέλος ή ανάλογα με τα ειδικά του ενδιαφέροντα. Το μέγεθος, η ποσότητα και η ποικιλία συνυπαρχόντων στοιχείων, χαρακτηριστικά ολόκληρης της αμερικάνικης κοινωνίας, είναι και χαρακτηριστικά της ετήσιας συνάντησης της Α.Σ.Α.

Ας υπογραμμίσουμε ότι στις συνεδρίες έπεσε το βάρος στην διερεύνηση της αυξανόμενης συμμετοχής των γυναικών και των μελών διαφόρων φυλετικών μειονοτήτων στην ίδια την διοίκηση της Α.Σ.Α., όπως επίσης και στα εθνικιστικά κινήματα της Σοβιετικής Ένωσης και των ανατολικών χωρών.

Από τις συνεδρίες, που ήταν αφιερωμένες στην κύρια θεματική του συνεδρίου, ξεχώρισαν εκείνες που ασχολήθηκαν: α) με το φαινόμενο του γλωσσικού πλουραλισμού στις Η.Π.Α. και γενικότερα με ζητήματα «γλωσσικής» πολιτικής σε χώρες, που έχουν ουσιαστικά πολυεθνική βάση, β) με την εννοιολογική εμβάθυνση στις κατηγορίες των εθνικών και φυλετικών σχέσεων, γ) με την σχέση θρησκείας κι εθνοτήτων, δ) με την δημόσια πολιτική απέναντι σε φυλετικές μειονότητες, ε) με την συσχέτιση ζητημάτων οικονομίας, εκπαίδευσης, υγείας, πολιτικών δικαιωμάτων κι επί μέρους εθνικών και φυλετικών ομάδων, στ) με ζητήματα διεθνούς μετανάστευσης και τέλος ζ) με σύγχρονες μορφές προκατάληψης και διάκρισης σε βάρος συγκεκριμένων εθνικών και φυλετικών ομάδων, ιδιαίτερα στην Β. Αμερική (σε βάρος δηλαδή των Νέγρων, ισπανόφωνων πληθυσμών, μειονοτήτων ασιατικής προέλευσης κ.ά.).

Από τις λεγόμενες ειδικές συνεδρίες ξεχώρισαν εκείνες που ασχολήθηκαν: α) με το φαινόμενο της αλλαγής στις αγροτικές κοινωνίες και οικονομίες στα τέλη του αιώνα μας, β) με τα φαινόμενα της φυλετικής, εθνικής και σεξουαλικής βίας και γ) με την διερεύνηση της συσχέτισης περιβαλλοντικών προβλημάτων με την δυναμική κοινωνικών διαδικασιών, στις οποίες εμπλέκονται ιδιαίτερες φυλετικές ομάδες, κοινωνικές τάξεις ή η ιδιαιτερότητα του φύλου.

Στην τελευταία αυτή συνεδρία έγινε λόγος για ένα είδος «περιβαλλοντικού ρατσισμού» στις Η.Π.Α., που οδηγεί σε περιβαλλοντικές ανισότητες σε βάρος του έγχρωμου γενικά πληθυσμού. Ο περιβαλλοντικός ρατσισμός στηρίζεται σ' ένα συνδυασμό προκατάληψης σε βάρος ορισμένων φυλετικών κι εθνικών ομά-

δων (Νέγρων, Ισπανόφωνων, Ινδιάνων) και της νόμιμης δυνατότητας του λευκού πληθυσμού να εφαρμόζει πολιτικές, που ενισχύουν κι επαυξάνουν τα κοινωνικά του πλεονεκτήματα σε βάρος των προηγούμενων. Αυτά τα πλεονεκτήματα έχουν και περιβαλλοντικό χαρακτήρα, με την έννοια κυρίως ότι ο λευκός πληθυσμός με την κοινωνική και πολιτική δύναμη, που διαθέτει, διαμορφώνει τέτοιες χωροταξικές ρυθμίσεις, σύμφωνα με τις οποίες αυτός μεν κατοικεί σε χώρους γενικά που έχουν περιβαλλοντικά πλεονεκτήματα, ενώ οι δήμενοι «κατώτεροι» έγχρωμοι περιορίζονται σε περιοχές που εξ ορισμού δεν προσφέρουν δυνατότητες για μια αναβαθμισμένη ποιότητα ζωής. Βέβαια, σύμφωνα με την ανακρίβωση του Robert Bullard από το Πανεπιστήμιο της Καλλιφόρνιας, που αναφερόταν ακριβώς στις οργανωμένες προσπάθειες και στις στρατηγικές της δεκαετίας του '90 ενάντια στο περιβαλλοντικό ρατσισμό, οι αδικημένες εθνικές και φυλετικές ομάδες αρχίζουν να διαμορφώνουν συμμαχίες με το γενικότερο οικολογικό κίνημα της χώρας κι έτσι ενδυναμώνουν τα αιτήματά τους προς το πολιτικό σύστημα της χώρας για μια άλλη πιο ανθρώπινη αντιμετώπισή τους. Παράλληλα ιδεολογικά εμπλουτίζουν το κίνημα για την προστασία του περιβάλλοντος, διότι το συνδέουν με τους αγώνες για την κοινωνική και για την λεγόμενη περιβαλλοντική δικαιοσύνη (social justice and environmental equity), ενώ ακόμη κι από άποψη τακτικών και στρατηγικών το ενισχύουν, αφού το «μπολιάζουν» με πρακτικές, που έχουν υιοθετηθεί μ' επιτυχία από τις κινήσεις για τα πολιτικά κι ανθρώπινα δικαιώματα.

Ακόμη ενδιαφέρουσες ειδικές συνεδρίες ήταν εκείνες που ήταν αφιερωμένες στις κοινότητες, στον πολιτισμό και στις σχέσεις των Ινδιάνων της Αμερικής με τον λευκό πληθυσμό, στην ανάπτυξη της κοινωνιολογικής επιστήμης σε άλλες χώρες εκτός Η.Π.Α. –Ιδιαίτερα στην Σοβιετική Ένωση και στην Ινδία– και τέλος στην αποδιάρθρωση (de-constructing) του εθνικού στοιχείου σε κοινωνίες ποικίλων πολιτιστικών προτύπων, όπως και στην συμβολή των καθαρά κοινωνικών παραμέτρων στην δημιουργία των εννοιών του έθνους, της φυλής και του φύλου.

Στην τελευταία αυτή συνεδρία ήταν αξιόλογη η επιστημονική προσπάθεια της Roxana Ng, από το τμήμα Κοινωνιολογίας του Εκπαιδευτικού Ινστιτούτου του Οντάριο, που προσπάθησε ν' αναλύσει με μαρξιστικά επιχειρήματα τις επιρροές των εννοιών και των ιδεών του έθνους, της φυλής και του φύλου, ως ιδεολογημάτων, που υποκρύπτουν συγκεκριμένο τύπο κοινωνικών σχέσεων και υποβοηθούν την αναπαραγωγή του.

Στην ανακοίνωσή της με τίτλο «The Social Construction of Race, Ethnicity and Gender: An Exploration in the Social Organization of Knowledge», ακολουθώντας την μέθοδο του ιστορικού υλισμού και αντλώντας κυρίως επιχειρήματα από την «Γερμανική Ιδεολογία» του K. Marx διατύπωσε την άποψη ότι σε τελευταία ανάλυση, όπως κι η ταξική διάρθρωση, έτσι και οι διαχωρισμοί, που προέρχονται από τις διαφορές εθνοτήτων, φυλών και φύλων είναι αναγκαίοι για την οργάνωση συγκεκριμένων παραγωγικών κι εξουσιαστικών σχέσεων και για την παραπέρα διατήρησή τους. Προς εμπειρική επαλήθευση της υπόθεσής της παρέθεσε παραδείγματα από την ανάπτυξη κι οργάνωση του Καναδικού εθνικού κράτους σε σχέση ιδιαίτερα με τον τρόπο αντιμετώπισης συγκεκριμένων επί μέρους εθνικών και φυλετικών ομάδων.

Από το σύνολο όλων των άλλων τακτικών συνεδριάσεων που μπορέσαμε να παρακολουθήσουμε, παρουσίασαν ενδιαφέρον εκείνες, που είχαν οργανωθεί από τον τομέα της Συγκριτικής και Ιστορικής Κοινωνιολογίας, της Πολιτικής Κοινωνιολογίας, της Πολιτικής Οικονομίας του Παγκόσμιου Συστήματος, της Μαρξιστικής Κοινωνιολογίας και της Θεωρητικής Κοινωνιολογίας. Βέβαια αυτό που λέμε είναι ενδεικτικό και όχι αποκλειστικά περιοριστικό. Ενδιαφέρουσες ανακοινώσεις έγιναν κι από άλλους τομείς, αλλά αφ' ενός μεν είναι αδύνατον να επεκταθούμε στο σύνολο των ανακοινώσεων με αποτέλεσμα να προβαίνουμε σε ιεραρχήσεις σημαντικότητας ανάλογα με τα δικά μας κριτήρια κι αφ' ετέρου οι δικές μας πάλι προτιμήσεις έστρεψαν την προσοχή μας σ' ένα μέρος μόνο των εξειδικευμένων θεμάτων που εθίγησαν.

Γενικά μπορούμε να πούμε ότι ο πρώτος τομέας, απ' αυτούς που αναφέραμε παραπάνω, έστρεψε αρκετά την προσοχή του στην σύγκριση του πνεύματος της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής (*rational choice theory*) μ' εκείνο της ιστορικής κοινωνιολογίας. Ο δεύτερος έρριξε βάρος στην διερεύνηση τρεχόντων πολιτικών προβλημάτων των Η.Π.Α. και στις πολιτικές προοπτικές της δεκαετίας του 1990. Διατυπώθηκαν προχωρημένες κριτικές απόψεις γύρω από την προβληματική συμμετοχή των μελών των δυο μεγάλων κομμάτων των Η.Π.Α. στην διαδικασία λήψης αποφάσεων στους κόλπους τους, πράγμα που θέτει σ' αμφισβήτηση την ίδια την δημοκρατική λειτουργία τους. Ακόμη έγιναν επανελημμένες αναφορές στην σχέση οικονομικής εξουσίας και πολιτικής και στα προβλήματα, που δημιουργούνται από την εξάρτηση της δεύτερης από την πρώτη. Με παρηρησία ελέγχθη ότι όσο η πρώτη συνδέεται και ελέγχει την δεύτερη υπάρχει σοβαρό πρόβλημα δημοκρατικής λειτουργίας του πολιτικού συστήματος, πράγμα που υποστηρίχθηκε ότι συμβαίνει στις Η.Π.Α., παρ' όλη την έντεχνη κάλυψή του¹. Σχετικά με το κομματικό σύστημα των Η.Π.Α. αξίζει ν' αναφερθεί η ανακοίνωση των Frances Fox Piven και Richard A. Cloward με τίτλο «*The Decomposition of the American Party System*».

Ο ίδιος τομέας διοργάνωσε ειδική συνεδρία που ασχολήθηκε με διάφορες μορφές σύγχρονου πολιτικού εξτρεμισμού. Έγιναν ανακοινώσεις ειδικά για τα φαινόμενα του υπερεθνικισμού, της ξενοφοβίας, του αντισημιτισμού και γενικότερα των διαφόρων μορφών του ρατσισμού. Τέλος θα θέλαμε να παρατηρήσουμε ότι στα μοντέλα της συστημικής και δομολειτουργικής ανάλυσης, σε διάφορες μορφές τους, δεν έγινε ιδιαίτερη μνεία στις ανακοινώσεις του τομέα, αν και ήταν μοντέλα, που κυριάρχησαν στην αμερικάνικη πολιτική κοινωνιολογία περασμένων δεκαετιών. Αυτό αποτελεί αρκετά σοβαρή ένδειξη της κινητικότητας που παρουσιάζουν οι θεωρητικές επεξεργασίες στην αμερικάνικη κοινωνιολογία και της αποφυγής εμμονής και προσκόλλησης στους ίδιους τρόπους ανάλυσης.

Πέρα βέβαια από τις συνεδρίες του ειδικού τομέα της Πολιτικής Κοινωνιολογίας, έγιναν πολλές άλλες αξιόλογες ανακοινώσεις, στα πλαίσια των τακτικών συνεδριών, που είχαν ως αντικείμενα ζητήματα και προβλήματα που απασχολούν την σύγχρονη πολιτική κοινωνιολογία. Μπορούμε ν' αναφέρουμε την ανακοίνωση της Margaret J. Heide από το New School for Social Research της Νέας Υόρκης με τίτλο «*Foucault's Analysis and Critique of Contemporary Power Relations: A Discussion and Reply to His Critics*»². Στην ανακοίνωσή της υποστηρίζει ότι, πα-

ρόλο που σε γενικές γραμμές νομίζεται ότι οι αναλύσεις του Φουκώ σχετικά με τις εξουσιαστικές σχέσεις οδηγούν στην πολιτική αδράνεια και στην κατανόηση της ματαιότητας των πολιτικών παρεμβάσεων, αν μελετηθεί το έργο του γάλλου φιλοσόφου κάτω από ένα άλλο πρίσμα, οδηγούμαστε στην αντίθετη ακριβώς κατεύθυνση, δηλαδή στην κατανόηση της αναγκαιότητας για πολιτική δράση.

Επίσης ειδικό ενδιαφέρον παρουσίασε από σκοπιά συγκερασμού πολιτικής κοινωνιολογίας και κοινωνιολογίας της θρησκείας η ανακοίνωση του Lester Kurtz από το Πανεπιστήμιο του Τέξας με τίτλο «From Heresies to Holy Wars: Toward a Theory of Religious Conflict»³. Σ' αυτή την ανακοίνωση υποστηρίχθηκε ότι, ενώ οι θρησκευτικές συγκρούσεις έχουν όμοια χαρακτηριστικά με άλλες κοινωνικές συγκρούσεις, παρουσιάζουν μοναδικότητα στο ότι εμπλέκονται με εσχατολογικά ζητήματα σε αφηρημένο επίπεδο και στο ότι διακρίνονται για το πάθος τους. Ακόμη πολλές φορές υποκρύπτουν άλλου τύπου κοινωνικές συγκρούσεις (πολιτικές, ταξικές, ψυχολογικές κ.ά.) για την ανάπτυξη των οποίων τα θρησκευτικά ζητήματα είναι απλά μια αφορμή.

Σχετικά με την προβληματική της μεταβατικής διαδικασίας από ένα αυταρχικό πολιτικό σύστημα σ' ένα δημοκρατικό αξιοπρόσεκτη ήταν η ανακοίνωση της Laura Desfor Edles με τίτλο «Rational Choice Theory in the Comparative Political Study of Transition: A Critique of Przeworski and O' Donnell and Schmitter»⁴. Εδώ υποβλήθηκε σε έντονη κριτική το μοντέλο, σύμφωνα με το οποίο η απόφαση για την έναρξη και το περιεχόμενο της μεταβατικής διαδικασίας στηρίζεται στις ορθολογικές επιλογές κάποιας πολιτικής elite. Η κριτική επισήμανε ότι το μοντέλο αγνοεί την έννοια της υπάρχουσας πολιτικής παιδείας και της κοινωνίας πολιτών, όπως επίσης και σημαντικά τμήματα της συνολικής πολιτικής πραγματικότητας.

Ανάμεσα στις ανακοινώσεις, που εκινούντο κυρίως στο εννοιολογικό πεδίο του Welfare State και της κοινωνικής πολιτικής –και ήταν πράγματι αρκετές–, ήταν αξιόλογη η ανακοίνωση του Steve Valocchi, από το Trinity College, με τίτλο «The Origins of the Swedish Welfare State: A Class Analysis of the State and Welfare Politics». Η ανακοίνωση έγινε στα πλαίσια συνεδρίας αφιερωμένης στην ανάπτυξη του κρατικού μηχανισμού και στην κρατική γενικά πολιτική, όπως μπορεί να προσεγγισθεί από μια συγκριτική-ιστορική σκοπιά (χώρος τομής πολιτικής και συγκριτικής-ιστορικής κοινωνιολογίας).

Βαρύτητα επίσης είχαν οι προσεγγίσεις διαφόρων πολιτικών κινημάτων από την σκοπιά της δομής του παγκόσμιου συστήματος των πολιτικών και οικονομικών σχέσεων. Εδώ μπορούμε ν' αναφέρουμε την ανακοίνωση του Miguel G. Guilarte, από το Πανεπιστήμιο του Μίτσιγκαν με τίτλο «Influence from the Periphery: The Delegitimation of the Colonial System after World War II»⁵, στην οποία βασικά υποστηρίζει ότι οι περιφερειακές χώρες, αν και παραμένουν υποβαθμισμένες στον παγκόσμιο καταμερισμό εργασίας, μεταπολεμικά μέσω του νέου θεσμικού πλέγματος του Ο.Η.Ε και άλλων διεθνών οργανισμών, καταφέρνουν να διεθνοποιούν πολλά πολιτικά και οικονομικά ζητήματα, που παλιότερα αποτελούσαν αντικείμενα χειρισμού των αποικιακών δυνάμεων. Έτσι βαθμιαία σύγχρονες διαδικασίες διεθνούς πολιτικής εμπέλειας, που στηρίζονται σε νέα δομικά στοιχεία του συστήματος της διεθνούς κοινότητας, κλώνισαν σοβαρά την νομιμοποίηση του αποικιακού συστήματος με την οποιαδήποτε μορφή του.

Ενδιαφέρον παρουσίασε κι η συνεδρία, που ήταν αφιερωμένη στην διερεύνηση των πολιτικών διαντιδράσεων και του συνολικού πολιτικού παιχνιδιού, που προκαλεί η σωματειακή δύναμη (corporate power) στην ευρύτερη έννοιά της. Οι Antony C. Kouzi και Richard E. Ratchliff διερεύνησαν στην ανακοίνωσή τους τις σχέσεις μεταξύ της οικονομικής εξουσίας, της πολιτικής και του πλέγματος των σωματειακών οργανώσεων.

Σχετική με το πολιτικό σύστημα της Ελλάδας υπήρξε η ανακοίνωση της Betty Dobrtatz, που διαπραγματευόταν την πολιτική συμμετοχή, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η παραπάνω συμμετοχή των Ελλήνων. Η ομιλήτρια στηριζόμενη στην επιρροή ατομικών, κοινωνικών και οικονομικών μεταβλητών, που επηρεάζουν την πολιτική κατέληξε, στο συμπέρασμα ότι η παραπάνω συμμετοχή, τόσο στις γυναίκες όσο και στους άντρες, είναι άνιση μεταξύ διαφόρων κατηγοριών και πολιτών⁶.

Το τμήμα της Πολιτικής Οικονομίας του Παγκόσμιου Συστήματος διοργάνωσε συνεδρίες με θέματα εξαιρετικού ενδιαφέροντος για τις σύγχρονες διεθνείς πολιτικές και οικονομικές εξελίξεις. Αξίζει να σημειωθεί η ανακοίνωση του Dennis Louis Mac Namara από το Πανεπιστήμιο Georgetown της Ουάσινγκτον, με τίτλο «Explaining Convergence in the World System: Subsidized American Cotton for Japanese Mills»⁷, που μ' εμπειρικά στοιχεία αποδεικνυει την βασική του θέση ότι σήμερα υπάρχει υπερεθνική σύγκλιση κεφαλαίων, κρατικών μηχανισμών και σωματειακών οργανώσεων, που ξεπέρασε το παλιό πνεύμα των επί μέρους εθνικών οικονομικών πολιτικών. Ξεκινώντας από τον τρόπο πώλησης του επιδοτούμενου αμερικάνικου μπαμπακιού στην Ιαπωνία κατέληξε στο συμπέρασμα ότι Η.Π.Α. και Ιαπωνία, στα πλαίσια του παγκόσμιου συστήματος, συγκλίνουν στην βάση ενός «κορπορατιστικού» ενοποιητικού πλέγματος κράτους και κεφαλαιοκρατικής δύναμης.

Επίσης η διϊστορική και συγκριτική διερεύνηση τύπων παγκόσμιων συστημάτων οικονομικών και πολιτικών σχέσεων, από τ' αρχαία μέχρι τα νεότερα χρόνια, παρουσίασε ενδιαφέρον για την κατανόηση ορισμένων ομοιοτήτων στους τρόπους με τους οποίους κάποια ισχυρά και επικυρίαρχα κράτη κρατούσαν πάντα οικονομικά καθυστερημένες ορισμένες επικυριαρχούμενες περιοχές (του χώρου της λεγόμενης «περιφέρειας») προς ίδιον όφελος (π.χ. ανακοίνωση του Mitchel Allen, από το πανεπιστήμιο της Καλλιφόρνιας με τίτλο «The Mechanisms of Underdevelopment: An Ancient Mesopotamian Example»⁸, που αναφερόταν στον λεγόμενο ασσυριακό στρατιωτικό ιμπεριαλισμό των αρχών της 2ης χιλιετηρίδας π.Χ.).

Ο τομέας πάλι της Θεωρητικής Κοινωνιολογίας έριξε πολύ βάρος στην κριτική συζήτηση γύρω από την θεωρία της ορθολογικής επιλογής. Έτσι ο James F. Bohman, από το Πανεπιστήμιο του St. Louis, στην ανακοίνωσή του με τίτλο «The Limits of Rational Choice Explanation»⁹, προβάλλει σαφείς ενστάσεις στο ότι η παραπάνω θεωρία μπορεί ν' αποτελέσει μια αδιαμφισβήτητη βάση για μια ενιαία θεωρία κατανόησης της κοινωνικής συμπεριφοράς. Υποστηρίζει ότι εξηγεί μεν ορισμένα κοινωνικά φαινόμενα, αλλά κάτω απ' ορισμένες συγκεκριμένες συνθήκες. Αν επεκταθεί πέρα απ' αυτές και προβληθεί ως καθολική ερμηνευτική θεωρία ανεξάρτητα από οποιοδήποτε είδος προϋποθέσεων, παρουσιάζει δυσεπίλυτα προβλήματα και πέφτει σε αντινομίες.

Ο Richard Munch πάλι από το Heinrich Heine Πανεπιστήμιο του Ντύσσελτορφ συσχετίζει την καταγωγή της παραπάνω θεωρίας με την εισαγωγή της οικονομικής θεώρησης στον χώρο της κοινωνιολογίας, εισαγωγή που είναι συνδεδεμένη με το έργο των G. Homans και P.M. Blau και την βασική τους άποψη περί κυριαρχίας του στοιχείου της ανταλλαγής σ' όλα τα κοινωνικά φαινόμενα. Η θεωρία της ορθολογικής επιλογής δεν είναι τίποτε άλλο παρά η διαμόρφωση μιας κοινωνιολογικής θεωρίας με βάση τους όρους μιας οικονομικής ανταλλαγής: τα δρώντα άτομα επιλέγουν πάντα κατά τρόπο ορθολογικό εκείνη την εναλλακτική δυνατότητα που θα τους ωφελήσει περισσότερο. Στην ανακοίνωση ακόμη γίνεται μνεία του έργου του James S. Coleman, του σημερινού δηλαδή προέδρου της A.S.A., διότι θεωρείται σημαντικό για την κατανόηση αυτής της οικονομικής προσέγγισης των κοινωνικών φαινομένων, προσέγγισης που είχε αρκετή επιρροή την τελευταία τριακονταετία στον χώρο της αγγλοαμερικάνικης κοινωνιολογίας.

Σημαντικού επίσης ενδιαφέροντος ήταν η συνεδρία του τομέα, που είχε ως αντικείμενο τις θεωρίες της κοινωνικής αλλαγής στις ανεπτυγμένες κοινωνίες μετά την κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού». Εδώ σημειώνουμε την ανακοίνωση του James Rule από το Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης με τίτλο «Karl Marx meets Herbert Spencer in the 1990s» και του Richard Hamilton, από το Πανεπιστήμιο του Οχάιο, με τίτλο «The Twentieth Century: Some Preliminary Conclusions».

Ο τομέας της Μαρξιστικής Κοινωνιολογίας δεν διοργάνωσε μεν πολλές συνεδρίες, αλλά έδωσε την ευκαιρία ν' ακουστούν ανακοινώσεις, που εμπλούτιζαν την μαρξιστική προβληματική πάνω σε ειδικά θέματα, όπως ο πατερναλισμός ως σύγχρονη μορφή ελέγχου της εργασίας, η κορπορατίστικη οικονομία, η συμμετοχή των εργαζομένων στην διαδικασία λήψης αποφάσεων στα σοσιαλιστικά συστήματα, ο «σοσιαλιστικός» φεμινισμός κι η ανάλυση της ταξικής δομής, η ποιότητα της ζωής σε σχέση με την εργατική τάξη, η διερεύνηση των σχέσεων μαρξισμού και ψυχανάλυσης, οι ταξικές σχέσεις στον Τρίτο Κόσμο, η μαρξιστική προσέγγιση των φυλετικών κι εθνικών ζητημάτων, η έννοια της μαρξιστικής «θεραπείας», η κριτική θεωρία κι ο μαρξιστικός ουμανισμός, απόψεις του Marscuse για την αλλοτρίωση και τον αυτοματισμό κ.ά.

Αρκετά ενημερωτική και διαφωτιστική ήταν η ανακοίνωση της Martha Gimenez, που τυχαίνει να είναι επικεφαλής του συμβουλίου του τομέα της Μαρξιστικής Κοινωνιολογίας, από το πανεπιστήμιο του Κολοράντο, σχετικά με τις απόψεις Δυτικών και Σοβιετικών διανοουμένων πάνω στο παγκόσμιο σύστημα πολιτικών και οικονομικών σχέσεων, όπως τις γνώρισε σ' ένα διεθνές επιστημονικό συμπόσιο, στο οποίο συμμετείχε η Ακαδημία Κοινωνικών Επιστημών της Μόσχας. Οι σοβιετικοί προβληματίζονταν περισσότερο για την κρίση του σύγχρονου πολιτισμού, στην οποία συντέλεσαν η γρήγορη τεχνολογική εξέλιξη, η εκβιομηχάνιση και η εκτεταμένη αστικοποίηση, κρίση που συσσωρεύσε ατομικά και κοινωνικά προβλήματα. Το σημαντικότερο όμως ήταν ότι έκριναν την μαρξιστική θεωρία ως ανεπαρκή πλέον για την επίλυση των συγχρόνων προβλημάτων και θεωρούσαν αναγκαίο το άνοιγμα προς την δυτική κοινωνιολογική θεωρία. Ο ιστορικός υλισμός δεν θεωρήθηκε ασυμβίβαστος ακριβώς με την νέα προβληματική, που έπρεπε ν' αναπτυχθεί, αλλά φαινόταν ότι το μεγαλύτερο ενδιαφέρον τους ευρίσκετο στην κοινή μοίρα του πλανήτη μας, έξω από διακρίσεις

κοινωνικών συστημάτων και απολυτοποιήσεις με βάση την μαρξιστική αντίληψη της Ιστορίας.

Η ομιλία του απερχόμενου προέδρου της Α.Σ.Α. είχε ως κέντρο θάρους κάτι, που ανέκαθεν απασχολούσε και απασχολεί όσους κοινωνιολόγους καταπονούνται και καταπονούνται για την αύξηση της επιστημονικότητας των προσεγγίσεών τους: την προβληματική γύρω από την δυνατότητα αποδείξεων στην κοινωνιολογία. Η ισχυρή παράδοση και τα καταπληκτικά επιτεύγματα των θετικών φυσικομαθηματικών και βιολογικών επιστημών στις Η.Π.Α. (αυτών, δηλαδή, που κυρίως καλούνται *sciences*) έχουν δημιουργήσει μια διαρκή ανησυχία στους Αμερικάνους κοινωνιολόγους γύρω από την αξία και την σοβαρότητα των μεθόδων τους και την δυνατότητά τους ν' αποδεικνύουν και να επαληθεύουν εμπειρικά τις θεωρητικές τους υποθέσεις.

Βέβαια, εδώ θα θέλαμε να σημειώσουμε ότι όλη αυτή η ανησυχία εκτυλίσσεται κυρίως κάτω από το αδιάκοπο κριτικό σφυροκόπημα της θετικιστικής-τεχνοκρατικής επιστημονικής αντίληψης. Ο φόβος του «μη τυχόν και δίνουμε το δικαίωμα στους επιστήμονες ακριθείας να μη μας παίρνουν στα σοβαρά» δημιουργείται κυρίως κάτω από το θάρος αυτής της αντίληψης που είναι κυρίαρχη στον επιστημονικό κόσμο των Η.Π.Α. Αν όμως, ως κοινωνιολόγοι, απαλλαγούμε απ' αυτό το άγχος της «απόλυτης θετικότητας», κατανοώντας και παραδεχόμενοι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των κοινωνικών επιστημών, που σχετίζονται ακριβώς με την διαφορετική φύση του γνωστικού αντικειμένου τους σε σχέση μ' εκείνο των φυσικοβιολογικών επιστημών, η συνολική μας στάση αλλάζει.

Αντιεπιχειρηματολογώντας μπορούμε να νομιμοποιήσουμε την αποδοχή αυτών των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών, χωρίς να δεχθούμε ότι έτσι οι κοινωνικές επιστήμες χάνουν την επιστημονικότητά τους. Ούτε πάλι μια τέτοια παραδοχή σημαίνει ότι η προσπάθεια για συνεχή βελτίωση της αποτελεσματικότητας των μεθόδων και αύξηση της γενικής επιστημονικότητας στις προσεγγίσεις θα υποβαθμιστεί.

Διευρύνοντας τον ορισμό της επιστήμης, δεχόμαστε ότι αυτή η τελευταία δεν αποτελεί συστηματοποιημένο σύνολο γνώσεων, που στηρίζεται αποκλειστικά στην εμπειρική παρατήρηση και πείραμα και κατά συνέπεια η θεωρία, που αναπτύσσεται στους κόλπους της, δεν αποτελεί μόνο εμπειρικά επαληθευμένη υπόθεση, που συνίσταται σε ενοποιήσεις επίμερους συναρτήσεων ποσοτικά μετρημένων μεταβλητών. Και υποστηρίζουμε ότι αυτή η διευρυμένη θεωρία δεν πέφτει αναγκαστικά στο επίπεδο της δεοντολογικής διδασκαλίας και ιδεολογίας, αλλά προσαρμόζεται στα ειδικά χαρακτηριστικά του ίδιου του ανθρώπου, ως γνωστικού αντικειμένου, και στις αντικειμενικές δυσκολίες, που παρουσιάζει η ίδια η θετική και ακριβής προσέγγισή του.

Ακόμη έτσι αφήνεται περιθώριο για την ανάπτυξη της κριτικής θεωρίας, που όσο και να μη το ήθελαν ορισμένοι τεχνοκράτες-κοινωνιολόγοι, ήταν εξαρχής συνδεδεμένη με μια από τις δυο θεμελιακές κατευθύνσεις, την ριζοσπαστική δηλαδή, που ακολούθησε η ευρύτερη κοινωνιολογική θεωρία από τα πρώτα θέματα της ύπαρξής της από τον περασμένο αιώνα. Κι όταν μιλάμε για κριτική θεωρία δεν νοούμε αναγκαστικά μια σειρά από δεοντολογικές προτάσεις ή συναισθηματικά φορτισμένες ιδεολογικές προβολές, αλλά μια κριτική-ορθολογική ανάλυση των στοιχείων μιας συγκεκριμένης κοινωνικής πραγματικότητας στα

πλαίσια πάντα μια συστηματικής σύγκρισης των αρχικών τους περιεχομένων ή ακόμη ευρύτερα των αρχικών σκοπών της κοινωνικής συμβίωσης με τις ενδεχομένως αντίθετες μεταγενέστερες καταστάσεις στις οποίες έχουν περιπέσει τ' αναλυόμενα στοιχεία. Και μιλάμε για καταστάσεις, που αδυνατούν να βρουν την κοινωνική λειτουργικότητά τους και την αξιολογική τους νομιμοποίηση. Στο σημείο λοιπόν αυτό μπορούμε να ορθώσουμε ερωτηματικά, σπλισμένοι μάλιστα με τα πνευματικά εφόδια, που μας δίνει η προσπάθεια για την κατανόηση του καθολικού ιστορικού γίνεσθαι.

Ο άνθρωπος είναι ον αξιοκρατούμενο κι ακριβώς μ' αυτή του την ιδιότητα δημιουργεί πολιτισμό και Ιστορία. Θα ήταν αποκοπή από την πραγματικότητά του να τον αντιμετωπίζουμε ως ειδικό γνωστικό αντικείμενο, που κινείται στο επίπεδο του *sein* χωρίς να εμβαθύνουμε στην ιστορικότητά του. Κι εδώ ακριβώς είναι η αδυναμία του μεγαλύτερου μέρους της αμερικάνικης κοινωνιολογίας, εκείνου δηλαδή που είναι προσκολλημένου στην εμπειρική-θετικιστική παράδοση και παράλληλα υποφέρει από το άγχος της συνεχούς σύγκρισης με τις μεθόδους, τ' αποτελέσματα και τα επιτεύγματα των «*sciences*».

Αντίθετα ας στραφούμε μ' αυτοπεποίθηση στ' «ανοίγματα» και τις προοπτικές, που αφήνει μια κοινωνιολογική σκέψη, όπως εκείνη του C.W. Mills στο γνωστό έργο του με τίτλο «Η Κοινωνιολογική Φαντασία». Και σ' εκείνους τους επιστήμονες ακριβείς, που έχουν την τάση υποτίμησης της σοβαρότητας των κοινωνιολογικών προσεγγίσεων τολμούμε ν' απευθύνουμε την ερώτηση: «Μήπως δεν πρέπει να πάρουμε σοβαρά κι ολόκληρο τον άνθρωπο –και συνεπώς κι εσάς τους ίδιους ως φορείς επιστημονικών αναζητήσεων–, αφού δεν μπορούμε να τον συνοψίσουμε σε αυξομειούμενες μεταβλητές, που κάθε στιγμή μπορούν επακριβώς να μετρηθούν;». Πόσοι απ' αυτούς μπορούν «με ακρίβεια» να κατανοήσουν την ρήση του μεγάλου ψυχοανατόμου Ρώσου κλασσικού συγγραφέα Ντοστογιέφσκυ: «Ο άνθρωπος είναι ένα μυστήριο. Πρέπει να λύσουμε αυτό το μυστήριο κι αν κάποιος δώσει όλη του την ζωή γι' αυτό ας μη πούμε ότι έχασε τον καιρό του· ασχολούμαι μ' αυτό το μυστήριο γιατί θέλω να είμαι άνθρωπος».

Βέβαια τα όσα είπαμε δεν σημαίνουν παραίτηση από την συνεχή προσπάθεια για διεύρυνση της αιτιώδους επιστημονικής ερμηνείας των κοινωνικών φαινομένων, ακόμη και πέραν από το μικρομεθοδολογικό επίπεδο και εφ' όσον κάτι τέτοιο είναι εφικτό. Η προσπάθεια όμως πρέπει να πλαισιώνεται από μια βαθιά πνευματική συνειδητοποίηση των ειδικών χαρακτηριστικών του ανθρώπου, ως κοινωνικού φαινομένου αλλά και ως αυταξίας, και προπαντός πρέπει να μη ξεκόβει από τους ηθικούς και πνευματικούς προσανατολισμούς της ουμανιστικής παιδείας. Γι' αυτό και στο σημείο αυτό θα συμφωνήσουμε με τον C.P. Snow, όταν επέμενε ότι οι κοινωνικές επιστήμες μπορούν ν' αποτελέσουν την γέφυρα ανάμεσα στην ουμανιστική και την καθαρά επιστημονική-τεχνολογική παράδοση¹⁰!

Σε κάθε περίπτωση όμως θα πρέπει θετικά να υπογραμμισθεί ότι ο απερχόμενος πρόεδρος Stanley Lieberon στην ομιλία του με τίτλο «Einstein, Renoir, and Griebel: Some Thoughts about Evidence in Sociology» δεν υπήρξε μονόπλευρος απολογητής του άκρατου εμπειρισμού. Αντίθετα προσπάθησε να είναι συμβιβαστικός ανάμεσα στο πνεύμα των εμπειρικών ποσοτικών ερευνών και σ' εκείνο των ποιοτικών, ενώ υποστήριξε ότι η διαμόρφωση μιας οποιασδήποτε επιστημονικής θεωρίας είναι σαφώς κάτι παραπάνω από μια γενίκευση και συστηματο-

ποίηση εμπειρικών παρατηρήσεων. Γι' αυτό και πολύ σωστά ανέφερε ως παράδειγμα την περίπτωση του Αϊνστάϊν, που ήταν ένας από τους μεγαλοφυείς εκείνους θεωρητικούς φυσικούς, που πίστευε ότι η εύρεση νόμων, ακόμη και στον κόσμο των φυσικών φαινομένων, δεν είναι απλά μια διαδικασία που στηρίζεται στην εμπειρική απόδειξη, αλλά πολύ περισσότερο ένα πνευματικό επίτευγμα, στο οποίο συμβάλλει σημαντικά η ίδια η ανθρώπινη επινοητικότητα.

Τελειώνοντας την συνοπτική παρουσίαση των εργασιών της 86ης ετήσιας συνάντησης της Α.Σ.Α., που εγκατέστησε ως νέο πρόεδρο της Ένωσης τον James S. Coleman, από το Πανεπιστήμιο του Σικάγο, θα θέλαμε να καταγράψουμε μια συνολική εντύπωση, που σου δημιουργείται παρακολουθώντας από κοντά τον τρόπο λειτουργίας της πραγματικά εκτεταμένης ακαδημαϊκής κοινωνιολογικής οικογένειας των Η.Π.Α. Υπάρχει ένας εντυπωσιακά υψηλός δείκτης παραγωγής εργασιών, διεξαγωγής ερευνών και ελεύθερης διατύπωσης πολυποικίλων θέσεων και απόψεων, μέσα στα πλαίσια ενός καλά συγκροτημένου ορθολογικού και εξειδικευμένου επιστημονικού συστήματος. Αυτό το ίδιο το σύστημα με τον υψηλό δείκτη παραγωγικότητας είναι η απόδειξη του εκτεταμένου στοιχείου της θεσμοποίησης της κοινωνιολογικής επιστήμης και έρευνας—αλλά μήπως και της ενσωμάτωσής της τελικά σ' ένα κοινωνικό σύστημα, που ακόμη κι αν το αρνηθεί θεωρητικά, δεν μπορεί να το ελέγξει σε πρακτικό επίπεδο κι, ως ένα βαθμό, να συμβάλει στον μετασχηματισμό του;—

Η θεσμοποίηση στην προκειμένη περίπτωση ομοιάζει με τον αμφίπλευρο θεό Ιανό: Είναι μεν θετική για την αρτιότητα των κοινωνιολογικών σπουδών, για την ερευνητική διαδικασία, τις επιστημονικές εξειδικεύσεις και τον επαγγελματικό προσανατολισμό του κοινωνιολόγου, αλλά μπορεί ν' αποδειχθεί ενδεχομένως αρνητική για την διαδικασία της κριτικής αμφισβήτησης και τον αγώνα για ριζοσπαστικό κοινωνικό μετασχηματισμό. Το ουσιαστικό ερώτημα του R. Lynd πρέπει διαρκώς να μας ανησυχεί και να μας προβληματίζει «Knowledge for What?»¹¹.

Γι' αυτό και η αγρυπνούσα πνευματική μας συνείδηση οφείλει ν' αφήνει το «παράθυρο της κριτικής θεωρίας πάντα ανοιχτό», πέρα από κάθε έννοια θεσμοποίησης και ενσωμάτωσης.

Σημειώσεις

1. Η ριζοσπαστικότητα ορισμένων θέσεων των μελών του τομέα πάνω στις σύγχρονες πολιτικές εξελίξεις, φαίνεται και στην αρθρογραφία, που δημοσιεύεται στο Newsletter που εκδίδει. Βλ. Vicente Navarro, «Capitalism Has Not Won», *States and Societies, Newsletter of the A.S.A.'s Section on Political Sociology*, vol. 8, No 2, 1991, σελ. 1-2.

2. Βλ. Sociological Abstracts, Supplement 167, August 1991, Abstracts of Papers Presented at the 86th Annual Meeting of the American Sociological Association, Cincinnati Convention Center, Cincinnati, Ohio, σελ. 70-71.

3. Βλ. Sociological Abstracts, Supplement 167, όπ.π., σελ. 83-84.

4. Βλ. Sociological Abstracts, Supplement 167, όπ.π., σελ. 58.

5. Βλ. Sociological Abstracts, Supplement 167, όπ.π., σελ. 58.

6. Βλ. *Sociological Abstracts*, Supplement 167, όπ.π., σελ. 56.
7. Βλ. *Sociological Abstracts*, Supplement 167, όπ.π., σελ. 62.
8. Βλ. *Sociological Abstracts*, Supplement 167, σελ. 37.
9. Βλ. *Sociological Abstracts*, Supplement 167, όπ.π., σελ. 45.
10. Βλ. Charles Percy Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959. Gerhard Lenski, «Rethinking Macrosociological Theory», *American Sociological Review*, Vol. 53, No 2, April 1988, σελ. 164-65.
11. Βλ. Robert I. Lynd, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1939, σελ. 1 και 128.



Μια προσέγγιση της περιβαλλοντικής αγωγής

Ευαγγελία Νικάκη

Η έννοια της Περιβαλλοντικής Αγωγής ή Εκπαίδευσης¹ αν και άρχισε να ακούγεται σχετικά πρόσφατα στη χώρα μας, όμως δεν είναι και τόσο καινοφανής για όποιον τουλάχιστον σχετίζεται με τα παιδαγωγικά ζητήματα από τα τέλη της δεκαετίας του '70 και μετά. Πρόκειται για ένα μοντέλο Αγωγής, το οποίο προτάθηκε από την U.N.E.S.C.O το 1977 μέσω διεθνούς διακυβερνητικής συνδιάσκεψης με τη φιλοδοξία τότε να συνδυάσει την ανανέωση του αστικού σχολείου που βρισκόταν και βρίσκεται ακόμη, όπως υποδεικνύεται από πολλές πλευρές σε αμφισβήτηση, κατά άλλους σε κρίση από τη δεκαετία του '60, με την εγρήγορση απέναντι σε μια πανθομολογούμενη «περιβαλλοντική κρίση», όπως επικράτησε να λέγεται². Δόθηκαν κατευθύνσεις, εφαρμόσθηκε πειραματικά, ενσωματώθηκε στα αναλυτικά προγράμματα και απομένει η αξιολόγηση της πείρας των δέκα και πλέον χρόνων, η οποία θα ήταν ομολογουμένως πολύ ενδιαφέρουσα, τόσο σε διεθνές όσο και σε ελληνικό επίπεδο.

Αφορμή όμως για την παρούσα εργασία είναι η θέληση για συμβολή σε μία κριτική θεώρηση και προβληματισμό επάνω στις αρχές και τους στόχους της Περιβαλλοντικής Αγωγής, επειδή κατά τη γνώμη μας πολλά ζητήματα μένουν αδιευκρίνιστα. Όπως αναγνωρίζεται και στη διεθνή βιβλιογραφία, αλλά και στη χώρα μας ο προβληματισμός δέκα χρόνια μετά, βρίσκεται, ως μας επιτραπεί σε εμβρυακό στάδιο, χωρίς να υποτιμούμε θεθαίως τις μέχρι τώρα προσπάθειες³. Ο στόχος μας λοιπόν είναι να διευκρινήσουμε κριτικά με την ιστορικοσυγκριτική μέθοδο το γιατί προτάθηκε τότε το μοντέλο αυτό και αν μπορέσουμε να δώσουμε κάποιες δικές μας ερμηνείες, πέρα από τις ήδη γνωστές.

Η υπόθεση της διερεύνησής μας είναι η εξής: έχοντας δεχθεί την θεωρία της «αναπαραγωγής» των τάξεων και της εκχάραξης της κυρίαρχης ιδεολογίας του σχολείου⁴ και το ότι ο «τεχνοκρατικός εκσυγχρονισμός» είναι το δεσπόζον σήμερα ιδεολόγημα της αστικής τάξης⁵, υποθέσαμε ότι το μοντέλο της Περιβαλλοντικής Αγωγής, όταν προτεινόταν στα τέλη της δεκαε-

τίας του '70 κινούνταν στην κατεύθυνση της επέκτασης του «τεχνοκρατικού εκουγχρονισμού» του υπάρχοντος σχολείου με το «κοινωνικό κάλυμμα» της οικολογικής συνειδητοποίησης και ευαισθητοποίησης των μαθητών. Φαίνεται ίσως τολμηρή υπόθεση, δύσκολη στο να τεκμηριωθεί, αλλά θα προσπαθήσουμε να εκφέρουμε τα επιχειρήματά μας.

Όπως είναι γνωστό, κατά τη δεκαετία του '60 για πρώτη φορά μετά το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, το ανθρωπιστικής κατεύθυνσης αστικό σχολείο, που πρόσφερε γενικές γνώσεις μέσα σε πλαίσια φιλελεύθερου καπιταλισμού διέρχονταν από μια έντονη φάση αμφισβήτησης, η οποία έφθανε ως και στο αίτημα της κατάργησής του⁶. Ουσιαστικά η αμφισβήτηση αυτή εκπηγάξε μέσα από τις θεωρίες αξιοποίησης του «ανθρώπινου δυναμικού» σαν στοιχείο οικονομικής επένδυσης, οι οποίες δέσποζαν τότε στα μεταπολεμικά κράτη-πρόνοιας και από την πίστη, ότι αυτή η αξιοποίηση θα προέρχονταν μηχανιστικά από ένα σχολείο, που θα προσέφερε εκτός από την παραδοσιακή ανάπτυξη των ατομικών προσόντων και την κοινωνική προσαρμογή και μια πρόωρη επαγγελματική εξειδίκευση. Υπήρξε μάλιστα αρκετή αισιοδοξία ότι μέσω ενός προσαρμοσμένου καλύτερα σχολείου στις νέες οικονομικές συνθήκες θα υπάρξει πρόοδος και ευημερία τόσο στις αναπτυγμένες βιομηχανικά χώρες, όσο και στις υπανάπτυκτες με την «εξαγωγή» του μοντέλου σε αυτές. Το καινούργιο στοιχείο στην αμφισβήτηση αυτή είναι ότι εκπορευόταν δυναμικά, όχι όπως παλαιότερα από φιλοσόφους παιδαγωγούς, ανθρώπους τέλος πάντων άμεσα συνδεδεμένους με την εκπαιδευτική διαδικασία, αλλά από διεθνείς οργανισμούς, όπως ο Ο.Ο.Σ.Α., η Διεθνής Τράπεζα και φυσικά η UNESCO. Σαν αντίδοτο προτάθηκε από τους παραπάνω οργανισμούς και τους «ειδικούς» εμπειρογνώμονες η «μεταρρυθμιστική» εκπαιδευτική πολιτική με έντονα πλέον στοιχεία τεχνοκρατισμού: κεντρικός σχεδιασμός, λεπτομερής ανάλυση των επιδιωκόμενων στόχων, αθόρυβες αλλαγές στα αναλυτικά προγράμματα, καλύτερα βιβλία, νέες μέθοδοι διδασκαλίας και αξιολόγησης επηρεαζόμενες από την ψυχολογική σχολή του μπιχεβιορισμού, εξειδίκευση και επαγγελματοποίηση. Όλα αυτά προτεινόταν με το «κάλυμμα» της πραγματοποίησης δημοκρατικού σχολείου και της παροχής ίσων εκπαιδευτικών ευκαιριών.

Στην Αμερική αυτό εφαρμόστηκε μέσω του Ενιαίου σχολείου και αυτή η κατεύθυνση επεκτάθηκε και στην Ευρώπη παίρνοντας διάφορες μορφές. Ουσιαστικά επρόκειτο για προσαρμογή του σχολείου στις νέες κοινωνικοοικονομικές συνθήκες του «τεχνοκρατικού» και διεθνοποιημένου καπιταλισμού. Στα τέλη της δεκαετίας του '70 που μας ενδιαφέρει, αφού έχει προηγηθεί η πετρελαϊκή και η βιομηχανική ύφεση, το παραπάνω μοντέλο σχολείου αμφισβητείται ξανά διεθνώς και τα κύρια πυρά της κριτικής στρέφονται στο ότι θεωρήθηκε, ότι απέτυχε να πραγματοποιήσει τους στόχους του. Παράλληλα έχουν αρχίσει να συνειδητοποιούνται διεθνώς οι κίνδυνοι καταστροφής του περιβάλλοντος και σε αυτό έχουν συμβάλει τόσο η νέα επιστήμη της Οικολογίας, όσο και τα νέα κοινωνικά κινήματα της δεκαετίας του '60 και κυριότερα το οικολογικό. Από τις αρχές ήδη του '70, διεθνείς οργανισμοί και ιδιωτικοί φορείς προειδοποιούσαν για τους περιβαλλοντικούς κινδύνους, καθώς επίσης και μεμονωμένοι επιστήμονες ακόμα και μελλοντολό-

γοι. Έτσι, στα τέλη της δεκαετίας του '70 δεν είναι παράξενο που μέσα σε μια τέτοια «περιρρέουσα» ατμόσφαιρα, αναζητείται και προτείνεται σαν απάντηση το μοντέλο της Περιβαλλοντικής Αγωγής. Όλα αυτά είναι περίπου γνωστά, όμως δεν είναι τυχαία η υπενθύμιση των εκπαιδευτικών και ευρύτερα κοινωνικών αναζητήσεων κατά τα τέλη της δεκαετίας του '70. Δώσαμε έμφαση στις τάσεις της αμερικάνικης παιδαγωγικής, επειδή εθιμικά επηρεάζουν και εκείνες της Ευρώπης, όπως επίσης και στο Ενιαίο σχολείο, επειδή θεωρούμε ότι σε αυτό η πραγματιστική-ατομοκεντρική παράδοση του σχολείου εργασίας του John Dewey, είναι εμφανέστατα συγκερασμένη με την προαναφερθείσα οικονομικίστικη ιδεολογία της ανάπτυξης του «ανθρώπινου κεφαλαίου» δια μέσου εκτός των άλλων και της «εργασιακής» κοινωνικοποίησης, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο από κείμενο του Α. Καζαμιά⁷. Εξηγώντας περισσότερο νομίζουμε, ότι το μοντέλο της Περιβαλλοντικής Αγωγής όσον αφορά τους παιδαγωγικούς στόχους στηρίζεται στο Ενιαίο, με διεύρυνση θέβαια των στόχων του προς την κατεύθυνση της οικολογικής συνειδητοποίησης και ευαισθητοποίησης. Άλλωστε να υπενθυμίσουμε ότι από τη σκέψη του J. Dewey και άλλων αμερικανών παιδαγωγών δεν έλειψε ο φυσιοκρατισμός⁸. Εάν συγκρίνουμε σύντομα μερικούς στόχους της Περιβαλλοντικής Αγωγής και του Ενιαίου⁹ θα παρατηρήσουμε τα εξής: α) Οι γνωστικοί στόχοι απλά εμπλουτίζονται με την γνώση του φυσικού περιβάλλοντος και την κατανόηση της αλληλεπίδρασης του ανθρώπου και της φύσης. β) Οι κοινωνικοπολιτικοί στόχοι διευρύνονται με τη γνώση των αλληλεξαρτήσεων του ατόμου με το οικονομικοκοινωνικό και πολιτιστικό περιβάλλον. γ) Οι προσωπικοί στόχοι παραμένουν όπως έχουν και προτείνονται επιπλέον η ανάπτυξη της ευθύνης και της συμμετοχικότητας των μαθητών, η συνεργασία με τους διδάσκοντες στον εντοπισμό και τη διερεύνηση συγκεκριμένων οικολογικών προβλημάτων. Επίσης προτείνεται η ανάπτυξη μιας θετικής στάσης «τοποφιλίας» και σεβασμού απέναντι στο περιβάλλον. δ) Η επαγγελματική ολοκλήρωση δεν αναφέρεται επειδή απλούστατα θεωρείται δεδομένη, αλλά γίνεται μνεία για τον μελλοντικό εργαζόμενο-καταναλωτή, γνώστη των περιβαλλοντικών κινδύνων και των προβλημάτων. ε) Η κοινωνική πραγματικότητα θεωρείται δεδομένη και απλά χρειάζεται την κατανόησή της από τα άτομα. Την αναφερόμενη ανάληψη πρωτοβουλιών από μέρους των μαθητών για την επίλυση περιβαλλοντικών προβλημάτων ας μας επιτραπεί να τη θεωρήσουμε κάπως ανεπαρκή σε σχέση τουλάχιστον με τον τεράστιο όγκο των οικολογικών προβλημάτων. στ) Επίσης η επιδίωξη της σύνδεσης της κοινότητας με το σχολείο, όσο και αν αποτελεί ένα σκοπό-όραμα πάμπολλων παιδαγωγικών θεωριών και πειραματισμών, εντούτοις μας φαίνεται προκαταβολικά ου-τόπος, εφόσον προϋποθέτει ένα λιγότερο «κλειστό» σχολείο και κυριότερα σχετίζεται με μια κοινωνία που θα έπρεπε κατά τη γνώμη μας να λειτουργούσε διαφορετικά, κοντολογής μια *κοινωνία πολιτών* για να χρησιμοποιήσουμε τη σκέψη του Gramsci. ζ) Τέλος, στην επιδιωκόμενη καλλιέργεια της υπευθυνότητας και της αλληλεγγύης ανάμεσα στα άτομα και τις κοινωνίες με σκοπό την επίλυση των περιβαλλοντικών προβλημάτων, που είναι ορθή όσον αφορά την ουσία της, έχουμε να παρατηρήσουμε τον κίνδυνο του αποπροσανατολισμού και της συσκότισης της σκέψης των νεαρών ατό-

μων αναφορικά με τις πραγματικές αιτίες των περιβαλλοντικών προβλημάτων.

Συμπερασματικά, έχοντας μελετήσει τους σκοπούς της Περιβαλλοντικής Αγωγής, όπως αυτές διατυπώθηκαν στην ιδρυτική συνδιάσκεψη το 1977, την προβληματική που αναπτύχθηκε στη διεθνή βιβλιογραφία, αλλά και στην ελληνική, όσον αφορά τις τεράστιες δυσκολίες ενσωμάτωσής της στο υπάρχον σχολείο χωρίς να σπάσουν ριζικά οι δομές του¹⁰ και συγκρίνοντας όλα αυτά τα στοιχεία με τις «μεταρρυθμιστικές» τάσεις αλλαγής του σχολείου κατά τη δεκαετία του '80 τόσο στην Αμερική, όσο και στην Ευρώπη, οδηγούμαστε σε κάποιες διαπιστώσεις οι οποίες χρειάζονται θεβαίως περισσότερη ανάλυση και τεκμηρίωση, αλλά αυτό θα ξεπερνούσε τα όρια της παρούσας εργασίας. Θα χρησιμοποιήσουμε σαν μοντέλο ερμηνείας τη σκέψη, ότι η περίφημη «κρίση» του σχολείου σχετίζεται με την ευρύτερα παρατηρούμενη ιδεολογική και κοινωνική κρίση των μετα-βιομηχανικών κοινωνιών ή μετα-μοντέρνων, για να χρησιμοποιήσουμε μια ορολογία της μόδας και ότι το σχολείο δεν αλλάζει, αλλάζοντας μόνο το σχολείο, αλλά απαιτούνται κατά τη γνώμη μας ευρύτερες διαδικασίες, οι οποίες δεν είναι του παρόντος να εκτεθούν.

Έτσι λοιπόν έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής: 1) Η Περιβαλλοντική Αγωγή, αν και προτάθηκε σαν μοντέλο αγωγής με την ουσιαστική σημασία του όρου, εντούτοις συμπύχθηκε σαν επέμβαση μεταφοράς ενός προτύπου «εκ των άνω» στα εκπαιδευτικά συστήματα των χωρών εκείνων που συμμετείχαν στην ιδρυτική συνδιάσκεψη και αποδέχθηκαν τις αρχές της. 2) Η Περιβαλλοντική Αγωγή, αν και φιλοδοξούσε να «ανακαινίσει» το σχολείο με τις παιδαγωγικές αρχές και την εκπαιδευτική μεθοδολογία της (κυρίως της ολιστικής προσέγγισης της επιστήμης, της κοινωνίας και της φύσης, καθώς επίσης της καλύτερευσης των σχέσεων διδασκόντων και διδασκόμενων, σχολείου και κοινότητας, τις οποίες φυσικά δεν απορρίπτουμε), ουσιαστικά όμως δεν έθιξε ούτε τον «κατανημητικό» κοινωνικό ρόλο του σχολείου, ούτε την *ιεραρχική δόμηση του αναλυτικού προγράμματος*, πολύ περισσότερο δε, την προϊούσα «επαγγελματοποίηση» του σημερινού σχολείου. 3) Η Περιβαλλοντική Αγωγή, ενσωματούμενη στα αναλυτικά προγράμματα, είτε σαν περιβαλλοντική διάσταση στην ύλη των διαφόρων μαθημάτων, είτε σαν συγχώνευση διαφόρων επιστημών σε ένα μάθημα (κυρίως στη στοιχειώδη εκπαίδευση μέσω της Μελέτης του Περιβάλλοντος), είτε ακόμη και σαν μάθημα Οικολογίας, νομίζουμε ότι εμπλούτισε περισσότερο τα ήδη υπάρχοντα μαθήματα της Γεωγραφίας, της Πατριδογνωσίας, της Πολιτικής Αγωγής, των Κοινωνικών Σπουδών κ.λ.π. (ούτε και αυτό το κρίνουμε αρνητικά), όμως δεν «έσπασε» ούτε την αυστηρή διάκριση των επιστημών ιδιαίτερα στην δεύτερη σχολική βαθμίδα, ούτε την πρωτοκαθεδρία των μαθηματικών ή της φυσικής για παράδειγμα. 4) Αξιοπρόσεκτα θέβαια παραμένουν τα εκπληκτικά projects (εκτός ωρολογίου προγράμματος κυρίως), που παρήχθησαν από ομάδες μαθητών πάνω σε οικολογικά προβλήματα της περιοχής τους ή πάνω σε γενικότερα θέματα και το αξιολογότερο υλικό που προήλθε, οι διασυνδέσεις μεταξύ σχολείων διαφόρων χωρών, οι συνεργασίες σχολείων με εκπροσώπους και φορείς των τοπικών κοινοτήτων, (και στην Ελλάδα υπάρχει αξιόλογο «παράδειγμα» αν και αφανές), η σύσταση ινστιτούτων υποστήριξης, η έκδοση

τεράστιου υλικού υποστήριξης και περιοδικών ενημέρωσης, όλα αυτά βεβαίως δεν μπορεί να αγνοηθούν. Όμως, παραμένει κατά τη γνώμη μας ένα σημαντικότερο ερώτημα, το οποίο πλανάται έως σήμερα στη σχετική βιβλιογραφία. Ποιο είναι αυτό; Ας υποθέσουμε ότι ένα υπέροχο project ομάδας μαθητών του Χ σχολείου μιας τάδε χώρας μετά από επίπονη διερεύνηση, λεπτομερή ανάλυση των στοιχείων τους, εξάγουν το συμπέρασμα ότι το τοπικό εργοστάσιο μολύνει καταστροφικά το περιβάλλον τους και ότι θα έπρεπε να κλείσει. Υποβάλλουν στις τοπικές αρχές τις ολοκληρωμένες προτάσεις τους, ενημερώνοντας παράλληλα τους συμπολίτες τους οι οποίοι λίγο έως πολύ συμφωνούν τουλάχιστον στις καταστροφικές επιδράσεις του εργοστασίου. Πόσο θα εισακουσθούν άραγε; Δεν θα έλθει σε σύγκρουση η πρότασή τους με τα συμφέροντα των ντόπιων εργαζομένων; Μήπως η δουλειά τους που με τόσο ενθουσιασμό σίγουρα θα ετοίμασαν πιθανότατα να αντιμετωπίσει τη συγκατάθεση των «μεγάλων» και το καταχώνιασμά της σε κάποιο συρτάρι; Ποιά θα ήταν τα συναισθήματα αυτών των παιδιών και ποια τα εύλογα συμπεράσματά τους; Το ερώτημα παραμένει ανοικτό δέκα χρόνια μετά.

Καταλήγοντας λοιπόν, θεωρούμε ότι το μοντέλο της Περιβαλλοντικής Αγωγής κινείται στη γνωστή λογική του «μεταρρυθμιστικού εκσυγχρονισμού» του σχολείου, το οποίο αποσκοπεί πλέον ενόψει και του 2.000 μ.Χ. να διαπλάσει άτομα πολύ καλά καταρτισμένα και ευμετακίνητα επαγγελματικά, που να μπορούν να αφομοιώνουν τις τεχνολογικές γνώσεις, να αποδέχονται την ταχύτητα των κοινωνικών αλλαγών¹¹ και παρεπιπτόντως να ανησυχούν οικολογικά και ίσως να διαμαρτύρονται. Χωρίς να θέλουμε να εξαλείψουμε τις θετικές πτυχές του προταθέντος μοντέλου αγωγής, ότι δηλαδή η γνώση των λειτουργιών του φυσικού περιβάλλοντος και η συνειδητοποίηση της αλληλεξάρτησης του ατόμου από τη φύση και την κοινωνία, όπως και η ευαισθητοποίηση απέναντι στα τεράστια οικολογικά προβλήματα του πλανήτη αποτελούν τεράστιας σημασίας στόχους, ερχόμαστε να ξαναδιατυπώσουμε την αρχική μας υπόθεση-υποψία, μήπως δηλαδή η Περιβαλλοντική Αγωγή, αποτελεί άλλη μία ακόμη πρόταση εξορθολογισμού του εκπαιδευτικού συστήματος περιβεβλημένη αυτή τη φορά με το αίτημα της οικολογικής αφύπνισης;

Σημειώσεις

1) Ο όρος Environmental Education χρησιμοποιείται στην Ελλάδα και σαν Περιβαλλοντική Αγωγή και σαν Εκπαίδευση. Εμείς επιλέξαμε τον όρο Αγωγή, επειδή νομίζουμε ότι ανταποκρίνεται καλύτερα στην αρχική σύλληψη και την ευρύτητα της φιλοσοφίας που θέλησε να εκφράσει ο όρος.

2) Πριν από την ιδρυτική συνδιάσκεψη της Περιβαλλοντικής Αγωγής στο Tbilisi (Τυφλίδα) της σοβιετικής Γεωργίας τον Οκτώβριο του 1977, είχαν προηγηθεί άλλες δύο προπαρασκευαστικές, το 1971 στο Rüşchlikon της Ελβετίας και στο Βελιγράδι το 1975. Το τελικό κείμενο εκδόθηκε από την UNESCO στο «Intergovernmental Conference on Environmental Education, Final Report», Paris 1978.

3. Υπάρχει αρκετή αρθρογραφία κυρίως σε εκπαιδευτικά περιοδικά (πρό-

χειρα καταγράφουμε τα: «Λόγος και Πράξη» τ. 6 (1978), «Σύγχρονη Εκπαίδευση» τεύχη-αφιερώματα 44 και 45 (1989), «Νεοελληνική Παιδεία» τ. 3 (1985), «Νέα Παιδεία» τ. 15 (1980) και υλικό των ομάδων εργασίας του Υ.Π.Ε.Π.Θ. που εργάστηκαν κατά καιρούς. Βιβλία υπάρχουν πολύ λίγα, εμείς έχουμε υπόψη μας τα: Α.Μ. Αθανασάκη & Θ. Κουσουρή, *Οικολογική Παιδεία και Περιβαλλοντική Αγωγή*, εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα 1987 και Γ. Κονετά, *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση*, ιδιωτ. έκδοση.

4) Στην ελληνική κοινωνιολογική βιβλιογραφία τέτοιες απόψεις έχουν εκφραστεί από πολλούς μελετητές. Αυθαίρετα υπενθυμίζουμε τους: Α. Φραγκουδάκη, *Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1985, Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή, ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1977 και Χ. Νούτσου, *Προγράμματα Μέσης Εκπαίδευσης και κοινωνικός έλεγχος (1931-1973)*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1979.

5) Ν. Πουланτζάς, «Παιδεία και κοινωνικό περιβάλλον», *περιοδικό Εκπαίδευση και Επιστήμη της Ελληνικής Μαθηματικής Εταιρείας*, τμ. 3, Αθήνα 1980, σελ. 20.

6) Πρόχειρα σημειώνουμε τα: Ιβάν Ίλλιτς, *Κοινωνία χωρίς σχολεία*, εκδ. Βέργος, Αθήνα 1976 και Έβερρετ Ρέιμερ, *Το σχολείο είναι νεκρό*, από τις ίδιες εκδόσεις.

7) Α. Μ. Καζαμίας «Ενιαίο σχολείο και ενιαία παιδεία στις Η.Π.Α.: κοινωνικοϊστορική και κριτική θεώρηση», *Παιδαγωγική Επιθεώρηση*, τεύχος 5 (1986), σελ. 146.

8) Tom Colwell, «The ecological perspective in John Dewey's philosophy of Education», *Educational Theory*, vol. 35, No 3, Summer 1985, pp. 255-266.

9) Α. Μ. Καζαμίας, ό.π. σελ. 144-145.

10) Α. Γεωργόπουλος, *Σημειώσεις Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Παιδαγωγικό τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Ιωάννινα 1989, σ.σ. 6 και 21-22.

11) «Reflections on the future development of Education», *Educational studies and documents No 49*, U.N.E.S.C.O., 1984, p. 34.



Μιχάλης Ψαλιδόπουλος:
*Η Κρίση του 1929 και οι Έλληνες Οικονομολόγοι:
Συμβολή στην Ιστορία της Οικονομικής Σκέψης
στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου,
Έκδοση Ιδρύματος Έρευνας και Παιδείας
της Εμπορικής Τράπεζας της Ελλάδος,
Αθήνα, 1989, σελ. 533*

Η ιστορία της Οικονομικής Επιστήμης ή η Ιστορία της Οικονομικής Σκέψεως, που αποτελεί ανεξάρτητο ερευνητικό κλάδο της Οικονομικής Επιστήμης, δεν είχε απασχολήσει ούτε είχε προκαλέσει το ιδιαίτερο ενδιαφέρον των οικονομολόγων για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός πως υπάρχουν Οικονομικές Σχολές, στο πρόγραμμα των οποίων δεν αναφέρεται το μάθημα με συνέπεια, ώστε οι απόφοιτοί τους να μην έχουν γνώση της εξελίξεως και διαμορφώσεως της οικονομικής σκέψεως. Η κατάσταση άρχισε βαθμιαία να μεταβάλλεται από τις αρχές της δεκαετίας του '70 με την ονομαζόμενη «κρίση» της οικονομικής επιστήμης, την υποχώρηση της κευνσιανής θεωρίας και την μετατόπιση του κέντρου βάρους της οικονομικής πολιτικής σε πολιτικές της προσφοράς χρήματος.

Με τον τρόπο αυτό άρχισε να προκαλείται ένα ενδιαφέρον, το οποίο ολοένα και αυξάνει, για την εξέλιξη της οικονομικής σκέψεως.

Δυστυχώς, όπως εύστοχα σημειώνει και ο συγγραφέας στην Εισαγωγή (σελ. 28) το ενδιαφέρον των οικονομολόγων στην Ελλάδα για την ιστορία της οικονομικής σκέψεως είναι μικρό. Ακόμα χειρότερα παρουσιάζονται τα πράγματα για την μελέτη της προαγωγής και εξελίξεως της Οικονομικής Επιστήμης στην Ελλάδα μετά τη σύσταση του Ελληνικού Βασιλείου (1828), ή καλύτερα μετά την ίδρυση της πρώτης έδρας Πολιτικής Οικονομίας στη χώρα μας στη Νομική Σχολή (1837).

Προσπάθειες βέβαια έγιναν από μεμονωμένους ερευνητές για την διερεύνηση της εξελίξεως των οικονομικών ιδεών· οι εργασίες αυτές είτε έχουν έναν ενημερωτικό-περιγρα-

φικό χαρακτήρα για την Οικονομική Επιστήμη στη Νεώτερη Ελλάδα, είτε αποτελούν βιογραφικά σημειώματα και εργογραφίες ορισμένων οικονομολόγων όπως του Ν. Γουναράκη (1853-1931)¹, του Ι. Ζωγράφου (1844-1925)², του Α. Ανδρεάδη (1876-1935)³, του Δ. Καλιτσουνάκι (1888-1982)⁴ κτλ.

Η παρούσα μελέτη, που αποτελεί βελτιωμένη έκδοση διδακτορικής διατριβής (σ. 24), πραγματεύεται την οικονομική σκέψη του Μεσοπολέμου στην Ελλάδα με κύριο άξονα ένα κορυφαίο οικονομικό γεγονός: την Παγκόσμια Οικονομική κρίση του 1929. Μια κρίση που έκανε εμφανή τα συμπτώματά της και στην ελληνική οικονομία και αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης και συζητήσεων των πανεπιστημιακών οικονομολόγων, τεχνοκρατών της εποχής και πολιτικών.

Η οποιαδήποτε οικονομική δοξασία (Doctrine) κυοφορείται, αναπτύσσεται και θεμελιώνεται μέσα στο κατάλληλο πολιτικό, οικονομικό και κοινωνικό πλαίσιο. Του κανόνα αυτού δεν εξαιρείται και ο συγγραφέας, ο οποίος στο πρώτο μέρος «Η Ελληνική Οικονομία στη διάρκεια του Μεσοπολέμου» (σ. 39-98), περιγράφει περιληπτικά τις πολιτικές και οικονομικές εξελίξεις στον ελλαδικό χώρο.

Σημαντικά γεγονότα της περιόδου στον οικονομικό τομέα είναι ο εκσυγχρονισμός τους φορολογικού μας συστήματος με τους νόμους (1640, 1641 και 1642) του 1919, το έλλειμμα του προϋπολογισμού και η πρωτότυπη σε διεθνή κλίμακα προσπάθεια του Πρωτοπαπαδάκη για την κάλυψή του με το νόμο της 25.3.1922.

Η Μικρασιατική Καταστροφή (Σεπτέμβριος 1922), η οποία σηματοδοτεί την μεσοπολεμική περίοδο, αποτελεί τη ληξιαρχική πράξη της Μεγάλης Ιδέας και την απαρχή νέων δεινών

για το Ελληνικό Κράτος.

Με τη συνθήκη της Λωζάνης (30.1.1923) πραγματοποιείται η ανταλλαγή των πληθυσμών ανάμεσα στις εμπόλεμες χώρες, όμως οι αποζημιώσεις που κατεβλήθησαν δεν ανταποκρίνονταν στην περιουσία των Ελλήνων, με αποτέλεσμα ν' αναγκασθεί η χώρα να προσφύγει στον εξωτερικό δανεισμό. Στο σημείο αυτό ο συγγραφέας (σ. 62-64) δεν αναφέρεται αναλυτικά στα δάνεια που χορηγήθηκαν στη χώρα μας, όπως το Προσφυγικών ονομαστικού κεφαλαίου £ 12.300.000, από το οποίο £ 7.500.000 εξεδόθη στο Λονδίνο και 2.500.000 στην Αθήνα, συνολικά £ 10.000.000, ενώ το υπόλοιπο ποσό των £ 2.300.000 εξεδόθη στη Ν. Υόρκη σε £ 11.000.000 με ορισθέντα τόκο 7% πληρωτέον σε χρυσό με εξαμηνιαία τοκομερίδια και απαλλαγμένο από κάθε φόρο.⁵

Η παγκόσμια οικονομία κλυδωνίζεται από την Μεγάλη Ύφεση του 1929, τα αποτελέσματα της οποίας θα γίνουν αισθητά στην Ελλάδα το 1932, όταν στις 26.4.1932 θα κηρυχθεί η πτώχευση (σ. 70-72).

Η φιλολογία που αναπτύχθηκε σχετικά με τα αίτια της οικονομικής κρίσεως από τους πανεπιστημιακούς και μη οικονομολόγους αποτελεί το δεύτερο και μεγαλύτερο μέρος του έργου: «Η κρίση του 1929 και η οικονομική σκέψη στην Ελλάδα» (σ. 99-470).

Η ανάπτυξη των κοινωνικών επιστημών και η συνείδηση της ανάγκης της επιστημονικής θεωρίας προϋποθέτουν την εξέλιξη του κοινωνικού βίου από απλούστερες σε περισσότερο σύνθετες μορφές, από τις οποίες γεννώνται τα αντίστοιχα προβλήματα τα οποία κεντρίζουν την σκέψη. Έτσι, κατά τον 19ο αιώνα το κυριότερο αίτιο καθυστερήσεων των οικονομικών

σπουδών στην Ελλάδα, όπως σημειώνει ο συγγραφέας (σ. 103-104), ανευρίσκεται στην απλή μορφή, την οποία ενεφάνιζε ο οικονομικός Βίος και η γενικότερη οικονομική δραστηριότητα. Οι απόψεις του συγγραφέα για τον βαθμό εξελίξεως των οικονομικών σπουδών στην Ελλάδα πρωτοδιατυπώθηκαν από τον Νικόλαο Γουναράκη⁶, ο οποίος διαδέχθηκε τον Σούτσο στην έδρα της Πολιτικής Οικονομίας στη Νομική Σχολή Αθηνών.

Οπωσδήποτε η κατάσταση θα αλλάξει ριζικά στη δεκαετία του '20 με την ίδρυση της Ανωτάτης Σχολής Εμπορικών Σπουδών (Ν. 2191/1920), η οποία από το 1926 θα μετονομασθεί σε Ανωτάτη Σχολή Οικονομικών και Εμπορικών Επιστημών, την ίδρυση του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσ/νίκης (1928) και την ίδρυση επιστημονικών περιοδικών από πανεπιστημιακούς και μη, με σημαντικότερο το «Αρχεῖον Οικονομικών και Κοινωνικών Επιστημών» που θα ιδρυθεί το 1921 από τον τότε υφηγητή της Νομικής Σχολής Δ. Καλιτσούνακι και θα συνεχίζεται να εκδίδεται ανελλιπώς για 50 συνολικά χρόνια (1921-1971).

Μετά από μια περιληπτική περιγραφή των δύο θεωριών προσδιορισμού της τιμής του συναλλάγματος και των θεωριών των αιτιών των οικονομικών κρίσεων (σ. 115-138) στη διεθνή βιβλιογραφία, προχωρεί συστηματικά ο συγγραφέας με την εξέταση των ιδεών των Ελλήνων Πανεπιστημιακών οικονομολόγων του 19ου αιώνα, Σούτσο, Τρικαλιώτη, Καζάζη, Γουναράκη (σ. 138-150) και στη συνέχεια προσεγγίζει τις ιδέες των Πανεπιστημιακών Ανδρεάδη, Βαρβαρέσου, Σπουργίτη, Χαριτάκη, Τουρνάκη, Κορώνη (σ. 150-169).

Θα πρέπει να διορθώσουμε τον συγγραφέα σε σχέση με ορισμένες πληροφορίες που παρέχει για τις σπουδές και τη δραστηριότητα ορισμένων Πανεπιστημιακών.

Έτσι ο Χαριτάκης διορίσθηκε καθηγητής το 1923—και όχι το 1933—ενώ το διδακτορικό του το έλαβε στην Οικονομική Σχολή της Λειψίας το 1908, μαθητεύοντας στον Karl Bücher (1848-1930).⁷

Οι ιδέες του Ανδρεάδη για την οικονομική κρίση του 1929, όπως δημοσιεύθηκαν στο ιταλικό περιοδικό «Econopia» (1931)⁸ και στο «Εργασία»⁹, υποστηρίζουν τον καθοριστικό ρόλο που θα παίξουν οι χώρες της Άπω Ανατολής (σ. 152). Είναι πραγματικά σκέψεις προφητικές, αν αναλογισθεί κανείς πως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο οι χώρες αυτές έχουν καταλάβει ένα μέρος της παγκόσμιας παραγωγής και του διεθνούς ανταγωνισμού.

Δεν είναι άλλωστε τυχαίο πως τις ιδέες του αυτές θα ενστερνισθεί ο τότε υφηγητής του Ανδρεάδη και μετέπειτα διάδοχός του, στην έδρα της Δημοσίας Οικονομικής της Νομικής Σχολής Αθηνών, Άγγελος Θ. Άγγελόπουλος¹⁰.

Ο επιστημονικός προβληματισμός στην οικονομική επιστήμη κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου, αλλά και μεταγενέστερα, θα επικεντρωθεί σε τέσσερις πανεπιστημιακούς, τους οποίους αναφέρουμε με τη σειρά του συγγραφέα: Ξ. Ζολώτας, (σ. 171-208), Π. Χριστοδουλόπουλος (σ. 209-236), Δ. Στεφανίδη (σ. 246-265) και Δ. Καλιτσούνακι (σ. 265-289). Λεπτομερώς παρακολουθείται η οικονομική σκέψη εκάστου των προαναφερθέντων οικονομολόγων, τονίζονται τα ρεύματα που επέδρασαν σ' αυτούς και σημειώνεται πως «ο εκλεκτικισμός, ο

νεοκλασικισμός, ο ιστορισμός και ο εξελικτικός σοσιαλισμός αντιπροσωπεύονται σε κάθε ένα συγγραφέα»¹¹ αντίστοιχα (σ. 171).

Κοινό χαρακτηριστικό των οικονομολόγων που μελετώνται, πλην του Ζολώτα, είναι η νομική τους παιδεία.

Αναφορικά με τον ακαδημαϊκό Ξενοφώντα Ζολώτα (1904-) σημειώνεται η επίδραση του Σουηδού Cassel και η αρνητική στάση απέναντι στον Keynes, ενώ εξαιρείται το πλούσιο έργο του που καλύπτει μια μεγάλη ποικιλία θεμάτων. Ως προς τον χαρακτηρισμό που αποδίδεται σ' αυτόν ως «Πρύτανη των οικονομικών επιστημών» μεταπολεμικά (σ. 172), δε θα συμφωνήσουμε – τούτο, γιατί ο χαρακτηρισμός θα πρέπει ν' αποδοθεί στον Δ. Καλιτσουνάκι, γιατί παρουσίασε ένα πολύ μεγαλύτερο σε όγκο έργο και κυρίως ανέδειξε πλείστους μαθητές στα 38 χρόνια της έντονης και εποικοδομητικής διδασκαλίας του στην ΑΣΟΕΕ, ΠΑΣΠΕ και Πανεπιστήμιο Αθηνών.¹¹

Όσον αφορά τον Πίνδαρο Χριστοδουλόπουλο, ο συγγραφέας υποστηρίζει πως «η επιστημονική βιογραφία του παρουσιάζει μεγάλα κενά» (σχ. 209).

Ο Πίνδαρος Χριστοδουλόπουλος γεννήθηκε στο Αίγιο το 1896 και πέθανε στην Αθήνα το 1971. Πήρε πτυχίο από τη Νομική Σχολή Αθηνών το 1918 με μεγάλη καθυστέρηση λόγω του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου¹². Ο χαρακτηρισμός που αποδίδει ο συγγραφέας, πως ο Χριστοδουλόπουλος «έδωσε σημασία όσο κανείς άλλος στη θεωρητική συγκρότηση των φοιτητών του, δίνοντας πρώτος ο ίδιος με τα κείμενα του το παράδειγμα της θεωρητικής αρτιότητας, της λεπτομερούς ανάπτυξης και της ακριβούς έκφρασης» (σ. 209), επιβεβαιώνεται

πλήρως από τους μαθητές του, που τιμώντας την μνήμη του αφιέρωσαν Επιστημονική Επετηρίδα της ΑΣΟΕΕ (1986), υπογραμμίζοντας τη θεωρητική κατάρτιση του Χριστοδουλόπουλου.

Ο Δημοσθένης Στεφανίδης (1895-1975) θα παραμείνει σαν ο σημαντικότερος εκπρόσωπος της παραδόσεως του Γερμανικού ιστορισμού στη χώρα μας (σ. 236), θα είναι οπαδός του εθνικοσοσιαλισμού (σ. 263), θα κρατήσει όμως και κριτική στάση, όσον αφορά στην εφαρμογή των εθνικοσοσιαλιστικών ιδεωδών σε άλλες χώρες, πλην της Γερμανίας¹³. Εντύπωση προκαλεί, όπως εύστοχα σημειώνει ο συγγραφέας (σ. 264-65), πως ο Στεφανίδης έμεινε πιστός στις ιδέες του και μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν είχαν καταρρεύσει τα καθεστώτα του εθνικοσοσιαλισμού στην Ευρώπη. Έμεινε, όπως και ο καθηγητής του Α.Μ. Ανδρεάδης, μακριά από κάθε δημόσιο αξίωμα.

Την πολυδιάστατη προσωπικότητα και το ογκοδέστατο έργο του Δημητρίου Ε. Καλιτσουνάκι (1888-1982) είναι πράγματι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να σκιαγραφήσουμε σ' ένα κεφάλαιο, όπως πολύ εύστοχα σημειώνει ο συγγραφέας (σ. 266). Χρειάζεται συνεργασία πλείστων ειδικών οικονομολόγων, ιστορικών και στατιστικών για ν' αποτιμηθεί το έργο του μεγάλου Κρητικού υπηρέτη της επιστήμης και βαθυστόχαστου λειτουργού της έρευνας και της γνώσεως.

Παρόλα αυτά όμως, δε θα πρέπει να παραγνωρίσουμε την αξιόλογη προσπάθεια που κατέβαλε για να περιγράψει την οικονομική σκέψη του Καλιτσουνάκι που αναφέρεται στη θεωρία των οικονομικών κρίσεων, δίνοντας έμφαση στα λιγότερο γνωστά δημοσιεύματά του στις εφημερίδες «Ε-

στία» (19-21.1.1930) και «Βραδυνή» (30 & 31.7.1933).

Δεν θα παραλείψει ο συγγραφέας (σ. 275) να τονίσει και να εξάρει το σημαντικό έργο του Καλιτσουνάκι στον Μεσοπόλεμο, «Οικονομική Πρόγνωση», το οποίο αποτέλεσε και αποτελεί σταθμό στην ελληνική βιβλιογραφία.

Εκτός από τη διερεύνηση της οικονομικής σκέψης των τεσσάρων Πανεπιστημιακών οικονομολόγων, ο συγγραφέας συμπληρώνει την εικόνα της εξελίξεως της οικονομικής σκέψης του Μεσοπολέμου με τις απόψεις και άλλων Οικονομολόγων, όπως τραπεζικών, υπουργών, νέων επιστημόνων, δημοσιογράφων (σ. 291-469).

Τις απόψεις αυτές ταξινομεί σε δύο περιόδους: εκείνες που αναφέρονται στο νομισματικό πρόβλημα πριν το 1928 και σ' εκείνες που ασχολούνται με τις επιπτώσεις και τις πιθανές διεξόδους από την κρίση του 1929-1932.

Στο τμήμα αυτό πραγματεύεται ο συγγραφέας τις απόψεις των τεχνοκρατών και κυβερνητικών παραγόντων (Κοφινάς, Τανταλίδης, Ευταξίας) για το πρόβλημα της νομισματικής αστάθειας (1922-25) και τη σταθεροποίηση του 1928, χρονιά κατά την οποία ιδρύθηκε η Τράπεζα Ελλάδος και αφαιρέθηκε το εκδοτικό προνόμιο από την ΕΤΕ που το ασκούσε μέχρι τότε. Δύο είναι οι γενικές τάσεις που εμφανίζονται στη σχετική αρθρογραφία.

Η πρώτη ασπάζεται την ποσοτική θεωρία του χρήματος, ζητά ανατίμηση της δραχμής και την ένταξή της σ' ένα ευρύτερο νομισματικό σύστημα, ενώ η δεύτερη απορρίπτει την ποσοτική θεωρία και δίνει έμφαση στην τόνωση της εγχώριας παραγωγής (σ. 291-2).

Η Οικονομική Κρίση του 1929, η

οποία εκδηλώνεται ενάμιση περίπου χρόνο μετά την σταθεροποίηση της δραχμής, κάνει εμφανή τα σημάδια της το 1932. Δημιούργησε ένα κλίμα αντιπαραθέσεως και συγκρουόμενων απόψεων, αν και σε ποιο βαθμό υπάρχει κρίση στη χώρα μας, ενώ η πολιτική αντιπαράθεση ανάμεσα στα δυο μεγάλα κόμματα (Φιλελευθέρων – Λαϊκό) θα δημιουργήσει πρόσθετα προβλήματα και θα επιταχύνει την πορεία της χώρας προς την 4η πτώχευσή της.

Ο συγγραφέας διερευνά εξονυχιστικά τις σκέψεις και τις αντιλήψεις που εκφράστηκαν κατά την εξέλιξη της παγκόσμιας κρίσης στην Ελλάδα μέσα από τις σελίδες των περιοδικών της εποχής (Επιθεώρησης Κοινωνικής και Δημόσιας Οικονομικής, Πλούτος, Εργασία) και μεμονωμένων μελετών νέων τότε επιστημόνων (διδακτόρων, υφηγητών).

Άξια προσοχής είναι η έμφαση που φαίνεται να δίνεται από τους οικονομολόγους για την ολοένα μεγαλύτερη συμμετοχή του κράτους στην οικονομία και την έξοδο από την κρίση.

Στο τρίτο μέρος, «Τελικά συμπεράσματα: Η εξέλιξη της οικονομικής σκέψης στην Ελλάδα κατά τον Μεσοπόλεμο» (σ. 4781-483), επαναλαμβάνει ο συγγραφέας τις απόψεις του για τους τέσσερις πανεπιστημιακούς συγγραφείς του Μεσοπολέμου, στους οποίους επικεντρώθηκε η μελέτη, παράλληλα όμως τονίζει τις δύο τάσεις της εποχής, τη φιλελεύθερη και την παρεμβατική.

Ας σημειώσουμε πως πηγές των ιδεών των Ελλήνων οικονομολόγων, όπως εύστοχα επισημαίνει ο συγγραφέας, είναι η Γαλλία και η Γερμανία (σ. 477-79), ενώ δεν απουσιάζουν βέβαια και εκείνοι που σπουδάζουν αποκλειστικά στην Ελλάδα καθοδηγούμενοι

και προωθούμενοι από τον Ανδρέα Μ. Ανδρεάδη, ένα πραγματικό σπάνιο πνεύμα, του οποίου το έργο παραμένει ως σήμερα μοναδικό για τον πλούτο και την οξυδέρκειά του.

Από τους υπόλοιπους τέσσερις πανεπιστημιακούς, Ζολώτα, Χριστοδουλόπουλο, Καλιτσουνάκι, Στεφανίδη, ο συγγραφέας εξαιρεί την παράδοση που δημιούργησε ο πρώτος τόσο στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, όσο και στο περιοδικό «Επιθεώρησης Κοινωνικής και Δημόσιας Οικονομικής» που συνέκδιε με τον Α. Αγγελόπουλο από το 1932 έως το 1943. Αντίθετα, σύμφωνα με το συγγραφέα ο Καλιτσουνάκις δεν δημιούργησε «σχολή» ή «παράδοση» (σ. 483). Χωρίς ομολογούμενως να θέλουμε να υποτιμήσουμε την διεθνώς αναγνωρισμένη συνεισφορά του ακαδημαϊκού Ξενοφώντος Ζολώτα, δε θα πρέπει να παραλείψουμε πως το «μνημειώδες έργο» του Καλιτσουνάκι, το «Αρχείον», αποτελούσε «τον φωτεινό άμβωνα των εξελίξεων, των ανατροπών, των κατακρημνίσεων, των κατακτήσεων..., των ανθρωπιστικών και κοινωνικών ιδεών και ιδεωδών σε ελληνική και παγκόσμια κλίμακα»¹². Άλλωστε από την διδασκαλία του Καλιτσουνάκι γαλουχήθηκαν γενεές και γενεές οικονομολόγων και ακαδημαϊκών δασκάλων.

Συμπερασματικά, η μελέτη αναλύει και διερευνά διεξοδικά ένα ακανθώδες ζήτημα της ελληνικής οικονομίας του Μεσοπολέμου και ανεπιφύλακτα αποτελεί μια σοβαρή όσο και μια προσεγμένη προσπάθεια για την αποσαφήνιση του θέματος, που επιχειρείται για πρώτη φορά στην ελληνική βιβλιογραφία.

Σημειώσεις

1. Βλ. Κ. Βαρβαρέσου, «Λόγος εις Νικόλαον Γουναράκην», *Επιστημονικά Μνημόσυνα Καθηγητών του Πανεπιστημίου Αθηνών*, σελ. 42-50, Αθήναι 1935.

2. Δ. Καλιτσουνάκι, «Ιωάννης Σ. Ζωγράφος (1844-1927)», *Αρχείον Οικονομικών και Κοινωνικών Επιστημών*, τομ. Ζ', σελ. 124-6.

3. Οι νεκρολογίες και οι δημοσιεύσεις έχουν ενημερωτικό χαρακτήρα για τη ζωή και τις σπουδές του Α.Μ. Ανδρεάδη. Ανάλυση του έργου του επιχείρησε ο Ath. Sbarountis στην διερευνητική μονογραφία του «Andre Andreades, Fondateur de Science des Finances en Grece», Πρόλογος Κ. Βαρβαρέσου, Paris 1936. Δημοσιεύθηκε και στη Γερμανική γλώσσα με πρόλογο Κ. Βαρβαρέσου-W. Sompart (Gustav Fischer Verlag, Jena 1940).

4. Βλ. Νικολάου Γ. Μαρματάκη, «Δημήτριος Ε. Καλιτσουνάκις (1888-1982). Η ζωή και το έργο του», *Σπουδαί*, τομ. 33ος, τχ. 33ο, σ. 180-88, 1983.

5. Βλ. Κλαυδίου Μπανταλούκα, *Ιστορική Επισκόπησης του Προπολεμικού Εξωτερικού Δημοσίου Χρέους της Ελλάδος*, σελ. 50-55, Πειραιεύς 1961. Για τις λοιπές επιβαρύνσεις που υπέστη η Ελλάδα μετά την Μικρασιατική καταστροφή πρβλ. Λ.Θ. Χουμανίδη, *Οικονομική Ιστορία της Ελλάδος από της Ανεξαρτησίας μέχρι του έτους 1935*, σ. 157-59, εκδ. Σμπίλιας, Αθήνα 1986.

6. Το 1883 είχε δημοσιεύσει μια μικρή διατριβή με τίτλο «Η κατάσταση των οικονομικών σπουδών παρ' ημίν, ιδία δε η σχέσις της νομικής προς την οικονομικήν επιστήμην».

7. Βλ. Γ. Χαριτάκη, *Η Ελληνική Βιομηχανία*, σελ. 2, Αθήναι, 1927.

8. Βλ. και την ελληνική μετάφραση με τίτλο «Τα αίτια της Παγκοσμίου Κρίσεως. Η διατάραξις της ισορροπίας

μεταξύ παραγωγής και καταναλώσεως», *Εργασία*, στ. Β' τεύχος 78, σ. 651-2, 27 Ιουνίου 1931.

9. Α. Ανδρεάδου, «Η εμπορική κρίσις και τα νέα αυτής στοιχεία», *Εργασία*, ετ. Δ' σ. 1328, 17 Σεπτεμβρίου 1933.

10. Βλ. Α.Θ. Αγγελοπούλου, *Ένα παγκόσμιου σχεδίου για την απασχόληση. Κεϋνδιανισμός σε διεθνή κλίμακα*, πρόλογος L.R. Klein, σελ. 11, εκδ. Electra Press 1984.

11. Για τους ποικίλους χαρακτηρισμούς που απεδόθησαν στον Καλιτσουνάκι, πρβλ. Ν. Μαρματάκη, «Δημήτριος Ε. Καλιτσουνάκις...», οπ. π. σελ. 187.

12. Θ. Π. Λιανός «Η Ζωή και το έργο του καθηγητή Πινδάρου Χριστοδουλόπουλου», Επιστημονική Επετηρίδα ΑΣΟΕΕ, σ. 7-10, Αθήνα 1986.

13. Τούτο διαφαίνεται στο δημοσίευμα του «Το Κοινωνικόν Ζήτημα (υπό το φως του γερμανικού εθνικοσοσιαλισμού)», Το Νέον Κράτος, τχ. 17 και 18, Ιανουάριος - Φεβρουάριος 1939. Αναστατική έκδοση «Ελεύθερη σκέψις», 1989, σελ. 87-89.

14. Νικ. Μαρματάκη, «Δημήτριος Ε. Καλιτσουνάκις...», οπ.π., σελ. 184.

Χρήστος Μπαλόγλου

Felix Guattari:

Οι Τρεις Οικολογίες, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1991, σελ. 106

Δέκα περίπου χρόνια μετά την έκδοση του έργου του «Η μοριακή επανάσταση» (*«Le révolution moléculaire»*, 1977, 1980) ο γνωστός ψυχίατρος-φιλόσοφος επανέρχεται στα 1989 με δύο σημαντικά κείμενα: «*Cartographies schizoanalytiques*» και «*Le trois écologies*». Το πρώτο δεν έχει δυστυχώς μεταφραστεί στη χώρα μας, ενώ το δεύτερο εκδόθηκε πολύ επιμελημένα πρόσφατα. Έχοντας κάποιος υπόψη του τον προβληματισμό και τα συμπεράσματα της «Μοριακής επανάστασης» σαν ανάπτυξη-ανανέωση-συνάρθρωση των αγώνων της επιθυμίας και της καθημερινής ζωής, των αγώνων της παραδοσιακής εργατικής

τάξης, των χειραφετητικών κινήματων των δύο πρόσφατων δεκαετιών, κοντολογής μιας νέας σηματοδότησης, «χαρτογράφησης» της επαναστατικότητας του υποκειμένου, για να χρησιμοποιήσουμε και όρους προσφιλείς στο διανοητή, δεν θα δυσκολευτεί να αναγνωρίσει τη συνέχεια και την επίμονη συνέπεια της σκέψης του.

Άλλωστε, το ελληνικό κοινό είχε την ευκαιρία να εξοικειωθεί κάπως με την ψυχολογίζουσα φιλοσοφικοπολιτική σκέψη του μέσω των επανειλημμένων μεταφράσεων έργων του και των συνεντεύξεών του ήδη από το Μάιο του 1973 στο περιοδικό Ηριδα-

νός, από όσον τουλάχιστον είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε. Έχοντας πίσω του την τεράστια γνώση της ψυχαναλυτικής σκέψης του Φρόυντ και την πείρα της αντι-ψυχιατρικής στην κλινική La Borde, τις καλύτερες στιγμές της μαρξιστικής σκέψης και το «καμίνι» του Μάη του 1968 (την πιο πρόσφατη επανασταστική «στιγμή» της Ευρώπης κατά τη γνώμη του), κατάφερε επίμονα και συνειδητά μέσα από μια «διαμεσότητα» (transversalité) των δύο αυτών ρευμάτων σκέψης, να περιγράψει την πορεία των δύο κοινωνικών συστημάτων: του καπιταλισμού ή Παγκόσμιου Ενοποιημένου Καπιταλισμού όπως τον αποκαλεί, και του γραφειοκρατικοποιημένου σοσιαλισμού. Διαγιγνώσκοντας μάλιστα την ομοιότητά τους στο να *ενσωματώνουν*, είτε την βιομηχανική εργατική τάξη, είτε την ευρύτερη μάζα των εργαζομένων και στο να *απαλλοτριώνουν* την αδιαμεσολάβητη έκφραση των επιθυμιών τους (τις αναγνωρίζει σαν στοιχείο υποδομής) μέσω μηχανισμών, όπως η οικογένεια, το σχολείο, ο στρατός, η ψυχιατρική, τα πολιτικά κόμματα κ.λπ., περνά στη φάση της διακήρυξης μιας φιλοσοφίας της απελευθέρωσης, θα λέγαμε, από τα δεινά του Ancient Regime, τηρουμένων των αναλογιών, ήδη στο βιβλίο του η «Μοριακή επανάσταση» (1977, 1980).

Τη βασική θα λέγαμε σκέψη του κειμένου αυτού: «Να σκεφτόμαστε, να ζούμε, να πειραματιζόμαστε, να παλεύουμε διαφορετικά» μέσω χιλιάδων καθημερινών «μοριακών επαναστάσεων» σε όλα τα επίπεδα (υποκείμενο-κοινωνία-πλανητικό περιβάλλον), αναπτύσσει και συγκεκριμενοποιεί κατά τη γνώμη μας ο F. Guattari στο πρόσφατο βιβλίο του με τον παραπλανητικό τίτλο «Οι Τρεις Οικολογίες». Και λέμε παραπλανητικό γιατί

σε όλη τη διάρκεια του κειμένου του ο διανοητής δεν παύει να τονίζει ότι οι υποτιθέμενες τρεις οικολογίες, η *νοητική (ανθρώπινη)*, η *κοινωνική και η περιβαλλοντική*, αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα, η οποία πρέπει να συναρθρωθεί ηθικοπολιτικά από μια *οικοσοφία*, όπως ο ίδιος την αποκαλεί.

Στην αρχή του βιβλίου του ανιχνεύει με συμπυκνωμένη ενάργεια τις συνέπειες της τρίτης τεχνολογικής επανάστασης, του Παγκοσμίου Ενοποιημένου Καπιταλισμού και του γραφειοκρατικοποιημένου σοσιαλισμού. Διαπιστώνει δηλαδή, ότι και στα δύο κοινωνικοπολιτικά συστήματα υπάρχει μια προϊούσα σύγχυση της σχέσης του Υποκειμένου με το κοινωνικό, το πολιτικό, το οικονομικό και το πολιτιστικό, ώστε τα αποτελέσματα να εμφανίζονται μέσα από τα φαινόμενα της εκτεταμένης ανεργίας, της περιθωριακότητας και της αδράνειας των μαζών, της εξαθλίωσης του Τρίτου Κόσμου, την ισοπέδωση του υποκειμένου μέσα από εντεινόμενους μηχανισμούς *ενσωμάτωσης* (όπως τα μαζικά μέσα ενημέρωσης στα οποία επιτίθεται δριμύτατα) και *καταστολής* και τέλος την συνεχιζόμενη καταστροφή του περιβάλλοντος στο όνομα της «ορθολογικής» αναδιάρθρωσης του κεφαλαίου.

Μέσα σ' αυτόν τον απαισιόδοξο «χάρτη» των προβλημάτων η απάντηση θα έρθει σύμφωνα με τον συγγραφέα μέσω της οικοσοφίας και σε πλανητική κλίμακα. Η οικοσοφία ορίζεται σαν η ηθικοπολιτική συνάρθρωση των τριών οικολογικών φασμάτων: περιβάλλον, κοινωνικές σχέσεις και ανθρώπινη υποκειμενικότητα. Προκύπτει μέσα από την κατάφαση των αξιών της μοναδικότητας, της διαφορετικότητας, της μι-

κρο-κοινωνικής και μικροπολιτικής πρακτικής, της αλληλεγγύης, της συνέχισης των «μοριακών επαναστάσεων» του υποκειμένου, που ενεργοποιείται σε καθημερινή κλίμακα, που δεν θέλει να αντιπροσωπεύεται, που δημιουργεί νέα «παραδείγματα» ζωής και συλλογικής δράσης. Κατόπιν περιγράφει την κοινωνική οικολογία σαν επαναπροσδιορισμό των σχέσεων του ζευγαριού, της οικογένειας, των εργασιακών σχέσεων και των άλλων κοινωνικών σχέσεων προς την κατεύθυνση της «θέσμησης», έξω και πέρα από τους υπάρχοντες θεσμούς, νέων πρακτικών κατά τις οποίες τα δρώντα υποκείμενα ή οι συλλογικότητες κάλλιστα θα μπορούν να θρυσκούν κοινούς δρόμους, αλλά και να πορεύονται χωριστά. Αυτό θα γίνεται και με τη συμμαχία των διαφόρων συνιστωσών των νέων επαναστατικών υποκειμένων (νεολαίοι, φοιτητές, γυναίκες, άνεργοι, καταπιεσμένες μειονότητες, ανιδεϊκευτοί εργάτες, διανοούμενοι-προλετάριοι) με ένα κομμάτι της παραδοσιακής εργατικής τάξης, το λιγότερο «εξασφαλισμένο» και το λιγότερο εξαρτημένο από τη γραφειοκρατία και τέλος τους επίσης λιγότερο «εξασφαλισμένους» τεχνοκράτες.

Συνεχίζοντας διαπραγματεύεται την έννοια της νοητικής ή ανθρώπινης οικολογίας, η οποία έχει να κάνει με την επανακατάφραση του ανθρώπινου σώματος και της ψυχής, της φαντασίας και του ονείρου και με την

ανεύρεση τρόπων αντίδρασης στην ομοιογενοποίηση των μαζικών μέσων και της τηλεματικής, στον κομφορμισμό της μόδας κλπ., ώστε τα υποκείμενα να δρουν περίπου σαν «καλλιτέχνες» και όχι σαν μαριονέττες.

Αφού ξαναεπιστρέφει σε μια δριμεία επίθεση κατά του Ενιαίου Παγκοσμιοποιημένου Καπιταλισμού με θέσεις γνωστές και από τη «Μοριακή Επανάσταση» έρχεται να ορίσει την περιβαλλοντική οικολογία σαν κάτι πέρα από ψευδοεπιστημονισμούς και φυσιοκρατικούς ρομαντισμούς καθώς και σαν επίθεση διάσωσης της φύσης μέσα από ένα πρίσμα ηθικοπολιτικής και αισθητικής φιλοσοφίας. Χωρίς να αγνοεί τους κινδύνους έλλειψης συντονισμού του ατομικού και του συλλογικού, του διαφορετικού και του μοναδικού και χωρίς να είναι υπερβολικά αισιόδοξος ο Guattari για την πιθανότητα υπέρβασης των σημερινών μορφών βαρβαρότητας καταλήγει: «κι όμως ακριβώς στη συνάρθρωση της υποκειμενικότητας εν τη γενέσει της, του κοινωνικού σε κατάσταση μετάλλαξης, του περιβάλλοντος στο σημείο, όπου μπορεί να επανεφευρεθεί, θα παιχτεί η διέξοδος μας» (Σελ. 71). Σίγουρα η πρωτότυπη, εικονοκλαστική σκέψη του μέσα στην απέραντη απαισιοδοξία και καταστροφολογία των καιρών μας αποτελεί ένα φωτεινό φιλοσοφικοπολιτικό «πάρδειγμα».

Ευαγγελία Νικάκη.



Κ. Παπαϊωάννου:

Κράτος & Φιλοσοφία, (ο διάλογος Μαρξ-Χέγκελ),

Εναλλακτικές εκδόσεις «Κομμούνα», 1990

Εισαγωγή -επιμέλεια: Γ. Καραμπελιά, Αθήνα, σελ. 226

Αντικείμενο του βιβλίου του Κ. Παπαϊωάννου «Κράτος και Φιλοσοφία» είναι ο διάλογος Μαρξ-Χέγκελ. Πρόκειται για το πρώτο μέρος ενός ευρύτερου έργου με τίτλο «Τα θεμέλια του Μαρξισμού», που περιλαμβάνει ακόμα το εξαντλημένο «Ο Μαρξ και η τεχνική». Το έργο του Παπαϊωάννου, μολοντί εξαιρετικά πολύπλευρο και μεταφρασμένο σε πολλές γλώσσες είναι πολύ λίγο γνωστό στην Ελλάδα, απ' όπου σε νεαρή ηλικία έφυγε για τη Γαλλία, ως υπότροφος του Γαλλικού Ινστιτούτου μετά τα Δεκεμβριανά. Είχε λάβει ενεργό μέρος στο αριστερό κίνημα ως μέλος του ΕΑΜ και του ΚΚΕ. Στη Γαλλία δίδαξε φιλοσοφία στη Σορβόνη, κοινωνιολογία στη Σχολή Ανωτέρων Σπουδών, φιλοσοφία στη Ναντέρ και στην Ecole Pratique des hautes études.

Το πρώτο μέρος του βιβλίου αντλεί τον τίτλο του –Camera obscura– από την έκφραση που χρησιμοποίησε ο Μαρξ για να χαρακτηρίσει τη σχέση του ανθρώπου με την πραγματικότητα, καθώς η τελευταία διαθλάται μέσα από την ιδεολογία: αυτό που κάνει την ιδεολογία δυνατή είναι ο περιορισμένος χαρακτήρας των κοινωνικών σχέσεων μέσα στην Ιστορία· ανατρέχοντας στο Χέγκελ ο Παπαϊωάννου δείχνει τη ρίζα της μαρξιστικής διαλεκτικής στην Εγελειανή αντίληψη του Χρόνου. Όπως σύμφωνα με την αντίληψη αυτή μέσα στο Χρόνο εξελίσσεται η ανθρώπινη συνείδηση κατακτώντας ένα ένα τα στάδια της ανά-

πτυξης της με τις αναγκαίες διαμεσο-λαθήσεις (άνθρωπος-φύση, άνθρωπος-άνθρωπος, ύπαρξη-ουσία, αντικειμενικότητα-υποκειμενικότητα, ελευθερία-ανάγκη) αντίστοιχα στη Μαρξιστική σύλληψη, η ανθρώπινη εμπειρία της αποξένωσης και της ιδεολογίας, η αδυναμία της Γνώσης, εξυφαίνονται από την ανθρώπινη ανεπάρκεια που επιβάλλει η περιορισμένη ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων μέσα στην Ιστορική εμπειρία. Υπ' αυτή την έννοια για τον Χέγκελ και τον Μαρξ η Ιστορία είναι ένα αίνιγμα που θα λυθεί από το πλήρωμα του Χρόνου. Η λύση του έχει κοινό όνομα στους δύο φιλοσόφους αφού μέσα στη διαλεκτική ορολογία ορίζεται ως η άρση, ή υπερνίκηση (Aufhebung) της αποξένωσης, ως η άρση της δυστυχίας της συνείδησης. Περιγράφοντας την εγελειανή θεωρία της εμπειρίας της συνείδησης, ο Παπαϊωάννου αντιπαραβάλλει, χωρία από τον Μαρξ και τον Χέγκελ για τον κλασικισμό και τη Γαλλική Επανάσταση, τη θρησκευτική εμπειρία, τον κόσμο της οικονομίας και τη σχέση δημόσιου με ιδιωτικό, έτσι ώστε να γίνει κατανοητό ότι ολόκληρος ο φιλοσοφικός Μαρξ συνδιαλέγεται και ακολουθεί πιστά το πνεύμα του δασκάλου του. Με οδηγό τη διαμάχη της συνείδησης με την ιστορική της ύπαρξη μέσα στο Χρόνο, με στόχο τη συμφιλίωση των δύο, ο Χέγκελ διατύπωσε με μοναδική διαύγεια τις αντιθέσεις που τραυματίζουν, διχάζουν και αποξενώνουν το

ανθρώπινο πνεύμα στη διάρκεια της Οδύσσειάς του. Το ελεύθερο ήθος της ελληνικής Πόλεως είναι το πρόπλασμα μιας διαλεκτικής θέσης που χρησιμεύει σαν κριτήριο και μέτρο της συμφιλίωσης των αντιθέτων μέσα και έξω από την ανθρώπινη ψυχή, αφού μέσα σ' αυτή την Πόλη γεννήθηκε και έζησε σαν αναλαμπή η άρση της αντίθεσης του ανθρώπου με την κοινωνία και την εποχή του. Όπως οι ηγέτες της Γαλλικής επανάστασης έβλεπαν τους εαυτούς τους σε συνεχιστές αυτού του πνεύματος που ξαναέκανε πολιτικά όντα (πολίτες) τους ανθρώπους θγάζοντάς τους από την ετερονομία, έτσι και ο Χέγκελ είδε σ' αυτή την επανάσταση την επιστροφή του ελληνικού πνεύματος, μετά τη μεσολάβηση της χριστιανικής εμπειρίας. Αυτή η τελευταία, κατοπτρισμός της δυστυχίας της συνειδήσης που τοποθετεί την υπερνίκηση των αντιθέσεων στο επέκεινα, συνοδεύει την ανάδυση της υποκειμενικότητας, αφού για πρώτη φορά ο άνθρωπος, αποσπασμένος βίαια από την πολιτική, εγκόσμια πραγματικότητα, έρχεται απομονωμένος να σταθεί αντιμετώπιος, αποκλειστικά με το θεό και την προσωπική του μοίρα και ταυτότητα. Ο Χέγκελ είδε μέσα στην αστική κοινωνία της εποχής του όλα όσα κινητοποιούν τη μαρξιστική κριτική: την ανθρώπινη εργασία ως αποξένωση και την έλλειψη νοήματος της πράξης που εκτελείται μέσα σ' αυτήν ως πράξης ετερόνομης που υλοποιεί μια ξένη απόφαση, το διχασμό ανάμεσα στις διακηρύξεις της αστικής ηθικής και την μάχη των υλικών συμφερόντων, την αντίθεση ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό, την αναρχία της παραγωγής και τις κρίσεις υπερπαραγωγής μέσα στην καπιταλιστική οικονομία.

Το πρώτο μέρος τελειώνει μ' ένα διεισδυτικό παραλληλισμό ανάμεσα στο πλατωνικό και το εγγελοιανό εγχείρημα. Όπως η πλατωνική φιλοσοφία είναι μια απόπειρα να δοθεί απάντηση στην εκπαιδευτική, ηθική και πολιτική κρίση της αθηναϊκής πόλεως, να οργανωθεί η τελευταία με κινητήρια έννοια, την «ανάμνηση» του «κατά τ' αυτά όντος», έτσι και η εγγελοιανή φιλοσοφία υιοθετώντας την κατηγορία της *Eπίληψη* (ανάμνηση-εσωτερική του ενός εξωτερικά δοσμένου) επιζητάει τη δημιουργική όσμωση του πνεύματος όχι με το αχρονικό «Είναι» των Ιδεών, αλλά με το πλήρες χρονικότητας «Γίνεσθαι» της ανθρώπινης ιστορικής περιπέτειας. Είναι ο Χρόνος και η συνειδήση του Χρόνου, κατηγορίας ριζικά ξένης στην κλασική αντίληψη για την Ιστορία που συμφιλώνει τον άνθρωπο με το πάρελθόν του και που διαφοροποιεί την ιστορικά περιορισμένη μαρξική κατηγορία της ιδεολογίας από την άχρονη πλατωνική «δόξα».

Στο δεύτερο μέρος, αφιερωμένο στη Μαρξική κριτική του Κράτους, αναλύεται η φιλοσοφική απαγκίστρωση του μαθητή από το δάσκαλο, του Μαξ από τον Χέγκελ, καθώς φωτίζονται οι αντιλήψεις που τους διαφοροποιούν στο ζήτημα του Κράτους: για τον Χέγκελ, το Κράτος είναι εκείνο που συμφιλώνει τις αντιθέσεις των ατόμων που σπαράσσουν την αστική κοινωνία στην τυφλή τους σύγκρουση. Πρόκειται για το αστικό Κράτος που γεννά η μεγάλη Επανάσταση και που, αιρόμενο πάνω από την ανορθολογικότητα και την αναλήθεια της κοινωνίας των ιδιωτών, ορίζει και υπερασπίζεται το γενικό συμφέρον. Αλλά, όπως δείχνει η ανάλυση του Παπαϊωάννου, ο Μαξ υπέβαλλε το εγγελοιανό Κράτος στην ίδια

κριτική που ο Χέγκελ είχε υποβάλλει τη θρησκεία. Το Κράτος, ικανοποιεί με τον ίδιο, δηλαδή με τον φανταστικό, αναληθή, τρόπο που ικανοποιεί η θρησκεία και η ιδεολογία. Η αυθεντική υπερνίκηση των αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας δεν είναι το αστικό Κράτος παρά ο κομμουνισμός, η μοναδική πραγματικότητα που μπορεί να έχει την τιμή να θεωρείται η λύση του αινίγματος της Ιστορίας. Όπως η θρησκεία διαμεσολαβεί τον άνθρωπο με τον κόσμο, έτσι και το κράτος διαμεσολαβεί τη σχέση του με την κοινωνία κι όπως η θρησκεία υπάρχει και κυριαρχεί επειδή ο κόσμος είναι παράλογος, έτσι και το Κράτος υπάρχει και κυριαρχεί επειδή η κοινωνία είναι παράλογη.

Στο τρίτο και τελευταίο μέρος του βιβλίου ο Παπαϊωάννου υποβάλλει σε κριτική τις αντιλήψεις του Μαρξ για την αστική κοινωνία. Αναφερόμενος στη Μαρξική διάκριση των τεσσάρων περιόδων της ανθρώπινης ιστορίας (ασιατικός τρόπος παραγωγής, αρχαίος τρόπος παραγωγής, φεουδαρχία, αστικός τρόπος παραγωγής), δείχνει την αδυναμία εφαρμογής του διώνυμου, παραγωγικές δυνάμεις – παραγωγικές σχέσεις στην εξέλιξη από τη μια περίοδο στην άλλη. Ο «ασιατικός τρόπος παραγωγής», που, οπωσδήποτε, αφορά την Ασία, αναφέρεται με ισοπεδωτικό τρόπο σ' ένα σύνολο από πολιτισμούς και τρόπους παραγωγής, ενώ η φεουδαρχική οργάνωση της κοινωνίας, όπως προκύπτει από την ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών δεν είναι ιστορικό «στάδιο», παρά καθεστώς που εμφανίζεται σ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας και συνοδεύει όχι την ανάπτυξη, αλλά την καταστροφή των παραγωγικών δυνάμεων. Η αστική κοινωνία, οι αστικές σχέσεις ιδιοκτησίας

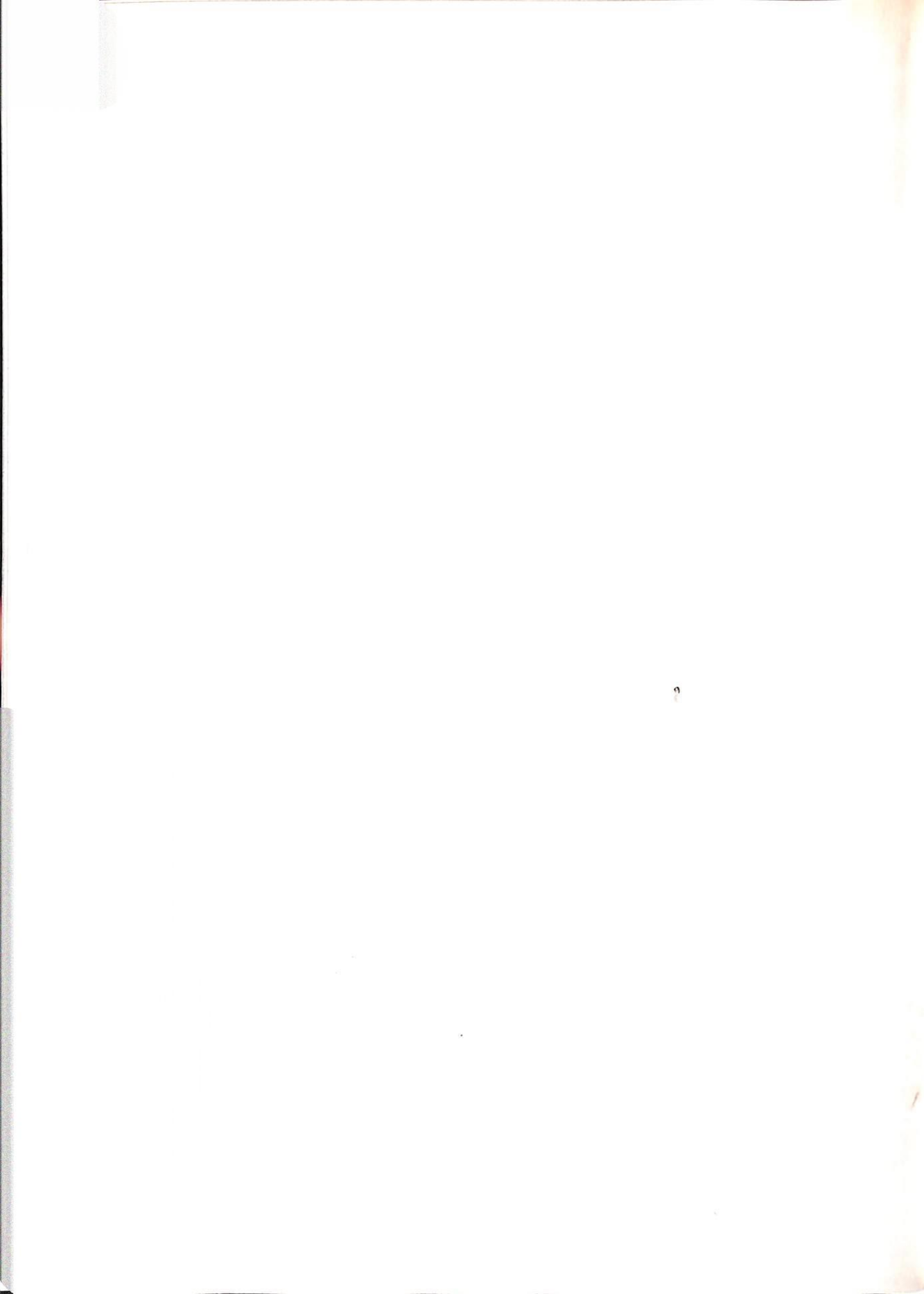
και οι αστικές τάξεις, που σ' αυτές βλέπει ο Μαρξ το θέατρο της εξέλιξης της ιστορίας, ήταν πάντοτε πολύ περισσότερο ανεπτυγμένες στην Ασία παρά στην Ευρώπη μολοντί η Δημοκρατία πρωτοεμφανίστηκε στη δεύτερη και όχι στην πρώτη. Η «οικονομική» κοινωνία είναι αποκλειστικά δυτικοευρωπαϊκό φαινόμενο. Το αρχαίο ελληνικό «ἄστυ», όπως και το ρωμαϊκό αντίστοιχο αφορά μια μη ολοκληρωμένη αστική κοινωνία, όπου το αντιοικονομικό πνεύμα (Beigneural σύμφωνα με την πετυχημένη έκφραση που χρησιμοποιεί ο Παπαϊωάννου) διαχέεται σ' ολόκληρη την κοινωνία επιβάλλοντας μια «φεουδαρχοποίηση» των αστών. Αντίθετα, το μεσαιωνικό «ἄστυ», δεν είναι ο συνουρισμός των αθηναίων και των ρωμαίων αριστοκρατών, αλλά των φυγάδων δουλοπαροίκων και των liberi homines. Ελάχιστες είναι οι περιπτώσεις στην ανθρώπινη ιστορία, όπου η διαίρεση των τάξεων προκύπτει ως έκφραση των παραγωγικών σχέσεων όπως στην καπιταλιστική κοινωνία, πράγμα που ο Παπαϊωάννου δείχνει μέσα από την διερεύνηση φαινομένων όπως το καθεστώς των ινδικών καστών, η επικράτηση του χριστιανικού κλήρου σε κοινωνική τάξη, η διαμόρφωση των φεουδαρχικών τάξεων και τέλος η διαμόρφωση του ρωσικού κράτους από τον Ιβάν τον Τρομερό μέχρι το Μεγάλο Πέτρο. Η ανάδυση της διευθυντικής γραφειοκρατίας (σώματος που κατά τον Χέγκελ πραγματοποιεί τον εξορθολογισμό της αστικής κοινωνίας και κατά τον φιλελεύθερο Μαρξ δεν είναι παρά περιττές δαπάνες, ενώ ήδη όπως επισημαίνει ο Παπαϊωάννου είχε διαγνωστεί μέσα στις αναλύσεις των Τρότσκι, Μπουχάριν και της Γ' Διεθνούς μέσα στον καπιταλισμό, ως συνέπεια της συγκεντρο-

ποίησης των κεφαλαίων). Δεν γινόταν ορατή μέσα στο σοβιετικό Κράτος, όπου σ' αντίθεση με τον καπιταλισμό, αναλάμβανε η ίδια την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων αντί να προκύπτει από αυτές σύμφωνα με το μαρξιστικό σχήμα. Ο Παπαϊωάννου ανατρέχοντας στις ριζικά φιλελεύθερες πολιτικές αντιλήψεις του Μαρξ, δείχνει την απόστασή τους τόσο από την ανάλυση των Λένιν και Κάουτσκι για τον υπερταξικό χαρακτήρα των επαναστατών διανοουμένων όσο και από το λενινιστικό μοντέλο της οργάνωσης, τονίζοντας τις αναλογίες ανάμεσα στην εγγελευμένη αντίληψη της διορθωτικής διαμεσολάβησης (mediation) του κράτους απέναντι στην κοινωνία και στην ορθόδοξη λενινιστική αντίληψη της αντίστοιχης διαμεσολάβησης του κόμματος απέναντι στην εργατική τάξη. Υπ' αυτή την έννοια τα κομμουνιστικά κόμματα αντιστοιχούν σε ένα είδος «παθολογίας του εγγελευμένου κράτους» και η εγγελευμένη αντίληψη της άναρχης, τυχαίας και ανορθολογικής συμπεριφοράς των υποκειμένων της αστικής κοινωνίας φωτίζει περισσότερο από κάθε «μαρξισμό» τη θέση του Σαρτρ σύμφωνα με την οποία, εξαιτίας της αποβλακωτικής «σχολής του εργοστασίου», το προλεταριάτο χωρίς το κόμμα δεν είναι παρά ένα κονιορτοποιημένο συνοθύλευμα ατόμων χωρίς ελπίδα απολύτρωσης.

Παρ' όλο που σήμερα έχουν περάσει περισσότερα από τριάντα χρόνια από τη συγγραφή του βιβλίου, και παρ' όλο που η κριτική του σοβιετικού καθεστώτος πέρασε όχι μόνο από τη φάση του «όπλου της κριτικής» αλλά

και από την «κριτική των όπλων», ο ζωντανός χαρακτήρας του βιβλίου του Παπαϊωάννου το καθιστά συναρπαστικό, όσο συναρπαστικός μπορεί να είναι όχι μονάχα ένας διανοητής αναστήματος, αλλά κι ένας συγγραφέας με απέραντη παιδεία και αληθινά κλασικό ύφος γραφής. Η φιλοσοφική πραγμάτευση της σχέσης του Χέγκελ με τον Μαρξ, η διαύγηση των πλευρών εκείνων μέσα στη σκέψη τους, που τους καθιστούν ζωντανούς κι επίκαιρους, όλα όσα κάνουν μια ολόκληρη παράδοση σκέψης να μας αγγίζει και να μας αφορά προσωπικά πέρα από τη στενότητα που μας επιβάλλει ν' ασχολούμαστε με τις πνευματικές μόδες, είναι στοιχεία παρόντα στη σκέψη του Παπαϊωάννου. Όσο η παράδοση της φιλοσοφίας θα συνεχίζει να ζει, κι όσο θα βλέπουμε τον Μαρξ όχι σαν παρωχημένο, ξεπερασμένο απολίθωμα, ούτε σαν το ultimum της ανθρώπινης σκέψης (γιατί συνήθως τον βλέπουμε, όπως και πολλούς άλλους, έτσι ή αλλιώς) τόσο θα μπορούμε να συμφωνήσουμε μ' αυτό που λέει ο Παπαϊωάννου: «Γι' αυτό, εύκολα μπορούμε να καταλάβουμε γιατί ο Μαρξ αγαπούσε να επαναλαμβάνει ότι, «ότι δεν είναι μαρξιστής». Ο Μαρξ έφτασε στο «μαρξισμό» δια της φιλοσοφίας, ενώ οι μαρξιστές έγινα μαρξιστές ακολουθώντας ένα ριζικά αντιφιλοσοφικό δρόμο· έτσι, μάταια οι καλύτεροι μαρξιστές κατήγγειλαν το «χυδαίο μαρξισμό»: η ίδια η λογική τους ήταν τέτοια ώστε έκανε αδύνατη κάθε σαφή και οριστική διάκριση ανάμεσα στο «μαρξισμό» και το «χυδαίο μαρξισμό»...

Μιχάλης Παπανικολάου



ΓΕΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ (6άτομη)

Βρισκόμαστε στην ευχάριστη θέση να σας πληροφορήσουμε ότι από τον εκδοτικό μας οίκο κυκλοφορεί το κλασικό έργο «Γενική Ιστορία της Ευρώπης». Η πρωτότυπη έκδοση έγινε από τον παγκόσμια γνωστό γαλλικό εκδοτική οίκο **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**.

Το έργο αυτό στη γαλλική έκδοση είναι προϊόν συνεργασίας δεκαπέντε πανεπιστημιακών καθηγητών και ακαδημαϊκών της Γαλλίας. Περιλαμβάνει όλες τις βασικές γνώσεις γεωλογίας, ανθρωπογεωγραφίας, προϊστορίας, αρχαιολογίας, αρχαίας, μεσαιωνικής, νεότερης και σύγχρονης ιστορίας. Πρόκειται προφανώς για μια καταπληκτική σύνθεση γνώσεων, που για πρώτη φορά επιχειρήθηκε σε διεθνές επίπεδο και που έρχεται να καλύψει ένα μεγάλο κενό στην εντελώς ανύπαρκτη, κάτω από την παραπάνω σκοπιά, ελληνική βιβλιογραφία.

Σε μια στιγμή που οι ενδοευρωπαϊκές σχέσεις συζητούνται, αναπτύσσονται ή μεταβάλλονται προς όλες τις κατευθύνσεις και σε όλα τα επίπεδα, είναι ευνόητο ότι η «Γενική Ιστορία της Ευρώπης» θα αποτελέσει το κατ' εξοχήν απαραίτητο βοήθημα, για την καλύτερη κατανόηση των ευρωπαϊκών θεμάτων και των αντίστοιχων οικονομικών, πνευματικών και πολιτιστικών ανταλλαγών.

Η ελληνική έκδοση, βρίσκεται κάτω από τη γενική επίβλεψη του καθηγητή κ. Γ. Κ. Βλάχου, Προέδρου Ακαδημίας Αθηνών και μέλους της Γαλλικής Ακαδημίας Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών. Κυκλοφορεί σε έξι τόμους. Η μετάφραση έχει γίνει από επιτελείο ειδικά επιλεγμένων επιστημόνων-μεταφραστών.

Ο κάθε τόμος της ελληνικής έκδοσης αποτελείται από 400 περίπου σελίδες, μεγάλου σχήματος (70x100/160), περιέχει όλο το φωτογραφικό υλικό του πρωτοτύπου, είναι τυπωμένος σε χαρτί 105 γραμ. και κυκλοφορεί σε πολυτελή βιβλιοδεσία.

ΤΙΜΗ ΕΡΓΟΥ: Δεμένο 16.000 — Άδετο: 12.000

ΕΙΔΙΚΗ ΠΡΟΣΦΟΡΑ

Οι εκδόσεις Παπαζήση δεσμεύονται στην παραπάνω τιμή μέχρι τις 31 Μαρτίου 1992 προς όσους συμπληρώσουν και αποστείλουν το ακόλουθο δελτίο παραγγελίας.

ΔΕΛΤΙΟ ΠΑΡΑΓΓΕΛΙΑΣ

Προς τις **ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΑΕΒΕ**

Νικηταρά 2, Αθήνα 106 78 — Τηλέφωνα: 3622496, 3609150

Παρακαλώ να μου στείλετε με αντικαταβολή το 6άτομο έργο ΓΕΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ. Δεμένο Άδετο

Όνομα Επώνυμο
Επάγγελμα
Διεύθυνση
Τηλέφωνο